

سخنی درباره‌ی رسالهٔ فی الوجود از حکیم عمر بن ابراهیم خیام

غلامرضا جمشیدنژاد اول

عضو هیات علمی مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی

آثار فلسفی خیام

از رسائل فلسفی حکیم ابوالفتح (ابوحفص) غیاث‌الدین، حجة‌الحق عمر بن ابراهیم خیام (ف. قبل از ۵۱۵هـ.ق)، امروزه فقط پنج رساله با عناوین زیر به دست ما رسیده است:

۱. الجواب عن ثلاث مسائل: ضرورة التضاد في العالم، و الجبر، و البقاء؛

۲. رسالة فی کلیة الوجود؛

۳. رسالة فی الوجود (رسالة الاوصاف للموصوفات)؛

۴. رسالة الكون و التكلیف؛

۵. الضیاء العقلی فی موضوع العلم الكلی.

و علاوه بر اینکه نسخه‌های خطی هر یک از این آثار در کتابخانه‌های مختلف ایران و جهان محفوظ است، بوریس روزنفلد^۱ تمامی اینها را به صورت عکسی با ترجمه و توضیح به زبان روسی به همراه چند رساله‌ی دیگر خیام، در مجموعه‌ی با عنوان رسائل عمر خیام در مسکو، به سال ۱۹۶۲م، چاپ و منتشر کرده است. همچنین محیی‌الدین صبری کُردی،

I. B.A. Rozenfeld

در ۱۳۳۰هـ/ق/۱۹۱۲م، رساله‌های شماره‌ی ۱، ۴ و ۵ را در مجموعه‌ی جامع البدائع — مشتمل بر هجده رساله‌ی فلسفی از آثار فلاسفه‌ی اسلامی — در مطبعة السعدی مصر به چاپ رسانده است. اصل این مجموعه در کتابخانه‌ی نورالدین بک مصطفی، داماد جناب عبدالحلیم پاشا عاصم، موجود بوده و کتابت آن در ۶۹۹هـ/ق/۱۳۰۰م به خط ابن‌العلام، خوشنویس سده‌ی هفتم هجری قمری، صورت پذیرفته است (ظهیرالدین بیهقی ۱۳۶۵هـ:ق: ص ۱۱۹؛ نظامی عروضی ۱۳۲۷هـ:ق: ص ۵، ۶، ۳۲۷؛ خیرالدین زبکی ۱۹۸۶م: ج ۵، ص ۳۸؛ غلامحسین مصاحب ۱۳۴۵: ج ۱، ذیل «خیام»؛ علی‌اصغر حلبی ۱۳۵۱: ص ۴۲۱-۴۲۳؛ کارل بروکلمان ۱۹۴۲: ج ۱، ص ۶۲۰؛ ج ۱، <ضمیمه>، ص ۸۵۵).

از میان رسائل پنج‌گانه‌ی مذکور، تنها رساله‌ی فی کلیة الوجود به فارسی است که خیام آن را برای فخرالملک بن المؤید نوشته است و نسخی از آن با عنوان رساله‌ی بالعجمیة لعمر بن الخیام در موزه‌ی بریتانیا محفوظ است و تصویر عکسی آن نیز در رسائل عمر خیام آمده و چاپ حروفی آن در مجموعه‌ی رسائل عمر خیام در تهران منتشر شده است ([مهرداد] اوستا ۱۳۳۸: ج ۱، ص ۸-۱۴؛ علی‌اصغر حلبی ۱۳۵۱: ص ۴۲۱-۴۲۳) و بدان عنوان فارسی رساله‌ی وجود (راز هستی) نیز داده شده است ([مهرداد] اوستا ۱۳۳۸: ج ۱، ص ۸، ۹).

رساله‌ی فی الوجود که آن را رساله‌ی الاوصاف للموصوفات نیز نامیده‌اند، (بوریس روزنفلد ۱۹۶۲: ص ۷۱)، همان است که ظهیرالدین بیهقی (ف. ۵۶۵هـ/ق) از آن نام می‌برد (ص ۱۱۹) و ما در اینجا به تحقیق در آن و تصحیح و ترجمه‌ی آن به زبان فارسی خواهیم پرداخت.

در باب برخی نسخ موجود از رساله‌ی مورد بحث

نسخه‌ی محفوظ در کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی

در کتابخانه‌ی مجلس، مجموعه‌ی (ش ۱۴۰۹۰) مشتمل بر چند رساله‌ی عربی از برخی حکمای قبل و بعد از اسلام — به شکل بیاض — وجود دارد که به خط نستعلیق نزدیک به شکسته و فاقد تاریخ کتابت است؛ اما از نوع خط، شیوه‌ی کتابت و جنس کاغذ می‌توان احتمال داد که متعلق به اواخر سده‌ی دهم یا اوایل سده‌ی یازدهم هجری قمری بوده باشد.

قطع آن وزیرِ بزرگ و هر صفحه شامل ۲۹ سطر است که به طور مورب، از گوشه‌ی بالایی راست هر یک از صفحات، نوشته شده‌اند (سعید نفیسی ۱۳۱۰: صص ۶۵۰-۶۵۱). در صفحات ۱۲۴ و ۱۲۵ مجموعه‌ی مورد نظر ما، از صاحب رساله‌ی فی الوجود با عنوان «[ال] شیخ الامام حجة الحق عمر الخيام» یاد شده که چون از سوی این القاب درست همان‌هایی است که صاحب چهار مقاله — معاصر خيام — برای او ذکر کرده است (نظامی عروضی ۱۳۲۷هـ: ص ۶۳)، و از سوی دیگر نام رساله نیز دقیقاً همان است که بیهقی — معاصر دیگر خيام که در کودکی، مقارن ۵۰۷ هـ، همراه با پدر به خدمت فیلسوف مشرف شده است — از زمره‌ی آثار وی ثبت نموده است (ظهیرالدین بیهقی ۱۳۶۵هـ: صص ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳)، بنا بر این در صحت انتساب آن به خيام نمی‌توان کم‌ترین تردیدی کرد و قطعی به نظر می‌رسد که رساله‌ی فی الوجود مورد نظر ما از روی دست‌نوشته‌ی قدیمی بازنویسی شده است.

این نسخه اول‌بار به کوشش سعید نفیسی (ف. ۱۳۴۵ هـ) همراه تصحیحات حکیم الاهی، آقامیرزا مهدی قمشه‌ای (ف. ۱۳۵۲ هـ) در مجله‌ی شرق در ۱۳۱۰ هـ به چاپ رسیده است و اگرچه بسیار مغلوط است، اما استفاده از بازخوانی نسخه از سوی آنان، در تصحیح انتقادی متن رساله، سودمند افتاد.

نسخه‌ی دیگر رساله، موجود در کتابخانه‌ی علامه‌ی سمنانی (ره)

این نسخه از رساله‌ی فی الوجود که، در ۱۳۴۵ هـ، در کتابخانه‌ی شخصی استاد ارجمند و صاحب اجازام در روایت، حضرت آية الله العظمی، الاستاذ العلامة الشيخ محمد صالح الحائری السمنانی، رضوان الله تعالی علیه، در بلده‌ی سمنان، صانها الله عن الحدثن، موجود بود؛ خطی نامنقوطة، اما خوانا داشت و حضرت استاد به قدمت آن اعتقادی راسخ داشتند و در تبیین اصالت ماهیت و اعتباریت وجود از دیدگاه خيام، بدان نسخه استاد و حتی در تألیف آثار عمده‌ی فلسفی خود — از جمله کتاب حکمت بوعلی و کتاب البراهین الواضحة — از آن استفاده فرموده‌اند و به آقای رزاق منش که از فرهنگیان فاضل و از یاران استاد بودند، بر دقت در نگه‌داری آن نسخه سفارش و به ایشان فرمودند که:

این رساله اگرچه وجیز، اما بسیار عزیز است؛ زیرا درک دقیق و عمیق مباحث آن موجب

می‌شود که متألّهانِ گرامی و ره‌یویانِ ارجمند وادیِ فلسفه، در ورطه‌ی اصالت و وحدت وجود و از آن طریق در منجلاب «همه‌خداپنداری» گرفتار نشوند و . . .

اندیشه‌ی تصحیح انتقادی رسالهٔ فی الوجود و دیگر آثار فلسفی خیام از همان تاریخ در سرم افتاده بود، اما فرصت مناسبی پیش نمی‌آمد؛ تا اینکه، در هفدهم اسفند ۱۳۷۸، نامه‌ی دبیران محترم فصلنامه‌ی فرهنگ، ویژه‌ی بزرگداشت خیام، را دریافت کردم و فرصت را — هرچند بسیار کوتاه بود — مغتنم شمردم و به خواهش ایشان به تصحیح رسالهٔ فی الوجود و تحقیق و ترجمه‌ی آن به زبان فارسی پرداختم و امیدوارم که در آینده «نقحه‌ی ربّانی» دیگری وزیدن گیرد و به توفیق الاهی با اتمام آن، آثار فلسفی دیگر خیام را نیز تصحیح، ترجمه و آماده‌ی چاپ سازم. چه به گفته‌ی خیام:

اگر حُجُبِ زایل شوند و حایل و مانع دور گردد، حقایقِ چیزها، چنان که باشد، آشکار گردند. و سید، علیه‌السلام، بدین اشارت کرده است: «ان لربکم فی ایام دهرکم نفاتح، الافتراضواها» [همانا در روزهای روزگارتان، پروردگار شما نفاتحی دارد. هان! آنها را مفتنم شمارید.]. (بوریس روزنفلد ۱۹۶۲: ص ۱۱۵)

نگاهی به محتوای رسالهٔ فی الوجود

در مقدمه‌ی رساله، چنان‌که سنت حکیمانِ الاهی است، خیام به تسبیح و تقدیس ذات حضرت احدیت پرداخته، سپس با تئیمن به ذکرِ دو آیه از قرآن مجید (سوره‌ی ۲۰، آیه‌ی ۵۰؛ سوره‌ی ۷۲، آیه‌ی ۲۸) به اصل موضوع، با استفاده از صنعت «براعتِ استهلال» اشاره کرده است. موضوع اصلی رساله، همان‌طور که از عنوان آن نیز برمی‌آید، چگونگی صدور ذات‌ها از مبدأ نخستین یا وجودیابی آنها است. همچنین مسئله‌ی اعطای خلقت و ایجاد ماهیت‌های ممکن است و کیفیت وجودیابی این ممکن‌ها و بیرون‌آمدنشان از امکانِ ذاتی و برخوردارشدن آنها از وجوبِ غیری — که خیام از آن به «فَیْضان» تعبیر می‌کند (—) : > فصل سی‌ام < از رسالهٔ فی الوجود، درگفتار حاضر).

خیام برای تبیین نظریه‌ی «فَیْضان»، نخست مانند دو سلفِ خود یعنی فارابی (ف. ۳۳۹ هـ.ق) و ابن سینا (ف. ۴۲۸ هـ.ق)، بین ماهیت^۲ و وجود^۳ تفاوت منطقی و متافیزیکی قایل می‌شود. او ماهیت را دارای اصالت و وجود را صفتِ اعتباری آن می‌شمارد و بر

این نظریه، برهان‌هایی اقامه می‌کند و به دفع اشکالاتی می‌پردازد که فلاسفه‌ی پیشین، بدان‌ها بدین تفصیل نپرداخته‌اند. می‌توان گفت که نظریه‌ی وی مبنی بر اصالتِ ماهیت و اعتباریتِ وجود — در تبیین نظریه‌ی «فَیْضَانِ» ذات‌ها از مبدأ — در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، آغاز دوران درخشانی محسوب می‌شود که بعد از وی به خصوص سهروردی (ف. ۵۸۷هـ.ق) مؤلف حکمة الاشراق و فیلسوفان بزرگ دیگر، نظیر فخر رازی (ف. ۶۰۶هـ.ق)، نصیرالدین طوسی (ف. ۶۷۲هـ.ق)، نجم‌الدین علی بن عمر کاتبی قزوینی (ف. ۶۷۵هـ.ق)، قطب‌الدین شیرازی (ف. ۷۱۰هـ.ق)، جلال‌الدین محمد دوانی (ف. ۹۰۸هـ.ق)، غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی (ف. ۹۴۸هـ.ق)؛ و میرداماد (ف. ۱۰۴۱هـ.ق) آن را بسط دادند و به‌نوبه‌ی خود از صدور ماهیات، جواهر و امکان حدوث جواهر عقلی انقسام‌پذیر و به‌طور کلی از کیفیت پیدایش عالم هستی بر مبنای آن نظریه در آثارشان بحث نمودند، تا در قرن یازدهم هجری قمری که صدرالدین شیرازی (ف. ۱۰۵۰هـ.ق) ظهور کرد و با اینکه نخست اصالتِ ماهوی بود و حتی رساله‌ی سَرِّیَانِ الوجود خود را بر مبنای همین نظریه نوشت، اما در کتاب الاسفار الاربعة فی الحکمة المتعالیة اصالت را از آن وجود دانست و الهیاتِ اشرافی را با «اصالتِ وجود» تبیین کرد (ابو نصر فارابی ۱۸۹۰م: صص ۶، ۹؛ ابو نصر فارابی ۱۳۴۹ هـ.ق: صص ۲-۴؛ ابن سینا ۱۳۳۹: صص ۱۰۶-۱۰۷؛ ابن سینا ۱۴۰۴ هـ.ق: صص ۱۶-۲۱؛ شهاب‌الدین سهروردی ۱۳۳۵: صص ۱۵۵-۱۶۵، ۲۲۹-۲۳۵؛ شهاب‌الدین سهروردی ۱۳۵۶: صص ۳۱-۳۵؛ نیز مقایسه شود با: صدرالدین شیرازی ۱۲۸۲هـ.ق: ج ۱، ص ۱۰؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۶۲: صص ۱۰-۱۸؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۵۴: صص ۲۴ و بعد از آن).

* * *

خیام از راه صنعت «براعتِ استهلال» در مقدمه‌ی خود به دو موضوع دیگر نیز اشاره کرده است: ۱. اتصالی بودن این «فَیْضَانِ» و عدم انقطاع آن؛ ۲. قانونمندی و نظامداری آن. او در اینجا از همان آیه‌ی الهام گرفته است که ابن سینا (۱۴۰۴هـ.ق: ص ۲۱)، و سپس دیگران از جمله سهروردی (۱۳۷۹ هـ.ق: ص ۳۲) آن را در متن استدلال‌های خود آورده‌اند. آیه «رَبَّنَا الَّذِیْ اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهٗ ثُمَّ هَدٰی» (سوره‌ی ۲۰، آیه ۵۰)، در نظر خیام، هم مبین فَیْضَانِ عالم هستی از ذات ربانی است و هم بیانگر اتصال فَیْضَانِ است که به‌طور دائمی و به‌استمرار و بدون هیچ‌گونه انقطاعی صورت می‌پذیرد و از آن به هدایت

تکوینی و تشریحی نیز تعبیر کرده‌اند (ابن سینا ۱۴۰۴ هـ.ق: ص ۲۱؛ شهاب‌الدین سهروردی ۱۳۵۶: ص ۳۲).

با آیه‌ی دیگر، یعنی «أَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (سوره‌ی ۷۲، آیه‌ی ۲۸)، خیام به قانونمندی و نظامداری قیضان و حساب و کتاب و ترتیب و سلسله مراتب داشتن عالم هستی استهلال نموده، یعنی همان موضوعی که خود در رساله‌ی فی الوجود (ص ۳۰) آن را برای عالم وجود استنتاج کرده است. این امر از نظرگاه فلسفی خیام مسئله‌ی بسیار مهمی است؛ زیرا در همه‌ی آثار فلسفی خود بر آن تأکید می‌کند و با تعابیر گوناگون به تحلیل آن می‌پردازد و از جمله می‌گوید:

... و تحلیل المسألة على الوجه الكلى، هو ان الموجودات الممكنة فاضت من الوجود المقدس على ترتيب و نظام.

ثم من الموجودات ما كان متضادا بالضرورة، لاجعل جاعل، فاذا وجد ذلك الموجود، وجد التضاد بالضرورة، و اذا وجد التضاد بالضرورة، وجد العدم بالضرورة، و اذا وجد العدم بالضرورة وجد الشر بالضرورة.

و اما من قال: «ان واجب الوجود اوجد السواد، او الحرارة حتى وجد التضاد؛ لان (أ) اذا كانت علة لـ (ب) و (ب) علة لـ (ح)، فيكون (أ) علة لـ (ح)»، فانه قال صوابا حقا، لامجمعة فيه. (بوریس روزنفلد ۱۹۶۲م: ص ۸۹)

[... و تحلیل مسئله، به‌طور کلی، این است که موجودات ممکن از وجود مقدس، به‌گونه‌یی از ترتیب و نظام، قیضان یافته‌اند.

سپس برخی موجودات که به ضرورت، نه به قراردعی قراردهنده‌ی، متضادند؛ وجود یابند، تضاد نیز ضرورتاً وجود می‌یابد، و هرگاه تضاد، به ضرورت، وجود یابد عدم، به ضرورت، وجود خواهد یافت و زمانی که عدم به وجود آید، به ضرورت، «بدی» وجود می‌یابد.

و اما کسانی که گفته‌اند: «همین که واجب‌الوجود سیاهی یا حرارت را ایجاد کرد، تضاد [نیز] وجود یافت؛ زیرا هرگاه (أ) علت (ب) و (ب) علت (ح) باشد؛ پس (أ) علت (ح) است»، آنها سخنی درست و راست گفته‌اند که جای هیچ شک‌ی در آن نیست.

خیام در پی استهلال‌های مقدماتی که حکم «حسن مطلع» را نیز دارد، بر حضرت محمد (ص) به عنوان پیامبر برگزیده و «انسان کامل»، همچنین بر خاندان پاکش درود می‌فرستد و به بحث خود در فصل ۱ رساله وارد می‌شود.

او در این بخش، بی آنکه صفت را تعریف کند، به تقسیم صفت‌های موصوف‌ها می‌پردازد و آنها را نخست به دوگونه‌ی «ذاتی» و «عَرَضی» تقسیم می‌نماید و بعد اعلام می‌دارد که صفت عَرَضی نیز نیز دوگونه است: صفت عَرَضی لازم؛ صفت عَرَضی مفارق. مفارق را نیز دوگونه می‌شمارد: مفارق به وهم تنها؛ مفارق به وهم و وجود، هر دو. آن‌گاه همه‌ی صفات را، خواه ذاتی یا عَرَضی، به دو نوع «اعتباری» و «وجودی» تقسیم می‌کند. وی در فصل ۲ی رساله به توضیح در باب انواع صفت‌ها — با ذکر مثال می‌پردازد. از نوع وجودی آغاز می‌کند و آن را مثل وصف جسم به «سیاه» — در صورت «سیاه» بودن — می‌داند. سپس با اعلام «سیاهی» به عنوان «صفتی وجودی»، به تعریف و توضیح صفت وجودی می‌پردازد و می‌گوید چون «سیاهی» معنایی زاید بر «ذات سیاه» و موجود در عینها است، لذا «صفتی وجودی» است و هرگاه «سیاهی» یک «صفت وجودی» باشد، «سیاه» نیز «صفتی وجودی» است.

خیام از طرح و توضیح این مسئله، به‌خصوص، بعداً در فصل ۲۱ استفاده و در آنجا بیان می‌کند که شایسته است صفت علم واجب‌الوجود، یک «صفت وجودی» بوده باشد. و به عبارت دیگر، او از این طریق، هم چگونگی «فَیْضان» ذات‌ها را از ذات مبدأ واجب‌الوجود تفسیر، و هم کیفیت رابطه‌ی خالق را با جهان هستی و ممکن‌ها و ماهیت‌ها بیان، و هم در عین حال مسئله‌ی علم خدا را به جزئیات حل کرده است.

این هر سه مسئله در فلسفه‌ی فارابی و ابن سینا، تا حدودی، تبیین ارسطویی — اسکندرانی شده است. اما خیام، بدین ترتیب، در این زمینه طرحی نو درمی‌افکند که از لحاظ تاریخ اندیشه‌ی فلسفی در اسلام در خور توجه بسیاری است.

ابن سینا در آثار متعدد خود علم ذات واجب‌الوجود را مورد بحث قرار داده؛ اما با اینکه برای تبیین علم الاهی به جزئیات عالم نیز سخت تلاش کرده، در حقیقت — چنان‌که غزالی (تهافت الفلاسفة: صص ۲۰۴-۲۱۵) نیز گفته — راه به جایی نبرده و سرانجام همان اقوال ارسطو و فارابی را تکرار کرده است (الشفاء > الهیات >: صص ۵۸۹؛ التعليقات: صص ۳-۱۵؛ الاشارات و التنبیها: صص ۱۳۶-۱۳۸).

اما خیام نخست در فصل ۲۰ از رساله فی الوجود به مانند اِپِدوکلیس آگریجنتمومی^۵

5. Empédocle d'Agrigente (ابن‌ذقلس) ضبط دوره‌ی اسلامی این نام:

(ف. حدود ۴۳۲ ق.م)، فیلسوف سوسیالی پیش از سقراط (ف. ۳۹۹ ق.م)، اعلام می‌دارد که معنای صفات خدای متعال همگی عین ذات اویند و در کل به چیز واحدی می‌انجام‌اند که هیچ‌کدام زاید بر ذاتش نیستند. اگر او به دانش، نیکی و توانایی وصف می‌شود، در واقع، دارای معانی مشخصی که بدین نام‌ها مختص باشد نیست. بلکه، به حقیقت، یگانه است و برخلاف موجودات دیگر، اصلاً، به‌هیچ‌روی کثرت‌پذیر هم نیست. زیرا یکتاهای جهانی مدام در معرض کثرت‌اند؛ یا به اجزای خود، یا با معانی خود و یا با مانند‌هایشان. اما ذات آفریننده از اینها، همه، برتر است (قاضی صاعد اندلسی ۱۳۷۶: ص ۱۶۹؛ نیز مقایسه شود با: رساله فی الوجود، «فصل ۲۰»).

خیام در حقیقت، تا به اینجا حرف تازه‌ای نروده و بر آنچه امپدوکلس گفته و نخستین بار، به نقل از او، ابوالهذیل، محمد بن هذیل علاف بصری (ف. ۲۳۵ ه.ق)، متکلم اسلامی حوزه‌ی واصل بن عطا (ف. ۱۳۱ ه.ق)، به مکتب کلامی معتزله وارد ساخته بود (قاضی صاعد اندلسی ۱۳۷۶: ص ۱۶۹) مطلب جدیدی نیفزوده است؛ لیکن وقتی که از سویی «وجود» را صفتی محسوب می‌دارد که، مانند صفات دیگر، عین ذات حضرت احدیت است و از سوی دیگر «علم» را صفتی وجودی به شمار می‌آورد، در حقیقت چنین اظهار داشته است که ذات واجب‌الوجود — تقدست اسماؤه — با علم خود که عین وجوب و حضور او است به جهان ممکن‌ها و ذات‌ها، شکل می‌بخشد. خدا جهان را با دانش خود می‌آفریند. به عبارت دیگر علم الهی در حالی که عین ذات الهی است، عین «فیضان» یا به تعبیر ابن سینا عین «انْبِجاس»، یعنی «انفجار بزرگ»،^۶ (ابن سینا ۱۳۳۱ ه.ق: ص ۴۰۴؛ بوریس روزنفلد ۱۹۶۲ م: ص ۸۵)، و در عین حال عین حضور خدا با موجودات، از کلی و جزئی و حتی اعراض و احوال و هر واقعه‌یی است که وقوع می‌یابد یا وقوع خواهد یافت و حتی عدم‌هایی که فقط وجود ذهنی می‌یابند و نیز هر نیتی که پنهان باشد یا آشکارا شود و . . .

* * *

در این قسمت بهتر است که توضیح مطلب را از زبان خود خیام بشنویم:

ثم البرهان قام علی ان واجب‌الوجود فی الاعیان واحد فی جمیع جهاته، و جمیع صفاته، و هو سبب جمیع الموجودات فی الاعیان.

و قد علمت ان الوجود فی النفس، هو ایضا وجود فی الاعیان، بوجه ما من وجوه

التشکیک. فهو، جل جلاله، سبب لجميع الاشياء الموجودة. (بوریس روزنفلد ۱۹۶۲: صص ۸۵-۸۶)

[سپس به برهان ثابت شد که واجب‌الوجود در عینها یگانه است؛ در تمامی جهاتش و در همه‌ی صفاتش، و هم او در عینها سبب کل موجودات است. و دانسته‌ای که وجود در نفس (وجود ذهنی) نیز خود نوعی وجود در عینها است، به وجهی از وجوه تشکیک. پس او، شکوهش پر عظمت باد، سبب تمامی اشیاء موجود است.]

بدین ترتیب از نظر خیام علم الاهی که صفتی وجودی و همچون صفات دیگر عین ذات واجب‌الوجود است؛ همان حضور او با ذات‌های ممکن و ماهیت‌ها، و عین اطلاع و آگاهی او از کلیات و جزئیات آنها است و هم «سبب تمامی اشیاء موجود است». یعنی «قِیَاضَان».

خیام همچنین توضیح می‌دهد که:

ان الوجود امر اعتباری ینطلق علی معنیین علی سبیل التشکیک، لا علی سبیل التواطو الصرف، و لا علی سبیل الاشتراک الصرف.

و الفرق بین الاساسی الثلاثة ظاهر فی اوائل المنطق، و ذانک المعنیان هما: الکیون فی الاعیان، الذی اسم الوجود احق به عند الجمهور؛ و الثانی الوجود فی النفس، کالتصورات الحسیة و الخیالیة و الوهمیة و العقلیة.

و هذا المعنی الثانی هو بعینه المعنی الاول؛ اذا المعانی المدركة المتصورة، من حیث هی مدركة متصورة، موجودة فی الاعیان؛ اذا المدرك عین من الاعیان. و الموجود فی عین من الاعیان موجود فی الاعیان، الا ان الشیء الذی هو المدرك المتصور مثاله و رسمه و نقشه، ربما ینكون معدوما فی الاعیان؛ کتعلقنا آدم، فان المعنی المعقول من آدم، هو معنی موجود فی النفس و فی الاعیان؛ و اذا النفس عین من الاعیان، ولكن آدم الذی هذا المعنی الموجود فی النفس، مثاله و نقشه، معدوم فی الاعیان.

فهذا هو الفرق بین الوجودین. و تبین ان الفرق بینهما بالاحق و الاولی و التقدّم و التاخر الذی ینسمى بالتشکیک، و لا بالمعنی الذی سمي الاشتراک. (بوریس روزنفلد ۱۹۶۲م: صص ۸۳-۸۴؛ نیز مقایسه شود با: صدرالدین شیرازی ۱۲۸۲هـ: ج ۱، ص ۷؛ هادی بن مهدی سبزواری ۱۳۴۸: صص ۴، ۴۴-۴۹؛ هادی بن مهدی سبزواری ۱۳۶۷هـ: صص ۱۶-۱۷)

[همانا وجود که امری اعتباری از راه تشکیک، و نه از طریق توافق صرف و نه از راه اشتراک صرف است، بر دو معنی اطلاق می‌شود.

— و تفاوت میان اسم‌های سه گانه (تشکیک، تواطو و اشتراک) در مبادی منطق آشکار است. — و آن دو معنی عبارت است از [اول] بودن در عینها که اسم وجود در نزد عموم بدان سزاوارتر است؛ دوم، وجود در نفس (وجود ذهنی) مانند تصورهای حسی، خیالی، وهمی و عقلی.

و این معنای دوم خود عین معنای اول است. زیرا معناهای درک‌شده‌ی متصوره، بدان اعتبار که مدرک‌های متصوره‌اند در عینها موجود هستند؛ چرا که درک‌کننده‌ی عینی، از عینها است. و موجود در عینی از عینها، موجود در عینها است. جز آنکه چیزی که مثال، رسم و نقشش، مدرک‌های متصوره است، بسی وقت‌ها در عینها معدوم است. مثل تعقلمان از آدم؛ زیرا معنای تعقل شده‌ی از آدم، همان معنای موجود در نفس (ذهن) و در عینها است؛ چون نفس عینی از عینها است، ولی آدم که همین معنای موجود در نفس، مثال و نقش آن است، در عینها معدوم است.

پس تفاوت میان دو وجود (ذهنی و عینی) همین است. و آشکار شد که فرق میان آن دو به احقیق، اولویت، تقدم و تاخر است که تشکیک نام دارد، و به معنایی که اشتراک نامیده شده است نیست.]

بنا بر این چنین ادعایی که:

تا قبل از شیخ اشراق بحثی از اصالت وجود یا ماهیت نبود [و] این بحث از زمان شیخ اشراق به میان آمد [و] شیخ اشراق معتقد به اصالت ماهیت بوده و ظاهراً جمهور به طور مشهود پیروی از او کرده بودند. (جواد مصلح ۱۳۴۰: ص ۲)

سخت بی‌اساس و از روی بی‌اطلاعی است.

* * * * *

سپس خیام به توضیح درباره‌ی صفت اعتباری عَرَضی می‌پردازد و آن را نظیرِ وصفِ دو که نصف چهار است می‌داند و می‌گوید که اگر نصف چهار بودنِ دو امری زاید بر ذاتش باشد، البته، عدد دو معناهای زاید بر ذاتِ خود تا بی‌نهایت — از لحاظ شماره — خواهد داشت. در حالی که محال بودن آن با برهان ثابت شده است!

آن‌گاه صفت اعتباری ذاتی را توضیح می‌دهد و برای این امر که صفتی مثل رنگین بودن — به منزله‌ی «جنس» منطقی — صفتی زاید بر ذاتِ سیاه بودن — به منزله‌ی «نوع» منطقی آن — نیست، در فصل ۳ از رساله‌ی خود براهینی می‌آورد و بعد از آن (←: فصل ۴) مخصوصاً صفت اعتباری را به طور کامل توضیح می‌دهد و همه‌ی صفات معانی بسیط

نامتکثر تمامی عَرَض‌های موجود در عینها را — از قبیل «وحدت»، «عرضیت»، وجود و ... — با اقامه‌ی سه برهان، اعتباری می‌شمارد. سپس (←: فصل ۵) ضمن آنکه اعتباریت آنها را از مسلمات بدیهی^۷ می‌داند ولی از این بابت که برخی به بداهت آنها توجه نکرده، و آنها را حالت‌هایی ثابت دانسته‌اند ابراز تأسف می‌کند و آنان را گمراه، واپس‌مانده و سخت گمراه می‌خواند. و (←: فصل ۶) علت لغزش ایشان را نیز در بی‌توجهی آنان بدین قضیه‌های بدیهی و مبادی اولیه — از این قبیل «هیچ واسطه‌یی میان سلب و ایجاب موجود نیست»^(۱) — می‌شمارد. آن‌گاه (←: فصل ۷) راه‌هایی از آن لغزش را توجه و دقت در فهم و درکِ صفت‌های اعتباری می‌داند.

* * *

از فصل ۸ موضوع رنگ دیگری به خود می‌گیرد. زیرا خیام تا اینجا از راه تکیه بر مبادی بدیهی و به‌خصوص از راه برهان‌های تحلیلی و تقسیم صفات، به اثبات اعتباریت وجود پرداخته و اصالت حقیقت یا ماهیت را پشت سر گذارده است، اما در این فصل روی سخنش با اصیل شمارندگان ماهیت — و به تعبیر او «اهل حق» — است که از وجود، به افراط، حتی اعتباریت را هم نفی کرده و به اشتباه آن را امری زاید بر ذات و بیرون از آن به شمار آورده‌اند. در اینجا خیام نخست صورت مسئله‌ی آنان را به دقت طرح می‌کند و سپس (←: فصل ۹) برای تثبیت کامل‌تر موضوع اعتباریت وجود و زاید نبودن آن بر موجود در عینها، اقامه‌ی برهان می‌کند. آن‌گاه (←: فصل ۱۰) اشکال آنها را مطرح و رد می‌نماید و بعد (←: فصل ۱۱) به اشکال دیگر آنان پاسخ می‌گوید و به‌ویژه به روش پرسش و پاسخ سقراط — خصوصاً در سه فصل اخیر — مخاطبان را به سرمنزل مقصود هدایت می‌کند و محال‌هایی را که از قول به زاید بودن وجود بر ماهیت حاصل می‌شود، برمی‌شمارد. نیز دورها، تسلسل‌ها و همچنین تناقض‌گویی معتقدان به این امر را روشن می‌سازد و سپس (←: فصل ۱۲) با براهین دیگر، مخالفان را می‌کوبد.

پس از آن (←: فصول ۱۳، ۱۴) دنباله‌ی بحث را می‌گیرد و با رد اصالت وجود، از سویی، و مردود شمردن زیادت وجود، از دیگر سو، اعتباریت آن را به کرسی می‌نشاند و به مغالطه‌های مخالفان جواب می‌دهد. آن‌گاه (←: فصول ۱۵، ۱۶) شبهه‌یی دیگر از

شبهاتِ اهل حق را مطرح و سپس آن را رد می‌نماید.

خیام در فصل ۱۷ تصریح می‌کند که البته وجود در ماهیت معقول، امری زاید است؛ نه در ذات‌های عینها. آن‌گاه (←: فصول ۱۸، ۱۹) به بررسی و تجزیه و تحلیل عقلانی ماهیت موسوم به انسانیت می‌پردازد و می‌گوید که ماهیت انسانیت، «زیست‌مندی» (حیوانیة) و «اندیشوری» (ناطقیه) را از ذاتِ خود، و وجود را از غیر خود دارد؛ بدین معنی که اگر این ذات‌ها معدوم باشند، موصوف به وجود نخواهند بود و بنا بر این لزوم اعتبارِ صفتِ وجود، از حیثیت تعلق به غیرِ خودشان، برای آنها پدید آمده است. بعد از آن، راه‌هایی را برای کمال نفس انسان — از جمله ریاضت کامل و توجه به توفیقِ الهی — پیشنهاد می‌کند و، در عین حال، از سفارش به دقت در مسئله‌ی صفاتِ اعتباری فروگذاری نمی‌نماید.

خیام سپس (←: فصول ۲۰، ۲۱) چنان‌که پیش‌تر گفتیم، در باب ذاتِ واجب‌الوجود و صفات او — و از جمله صفت دانش او — بحث می‌کند و علم را برای آن ذاتِ متعال، صفتی وجودی و وجود را برایش صفتی ذاتی می‌شمارد که زاید بر ذاتش نیست و صفت‌های او را اعتباری می‌داند. مگر صفت علم که آن را وجودی به شمار می‌آورد و بدین ترتیب حقیقتِ بسیطِ واجب‌الوجود و ذاتِ یکتای بی‌همتای حق متعال را ثابتِ حاضر با همه‌ی ذات‌ها و ماهیت‌های عالم امکان می‌داند که بدان‌ها وجوب می‌بخشد و با حضور ثابت و ثبوت حاضر خود، آگاه و به احوالشان دانا است. پس حق تعالی، دانایی است که حضور محض و ثبوت محض و وجوب محض و هسته‌ی هستی است و «عالم محضر خدا است» که به تمام کلیات و جزئیات آن، علمِ حضوری دارد و این حضور عین «قیضان» است که ذات‌ها با آن موجود می‌شوند.

* * *

هنگامی که خیام از مسائل مربوط به اعتباریت وجود و اثباتِ اصالت ماهیت، فراغت می‌یابد وارد بحثِ عدم و حالت‌های آن می‌شود (←: فصل ۲۲) و می‌گوید: چون شناختی که وجود امری اعتباری است — از قبیل وحدت و اعتبارهای دیگر — پس عدم و حالت‌های آن را نیز از حیثیت اعتباری بودن شناخته باشی. چه نمی‌شود که عدم وجودی باشد، جز آنکه چون عدمِ معنایی است که به خرد درمی‌آید و هر معنای معقول یا به‌خِرَد درآمده‌یی در ذهن موجود است؛ پس ماهیتِ عدم — که در اینجا منظور همان

مفهوم ماهیت است — در ذهن موجود خواهد بود.

او سپس (—: فصل ۲۳) از چگونگی نسبت ماهیت به وجود و عدم سخن می‌گوید و می‌افزاید که هر موجود ممکن‌الوجودی در نزد خرد ماهیتی دارد که خرد، بدون اقتران صفت وجود بدان، تعقلش می‌کند و همراه آن تعقل می‌نماید که صفت وجود برایش از غیرش است. و هر گاه که صفت وجود برایش از غیر خودش باشد، لازم می‌آید که برای وی صفت عدم از ذاتش باشد.

خیام در همین فصل از قبلیت طبیعی صفت ذاتی هر چیز بر صفت غیری آن بحث می‌کند و نتیجه می‌گیرد که صفت عدم برای ماهیت‌های ممکن‌الوجود به طور طبیعی، قبل از صفت وجود است.

او در فصل بعد (—: فصل ۲۴) بر این امر که چرا نمی‌شود ماهیت ممکن‌الوجودی، علت وجود بوده باشد؟ برهان می‌آورد. وی معتقد است که امکان ندارد هیچ ماهیت ممکن‌الوجودی، علت هیچ نوعی از وجود بشود؛ مگر اینکه علت مُعَدِّ، یا میانجی، یا چیزهایی دیگر باشد که از قبیل ممکن‌الوجود هستند.

سپس (—: فصل ۲۵) چند شک و شبهه را که بر برهان فصل پیشین وارد کرده‌اند، مطرح می‌کند و سپس (—: فصل ۲۶) بدانها پاسخ می‌گوید و آن‌گاه در فصل ۲۷ به برهان پیشین باز می‌گردد و از نو به تحلیل آن می‌پردازد. او در فصل ۲۸ نیز شبهه‌ی دیگری مطرح می‌نماید و خود در فصل ۲۹ بدان جواب می‌دهد.

خیام در فصل ۳۰ درباره‌ی چگونگی فیضان ماهیت‌ها از ذات خداوندی بحث می‌کند و سپس (—: فصل ۳۱) اعلام می‌دارد که ماهیات، همه خوبی‌اند و به هیچ روی در آنها بدی وجود ندارد. به عقیده‌ی وی، بدی یا عدم است و یا لازمه‌ی عدم که از ضرورت تضاد، حاصل می‌شود. سخن خیام در فصل ۳۲ خاتمه و پایان آن با تقدیس و تحمید الهی و درود بر حضرت محمد (ص) و خاندان پاکش، حسن ختام می‌یابد.

روش تصحیح متن و شرح رمزها

در تصحیح متن رساله فی الوجود، دستنوشته‌ی موجود در کتابخانه‌ی مجلس (ش ۱۴۰۰۹۰) به منزله‌ی نسخه‌ی اساس اختیار شد. متن بازخوانی مرحوم سعید نفیسی از این نسخه با رمز

ن، و متن بازخوانی مرحوم آقا میرزا مهدی الهی قمشه‌ای با رمز ق، و نسخه‌ی محیی‌الدین صبری‌گردی، چاپ مصر، نیز تصویر عکسی روزنفلد از آن — در چاپ مسکو — با رمز ص نشان داده شد.

بدین ترتیب روش تصحیح متن، بر پایه‌ی بازخوانی همزمان تمامی نسخه‌ها — در بازیابی و تصحیح هر کلمه یا عبارت — قرار گرفت و، به روش قیاس، هر واژه‌یی که در عبارتی صحیح به نظر رسید، برای بازسازی متن، گزینش شد و به تبع از کلمه‌های دیگر به عنوان بدل، و با حرف رمز مربوط در پی نوشت جای گرفت.

اگر واژه یا عبارتی در نسخه، یا نسخی — نسبت به نسخه‌ی اساس — وجود نداشت، بعد از آوردن رمز نسخه یا نسخه‌ها و سپس دو نقطه (:)، فقدان واژه یا عبارت را با علامت منها (-) و پیش از آنها (ق: ...) نشان دادیم. همچنین هرگاه کلمه یا عبارتی در نسخه یا نسخه‌هایی — نسبت به نسخه‌ی اساس — اضافی بود، به همان ترتیب قبل ولی این بار آن را با علامت علاوه (+) و پیش از کلمه یا عبارت (ق: + ...) نمایانیم. در جایی که افزودن واژه یا عبارتی به متن رساله، ضرورت داشت و در هیچ‌یک از نسخ هم وجود نداشت، کلمه یا عبارت مناسب به استنباط مصحح و بین دو قلاب [۰۰۰] علاوه گردید.

فصل‌بندی و عنوان‌دهی به مباحث و مطالب رساله نیز از مصحح رساله است و از این رو، همه‌ی آنها بین دو قلاب آورده شد. مزید بر اینها، متن تصحیح‌یافته‌ی رساله — برای استفاده‌ی عموم اهل علم — ترجمه شد و بدین ترتیب، رساله فی الوجود سامان یافت.

پی‌نوشت

۱. مقایسه شود با این عبارت از سهروردی: «و لا واسطة بین الوجود و العدم اذا العدم لیس له حقیقة محصلة، بل هو عبارة عن اللاوجود. و قد غلط بعض الناس فی الکلیات ...».

کتابنامه

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۳۹. الاشارات و التنبیهاث به کوشش محمود شهابی. تهران. _____ . ۱۴۰۴ هـ. التعليقات. به کوشش عبدالرحمان بدوی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

- _____ . ۱۳۳۱ھق. النجاة. به کوشش محیی‌الدین صبری کردی. قاهره.
- الهی قمشہای، مهدی. ۱۳۱۰ (آذر)/ ۱۳۵۰ھق. «تعلیقات بر رسالۃ فی الوجود خیام»، مجله‌ی شرق، ۱۵، ش ۱۱، تهران: صص ۶۵۰-۶۶۰.
- اوستا، [مہرداد]. ۱۳۳۸. رسائل عمر خیام، نوروزنامه، رسالۃ وجود. تهران: زؤار.
- بیہقی، ظہیرالدین علی بن ابوالقاسم. ۱۳۶۵ھق/ ۱۹۴۶م. تاریخ حکماء الاسلام (تتمۃ صوان الحکمة). به کوشش محمد کردعلی. دمشق: مطبعة الترقی.
- حلبی، علی اصغر. ۱۳۵۱. تاریخ فلاسفۃ ایرانی، از آغاز اسلام تا امروز. تهران: زؤار.
- خیام، عمر بن ابراہیم. ۱۹۶۲م. رسائل عمر خیام، به کوشش بوریس روزنفلد و آدلف یوشکویچ. مسکو: معهد الشعوب الآسیاویة.
- زیرکلی، خیرالدین. ۱۹۸۶م. الاعلام. ج ۳. بیروت: دارالعلم للملایین.
- سبزواری، ہادی بن مهدی. ۱۳۴۸. شرح غرر الفرائد (شرح منظومۃ حکمت). به کوشش مهدی محقق و توشی ہیکو ایزوتسو. تهران: مؤسسہ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیگیل.
- _____ . ۱۳۱۸ھق. شرح اللئالی المنتظمة فی علم المنطق و المیزان به کوشش محمدحسین خوانساری. چاپ سنگی. تهران.
- سہروردی، شہاب‌الدین یحیی بن حبش. ۱۳۳۵. حکمة الاشراق. به کوشش ہانری کرین. تهران: انجمن فلسفہی ایران.
- _____ . ۱۳۵۶ھش/ ۱۹۷۷م. سہ رسالہ از شیخ اشراق (شامل الألواح العبادیة؛ کلمۃ التصوف؛ اللمحات). به تصحیح و مقدمہی نجفقلی حبیبی. تهران: انجمن فلسفہی ایران.
- شہابی، محمود. ۱۳۵۵. النظرة الدقيقة فی قاعدة بسیط الحقيقة. تهران: انجمن فلسفہی ایران.
- صبری کردی، محیی‌الدین. ۱۳۳۰ھق/ ۱۹۱۲م. جامع البدائع. مصر: مطبعة السعادة.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراہیم. ۱۲۸۲ھق. الاسفار الاربعة فی الحکمة المتعالیة. چاپ سنگی. تهران.
- _____ . ۱۳۵۴. المبدأ و المعاد. به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن فلسفہی ایران.
- _____ . ۱۳۶۲. المسائل القدسیة (ضمیمۃ رسائل فلسفی). به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. ۱۳۸۵ھق/ ۱۹۶۶م. تہافت الفلاسفة. به کوشش سلیمان دنیا. قاهرہ: دارالمعارف.
- فارابی، ابونصر. ۱۸۹۰م. آراء اهل المدينة الفاضلة. لیدن: بریل.
- _____ . ۱۳۴۹ھق. الدعاوی القلییة حیدرآباد.
- قاضی صاعد اندلسی، ابوالقاسم صاعد بن احمد. ۱۳۷۶. التعریف بطبقات الامم. به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد اول. تهران: مرکز نشر میراث مکتوب و مؤسسہ انتشارات ہجرت.
- قرآن مجید.

۱۰۰ فرهنگ، ویژه‌ی بزرگداشت خیام

مصاحب، غلامحسین. ۱۳۴۵. دایرة المعارف فارسی. ج ۱. تهران: فرانکلین.
مصلح، جواد. ۱۳۴۰ هـ ش / ۱۳۸۰ هـ ق. مبانی فلسفی و معتقدات شخصی صدرالمتألهین. تهران.
نظامی عروضی سمرقندی، احمد بن عمر بن علی. ۱۳۲۷ هـ ق / ۱۹۰۹ م. چهارمقاله، به کوشش محمدبن
عبدالوهاب قزوینی. لیدن: بریل.
_____ . ۱۳۱۰ (آذر) / ۱۳۵۰ هـ ق. «تعلیقات بر رساله فی الوجود خیام»، مجله‌ی شرق، د۱، ش ۱۱،
تهران: ص ص ۶۵۰-۶۶۰.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*. 1943-1949.
2 vols. Leiden E.J. Brill; & *GAL [Supplementband]*. 1937-1942. 3 vols. Leiden:
E.J. Brill.



رسالة في الوجود

من مؤلفات الشيخ الامام حجة الحق على الخلق^١ عمر بن ابراهيم^٢ الخيام^٣، رحمة الله^٤

بسم الله الرحمن الرحيم

[المقدمة] ٥

سبحان الذي جلّ جلاله، وتقدّست أسماؤه. «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»،^٦ و«أَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدْدًا».^٧ والصّلوة على نبيّه المصطفى محمد (ص) وآله الطّاهرين.^٨

[الفصل ١. تقسيم الأوصاف]

الأوصاف للموصوفات على ضربين: ضرب، يقال له: ^٩الذّاتي؛ وضرب، يقال له: ^{١٠}العرضي. ومن ^{١١}الأوصاف العرضية ما يكون لازماً للموصوف، ومنها ما لا يكون ^{١٢} لازماً؛ بل يمكن

١. ق، ن: - على الخلق.

٢. ق، ن: - بن ابراهيم.

٣. ص: الخيامي.

٤. ص: قدس الله روحه.

٥. كل ما وضع بين المعقوفتين، أعنى: ... فهو من عند المصحح.

٦. القرآن الكريم؛ سورة ٢٥، آية ٥٠.

٧. القرآن الكريم؛ سورة الجن، آية ٢٨.

٨. ق، ن: - سبحان ... الطاهرين.

٩. ق، ن: لها.

١٠. ق، ن: لها.

١١. ق، ن: فمن.

١٢. ص: ما يكون.

أن يكون مفارقاً له^{١٣} بالوهم فحسب و اما بالوهم و^{١٤} وبالوجود معاً. ثم كل واحدٍ^{١٥} من الضربين: ^{١٦} الذاتى و العرضى، ينقسم، الى قسمين: قسم، يقال له: ^{١٧} الاعتبارى؛ و قسم، يقال له: الوجودى.

[الفصل ٢. تبیین أقسام الأوصاف]

فأما القسم ^{١٨} الوجودى، ^{١٩} فهو كوصف ^{٢٠} الجسم بالأسود؛ اذا كان أسوداً. ^{٢١} فإنّ السوادَ صفةً وجوديةً، أى: هو معنى زائدٌ على ذات الأسود، موجودٌ فى الأعيان. و اذا كان السواد ^{٢٢} صفةً وجوديةً، ^{٢٣} فيكون الأسود وصفاً وجودياً. ^{٢٤} و اثبات هذا القسم الوجودى مستغنٍ عن البرهان، لِظهوره ^{٢٥} عندالعقل؛ بل عندالوهم و الحسّ؛

و اما القسم الاعتبارى ^{٢٦} العرضى، كوصف الاتنين بأنّه نصفُ الأربعة؛ لأنّه لو كان كون ^{٢٧} الاتنين نصفُ الأربعة ^{٢٨} أمراً زائداً على ذاته، لكان للاتنين ^{٢٩} معانٍ ^{٣٠} زائدةٌ على ذاته لانهاية

١٣. ص: - له.

١٤. ق، ن: - فحسب ... بالوهم.

١٥. ق، ن: - واحد.

١٦. ص: - الضربين.

١٧. ن: لها.

١٨. ق: أما قسم؛ ن: أما فقسم.

١٩. ق، ن: + العرضى.

٢٠. ق: فهو وصف؛ ن: فهو يوصف.

٢١. ن: كان أسوداً.

٢٢. ص: - موجود ... السواد.

٢٣. ص: صفتاً وجودياً.

٢٤. ص: - فيكون ... وجودياً.

٢٥. ق، ن: بظهوره.

٢٦. ن: + الوجودى.

٢٧. ق، ن: كون.

٢٨. ق، ن: أربعة.

٢٩. ص: الاتنين.

٣٠. ق، ن: معانى.

لها بالعدد، والبرهان قائم على الستحالة؛
وأما القسم الاعتباري الذاتي، كوصف السواد بأنه لون، اذ كونه لوناً وصف ذاتي له.

[الفصل ٣. إقامة البرهان على ان اللونية ليست صفة زائدة على ذات السوداء في الأعيان]

والبرهان على ان اللونية ليست بصفة ليست بصفة زائدة على ذات السوداء في الأعيان، هو أنها لو كانت صفة زائدة، فلا بد من أن تكون ٣١ عرضية، ٣٢ و السواد ٣٣ عرَض أيضاً. ٣٤ ثم كيف يمكن أن يكون عَرَضٌ ٣٥ موضوعاً لعرضٍ آخر؟!

وان كان موضوع السوداء موضوعاً للونية، لكانت اللونية صفة في موضوع السواد [و] غير السواد، ٣٦ و لكانت اللونية أمراً موجوداً في الأعيان يلزمه من خارج ذاته ٣٧ أن يكون ٣٨ سواداً، ٣٩ وهذا محال.

[الفصل ٤. توضيح الوصف الاعتباري]

و معنى قولنا: الوصف الاعتباري، هو أن العقل اذا عقلَ معنى ما، فإنه يفضل ذلك المعقول تفصيلاً عقلياً و يعتبر أحواله، فإن صادف ذلك المعنى بسيطاً ٤٠ غير متكرر، لجميع ٤١ الأعراض الموجودة في الأعيان، وصادف له أوصافاً، فيلزم ٤٢ أن تلك الأوصاف إنما هي له بحسب اعتباره؛ ٤٣ لبحسب الوجود في الأعيان، لتحققه أن الشيء البسيط الموجود

٣١. ص، ق، ن: من أن يكون.

٣٢. ص، ق، ن: عرضاً.

٣٣. ص، ن: أو السواد.

٣٤. ص، ن: - أيضاً.

٣٥. ص، ن: - عرضاً.

٣٦. ص: - و غير السواد.

٣٧. ق، ن: - ذاته.

٣٨. ق، ن: انه يكون.

٣٩. ن: سواداً.

٤٠. ق، ن: - بسيطاً.

٤١. ق، ن: كجميع.

٤٢. ص: فاعلم؛ ن: فاعلم.

٤٣. ق، ن: الاعتبار.

فى الأعيان، لايمكن أن يكون فيه، لكثرة^{٤٤} أجزاءه فى الأعيان؛ و لتحققه^{٤٥} أنّ العرض لا يكون موضوعاً لعرضٍ آخر؛ و لتحققه أنّ موضوع ذلك العرض لايجوز أن يكون موضوعاً لتلك الصفة التى وصف بها ذلك العرض.

[الفصل ٥. علة ضلالة بعض المتعسفين]

و هذه مقدمات مسلمة عندهم؛^{٤٦} لكن بعضها غير مسلم عند أهل الحكمة. و لعل هذه المعانى مفروغ^{٤٧} عنها فى العلم الأعلى الالهى الكلى و من لم يظن لهذه الأوصاف الاعتبارية، من الباحثين عن هذا الموضوع،^{٤٨} ضلّ ضلالاً بعيداً، كبعض المتعسفين^{٤٩} المتأخرين الذين جعلوا اللونية، و العرضية، و الوجود، و أمثال^{٥٠} هذه الأحوال أحوالاً^{٥١} ثانية، ممّا لا يوصف، لا بوجود و بعدم.

[الفصل ٦. لا بوجود و بعدم. لماذا وقع المتعسفون فى الخطأ؟]

و الشك الذى أوقعهم فى هذا الخطأ الفلاح،^{٥٢} فى^{٥٣} أعظم القضايا الأولية^{٥٤} و أظهرها، هو^{٥٥} أنه لا واسطة بين السلب و الايجاب ظاهر، لاجابة لنا^{٥٦} الى ذكره، و نقضه،^{٥٧} أو حله،^{٥٨} لسخافته.

٤٤. ص: - لكثرة.

٤٥. أى: لتحقق العقل.

٤٦. ص: عنهم.

٤٧. ق، ن: موضوع.

٤٨. ص: الموضوع.

٤٩. ق، ن: متعسفى.

٥٠. ن: - أمثال.

٥١. ن: أحوال.

٥٢. ق، ن: - الفادح؛ ن: الفلاح.

٥٣. ق، ن: و هو من.

٥٤. ق، ن: - الأولية؛ ن: لاوليته.

٥٥. ص: و هو.

٥٦. ص: بنا؛ ن: ما.

٥٧. ص: و بعضه.

٥٨. ص: أو حله.

[الفصل ٧. كيف يمكن لهم أن لا يقعوا في الخطأ]

ولو كانوا يتفطنون الأوصاف الاعتبارية، لما وقعوا في هذه الفتنة العظيمة، بل قالوا: إنَّ اللونية في الأعيان لا تُوجَدُ^{٥٩} شيئاً متميزاً عن السوادية، إنما هي^{٦٠} وصفٌ عقلٌ يَحْصُلُ في النفس، عند^{٦١} تَحَقُّقِ الْعَقْلِ ذاتِ السَّوَادِ،^{٦٢} وَ تَصَفُّحِ أحوالها، و مشاركتها للبياض في بعض أحوالها؛ وكذلك الوجود، والوحدة.

[الفصل ٨. لماذا أشكل بعض اهل الحق في امر الوجود و ماذا اشكالهم]

و تعقل^{٦٣} أمر الوجود لما كان أصعب^{٦٤} من سائر الأعراض، أشكل^{٦٥} جماعة من أهل الحق فيه؛ اذ قالوا: إنَّ الانسان المعقول، مثلاً، له حقيقة و مهية، لا يدخُلُ في حدَّهما الوجود؛ حتَّى أنَّ العاقل يمكنه أن يعقل^{٦٦} معنى الانسان، من غير أن يعقل معه^{٦٧} أنَّه موجودٌ، أو معدوم.^{٦٨} فيلزم، لامحالة، أن يكون الوجودُ معنى يلزمه من خارج ذاته. و قالوا: إنَّ الوجودَ للانسانية،^{٦٩} هو المعنى المكتسبُ له من غيره. فالحيوانية،^{٧٠} و الناطقية له من ذاته؛ لا يجعل جاعل^{٧١} و لا بسبب مسبب. فإنَّ^{٧٢} الباري — جلَّ جلاله — لم يجعل الانسانيةَ جسماً، مثلاً، بل جعله موجوداً. ثمَّ إنَّ الانسان اذا وُجِدَ، لا يمكن أن يكون الآجسماً. قالوا: و اذا كان الأمر كذلك،

٥٩. ص: غير موجودة؛ ق: لا يوجد؛ ن: فمن يوجد.

٦٠. ن: هو.

٦١. ق، ن: عنه.

٦٢. ص: الاسود.

٦٣. ص: ولعل؛ ق، ن: و فعل.

٦٤. ن: وأصعب.

٦٥. ص: يشكل.

٦٦. ن: أن تعقل.

٦٧. ن: أن تعقل هو.

٦٨. ن: أنَّه موجوداً و معدوم.

٦٩. ص: الانسانية.

٧٠. ص: أوالحيوانية.

٧١. ن: جاعلاً.

٧٢. ص، ن: كان.

فبالواجب، أن يكون الوجود معنى زائداً على الانسان في الأعيان، كيف^{٧٣} لا، و هو المعنى المستفاد من الغير، لاغير.^{٧٤}

[الفصل ٩. اقامة البرهان على ان الوجود معنى اعتبارى، لامعنى زائد على الموجود فى الاعيان]

و قبل أن نخوض^{٧٥} فى حلّ هذه الشبهة، نأتى ببرهان^{٧٦} ضروريّ على أن الوجود معنى اعتباري:

نقول: انّ الوجود فى الموجود،^{٧٧} لو كان معنى زائداً عليه فى الأعيان، لكان موجوداً و قيل: انّ كلّ موجودٍ موجودٌ بوجود.^{٧٨} فيكون الوجود موجوداً بوجود^{٧٩} و^{٨٠} كذلك وجوده الى ما لانهاية له، و هو محال.^{٨١}

[الفصل ١٠. طرح اشكال و دفعه]

فان قيل: انّ الوجود معنى لا يوصف بالوجود، سلب الاطلاق، لاسلب^{٨٢} أحد الطرفين، حتى لا يقال: انه موجود، أو^{٨٣} غير موجود^{٨٤} للأعيان.^{٨٥}

شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

٧٣. ق، ن - فى الاعيان.

٧٤. ق، ن: من العلة.

٧٥. ن: أن يخوض.

٧٦. ص، ق، ن: نأتى برهان.

٧٧. ص: انّ الموجود فى الوجود.

٧٨. ن: و قبل ان كل وجود بوجود.

٧٩. ق، ن - بوجود.

٨٠. ص: - و.

٨١. ن: و هو مخ.

٨٢. ن: ولاسلب.

٨٣. ص: أم.

٨٤. ن: انه موجوداً و غير موجود.

٨٥. ق، ن - للأعيان.

طالبناهم، حينئذٍ، بطرفي^{٨٦} النقيض وقلنا: هل^{٨٧} الوجود موجود^{٨٨} في الأعيان، أم غير موجود في الأعيان؟^{٨٩}
فإن أجيبَ بِنَعَمْ، لزمهم المُحَالُّ بفاحش؛ وإن أجيبَ^{٩٠} بلا، فَقَدْ بَانَ أَنَّ الوجودَ غير موجود في الأعيان. وهذا هو موضع الخِلافِ.
فمرحباً^{٩١} بِالْوِفاقِ، ثم نطالِبُهُم ثانياً، ونقول:
هل^{٩١} الوجودُ وَصْفٌ معقولٌ لذات الموجود،^{٩٢} أم لا؟
فإن أجيبَ بِنَعَمْ، لزمهم القول بالاعتراف^{٩٣} بأنَّ الوجودَ حَكْمٌ اعتباريٌّ. وإن أجيبَ بلا، كان الوجود معدوماً في الأعيان وفي النفس جميعاً. ولعلَّ العقلاء يتحاشون عن أمثال هذا.^{٩٤}

[الفصل ١١. طرح اشكال آخر و جوابه]

و منهم من قال: إنَّ صفة الوجود^{٩٥} لا تحتاج^{٩٦} إلى وجودٍ آخر، حتَّى تكون^{٩٧} موجودة؛ بل هي موجودة^{٩٨} بلا وجودٍ آخر!
والجواب:^{٩٩} هذا القائل أتما يريد أن يدفع^{١٠٠} التسلسل^{١٠١} عن نفسه، و لم يدفع

٨٦. ق، ن: نظراً في.

٨٧. ن: بل.

٨٨. ن: موجوداً.

٨٩. ص: للأعيان.

٩٠. ص: - نعم ... وإن أجيب.

٩١. ص: فمرحباً.

٩٢. ق، ن: الوجود.

٩٣. ص: لزم القول والاعتراف.

٩٤. ن: عن الأمثال هذ.

٩٥. ص: إنَّ الصفة التي هي الوجود.

٩٦. ن: لا يحتاج.

٩٧. ن: حتى يكون.

٩٨. ص: - بل هي موجودة.

٩٩. ق، ن: الجواب.

١٠٠. ص: تريد أن تدفع.

١٠١. ق، ن: التسليم.

التسلسل، ١٠٢ بل وقع فى عدّة محالات آخر، ١٠٣ منها:
 أن نقول على هذا الوجود الذى نشير اليه، هو موجود، ١٠٤ أم لا؟
 فان أجاب بلا، فقد واقفنا وناقض نفسه؛
 وان أجاب بنعم، قلنا له: هو موجود بوجود آخر، أم لا؟ فان أجاب بنعم، ١٠٥ وقع التسلسل
 الى مالا نهاية له، ١٠٦ ولم يدفعه و لزمه ١٠٧ المحال؛
 وان أجاب بلا، قلنا: هذا الوجود الذى ذهبنا اليه، شئ له ذات ما، أم لا؟
 فان أجاب بلا، فهو هذيان محال؛
 وان أجاب بنعم، قلنا له: قد سلمت ذاتاً موجودةً بلاوجود، ١٠٨ فما لك ١٠٩ لاتسلم فى
 كل موجود و فى كل ذات، حتى تستريح عن هذه المناقضات ١١٠ و عن هذه المحالات؟
 ثم إن صحّ كلامك الاول، بأنّ البياض الموجود، يحتاج الى وجود زائد عليه، فهو أيضاً
 يحتاج الى وجود زائد عليه، ١١١ لامحالة، فهذا ١١٢ محال.

[الفصل ١٢. ردع المتعسفين من وجه آخر]

ثم منهم، من يتغافل ١١٣ فى هذه المحالات، ١١٤ ويشغل بالمغالطات ١١٥ الوحشية. و حينئذٍ
 نقطع الكلام معه، و نشغل برّدعه من وجه آخر، و أيضاً، فان كانت صفة الموجود موجودةً

١٠٢. ق، ن: - عن نفسه... التسلسل. علوم السانى ومطالعات فرغى

١٠٣. ن: آخر.

١٠٤. ص: ن، - هو.

١٠٥. ق، ن: - قلنا له... بنعم.

١٠٦. ص: - الى ما لانهاية له.

١٠٧. ص: ولم يدفع و لزم.

١٠٨. ق، ن: بلافه.

١٠٩. ص: فما بالك.

١١٠. ص: المناقضية.

١١١. ق، ن: - فهو... عليه.

١١٢. ص: وهذا.

١١٣. ق، ن: تغافل.

١١٤. ص: الخرافات.

١١٥. ق، ن: فى المغالطات.

بذاتها، لوجود آخر واقرنت ١١٤ بالماهية، وصارت الماهية بها موجودة، لكان حكم الجزء محمولاً على المركب، وهذا محال. بل ١١٧ لو كان الأمر كذلك، لما صارت الماهية موجودة، بل صارت مقترنة بأمر موجود، ١١٨ حتى لا تكون ١١٩ صفةً الجزء محمولةً على المركب؛ كما أنّ البياض بياض لذاته، واذا اقرن بالجسم لم يصير المركب بياضاً، بل صار أبيض. ولو كان البياض أبيض لذاته، لما صار الجسم أبيض بل صار مقترناً بشيء أبيض.

[الفصل ١٣. لاتنازع في قول العامة]

على أنّ العامة يستمون ١٢٠ البياض أبيض. فيقولون: هذا لون أبيض. لكن ١٢١ ذلك على سبيل المجاز، لا ١٢٢ على سبيل ١٢٣ التحقيق. فان كان الوجود، أيضاً يقال: أنّه موجودٌ على المجاز، لاعلى التحقيق، فحكمه حكم المجازات، ولاتنازع فيه.

[الفصل ١٤. بدهة هذه المسألة و جواب مغالطة منهم]

واعلم أنّ هذه مسألة ١٢٤ عامّة لجميع العلوم. ولاتكاد حقيقة تُظهر ١٢٥ لمحقق الا وتُخبر ببطلان هذا.

وقد سمعتُ واحداً منهم، يقول: *شكاه علوم انساني ومطالعات فرسي*
ان الوجود موجود، ولا يحتاج الى وجود آخر؛ كما أنّ الانسان بالانسانية انسان. ثم
الانسانية لاتحتاج الى انسانية أخرى، حتى تكون انسانية.

١١٤. ص: واقوت.

١١٧. ق، ن: و.

١١٨. ق، ن: وجود.

١١٩. ق، ن: لا يكون.

١٢٠. ق، ن: تسمون.

١٢١. ق، ن: - لكن.

١٢٢. ق، ن: - المجاز لاعلى سبيل.

١٢٣. ص: - سبيل.

١٢٤. ص، ق، ن: مسألة.

١٢٥. ق، ن: يظهر.

و هذا القائل لم يفرّق بين الانسانية و الانسان! لانه لو كانت الانسانية موصوفةً بأنها انسانٌ، لكانت مفتقرةً الى انسانية أخرى؛ بل هي موصوفة بأنها انسانية. فهلاً قال فى الوجود مثل هذا؟ انّ الوجودَ غيرُ موصوفٍ بأنه موجودٌ حتّى يحتاج الى وجود؛ بل هو موصوفٍ بأنه وجودٌ، لاغير؛ حتّى يدفع هذا المحال؟! وهذه المغالطة من أفحش المغالطات المقولة فى هذا الباب. عصمنا الله، تعالى، ١٢٤ من الزور ١٢٧ و حبّ الغلبة!

[الفصل ١٥. طرح شبهة أهل الحق]

و أمّا حلّ شبهة أهل الحق، و هي:
انّ الوجود هو المعنى المستفاد، لاغير و اذا كان هو المعنى المستفاد ١٢٨ لاغير، كيف يمكن أن يكون معنى زائداً ١٢٩ فى الأعيان، و ١٣٠ على هذه الصفة؟

[الفصل ١٦. حل شبهة أهل الحق، ائى هو المستفاد الماهية، أو الوجود؟]

هو: انّ ١٣١ المستفاد ١٣٢ هو الذات لاغير؛ إذ ١٣٣ الذات كانت معدومةً فوجدت. فالذات هي المستفاد، و ليست تلك الذات أمراً مفتقراً الى الوجود و نسبة الوجود؛ اذ الذات قبل الوجود كانت معدومة ١٣٤ و كيف يكون الشىء مفتقراً الى شىء قبل الوجود؟! أمّا الافتقار الى شىء من الأشياء للموجودات، لا للمعدومات؛ بل النفس اذا عقلت تلك الذات، و اعتبرت أحوالها، و فصلتها التفصيل العقلى، صارت أوصافها متنوعةً؛ منها ذاتياتٌ، و منها ١٣٥ عرضياتٌ.

١٢٤. ٣. ق، ن: - تعالى.

١٢٧. ص: السرفه.

١٢٨. ق: + من العلة.

١٢٩. ص: زائد.

١٣٠. ص: - و.

١٣١. ص: الصفة هي؛ ق: هو أن؛ ن: و هو أن.

١٣٢. ق: + من العلة.

١٣٣. ق، ن: و.

١٣٤. ص: - فوجدت ... معدومة.

١٣٥. ن: - منها.

[الفصل ١٧. الوجود معنى زائدٌ على الماهية المعقولة]

فكأنها^{١٣٤} تُصَادَفُ^{١٣٧} الوجودَ في جميع الأشياء، من قبيل العَرَضِيَّاتِ. ولاشك، أنَّ الوجودَ هو معنى زائدٌ على الماهية المعقولة. لاكلام في هذا؛ بل الكلامُ في الوجود في الأعيان.

[الفصل ١٨. كيف يتحقق العقل للماهية الانسانية ووجودها؟]

ثمَّ العقل لما تحقَّق الماهية التي يُقال لها الانسانية، عَلِمَ أنَّ الحَيَوَاتِيَّةَ والناطِقِيَّةَ لها من ذاتها، لا يجعل جاعل،^{١٣٨} والوجودَ لها من غيرها. بمعنى أنَّ هذه الذَّواتِ،^{١٣٩} لو كانت معدومةً، لما كانت موصوفةً بالوجود. فلزومٌ^{١٤٠} اعتبار صفة الوجود، أتاها^{١٤١} من حيث^{١٤٢} تعلَّقها^{١٤٣} بغيرها.

[الفصل ١٩. كمال النفس يحصل بالرياضة وبحسن التَّوفيق من الله تعالى]

وأتى أَظَنَّ أنَّ جميع العقلاء من^{١٤٤} شأنهم أن لا يخفى عليهم هذا القدر من المعقولات. فمن وجود نفسه من المقصِّرين في هذا المعنى، فليعلم، أنَّها قد زاغت^{١٤٥} بسبب أمر وهمي غلَّطها. فعليه^{١٤٦} بالرياضة التَّامة، والاستعانة بحسن التَّوفيق من الله، تعالى، أنه^{١٤٧} وَلِيَّ الاجابة. وليكن^{١٤٨} الاعتبار للأوصاف^{١٤٩} وتحقيق^{١٥٠} أحوالها من^{١٥١} أهمِّ الأشياء

١٣٦. ق، ن: وكانها.

١٣٧. ق، ن: تصادف.

١٣٨. ن: جاعلاً.

١٣٩. ص: هذا الذات.

١٤٠. ص: فلزوم.

١٤١. ص: إياها.

١٤٢. ص، من جهة.

١٤٣. ص: تعلَّقها.

١٤٤. ق، ن: ليس.

١٤٥. ص: قد زاعت؛ ق، ن: قد زاغت.

١٤٦. ص، و غلبه.

١٤٧. ق، ن: — تعالى أنه.

١٤٨. ص: ولكن.

١٤٩. ق، ن: اعتبار الأوصاف.

١٥٠. ق، ن: تحقَّق.

١٥١. ق، ن: — من.

[الفصل ۱۵۳. ۲۰. فی ذات واجب الوجود و صفاته]

و ۱۵۴ واجب الوجود، علی جلاله، اما هو ذات، لا يمكن أن تتصوّر له لا موجوده. فصفاة ۱۵۵ الوجود عند العقل لها ۱۵۶ من ذاتها، لا يجعل جاعل. ولو كانت صفة الوجود معنى زائداً على ذاته، لكانت في ذاته، من حيث هي تلك الذات الواجبة، كثرة و قد سبق البرهان على أن واجب الوجود بذاته ۱۵۷ واحد ۱۵۸ من جميع جهاته، لا كثرة فيه ۱۵۹ بوجه من الوجوه، إلا الكثرة الاعتبارية و لعلها غير متناهية بالعدد. و الكثرة الاعتبارية، لا تتكثر بها الذات بوجه من الوجوه. ۱۶۰ و بالجملة، فإن جميع أوصاف واجب الوجود ۱۶۱ بذاته اعتباري، ۱۶۲ ليس فيها وجودي أصلاً. ۱۶۳

[الفصل ۲۱. علم واجب الوجود]

و لعل علمه وجودي. ۱۶۴ أعنى: حصول صور المعقولات في ذاته؛ إلا أنها كلها ممكنة الوجود و لازمة ۱۶۵ آياه.

و الكلام فيه بسيط في غير هذا ۱۶۶ الموضع. فليطلب من هناك.

۱۵۲. ق، ن: المواقفة.

۱۵۳. ص: - فصل.

۱۵۴. ق، ن - و.

۱۵۵. ص: قضيه؛ ق، ن: يقتضيه.

۱۵۶. ص: بها.

۱۵۷. ق، ن: لذاته.

۱۵۸. ق، ن: واجب.

۱۵۹. ق، ن: فی [بلا (ه)].

۱۶۰. ق، ن: - الآل كثرة ... الوجوه.

۱۶۱. ق، ن: - واجب.

۱۶۲. ص: اعتبارية.

۱۶۳. ق، ن: أيضاً.

۱۶۴. ق: ولو قيل علمه وجودي أيضاً و ان قيل علمه وجودي؛ ن: و نقل علمه وجودي أيضاً و قيل علمه وجودي.

۱۶۵. ص: ولوازمه.

۱۶۶. ص: - هذا.

[الفصل ٢٢. العدم و احواله]

ولمّا عرفت أنّ الوجودَ أمرٌ اعتباري، كالواحدة وسائر الاعتبارات، فقد عرفت العدم و احواله من حيث الاعتبار، وكيف يكون العدم وجودياً؛ الا أنّ العدمَ معنى معقول، وكلُّ معنى معقول^{١٦٧} موجودٌ في النفس. فماهية العدم، أعنى: معناه، موجود^{١٦٨} في النفس. تمّ الكلام في أنّ العدم، هل هو معقول بالذات، أوبالعرض؟ غير مانحن فيه، والحقّ أنّه معقول بالعرض.

[الفصل ٢٣. كيفية نسبة الماهية الى صفته الوجود و العدم]

و بعد أن تحققت هذه المعاني، فاعلم أنّ كل موجود ممكن الوجود، له ماهية عند العقل، يُعقلها^{١٦٩} من غير أن تُقترن^{١٧٠} بها صفة الوجود، ويعقل معها^{١٧١} أنّ صفة الوجود لها عن غيرها^{١٧٢} و اذا كانت صفة الوجود لها عن غيرها، يلزم أن تكون^{١٧٣} صفة العدم لها عن ذاتها. والصفة التي للشيء من ذاته، قبّل الصفة التي له من غيره، [و] قبليته^{١٧٤} بالطبع. فصفة العدم للماهيات الممكنة الوجود، قبّل صفة الوجود بالطبع.

[الفصل ٢٤. البرهان على أنّه لا يمكن ان تكون ماهية ممكنة الوجود علة لوجوب؟]

و نقول: ^{١٧٥} أنّه لا يمكن أن تكون ^{١٧٦} ماهية ممكنة الوجود علة لوجوب، ^{١٧٧} ألبتة؛ اللهم، إلا

رسال جامع علوم الشافعي

١٦٧. ص: - وكل معنى معقول.

١٦٨. ص: موجودة.

١٦٩. ق، ن: تعقلها.

١٧٠. ق، ن: تعرف.

١٧١. ق، ن: وتعقل معنى.

١٧٢. ص: - عن غيرها.

١٧٣. ق، ن: أن يكون.

١٧٤. ص: قبليه؛ ق، ن: قبليته.

١٧٥. ق، ن: ويقول.

١٧٦. ق، ن: أن يكون.

١٧٧. ص، ق، ن: لوجود.

آن تكون ١٧٨ مَعْدًا، ١٧٩ أو واسطَةً، أو أشياء ١٨٠ أُخْرَ، مثل التي هي ممكنة الوجود.
 فانَّ (أ) ممكن. فلتكن ١٨١ (أ) سبباً ١٨٢ فاعلياً لوجود (ب). و معلوم انَّ (ب) تكون
 ممكنة الوجود. و كلُّ مُمْكِنِ الوجودِ لا يوجَدُ، إلا و ١٨٣ يصيرُ وُجودَهُ واجباً. فكانت (ب)
 صارت واجبةً ١٨٤ الوجود، و ليست (أ) واجبةً ١٨٥ الوجود. ١٨٦ فهي ١٨٧ من وجه ممكنة
 الوجود، و ١٨٨ من وجه آخر واجبة الوجود؛ إلا أنَّ امكان الوجود لها من ذاتها، و المستفادُ هو
 وجوب الوجود. فتكون ١٨٩ (أ) سبباً لوجوب وجود (ب)، لا غير، و ١٩٠ و (أ) ممكنة الوجود.
 فتصيرُ ١٩١ ذاتُ ممكنة الوجود سبباً فاعلياً لوجوب وجود، ١٩٢ و هذا محالٌ. ١٩٣
 فلا يجوز أن تكون ماهيةً ممكنة الوجود ١٩٤ [علةً لوجوب]. ١٩٥

[الفصل ٢٥. شكوك على هذا البرهان]

و على هذا البرهان مباحث و شكوك، منها:

١٧٨. ق، ن: أن يكون.
 ١٧٩. ص: معدوماً.
 ١٨٠. ق، ن: أو شيئاً آخر.
 ١٨١. ق، ن: فليكن.
 ١٨٢. ص: سبباً.
 ١٨٣. ص: - و.
 ١٨٤. ق، ن: واجب.
 ١٨٥. ق: واجب.
 ١٨٦. ن: - واجبة الوجود.
 ١٨٧. ق، ن: فهو.
 ١٨٨. ص: - فكانت «ب» ... ممكنة الوجود و.
 ١٨٩. ق، ن: فيكون.
 ١٩٠. ق، ن: أو.
 ١٩١. ق، ن: فيصير.
 ١٩٢. ص: - «ب» لا غير ... لوجوب وجود.
 ١٩٣. ن: - و هذا محال.
 ١٩٤. ق، ن: - فلا يجوز ... ممكنة الوجود.
 ١٩٥. مابين المعقوفتين، ليست موجودة في النسخ التي بأيدينا؛ و قد أتينا بها مقتسبةً من مقدّمة البرهان المفروضة.

أَنَّ (أ)، أَمَا صارت سبباً لوجود^{١٩٦} وجود (ب)، مِنْ حيث هي واجبة؛ كما أَنَّ النَّارَ سببٌ لاحتراقِ الخَشَبِ، من حيث هي حارّةٌ. ثمّ لامدخل لسائر أوصافِ النَّارِ في الاحتراق، ولا مَشاح^{١٩٧} في المثال.

[الفصل ٢٦. الجواب في ردّ الشكوك]

و^{١٩٨} الجواب: أَنَّ الحرارة هي سبب الاحتراق، لا ذات النَّارِ، الآ أَنَّ الحرارة، لا يمكن أن تُوجَدَ الآ في موضوعٍ، مثل النَّارِ. فصار الاحتراق مضافاً الى النَّارِ، مِنْ حيث هي حاملةٌ للسَّبِّ الفاعلي، لا من حيث هي فاعلةٌ. ولو كانت ذات النَّارِ هي الفاعلة،^{١٩٩} لكانَ لجميع أوصافِها مَدْخُلٌ في الاحتراق؛ و^{٢٠٠} خصوصاً الأوصافِ الذَّاتِيَّةِ، أو^{٢٠١} اللازِمةِ، الَّتِي لا تَنفَكُ^{٢٠٢} ذاتِ النَّارِ^{٢٠٣} عنها.

[الفصل ٢٧. مراجعة الى تحليل البرهان السابق ذكره]

وَأَمَا قُلْنَا: أَنَّ ذاتَ (أ) من حيث هي واجبةٌ، موجبةٌ لـ^{٢٠٢} (ب). فإذا^{٢٠٥} قلنا: من حيث هي واجبةٌ، كان الوجود^{٢٠٦} شرطاً^{٢٠٧} في كون^{٢٠٨} (أ) علةً، لانفَسَ العلةِ. فَفَرَّقَ^{٢٠٩} بَيْنَ

١٩٦. ق، ن: لوجود «ب» و.

١٩٧. ص: لا مَشاح؛ ق، ن: لا مَشاح..

١٩٨. ص ن: - و.

١٩٩. ص: هي الفاعل.

٢٠٠. ق، ن: - و.

٢٠١. ص: و.

٢٠٢. ق، ن: لا ينفك.

٢٠٣. ق، ن: النَّهار.

٢٠٤. ق، ن: - لـ.

٢٠٥. ن: وإذا؛ ق: لا إذا.

٢٠٦. ص: الوجود؛ ق، ن: الموجبة.

٢٠٧. ق، ن: - شرطاً.

٢٠٨. ق، ن: في كونه كون.

٢٠٩. ق، ن: نفرق.

الشَّرْطُ الَّذِي بِهِ تَكُونُ ٢١٠ الْعَلَّةُ عَلَّةً وَبَيْنَ نَفْسِ الْعَلَّةِ كِنْفَسِ الْعَلَّةِ لَوْجُوبٌ ٢١١ (ب) و ٢١٢ هِيَ ذَاتُ (أ) بِأَيِّ شَرْطٍ كَانَ.

ثُمَّ هَذَا الشَّرْطُ، أَعْنَى: اعْتِبَارَ وَجُوبِ (أ)، الَّذِي لَهَا مِنْ غَيْرِهَا، لَا يَشْلُبُ ٢١٤ عَنْهَا اعْتِبَارَ الْإِمْكَانِ الَّذِي لَهَا مِنْ ذَاتِهَا. وَكَيْفَ يُمْكِنُ سَلْبُ الْإِصْطِفَاءِ الْإِلَازِمَةِ؟!

فَذَاتُ (أ)، ٢١٥ الَّتِي هِيَ مُمْكِنَةُ الْوُجُودِ، بِشَرْطِ وَجُوبِهَا عَلَّةً لَوْجُوبِ (ب)؛ فَيَكُونُ لِلْإِمْكَانِ مَدْخَلٌ فِي تَسْمِيَةِ الْوُجُوبِ وَإِفَادَةِ الْوُجُودِ. وَكَيْفَ لَا؟! ٢١٦ وَهُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْعَلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ وَ لَهُ مَدْخَلٌ فِي تَسْمِيَةِ ذَاتِ (أ)؛ فَكَيْفَ فِيمَا تَوَجَّهَ ٢١٨ (أ)؟! وَ لَوْ كَانَ اعْتِبَارَ الْإِمْكَانِ مَسْلُوباً عَنْ ذَاتِ (أ)، عِنْدَ كَوْنِهَا وَاجِبَةً ٢١٩ الْوُجُودِ، لَكَانَ يَتَّقَدُّحُ فِي هَذَا ٢٢٠ الْبُرْهَانِ قَدْحاً ظَاهِراً؛ ٢٢١ الْآنَ ٢٢٢ هَذَا الْاعْتِبَارُ لَهَا مِنْ ذَاتِهَا، لَا يُمْكِنُ سَلْبُهُ بِوَجْهِ مِنَ الْوُجُوهِ.

[الفصل ٢٨. تشكيك آخر]

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ، أَوْ يُشَكِّكَ مُشَكِّكٌ: إِنْ وَجُوبَ (أ)، هُوَ عَلَّةٌ وَجُوبِ (ب)؛ الْآنَ وَجُوبَ (أ) لَا يُمْكِنُ أَنْ يُوجَدَ إِلَّا فِي مَوْضِعٍ، ٢٢٣ وَ يَكُونُ مَوْضِعُهُ (أ)، كَمَا أَنَّ الْحَرَارَةَ هِيَ عَلَّةُ الْإِحْرَاقِ لِأَنَّهَا لَا يُمْكِنُ أَنْ تُوجَدَ إِلَّا فِي مَوْضِعٍ، ٢٢٤ وَ إِذَا كَانَ وَجُوبَ (أ) عَلَّةً لَوْجُوبِ (ب) ٢٢٥

٢١٠. ق، ن: يكون.

٢١١. ص: علَّةٌ وهو العلة لنفس علَّة وجوب.

٢١٢. ص، ق، ن: - و.

٢١٣. ق، ن: - «أ».

٢١٤. ص: الاتسب؛ ق، ن: لا بسبب.

٢١٥. ق، ن: - «أ».

٢١٦. ق، ن: - لا.

٢١٧. ق، ن: تمام.

٢١٨. ق، ن: بوجه.

٢١٩. ق، ن: واجب.

٢٢٠. ق، ن: - هذا.

٢٢١. ص: - ظاهراً.

٢٢٢. ق، ن: لالمن.

٢٢٣. ص: - في موضوع.

٢٢٤. ق، ن: - ويكون... في موضوع.

٢٢٥. ق، ن، و: إذا كان وجوب الوجوب «ب».

ثم ذات (أ) يلزمها الامكان، لا يكون^{٢٢٦} للامكان،^{٢٢٧} الذي هو لازم موضوع وجوب (أ)،
مدخل^{٢٢٨} في تسميم الوجوب.

[الفصل ٢٩. الجواب لهذا تشكيك]

فيكون الجواب: أن وجوب (أ)، ليس هو شيئاً موجوداً في الأعيان، على الحقيقة؛^{٢٢٩} إنما هو أمرٌ بحسب اعتبار العقل. والامر الاعتباري الموجود في النفس، المعدوم في الأعيان، كيف يكون سبباً لذات موجودة في الأعيان؟! اذ ليس هو كحرارة^{٢٣٠} النار، فالنار^{٢٣١} حرارة النار موجودة في الأعيان.

ثم الاخرق^{٢٣٢} الحاصل من الحرارة، ليس هو أمراً وجودياً، بل إنما هو أمرٌ غدمي. و
ستعرف^{٢٣٣} تفصيل هذا الكلام بعد هذا الفصل.^{٢٣٤}

وأيضاً،^{٢٣٥} فإن كان وجوب (أ)، الذي يظن^{٢٣٦} به أنه سبب لوجوب (ب)، موجوداً في الأعيان، لكان لامكان^{٢٣٧} ذات (أ)، التي هي^{٢٣٨} موضوع^{٢٣٩} مدخل في تسميم الوجوب؛ لأن الفاعل المفتقر في وجوده الى المادة، لا يكون له فعل،^{٢٤٠} الا بمشاركة^{٢٤١} المادة. و

٢٢٦. ق، ن: لأن يكون.

٢٢٧. ص، ق، ن: الامكان.

٢٢٨. ق، ن: يدخل.

٢٢٩. ق، ن: على ما تحققت.

٢٣٠. ص: لاحتركة حرارة؛ ق، ن: لاحتركة.

٢٣١. ن: النار.

٢٣٢. ن: ثم الامراو.

٢٣٣. ق، ن: وسيعرف.

٢٣٤. ق، ن: التفصيل.

٢٣٥. ن: وتفصيل أيضاً.

٢٣٦. ق، ن: التي يعلق.

٢٣٧. ص: - لامكان.

٢٣٨. ق، ن: - هي.

٢٣٩. ص، ق، ن: موضوع.

٢٤٠. ق، ن: - فعل.

٢٤١. ق، ن: لمشاركة.

مَادَّةٌ وَجُوبٍ (أ) هِيَ ذَاتٌ (أ) فَيَكُونُ لذَاتِ (أ) شَرَكَةً فِي تَشْمِيمِ الْوُجُوبِ. ٢٤٢ و يَكُونُ لِلذَّائِمَةِ، الَّذِي هُوَ الْإِمْتِكَانُ وَالْعَدَمُ، أَيْضاً، شَرَكَةً. وَ هَذَا ٢٤٣ مَحَالٌّ.

[الفصل ٣٠. فيضان الماهيات من ذات المبدأ الأعلى]

فَقَدْ بَانَ أَنَّ جَمِيعَ الذَّوَاتِ وَالْمَاهِيَاتِ، أَمَّا يَفِيضُ مِنْ ذَاتِ الْمَبْدَأِ الْأَعْلَى ٢٤٤ الْأَوَّلِ الْحَقِّ، جَلَّ جَلَالُهُ، عَلَى تَرْتِيبٍ، وَ فِي سِلْسِلَةٍ ٢٤٥ نِظَامٍ.

[الفصل ٣١. الماهيات كلها خيريات]

وَ هِيَ كُلُّهَا خَيْرَاتٌ، لِأَنَّ فِيهَا ٢٤٦ يَوْجُهُ مِنَ الْوُجُوهِ. ٢٤٧ أَمَّا الشَّرُّ الَّذِي هُوَ الْعَدَمُ، أَوْلَايْمَةٌ يَخْصُلُ مِنْ ضَرُورَةِ التَّنَاضِدِ، ٢٤٨ عَلَى مَا قَدْ عَرَفْتُمْ تَفْصِيلَةً.

[الفصل ٣٢. خاتمة الكلام]

تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ الْمُلْحِدُونَ ٢٤٩ غَلَوًا كَبِيرًا. وَ لَاحْوَلُ وَ لَاقُوَّةَ إِلَّا بِهِ، هُوَ حَسْبِي وَ نِعْمَ الْمَعِينُ. وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هُوَ الْعَبْدُ الْأَوَّلُ، ٢٥٠ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ سَيِّدِنَا، مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ ٢٥١ أَجْمَعِينَ. ٢٥٢

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

٢٤٢. ق، ن: الوجود.

٢٤٣. ق، ن: وهو.

٢٤٤. ص: - الأعلى.

٢٤٥. ق، ن: وفي سبيله.

٢٤٦. ق، ن: لان فيه.

٢٤٧. ق، ن: توجد من الوجود.

٢٤٨. ق، ن: التضاء ايضا و.

٢٤٩. ق، ن: - الملحدون.

٢٥٠. ق، ن: - و لاحول ... الأول.

٢٥١. ق، ن: - الطيبين الطاهرين.

٢٥٢. ص: - أجمعين.

ترجمه‌ی رسالۀ فی الوجود

از تألیفات استاد پیشگام، حجت حق عمر خیام، خدایش رحمت کناد

به نام خدای بخشاینده‌ی بخشایشگر

[مقدمه]

آن کس پاک است که شکوهش بزرگ است و نام‌هایش پاک. «به هر چیزی، آفریدنش را بخشید. سپس ره نمود»^۱ و «هر چیزی را به شمارش درآورد»^۲. و درود پیوسته بر پیامبر برگزیده‌اش، حضرت محمد (ص) و بر خاندان پاکش باد.

[فصل ۱. تقسیم صفات]

صفت‌های موصوف‌ها بر دوگونه‌اند: گونه‌یی را «ذاتی» گویند و گونه‌یی را «عَرَضی».
برخی صفت‌های عَرَضی، آنهایند که برای موصوف لازم‌اند و بعضی از آنها، بر موصوف تلازمی ندارند؛ بلکه ممکن است برای آن فقط به وَهْم مُفَارِقُ باشند، یا اینکه هم به وَهْم و هم به وجود.

سپس هر یکی از دوگونه‌ی ذاتی و عَرَضی، به دو نوع تقسیم می‌شوند: نوعی که بدان اعتباری می‌گویند؛ و نوعی که آن را وجودی می‌خوانند.

[فصل ۲. بیان انواع صفات]

اما نوع وجودی، پس آن مانند وصف جسم است به سیاه؛ هرگاه سیاه باشد.

۱. «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (سوره‌ی ۲۰، آیه‌ی ۵۰).

۲. «أَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدْدًا» (سوره‌ی ۷۲، آیه‌ی ۲۸).

زیرا سیاهی صفتی وجودی است، یعنی: یک معنای زاید بر ذات سیاه و موجود در عینها است.

و هرگاه سیاهی صفتی وجودی باشد، پس سیاه خود صفت وجودی است. اثبات این نوع وجودی از برهان بی‌نیاز است، به علت پیدایش در نزد خِزْد؛ و بلکه در نزد وَهْم و حَسّ؛

و اما نوع اعتباری عَرَضی، مانند وصف عددِ دو است به اینکه نصف عددِ چهار است؛ زیرا اگر بودنِ دُوْنِیمی از چهار امری زاید بر ذاتش باشد، برای عددِ دو معنایی زاید بر ذاتِ آن خواهد بود که در شماره هیچ نهایی نخواهند داشت، در حالی که بر محال بودنش برهان برپای است؛ و اما نوع اعتباری ذاتی، مانند وصف سیاهی به رنگ بودنِ آن است؛ زیرا رنگ بودنش صفت ذاتی آن است.

[فصل ۳. برهان آوردن بر اینکه رنگ بودن یک صفت زاید بر ذات سیاهی در عینها نیست]

دلیل اینکه رنگینی، صفتی زاید بر ذات سیاهی در عینها نیست، این است که اگر آن صفتی زاید باشد، به ناچار عَرَضی خواهد بود و سیاهی نیز یک عَرَض است. سپس چگونه ممکن است که یک عَرَض موضوع عَرَضی دیگر باشد؟!

اگر موضوع سیاهی همان مطلب رنگینی باشد، همانا رنگینی صفتی است در موضوع سیاهی [و] ناسیاهی و همانا رنگینی امری موجود در عینها است که از بیرون ذاتِ آن لازم می‌شود که سیاهی باشد، و این محال است.

[فصل ۴. توضیح صفت اعتباری]

معنای گفته‌ی مان: صفت اعتباری آن است که هرگاه خِزْد معنایی را واری می‌کند، پس البته آن معنای واری شده را به تحلیل عقلی تجزیه می‌کند و حالت‌هایش را اعتبار می‌نماید، و اگر آن معنا را بسیط و نامتکثر، برای همه‌ی عَرَض‌های موجود در عینها، و برایش صفت‌هایی بیابد؛ پس می‌داند که آن صفات همانا برای آن به حسب اعتبار آن هستند، نه به حسب وجود در عینها؛ چون دریافته است که چیز بسیط موجود در عینها، ممکن

نیست که در آن بوده باشد، به خاطر کثیربودن اجزایش در عینها. و چون دریافته است که عَرَض موضوعِ عَرَضِ دیگری نمی‌شود، نیز فهم کرده است که موضوعِ آن عَرَضِ روا نباشد که موضوعِ همان صفتی باشد که آن عَرَضِ بدان وصف شده است.

[فصل ۵. علت گمراه شدن برخی از راه‌نیافتگان]

اینها مقدمه‌هایی مسلم‌اند در نزد ایشان؛ لیکن برخی‌شان نزد حکیمان نامسلم‌اند. و باشد که این معانی در علمِ اعلایِ الهیِ کلیّی به اثبات رسیده باشند و کسانی که، از میان پژوهندگان این موضوع، بدین صفت‌های اعتباری توجه نکرده‌اند، سخت گمراه شده‌اند؛ مانند برخی راه‌نیافتگانِ واپس مانده که رنگینی، عَرَضِ بودن، وجود و همانندهای این حالت‌ها را حالاتی دومین قرار داده‌اند، از حالت‌هایی که وصف نمی‌شوند؛ نه به وجود و نه به عدم.

[فصل ۶. چراه راه‌نیافتگان در لغزش افتاده‌اند؟]

شکی که ایشان را در این لغزش رسوا افکنده، در بزرگ‌ترین و آشکارترین قضیه‌های اولی، آن است که میان سلب و ایجاب هیچ‌گونه میانجی‌یی نیست و روشن است که هیچ نیازی نداریم که از آن یاد کنیم و به نقض یا حلّش پردازیم [و] حماقت‌آمیز است.

[فصل ۷. چگونه ممکن است که ایشان در لغزش نیفتند؟]

اگر آنان به صفاتِ اعتباری توجه می‌کردند، هرگز در این گرفتاری بزرگ نمی‌افتادند؛ بلکه می‌گفتند که: رنگ‌بودن در عینها چیزی متمیز از سیاهی ایجاد نمی‌کند که آن هم صفتی عقلی است که در نفس حاصل می‌شود؛ در هنگام واریسی خِرَد از ذاتِ سیاهی و جست‌وجوی حالت‌های آن، و انبازیش با سفیدی در بعضی از حالاتش. و همچنین‌اند: وجود و وحدت.

[فصل ۸. چرا برخی اهل حق در امر وجود دچار اشکال شده‌اند؟ و این اشکال چیست؟]

چون خِرَدورزی در امر وجود از عَرَض‌های دیگر دشوارتر است، جماعتی از اهل حق در آن باب دچار اشکال شده‌اند؛ زیرا گفته‌اند که: انسان به خِرَد در آمده، به طور مثال، حقیقت و ماهیتی دارد که در تعریفشان وجودِ دخالتی ندارد؛ تا حدی که عاقل می‌تواند معنای انسان

را به خِرَد در آوَرَد، بی آنکه با آن تعقل کند که آن موجود، یا معدوم است. پس، به‌ناچار، لازم می‌آید که وجود معنایی باشد که از بیرونِ ذاتش لازمه‌ی آن شده باشد. و گفته‌اند که: وجود برای انسانیت، همان معنای فرآمده برای آن از غیرش است. پس زندگی (حیوانیه) و اندیشمندی (ناطقیه) برایش از ذاتش است که نه به جَعَلِ جاعلی است و نه به سببِ مستببی. چون آفریننده، شکوهش بزرگ باد، انسانیت را جسم، به طور مثال، قرار نداده است بلکه آن را موجود قرار داده است. سپس انسان در زمانی که وجود یافت، ممکن نبود که جز جسم باشد. گفته‌اند: هرگاه امر بدان قرار باشد پس، به‌ضرورت، وجود باید معنایی زاید بر انسان در عینها باشد. چطور نباشد؟ حال آنکه یک معنای فرآمده (مُستفاد) از غیر است و نه چیزی دیگر.

[فصل ۹. آوردن برهان بر اینکه وجود معنایی اعتباری است، نه یک معنای زاید بر موجود در عینها]

پیش از آنکه در حلّ این شبهه غور کنیم، برهانی روشن می‌آوریم که وجود معنایی اعتباری است: می‌گوییم: وجود در موجود، اگر معنایی زاید بر آن در عینها باشد، البته موجود باشد. و گفته شده است: هر موجودی به وجود موجود است. پس وجود به وجود موجود خواهد بود، و همچنین است وجودش، تا بی‌نهایت، و آن مُحال است.

[فصل ۱۰. طرح یک اشکال و ردّ آن]

پس اگر گفته شود: وجود معنایی است که به وجود وصف نمی‌شود، به سلب اطلاق، نه به سلب یکی از دو طرف، تا جایی که گفته نمی‌شود که: آن موجود است، یا ناموجود برای عینها. در این صورت از ایشان دو طرف نقیض را درخواست می‌کنیم و می‌گوییم: آیا وجود در عینها موجود است؟ یا در عینها ناموجود است؟

پس اگر پاسخ آن آری باشد، برای ایشان مُحال آشکار لازم آید؛ و اگر با نه پاسخ داده شود، روشن شده باشد که وجود ناموجود در عینها است. و همین خود محل نزاع است. پس خوش آمد می‌گوییم به همراهی و سپس از ایشان دوباره درخواست می‌کنیم و می‌گوییم:

آیا وجود صفتی به خرد درآمده (معقول) برای ذات موجود است یا نه؟
حال اگر پاسخ آری باشد، ایشان را لازم آید که معترفانه بگویند: وجود یک حکم
اعتباری است. و اگر پاسخ نه بدان داده شود، وجود هم در عینها و هم در نفس معدوم
باشد. و قطعی است که خردمندان، مشابه‌های چنین نظری را نمی‌پذیرند.

[فصل ۱۱. طرح اشکالی دیگر و پاسخ آن]

و برخی از ایشان، کسانی هستند که گفته‌اند: صفت وجود به وجودی دیگر نیاز ندارد تا
موجود باشد، بلکه آن بدون وجودی دیگر موجود است!
پاسخ این است: گوینده می‌خواهد تسلسل را از خود دور سازد ولی نه تنها تسلسل را
دور نکرده، بلکه در چندین محال دیگر هم افتاده است، از آن جمله:
اینکه درباره‌ی همین وجود که بدان اشاره می‌کنیم، بگوییم: آن موجود است یا نه؟
پس اگر با نه پاسخ بدهد، با ما همراهی کرده باشد و خودش را نقض؛
و اگر پاسخ آری باشد، بدو گوییم: آیا آن به وجودی دیگر موجود است، یا نه؟ پس اگر با آری
پاسخ دهد، تا بی‌نهایت در تسلسل افتاده و آن را رد نکرده باشد و او را محال لازم آمده باشد؛
و اگر با نه پاسخ بدهد، گوییم: این وجود که بدان گرایش یافته‌ی، آیا چیزی است که
ذاتی دارد، یا نه؟

پس اگر پاسخ نه بدان دهد، خود چرند و محال است.
و اگر با آری پاسخ گوید، بدو گوییم: تو که یک ذات موجود بدون وجود را پذیرفته‌ی،
پس مشکل چیست که در هر موجودی و در هر ذاتی نمی‌پذیری، تا از این نقیض‌گویی‌ها
و از این محال‌ها به آسودگی برهی؟

سپس اگر سخن نخست تو درست باشد که سفیدی موجود به وجودی زاید بر خود
نیاز دارد، پس آن نیز به وجودی زاید بر خود، به ناگزیر، نیازمند و این محال است.

[فصل ۱۲. رد راه نیافتگان از جهتی دیگر]

سپس برخی از ایشان کسانی‌اند که در این محال‌ها خود را به ناآگاهی می‌زنند و به
مغالطه‌های ددانه می‌پردازند. در این هنگام سخن‌گفتن با ایشان را قطع می‌کنیم و به

رَدشان از جهتی دیگر می‌پردازیم که، نیز، اگر صفتِ موجود به ذاتِ خود موجود باشد، نه به وجودی دیگر، و با ماهیتِ اَقْتِران یابد و ماهیتِ بدان موجود شود؛ البته حکمِ جزءِ محمولِ بر مرکب می‌شود و این مُحال است [و] اگر امر از این قرار باشد، ماهیتِ موجود نشده باشد، بلکه با امر موجودی مُقْتَرَن خواهد شد. تا اینکه صفتِ جزءِ محمولِ بر مرکب نباشد؛ چنان‌که سفیدی به ذاتِ خود سفیدی است و زمانی که با جسمِ اقتران می‌یابد، مرکبِ سفیدی نمی‌شود، بلکه سفید می‌شود. و اگر سفیدی به ذاتِ خود سفید باشد، هرگز جسمِ سفید نمی‌شود، بلکه مُقْتَرَن با چیزی سفید می‌شود.

[فصل ۱۳. تنازعی در سخن عامیان نیست]

البته عامیان سفیدی را سفید می‌نامند. پس می‌گویند: این رنگی سفید است. لیکن آن به طریقِ مجاز است، نه به راه حقیقت‌گویی. پس اگر وجودِ نیز بوده باشد که گفته شود: آن موجود است به مجاز، و نه به حقیقت‌گویی، پس حکمِ آن حکمِ مجازها است و در آن هیچ تنازعی نیست.

[فصل ۱۴. بدیهی بودنِ این مسئله و پاسخ به مغالطه‌یی از ایشان]

بدان که این مسئله‌یی عمومی برای همه‌ی دانش‌ها است. و هیچ حقیقتی برای هیچ پژوهشگری آشکار نمی‌شود؛ مگر اینکه از بطلانِ این خبر می‌دهد. من از یکی از آنان شنیدم که می‌گفت:

وجودِ موجود است و به وجودی دیگر هیچ نیازی ندارد؛ آن‌طور که انسان به انسانیتِ انسان است. سپس انسانیت به انسانیتِ دیگری هیچ نیازی ندارد، تا انسانیتِ بوده باشد. این گوینده میان انسانیت و انسان تفاوت نگذارد است؛ زیرا اگر انسانیتِ موصوفِ بدان باشد که انسان است، البته نیازمند به انسانیتِ دیگری خواهد بود؛ بلکه آن موصوفِ بدان است که انسانیت است.

پس چرا دربارهِ وجود چنین نگفت؟ که وجودِ ناموصوفِ بدین است که موجود است تا به وجودی نیاز داشته باشد؛ بلکه آن موصوفِ بدان است که وجود است نه چیزی دیگر، تا این مُحال را دور کند؟!

و این مغالطه از رسواترین مغالطه‌های گفته شده در این باب است. خدای متعال، ما را از نادرستی و مغالطه نگاه دارد!

[فصل ۱۵. طرح شبهه‌ی اهل حق]

اما حل شبهه‌ی اهل حق، یعنی:
اینکه وجود معنای فرآمده (مُسْتَفَاد) است نه چیزی دیگر. و هرگاه آن به‌جز معنای فرآمده، چیز دیگری نباشد چطور ممکن است که معنایی زاید در عینها باشد، در حالی که آن بر این صفت است؟!]

[فصل ۱۶. حل شبهه‌ی اهل حق. کدام مُسْتَفَاد است؟ ماهیت یا وجود؟]

حل آن چنین است که: مُسْتَفَاد همان ذات است نه چیزی دیگر. زیرا ذات معدوم بود و وجود یافت. پس ذات مُسْتَفَاد (فرآمده) است، و آن ذات امری نیازمند به وجود و به نسبت وجود نیست. زیرا ذات پیش از وجود معدوم بود. چگونه چیزی نیازمند به چیزی پیش از وجود بوده باشد؟!]

همانا نیازمندی به چیزی از چیزها، برای موجودها است و نه برای معدومها، بلکه نفس هر زمان آن ذات را به خِزْد درآورَد و حالت‌هایش را اعتبار کند و آن را به تحلیل عقلی تجزیه نماید و وصف‌هایش گوناگون شوند؛ برخی از آنها ذاتی باشند و بعضی عَرَضی.

[فصل ۱۷. وجود معنایی زاید بر ماهیت به خِزْد درآمده (معقوله) است]

پس گویا نفس وجود را در همه‌ی چیزها، از قبیل عَرَضی‌ها، می‌یابد. و شکی نیست که وجود معنایی زاید بر ماهیت به خِزْد درآمده (معقوله) است. در این هیچ حرفی نیست؛ بلکه سخن بر سر وجود در عینها است.

[فصل ۱۸. چگونه خِزْد ماهیت انسانیت و وجود آن را می‌پژوهد؟]

آن‌گاه خِزْد چون ماهیتی را که انسانیتش می‌نامند، پژوهید، دانست که زندگی (حیوانیه) و اندیشمندی (ناطقیه) برای وی از ذات اویند و نه به قراردادی قرارداده‌ی، و وجود برای

آن از غیرش است. بدین معنی که اگر این ذات‌ها معدوم باشند، موصوف به وجود نبوده باشند. پس لزوم اعتبارِ صفتِ وجود از حیثیتِ تعلق به غیرشان، بدانها رسیده است.

[فصل ۱۹. کمال نفس با ریاضت و توفیق نیکوی خدای متعال به دست می‌آید] البته گمان می‌کنم که همه‌ی خردمندان را از شأنشان است که این مقدار از به خرد درآمده‌ها (معقولات) بر آنها پوشیده نمانده باشد. پس کسانی که نفس‌های خود را از کوتاهی‌کنندگان در این معنی می‌یابند، باید بدانند که نفوس ایشان به سبب یک امرِ وهمی که آنها را به غلط افکنده، پریشان گشته‌اند. پس اینان باید ریاضت کامل در پیش گیرند و از خدای متعال به توفیق نیکو کمک بجویند؛ زیرا او عهده‌دار پاسخ‌دادن است. ولیکن اعتبار وصف‌ها و پژوهش حال‌های آنها باید از مهم‌ترین چیزها برای کاوشگر این موارد بوده باشد.

[فصل ۲۰. در ذات واجب‌الوجود و صفت‌هایش]

واجب‌الوجود، که شکوهش بلند، ذاتی است که ممکن نیست جز موجود تصور شود. پس صفت وجود در نزد خرد برای او از ذات وی است، نه به قراردادی قرارداده‌بی. و اگر صفت وجود معنایی زاید بر ذاتش بوده باشد، البته در ذاتش، از حیثیتی که همان ذات واجب است، چندگانگی خواهد بود. در حالی که پیش‌تر، برهانی اقامه شد که واجب‌الوجود به ذات خود از همه‌ی جهاتش یگانه است و به هیچ وجهی از وجوه در آن چندگانگی راه ندارد؛ مگر چندگانگی اعتباری که شاید آن به شماژ نامتناهی بوده باشد. و ذات با چندگانگی اعتباری به هیچ نحوی از انحا، چندگانگی نمی‌یابد.

به طور کلی، تمامی صفت‌های واجب‌الوجود به ذات خود اعتباری هستند و در هیچ‌کدام از آنها، اصلاً، وجودی نیست.

[فصل ۲۱. علم واجب‌الوجود]

و می‌شاید که علمش وجودی بوده باشد. یعنی: حصول صور معقولات در ذات او؛ جز اینکه همگی آنها ممکن‌الوجود و لازمه‌ی آن‌اند.

و سخن در این باب در غیر از اینجا گسترده آمده است. پس باید از همان جا جسته شود.

[فصل ۲۲. عدم و حالت‌های آن]

و چون شناختی که وجود امری اعتباری است، مانند وحدت و دیگر اعتبارها. پس عدم و حالات آن را از لحاظ اعتبار شناخته باشی، و اینکه عدم چطور وجودی است؛ جز آنکه آن معنایی معقول (به خِرَد درآمده) است، و هر معنای معقولی در نفس موجود است. پس ماهیت عدم، یعنی: معنایش در نفس موجود است.

سپس سخن در اینکه عدم، آیا به ذات معقول است؟ یا به عَرَض؟ از مبحث کنونی ما بیرون، و حق این است که آن معقول به عَرَض است.

[فصل ۲۳. چگونگی نسبت ماهیت به صفت وجود و عدم]

بعد از آنکه این معنی‌ها را پژوهیدی، پس بدان هر موجود ممکن‌الوجودی در نزد خِرَد ماهیتی دارد که خِرَد آن را تعقل می‌کند، بدون اینکه صفت وجود بدان اقتران یابد، و همراه آن تعقل می‌کند که صفت وجود برای آن از غیرش است و هرگاه صفت وجود برای آن از غیرش بوده باشد، لازم می‌آید که صفت عدم برای آن از ذاتش بوده باشد. و صفتی که برای چیزی از ذاتش است، پیش از صفتی است که برایش از غیرش، [و] پیشی داشتند به طبع است. پس صفت عدم برای ماهیت‌های ممکن‌الوجود، به طبع پیش از صفت وجود خواهد بود.

[فصل ۲۴. برهان اینکه چرا نمی‌شود ماهیت ممکن‌الوجودی، علت هیچ نوعی از وجوب باشد؟]

می‌گوییم: ممکن نیست که ماهیت ممکن‌الوجودی، هرگز، علت هیچ گونه از وجوب بوده باشد. چرا، مگر اینکه مَعْد یا میانجی یا چیزهای دیگری باشد که از قبیل همان ممکن‌الوجود هستند.

(آ) ممکن است. و باید که (آ) سبب فاعلی وجود (ب) باشد. و دانسته شده که (ب) ممکن‌الوجود است. و هیچ ممکن‌الوجودی وجود نمی‌یابد، مگر اینکه وجودش واجب شده باشد. پس (ب) واجب‌الوجود شده است، با اینکه (آ) واجب‌الوجود نیست. پس آن از جهتی ممکن‌الوجود، و از جهتی واجب‌الوجود است؛ جز آنکه امکان وجود برایش از ذاتش

است، و مُسْتَفَاد (فراآمده) وجوبِ وجودِ است. و (أ) سببِ وجوبِ وجودِ (ب) است، نه چیز دیگر، و (آ) ممکن‌الوجود است. پس، یک ذاتِ ممکن‌الوجودِ سببِ فاعلیِ وجوبِ وجودی شده باشد، و این مُحال است. بنا بر این روا نباشد که هیچ ماهیتِ ممکن‌الوجودی [علتِ هیچ نوعی از وجوب بوده باشد].

[فصل ۲۵. شک‌هایی در باب این برهان]

در باب این برهان گفت‌وگوها و شکوک‌ها هست؛ از جمله:

اینکه (أ)، همانا سببِ وجوبِ وجودِ (ب) شده است، از این حیث که آن واجب است؛ چنان‌که آتش سوزاندنِ چوب را سبب می‌شود، از این حیث که آن سوزان است. سپس دیگر صفت‌های آتش در سوزاندنِ دخالتی ندارند، و در مثل مناقشه نیست.

[فصل ۲۶. پاسخ در ردّ شک‌ها]

پاسخ این است که: گرما سببِ سوزاندنِ است، نه ذاتِ آتش. جز آنکه ممکن نیست گرما وجود یابد مگر در موضوعی از قبیل آتش. پس سوزاندنِ به آتش مضاف شده است، از این حیث که آن حاملِ سببِ فاعلی است. نه از این حیث که خود فاعل باشد و اگر ذاتِ آتش خود فاعل بوده باشد، همه‌ی صفاتش در سوزاندنِ دخالت خواهند داشت؛ و به‌خصوص صفت‌های ذاتی یا لازم که ذاتِ آتش از آنها جدا نمی‌شود.

[فصل ۲۷. بازگشت به تحلیلِ برهانِ پیش‌گفته]

گفتیم: ذاتِ (أ) از حیثیتی که واجب است، موجبِ (ب) می‌باشد. پس چون گفته‌ایم: از حیثیتی که واجب است، وجوبِ شرطِ علت‌بودنِ (آ) خواهد بود نه خودِ علت. بنا بر این تفاوت حاصل شده باشد میان شرط که بدان علتِ علت می‌باشد و میان خودِ علت؛ مانند خودِ علتِ وجوبِ (ب) که همان ذاتِ (أ) است با هر شرطی که بوده باشد.

سپس این شرط، یعنی: اعتبارِ وجوبِ (أ) که برای آن از غیرش است، اعتبارِ امکانِ را که برای آن از ذاتش است، از آن سلب نمی‌کند. اصلاً سلبِ صفت‌های لازمِ چگونه ممکن باشد؟!

پس ذاتِ (آ) که ممکن‌الوجود است، به شرط وجوبش علتِ وجوبِ (ب) خواهد بود و بنا بر این، امکان در تمام‌سازیِ وجوب و در وجوددهیِ دخالت خواهد داشت. چگونه چنین نبوده باشد؟! با اینکه آن از لازمه‌های علتِ فاعلی است که در تمام‌سازیِ ذاتِ (آ) دخالت دارد؟! پس چگونه چنین نبوده باشد؟! در چیزهایی که (آ) موجبشان است؟! و اگر از ذاتِ (آ) در هنگامِ واجب‌الوجودبودنش، اعتبارِ امکانِ سلب شده باشد، البته در این برهان شکستی آشکار خواهد افکند؛ جز اینکه چون این اعتبار برای آن از ذاتش است، سلب آن به هیچ وجهی از وجوه ممکن نمی‌شود.

[فصل ۲۸. یک شک‌اندازیِ دیگر]

اگر گوینده‌ی بگوید، یا شک‌اندازی به شک بیاندازد که: وجوبِ (آ)، همان علتِ وجوبِ (ب) است؛ جز آنکه وجوبِ (آ) ممکن نیست که وجود یابد مگر در موضوعی، و موضوعش (آ) است، همچنان‌که حرارتِ علتِ سوزاندن است که آن ممکن نیست که به وجود آید مگر در موضوعی، و هرگاه وجوبِ (آ)، علتِ وجوبِ (ب) بوده باشد و سپس امکانِ لازمه‌ی ذاتِ (آ) بوده باشد، امکان که همان لازمه‌ی موضوعِ وجوبِ (آ) است، در تمام‌سازیِ وجوبِ هیچ دخالتی نخواهد داشت.

[فصل ۲۹. پاسخ این شک‌اندازی]

پاسخ این است که: وجوبِ (آ)، به حقیقت، یک چیز موجود در عینها نیست؛ بلکه آن امری است به حسبِ اعتبارِ عقل. و امر اعتباریِ موجود در نفس و معدوم در عینها، چگونه سببِ ذاتِ موجود در عینها خواهد بود؟! زیرا آن مانند حرارت نیست، چون حرارتِ آتش در عینها موجود است.

سپس سوزاندنِ حاصل‌آمده از حرارت، امری وجودی نیست؛ بلکه آن یک امر عَدَمی است. و تفصیل این گفتار را بعد از همین فصل خواهی شناخت.

و نیز اگر وجوبِ (آ) که گمان می‌برند سببِ وجوبِ (ب) است در عینها موجود باشد، امکانِ ذاتِ (آ) که همان موضوعِ آن است، در تمام‌سازیِ وجودِ دخالت خواهد داشت. زیرا فاعلِ نیازمند در وجودش به ماده، هیچ فعلیتی ندارد؛ مگر با مشارکت ماده. و ماده‌ی

وجوبِ (آ) همان ذاتِ (آ) است. پس ذاتِ (آ) در تمام‌سازیِ وجوبِ شرکت خواهد داشت و لازمه‌های آن هم که امکان و نیز، عدم‌اند شرکت دارند. و این مُحال است.

[فصل ۳۰. فَيَضَانِ ماهیت‌ها از ذاتِ مبدأ اعلیٰ]

پس روشن شد که همه‌ی ذات‌ها و ماهیات، از ذاتِ مبدأ اعلیٰ نخستِ حق، بزرگی‌اش شکوهمند باد، به ترتیب و در زنجیره‌یی از نظامِ فَيَضَانِ می‌یابند.

[فصل ۳۱. همگی ماهیت‌ها خوبی‌اند]

همگی آنها خوبی‌اند و در ایشان به هیچ وجهی از وجوه، هیچ بدی‌یی نیست. همانا بدی که همان عدم یا لازمه‌ی آن است، از ضرورتِ تضادّ حاصل می‌شود؛ بر طبق آنچه تفصیلش را شناخته‌یی.

[فصل ۳۲. خاتمه‌ی سخن]

خدا از آنچه ستمگرانِ خدانشناس می‌گویند، بسیار بسیار، بلندمرتبه‌تر است. و هیچ جنبشی و هیچ نیرویی نیست مگر به سببِ او. او مرا بس است و هم او نیکو کم‌کننده‌یی است. و ستایش مخصوص خدا است همان که او نخستین مبدأ است. و خدا بر سرورمان، حضرت محمد (ص) و بر خاندان پاک و پاکیزه‌اش، بر همگی‌شان، پیوسته درود بفرستد.