

گفتاری در باره رساله در علم کلیات وجود

بهناز هاشمی پور

پژوهشگر تاریخ علم

مقدمه

در میان رسائل فلسفی خیام که تاکنون به دست ما رسیده، رساله در علم کلیات وجود یا سلسله الترتیب تنها اثر برجای مانده از او به زبان فارسی است و تا جایی که قراین نشان می‌دهد آخرین رساله فلسفی خیام است که در دوران کمال عمر او و به فاصله زمانی قابل توجهی نسبت به دیگر آثار فلسفی وی نوشته شده است؛^۱ از این رو در میان آثار فلسفی خیام جایگاهی خاص دارد. این اثر در پاسخ به درخواست یکی از وزیران سلجوقی،^۲ که بارها تحریر رساله‌ای در علم کلیات را از خیام طلب کرده بود، به رشته تحریر درآمد. بر اساس شواهد تاریخی می‌توان گفت که این رساله بین سالهای ۴۹۰ تا ۵۰۰ هجری و احتمالاً نزدیک به سال ۵۰۰ هجری نوشته شده است.^۳

کلیات وجود چون دیگر رساله‌های فلسفی خیام به اختصار و ایجاز تمام نوشته شده است و خیام در ابتدای آن می‌گوید که: "اگر اهل علم و حکمت انصاف دهند، دانند که این مختصر مفیدتر از مجلدات است." پس، انتظار می‌رود که این اثر عصاره اندیشه فلسفی خیام خاصه در زمینه نظریه وجود را دربرگیرد.

رساله از چند فصل تشکیل یافته است. در فصلهای نخست مباحثی از علم الهی و فلسفه اولی مطرح می‌شود. درباره برخی از مطالب تنها به اشاره سخنی رفته است. پاره‌ای از موضوعات این دو فصل به اختصار یا به تفصیل بیشتر در دیگر آثار فلسفی خیام مندرج است. محور اصلی بحث در بخش اعظم رساله، تبیین سلسله مراتب وجود

۱. به پیوست (۱) مراجعه شود.

۲. به پیوست (۲) مراجعه شود.

۳. به پیوست (۳) مراجعه شود.

و چگونگی پیدایش آنهاست؛ موضوعی که غالب فیلسوفان اسلامی کمابیش بدان پرداخته‌اند. خیام این مراتب هستی را "سلسله الترتیب" نامیده است. در این رساله همچنین برخی از مباحث فلسفهٔ اولی چون بحث کلیات، انقسام اعراض، وجوب و امکان و امتناع نیز به اجمال مطرح می‌شود.

اما مهمترین وجه تمایز این رساله با دیگر آثار فلسفی خیام آن است که در این اثر خیام تنها به ذکر مقدمات و تبیین و توضیح مباحث متداول فلسفی بسنده نمی‌کند، بلکه در فصل پایانی آن به موضوعی می‌پردازد که در میان آثار فلسفی او تازگی دارد. در این فصل که بخش بسیار کوتاهی از رساله را تشکیل می‌دهد، خیام نحله‌های مختلفی را که طالب شناخت خداوند هستند، معرفی و نظر خود را به اجمال در بارهٔ هر یک بیان می‌دارد، و از آن میان کسانی را که راه به سر منزل مقصود خواهند برد، مشخص می‌کند. مطلب در خور تأمل دیگر آنکه ابو حامد محمد غزالی در *المنقذ من الضلال*، در بحث از جویندگان حقیقت دقیقاً همان تقسیم‌بندی خیام را به دست می‌دهد و نظر او در مورد نحله‌های مختلف شباهت زیادی به نظریات خیام دارد؛ و این امر با توجه به ویژگیهای متفاوت این دو متفکر برجسته، سزاوار توجه است.

در این گفتار مطالب فلسفی رساله بررسی و در حد امکان در ریشه‌های برخی از آرای خیام در مابعدالطبیعه و شباهتها و تفاوتهای آنها با آرای دیگر متفکران تحقیق می‌شود. برای ورود به مطالبی که در فصل پایانی آمده است، زمینه‌های تاریخی و اجتماعی دوران خیام به اختصار بیان می‌شود. آنگاه این پرسش مطرح می‌شود که چگونه خیامی که در چشم معاصران حکیم دوران و ابن سینای زمان به شمار می‌رفته و مورخان در حکمت ستوده‌اند، در این رساله که اختصاص به یکی از مباحث مهم فلسفی دارد، موضوعی دیگر را به میان می‌کشد و از آن نتیجه‌ای را اخذ می‌کند که فلسفه و بیش از آن تلاش فلاسفه را محل تردید قرار می‌دهد. شباهتی که در موضوع فصل آخر میان کلام خیام و نظر غزالی در *المنقذ من الضلال* وجود دارد، نکتهٔ دیگری است که جای بحث و بررسی دارد و اشاراتی بر آن خواهد رفت.

نظام وجود از دیدگاه خیام

فصل اول، با مطلب مختصری در انقسام جوهر به جسم و بسیط آغاز می‌شود. سپس،

سخن از کلیات به میان می‌آید و در بحث از کلیات قسمت‌پذیر و قسمت‌ناپذیر به کلیات بسیط می‌رسیم، و از آنجا، نظریه پیدایش و ترتیب کائنات یا نظریه صدور و فیضان مطرح می‌شود. بیشتر در رساله *الکون و التکلیف* خیام به این مسئله پرداخته بود، اما در این جا وی به تفصیل بیشتر و با تفاوت‌هایی چند آن را پیش می‌نهد. هنگام بحث درباره نظریه صدور و فیضان در آن رساله، خیام به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی به صحت این نظریه کاملاً اطمینان ندارد.^۴ اما اینک پس از سالها رویکرد او نسبت به آن به گونه‌ای است که نشان می‌دهد در صحت آن برای تبیین نظام عالم وجود تردیدی ندارد:

آنچه کلی است و جزویات ایشانرا نهایت نیست. اول عقل فعالیت کی معلول اولست بنسبت با واجب الوجود، و علتست جمله موجودات راکی زیر اویند، و مدبر است موجودات کلی را. عقل دوم مدبر فلک اعظمست ... عقل دهم مدبر فلک قمر است. و این هر عقلی را نفسی است بازای او؛ کی عقل بی نفس نباشد و نفس بی عقل. و این نفوس و عقول چنانک مدبراند افلاک را، محرک‌اند هر یکی مر جرم فلک خویش را.

نظریه صدور و فیضان که از مباحث مهم فلسفه اسلامی است، مبتنی بر چند چیز بود: نظام عقول ارسطویی، کیهانشناسی بطلمیوسی و نظریه‌های نوافلاطونی در باره اقلانیم سه‌گانه^۵ و ماهیت فیض. اما دو اصل افلوطینی دیگر نیز بر شکل‌گیری این نظریه تأثیر اساسی گذاشت: یکی اصل معروف "از یکی جز یکی پدیدار نگردد"^۶ و دیگری این فرضیه که کافی است "واحد" (أحد) چیزی را تعقل کند تا آن چیز در وجود تحقق

۴. خیام، عمر بن ابراهیم، "الکون و التکلیف"، تصحیح و ترجمه به فارسی از بهناز هاشمی پور، مجله فرهنگ، ویژه بزرگداشت خیام، بهار-زمستان ۱۳۷۸، ص ۱۴۲.

۵. در نظریه افلوطین در رأس سلسله مراتب هستی «او» یا واحد قرار دارد که برتر از هستی است و اقوم اول است. بی‌فاصله پس از او عقل قرار دارد که اقوم دوم است. در مرتبه سوم روح یا نفس است که اقوم سوم نام دارد. افلوطین عقل را تصویر «او» نامیده است، چرا که شباهتی با «او» دارد؛ همانگونه که روشنایی با خورشید دارد. نفس یا روح کارش نظر در عالم مادی و همچنین تدبیر آن است. این اقوم، اصل حیات و حرکت است و جان جهان است و در جهان است و همه موجودات از آن بهره‌مندند (فلوطين، آثار، ترجمه فارسی متن آلمانی از محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران صص ۶۶۱-۶۸۳).

۶. این عبارت از کتاب قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی (تألیف غلامحسین ابراهیمی دینانی، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸) برگرفته شده است.

یابد.^۷ بر پایه تمامی آنچه که ذکر شد، فارابی کوشید تا تعریفی را از نظریه صدور و فیضان به دست دهد که هم انسجام لازم را دارا باشد و هم با اصول و مبانی اندیشه دینی او در تعارض نباشد. بیان او از این نظریه بر آنچه که از آن پس در این زمینه پرداخته شد، تأثیری انکار ناپذیر برجای گذاشت.

اسماعیلیان نخستین، بیشتر نظریه صدور و فیضان افلوپین را با نظریه بظلمیوس در ترکیب افلاک با یکدیگر درآمیخته و به عقول مختلفی قائل شده بودند که شماره آنها برابر با شماره افلاک بود.^۸ فارابی تمایلات شیعی داشت و با دیدگاههای اسماعیلیان در این زمینه آشنا بود. پس دور نیست که نظریه آنان در زمینه پیدایش هستی و مراتب آن بر دیدگاه او اثر گذاشته باشد.

در فلسفه صدور فارابی، آنچه‌آنکه در *السیاسة المدنیة* آمده است، سبب اول در مرتبه اولی، اسباب ثانیه در مرتبه دوم، عقل در مرتبه سوم، نفس در مرتبه چهارم، صورت در مرتبه پنجم و ماده در مرتبه ششم قرار دارند. به جز سبب اول که وجودی واحد است، دیگر مراتب همگی کثرت پذیرند. دوم مرتبگان (الثوانی) که سزاوار آن‌اند که روحانیان و فرشتگان و نظایر آنها خوانده شوند، عامل وجود اجسام سماوی هستند. عقل فعال که فارابی آن را درخور آن می‌داند که روح الامین و روح القدس خوانده شود،^۹ در مرتبه سوم قرار دارد. این عقل نشانه بالاترین مراتب کمالی است که انسان می‌تواند بدان دست یابد و از آن طریق به والاترین سعادت‌ها نائل شود. اما مرتبه چهارم یا نفس مرتبه‌ای است که نفوس اجسام سماوی از آن پدید می‌آید. عقل فعال برای انسان به منزله خورشید برای چشم است، که همانگونه که خورشید به چشم نور می‌بخشد تا به کمک آن بتواند ببیند، بر همین سیاق عقل فعال انسان را یاری می‌رساند تا آنچه را که در قوه ناطقه او ترسیم شده فعلیت بخشد.

اما در *المدینه الفاضله*، فارابی روایت نسبت متفاوتی از نظریه فیضان را به دست می‌دهد. در این اثر عقول دهگانه به ترتیب و در طی سلسله مراتبی از عقل اول صادر

۷. الفاخوری، حنا و الجری، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، جلد اول و دوم، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات زمان، تهران، ۱۳۵۸، ص ۵۰۶.

۸. الفاخوری و الجری، صص ۱۷۴ و ۴۱۹.

۹. الفارابی، کتاب *السیاسة المدنیة الملقب بمبایده الموجدات*، حقه و قدم له و علق علیه الدكتور فوزی متری نجار، المطبعة الکاتولیکیه، بیروت، ۱۹۶۴م، ص ۳۵.

می‌شوند و در هر مرتبه‌ای هر عقل، خود را و عقل اول را تعقل می‌کند و از این تعقل فلک متناظر با آن ایجاد می‌شود. در اینجا عقل فعال آخرین مرتبه از عقول سماوی یا عقل دهم است.^{۱۰} این عقل واسطه میان جهان علوی و افلاک و جهان زیر فلک قمر است. این عقل موجودات عالم زیر فلک قمر را صورت می‌بخشد و از این رو واهب الصور خوانده می‌شود.^{۱۱} نظریه‌های فیضان و صدور فارابی سهم عمده‌ای در گشودن باب بحث در ماهیت و حدود مابعدالطبیعه و رابطه آن با فلسفه طبیعی در فلسفه اسلامی داشته است.^{۱۲}

ابن سینا با الهام از فارابی و با تفصیل بیشتر، روایت خاص خود از نظریه صدور را به دست داد؛^{۱۳} نظریه‌ای که در آن عقول دهگانه در هر مرتبه نفسهای متناظر با خود را ایجاد می‌کنند و آنگاه این نفسها به ابداع فلک متناظر با خویش می‌پردازند.^{۱۴} در نظر ابن سینا عقل فعال آخرین رتبه را در سلسله عقول آسمانی داراست و همان واهب الصور است که عالم کون و فساد از آن ایجاد می‌شود.

در نظریه صدور و فیضان آنگونه که خیام در این رساله بیان می‌کند، عقول و نفوس در هر مرتبه از مراتب وجود هر دو مدبّر و محرّک فلک متناظر با خویش هستند. چنانکه می‌بینیم طرحی که خیام در این زمینه درمی‌افکند، با آنچه فارابی و ابن سینا پیش نهاده بودند، تفاوت‌های ظریفی دارد. از دیگر سوی، در این رساله - چنانکه پیشتر دیدیم - خیام صادر یا معلول اول به نسبت با واجب الوجود را عقل فعال می‌داند، و چنین می‌نماید که رأی او در این مورد با آرای فارابی در مدینه فاضله و ابن سینا متفاوت باشد. در اینجا آن عقل فعال فارابی و ابن سینا که واسطه میان جهان برین و جهان زیرین است، خود معلول اول است به نسبت با واجب الوجود و نه معلول عقل نهم - یا وجود دهم به

۱۰. الفارابی، ابونصر، کتاب آراء اهل المدینه الفاضله، قدم له و علق علیه الدكتور البیر نصری نادر، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۸۶م، ص ص ۶۱-۶۲ و ص ۱۰۳.

۱۱. الفاخوری و الجبر، ص ص ۴۱۷-۴۱۸.

12. Black, Deborah L, "al-Farabi", in History of Islamic Philosophy, ed. S. H. Nasr and O. Leaman, Routledge, London & New York. 1996. p. 188.

۱۳. فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۵۱.

14. Netton, Jan Richard, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Curzon Press, 1994, pp 162-172.

تعبیری که در مدینه فاضله آمده است.

اخوان الصفا نیز فرضیه صدور را برای توصیف ارتباط میان مراتب مختلف وجود به کار بردند و به کمک تمثیلی که به تمثیل افلوطین همانند بود، چنین احتجاج می‌کردند که همانگونه که نور و روشنایی از خورشید صادر می‌شود، عقل فعال نیز نخستین صادر از فیض خداوندی است که از آن به نوبه خود عقل منفعل یا نفس کلی افاضه، و از نفس کلی ماده اولیه صادر می‌شود.^{۱۵} در این تعبیر عقل فعال جوهری است بسیط و روحانی که صور همه موجودات به صورتی غیر متراکم در اوست. او وجه خداوند و کلمه اوست که بدان همه اشیا را آفریده است.^{۱۶} پس عقل فعال در فلسفه وجود اخوان الصفا همان مرتبه‌ای را داراست که عقل فعال در آموزه خیام. از این رو دیدگاه خیام در این موضوع به اخوان الصفا نزدیکتر است تا به فارابی و ابن سینا که سالها پیش از این در رساله الکون و التکلیف آنها را معلمان خود به شمار آورده بود.^{۱۷} زمانی که جایگاه ممتاز عقل فعال را در نظریه وجود در نظر آوریم، اهمیت دیدگاه خیام در این مسئله برای ما آشکارتر خواهد شد. آیا قائل شدن چنین مرتبه‌ای برای عقل فعال، تأثیری بر کلیت اندیشه خیام در باره نظام وجود داشته است؟ این پرسشی است که می‌توان درباره آن تحقیق کرد.

پیش از این گفته شد که عقول و نفوس در هر مرتبه از مراتب وجود محرک فلک متناظر با خویش هستند. خیام سپس به چگونگی تأثیر عقول و نفوس در حرکت افلاک پرداخته و چنین می‌افزاید:

و آنچه نفس است محرک است بر سبیل فاعلی، و آنچه عقل است محرک است بر طریق معشوقی.

چراکه:

نفس مشابهت می‌نماید با عقل و می‌خواهد که درو رسد. و از جهت این قصد ارادتی که نفس را با عقل است، حرکات در فلک می‌آید؛ و آن حرکات اجزای فلک را مستوجب عدد می‌گرداند.

بیشتر خیام در بحث از مراتب عقول و نفوس متذکر شده بود که: "عقل به دلیل نزدیکی به واجب الوجود از نفس برتر است." بدین سبب نفس پیوسته مشتاق رسیدن به

15. Netton, Jan Richard, *Muslim Neo-Platonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, George Allen & Unwin, London, 1982, p 35.

۱۶. خیام، الکون و التکلیف، ص ۱۳۸.

۱۷. الفاخوری و الجبر، ص ۲۲۵.

عقل است که در مرتبه‌ای بالاتر از او قرار دارد. از شوقی که نفس در رسیدن به عقل دارد، حرکات افلاک پدید می‌آید. پس، دو چیز حرکت فلک را سبب می‌شوند: نفس بر سبیل فاعلی به دلیل تلاش آن در رسیدن به عقل و عقل بر طریق معشوقی و به دلیل عشقی که نفس در رسیدن به آن دارد.

در عالم ارسطویی، محرک اول موضوع عشق و شوق عقول است، و عقول مفارقه خود موضوع عشق و شوق نفوس فلکی و افلاکند؛ و همین امر حرکت آنها را سبب می‌شود.^{۱۸} فارابی بر آن است که مراتب موجودات بر یکدیگر اثر می‌گذارند و موجودات پایین‌تر بسبب شوق و اشتیاقی که در آنها بودیعت نهاده شده، میل به ارتقای به مراتب بالاتر را دارند. در کتاب النجاة، ابن سینا بحث مفصلی در موضوع شوق دارد که در آن حرکات افلاک را به شوقی که مراتب پایین‌تر برای رسیدن به مراتب بالاتر از خود دارند، نسبت می‌دهد. این شوق، در نظر ابن سینا شوقی است که به جوهر عقلی مفارق مخصوص هر مرتبه از مراتب وجود اختصاص دارد.^{۱۹}

اما نظریه نوافلاطونی چنانکه در اثولوجیا آمده شوق را نه سعی مراتب پایین‌تر در رسیدن به مراتب بالاتر، بلکه فعلیت یافتن مراتب بالاتر در مراتب پایین‌تر می‌بیند. چرا که: "در هر جوهر برکنار از ماده، همین‌که گونه‌ای از شوق پدید آمد، در جایگاه نخست پایدار نخواهد ماند؛ از آن رو که به انجام کارهای زیاد و نیکو کردن و آراستن چیزهایی که دریافته و به تصور درآورده است، دلبستگی دارد. پس نفس همان عقل است که اندیشه شوق و میل و رغبت به جهان حس و ماده در آن پدید آمده است."^{۲۰}

در پایان عبارتی که پیشتر از خیام نقل شد، وی اصلی را بیان می‌کند و آن این است که حرکات افلاک، اعدادی را به اجزای فلک نسبت می‌دهند. در این بخش از رساله خیام به توصیف پیدایش عالم وجود از منظری دیگر می‌پردازد؛ توصیفی که در آن سلسله مراتب وجود با اعداد نسبت می‌یابند. پیش از ورود به این بحث خیام مقدماتی را پیش می‌نهد و

۱۸. الفاخوری و الجرج، ص ۲۲۲.

۱۹. ابن سینا، کتاب النجاة من الفرق فی بحر الضلالت، با ویرایش و مقدمه محمد نقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، ص ص ۶۲۶-۶۴۹.

۲۰. فلوطین، اثولوجیا، ترجمه از حسن ملکشاهی، ترجمه فارسی از متن عربی به ترجمه ابن نائمه حمصی از تاسوعات فلوطین، سروش، تهران، ۱۳۷۸، ص ص ۳۹-۴۰.

در آغاز به بحث در عدد کلی و جزئی می‌پردازد. حاصل سخن او در این مورد آن است که هر گاه عدد به صورت یک مفهوم در مد نظر باشد، کلی است و نهایی برای آن وجود ندارد و هر گاه که مصادیق آن مراد باشند، در این صورت جزئی است و نهایی دارد. چنانکه مفهوم عدد زوج بر تعداد بیشماری از اعداد دلالت دارد، حال آنکه مصادیق آن یعنی اعداد زوج هر کدام به عددی فرد محدود می‌شوند؛ و لذا متناهی‌اند.

پس از آنکه محقق شد که عدد کلی از کلیات است، آنگاه بار دیگر خیام به نظام وجود بازگشته و موجودات کلی را برمی‌شمرد. در نظر او موجودات کلی که معلول واجب الوجود و جاودانه هستند "که آن را دوام است"، عبارتند از: اول عقل فعال، آنگاه نفس کل و آنگاه جسم کل.

تبیین مراتب وجود بر مبنای مراتب اعداد

پس از ذکر این مقدمات، خیام به بحث اصلی می‌پردازد و در صدد برمی‌آید تا سلسله مراتب هستی را بر اساس ترتیب حروف تبیین کند. مراد از حروف در اینجا حروف ابجد است که در واقع نمایانگر اعداد هستند. «الف» که مخرجش از هیچ حرفی نیست، علت اول است برای دیگر حروف، چرا که قبل از او حرفی نیست، اما بعد از او حرفی هست. و درست به همین دلیل، «الف» (یکی) کمترین عددها نیست. کمترین (اندک‌ترین) عددها، عدد دو است، زیرا:

و اگر کسی ما را پرسد که: "اندک‌ترین عددها کدام است؟" گوئیم دو است، از بهر آنکه یکی عدد نباشد. چه عدد آن بود که آن را ماقبل بود و مابعد بود... پس واجب الوجود یکی است، نه از روی عدد. که بگفتیم که یکی نه عدد باشد، از بهر آنکه او را ماقبل نیست؛ و علت نخستین یکی واجب کند.

ارتباط دادن مراتب وجود به اعداد، ابداع فیثاغوریان بوده است.^{۲۱} در نظر فیثاغوریان عدد اصل همه کائنات بود. نوفیثاغوریان معنای مابعدالطبیعی عمیقتری برای عدد قائل شدند.^{۲۲} رهیافت وجودشناختی فیثاغوریان به اعداد می‌توانست برای خیام ریاضیدان

۲۱. باید افزود که قبالیون (طریقته از عارفان یهودی) نیز در این زمینه نظریاتی مشابه فیثاغوریان، اما مستقل از آنان داشته‌اند. در این مورد نگاه کنید به:

Loewe, H., "Kabbala", in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VII, pp. 624-625.

۲۲. شریف، میرمحمد، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد اول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۵۸.

الهامبخش باشد و علاقه شدید آنان به ریاضیات، فلسفه‌شان را برای او جاذبه بیشتری می‌بخشید. در میان نحله‌های مختلف فکری در جهان اسلامی هیچیک به اندازه اخوان الصفا به عقاید فیثاغوریان علاقمند نبودند. نزد اخوان الصفا نیز عدد اصل اول در جهان هستی به شمار می‌آمد. آنها برای برخی از اعداد اهمیت و قدر خاصی قائل بودند و در این مورد همچنانکه خود دریافته بودند در عصر خویش یگانه بودند.^{۲۳} اما تفاوت اصلی آنها با فیثاغوریان در آن بود که بین اعداد و چیزهای شمرده شده فرق می‌گذاشتند.^{۲۴} اخوان از تناظر میان خالق و عدد به صورتی مقایسه‌ای سخن می‌گفتند: "خداوند قبل از عقل کلی وجود داشته است، درست همانگونه که عدد «یک» قبل از عدد «دو» وجود داشته است. مخلوقات از فیضان وجود خالق وجود و بخشش او رشد می‌یابند و به کمال می‌رسند، درست همانگونه که اعداد با تکرار عدد «یک» افزایش می‌یابند."^{۲۵}

سپس خیام می‌افزاید:

و معلول او عقل است؛ و معلول عقل نفس است؛ و معلول نفس فلک است؛ و معلول فلک امهات است؛ و معلول امهات موالید است. و اینها هر یک به نسبت با زیر خویش علت‌اند. آنچه معلول چیزی است، لابد علت چیزی دیگر است؛ و این قاعده را سلسله الترتیب خوانند.

خیام در ابتدا در صدد تحقیق این امر برآمد که عدد کل مفهومی کلی است و سپس به ذکر اقسام کلیات پرداخت. اینک می‌توان تناظری میان اعداد - که موجوداتی کلی هستند - و مراتب وجود - که آنها نیز کلی هستند - ایجاد کرد. این نظریه شباهت بسیاری به نظریه اخوان الصفا دارد که بر آنند همانگونه که عدد «دو» اولین عددی است که از تکرار «یک» به وجود می‌آید، عقل کلی هم نخستین مخلوقی است که از وجود خالق افاضه می‌شود.^{۲۶} این تناظر ادامه می‌یابد به گونه‌ای که عدد «سه» با نفس کلی و عدد «چهار» با ماده مقایسه می‌شود و این مقایسه تا عدد هزار پیش می‌رود که حیوانات با آن مقایسه می‌شوند. و بدین سان و بر اساس نظریه‌ای که منشأ فیثاغوری دارد، از واحد مطلق تمامی

23. Netton, 1982, p 10.

۲۴. اخوان الصفا و خلان الوفاء، رسائل، عنی بتصحیحہ خیرالدین الزرکلی، المطبعة العربية، مصر، ۱۹۲۸، ج ۱، ص ص ۴۹-۵۰ و ج ۳، ص ۱۸۲.

25. Netton, 1982, p 12.

۲۶. رسائل، ج ۳، ص ۱۸۵.

اعداد (کثرات) پدید می آید، بی آنکه تغییری در واحد صورت پذیرد. در رسائل آمده است که: "همانا علمای راسخ و حکمای ربانی گفته اند که خداوند تعالی موجودات را بر اساس ترتیب اعداد متوالی ابداع و خلق فرمود." و نیز: "واحد اصل و منشأ عدد است... پس همانگونه که واحد علت عدد است، باری تعالی، جلت اسماءه، علت موجودات و ایجاد کننده و رتبه دهنده و کامل کننده آنهاست"^{۲۷}

تبیین سلسله مراتب وجود بر اساس اعداد متوالی در آثار دیگر فیلسوفان اسلامی نیز بازتابی داشته است. در یکی از آثار ابن سینا به نام *الرساله النیروزیه*، سلسله مراتب هستی با حروف [بجد] بیان شده است، به شکلی که در آن «الف» یا یک رمز خالق، «ب» یا دور رمز عقل، «ج» یا سه رمز نفس کلی، و «د» یا چهار رمز طبیعت به شمار آمده اند.^{۲۸} در عرفان نظری سده های بعد نیز میان مراتب مختلف نظام هستی و اعداد، تناظری برقرار می شود. بدین ترتیب که یک با حقیقت واحد یا حق، دیگر اعداد یا حقایق معقوله با اعیان ثابته و معدودات با اشیاء جهان محسوس متناظر می گردند.^{۲۹}

استفاده از ماهیت نمادین و اسطوره ای حروف در عقاید گنوسی و عرفان قبالیی

۲۷. رسائل، ج ۳، ص ۳۵۲.

۲۸. نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، کتابفروشی سروش (با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین)، تبریز، ۱۳۴۵، ص ۴۲. و یا

Nasr, S. Hossein, *Three Muslim Sages*, Caravan Books, Delmar, New York, 1976, p 31.

۲۹. در شرح قیصری بر فصوص الحکم محی الدین ابن عربی آمده است که: "همانا به اتفاق جمهور اهل حساب واحد عدد نیست؛ با آنکه عین عدد است. چه اوست که از تکرار آن اعداد به وجود می آیند... همانا عدد عبارت است از ظهور واحد در مراتب متعدد در حالی که واحد عدد نیست بلکه مقوم و مظهر عدد است و عدد در حقیقت غیر از آن چیزی نیست و همانا نفی عددیت از واحد عین اثبات آن است... پس بدان که دو، چیزی نیست مگر دو بار ظهور واحد که با یکدیگر جمع شده اند و در حالی که به ظاهر عددی مستقل می نماید، حال آنکه مجموع در آن جز واحد نیست. و غیریت دو از واحد توهمی بیش نیست که حقیقتی از برای آن وجود ندارد. همین گونه است شأن حق با خلق. پس اوست آن وجودی که به صور بسیط و سپس به صور مرکب ظهور می کند. پس آنکه محبوب است گمان می برد که این همه در حقیقت مغایر یکدیگراند و نمی داند که چنین تصویری توهماتی بیش نیست و موجودی جز او وجود ندارد پس هر وجود خلقی صادری است از ذات یگانه الهی... و این موجود خلقی عین آن واحد است که در مراتب متعدده ظهور کرده است..." (مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، للشیخ الاکبر محیی الدین بن العربی، شرح داوود بن محمود قیصری، انوارالهدی، جمادی الاولی ۱۴۱۶ ق، الجزء الاول، ص ص ۳۳۸-۳۴۲)؛ نیز بنگرید به: صوفیسم و تائوتیسم، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمه محمد جواد گوهری، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۷۸، ص ۹۸-۱۰۲.

یهود هم وجود داشته است و آنان نیز برای حروف معانی باطنی قائل بوده‌اند.^{۳۰} در جهان اسلامی، مغیره بن سعید نخستین شیعی یا بهتر بگوییم مسلمانی است که در باره ماهیت رمزآمیز و نمادین الفبا به تفکر پرداخته است و نظریات او در این زمینه پیشاهنگ نظریات پیچیده‌تر و پرداخته‌تر اسماعیلیان بوده است.^{۳۱} اسماعیلیان نخستین این روش تأویل باطنی حروف را به گونه گسترده‌ای به کار گرفتند، اما در کیهانشناسی و نظریه وجود آنان همچون فیثاغوریان و پیروان آنان توجه به خواص نمادین حروف با ترتیب ابجد و یا ترتیب عددی آنها مربوط می‌شد.^{۳۲} در واقع این نه حروف بلکه اعداد بودند که برای تبیین مراتب هستی به کار می‌رفتند.

سلسله الترتیب

در بحث از تناظر میان مراتب وجود و اعداد، خيام قاعده‌ای را متذکر شد که در آن در مراتب مختلف وجود هر مرتبه‌ای علت مرتبه زیرین و معلول مرتبه زبرین خود است و آن را "سلسله الترتیب" نامید. در ادامه سخن خيام چنین می‌گوید:

و مردم را مردمی آنکه درست شود که این سلسله الترتیب بشناسد و بداند که این جمله ارباب متوسط اند چون افلاک و امهات و موالید؛ و علت وجود اویند، و نه از جنس او اند - جل جلاله.

سلسله ممکنات یا علت و معلول یعنی افلاک و موالید ارباب متوسط اند و نه از جنس ابتدا هستند که تنها علت به شمار می‌رود، و نه از جنس انتها یا انسان که تنها معلول این سلسله است. پس اگرچه جسم انسان معلول این مراتب است، عقل و نفس او و رای این سلسله قرار دارد و از جنس عقل و نفس کلی است. حال چرا دانستن "سلسله الترتیب" تا این حد برای مردمی (انسان) شدن اهمیت دارد؟ زیرا، همین که آدمی دریافت که عقل و نفس او از جنس نفس و عقل کلی است و دیگر مراتب ارباب متوسط اند و از [حقیقت ذات] انسان بیگانه و او از آنها بیگانه، پس خواهد دانست که برای نیل به سعادت واقعی، باید به جنس خود تشبه جوید؛ چرا که اگر چنین نکند، پیوسته در رنج و

۳۰. نگاه کنید به مرجع مذکور در شماره ۲۱ پیشین. یا: (Loewe, pp. 624-625.)

و نیز بنگرید به: دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، نشر فرزاد روز،

تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۶۶.

۳۱. دفتری، ص ۸۷.

۳۲. دفتری، ص ۱۰۷.

عذاب خواهد بود.

در نظر خیام حقیقت ذات انسان یا نفس و عقل او بسیط است. این وجود بسیط از آنجا که قسمت‌پذیر نیست، پس نه می‌تواند جسم باشد و نه قوتی در جسم؛ زیرا جسم قسمت‌پذیر است. پس آن وجود بسیط یا جوهر انسانی به عوالم عقلی بالاتر تعلق دارد و قائم به ذات خویش است. و از این همه باید چنین دریافت که انسان باید حقیقت ذات خود را از صفت اجسام مهذب و دور بدارد و به عوالم روحانی تقرب جوید؛ که اگر چنین نکند هلاک خواهد شد. در نظر فارابی و اخوان الصفا نیز نفس و عقل آدمی پرتوی هستند از نفس و عقل کلی که نخستین فیضی است که از جانب ذات باری تعالی صادر شده است.^{۳۳} اخوان الصفا همچنین بر این اعتقادند که نفس انسانی در جوهر، "الهی و روحانی" است و متمایز از جسم و متضاد با آن است. زیرا زمانی دراز قبل از تعلق آن به جسم در عالمی روحانی و محلی نورانی قرار داشت و همانا پس از گذشت زمانی به همان عالم باز خواهد گشت.^{۳۴}

گویی تمامی آنچه که از ابتدای رساله تا اینجا گفته شده، از مراتب مختلف عقول و نفوس گرفته تا موضوع شوق و تبیین مراتب هستی بر اساس مراتب اعداد، همگی مقدمه‌ای بوده است برای بیان مقصودی خاص. برای خیام - دست کم در این رساله - فلسفه تنها روش اندیشیدن و تفکر در جلوه‌های حیات و رازهای هستی نیست، بلکه وسیله‌ای است که انسان را در راه نیل به کمال معرفت حقیقی یاری می‌رساند. ذهنی که با مفاهیم عالی حکمت خو گرفته و نفسی که با تعالیم اخلاقی حکیمانه پرورش یافته، آماده پیمودن راه است. و بدین سان آدمی می‌تواند با تکیه بر معرفتی فلسفی قدم در راه سلوک گذارد.

خیام، چنانکه رفت، حقیقت انسان را جوهری قائم به ذات خویش می‌داند. وی سپس در صدد برمی‌آید تا علت بسیط بودن حقیقت ذات انسان را بیان کند. بدین شکل که نفس آدمی صورت علم را قابل است؛ و از آنجا که علم عَرَض است و عرض به عرض قائم نمی‌تواند بود، پس حقیقت ذات انسان یا همانا نفس آدمی بسیط است. در مورد عدم امکان قیام عرض به عرض، برخی از فلاسفه بعدی بر آن بوده‌اند که قیام

۳۳. فارابی، المدینه الفاضله، ص ۴۴؛ رسائل، ج ۳، ص ۲۲۸.

۳۴. رسائل، ج ۳، ص ۳۳۲.

عرض به عرض جایز است به شرط آنکه سلسله اعراض در انتها قائم به جوهری باشد. قیام سلسله اعراض به این جوهر بر قیام اعراض به یکدیگر اولویت دارد. زیرا این جوهر قائم به نفس خویش است؛ و چنین چیزی از جهت محلّیت (مکانی) بدان اولویت می‌بخشد. در این صورت، کلّ (سلسله اعراض) تابع این جوهر است.^{۳۵}

در این قسمت خیام اشاره‌ای کوتاه به علم دارد که محل بحث فلاسفه بوده است تا جایی که برخی از حکمای متأخرتر تحدید آن را ممکن اما تعریف آن را دشوار یافته‌اند.^{۳۶} و برخی دیگر تحدید آن را نیز ناممکن شمرده‌اند.^{۳۷} آرای متفکران اسلامی در باره علم و مفاهیم آن متنوع بوده است. ابن سینا در فصل هشتم از مقاله سوم الهیات شفا علم را اعراضی در نفس دانسته است؛ چرا که در نظر او علم ما به چیزها آثار آنهاست در نفس ما و نه ذات آنها. شاگرد او بهمنیار بن مرزبان نیز در فصل نهم از مقاله سوم از کتاب دوم التحصیل، علم و معقولات را اعراض نفسانیه به شمار آورده است و از این رو محتاج به نفس. در این زمینه نیز حکمای بعدی نظری متفاوت را ابراز کرده‌اند. اینان علم را جوهر دانسته‌اند زیرا بر آن بوده‌اند که صورت ذهنی در ماهیت با حقیقت خارجی یکی است و معلوم که حقیقت خارجی است، جوهر است و صورت ذهنی هم باید در ماهیت چون او باشد.^{۳۸} در این مسئله خیام به شیوه حکمای مشایی چون ابن سینا و بهمنیار علم را عرضی به شمار آورده است که قائم به حقیقت ذات انسان یا نفس ناطقه اوست.

ادراک معقولات

سپس خیام به ادراک معقولات می‌پردازد که از مباحث پیچیده فلسفه و محل اختلاف

۳۵. نگاه کنید به: قطب الدین شیرازی، *درة التاج*، به کوشش و تصحیح سید محمد مشکوة، انتشارات حکمت تهران، ۱۳۶۵، ص ۵۲۷؛ و نیز حاجی ملاهادی سبزواری، *غرر القرائد* معروف به شرح منظومه حکمت امور عامه و جوهر و عرض، به تصحیح و مقدمه و تعلیقات مهدی محقق و نوشیهیکو ایزوتسو، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگگیل کانادا، شعبه تهران، ۱۳۴۸، صص ۳۳۱-۳۳۲.

۳۶. قطب الدین شیرازی، ص ۶۵.

۳۷. نصیرالدین الطوسی، *تجرید الکلام (الاعتقاد)*، حقه محمد جواد الحسینی الجلالی، مرکز النشر، ۱۴۰۷ ق، ص ۱۶۹.

۳۸. نصیرالدین طوسی، *تجرید الاعتقاد*، ترجمه و شرح فارسی از شیخ ابوالحسن شعرانی بر اساس شرح جمال الدین علامه حلی، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۹۸ ق، صص ۱۰ و ۳۲۱.

ارباب نظر بوده است. پیشتر خیام از شوقی که نفس در رسیدن به مراتب بالاتر یعنی ساحت عقل دارد، سخن رانده بود. اینک به ارتباط میان نفس و عقل در ادراک معقولات می‌پردازد. پس بدین نتیجه می‌رسد که عقل در ادراک معقولات به نفس خویش (فی نفسه) مستفید^{۳۹} است و نیازی به نفس ندارد؛ حال آنکه نفس به عقل نیازمند است. و از آنجا که سرفرازی و بزرگی (نخوت و غرور) از لوازم نفس است، پیوسته می‌کوشد تا به عقل شباهت یابد. اما نفس بدین توهم نیز دچار است که استعداد او در ادراک معقولات از عقل فزوتتر است و بدین سبب بر عقل حسد نمی‌برد. اما در واقع نفس به اشتباه درافتاده است، زیرا که ادراک او تخمینی است و نه تحقیقی.

فلاسفه بر آن بوده‌اند که ادراک به توسط نفس صورت می‌پذیرد و نفس دو‌گرایش دارد: یکی آنکه او را به سوی بالا می‌کشاند و با کسب فیض از مراتب عالی قبول صور علمیه را برای او میسر می‌سازد؛ دیگر آنکه او را به سوی پایین می‌کشاند و مهیای پذیرفتن ادراکات حسی می‌کند. در تاسوعات - منسوب به - افلوطین آمده است که فعالیت‌های عقل از بالای می‌آیند و فعالیت‌های ادراک حسی از پایین. عقل جنبه متعالی دارد و از این رو او به سوی ما نمی‌آید بلکه ما به او روی آورده و به سوی بالا می‌نگریم. ادراک حسی همچون پیکی در خدمت ماست، در حالی که عقل همچون پادشاهی بر ما فرمان می‌راند.^{۴۰}

در نظر فارابی انسان معرفت و علم خود را از عقول افلاک یا صورتهای مفارق از ماده می‌گیرد. این عقول هر یک فعل مرتبه بالاتر از خود را می‌پذیرد و در مرتبه پایین‌تر تأثیر می‌کند. و این تأثیر همچنان سریان دارد و از عقل اعلی یا باری تعالی آغاز و به عقل انسانی منتهی می‌شود. و در حقیقت عقل فعال عقل انسان را روشنی می‌بخشد تا بتواند صور معقولات را درک کند،^{۴۱}

در مقاصد الفلاسفة، غزالی در بحث از دلالت نفس بر عقل فعال، چنین می‌گوید که نفس انسانی به شکلی بالقوه عالم به معقولات مجرده و معانی کلیه است، و سپس به صورت بالفعل بدانها علم پیدا می‌کند. و آنچه این امر را از قوه به فعل درمی‌آورد همان

۳۹. در برخی از نسخه‌های خطی موجود این رساله به جای کلمه "مستفید"، "مستقل" آمده است که آن نیز درست می‌تواند باشد، چرا که استقلال عقل را از نفس در ادراک معقولات می‌رساند.

۴۰. آثار افلوطین (تاسوعات)، ص ۶۹۰.

۴۱. المدینة الفاضلة، ص ص ۱۰۱-۱۰۴ و ۱۴۲-۱۴۵.

عقل فعال است، که از آن رو فعالش خوانده‌اند که علی الدوام فاعل در نفوس است. او نیز عقل فعال را چون خورشید و بصیرت نفس را چون قوه بینایی می‌شمارد و اظهار می‌دارد زمانی که نفس استعداد قبول فیض عقل فعال را به دست آورد، وابستگی او به جسم از میان می‌رود^{۴۲}

در اشارات و تنبیهات، در نمط سوم (فی نفس الارضیه و السماویة) و در نمط هفتم (فی التجرید) ابن سینا بحث مستوفایی در باره ادراک در کل و ادراک عقلی به طور خاص دارد. وی حالت ادراک را حصول صور معقول در نفس می‌داند. در نظر ابن سینا حصول علم زمانی دست می‌دهد که نفس ناطقه انسانی ملکه پیوستن به عقل فعال را به دست آورده باشد. صور معقولات در عقل فعال وجود دارد. پس از اتصال نفس با عقل فعال این صور در نفس ناطقه انسانی پدیدار می‌شود و از این طریق علم به معقولات حاصل می‌گردد.^{۴۳} نظریه عقل و ادراک معقولات در فلسفه اسلامی، که فارابی آن را به صورتی پیراسته درآورد، هرچند بر نظریه نفس ارسطو مبتنی است، اما روحی رمزی و عرفانی دارد که از گرایشهای اشراقی فیلسوفان اسلامی نشأت می‌گیرد.

خیام در ادامه گفتار مشابهت نمودن نفس را با عقل در اثر رعونت (خودبینی و نفسانیت) آن (نفس) به شمار می‌آورد و می‌افزاید:

و این مشابهت نمودن نفس با عقل رعونت است و آثار او در محسوسات پدید می‌آید. پس نفس که از جسم شریفتر است بی رعونت نیست، به هیچ حال جسم از رعونت خالی نباشد؛ که ترکیب جسم از ماده و صورت است.

در ادامه، سخن از کیفیت ترکیب انسانی به میان می‌آید که جزئی است از کل موالید و از نفس، فلک، اسطوقس و موالید ساخته شده است. و سپس سخن از کلیات می‌رود:

بدان که قدما در جزویات خوض نکرده‌اند؛ از بهر آنکه جزویات آیند و روند و ناپایدار باشند. اجتهاد بکلیات کردند؛ از بهر آنکه کلیات همیشه بر جای باشد. و علمی که بر ایشان دلالت کند پایدار بود. و هر که کلیات معلوم کند، جزویاتش بضرورت معلوم شود.

۴۲. الغزالی، مقاصد الفلاسفة، تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف بمصر، ۱۹۶۱، ص ۳۷۲.

۴۳. ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامه الرازی، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق، ص ص ۳۶۱-۳۶۷؛ و نیز اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح از دکتر حسن ملکشاهی، سروش، ۱۳۶۳ ش، ص ص ۱۹۶-۲۰۲.

پس کلیات خمسه یعنی جنس، نوع، فصل، خاصه و عرض، بیان و در هر مورد توضیح مختصری به دست داده می‌شود. سپس مقولات *تُه* گانه عرض عام به ترتیب زیر ذکر می‌شود: کمیت (چندی)، کیفیت (چگونگی)، اضافت (نسبت کاری به کاری)، این (کجایی)، متی (کیی)، وضع (نهادگی)، ملک (او رایبی)، *إن* یفعل (کردگی) و *إن* یفعل (کنندگی).

در برخی از نسخی که از این رساله در دست است مطلب به همین جا ختم می‌شود و پس از آن فصل آخر رساله آغاز می‌گردد. اما در بعضی دیگر در ادامه، مطالبی آمده است. برخی را عقیده بر این است که این مطالب از خیام نیست و بعدها بر رساله افزوده شده است. پس، برای پرهیز از اطاله کلام از پرداختن بیشتر بدان چشم پوشیده و به برشمردن رئوس مطالب آن اکتفا می‌کنیم.

در ادامه سخن درباره اعراض خیام به کیفیاتی که به حواس ظاهر آنها را در نتوان یافت یعنی حال و ملکه پرداخته و در مقام توضیح آنها برمی‌آید. آنگاه در بحثی کوتاه در اثبات صانع به اختصار به وجوب و امکان و امتناع می‌پردازد. در پایان این بخش، در انقسام ممکن الوجود، به جوهر و عرض، و در تقسیمبندی جوهر، به جسم و غیر جسم می‌رسد و سپس در خواص جسم سخنی چند بیان می‌دارد.

تا این قسمت از رساله، خیام مباحث کلی فلسفه را مطرح می‌کند. شاخصترین موضوع مورد بحث، مراتب وجود یا به تعبیر خیام *سلسله الترتیب* است و جان کلام نتیجه اخلاقی - فلسفی است که از این بحث برمی‌گیرد و آن منزّه داشتن نفس از آلودگیها و تاریکیهای عالم جسمانی برای تقرب به عوالم روحانی است.

خیام در آثار فلسفی خود چون بیشتر حکمای اسلامی در منطق و طبیعیات ارسطویی، در سیاست و اخلاق افلاطونی و در علم الهی افلوپینی است. اما یکی از جوهی که اثر حاضر را از دیگر رسائل فلسفی او متمایز می‌کند، تأثیر آرای فیثاغوری و نو فیثاغوری بر نظریه وجود آن است. تأثیر عقاید فیثاغوری بر فلسفه وجود خیام یا مستقیماً از راه آشنایی با آثار آنان حاصل آمده است و یا از طریق رسائل اخوان الصفا بوده است، که هر چند فلسفه آنان از عناصر ارسطویی، افلاطونی، گنوسی و نوافلاطونی متأثر بود، اما بیش از هر مکتب فلسفی دیگر در جهان اسلامی، صبغه‌ی

فیثاغوری داشت. ۴۴

بر آنچه گفته شد باید این را افزود که فلسفه‌ی اسلامی هرچند عناصر بسیاری را از فلسفه‌های یونانی و اسکندرانی به وام گرفت، اما فلسفه‌ای بود قائم به ذات خویش که ریشه‌های عمیقی در قرآن و سنت داشت. این عناصر فکری، که بسیاری از آنها به دلیل داشتن صبغه‌ی عرفانی و اشراقی با روح اسلامی سازگار بود، با اندیشه و اعتقادات اسلامی درآمیخت و رنگی اسلامی یافت. تفکر اسلامی آنقدر غنا و توانایی داشت که بتواند نظام فکری خاص خود را پدید آورد. ۴۵ در واقع فیلسوفان اسلامی مفاهیمی را که از مکاتب فکری دیگر اخذ می‌کردند درست نمی‌پذیرفتند، بلکه این مفاهیم را با عرضه بر زمینه فکری غنی خود با معتقدات خویش تطبیق داده و مفاهیم جدیدی را که با طبیعت مسائلی که با آن روبرو بودند سازگاری داشت، خلق می‌کردند. ترکیب اندیشه‌های فلسفی انتزاعی با مسائلی که در حوزه اندیشه اسلامی مطرح می‌شد، خود زمینه‌ساز ظهور اندیشه‌های غنی و متنوعی در فلسفه اسلامی شد. ۴۶ برای متفکران مسلمانی که در اندیشه‌ی نظم بخشیدن به انگاره‌های فکری خود بودند، قرآن کریم نه تنها منبع علم شریعت، که سرچشمه‌ی متعالی هر اندیشه‌ای در باره‌ی ماهیت وجود و فراتر از آن سرچشمه‌ی وجود بوده است. ۴۷

زمینه‌های تاریخی و فکری عصر خیام

پیش از پرداختن به فصل سوم رساله، به دلیل ضرورت بحثی که در این قسمت مطرح می‌شود، نگاهی به اوضاع اجتماعی آن روز سرزمینهای حوزه‌ی خلافت اسلامی در کل و ایران زمین به طور اخص خواهیم افکند.

44. Netton, 1982, p. 31.

45. Netton, Jan Richard, "The Origins of Islamic Philosophy", in *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, ed. B. Carr and I. Mahalingam, Routledge, London & New York, 1997, pp. 841-859.

46. Nasr, S. H. & Leaman, O., *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London & New York, 1996, pp. 8.

47. Nasr, S. H., "the Qur'an and Hadith as source and inspiration of Islamic philosophy", in *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr & O. Leaman, Routledge, London & New York, 1996, pp 27-39.

عصر خیام یعنی نیمه‌ی دوم سده پنجم و نیمه‌ی اول سده ششم هجری از دورانهای برجسته و در عین حال پرتالهاب تاریخ ایران است. در این عصر که دوران تعالی علوم و ادبیات بود، عالمان و متفکران بسیار در گوشه و کنار سرزمین ایران ظهور کردند و به پدید آوردن آثار بزرگ همت گماشتند. از سوی دیگر این عصر با التهابات سیاسی و اجتماعی بزرگی روبرو بود که از آن میان می‌توان به جنگهای صلیبی در بخشی از قلمرو امپراطوری اسلامی، کشمکشهای میان خلفای فاطمی مصر با خلفای عباسی بغداد و فعالیتهای گسترده باطنیان در عرصه‌های تبلیغ و مبارزه با مخالفان اشاره کرد.

گذشته از اینها، این عصر، دوران اوج جدالهای عقیدتی میان فرق و مذاهب مختلف بود. در آن دوران گرایش به علوم و معارف دینی و تحصیل آنها در میان مردم رواج تام یافته بود و مجامع مذهبی رونقی خاص داشتند.^{۴۸} مجادلات و مناظراتی که میان عالمان و فقیهان پیوسته وجود داشت گاه به مشاجره می‌انجامید و این مشاجرات گهگاه به میان عوام کشیده می‌شد. در این حالت هر اختلاف جزئی می‌رفت تا به زد و خوردی خونین منجر شود.^{۴۹} یکی از علل رواج علوم مذهبی مدارس نظامیه بود که جدا از اهداف دینی، اهدافی سیاسی را نیز دنبال می‌کرد. انگیزه تأسیس این مدارس نه تنها رقابت با بیت العلم‌هایی بود که جوامع شیعی قدرتمند در بغداد، قاهره و شهرهای مهم سوریه برپا کرده بودند، بلکه فراتر از آن مبارزه با عقایدی بود که در این مدارس تعلیم داده می‌شد.^{۵۰} این مدارس همچنین سدی بود در برابر نفوذ باطنیان که از جانب خلفای فاطمی حمایت می‌شدند. بدین ترتیب مدارس نظامیه به صورت پایگاه مهمی برای حمایت از مذهب اهل سنت درآمد. در این مدارس فقه شافعی با پشتوانه مهمی چون کلام اشعری، به قوت هرچه تمامتر تدریس می‌شد. در آن هنگام ارباب فرق و مذاهب گوناگون همچنانکه با یکدیگر در ستیز بودند، همگی از حریفی قدرتمند یعنی فیلسوفان هراس داشتند، چرا که: "عقاید مذهبی را در خطر شبهات و تشکیکات عقلی فلسفه می‌دیدند."^{۵۱}

۴۸. همایی، جلال‌الدین، غزالی نامه، کتابفروشی فروغی، ۱۳۴۲، ص ۲۰.

۴۹. زرین‌کوب، عبدالحسین، فرار از مدرسه، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۴.

50. Djebbar, Ahmad, *Omar Khayyam et les activités mathématiques en pays d'Islam aux XI-XII siècles*, Farhang, vol. 12, No. 29-32, p. 5.

۵۱. همایی، ص ۵۱.

جهان اسلامی علوم یونانی و از جمله فلسفه را براحتی پذیرا شد و برخی از خلفای عباسی در این پذیرش سهم مؤثری داشتند. اما از آنجا که پاره‌ای از تعالیم فیلسوفان با وحی و قرآن سازگار نبود، در میان علمای اهل سنت خصوصاً حنابله کسانی به مخالفت با فلاسفه برخاستند و آنها را اهل کفر و زندقه به شمار آوردند. با این همه فلسفه یونانی و اسکندرانی راه خود را به سوی حوزه‌های فکری اسلامی گشود. این امر دو پیامد مهم داشت. از یک طرف مسلمانان با علوم عقلی یونانی آشنا شدند و با استناد به براهین منطقی و فلسفی سازمان یافته و حجت‌های عقلی توانستند در برابر علمای دینی مسیحی و یهودی از اصول عقاید خود دفاع کنند و آنها را بر موازین عقلی استوار سازند. از سوی دیگر این امر سبب ایجاد نحله‌های گوناگون فکری شد که خود به تفرقه‌ی بیشتر میان مسلمانان انجامید.

یکی از فرق و مذاهب مهم در این دوران اسماعیلیان بودند که بر ضد مذهب و حکومت رسمی فعالیت می‌کردند. این نحله که در قرن سوم هجری به صورت یک گروه سیاسی - عقیدتی سازمان یافته درآمد، در این زمان به اوج قدرت و نفوذ خود رسیده بود؛ به شکلی که حتی نام آن لرزه بر اندام حاکمان می‌انداخت. از ابتدای ظهور اسماعیلیان به دلیل مبارزه آنان با مذهب و حکومت رسمی، سلاطین ایران که پشتیبان خلفای عباسی بودند، پیوسته به تعقیب و آزار و شکنجه و قتل آنها می‌پرداختند. علاوه بر آن، وجود اسماعیلیان گاه بهانه‌ای بود به دست سلجوقیان تا هر مخالف یا معاندی را با نهادن داغ باطنی بر او، براحتی از میان بردارند.^{۵۲}

در جامعه‌ی آن روز اسلامی خاصه قلمرو ایران تصوف رواج و رونق بسیار داشت و مشایخ صوفیه در سرزمین ایران و خصوصاً خراسان بسیار بودند. تصوف که در ابتدا به صورتی ساده و با اندیشه زهد و پارسایی ظهور کرد، به تدریج از آن سادگی اولیه به درآمد. پس، از یک سو به فرقه‌گرایی تمایل یافت و از سوی دیگر با عقاید عرفانی هند، ایران باستان و مذاهب بودایی درآمیخت و صورتی پیچیده به خود گرفت. آشنایی با معارف یونانی و تعالیم نوافلاطونیان به تصوف رنگی فلسفی داد، تا جایی که در برخی از آثار عرفانی محض آن دوران تأثیر فلسفه یونانی به ویژه نوافلاطونی به چشم

می خورد.^{۵۳} در چنین روزگار پرتلاطمی متفکرانی چون خیام و غزالی ظهور کردند و تردیدی در این امر نیست که شناخت و درک همه جانبه آثار این شخصیت‌های بزرگ بدون توجه به زمینه‌های تاریخی و اجتماعی زمانه آنها ممکن نیست.

جویندگان حقیقت

چنانکه پیشتر نیز گفته شد در فصل پایانی رساله، خیام بحثی متفاوت را پیش می‌نهد. در این بخش که در دیگر رسائل فلسفی او نظیرش یافت نمی‌شود، خیام در مقام متفکری مصلح در صدد برمی‌آید تا راه نجات را فراروی جویندگان حقیقت قرار دهد که خواهیم کوشید تا در حد توان و مجال کلام بدان پردازیم.

این فصل که کوتاهترین فصل رساله است، از وجوه مختلف حائز اهمیت است. خیام که پیوسته از بسط کلام می‌گریزد، در این فصل پایانی کلیات وجود بیش از هر جای دیگر تمایل به کوتاه کردن سخن را دارد. پس، به معرفی طالبان شناخت خداوند می‌پردازد که در نظر او چهار گروه‌اند: متکلمان، فلاسفه و حکما، اسماعیلیان یا تعلیمیان و اهل تصوف. وی آنگاه درباره‌ی هر گروه به تلویح و یا به تصریح و اما به اجمال نظر خویش را بیان می‌کند. نکته‌ی در خور تأمل آنکه غزالی نیز در *المنقذ من الضلال* در معرفی جویندگان حقیقت همین تقسیمبندی را به دست می‌دهد و می‌گوید: "زمانی که خداوند به فضل و بخشش بسیار خود مرا از این بیماری [تردید] نجات داد، طالبان [حقیقت] را در چهار گروه منحصر ساختم: متکلمان، باطنیان، فیلسوفان و صوفیان. "چرا جویندگان در همین چند گروه خلاصه می‌شوند؟ زیرا که: "به خود گفتم که حقیقت از این چهار بیرون نیست. و اینانند پویندگان طریق حق. پس اگر حقیقت نزد آنان نباشد، دیگر نمی‌توان چشمداشتی به یافتن حقیقت داشت. و طمع بازگشت به تقلید پس از جدایی از آن ممکن نیست. زیرا شرط مقلد بودن آن است که فرد نداند مقلد است."^{۵۴} بی تردید خیام هم در تقسیمبندی خود چنین دلایلی را مد نظر داشته است.

آنچه مسلم است خیام این مطالب را از *المنقذ اخذ* نکرده است؛ چرا که غزالی *المنقذ*

۵۳. زرین‌کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، امیر کبیر، تهران، ۱۳۵۳، ص ص ۶-۳۱ و ۱۴۴ و بعد.

۵۴. غزالی، ابو حامد، *المنقذ من الضلال مع ابحاث فی التصوف و دراسات عن الامام الغزالی*، بقلم الدكتور

عبدالحمید محمود، دارالکتب الحدیثه، ص ۹۵.

را در سال ۵۰۰ هجری نوشت و خیام کلیات وجود را محققاً قبل از این تاریخ به رشته تحریر درآورده بود. البته گویا غزالی این تقسیمندی را در دیگر آثار خود نیز به دست داده است.^{۵۵} پس آیا خیام در این مورد تحت تأثیر او بوده است؟ اگر چنین هم باشد، خیام تنها به تکرار آنچه او گفته بسنده نکرده و بی تردید آنچه را که خود به تحقیق دریافته، بازگفته است. در اینجا با دو اندیشمند بزرگ سروکار داریم که تفاوت‌های زیادی چه به لحاظ فکری و چه به لحاظ محیطی داشته‌اند. از یک سو با فیلسوفی عقلگرا و از طرفداران جدی فلسفه سروکار داریم که در همین رساله، بیش از هر اثر دیگر خویش، از عقاید اخوان الصفا - که پایه‌گذار مکتبی عقلگرا و فلسفی بوده‌اند - متأثر است، و اشتغالات زندگی او بیشتر از نوع پرداختن به علوم ریاضی بوده است. از سوی دیگر با عارف زاهد متشرعی سروکار داریم که عمری را در مدارس دینی به تحصیل و تدریس علم کلام و دیگر علوم دینی گذرانده و از مخالفان جدی فلسفه و فیلسوفان، خصوصاً اخوان الصفاست، و با تحریر کتابی در صدد برآمده است تا اساس فلسفه را ویران کند. نکته‌ی دیگر آنکه خیام و غزالی در یک زمان می‌زیستند، هر دو از یک خطه از قلمرو پهناور سرزمین ایران برخاسته بودند، و سرانجام پس از سالها دوری به دیار خود بازگشته و در همانجا به تحریر دو رساله‌ی مورد بحث - در زمانی بسیار نزدیک به یکدیگر، حتی شاید به نزدیکی یکسال - پرداختند. این شباهتها و تفاوتها از یک سو و کم بودن منابع در مورد زندگی خیام، ما را بر آن می‌دارد تا به رغم وجود تفاوت‌های عمیق میان این دو اندیشمند، به دلیل وجود عناصر مشترک فکری میان آنها در محدوده‌ای که به این بخش از رساله مربوط می‌شود، جای جای به ذکر نظریات غزالی بپردازیم.

اهل کلام

در میان جویندگان طریق حق، نخستین گروهی که خیام معرفی می‌کند متکلمان‌اند که درباره‌ی آنها چنین می‌گوید:

اول متکلمانند که ایشان به جدل و حجت‌های اقناعی راضی شدند و بدان قدر بسنده کردند در معرفت باری عز اسمه.

جدل و حجت‌های اقناعی عبارت از ادله و قیاس‌هایی است که مقدمات آن مبتنی بر مشهورات و مظنونات است و در بادی امر به نظر مناسب و قانع کننده می‌نماید و مخاطب را مجاب می‌کند. اما زمانی که به درستی از آن بحث شود، خلاف آن آشکار می‌گردد. خیام در اینجا بس به اجمال و تقریباً به تلویح عبث بودن روش متکلمان را یادآور می‌شود.

در بحث ناکارآمدی روش متکلمان در دست‌یابی به حقیقت، غزالی نیز در المنقذ متکلمان را گروهی به شمار می‌آورد که ادعای اهل رأی و نظر بودن را دارند. وی بر آن است که علم کلام حتی اگر برای مقصودی که برای آن به وجود آمده یعنی حمایت از عقاید دینی مفید باشد، برای مقصود او کافی نیست.^{۵۶} در نظر او علم کلام که در آغاز برای حفظ عقیده اهل سنت در برابر خدعه و ناراستی‌های اهل بدعت به وجود آمد، با گذشت زمان به بحث در مسائل فلسفی کشیده شد. اما از آنجا که مقصود از آن در اصل چنین نبود، به غایت قصوایی که در نظر داشت نرسید، و از این علم آنچه که بتواند تاریکی‌های حیرت را در اختلافات میان خلق بزدايد، حاصل نیامد. پس، از آنجا که متکلمان نتوانستند به هدف‌های خود دست یابند، تلاش‌های آنان بی‌حاصل است.^{۵۷} در المنقذ، غزالی بر توجه به بی‌حاصل بودن کلام بیش از فلسفه تأکید می‌ورزد.^{۵۸} در اثر دیگری به نام جواهر القرآن، از این هم فراتر رفته و بر آن شده است که علم فقه و کلام در پایین‌ترین مرتبه از مراتب علوم دینی جای دارند و آنچه سبب پیشی گرفتن آنها بر علوم دیگر شده است، همانا فقط حب مال و جاه بوده است.^{۵۹}

اصحاب فلسفه

دوم فلاسفه و حکما اند که ایشان بادلّه عقلی صرف در قوانین منطقی طلب شناخت کردند، و هیچ‌گونه بادلّه اقناعی قناعت نکردند. لیکن ایشان نیز بشرايط منطوق وفا نتوانستند کرد و از آن عاجز آمدند.

فلاسفه، به خلاف متکلمان، به ادله اقناعی راضی نشده و کوشیدند تا با براهین عقلی

۵۷. غزالی، المنقذ، ص ص ۹۶-۱۰۲.

۵۶. غزالی، المنقذ، ص ۹۶.

۵۸. زرین کوب، ۱۳۵۶، ص ۱۱۹.

۵۹. الغزالی، ابو حامد محمد، جواهر القرآن و دُرّره، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۸۸، ص ص ۵۴ و ۵۵؛

نیز بنگرید به: دینانی، ص ۳۲۵.

صرف در چارچوب قوانین علم منطوق به معرفت حقیقی دست یابند. اما از آنجا که نتوانستند به شریاطی که علم منطوق بر آنها الزام می‌کند وفادار بمانند، از شناخت حقیقت در ماندند. نکته‌ی قابل ذکر آنکه غزالی در المنقذ، همین مطلب را به اشاره و در تهافت الفلاسفه به شکلی دقیقتر مطرح می‌کند. در المنقذ، وی اظهار می‌دارد که: "فلسوفان در دانش الهیات بیشترین اشتباه را مرتکب شده‌اند و نتوانسته‌اند در این علم به براهینی که در علم منطوق شرط کرده‌اند، وفادار بمانند."^{۶۰} در تهافت الفلاسفه کلام او دقیقتر است: "و روشن خواهیم ساخت که آنچه در صحت ماده قیاس از قسم برهان در منطوق و آنچه در صورت آن در کتاب قیاس شرط کرده‌اند، و آنچه در ایساغوجی و قاطیغورناس وضع کرده‌اند - که همانا جزئی از اجزای منطوق و مقدمات آن است - قادر به وفای به آن در علوم الهیشان نبوده‌اند"^{۶۱}

بنابراین، ایراد اساسی به فلاسفه این است که نتوانسته‌اند در تبیین موضوعات علم الهی به ماده و صورت برهانهای منطقی وفادار بمانند. و این امر به نوعی ناسازگاری در کلیت نظام فکری ایشان انجامیده است. پس آیا می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که اگر فلاسفه حق مطلب را در این مورد ادا کرده بودند، عقاید و نظریات آنان از اعتبار و مقبولیت لازم برخوردار می‌بود؟ در واقع لبه تیز انتقاد بیش از فلسفه به سوی فلاسفه نشانه گرفته شده است. آنچه خیام و به نحو گسترده‌تری غزالی در صدد بیان آن هستند این است که فلاسفه و حکما در راه شناخت حقیقت حتی به معیارهایی که خود وضع کرده‌اند نتوانسته‌اند پای بند باشند. در واقع در اینجا منطوق معیاری برای ارزیابی فلسفه به شمار می‌رود؛ معیاری که در نظر خیام مقبولیت دارد. غزالی نیز به اعتبار منطوق در ادراک حقیقت اعتقاد راسخ داشته است.^{۶۲} در نظر او تحول فلسفه در جهان اسلامی تا زمان ابن سینا بر مبنای استدلالهای سفسطه‌آمیز صورت گرفته است که باید جای خود را به استدلال معقول و منطقی بدهد. اگر روش درست استدلال به کار برده شود، اصول اساسی دین بر مبنای منطقی استوار و قطعی مبتنی خواهد شد.^{۶۳}

۶۰. غزالی، المنقذ، ص ۱۱۷.

۶۱. الغزالی، ابو حامد، تهافت الفلاسفه، حقه و وقف علی طبعه الأب موریس بویج الیسوعی، مطبعة الكاتولیکیه، بیروت، ۱۹۶۲، ص ۴۵. ۶۲. دینانی، ص ۳۲۹.

63. Leaman, Oliver, "Islamic Philosophy since Avicenna", in *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, ed. B. Carr and I. Mahalibgam, Routledge, London & New York, 1997, p. 901.

اسماعیلیان و تعلیمیان

سوم اسماعیلیانند و تعلیمیان، که ایشان گفتند که طریق معرفت جز إخبار مخبر صادق نیست؛ چه در ادله معرفت صانع و ذات و صفات وی اشکالات بسیار است و ادله متعارض و عقول در آن متحیر و عاجز. پس اولی تر آن باشد که از قول صادق طلبند.

می بینیم که خیام در مورد اسماعیلیان بیطرف است. سخنی در نقد آنها نمی گوید، اما آنها را تأیید هم نمی کند و به بیان رئوس نظریات آنها اکتفا می کند. چنین رهیافتی آیا همچنانکه گفته اند از سر مصلحت اندیشی بوده است و به دلیل خطرهایی که از جانب اسماعیلیان مخالفان آنان را تهدید می کرده است؟ در این مورد غزالی، به خلاف خیام، چون همیشه نظری صریح دارد. وی در چندین اثر سخت بر اسماعیلیان تاخته است و در المنقذ نیز بر آنها می تازد. او تعلیمیان را دشمن سرسخت خلافت اسلامی می داند و مبارزه‌ی با آنها را نوعی تکلیف شرعی به شمار می آورد و در این راه تا مرز بی انصافی هم پیش می رود. اگر خیام نظر به جنبه‌ی فلسفی آرای اسماعیلیان داشت، برای غزالی پیامدهای اعتقادی و یا سیاسی و اجتماعی این جریان دینی و فکری مهم بود و گفتار او در مورد ایشان در المنقذ حدیثی است که از سر دردمندی بیان شده است.

اسماعیلیان در راه نیل به معرفت واقعی عقل را کافی نمی دانستند و تعلیم یک پیشوای مصون از خطا را لازم می شمردند. آنها بر این عقیده بودند که از آنجا که عقل انسان از ادراک حقیقت ناتوان است، هر گاه به ورطه تردید و سرگردانی درافتد باید حل مشکل خویش را از امام معصوم جوید. و آنجا که اختلاف در آراء و عقاید بروز می کند، تنها هدایت یک پیشوای معصوم - که پس از امامان شیعه، امامان فاطمی را نمونه آن می دانستند - می تواند گره گشا باشد. آنها برای هر چیزی معنایی باطنی سراغ می دادند که برای فهم آن باید به امام روی آورد. برای آنان اطاعت از امر امام اطاعت از امر خداوند محسوب می شد. پس به ناگزیر حکومت عقل جای خود را به اطاعت کامل از امام - امام فاطمی - می داد و او فوق احکام شریعت قرار می گرفت؛ به گونه‌ای که معرفت حقیقی جز از راه تعلیم او صورت نمی پذیرفت. از همین روست که اسماعیلیه را تعلیمیه نیز می خواندند.

چنین نگرشی طبعاً نمی توانست متفکری چون خیام را که هم استقلال رأی داشت و

هم در علوم عقلانی عصر خویش صاحب‌نظر و مرجع به شمار می‌رفت افتناع کند. ناگفته نماند که اسماعیلیان آنجا که پای مسائل فلسفی در میان بود، به تعالیم فلسفی متداول عصر خویش خاصه شیوه نوافلاطونی وفادار بودند. نسبت دادن عقاید اسماعیلی به خیام - که برخی مدعی آن شده‌اند - احتمالاً از گرایش خیام به آرای اخوان الصفا ناشی شده است. باید افزود که هرچند اخوان الصفا از اندیشه‌های اسماعیلیان نخستین بهره بردند، اما عناصر اسماعیلی مندرج در رسائل را می‌توان تنها در حد یک تأثیر فکری به شمار آورد و نه عواملی ذاتی و اصیل در آموزه‌های اخوان الصفا.^{۶۴}

اهل تصوف

و چهارم اهل تصوف‌اند که ایشان بنفکر و اندیشه طلب معرفت بکردند، بل که به تصفیة باطن و تهذیب اخلاق، نفس ناطقه را از کدورت طبیعت و هیأت بدنی منزّه کردند. چو این جوهر صافی گشت و در مقابله ملکوت افتاد، صورتهای آن بحقیقت در آنجایگاه پیدا شود؛ بی هیچ شکمی و شبهتی. و این طریق از همه بهتر است. چه معلوم بنده است که هیچ کمالی از حضرت خداوند متحول نیست. و آنجایگاه منع و حجاب نیست بکس. هر آنچه آدمی را نبود، از جهت کدورت طبع باشد. چه اگر حجب زایل شود، و حایل و مانع دور گردد، حقایق چیزها چنانکه باشد پیدا شود. و سید علیه السلام بدین اشارت کرده است و گفته: "إن لریکم فی آیام دهرکم نفحات الافتعروضوا لها."

سرانجام نه کلام، نه فلسفه و نه سرسپردگی به تعلیم امام فاطمی، هیچیک وافی به مقصود نیست. راه وصول به حقیقت همان طریقی است که صوفیان حقیقی برگزیده‌اند. راهی که در آن فرد به تصفیة باطن و تزکیة نفس چنان همت می‌گمارد و قلب را چنان صافی می‌دارد تا حقیقت چیزها چنانکه هست در آن ظاهر شود. و این معرفتی است که از راه کشف و شهود و اشراقات قلبی حاصل می‌شود و نه از راه تأملات فلسفی و با تکیه بر عقل و استدلال. و اگر در این مقوله اشاره‌ای هم به عقل می‌رود مراد نه عقل استدلالی که عقلی است که به منزله چشم باطنی انسان است که به یاری آن می‌تواند باطن اشیا را

چنانکه هست مشاهده کند.^{۶۵} و تنها در این صورت است که فرد از ظاهر می‌گذرد و به درون و باطن و حقیقت چیزها نفوذ می‌کند و آگاه می‌شود.

خیام فیلسوفی گزیده نویس و متفکری ژرف اندیش و غالباً خاموش است، پس آنگاه که لب به سخن می‌گشاید، هر کلام او را باید با تأمل مورد مذاقه قرار داد. آیا این عبارات را می‌توان حمل بر این کرد که خیام در دوران کمال عمر و یا حتی بسی پیش از آن حالات و مقامات عارفان را درک کرده است؟ در رساله‌ی *الکون و التکلیف* - که سالها پیش از این نوشته شده - وی از ساحتی سخن می‌گوید که عجایب آن چشم را خیره می‌کند.^{۶۶} آیا او یک تحول روحانی عمیق را تجربه کرده است و یا آنکه با مشاهده‌ی احوال عارفان واصل - که در روزگار او خاصه در دیار او تعدادشان اندک نیز نبوده است - بدین دریافت عقلی رسیده است که اگر حقیقتی وجود داشته باشد، نزد این طایفه یافتنی است.

از آنجا که اطلاعات ما در مورد زندگی خیام، خصوصاً پس از ترک اصفهان، بسیار اندک است و به روایتهای - بعضاً مشکوک - چند تراجم نگار محدود می‌شود، داوری در این مورد دشوارتر می‌گردد. آیا پس از بازگشت به خراسان، از نوع زندگی پر مشغله‌ای که در اصفهان داشت و در آن به دربار و لشکرگاه آمد و شد می‌کرد، فاصله گرفته بود؛ و این دوری از دربار فرصتی را برای او فراهم آورده بود تا بیشتر در خود فرو رود و به حقیقتی که در گُمون وجود دارد بیندیشد؟ از کلام او در ابتدای رساله چنین بر نمی‌آید که در خراسان ارتباط او با بزرگان و درباریان قطع شده باشد.

در تاریخ حکمای قفقی مطالبی در شرح حال خیام آمده است که در اینجا به ذکر آن می‌پردازیم.^{۶۷}

عمر خیام امام خراسان و علامه‌ی زمان بود. علم یونانی را تعلیم می‌کرد و در طلب واحد دیان [طالبان حقیقت] را به پاک داشتن حرکات بدنی برای منزه ساختن نفس خویش ترغیب می‌کرد؛ و در پایبندی به سیاست مدنی بر اساس قواعد [فلسفه یونانی] سفارش می‌کرد.

۶۵. الغزالی، ابوحامد، مشکوة الانوار، حققها و قدم لها الدكتور ابو العلاء عقیفی، الدار القومية للطباعة و النشر، القاهرة، ۱۹۶۴، ص ۵.

۶۶. خیام، *الکون و التکلیف*، ص ۱۵۵.

۶۷. قفقی، جمال الدین ابی الحسن علی بن یوسف، تاریخ الحکماء و هو مختصر الزوزنی المسمی بالمنتخبات المتقطعات من کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء، ویراسته پروفسور یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳، ص ۲۴۳.

اگر سخن قفطی درست باشد، آیا خيام به نوعی سلوک روحی یا تصوف نظری متکی بر معرفت و تأمل اعتقاد داشته و عمل می‌کرده است؟ مراد قفطی از پاک داشتن حرکات بدنی چیست؟ آیا اشاره‌ای به تعلیم افلاطون در کتاب نهم از جمهوری وی مبنی بر گوش سپردن به آهنگ خرد در پرورش تن برای ایجاد هماهنگی میان روح و بدن دارد. آیا خيام چون فارابی زندگی زاهدانه‌ی یک فیلسوف طالب معرفت را در پیش گرفته بوده است که در آن تصوف نه صرفاً در مقام یک نظریه و مذهب فلسفی، که همچون یک دگرگونی روحی عمیق نقش داشته است؟ توصیفی که قفطی از خيام به دست می‌دهد، وی را بیشتر از سنخ حکیمانی نشان می‌دهد که پیرو مشرب اشراقی یونانیان (فیثاغوریان) و نوافلاطونیان بوده‌اند؛ عرفانی که در عین اشراقی بودن سخت فلسفی است.

در رساله‌ی *ضروره التضاد، جبر و بقا*، در بحث از مسئله‌ی شر، خيام چنین می‌گوید: "و تنها قوه‌ی حدس صائب است که می‌تواند به جان این مطلب رسد؛ مطلبی که انسانهای کامل به دریافت او بسنده کنند، و از این دریافت به نهایت لذت عقلانی رسند."^{۶۸} اما حتی اگر خيام خود به مرام فیلسوفان عمل می‌کرده است، در این جا روش اهل تصوف را توصیه می‌کند که نه از راه اندیشه و فکر، که به تصفیه‌ی باطن و تهذیب اخلاق، نفس ناطقه را از تاریکی طبیعت و حجاب تن منزّه کردند و آن را جلوه‌گاه حقایق ربوبی ساختند. و روشن است که در اینجا به تصوف به مثابه‌ی یک مذهب فلسفی ننگریسته است.

حال این پرسش مطرح می‌شود که حکیمی چون او چگونه در رساله‌ای فلسفی بر فلسفه خرده می‌گیرد و آن را برای رسیدن به حقیقت ناتوان می‌بیند و بر حقانیت راه صوفیان و رسیدن به حقیقت نه با اندیشه که با تصفیه‌ی باطن که جایگاه آن همانا دل آدمی است تأکید می‌ورزد؟

سخن پایانی

کلیات وجود از آنجا که آخرین رساله‌ی فلسفی خيام است و به فاصله‌ی زمانی زیادی از دیگر

۶۸. خيام، عمر بن ابراهیم، "رسالة ضروره التضاد فی العالم و الجبر و البقاء"، تصحیح و ترجمه به فارسی از حامد ناجی اصفهانی، مجله فرهنگ، ویژه بزرگداشت خيام، بهار - زمستان، شماره‌های ۲۹-۳۲، ص

آثار فلسفی او نوشته شده است، از حیث شناخت سیر روحی، فکری و معنوی خیام جایگاه خاصی در میان آثار او دارد. چنین می‌نماید که در کلیات وجود با نوعی تناقض روبرو هستیم. از یک سو، حکیمی توانا و نام‌آور در صدد است با تکیه بر فلسفه راهی به سوی حقیقت غایی بگشاید. از سوی دیگر وی فلسفه را در رسیدن به کمال حقیقت کافی نمی‌بیند و راه تصوف را پیش می‌نهد. این پرسش به ذهن متبادر می‌شود که اگر فلسفه نمی‌تواند انسان را در رسیدن به مقصود یاری دهد، چرا باید این همه بدان پرداخت و عمر عزیز را صرف آن کرد؟

پیشتر در بحث از "سلسله‌الترتیب" گفته شد که به نظر می‌رسد از دیدگاه خیام - دست کم در این رساله - فلسفه قادر است نفس آدمی را آماده پذیرفتن حقایق والاتر سازد. در واقع فیلسوفان [اشراقی] و عارفان هر دو به تهذیب نفس ناطقه سفارش کرده‌اند: فیلسوفان از راه تأملات فلسفی و عارفان از طریق تصفیه باطن و قلب. اما تأملات فلسفی تنها تا مراتبی قادر است انسان را در درک حقیقت یاری کند و دستیابی به کمال معرفت حق جز از راه شهود قلبی میسر نیست. پس دور نیست که خیام در طی سلوک فکری خود چون برخی از اسلاف خویش هر چه بیشتر به تفکر عرفانی نزدیک شده باشد؛ و این در فلسفه اسلامی چیز غریبی نیست. چرا که در جهان اسلامی تعامل میان فلسفه و عرفان وجود داشته است.

فلسفه فارابی، تعالیم اخوان الصفا و حکمت اشراقی ابن سینا در نزدیک کردن تصوف و فلسفه تأثیر بسیار داشتند.^{۶۹} در واقع این تأثیری دو سویه بود که از یک طرف فیلسوفان را به جانب عرفان و تصوف می‌کشید و از سوی دیگر تفکر عارفان را صبغه فلسفی می‌بخشید. ابن سینا شیخ و استاد مشائیان در اواخر عمر به عرفان گرایید و آثار گرانقدری در عرفان پدید آورد و دست به تألیف اثری چون اشارات و تنبیهات زد که به گفته‌ی صاحب نظران بحث آن در عرفان در سه نمط آخر کم نظیر است. در رسائل اخوان الصفا حتی جایی که بحث علوم دنیوی در میان است، شباهتهایی با نظریات ارباب تصوف به چشم می‌خورد.^{۷۰} به واقع می‌توان گفت که جوهر فلسفه‌ی اسلامی به طور غالب فلسفه اشراقی، و روح قرآنی الهام‌بخش آن بوده است؛ و خیام وارث یک چنین

۶۹. زرین کوب، ۱۳۵۳، ص ۶۶.

۷۰. نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۱۱۸ (Nasr, 1964, p. 119)

میراث فلسفی بود.

سخن گفتن از خيام دشوار است. حجم اندک نوشته‌های فلسفی او، نداشتن اطلاعات کافی در مورد زندگی او، و از همه مهمتر رباعیات منسوب به او، این همه داوری در مورد خيام را دشوار می‌کند. اندیشمندان بزرگ در قالبهای از پیش ساخته شده لزوماً نمی‌گنجند؛ و داوری در مورد شخصیت پیچیده‌ای چون خيام به مراتب دشوارتر است. رساله‌های فلسفی خيام می‌تواند تا حدی پاسخگوی پرسشهای ما باشد. برخی برآنند که رساله‌های فلسفی خيام در واقع بازتاب عقاید واقعی او نبوده است، بلکه خيام تنها بر حسب ضرورت و برای آنکه سؤال کننده‌ای را بی پاسخ نگذارد، بی آنکه به مباحث مطرح شده اعتقادی داشته باشد، آنها را نوشته است. این نظر حتی اگر در مورد برخی از آثار فلسفی او که سالها قبل نوشته شده تا حدی پذیرفته باشد، در مورد این آخرین رساله فلسفی وی پذیرفتنی نیست. اینکه نظر خيام در پایان رساله با نظر غزالی متشرع شباهت بسیار دارد، امری است که قبولش برای برخی دشوار می‌نماید. اما آیا می‌توان به آسانی پذیرفت که اندیشمند آزاده‌ای چون خيام تقریباً در تمامی دوران شکوفایی و کمال اندیشه‌ی خود - یعنی از زمان تحریر نخستین رسائل فلسفی در حدود سی سالگی تا زمان نگارش این رساله در حدود شصت سالگی - صرفاً به خاطر رفع تکلیف آنچه را که بدان اعتقاد نداشته بیان کرده است و بدین ترتیب نه تنها دیگران که از آن مهمتر خود را نیز فریب داده باشد؟

در پایان مقال که سخن از منزّه ساختن نفس ناطقه و آماده کردن آن برای دریافت حقایق عالم ملکوت به میان می‌آید و خيام چنین با صلابت می‌گوید: "بی هیچ شکی و شبهتی"، آیا صرفاً از سر رفع تکلیف سخنی پرداخته است؟ از این گذشته چه اجباری داشت که رساله‌ی خود را این گونه به پایان ببرد؟ حال آنکه می‌توانست در این رساله نیز چون دیگر آثار فلسفی خود، بحث را به همان مطالب فلسفی محدود کند. پس چه بسا که خيام فرصت را غنیمت شمرده تا آنچه را که در ژرفای جان و اعماق دل داشته و تا آستانه تجربه آن پیش رفته و یا به کمال تجربه کرده است، بر قلم جاری سازد.

خيام، برای حسن ختام، رساله را با حدیثی روح نواز به پایان می‌برد که: "مضمون

معنیش آنکه خداوند شما را در ایام دهر شما وزیدنهاست. پس متعرض آن شوید.^{۷۱} و که می‌تواند این دعوی را داشته باشد که حکیم عمر خیامی خود بارها متعرض آن نفعات نگشته است.

پیوست ۱:

این باید آخرین نوشته فلسفی خیام باشد. زیرا دو رساله الكون والتکلیف و ضروره التضاد فی العالم والجبر والبقا در سال ۴۷۳ هجری و به احتمال بسیار دو رساله خیام در وجود به زبان عربی - که تا جایی که اطلاع داریم با کلیات وجود تنها رساله‌های فلسفی خیام را تشکیل می‌دهند - در همان سالهای اقامت در اصفهان نوشته شده‌اند. در این صورت و با توجه به مطالبی که در پی نوشت بعدی خواهد آمد، می‌توان گفت که کلیات وجود به فاصله زمانی قابل توجهی نسبت به دیگر آثار فلسفی خیام و احتمالاً نزدیک به سال ۵۰۰ هجری نوشته شده است. تاریخ تولد خیام بر اساس معتبرترین مأخذ سال ۴۳۹ هجری ضبط شده است. بنابراین، زمانی که خیام این رساله را تألیف کرده نزدیک به شصت سال از عمر او می‌گذشته است.

پیوست ۲:

در این جا نکته‌ای وجود دارد که به دلیل اهمیت آن در مشخص کردن تاریخ تحریر کلیات وجود به آن می‌پردازیم. نام این امیر در نسخه‌های مختلف فخرالملک، فخرالملک بن مؤیدالملک، و فخرالملة و الدین مؤیدالملک آمده است که به هر صورت منظور یا فخرالملک است و یا مؤیدالملک که لقب دو تن از پسران خواجه نظام الملک طوسی بوده است که پس از مرگ پدرشان و سلطان ملکشاه در سال ۴۸۵ هجری، در زمانهای مختلف و گاه به تناوب صدارت پسران ملکشاه یعنی برکیارق، محمد و سنجر را بر عهده داشته‌اند. با مراجعه به راحة الصدور^{۷۲} ابن راوندی، آثار الوزرای^{۷۳} عقیلی، الکامل فی

۷۱. به نقل از مکاتیب عبدالله قطب بن محیی، به تصحیح و با تعلیقات سید محمد جعفر باقری، از انتشارات خانقاه احمدی، تهران، ۱۳۵۶.

۷۲. راوندی، محمد بن علی بن سلیمان، راحة الصدور و آیه السرور در تاریخ آل سلجوق، بسعی و تصحیح محمد اقبال، مؤسسه مطبوعاتی علی اکبر علمی.

۷۳. عقیلی، سیف‌الدین بن نظام، آثار الوزراء، به تصحیح و تعلیق میر جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۳۷.

التاریخ^{۷۴} ابن الاثیر، و تاریخ سلسله‌ی سلجوقی^{۷۵} از بنداری اصفهانی، می‌توان با اطمینان اظهار داشت که این رساله در پاسخ به درخواست فخرالملک ابوالمظفر علی بن نظام الملک تألیف شده است و نه مؤیدالملک، پسر دیگر نظام الملک. فخرالملک کوتاه مدتی وزارت برکیارق را برعهده داشت. از سال ۴۹۰ هجری یعنی زمانی که سنجر به امارت خراسان رسید، فخرالملک از جانب او سمت وزارت یافت؛ تا آنکه در سال ۵۰۰ هجری به تیغ یکی از باطنیان کشته شد. وی کسی بود که با پافشاری غزالی را به تدریس در نظامیه‌ی نیشابور برانگیخت و به حمایت و نصرت خویش وعده داد^{۷۶} و پیشتر نیز او را به تدریس در نظامیه‌ی بغداد تشویق کرده بود. غزالی نزد فخرالملک بسیار مقرب و محترم بوده و با او مکاتبه داشته است.^{۷۷} پس از مرگ فخرالملک، غزالی، به دلایلی که یکی از آنها از دست دادن حمایت وزیر مقتدر در برابر تهمتها و طعن طاعنان بود، تدریس در نظامیه‌ی نیشابور را رها کرد. انتظار می‌رود که چنین شخصی خیام‌گریزان از فلسفه نویسی را به نوشتن یک رساله‌ی فلسفی ترغیب کرده باشد، نه مؤیدالملک که در سال ۴۹۴ هجری کشته شد و همچنانکه شرح احوال او نشان می‌دهد پس از مرگ پدرش درگیر جنگ و کشمکشهای سیاسی بوده و فرصتی برای پرداختن به امور فرهنگی نداشته است. از همه اینها گذشته در ایامی که مقارن با اقامت خیام در خراسان بوده، قرآینی از حضور وی در آن دیار در دست نیست. بدین ترتیب تاریخ تقریبی تحریر رساله باید بعد از ۴۹۰ هجری و مصادف با زمانی باشد که صدارت حکومت سلجوقیان در خراسان به دست فخرالملک بود. خیام در این ایام در خراسان زندگی می‌کرد و شواهدی در دست است که نشان می‌دهد مدتی را در مرو تختگاه سنجر به سر برده است.^{۷۸}

پیوست ۳:

مرحوم محیط طباطبائی در خیامی یا خیام یک جا بر این عقیده است که این رساله نخستین رساله‌ای است که خیام در اصفهان نوشته است و آن را به فخرالملک نظام

۷۴. ابن الاثیر، *الکامل فی التاریخ*، دار صادر، بیروت، ۱۹۶۶، المجلد العاشر.

۷۵. بنداری اصفهانی، *تاریخ سلسله سلجوقی*، ترجمه محمد حسن جلیلی، انتشارات بنیاد فرهنگ

ایران (۲۵۶)، ۱۳۵۶. ۷۶. همایی، ص ۱۹۹.

۷۷. همایی، ص ۳۶۱.

الملک که در آن زمان حاکم اصفهان بوده تقدیم کرده است.^{۷۹} و در جای دیگر تاریخ نگارش رساله را بعد از دوران ملکشاهی می‌داند و می‌نویسد: "قرینه‌ای در دست نیست که خیام در آن زمان (اقامت در اصفهان) او را (فخرالملک را) دریافته و در خور آن شناخته باشد که درباره‌ی معقولات اظهار نظر کند. پس این ملاقات و تألیف باید بعد از دوران ملکشاهی و به روزگار سنجر و پیش از مرگ فخرالملک در ۵۰۰ هجری اتفاق افتاده باشد."^{۸۰} احتمالاً مرحوم محیط طباطبائی بر این تصور بوده است که از دو اثر متفاوت سخن می‌گوید. به هر حال اظهارات اخیر او این حدس را قوت می‌بخشد که کلیات وجود میان سالهای ۴۹۵ تا ۵۰۰ هجری و احتمالاً نزدیک به ۵۰۰ هجری نوشته شده است. ضمناً از سیاق کلام خیام در ابتدای رساله چنین برمی‌آید که مخاطب او باید کسی در حد وزیر بوده باشد و نه کمتر.

یادداشتی درباره تصحیح متن

رساله در علم کلیات وجود یا سلسله الترتیب در داخل و خارج از ایران بارها به چاپ رسیده است. نخستین بار آرتور کریستن سن، پژوهشگر دانمارکی، به نسخه‌ای از رساله مزبور با عنوان *روضه القلوب* در کتابخانه ملی پاریس دست یافت و در سال ۱۹۰۸ ترجمه فرانسوی آن را در مجله دنیای شرق به چاپ رسانید.^{۸۱} فصل آخر طی کتاب رباعیات عمر خیام اثر فردریش روزن در سال ۱۹۲۵ در برلین منتشر شد.^{۸۲} سید سلیمان ندوی، محقق هندی، این رساله را بر اساس نسخه‌های کتابخانه موزه بریتانیا (BM) و کتابخانه ملی پاریس بازنویسی کرد و به همراه رساله‌های دیگری از خیام در کتابی با عنوان *خیام اوراس کی سوانح و تصانیف* (تحقیق در زندگی و آثار خیام) بیاورد که در سال ۱۹۳۳ به چاپ رسید.^{۸۳} بار دیگر سوامی گویندا تیرتهه، عارف و متفکر هندی، رساله را

۷۹. محیط طباطبائی، محمد، *خیامی یا خیام*، انتشارات قنوس، ۱۳۷۰، ص ۶۹.

۸۰. پیشگفته، ص ۴۹.

81. Christensen, Arthur, "Un traité de métaphysique de Omar Khayyam", *Monde Oriental*, 1908, vol. I, pp. 1-16.

۸۲. روزن، فردریش، رباعیات حکیم عمر خیام، با مقدمه راجع به اشعار و شرح حال حکیم، چاپخانه کواپانی، برلین، ۱۳۰۴ ش.

83. Youschkevitch, A. P., and Rosenfeld, B. A., "al-KHAYYAMI", in *Dictionary of*

بر اساس نسخه BM و نسخه‌ای متعلق به مجلس شورا (شماره ۶۴۰) تصحیح و به زبان انگلیسی ترجمه کرد و با عنوان رساله فی کلیات وجود در کتاب باده لطف: زندگی و آثار عمر خیام^{۸۴} بیاورد. این کتاب در سال ۱۹۴۱ در حیدرآباد دکن به چاپ رسید. دیگر بار، به سال ۱۹۵۳، این رساله به همت عبدالباقی گلپینارلی و بر اساس دستنوشتی متعلق به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (شماره ۲۴۴۹) - و یا نسخه‌ای که از روی آن نوشته شده است - با عنوان سلسله الترتیب و ضمن کتاب رباعیات حکیم عمر خیام از سوی کتابخانه رمزی در استانبول انتشار یافت. در سال ۱۹۵۷، س. ب. موروشنیک و ب. آ. روزنفلد و نخستین ترجمه روسی رساله را منتشر کردند.^{۸۵} در سال ۱۹۶۲، ب. روزنفلد و ا. پ. یوشکویچ چاپ عکسی آن را از روی نسخه کتابخانه ملی پاریس به همراه دیگر رساله‌های خیام و با ترجمه روسی آنها در مسکو انتشار دادند.^{۸۶}

در ایران نیز این رساله بارها به طبع رسیده است. در سال ۱۳۱۰، ویرایشی از رساله بر اساس نسخه مجلس (شماره ۶۴۰) و به کوشش سعید نفیسی در شماره یازدهم دوره اول مجله شرق به چاپ رسید. بار دیگر به سال ۱۳۱۵، با عنوان درخواست نامه با ویرایش محمد علی ترقی انتشار یافت. در سال ۱۳۳۸، با نام سلسله الترتیب طی مجموعه‌ای زیر عنوان کلیات آثار پارسی حکیم عمر خیام به تحقیق و اهتمام محمد عباسی و بر اساس نسخه مجلس (شماره ۶۴۰) به طبع رسید. در همان سال کتابفروشی زوار نیز نسخه‌ای از رساله را به تصحیح مهرداد اوستا منتشر کرد. این رساله بار دیگر با عنوان "سلسله الترتیب" به اهتمام تقی بینش در نشریه فرهنگ خراسان (سال ۱۳۴۱) چاپ شد.^{۸۷} در سال ۱۳۴۳، حبیب یغمایی آن را با عنوان سلسله الترتیب بر اساس

→

Scientific Biography, Charles Coulston Gillispie (ed.), Charles Scribner's Sons, New York, 1981, p. 332.

84. Tirtha, Swāmi Govindā, "Universals of Existence", in *The Nectar of Grace: 'Omar Khayyām's Life and Works*, Government Central Press, Hyderabad-DN, 1941, pp. XLVII-XLIX(47-49) & CXVII-CXXIX(117-129).

85. Youschkevitch & Rosenfeld, op. cit., p. 332.

۸۶. خیام، عمر بن ابراهیم، رسائل، ترجمه لبورس روزنفلد، ترجمه الافتاحیه و التعلیق لبورس روزنفلد و ادولف یوشکیفیتش، موسکو: معهد الشعوب الاسیایوه، ۱۹۶۲.

۸۷. افشار، ایرج، فهرست مقالات فارسی، جلد دوم، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ دوم، ۲۵۳۶.

←

نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (شماره ۲۴۴۹) و نسخه چاپ حیدرآباد، در نمونه نظم و نثر فارسی به چاپ رسانید. آخرین بار این رساله ضمن دانشنامه خیامی، مجموعه رسائل علمی و فلسفی و ادبی عمر بن ابراهیم خیامی، به اهتمام رحیم رضازاده ملک در سال ۱۳۷۷ منتشر شد.

تمامی نسخه‌های چاپ شده یا به صورت چاپ عکسی از روی نسخه‌های خطی بوده و یا تنها بر اساس یک نسخه دستنوشته تنظیم شده است، و بخشهای کوچک و یا بزرگی از نسخه‌های کاملتر رساله را فاقد است.^{۸۸} در این میان تنها تیرتهه در تصحیح خود از نسخه کتابخانه موزه بریتانیا و مجلس شورا به تفصیلی که بعداً خواهد آمد استفاده کرده است؛ و حبیب یغمایی بخشهایی را که نسخه او یا همان دستنوشته کتابخانه مرکزی دانشگاه فاقد آن بوده است، از نسخه تیرتهه - آن قسمت که فقط بر اساس نسخه BM ضبط شده - نقل کرده است.

ویرایش حاضر بر اساس پنج نسخه خطی و یک نسخه چاپی به ترتیب زیر صورت گرفته است:

نسخه ک: مجموعه شماره ۲۴۱۲/ف در کتابخانه ملی ایران. مجموعه‌ای است نفیس که در سال ششصد و پنجاه و نه هجری به دست کاتبی به نام محمد بن علی دامغانی جاجرمی و به خط نسخ نوشته شده و دارای قطع بیاضی است. رساله مورد نظر ما هجدهمین رساله از این مجموعه (صفحات ۳۷۲ تا ۳۸۶) است. میکروفیلم این دستنوشته به شماره ۲۰/۳۰۹۵ (عکس شماره ۶۳۰۵) در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است. این مجموعه شامل رساله‌هایی ارزشمند در عرفان از سهروردی (چندین رساله)، احمد غزالی و ابن سیناست و رسائل اندک شماری هم در برخی موضوعات چون فلسفه و منطق و هیئت دارد. این دستنوشته چون روی هم رفته

→

ص ۲۴۹؛ نیز بنگرید به: رحیم رضازاده ملک، عمر خیام قافله سالار دانش، صدای معاصر، ۱۳۷۷، ص ۸۷.

۸۸. لازم به یادآوری است که از میان موارد ذکر شده، نگارنده به طبع محمد علی ترقی، اوستا، و تقی بینش و کار فریدریش روزن بر فصل آخر رساله دسترسی نداشته است و لذا نمی‌داند که اگر تصحیحی صورت گرفته، بر اساس چه نسخه‌هایی بوده است. طبع رضازاده ملک نیز بنا به گفته خود وی بر اساس چهار نسخه چاپی صورت گرفته است.

نسبت به نسخه‌های دیگر کاملتر و قدیمی‌تر بود،^{۸۹} لذا به طور نسبی مبنای تصحیح و ضبط آن مقدم بر دیگر نسخه‌ها قرار گرفت، و هر کجا به نظر رسید که ضبط این نسخه اشکال دارد، ضبط صحیح از نسخه‌های دیگر جایگزین آن شد.

نسخه م: مجموعه شماره ۲۴۴۹ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران که به خط نسخ کتابت شده است. کلیات وجود سومین رساله این مجموعه (صفحات ۴۱ تا ۵۰) است. تاریخ کتابت در انتهای رساله نیامده است، اما در فهرست نسخ خطی دانشگاه، رساله کهن سده هفت و هشت ذکر شده است. این نسخه کامل نیست و قسمتی از بند [۱۴] و بندهای [۱۵] تا [۲۱] را فاقد است.

نسخه پ: نسخه‌ای است متعلق به کتابخانه ملی پاریس با مشخصات (Suppl. Persan, 139/7) که به خط نسخ نوشته شده است (صفحات 71b-78b). این نسخه از روی چاپ عکسی‌ای که بر اساس دستنوشته اصلی در کتاب عمر خیام اثر روزنفلد و یوشکویچ آمده، تهیه شده است. تاریخ کتابت این نسخه نیز در انتهای رساله مشخص نشده است، اما به نظر نسخه‌ای قدیمی می‌آید. این نسخه نیز فاقد همان بخشهایی (بندهایی) است که در مورد «م» مذکور افتاد.

نسخه ل: نسخه شماره ۳۰۸ کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران (برگ ۳۵ تا ۴۱) که در فهرست، تاریخ کتابت آن سده ده و یازده ذکر شده است. این دستنوشته به خط نستعلیق خوبی نوشته شده است و در پایان اضافاتی در مبحث عرفان دارد. نسخه «ل» نسخه‌ای است مغلوط، ولی در مواردی صحت آن از غالب نسخه‌ها بیشتر است و ضمناً به همراه «ک» تنها نسخه‌های کامل مجموعه ما را تشکیل می‌دهند.

نسخه ج: دستنوشته شماره ۱۳ از مجموعه‌ای به شماره ۶۴۰ در کتابخانه مجلس شورا که تاریخ کتابت آن سده سیزدهم هجری (سال ۱۲۸۸ق) بوده است. نسخه‌ای است به خط شکسته نستعلیق و رساله مورد نظر ما سیزدهمین رساله این مجموعه است (صفحات ۳۳۳ تا ۳۳۸). این نسخه نیز فاقد بخشهایی است که پیشتر در مورد «م» و «پ» ذکر شد.

نسخه ت: سوامی گویندا تیرتهه در کتاب باده لطف: زندگی و آثار عمر خیام، تعدادی از

۸۹. این نظر تا حدی از روی تسامح اظهار می‌شود. زیرا تاریخ کتابت نسخه‌های «پ» و «ک»، که به نظر نسخه‌های کهنی می‌نمایند، بر نگارنده معلوم نیست.

رساله‌های خیام از جمله کلیات وجود را به همراه ترجمه انگلیسی آنها آورده است. بنا به گفته تیرتهه، رساله به شکلی که در اثر مزبور آمده است، بر اساس نسخه کتابخانه موزه بریتانیا (BM) با مشخصات (MSS: London, British Museum, OR. 6572) تنظیم شده است. بخشهایی که در قلاب آمده در نسخه کتابخانه بریتانیا نبوده و بر اساس نسخه مجلس ضبط شده است؛ و بخشهایی که در کمان آمده، به عکس، فقط در نسخه BM وجود دارد. در موارد دیگر، اختلاف بین دو نسخه بسیار اندک بوده است. لذا در مورد «ت» نسخه بدلهای در مواردی که انحصار به نسخه کتابخانه مجلس دارد، ضبط نشده است، تا به تقریب بتوانیم نسخه BM را نیز در میان نسخ خویش لحاظ کرده باشیم. ویرایش تیرتهه بخشهای کوتاهی از نسخه مینا را فاقد است.

در بررسی نسخه‌های موجود چنین به نظر می‌رسد که «ک» و «ل» و «پ» و «م» به ترتیب منشأ واحدی داشته‌اند. در نسخه «ک» و نسخه‌های «پ» و «م» چنانکه معمول نسخه‌های کهن است میان «چ» و «ج» و «گ» و «گ» و در مواردی «ب» و «پ» تفاوتی در کتابت وجود ندارد. اما در نسخه‌های متأخرتر یعنی «ل» و «ج»، «پ» و «ج» مشخص شده است؛ اما «گ» همان «ک» استنساخ شده است. در نسخه‌های کهن‌تر، به خصوص در «ک»، در غالب موارد «آنکه» و «آنچه»، به صورت «آنک» و «آنچ» آمده است. در نسخه «م» و «پ» قاعده تبدیل «دال» به «ذال» تقریباً همه جا رعایت شده است؛ حال آنکه در نسخه «ک» - که متن بر اساس آن تنظیم شده - این قاعده به ندرت به کار رفته است. در مورد «است» قاعده کلی وجود ندارد و در مواردی به کلمه پیشین پیوسته است و در مواردی از آن جداست؛ و در نسخه «م» در مقایسه با «ک» و «پ»، در بیشتر موارد جدا نوشته شده است.

دست‌نوشته‌های مختلف فصلبندی مشخصی ندارند. در این مورد هم نسخه «ک» مینا قرار گرفته است که فصلبندی آن بیش از دیگر نسخ است. هر فصل به چند بند تقسیم شده است که برای سهولت در امر یافتن نسخه بدلهای، شماره‌ای بدان اختصاص یافته است. به دلیل کثرت اختلاف نسخ، برخی از آنها پایین صفحات و برخی در آخر متن درج شده است. حتی الامکان کوشیده‌ایم که اختلافات مهمتر در پایین صفحات و اختلافات کم اهمیت‌تر در پایان متن آورده شود. همچنین سعی شده است که ضبط نسخه «ک»، که به طور نسبی مبنای تصحیح قرار گرفته است، حتی المقدور پایین

گفتاری در بارهٔ رساله در علم کلیات وجود ۶۵

صفحات درج شود. شماره‌هایی (علامتهای پاورقیها) که در متن در کمان قرار داده شده است، به نسخه بدلهایی اشاره دارد که در زیر صفحات درج شده است؛ و شماره‌های ساده به آخر متن (پی نوشتها) مربوط می‌شود. برای حفظ اصالت متن و به دلیل فواید زیانناختی [تاریخی] مترتب بر آن، رسم الخط بر اساس نسخه‌های کهن‌تر، به ویژه نسخه «ک» انتخاب شده است.

نگارنده به کاستیهای کار در کلیت آن کاملاً آگاه است و تلاش ناچیز خود را مقدمه‌ای می‌داند بر پژوهشهای عمیقتر و دقیقتر در مورد این رساله که به حق سزاوار آن است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروفیسر شہناز گل خان
پرنسپل، جامعہ اسلامیہ اسلامیہ
پرنسپل، جامعہ اسلامیہ اسلامیہ

رساله در علم کلیات وجود

[۱] چنین گوید ابوالفتح عمر بن ابراهیم الخیامی^(۱) کی چون مرا^۱ سعادت خدمت صاحب عادل فخرالملک^(۲) میسر گشت، و قربت و^۲ اختصاص داد بعالی مجلس خویش^(۳)، بهر وقت از من^۲ یادگاری خواستی^۴ در علم کلیات. پس این جزو^(۴) بر مثال رسالتی از بهر درخواست او املا کرده شد، کی اگر^۵ اهل علم و حکمت انصاف بدهند^(۵)، دانند^۶ کی این مختصر مفیدتر^(۶) از مجلداتست. ایزد تعالی مقصود حاصل گرداناد.^(۷)

فصل

[۲] بدانک هرچ موجودست^۱ بجز ذات^(۸) باری تعالی^۲ یک جنس است و آن جوهرست. و جوهر بدو^۳ قسم است: جسم است و بسیط. و لفظه‌ها که بازای معنی کلیات^(۹) است، اول لفظ جوهر است. و چون آنرا بدو^۴ قسم^۵ کنی^۶، لفظی^۷ جسم است و لفظی^۸ بسیط. و موجودات کلی را بیش از این سه^(۱۰) نام نیست، از آن جهت که بجز^۹ ذات باری تعالی^{۱۰} موجود همین است. و کلیات^{۱۱} نوعی قسمت پذیراند^{۱۲} و نوعی^{۱۳} ناقسمت پذیر^(۱۱). آنچه قسمت پذیر است، جسم است و آنچه قسمت ناپذیرست^(۱۲)، بسیط است. و قسمت پذیر^{۱۴}

-
۱. ک، پ: الخیامی ت، ج، ل، م: الخیام
 ۲. ل، ک: فخرالملک بن مؤیدالملک پ: فخرالملة والدین مؤیدالملک
 ۳. پ: - بعالی مجلس خویش ت، ج: + و این بزرگوار
 ۴. ل، ک: جزوی
 ۵. ک: - بدهند
 ۶. ک: - مفیدتر ل: مفیدی
 ۷. پ، م: بمحمد(پ: +) و آله ل: بمننه و یمنه آغاز سخن ت، ج: گرداند
 ۸. پ: - ذات
 ۹. ک: کلمات
 ۱۰. ج: دو ت: سه نام یعنی جوهر و جسمیت و بسیط
 ۱۱. پ، م، ت، ج: قسمت پذیر نیست ل: ناقسمت پذیر
 ۱۲. پ، م، ت، ج: قسمت پذیر نیست ل: ناقسمت پذیر است

و ناقصت‌پذیر^(۱۳) متفاوت‌اند^(۱۴) برتبت^{۱۵}. آنچه^{۱۶} بسیط است^{۱۷} از وجه تفاوت رتبت دو نوع کلی است: نوعی را عقل گویند و نوعی را نفس گویند^{۱۸}؛ و این هر یکی بده^{۱۹} رتبت است.

[۳] آنچه کلی^۱ است و جزویات^(۱۵) ایشانرا^(۱۶) نهایت^(۱۷) نیست. اول عقل فعّالست کی معلول^(۱۸) اولست بنسبت^۴ با واجب الوجود، و^۵ علتست جمله موجودات را کی زیر اویند^۶، و مدبر است^۷ موجودات کلی را. عقل^۸ دوم مدبر فلک اعظمست^۹. عقل سیم^{۱۰} مدبر فلک الافلاکست^{۱۱}. عقل چهارم مدبر فلک زحلست. عقل پنجم مدبر فلک مشتریست. عقل ششم مدبر فلک مریخ است. عقل هفتم مدبر فلک شمس است. عقل هشتم مدبر فلک زهره است. عقل نهم مدبر فلک عطارد است. عقل دهم مدبر فلک قمر است. و این هر عقلی^{۱۲} را نفسی است بازای او، کی عقل بی نفس نباشد و نفس بی عقل. و این^{۱۳} نفوس و عقول^{۱۴} چنانک مدبرانند^{۱۵} افلاک را^{۱۶}، محرک‌اند هر یکی مرجم فلک خویش را^{۱۷}. آنچه نفس است محرک است بر سییل فاعلی^{۱۸}، و آنچه عقل است محرک است بر طریق^{۱۹} معشوقی^{۲۰}. از آن جهت که عقل برتبت^{۲۱} برتر از نفس است و شریفتر از نفس است، بدان سبب کی^(۱۹) بواجب الوجود نزدیک ترست.

[۴] و بیاید دانست^(۲۰) کی آنچه می‌گوییم^۱ کی نفس محرک فلک^۲ است^۳ بر سییل فاعلی و عقل محرک نفس است بر طریق معشوقی، از آن جهت می‌گوییم^۴ کی نفس مشابهت می‌نماید با عقل^۵ و می‌خواهد کی درو رسد. و^۶ از جهت این قصد ارادتی^۸ کی نفس را با عقلست^۹، حرکات در فلک^(۲۱) می‌آید، و آن^{۱۰} حرکات اجزای فلک^(۲۲) را مستوجب عدد می‌گرداند^{۱۱}. و عدد، او^{۱۲} چنان باشد بواجب که کلی^(۲۳) بود. و عدد کلی^{۱۳} بی‌نهایتی

۱۳. پ، م، ت، ج: قسمت‌ناپذیر

۱۵. پ، ت، ج، ک: جزویات م: جزئیات ل: جزئیات

۱۶. م: و جزئیات است آنرا

۱۸. ج: معلول ت، ک، م: علت و معلول پ: علت معلول ل: معلولست

۱۹. ت، ج، م: - کی

۲۱. ت، ج: + پدید

۲۲. ت، م: کل

۱۴. پ، م، ت، ج: بر تفاوت‌اند

۱۷. پ: غایت

۲۰. پ، ت، ج، م: دانستن

۲۲. ک: فلکی

واجب کند. از بهر آنک هر عددی^{۱۴} کی او^{۱۵} را نهایت بود، آن عدد جزوی بود. بدان سبب کی عدد از دو قسمت^(۲۴) بیرون^{۱۶} نباشد: یا جفت بود یا طاق. اگر جفت بود نهایت او طاق بود^{۱۷} و اگر طاق بود^{۱۸} نهایت او جفت^{۱۹}. و^{۲۰} طاق و جفت^{۲۱} از جمله اجزاء^{۲۲} عددست. پس بدین^{۲۳} سبب درست شد که هیچ^{۲۴} کلی را نهایت نبود^{۲۵}. و عدد کلی^(۲۵) لاشک از جمله کلیات بود^{۲۶}

[۵] اکنون بیاید دانست^(۲۶) که موجودات کلی^(۲۷)، کی آنرا دوام است^۱، که ایشان^(۲۸) معلول واجب الوجودند^۲، اول عقل فعالست، آنگه^(۲۹) نفس کل است^۳، آنگه^۴ جسم کلتست. و جسم سه قسمت^(۳۰) است: افلاک^۵ و امهات و موالید. و این هر یکی قسمت پذیراند و اجزاء ایشان را نهایت نیست در^۶ کون و فساد؛ چنانک افلاک و نجوم^(۳۱) کی کون و فسادشان^۷ نیست^۸ در اجزاء^(۳۲). و زیر^۹ او امهاتست: اول آتش^{۱۰}، آنگه هوا، آنگه آب، آنگه خاک. و موالید^{۱۱} کی اول^{۱۲} او جمادست^{۱۳}، آنگه نبات^{۱۴}، آنگه حیوان^{۱۵}. و انسان هم از جمله حیوانست از وجه جنسیت^(۳۳)، اما نوع پسین است^{۱۶} و^{۱۷} از جهت نطق بر^{۱۸} حیوان شرف دارد.

[۶] و ترتیب موجودات همچنین^۱ است کی ترتیب حروف، که مخرج هر حرفی از حرفی^(۳۴) دیگرست کی بالای اوست، و هر یکی از دیگر خاسته^۲ است^۳. چنانک مثلاً چون^۴ الف کی مخرج او از هیچ حرف^(۳۵) نیست؛ از بهر آنک او علت اولست جمله حرفها^(۳۶) را. و برهانش آنست که^۵ او را ماقبل نیست، اما مابعدش^۶ هست. و اگر کسی ما را پرسد که اندک ترین^۷ عددها کدامست، گوئیم^۸ دو است؛ از بهر آنک یکی عدد^۹ نباشد. چه عدد آن بود کی آنرا^{۱۰} ماقبل بود^{۱۱} و مابعد بود. چنانک مثلاً^{۱۲} گویند^{۱۳} یکی در یکی

۲۵. ک، م، پ: کل

۲۷. ک، م: کل ل: موجودات کلیات را

۲۹. ک: آنک م: آنگاه

۳۱. ک، پ: افلاک نجوم ت، ل: افلاک و انجم را

۳۳. پ: حقیقت

۳۵. پ، ت، ج، ل، م: حرفی

۲۴. پ: قسم ل: - قسمت

۲۶. پ، ت، ج، م: دانستن

۲۸. ک: + را

۳۰. ت، ل: قسم

۳۲. پ، ج، م: - در اجزاء

۳۴. ت: حرف

۳۶. ت، ج، م: حرفها

جز^{۱۴} یکی نباشد، و یکی در دو جز دو نباشد^{۱۵}، و یکی در سه همچنین؛ اما دو در دو چهار باشد. و برهانش آنست که ماقبل دو یکی باشد و مابعدش سه؛ و یکی و سه^{۱۶} چهار باشد^{۱۷}. و جمله عدد همچنین^{۱۸} است.

[۷] پس واجب الوجود یکیست، نه از روی عدد. کی بگفتیم^۱ کی یکی نه عدد باشد^۲، از بهر آنک او را ماقبل نیست؛ و علت^(۳۷) نخستین یکی^(۳۸) واجب کند. و معلول او عقلست^۳، و معلول عقل نفس است، و معلول نفس فلک است^۴، و معلول فلک امهاتست، و معلول امهات موالید^۵ است. و اینها^۶ هر یک^۷ بنسبت^۸ با زیر^(۳۹) خویش علت اند. آنچه معلول چیزیست، لابد علت چیزی دیگرست؛ و این قاعده را سلسله الترتیب^۹ خوانند^{۱۰}. و مردم را مردمی^(۴۰) آنکه^{۱۱} درست شود کی این^{۱۲} سلسله الترتیب^{۱۳} بشناسد و بداند^{۱۴} کی این جمله ارباب متوسط اند چون افلاک^(۴۱) و امهات و موالید، و علت وجود اویند^(۴۲)، و نه از جنس اویند^(۴۳) جلّ جلاله.

[۸] اکنون چون ما شریفترین چیزی در آخر عقل و نفس^۱ یافتیم، معلوم شد کی ابتدا همان باشد. و مردم چون ابتدا و انتها را^۲ بدانست، باید که بنزدیک^۳ او درست شود کی نوع عقل و نفس او را^۴ جنس عقل و نفس^۵ کل است^۶، و این دیگر ارباب متوسط اند^۷ و ازو بیگانه و او ازیشان^۸ بیگانه. پس باید کی آهنگ او بجنس خویش^۹ بود^{۱۰}، تا از هم گوهران خود دور نماند^{۱۱}؛ زیرا که عذاب مقیم باشد. و معلوم است کی جسم را با بسیط^{۱۲} هیچ مناسبتی^{۱۳} نیست. و حقیقت ذات مردم بسیط است^{۱۴}، ناقصت پذیر^(۴۴)، و جسم قسمت پذیر است^{۱۵}. و حد جسم آنست^{۱۶} که او را^{۱۷} طول و عرض و عمق بود^{۱۸} و اعراض دیگر چون خط و سطح که^{۱۹} بدو قایم می شوند^{۲۰}. و حد بسیط^{۲۱} آنست که^{۲۲}

۳۷. ک. ل. علم

۳۸. ل. یک ج. تا یکی

۳۹. ک. تأثیر ل. نصب باربر (۱) ج. هر یکی با زیر

۴۰. پ. ج. مردی ل. مربعی (۱)

۴۲. پ. علت معلول وجود اویند ت. ج. م. علت و معلول وجود اویند

۴۳. ج. - و نه از جنس اویند ت. ل. و نه از جنس او از جل جلاله (در عبارت پیشین "او" به انسان اشاره دارد و در عبارت اخیر به خداوند)

۴۴. ت. قسمت نمی پذیرد ج. قسمت نپذیرد ل. یا قسمت پذیر (۱)

مدرک اشیاست^{۲۳} و صورت علم را قابل^{۲۴} است. و او (۴۵) نه نقطه (۴۶) است^{۲۵} و نه خط و نه سطح^{۲۶} و نه جسم^{۲۷} و نه از جمله اعراض دیگر چون کمیّت و کیفیت^{۲۸} و اضافه و این و متی و وضع و ملک (۴۷) و این^{۲۹} یفعل و این^{۳۰} ینفعل. ازین هیچ چیز نیست، اما جوهریست بذات خویش^{۳۱} قائم. و برهان آنک او جوهرست آنست که^{۳۲} صورت علم بدو قائم است؛ و علم عرض است و عرض بعرض قائم نباشد، الا بجوهر. و درستست کی نه جوهری جسمانیست، از بهر^{۳۳} آنک^{۳۴} جسم قسمت پذیر بود و^{۳۵} او قسمت شناس است^{۳۶}، قسمت پذیر نبود^{۳۷}. پس این^{۳۸} جوهر را از صفت اجسام مهذب باید داشتن^{۳۹}. و بدین صفت^{۴۰} گفتن^{۴۱} مقصود^{۴۲} تقرب است^{۴۳} که او را با اجسام^{۴۴} بود^{۴۵}. چه^{۴۶} این تقرب نییاید^{۴۷} که ویرا^{۴۸} بود الا با جنس خویش که^{۴۹} آنکه سبب هلاک وی^{۵۰} باشد^{۵۱}.

فصل

[۹] بدانک عقل بادراک معقولات بنفس خویش مستفید (۴۸) است، و نفس را بحقیقت ادراک معقولات بعقل حاجت است. و^۱ سرفرازی^۲ و بزرگی از جمله لوازمات (۴۹) نفس است. بدین سبب پیوسته با عقل مشابهت می نماید (۵۰). و برهان آنست کی هیچ نفسی^۳ بر هیچ عقلی^۴ بوقت ادراک البته حسد نبرد^۵، کی نفس استعداد خویش را از عقل زیادت^۶ شمرد^۷ بوقت ادراک. ولیکن ادراک^۸ او (۵۱) جمله^۹ تخمینی بود^{۱۰}، هیچ تحقیقی (۵۲) نباشد. و این مشابهت نمودن^{۱۱} نفس با عقل رعونت (۵۳) است و آثار او در محسوسات پدید می آید. پس^{۱۲} نفس کی از جسم شریفتر^{۱۳} است بی رعونت نیست، بهیچ حال جسم از رعونت خالی نباشد، که ترکیب جسم از ماده^{۱۴} و صورتست^{۱۵} و او را کیفیت است. و کیفیت او در کلیات نفس می دهد و^{۱۶} در جزویات^{۱۷} علت جسمانی می دهد^{۱۸} معلول خویش را. و این که^{۱۹} در جزویات می گوئیم هم^{۲۰} مجملست^{۲۱} و^{۲۲} بشرحش حاجت است^{۲۳}. چنانک

۴۶. ج، م: نطق

۴۵. پ، ت، ج، م: + را

۴۸. ک، ل: مستفید پ، م: مستقل ت، ج: مشتغل

۴۷. ج، ک، ل، م: ملکه

۴۹. ک: لوازمات پ، ت، ج: لزومات ل: که از جمله لوازم م: دناست

۵۱. م: + از

۵۰. م: نمی نماید

۵۲. ک: بحقیقی ت: حقیقی ل: ادراک او بحمیتی (!؛ دو حرف اول منقوطف نیست) بود هیچ حقیقتی نباشد

۵۳. پ، ک، ل: رعونت ت: غریزت ج، م: در غربت

نفس کلی (۵۴) نفس^{۲۴} می دهد جزوی را (۵۵)، فلک^{۲۵} اسطقس^{۲۶} می دهد (۵۶) موالدرا (۵۷)، و^{۲۷} انسان را که جزوست^{۲۸} کل موالد را، کیفیت در ترکیب او هم نفس می دهد و^{۲۹} هم فلک و هم اسطقس و هم موالد. پس رعونت او (۵۸) بیشتر (۵۹) از آن دیگر چیزهاست^{۳۰}.

فصل

[۱۰] بدانک قدما در جزویات خوض نکرده اند، از بهر آنک جزویات آیند و روند و^۱ ناپایدار باشند. اجتهاد بکلیات^۲ کردند^۳، از بهر آنک کلیات همیشه بر جای^۴ باشد^۵ و علمی که بریشان^۶ دلالت کند^۷ پایدار^۸ بود. و هر که^۹ کلیات را^{۱۰} معلوم کرد^{۱۱}، جزویاتش بضرورت معلوم شود.

[۱۱] اکنون بدانک کلیات پنج قسمت (۶۰) است: جنس و نوع و فصل و خاصه^۱ و عرض. و این هر قسمتی^۲ بنفس خویش کلی است^۳. چنانک مثلا جنس لفظی^۴ است مفرد کلی کی در زیر او کثرت کلی افتند. چنانک جسم و جوهر کی هر یکی^۵ بنفس خویش کلی اند^۶ و در زیر هر یکی کثرت افتند. چنانک مثلا جوهر لفظی باشد کی^۷ بر جمله معلومات غیر باری تعالی دلالت کند. و جوهر نیز بدو قسمت^۸ است: نامی و غیر نامی. و^۹ نامی نیز بدو قسمت^{۱۰} است: حیوان و غیر حیوان. حیوان^{۱۱} نیز بدو قسمت^{۱۲} است: ناطق و غیر ناطق.

[۱۲] اکنون این جایگاه^۱ جنسی^۲ می توان یافت که زیر^۳ آن نوع^۴، نوعی دیگر نیست و آن حیوان ناطق است، و آن دیگر اجناس^۵ متوسط اند^۶ و انواع متوسط^۷ هر یکی^۸ بنسبت^۹ با بالای خویش نوعند و بنسبت^{۱۰} با زیر خویش جنس اند^{۱۱}. و بدان جای^{۱۲} که نوعند^{۱۳}، جزوند مر کل خویش را؛ و بدان جای^{۱۴} که جنس اند، کل اند مر جزو خویش را^{۱۵}. پس ازیشان^{۱۶} هر یکی هم^{۱۶} کلند و هم جزو. چنانکه مثلا^{۱۷} جوهر کی او (۶۲) جنس است مر

۵۴. ک: + را

۵۵. ک: به جای: "جزوی را"، "در جزوی"

۵۶. ک: + اسطقس

۵۷. ک: بیشتر

۵۸. ک: این

۵۹. ک: بیشتر

۶۰. پ، ت، ج، ل، م: قسم (از اینجا تا پایان بند هر جا "قسمت" ذکر شده، نسخه بدلها به همین صورت بوده است.)

۶۱. ک: از بیان ل: در میان

۶۲. ک: + کی

نوع خویش را، و نوع او حیوان و غیر حیوان بود. و حیوان که جنس است مر نوع خویش را، و^{۱۸} نوع او ناطق و غیر ناطق بود^{۱۹}.

[۱۳] اکنون بدانک جوهر کلی باشد کی هر^۱ جنسی که موجودست همه جزو او باشند^۲. و فصل کلی باشد کی^۳ بقوت^۴ او جنس را از جنس و نوع را از نوع جدا توان کردن^۵. چنانک مثلا حیوان لفظی^۶ مجملست و انواع^۷ او ناطق است و غیر ناطق. و ناطق^(۶۳) فصل انسان^۸ باشد که بنطق^(۶۴) ویرا از دیگر حیوان جدا توان^۹ کردن^{۱۰}، و دیگر چیزها هم برین^{۱۱} قیاس. و^{۱۲} خاصه عرضی باشد که ویرانه بوهم و نه بفعل^(۶۵) از جوهر خویش جدا توان^{۱۳} کردن؛ چنانک مثلاً تری^(۶۶) از آب که اگر تری^(۶۷) از آب جدا کنی، آنگه^{۱۴} نه آب بود^{۱۵}، و گرمی از آتش و خشکی از خاک و لطافت از هوا و آنچه بدین ماند.

[۱۴] و عرض عام پنه قسمت^(۶۸) است: کمیت و کیفیت و اضافت و این و متی و وضع و له^(۶۹) و ان یفعل و ان ینفعل؛ و این جمله اعراضند. و کمیت چندی باشد، و کیفیت چگونگی^۱، و اضافت نسبت^(*) کردن^(۷۰) کاری بکاری باشد، و این کجایی^۳ باشد، و متی که^۴ کیی^۵ باشد، و وضع نهادگی^۶ باشد^۷، و له^۸ اورایی^۹ باشد، و ان یفعل کردگی^{۱۰} باشد، و ان ینفعل کنندگی بود^{۱۱}. (**)(۷۱)

[۱۵] این جمله آنست^(۷۲) کی هر حرکاتی و سکنتاتی کی^(۷۳) افلاک را و امهات را و موالید^(۷۴) را بود ازین نه بیرون نبود. اگر کسی این کلیات را بدانند^(۷۵)، حیوان ازین کلیات

۶۴. ک: باطل

۶۵. ت: عقل ل: بعقل

۶۶. م: تری

۶۷. م: تری

۶۸. پ، ت، ج، م: قسم ل: و عرض آن سه قسم

۶۹. پ، ج، م: - و له ت، ل: و ملک

۷۰. (*). در نسخه های «پ»، «م» و «ج»، مطلب به همین جا ختم می شود و سپس فصل آخر رساله آغاز می شود. مطالب این قسمت با مقابله نسخه های «ک»، «ت» و «ل» تصحیح می شود.

(۷۱) (**). در نسخه «ت»، از این جا تا شروع بند [۱۷]، سه نقطه (...) گذاشته شده است. لذا تصحیح مطالب این قسمت تنها با مقابله نسخه های «ک» و «ل» صورت می پذیرد.

(۷۲)

(۷۳) ک: + بدتر (نقطه ها چندان مشخص نیست) ل: + مدبر

۷۵. ل: نداند

۷۴. ک: حیوان

جزوی باشد، و حرکات و سکانات او و گفتار و کردار او چنانک باشد معلوم او گردد. و این سخن را بشرح حاجت نیست. اولیتر آن باشد که مردم تفحص کند و باستنباط خویش تجربه^(۷۶) کند که آنچه مقصودست نموده شد.

[۱۶] بدانک هر سخنی^۱ کی گویند یا قولی^۲ جازم باشد که آنرا امر^۳ گویند. و آن چنان بود کی هر که گوید با آنکس گوید او را مأمور^۴ خویش دانسته باشد. یا خطابیی باشد. و آن چنان بود^۵ که کسی^۶ از راه کمتری با کسی گوید که بالای او بود. یا قضیه شرطی باشد. و آن چنان باشد کی^۷ کسی گوید اگر چنان^۸ باشد چنین بود. و قولی متباین است. و آن سخنی^۹ بود کی صورت سخنی^{۱۱} دیگر دارد و^{۱۲} بحقیقت نه آن سخن بود^{۱۳}. و قولی دیگر مشترک است. چنانکه مثلاً کی^{۱۴} لفظی باشد کی آن لفظ^{۱۵} بر دو معنی یا بر^{۱۶} بیشتر دلالت کند.

[۱۷] بدانک کارهایی^۱ که از مردم^۲ پیدا^۳ آید^۴ از دو چیز بیرون^۵ نیست و هر دو عرض است: اما حال باشد^۶، اما ملکه. حال آن باشد کی در مردی از سر^۷ تغییری^۸ یا از سر شهوتی یا از سر رعوتی^(۷۷)، حرکاتی و سکاناتی پیدا آید و این از دو بیرون^۹ نیست: یا پسندیده باشد^{۱۰} یا ناپسندیده^{۱۱}. چنانک مثلاً خشم و حقد کی هر دو ناپسندیده باشد^{۱۲}، یا شفقت و محبت که هر دو پسندیده باشند^(۷۸). و هرچ در رسید و زود برشد^(۷۹) آنرا حال خوانند^{۱۳}، و هرچ دیرتر بماند^(۸۰) آنرا ملکه خوانند؛ چنانک مردم^{۱۴} بخواند و دیرتر^{۱۵} فراموش کند. یا^{۱۶} صفات پسندیده یا ناپسندیده که با مردم بماند^{۱۷}، و لیکن چون معدوم شد، آن ممکن بود^{۱۸} هم عرضی^(۸۱) باشد، بسیرت^(۸۲) مردم هیچ تعلق ندارد.

فصل

[۱۸] در اثبات صانع عظمت کبریاؤه ببايد دانست که هرچ مردم در آن اندیشه تواند کردن^۱ از سه بیرون نیست: یا واجب باشد یا ممکن یا متمتع. اما واجب آن چیز^۲ باشد که

۷۶. ک: تجریح (!) و یا چیزی شبیه به این، کلمه به طور کامل منقوطة نیست.

۷۷. ت: از سر دعوی ۷۸. ک: - یا شفقت و محبت که هر دو پسندیده باشند

۷۹. ک، ل: در رسد و زود برسد ۸۰. ک، ل: نماند

۸۱. ت، ل: عرض ۸۲. ت: بشرف

نشاید کی^۳ نباشد بهیچ طریق^۴. ممتنع آن باشد کی نشاید البته ممکن و^(۸۳) واجب^(۸۴). و ممکن آن باشد که^(۸۵) وجود او شاید که باشد و شاید که نباشد. و چون ممکن را اثبات کردی، بضرورت واجب و^(۸۶) ممتنع لازم شود. از بهر آنک چون بگفتی که^۵ چیزی هست کی وجود او ممکن است، لازم شود که چیزی هست که وجود او واجب شود، و لازم شود که چیزی هست^۶ بتوهم^۷ خلق کی وجود او ممتنع است. پس آنچه وجود^۸ او بهمه طریقها^۹ واجب است، باری^{۱۰} عز اسمه باشد. و آنچه وجود او^{۱۱} ممکن باشد، هرچ موجودست بجز ذات باری تعالی. و آنچه ممتنع است، وجود ممکن نباشد^{۱۲}.

فصل

[۱۹] بدانک موجودات^۱ بر دو قسمت^(۸۷) است: یکی واجب الوجودست^۲ و آن باری تعالی است و دیگر ممکن الوجود^۳. و این^۴ بر دو^(۸۸) نوع است: یکی جوهر و آن هر آن موجودی باشد^۵ که از موضوع مستغنی بود، و دوم عرض و آن هر آن موجودی بود^۶ کی از موضوع مستغنی نباشد. و جوهر بر دو^۷ قسم است: یکی جسم و یکی^۸ غیر جسم. و اجسام در جسمیت برابراوند و متساوی و آثار اجسام مختلف است. چه^۹ بعضی گرم است و بعضی سردست^{۱۰} و بعضی نبات است و بعضی معدن است^{۱۱}.

[۲۰] و روا نبود^۱ که مقتضی آن آثار مختلف جسمیت مشترک بود^۲. پس گریز نیست از^(۸۹) اثبات صور و قوی در جسم، تا بسبب اختلاف آن صور و قوی اختلاف در آثار پیدا شود^(۹۰). و^۳ حکما بعضی از آن صور را خاصیت نام نهاده‌اند. (*^(۹۱)) پس هر آنکس^۴ کی آثار اجسام مخصوص بداند و بداند^۵ کی آن افعال صادر از^۶ صورتی است کی در جسم

۸۳. ک: - و

۸۴. ک: + و ممتنع باشد ت: به جای: "بهیچ طریق... البته ممکن و واجب"، و شاید که باشد

۸۵. ک: - و ممکن آن باشد که

۸۶. ت: - واجب و

۸۷. ت، ل: قسم

۸۸. ک: این بر دو برج (!)

۹۰. ت: که بری است از اثبات صور و قوی در جسم، تا بسبب اختلاف در آن آثار پیدا شود. ل: پس

گریز (نامنقوض) نیست از اثبات صور و قوی در جسم، تا نسبت اختلاف در آن آثار پیدا شود.

۹۱. (*). از این قسمت تا "قوت علی التفضیل" [۲۱] در نسخه «ت» نیست، و تنها در نسخه‌های «ک» و

«ل» هست.

موجودست، هر آینه آن قوت را بمقدار عقل انسانی بدانسته^۷ بود، و تعجبی^۸ که باشد بسبب غریبی^(۹۲) آن بود.

[۲۱] و اما حکما بعد از معرفت آثار آن قوت علی التفضیل^(۹۳)، هیچ گونه آنرا عجب ندارند.^۱ چه^۲ همچنانک سنگ مقناطیس آهن می رباید، آتش^۳ را قوتی است کی از یک^۴ شعله از^۵ وی صد هزار چندان کی وی^۶ پیذا شود؟ و در آن آتش هیچ نقصان پیذا نیاید.^۷ و اگر نه آنستی کی آتش همه کس^۹ دیده باشد، و بسبب^(۹۴) کثرت دیدن آن غریب^{۱۰} و تعجب زائل^(۹۵) گشته است؛ و اگر نه جرم آتش از همه غریب تر و عجیب ترست. و همچنانک مردم از آتش آن فعل عجب ندارد و دانند^{۱۱} کی در آتش قوتیست الهی^(۹۶) که موجب احتراق و تسخین است، همچنان باید که تصور کنند^{۱۲} کی در جسم مقناطیس قوتی است که فعل او آهن ربودن باشد^{۱۳}. و هر آنکس که این معنی بحقیقت تصور کند، از بسیار اشکالات خلاص یابد.

فصل (۹۷)

[۲۲] بدانک^۱ کسانی که طالبان^۲ شناخت خداوند اند^۳ سبحانه و تعالی^۴، چهار گروه اند. اول متکلمانند کی ایشان بجدل و حجت‌های اقناعی راضی شدند^۵ و بدان قدر بسنده^(۹۸) کردند^۶ در معرفت باری عز اسمہ^۷. دوم^۸ فلاسفه و حکمانند کی ایشان بادلۀ عقلی صرف در قوانین منطقی طلب شناخت کردند^۹ و هیچ گونه بادلۀ^{۱۰} اقناعی^(۹۹) قناعت^{۱۱} نکردند^{۱۲}. لیکن^{۱۳} ایشان نیز بشرایط منطق^(۱۰۰) وفا نتوانستند کردن و^{۱۴} از آن عاجز آمدند. سیم^{۱۵} اسماعیلیانند و تعلیمیان^{۱۶} کی ایشان گفتند کی^{۱۷} طریق معرفت^{۱۸} جز اخبار مخبر^{۱۹} صادق نیست. چه در ادله معرفت^{۲۰} صانع و ذات و صفات وی اشکالات بسیار است و ادله متعارض و عقول در آن متحیر و عاجز. پس اولیتر آن^{۲۱} باشد که از قول صادق طلبند. و^{۲۲}

۹۳. ک: علی التفضیل (۱)

۹۵. ک: زانک (۱)

۹۶. ک: قوتی الهی ل: قوت است ت: - الهی ۹۷. پ: فصل آخر

۹۸. پ: بسنده ت، ج، ل: پسند ک، م: پسند ۹۹. ت: اقناعی

۱۰۰. پ، ج: منطقی

چهارم اهل تصوف اند^{۳۳} که^{۳۲} ایشان بنفکر^(۱۰۱) و اندیشه طلب معرفت بکردند^(۱۰۲)، بل^{۲۵} که بتصفیه باطن و تهذیب اخلاق^(۱۰۳)، نفس ناطقه را از کدورت طبیعت و هیأت^{۲۶} بدنی منزّه^{۲۷} کردند^{۲۸}. چون این^{۲۹} جوهر صافی^{۳۰} گشت و در مقابله^{۳۱} ملکوت افتاد، صورتها آن^{۳۲} بحقیقت در آنجایگاه پیدا شود^{۳۳}؛ بی هیچ شکی و شبهتی^(۱۰۴). و این طریق^{۳۴} از همه بهترست. چه معلوم بنده^(۱۰۵) است^(۱۰۶) کی هیچ کمالی^(۱۰۷) از حضرت خداوند^{۳۵} متحول^(۱۰۸) نیست، و آنجایگاه^{۳۶} منع^{۳۷} و حجاب^{۳۸} نیست بکس^(۱۰۹). هر آنچ آدمی را نبود^{۳۹}، از جهت کدورت طبع^(۱۱۰) باشد. چه اگر حجب^{۴۰} زایل شود، و حایل و مانع دور گردد، حقایق^{۴۱} چیزها چنانک باشد پیدا شود^(۱۱۱). و سید علیه السلام^(۱۱۲) بدین اشارت کرده است و گفته^{۴۲}: "الا^(۱۱۳) إن لربکم^{۴۳} فی ایام دهرکم نفعات الافتراضوا لها"^(۱۱۴).^(۱۱۵)

اختلاف نسخه‌ها

- [۱] ۱- ل: - مرا ۲- پ: - و ۳- ل: المی (!) ۴- پ: می‌خواستی ل: خویشتن
۵- م: کی آنرا ل: اگر ت، ج: تا ۶- ت، ج: - دانند
- [۲] ۱- پ، ل: موجوداتست ۲- م: سبحانه و تعالی ۳- پ، ن: بردو ۴- پ: بردو
۵- ل: قسمت ۶- پ، ت، ج، م: گردانی ۷- پ: لفظ ۸- پ: لفظ ۹- ت، ج: جز

۱۰۱. پ: بنفکر ت: به فکر ج: بفکر ک: بیفکر ل، م: بتفکر
۱۰۲. ک: بکردند پ، ج، م: کردند ت، ل: نکردند
۱۰۳. ک: + و
۱۰۴. پ: بی هیچ شکی و شبهتی ت، ج: بی شک و شبهتی ک: بهیچ شکی و شبهتی ل: که هیچ شک و شبهتی نماند
۱۰۵. پ: شده
۱۰۶. ک، ل: - چه معلوم بنده است
۱۰۷. ت، ج: کمال بهتر ل: کمال م: کمالی بهتر
۱۰۸. ت، پ، ج، م: - متحول ک: + نه
۱۰۹. ک، ل: پس
۱۱۰. پ، ج، م: طبیعت
۱۱۱. ت، ج: ظاهر و معلوم شود م: روی نماید
۱۱۲. پ، ک: سید علیه السلام ت، ل: سید کائنات (ل: عالم) علیه افضل الصلوات والتحیه ج: و سید کائنات م: سید علوم (ع)
۱۱۳. پ، ت، ج، ل، م: - الا ؛ در موسوعة اطراف الحديث النبوی الشریف جمع‌آوری محمد سعید بسیونی زغلول، حدیث نبوی شریف به این صورت ضبط شده است: "إن لربکم فی ایام دهرکم نفعات افتراضوا لها"
۱۱۴. ت: فتنرفوها ک: - لها
۱۱۵. ک: تمت فی شوال سنه تسع و خمسين و ستمائه پ: تم الرسالة بحمدالله و حسن توفیقه ت: تمت الرسالة بحمد و حسن توفیقه ج: تمت الكتاب بعون الملك الوهاب ل: - م: تمت الرسالة و الحمد لله اولاً و آخراً و باطناً و ظاهراً

۱۰- م: سبحانه و تعالی ۱۱- ل: + را ۱۲- پ، ت، ج، م: پذیر است ل: کلیات را نوعی قسمت پذیر آمده ۱۳- ت، ج: دیگر ۱۴- ل: - و قسمت پذیر ۱۵- پ: نرتیب (!) ل: و بترتیب م: ترتیب ۱۶- ت، ج، ل: آنچه (تا پایان رساله این اختلاف بسیار تکرار می‌شود، که از ضبط آن چشم پوشی می‌شود). ۱۷- ل: - است ۱۸- ت، ج، ل: - گویند ۱۹- ل: به جای: "این هر یکی بده"، "هر یکی زائیده"

[۳] ۱- ت: آنچه عقل کلی ۲- پ: - و ۳- م: جزئیات است آنرا نهایت نیست ۴- ل: بنصیب (!؛ واژه منقوط نیست) ۵- ک، ل: + علتست جمله موجودات را و عقل فعال کی معلول واجب الوجودست ۶- پ: اواند ل: اوست ۷- پ، م: مدیرات (!) ۸- ج، ل: از این قسمت تا عقل هفتم (در «ج») و عقل دهم (در «ل») همه جا به جای "عقل"، "و عقل" آمده است. ۹- ت: اعظم (اطلس) است ۱۰- ت، ج، ل، م: سوم ۱۱- پ: - است ل: از اینجا تا عقل نهم "است" حذف شده است ۱۲- ل: عقل ۱۳- ل: آن ۱۴- پ، ت، ج، ل، م: عقول و نفوس ۱۵- ک: مدبر است ۱۶- ت، ج: چنانکه مدبر این افلاکند ۱۷- ل: هر یکی بر جرم فلک ۱۸- ت: فاعل ۱۹- م: سبیل ج: - فاعلی ... طریق ۲۰- ل: + را ۲۱- ل: به جای: "عقل برتیب برتر از نفس است و شریفتر از نفس است"، عبارت مغشوش: "عقل برتیب ترست و نفس محرک فلک است بر طریق فاعلی و عقل محرک نفس است بر طریق معشوقی از آنچه که میگوئیم که نفس از نفسی شریفترست از نفس"

[۴] ۱- پ، ت، م: می‌گویم (می‌گوئم) ۲- م: - فلک ۳- پ: - است ۴- پ، ت، م: می‌گویم (می‌گوئم) در نسخه «ل» این قسمت به صورتی مغشوش چنین آمده است: "محرکست بر طریق معشوقی را از آنچه که عقل برتیب ترست و نفس محرک فلک است بر طریق فاعلی و عقل محرک نفس است بر طریق معشوقی از آن جهة که میگوئیم نفس از نفسی شریفترست از نفس بدان سبب که واجب الوجود نزدیک ترست و بیاید دانست که آنچه میگوئیم" ۵- ل: بعقل ت، ج: - با عقل ۶- م: - و ۷- پ، ت، ج، م: آن ۸- ل: ارادی ت: ارادیتی (!) ۹- ل: بعقل است ۱۰- ل: این م: از ۱۱- ت: می‌گردانند ۱۲- ج: [آن] ۱۳- ل: و کلی عدد ۱۴- پ: عدد ۱۵- پ، ت، ج، م: آن ۱۶- م: برون ل: + صفت (!) ۱۷- پ، م: باشد ۱۸- پ: باشد ۱۹- پ، ل، م: + باشد ج: + بود ۲۰- پ، م: - و ۲۱- ل: به جای: "طاق بود و اگر طاق بود نهایت او جفت. و طاق و جفت"، "باشد و چون" ۲۲- ل: اجزا ۲۳- ج: - بدین ۲۴- ل: - هیچ ۲۵- م، ج: نباشد ۲۶- پ، م، ج: باشد

[۵] ۱- پ: موجودات کلی را دوامست ۲- پ: واجباند ۳- ل: - کل است ۴- م: آنگاه
 ۵- پ، م: + است ۶- ج: و ۷- پ، ج، م: فسادش ل: فساد ایشان ۸- م: بنسبت ۹- م: و
 زیر (!) ۱۰- م: + و ۱۱- ل: میوالید (!) ۱۲- پ: وی ت، ج: - او ۱۳- ت: + و ۱۴- ل:
 - آنگه نبات ت: و آنگه نبات ۱۵- ت: + است ۱۶- پ: پست (!) ج: - است ۱۷- ت، ل:
 - و ج: + انسان ۱۸- پ: و

[۶] ۱- پ، ت، ج، م: چنین ۲- ل: خواسته ۳- پ: - و هر یکی... است ۴- پ، ت: -
 چون ۵- ل: آنکه ۶- ت، ل: بعدش ۷- ل: اندر کترین (!) ۸- ل: + که ۹- ت:
 عددی ۱۰- ت، ج، م: او را ۱۱- پ، ت، ج، ل، م: - بود ۱۲- م: چنان مثلاً که ل: - مثلاً
 ج: چنان مثلاً ۱۳- پ: گوئیم ۱۴- پ: مر (!) ل: بجز ۱۵- ل: - و یکی در دو جز دو نباشد ۱۶-
 ج، ل: - و سه ۱۷- ل: - و برهانش... چهار باشد ۱۸- پ، م: عددها چنین ج: عددها را چنین

[۷] ۱- ت، ج: گفتیم ۲- پ، ت، ج، ل، م: است ۳- ل: + و معلول او عقل است ۴- ل: -
 است ۵- ل: + تلافی ۶- ل: انتهای (!) ۷- پ، ج: یکی ۸- ت: - بنسبت ۹- پ:
 سلسله التربیت (!) ۱۰- پ، ت، ج، م: گویند ۱۱- ج: آنگاه ۱۲- ت، ل: - این ۱۳- پ:
 التربیت (!) ج: + را ۱۴- ل: بدانند

[۸] ۱- ل: نفس و عقل ۲- پ، ت، م: - را ۳- پ، ت، ج: نزدیک ۴- پ، م: - را ۵- ت،
 ل: نفس و عقل ۶- ت: یکیست ج: به جای "نوع عقل و نفس او را... کلی است"، "نوع اول عقل کل و
 نفس کل است" ۷- پ: متوفی اند (!؛ یا مستوفی اند، شق اول محتملتر است) ۸- ت، ج: ایشان را
 ۹- پ، ت، ج، م: خودش ۱۰- ت، ج، م: باشد ۱۱- ل: تا از همه گوهران خود درو نماید (!)
 ۱۲- ل: که جسم بسیطه را ۱۳- ت، ج، م: مناسبت ۱۴- پ: + و ۱۵- ل: - و جسم
 قسمت پذیر است ۱۶- ک، ل: است ۱۷- ج: وی را ۱۸- پ، ت، ج، م: است ۱۹- ت: -
 که ۲۰- ت، ج، م: می شود پ: می باشد ۲۱- ل: بسیطه ۲۲- ج: + او را طول و عرض و غیره
 نیست و ۲۳- پ: انسانست ۲۴- ل: مایل ۲۵- پ، ج، م: - است ۲۶- م: و نه سطح و نه
 خط ت: - و نه سطح ۲۷- پ، ج، م: + است ۲۸- ل: کیف و کمیت ۲۹- م: - ان ۳۰- پ،
 ج، م: - ان ۳۱- پ: خود ۳۲- ج: آنکه ۳۳- ج: - بهر ۳۴- ل: به جای: "کسی نه جوهری
 جسمانیست از بهر آنک"، عبارت: "که جوهر جسمانی نیست از برای آنکه" ۳۵- ج: - و ۳۶- م:
 قسمت شناسد نه قسمت پذیرد که قسمت شناس قسمت پذیر نبود ج: + نه قسمت پذیر که قسمت شناس

۳۷- پ: نه قسمت پذیر ل: و درست است که جوهر جسمانی نیست از برای آنکه قسمت پذیر نبود
 ۳۸- پ: آن ۳۹- ج: داشت ۴۰- ل: - صفت ۴۱- پ: بگفتن ل: گفته اند ت: - گفتن ۴۲- م: + و
 ۴۳- ل: بقریست ۴۴- پ، م: باجسام ۴۵- پ، ت، ج، م: باشد ل: بوجود (!) ۴۶- ل: - چه
 ۴۷- ل: نمی یابد (!) ۴۸- ل: او را ۴۹- ل: - که ۵۰- م: او ۵۱- ج: + والله اعلم

[۹] ۱- ل: - و ۲- ج: ل: سرافرازی ۳- پ، ل ن، م: نفس ۴- پ، ج، م: عقل ۵- ل: ل:
 ببرد ۶- ل: - زیادت ۷- ج: + و ۸- ل: - ولیکن ادراک ۹- ل: - جمله ۱۰- ج: + و
 ۱۱- ل: مشابهت زیاده علم نمودن ۱۲- پ، ت، ج، م: + چون ۱۳- ج: سیرت تر (!) ۱۴- ل:
 ماه (!) ۱۵- ج، م: - است ۱۶- پ: - و ۱۷- م: جزئیات ۱۸- پ: + موالید را ۱۹-
 پ: آن کی ل: - که ۲۰- ل: - هم ۲۱- ت: - هم مجمل است ۲۲- ل: - و ۲۳- ل:
 نیست ۲۴- پ، ج: - نفس ۲۵- پ: + و ۲۶- ل: استفس ۲۷- ل: به جای: "جزوی را، فلک
 اسطقس می دهد موالید را"، عبارتی مغشوش آمده است ۲۸- ل: جزو اوست ۲۹- ج: - و
 ۳۰- پ، ج: باشد م: آن چیزها دیگر باشد

[۱۰] ۱- ل، ج: - و ۲- پ: کلیات ۳- ت، ج، ل، م: کرده اند ۴- ت، ج: بر جا ل: بر حال
 ۵- ت، ج، م: باشند ۶- ل: بر انسان ت، م: برایشان ۷- پ: دلالت می کند ج: - دلالت کند ۸-
 ت، ج: پایداری ۹- ج: مرک (!) ۱۰- ل: - را ۱۱- پ، ت، ج، م: و هر که کلیات معلوم کند

[۱۱] ۱- ل: خاصه و فصل ۲- پ، ت، ج، ل، م: قسمی ۳- پ: کل است م: کلی اند ۴- پ:
 لطیف (!) ۵- ت، ج: یک ۶- پ: کل اند م: - چنانک مثلاً جنس لفظی است ... هر یکی بنفیس
 خویش کلی اند ۷- پ: - کی ۸- پ، ت، ج، ل، م: قسم ۹- ت، ج، م: - و ۱۰- پ، ت، ج،
 ل، م: قسم ۱۱- ج: + و حیوان ۱۲- پ، ت، ج، ل، م: قسم

[۱۲] ۱- ت: اینجاگاه ج: آنجا ۲- ل: اینجا یک جنس ۳- ل: در زیر ت: بالای ۴- ل:
 - نوع ۵- ل: انواع ۶- پ، ت، ج، ل: - اند م: متوسطه ۷- م: متوسطه ۸- ت، ج: یک ۹-
 ت، ج: نسبت ۱۰- ت، ج: نسبت ۱۱- ج: + و بدان جای که جنس اند نسبت با بالای خود نوعند
 ۱۲- پ: و بدانک جایی ل: از "هر یکی ... و بدان جای" جملات به صورت مغشوش زیر است: و انواع
 متوسط با زیر خویش هر یکی جنس اند و لنصب (یا چیزی شبیه بدان) با بالا بر (!) خویش نوع اند و بدان که
 چهار که نوعند جزوند ۱۳- ج: + نسبت با زیر خویش جنسند و بدان و بدان (تکرار شده است) جای

رساله در علم کلیات وجود ۸۱

که جنس اند نسبت با بالای خود نوعند و بدان جای که نوع اند ۱۴- پ، ل، م: بدانجا ۱۵- ت، ج: - و بدان جای که جنس اند، کل اند مر جزو خویش را ۱۶- ل: بهم ۱۷- پ، ت، ج، م: او ۱۸- پ: - و ل: - و نوع او... مر نوع خویش را ۱۹- پ، ت، ج، م: است ل: - است

[۱۳] ۱- ل: - هر ۲- ت، ل، م، ن: باشد ۳- پ: - کی، پ، م: + هر یکی کی موجود است همه جزو او (پ: - او) باشد و فصل کلی باشد ۴- ل: بوقت ۵- م، ج: کرد ۶- ل: لفظ ۷- ل: نوع ۸- ل: ناطق است. و ناطق و غیر ناطق فصل ایشان ۹- پ، م: تواند ۱۰- ج: کرد ت: - چنانکه مثلاً حیوان لفظی... جدا توان کرد ۱۱- پ: بدین ۱۲- م: - و ۱۳- پ: توان م: نتواند ۱۴- ت: - آنگه ۱۵- ل: چنانکه مثلاً تری از آب جدا کنی آنگه نه آب به آب (!)

[۱۴] ۱- پ، ت، ج، م: + باشد ۲- ت، ل: - کردن ۳- ل: کجا ۴- ت، ل: - که ۵- ل: کی ۶- ل: نهادنی ۷- ت: - باشد ۸- ت، ل: و ملک ۹- ل: او رالی (!) ت: او رای ۱۰- ل: کردنی ۱۱- ت، ل: باشد

[۱۶] ۱- ل: سخن ۲- ل: قول ۳- ل: آن (را) آخر ۴- ل: آنچه آن باشد هر که گویند یا آنکس را گوید که او مأمور ۵- ل: یا خطابی و آنچه آن باشد ۶- ل: - کسی ۷- ل: یا ۸- ل: به جای "که بالای او... چنان باشد کی" آمده است "اگر نه چنان باشد که از راه کمتری یا" ۹- ل: نه چنان ۱۰- ل: سخن ۱۱- ل: سخن ۱۲- ل: - و ۱۳- ک: از "و قولی متباین" تا "سخن بود" دو بار تکرار شده است. ل: - بود ۱۴- ل: - کی ۱۵- ل: - لفظ ۱۶- ل: - بر

[۱۷] ۱- ت، ل: کارها ۲- ل: مرد ۳- ل: بیرون ت: بیرون ۴- ل: + از دو چیز بیرون آید ۵- ت: بیرون ۶- ل: + و ۷- ت: - سر ۸- ل: حال آن باشد که از مو و از تغیری (!) دو واژه اخیر منقوطة نیست) ۹- ت: بیرون ۱۰- ت: - باشد ۱۱- ل: و ناپسندیده باشد یا پسندیده ۱۲- ت: باشند ۱۳- ل: گویند ۱۴- ت: - مردم ۱۵- ل: دیرتر ت: دیرتر که ۱۶- ت: تا ۱۷- ت: ماند ل: نماید ۱۸- ل: باشد

[۱۸] ۱- ل: اندیشه کند ت: توان برد ۲- ت: چیزی ۳- ل: - نشاید کی ۴- ل: + و ۵- ل: - که ت: بگفتن ۶- ت، ل: - کی وجود او ممکن است... که چیزی هست ۷- ل: و توهم ۸- ت: پس این چه که بوجود ۹- ل: طریقه‌هاست ۱۰- ل: باری تعالی ۱۱- ل: - او

۱۲- ل: - هرچ موجودست بجز... ممکن نباشد؛ ت: والله اعلم

[۱۹] ۱- ل: موجود ۲- ل: به جای: "و آن باری تعالی... بر دو نوع است"، + و آن دو چیزست"
 ۳- ت: + است ۴- ت: آن ۵- ت: - باشد ل: بود ۶- ل: - که از موضوع... هر آن موجودی بود
 ۷- ت: بدو ۸- ل، ت: دیگر ۹- ل، ت: - چه ۱۰- ت: چه بعضی سرد است و بعضی
 گرم ۱۱- ل: - است

[۲۰] ۱- ل: روان بود ۲- ل: - بود ۳- ل: - و ۴- ل: هر آنکسی ۵- ل: - و بداند
 ۶- ل: را ۷- ل: دانسته ۸- ل: تعجب

[۲۱] ۱- ت: هیچ گونه عجب ندارد ۲- ل: - چه ۳- ت: و آتش ۴- ل: یکی
 ۵- ل: - از ۶- ل: - کی وی ت: - وی ۷- ل، ت: می شود ۸- ل: نشود
 ۹- ل، ت: - همه کس ۱۰- ت: غربت ۱۱- ل: داند ۱۲- ل، ت: کند ۱۳- ل: است

[۲۲] ۱- ل: بداند که ۲- ل: طلاب ۳- پ، ت، ک: - اند ۴- پ، ت: + اند ل: خدای
 تعالی اند ۵- پ، ت، ج: ل: شده اند ۶- پ: کرده ۷- پ: معرفت خداوند ت، ج: معرفت
 خداوند تعالی م: معرفت خدا ۸- م: + و دوم ۹- پ، م: کرده اند ۱۰- ل: و بهیچ ادله
 ۱۱- ل: - قناعت ۱۲- پ: نکرده اند ۱۳- ل، ن: ولیکن ۱۴- پ، ت، ج: بردن ل: کرد و
 ۱۵- پ: سیم ل: سیوم ت، ج، م: سوم ۱۶- پ: - و تعلیمیان ل: اسماء علیا اند (!) و تعلیمیانند م:
 + اند ۱۷- م: - کی ایشان گفتند کی ۱۸- ل: طریقت معرفت باری تعالی ۱۹- ل: خبر
 ۲۰- ج: - جز اخبار مخبر صادق نیست، چه در ادله معرفت ۲۱- پ: - آن ۲۲- ت، ل: - و
 ۲۳- ک: بودند ۲۴- م: و ۲۵- ل: - بل ۲۶- ل: میتات (!) یا سیئات ۲۷- م: منیر ۲۸- ج:
 به جای "بدنی منزّه کردند"، "بدین مسیر کرده اند" ۲۹- ج، ل، م: چون آن ت: چو آن ۳۰- ت، ج:
 صاف ۳۱- م: مقابل ۳۲- پ، ج: این ۳۳- ت، ج: بحقیقت ظاهر شود ۳۴- ج: طریقه
 ۳۵- ل: باری تعالی ۳۶- ل: اینجایکه ۳۷- ج: منبع ۳۸- ل: حاجب ۳۹- پ: نیست ج،
 م: - نبود ۴۰- م: حجت ۴۱- ل: و حایق (!؛ منقووط نیست) ۴۲- پ: - و گفته ل: و فرموده
 است که ۴۳- ل: الا ان ربکم لربکم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
چنین گوید ابو الفتح محمد بن ابراهیم انجلی
که چون در معارف خدمت ما حاجت علی
فخر الملک بن سعید الملک سید کوفت
واختصاص داد باین مجلس خوش معرفت از من
باید کاری خواستی در علم کلیات پس این
بر مثل رسالتی از بهر درخواست او املاک
شد که اگر با علم و حکمت ایضا دانند که این
مختص از مجله است بیزن تعالی مقصود جمله
گرداند اصل بد آنکه هر چه موجود است
باری تعالی یک جنس است و از جوهر است و جوهر
بدون قسم است جسم است بسیط و لفظاً که
بازای معنی کلمات است اما لفظاً جوهر
و چون آنرا بدون قسم گویند لفظی جسم است و لفظی
بسیط و موجودات کلی را پس از این سه مناخ است
انان جمعه که اجزای آن باری تعالی موجود است
و کلیات نوعی قسمت در اندو نوعی است
بند و پنج قسمت پذیر است جسم است و پنج قسمت
ناپذیر است بسیط است و قسم پذیر و نا قسمت

موتش ازده و در جرم او خفته مردم در شخم غم بر کشیدند چو زنده آمدند من وضعی شویست نو و در
 دین از آنجا که در لک این سخن بیدیدید که بر بوی غنچه و لک زنده بزرگوار بودیم با هم
 در این سخن و این بوی که تا در سلسله این پیشتر بود و در سخن ما بشود و سخن و در سخن
 بشود و لیکند که آنکه چیز بر کرده از و من و چون طرف غم کند و در چه لکها که بشود
 بشود و این غم است که بر آن وضع کند و آنهم که که بر بزرگوار بودیم طرف غم است و این
 و از این نقطه بیدار بودیم و نقطه چو چو طبع لک که در سلسله این شرق رفته و لک
 از این شرق رفته و لک نقطه سلسله از این شرق رفته و لک چو چو سلسله این شرق رفته
 این چو چو لک و لک نقطه مشرق که بر لک این فرد است که این بزرگوار بودیم و در
 چو چو که سلسله این بزرگوار بودیم و در این نوع از این نوع چو چو سلسله این
 بر بزرگوار بودیم و در این نوع از این نوع است که این بزرگوار بودیم و در این
 نقطه خلق شود و البته است که آنهم

بسم الله الرحمن الرحيم

چنین گوید و البته سخن از بر این عالم که چو چو لک است و در این عالم که چو چو
 وقت و چو چو و لک چو چو و این بزرگوار بودیم و در این نوع از این نوع
 چو چو بر این سلسله از این بزرگوار بودیم و در این نوع از این نوع
 از جمله است که این نوع از این نوع است که این بزرگوار بودیم و در این
 و در چو

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 چنین کهید ابوالفتح عمر بن ابومیم الختیم که چمن مراسمات
 خدمت صاحب عادل فخرالملک میسرگشت و قربت و اختصاص
 داد بعالی محسوسش، هر وقت از وقت یاد کاری خواستی در علم
 کلیات بس این جزو بر مثال سالف از ما در خواست او
 املا کرده شد تا آنرا عمل علم و حکمت انصاف بدینند دانند
 تا این مختصر مفید تر از مجله است ایزد تعالی مقصود حاصل
 کردا نماز محمد ا به **فصل** بدانکه هر چه
 موجود است بجز ذات باری سبحانه و تعالی یک جنس است
 و آن جوهر است و جوهر بدو قسم است جسم است و بسیط
 و لفظها که بازار معنی کلیات است اول لفظ جوهر است و چون
 آنرا بدو قسم کردی لفظ جسم است و لفظ بسیط و موجودات
 دیگر بیشتر ازین سه نام نیست از آن جهت که بجز ذات باری
 - روانه تعالی موجود همین است و کلیات نوع قسمت
 پذیر است و نوعی قسمت پذیر نیست آنچه قسمت پذیر است
 جسم است آنچه قسمت پذیر نیست بسیط است و قسمت



چنین کرد ابوالمعشر عمر بن برکات که چون سادیت خدمت نمود
 عادل فخر الملک بن نوید الملک میسر کشیدت و وقت اختصاص او
 بجالی مجلس نوایش هر وقت الهی یاد کاری غرضت در علم کلیات
 پس این مجزوی بر مثال رسالتی از بس در هر حالت او اطاعت نمود
 اگر اهل عالم و حکمت انصاف بر منند و اندک که این مختصر منبت
 در حجاب است از خدا تعالی است و حاصل کرد اما بینه و پند
 با که هر چه موجود است بجز ذرات باری که مجلس است و آن نور است
 و جوهر و جسم است جسم است و بیست و هفتاد و یک که با برای معنی
 کلیات است اولی است جوهر است و چون از او وقت گشت گشتی لفظی
 هست و لفظی بشرط و موجود است کلی را پیش ازین سه نام نیست

عکس صفحه اول رساله کلیات وجود موجود در کتابخانه دانشکده
 الهیات دانشگاه تهران (نسخه «ل»)

بسم الله الرحمن الرحيم
خبر که بد او اربعه عمرا به علم لایمی بخن
مرا ساد و فرزند صلحا اول عمر الله و ابن
مرد الملک میر کشش و فرزند اصحاب از اد
بهر وقت که من لا کاوی می خوانی در عالم
کلیات پس جزو بر مثال رساله اند
در حواشی او املا کون شدی از احوال
و حکمت ابصار و عینها مندی نیز نفس
مفید نواز مجلد است از افعال مقصود
حکایت کرد ما در مجلد اول فصل اول
مد آمد به موهبته مستحسان لایمی بخن
و انحصار مستحق هر مرد و قسم است حقیقت
و بیست و نهمها بی بازا و معنی کلیات
اول لفظ است و معنی و معنی آنرا برد و قسم
که در آن لفظ است و معنی و معنی
در هر کلمه از این لفظ و معنی است

عکس صفحه اول رساله کلیات وجود موجود در کتابخانه ملی پاریس

نسخه «پ»



پروشکاه علوم انسانی ومطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی