

## هستی‌شناسی حکیم عمر خیّام

حامد ناجی اصفهانی

پژوهشگر فلسفه اسلامی

از دیرباز تفکر اندیشه‌مندان فلسفی معطوف به دریافت یک وحدت از کثرات موجود در جهان خارج بوده است، و به تعبیر دیگر در طول تفکر فلسفی موجود از یونان باستان تاکنون تعداد بی‌شماری از ایشان در صدد در نوردیدن ابعاد کثرت جهان مادی برای دستیابی به یک وحدت بوده‌اند. در یونان باستان ارسطو این امر واحد را جوهر دانست، فیثاغورث عدد، ذیمقراطیس و رواقیون و اپیکوریان جوهر فرد، برخی از متکلمان اجزای صغار صلبه، و بالاخره فلاسفه مشایی اسلام هویت، ابن عربی و اتباع او حقیقت وجود و سرانجام صدر الحکماء وجود دانست، همین روند نیز در اندیشه متفکران غربی نیز چهره بحث را به مونادهای لایپ‌نیتس، روح کلی اسپینوزا، روح عینی نوکاتی‌ها و... عرض نمود.<sup>۱</sup>

از این رو چون در تمام این اندیشه‌ها تفکر از سویی از سیر کثرت به وحدت حرکت کرده، و از سوی دیگر از تعمیم معانی جزئی به کلی رسیده است، نقاط مشترکی را می‌توان در آنها یافت، ولی بسیار نابخردانه خواهد بود که بتوان تمام این نمادهای وحدت را به هم ارجاع داد؛ گرچه با یک دید خوش‌بینانه می‌توان چنین انگاشت که تمام این آراء در واقع رویه‌های معرفتی یک واقعیت است، و بسان تمثیل فیل مثنوی است که هر کسی آن را از

---

۱. فیلسوف شهر قرن اخیر اتین ژیلسون بر این باور است که مشربهای بر جای مانده از قرون وسطی درباره وجود بر چهار نظریه قابل تقسیم است: ۱- اندیشه افلاطونی: هویت، ۲- اندیشه ارسطویی: جوهر، ۳- اندیشه سینوی: ماهیت، ۴- اندیشه تومایی: مفهوم برگرفته از فعل وجود بنگرید: «وجود و ماهیت در فلسفه توماس اکوئیناس» ص ص ۱۵۱ - ۱۵۲.

جهتی لمس می نماید. و سپس با پیش فرضهای ذهنی خود آن را تفسیر می کند.<sup>۲</sup> در این راستا اگر بحث خود را به محور وجود معطوف سازیم متوجه خواهیم شد که اگر چه لفظ وجود در طول تفکر قرون وسطی بر زبان فیلسوفان جاری بوده، ولی هر یک برداشت خاص خود را بر آن اعمال نموده و در نتیجه پیکره های گوناگون تفکر خود را بر آن پی نهاده اند.

از این رو به هیچ وجه نباید انتظار داشت که مفهوم وجود در نزد متکلمان اشعری و معتزلی بسان دریافت وجود سینوی و یا دریافت عرفانی ابن عربی و صدرایی باشد، و دقیقاً بر همین پایه است که بزرگترین فیلسوف وجودشناس اسلامی، یعنی صدرالدین محمد شیرازی - مشهور به ملا صدرا - در تطبیق رأی اصالت وجودی خود با آرای ابن سینا و شیخ اشراق به تکاپوی سختی افتاده است.

اگرچه گفتار در اطناب این مقال بسیار است ولی ما توجه خود را به یکی از حلقه های واسطه این بحث، یعنی حکیم عمر خیام نیشابوری معطوف می سازیم و با بیان چند مقدمه اساسی به تحلیل جایگاه نظریه وی خواهیم پرداخت.

### ● مقدمه اول: در شناخت وجود

بنا به شیوه منطقی بر جای مانده از بحث تعریفات منطق، شناخت وجود حداقل در گرو شش پرسش (شش مطلب) است.

در میان این شش پرسش، سه پرسش «ما» شارحه و حقیقیه و هل بسیطه، در شناخت خود وجود کارآمد است، و سه پرسش هل مرکبه، «لم» ثبوتی و اثباتی گویای عوارض وجود و به تعبیر دیگر نشان دهنده مسائل فلسفه می باشند، لذا در این گفتار جهت عدم اطناب گفتار به دو پرسش اول که مستقیماً با بحث ما مرتبطاند خواهیم پرداخت و با تحلیل هل بسیطه بالتبع منزلت تعریف وجود روشن خواهد گشت.<sup>۳</sup>

۲. ژیلسون در رساله وجود و برخی فلاسفه گوید: «هیچ پرسشی در تاریخ فلسفه از پرسش وجود چیست؟ دشوارتر نبوده است» ( «وجود و ماهیت در فلسفه توماس آکوئیناس» ص ۱۵۱).

۳. در این مقام باید توجه داشت که مقسم بحث مطالب در واقع ماهیت است نه وجود، لذا در بخش «ما حقیقیه» باید به حد و رسم منطقی پرداخت. حال چون بحث ما بر سر وجود است، بالتبع وجود جنس و فصل ندارد، پس تعریف حدی و رسمی آن غیر میسر است، و به تعبیر دقیق خرج تخصصی از بحث مطالب دارد.

□ الف: مطلب ما شارحه: تعریف شرح اللفظ و یا شرح الاسم وجود:

از وجود در زبان پارسی به «هستی» تعبیر می‌شود، در واقع این تعبیر شرح اللفظ وجود است، و گاه در زبان عربی از آن به هویت تعبیر می‌گردد؛ اما از آن رو که در هر زبان دلالت الفاظ مختص وضع خاص خود است تمام بار معنایی وجود بر هویت و بالعکس قابل تعمیم نخواهد بود.<sup>۴</sup>

خیام در تبیین مطالب سه گانه گوید:

«المطالب الحقيقية الذاتية المستعملة في صناعة الحكمة ثلاثة و هي امهات المطالب الاخر، أحدهما مطلب «هل هو» و هو السؤال عن ائیة الشيء و ثبوته كقولنا: «هل العقل موجود ام لا؟» فيكون الجواب بنعم او لا. و الثاني مطلب «ما هو» و هو السؤال عن حقيقة الشيء و ماهيته كقولنا: «ما حقيقة العقل، فيكون الجواب عنه اما تحديداً<sup>۵</sup> أو ترسيماً و اما تشریحاً و تبییناً للاسم.<sup>۶</sup>

در شرح الاسم وجود سه تعریف وارد شده است.<sup>۷</sup>

(۱): «ان الموجود هو الثابت العين و المعدوم هو المنفی العين؛ موجود به آنچه گویند که در جهان خارج ثابت است، و معدوم به آنچه گویند که در جهان خارج منفی است. این تعریف چنانچه خواهد آمد با تفکر معتزله سازگار است.

(۲): «انه المنقسم الى فاعل و فعل... و الى حادث و قديم»، وجود آن چیزی است که به فاعل و متفعل، و حادث و قدیم تقسیم می‌شود.

این تعریف در واقع از گونه تعریف به تقسیم بوده که اقسام آن گویای این نکته می‌باشد که مقصود از مقسم آن وجود خارجی است نه وجود به معنی اعم که در بردارنده وجود ذهنی و خارجی و یا وجود مفهومی و حقیقی است. لذا این تعریف از جرگه تعاریف شرح الاسمی در تعریف مطلق وجود خارج می‌گردد.

(۳): «أنه ما يعلم و يخبر عنه». وجود آن چیزی است که دانسته می‌شود و از آن خبر داده می‌شود.

این تعریف اگرچه در بر دارنده اقسام وجود است ولی به واقع تعریف به اخفی (به امر

۴. بنگرید: تلخیص مابعدالطبیعة ص ۳۳-۳۴.

۵. در این بیان گویا خلطی بین مطلب ما شارحه و حقیقه رخ داده است، جز آن که مقسم اعم لحاظ گردد.

۶. الكون و التكلیف ص ۱۳۸-۱۳۹.

۷. بنگرید: كشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۷۶۶، مدخل: وجود.

پیچیده‌تر) است و کارگشا نخواهد بود.

بر همین پایه دریافت وجود در واقع در گرو فهم معانی فطری و بازگشت آن به نوعی به علم حضوری است که کیفیت استناد آن به علم حضوری خود گفتار دیگری را می‌طلبد.  
□ ب: مطلب هل بسیطه یا وجود آن

در بحث وجود این نکته بسیار بدیهی می‌نماید که وجود خود موجود است، ولی این بحث به همین جا خاتمه نمی‌یابد، چه گاه وجود در قضایای منطقی خود موضوع است و گاه محمول و گاه بیانگر ارتباط محمول به موضوع.

از این رو فلاسفه وجود را به دو قسم محمولی و رابط تقسیم نموده‌اند، یعنی اگر وجود در محمول قضیه قرار گرفت مثل: «اسب موجود است» وجود محمولی است، و اگر با «است» در قضیه از آن تعبیر شد وجود رابط است.

اما وجود محمولی خود یا گویای (الف): یک انتزاع صرف نیست، یعنی به حمل «هو هو» بر موضوع قابل حمل است مثل: «این وجود است» که از گونه معقولات ثانیة فلسفی است؛ و یا (ب): گویای یک انتزاع صرف است، یعنی به حمل «ذو هو»<sup>۸</sup> بر موضوع قابل حمل است که در این صورت یک معنی مصدری می‌باشد.

### ● مقدمه دوم: اطلاقات لفظ وجود

وجود از جهت لفظ، در اصطلاح اهل حکمت در سه معنی به کار برده می‌شود:

۱- ذات شیء و حقیقت آن که منافی با عدم است، و صدق آن در شیء موجب نفی عدم از آن می‌گردد. این معنی بر تمام موجودات حتی خداوند قابل صدق است.

۲- معنی مصدری انتزاعی که از آن به «هستی» و «بودن» تعبیر می‌شود. وجود بدین اصطلاح، بر هیچ ذاتی در جهان خارج صدق نمی‌گردد.

نکته در خور توجه در این وجود نسبیست آن بوده، چه در حالات بسیاری با عدم جمع می‌گردد، مثلاً گفته می‌شود: «زید اکنون در خانه موجود است، و در بازار موجود نیست» یعنی در بازار معدوم است.

۳- به معنی وجدان (= یافتن) و رسیدن<sup>۹</sup>.

۹. ر.ک: ایفاظ الثالمین ص ۱۰ و اسفار ج ۲ ص ۳۳۳.

۸. به تعبیر دیگر حمل استنطاقی.

### پیامدهای بحث وجود

در همین جا ما با چند بحث دشوار فلسفی روبرو خواهیم شد:

۱- آیا وجود زاید بر ماهیت است؟

۲- آیا اطلاق وجود به مصادیق خود به اشتراک لفظی است؟

در واقع هر گونه نگرش و یا پاسخ به این دو سؤال، چهره کلی هستی‌شناسی یک فیلسوف را دگرگون می‌سازد؛ پس بحث خود را به گذری کوتاه در این دو مسأله معطوف می‌سازیم.

### زیادت وجود بر ماهیت

در این مسأله سه نظریه کلی قابل استقصاء است:

۱- وجود هر شیء عین ماهیت آن است، این رأی منسوب به ابو الحسن اشعری و ابوالحسن بصری است.

۲- وجود زائد بر ماهیت است، این رأی منسوب به ابوهاشم جبایی و اکثر فلاسفه است.

۳- وجود در واجب عین او و در سایر ممکنات زائد بر آنهاست.

تفصیل استدلال این گروه‌ها در کتب کلامی به طور تفصیل آمده است.<sup>۱۰</sup>

در این مقام باید بدین نکته توجه نمود که نظریه دوم گرچه بظاهر بین فلاسفه و معتزله مشترک است، ولی دارای اختلاف بنیادین در طرح مسأله است، لذا در این مقام با اشاره به نگرشی معتزلی به تفاوت نظر آنها با فلاسفه خواهیم پرداخت:

### وجود و ماهیت در اندیشه معتزله

متفکران معتزلی - که آغازگران آموزه تفاوت وجود و ماهیتند - علاوه بر اعتبار وجود و ماهیت در جهان خارج به حقیقت دیگری به نام «ثابت» اعتقاد دارند، معتزله تبیین رأی خود را در گرو دو مقدمه اساسی می‌دانند:

### مقدمه اول:

هرگاه ما به سلسله علوم خود مراجعه کنیم، درمی‌یابیم که برخی از:

۱۰. بنگرید: المباحث المشرقیه ج ۱ ص ۱۲۸، الموافق ص ۴۸، نهاية المرام ج ۱ ص ۳۷ - ۴۵ و...

۱- معلومات و مدرکات ما محال است که در خارج تحقق یابند، همچو اجتماع نقیضین، شریک خداوند و....

۲- پاره‌ای از مدرکات ما در جهان خارج قابل متحقق‌اند، که این مدرکات خود بر دو گونه‌اند:

الف: اکنون در جهان خارج متحقق‌اند.

ب: اکنون در خارج متحقق نیستند، اما قابل تحقق‌اند، همچو دریای جیوه، کوه طلا و... بنابراین مدرکات گونه‌ی اخیر در جهان خارج معدوم نیستند بلکه منفی‌اند، و به تعبیر دیگر هر موجود شیء است ولی هر شیء موجود نیست.<sup>۱۱</sup>

### مقدمه دوم

هر موجود مرکب از سه بخش است:

۱- ذات

۲- صفت ذات

۳- صفت مقتضی صفت ذات.

بنابر این در هر موجود صفات مقتضی صفات ذات به واسطه وجود تحقق می‌یابند، پس وجود شرط ظهور این صفات است نه علت آنها.<sup>۱۲</sup>

حال با توجه به اعتبارات سه‌گانه در خواهیم یافت که:  
اولاً: وجود غیر ذات شیء است؛ و بالتبع احکام ذات برای خود ذات برای ذات ثابت است.

ثانیاً: ذاتهای ثابت در وجود خارجی، نیاز به فاعل بخشنده وجود دارند، نه در تحقق. ثالثاً: صفات ذات نیز از سویی با هم مغایر، و از سوی دیگر مغایر با خود ذاتند، که این حکم به صفات مقتضی این صفات قابل تعمیم است.

بنابر دو مقدمه فوق در خواهیم یافت که در اندیشه معتزلی، ثنویت<sup>۱۳</sup> موجود از ماهیت وجود، و به تعبیری ذات وجود، یک ثنویت اصیل است. و از طرفی چون پاره‌ای از ذاتها در خارج متحقق نیستند هم اکنون امور منفی در جهان خارج قابل اعتبارند، همچنان

۱۱. بنگرید: الوجود والذات عند المعتزله ص ۱۲۷۰. پیشین ص ص ۷۱-۷۲.

۱۲. شاید بتوان این ثنویت را با اعتبار تحلیل معتزله از موجود به سه‌گانگی تزیید داد.

که امور ثابت قبل از تعلق وجود به آنها، در نفس الامر ثابت بوده‌اند.

### دو پاسخ به حل مشکل زیادت وجود

در پی تحلیل بحث زیادت وجود بر ماهیت، با توجه به قاعده فرعیت «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له» یک مشکل فرا روی حکیمان قرار خواهد گرفت؛ چه به مقتضای این قاعده در قضایایی که محمول قضیه وجود است، موضوع پیش از تعلق وجود به آن باید وجود داشته باشد؛ از این رو متکلمان معتزلی با تفارق بین موجود و ثابت چنان که گذشت از این اشکال پاسخ گفتند، اما حکیمان با عدم قبول نظر معتزله باید بدین اشکال پاسخ گویند، در این مقام با مسامحه‌ای چند، دو پاسخ موجود است:

الف: تفسیر قاعده فرعیت که در پی آن فخر رازی قاعده را در مسأله وجود جاری نمی‌داند و قائل به تخصیص قاعده عقلی شده که این رأی گمان باطلی است؛ و ملا جلال دوانی قاعده را به «مستلزم ثبوت مثبت له» تغییر داده است که این نیز با تحلیل عقلی «مستلزم» کارگشا نیست.<sup>۱۴</sup>

ب: اجتناب از کاربرد لفظ موجود. توضیح آن که بنا به گزارش ابن رشد برخی از مترجمان چون در اعتبار موجود معنی «ذات ثبت لها الوجود» معتبر است، واژه «هویت» را به کار می‌بردند، که در واقع این تعبیر برگرفته از صرف یک نوع ارتباط بین موضوع و محمول است، مثل: الانسان هو الحيوان الناطق. و حداکثر چیزی که در کاربرد لفظ «موجود» باید بدان توجه داشت عدم اعتبار اشتقاق آن است.<sup>۱۵</sup>

از این رو ابن رشد در جایی وجود را عین هویت دانسته<sup>۱۶</sup> و در جای دگر هویت را اخص از وجود پنداشته است.<sup>۱۷</sup>

در پی همین نگرش ابن رشد پنداشته است تفسیر حجة الحق ابن سینا از وجود اشتباه است:

قد غلط ابن سینا فی هذا غلطا کثیرا، فظن ان الواحد و الموجود يدلان علی صفات زائدة علی ذات الشئی<sup>۱۸</sup>.

۱۴. بنگرید: اسفار ج ۱ ص ۴۴.

۱۵. بنگرید: الالف الصغری ص ۱۸۸.

۱۶. پیشین ص ۱۹۰.

۱۷. تلخیص ما بعد الطبيعة ص ۳۳.

۱۸. تفسیر ما بعد الطبيعة ج ۱ ص ۳۱۳.

در صورتی که ابن سینا دقیقاً به تفاوت دو ظرف ذهن و خارج توجه داشته و زیادت را در مقام مفهوم جاری می دانسته است.

صدرالحکما در این موضوع گوید:

ان الوجود نفس ثبوت الماهية، لا ثبوت شيء لشيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية. و الجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تريهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بالاستثناء، وتارة ينقلون عنها الى الاستلزام، وتارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنًا ولا عينًا، بل يقولون ان الماهية لها اتحاد بمفهوم الموجود و هو امر بسيط كسائر المشتقات، يعبر عنها بالفارسية ب«هست» و مرادفاته وليس له مبدأ اصلاً، لا في الذهن و لا في الخارج، الى غير ذلك من التعسفات<sup>۱۹</sup>.

#### دیدگاه خیام

خیام خود متفطن بحث زیادت وجود در ماهیت در دو ظرف ذهن و خارج است، از این رو در رساله الوجود زیادت ذهنی را مسلّم دانسته و زیادت خارجی را مورد بحث می داند. «فكانها تصادف الوجود في جميع الاشياء من قبيل العرضيات، و لا شك أن الوجود هو معنى زائد على الماهية المعقولة؛ لا كلام في هذا، بل الكلام في الوجود في الاعيان»<sup>۲۰</sup> و اما دنبال عبارت وی در این مقام نیز مشعر بر زیادت خارجی و بالآخره تصویب تحقق ماهیت قبل از وجود و به تعبیری اصالة الماهية است و این برداشت خود اقتباس از اندیشه معتزلی می باشد:

«ثم العقل لما تحقق الماهية التي تقابل لها الانسانية، علم أن الحيوانية و الناطقية لها من ذاتها لا يجعل جاعل، و الوجود لها في غيرها، بمعنى أن هذه الذوات لو كانت معدولة لما كانت موصوفة بالوجود، فلزوم اعتبار صفة الوجود أتاها في حيث تعقلها بغيرها»<sup>۲۱</sup>.

عرفت أن الوجود أمر اعتباري، كالوحدة و سائر الاعتبارات»<sup>۲۲</sup>.

وی سرانجام فقط به اعتباری بودن معنی مصدری وجود (یعنی فقط در مقام مفهوم) بسنده نکرده، بلکه این حکم را بسان ظاهر کلام فلاسفه اشراق به مقام مصداق نیز تعمیم.

۲۰. رساله الوجود ص ۱۱۱

۲۲. رساله الوجود ص ۱۱۳

۱۹. اسفار ج ۱ ص ۴۳-۴۴

۲۱. پیشین.



داده است، وی گوید:

«و قد سمعت واحدا منهم يقول: ان الوجود موجود و لا يحتاج الى وجود آخر، كما ان الانسان بالانسانية انسان. ثم الانسانية لا تحتاج الى انسانية اخرى حتى تكون انسانية.»

و هذا القائل لم يفرق بين الانسانية و الانسان! لانه لو كانت الانسانية موصوفة بأنه انسان لكانت مفتقرة الى انسانية اخرى، بل هي موصوفة بانها انسانية. فهلا قال في الوجود مثل هذا؟ ان الوجود غير موصوف بانه موجود حتى يحتاج الى وجود؛ بل هو موصوف بانه وجود، لا غير، حتى يدفع هذا المحال.

و هذه المغالطة من افحش المغالطات المقولة في هذا الباب، عصمنا الله تعالى من الزور وحب الغلبة<sup>۲۳</sup>».

و بالاخره صريحا حکم به اعتباريت وجود در ذهن و خارج می دهد و می گوید:

«ان الوجود امر اعتباری ينطبق على معينين على سبيل التشكيك... و ذلك المعنيان هما: الكون في الاعيان... و الثاني الوجود في النفس»<sup>۲۴</sup>

وی در رساله فیاء عقلی چهار دلیل بر عدم زیادت وجود بر ماهیت اقامه کرده است، که تمام این دلایلها بیانگر عدم زیادت مصداق بر ماهیت است، چه این که ادله زیادت وجود بر ماهیت در مقام مفهوم خود ادله دیگری دارد، خلاصه دلیلهای چهارگانه وی چنین است.

۱- وجود امر زائد بر ذات موجود نیست و الا سرانجام مسأله به تسلسل می انجامد.

۲- وجود زائد بر مفهوم جوهر نیست و الا خود جوهر نیز باید قبلاً وجود داشته باشد، که اعتبار این فرض به تسلسل می انجامد.

۳- در خداوند یعنی جایی که وجوب بالذات مفروض است، وجود زائد بر ذات وی نیست و الا وجوب بالذات به وجوب الغير انقلاب می یابد.

۴- اعتبار ماهیتهای معقول غیر موجود در خارج مثبت زیادت ذهنی وجود بر ماهیت است.

«فقد صح و تبين أن الوجود هو صفة زائدة على ذات الماهية المعقولة، موجودة في النفس غير موجودة في الاعيان، أعنى أن وجود الموجود في الاعيان هو بعينه ذاته، و

لا معنى لوجود الزائد عليه الا بعد أن عقل و انما اعتبر العقل فيه هذه الصفة بعد أن عقله و صيره ماهية معقولة»<sup>۲۵</sup>.

بنابر این رأی خيام در این دو رساله کاملاً متغایر بوده، و قابل جمع با اعتبار دو ظرف مفهوم و مصداق نمی‌باشد.

#### ملاک اعتباریت

مسألة اعتباریات یکی از مسائل پیچیده تفکر عقلانی است، و گویا واژه «معقول ثانی» در فلسفه اسلامی دقیقاً بیانگر همین مسأله می‌باشد؛ این واژه در طول فکر اسلامی بنابر نصوص بر جای مانده اولین بار توسط فارابی بکار رفته، و در کتب حکمت متعالیه به اوج خود رسیده است. در بین فلاسفه قبل از ملاصدرا بظاهر اولین بار شیخ اشراق دو مبنا بر شناخت اعتباریت تأسیس کرده، و سپس توسط خواجه نصیر الدین طوسی به نحو دیگر مورد بحث قرار گرفته است.<sup>۲۶</sup>

#### ملاک اعتباریت در نظر شیخ اشراق

سهروردی برای تمییز مفاهیم حقیقی از اعتباری دو ملاک را مطرح ساخته است.

۱- «کل ما لزم من وقوعه تکرر نوعه فهو اعتباری»، هر آنچه که فرض و وقوعش مستلزم تکرر نوعش است اعتباری می‌باشد، بسان وحدت که اگر در جهان خارج باشد خود دارای وحدت است، و آن وحدت وحدتی دیگر و سرانجام مسأله به تسلسل می‌انجامد.<sup>۲۷</sup>

۲- «کل ما یمتنع تأخره عن وجود موضوعه فهو اعتباری»، هر صفتی که نتوان آن را از موضوعش جدا نمود اعتباری است، به دگر تعبیر اگر صفتی با موضوع به جعل بسیط یافت شود نه جعل تألیفی، آن صفت اعتباری است.<sup>۲۸</sup>

خواجه نصیرالدین طوسی نیز از متفکرانی است که در این حوزه وارد بحث گردیده،<sup>۲۹</sup>

۲۵. الضیاء العقلی ص ۱۹۰.

۲۶. جهت تفصیل سیر تاریخی و تحلیلی بحث بنگرید: معقول ثانی ص ص ۲۳-۱۶۹.

۲۷. حکمة اشراق ص ص ۶۷-۶۸. ۲۸. حکمة اشراق ص ۶۹.

۲۹. مثالهای وی در ارائه معقول ثانی، معركة آرای شارحان تجرید است.

وی در تبیین مفاهیم اعتباری «عدم استقلال از موضوع»<sup>۳۰</sup> را نشانگر اعتباری بودن دانسته است. و در جای دیگر فرموده که «هر محمول عرضی که مبدأش در خارج موضوع نباشد، معقول ثانی است».<sup>۳۱</sup>

خیام در تحلیل امور اعتباری نیز ملاک عدم تحقق مستقل وصف - و به تعبیر دیگر عدم جعل تألیفی آن با تحقق موضوع - را ملاک اعتباری دانستن یک امر قلمداد نموده است. «ومعنی قولنا: الوصف الاعتباری، هو ان العقل اذا عقل معنى ما فانه يفصل ذلك المعقول تفصيلا عقليا و يعتبر احواله، فان صادف ذلك المعنى بسيطا غير متكثر لجمیع الاعراض الموجودة فی الاعیان و صادف له اوصافا، فيعلم ان تلك الاوصاف انما هي له بحسب اعتباره، لا بحسب الوجود فی الاعیان، لتحققه ان الشيء البسيط الموجود فی الاعیان لا يمكن ان يكون فيه لكثرة اجزائه فی الاعیان».<sup>۳۲</sup>

از این رو مفاهیمی چون وجود و وحدت را اعتباری می‌داند.<sup>۳۳</sup>

از سویی دیگر نیز وی ملاک اعتبار تسلسل را نیز از اصول شناخت امور اعتباری می‌داند و بر همین پایه نیز وجود را اعتباری دانسته است.<sup>۳۴</sup>

### گذری بر نقد اعتباریت وجود

گرچه در این مجال فرصتی برای تحلیل در خور این بحث نخواهد بود، ولی اشارتی اجمالی ما را در این مقام بس است. نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
فیلسوفان حکمت متعالیه که از مثبتین بحث اصالت وجودند، جهت ادعای خود به دو نوع دلیل متمسک شده‌اند:

الف: ادله اثباتی بحث، که در پی آن ادله گوناگونی را در اثبات بحث گزارش نموده‌اند.

حکیم سبزواری در کتاب خود شش برهان بر این مسأله نقل کرده است.<sup>۳۵</sup>

ب: نفی ادله اصالت ماهیت، صدرالمتألهین که خود از بانیان بنیاد اصالت وجود است، در طی کتاب اسفار خود پنج برهان از نافیان اصالت ماهیت نقل نموده و به نقد آنها پرداخته است، سومین برهانی که وی در نفی اصالت ماهیت نقل نموده برهان شیخ شهاب الدین

۳۰. تجرید الاعتقاد ص ۱۱۶.

۳۱. حاشیه شوارق الالهام ص ۲۶۲.

۳۲. رساله الوجود ص ص ۱۰۴-۱۰۵.

۳۳. رساله الوجود ص ۱۰۵ فصل ۷.

۳۴. رساله الوجود ص ۱۰۶.

۳۵. شرح غرر الفوائد ص ص ۴۳-۴۶.

سهروردی در تلویحات و حکمة الاشرق است که در آن گفته شده:

«من انه ليس في الوجود ماعين ماهية الوجود، فانا بعد أن نتصور مفهومه قد نشك في أنه هل به الوجود أم لا؛ فيكون له وجود زائد، وكذا الكلام في وجوده وتسلسل الى غير النهاية و هذا محال؛ و لا محيص الا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي»<sup>۳۶</sup>.

این برهان دقیقاً بسان همان برهانی است که خیام بیان کرده است، وی گوید:

«قبل أن نخوض في حل هذه التشبهة نأتى ببرهان ضروري على أن الوجود معنى اعتباري؛ نقول: ان الوجود في الموجود لو كان معنى زائداً عليه في الاعيان لكان موجوداً، وقيل: ان كل موجود موجود بوجود، فيكون الوجود موجوداً بوجود، وكذلك وجوده الى ما لا نهاية له، و هو محال»<sup>۳۷</sup>.

در این مقام عجیب آن است که بهمنیار دقیقاً متفطن همین شبهه و پاسخ به آن بوده است، وی گوید:

«و بالحقيقة فان الموجود هو الوجود، و المضاف هو الاضافة؛ و ذلك لان الوجود ليس هو ما يكون به الشيء في الاعيان، بل كون الشيء في الاعيان أو صيرورته في الاعيان، و لو كان الشيء يكون في الاعيان بكونه في الاعيان لتسلسل الى غير النهاية، فما كان يصح كون الشيء في الاعيان، فاذن الوجود الذي هو الكون في الاعيان هو الموجودة، و الوجود الواجب بذاته هو موجوديته»<sup>۳۸</sup>.

چنانچه در بیان وی مشاهده می‌گردد، اولاً اعتبار وجود حقیقی در خارج به معنی زیادت آن بر حقیقت خارجی نیست؛ و ثانیاً در صورت قبول زیادت خارجی به نحو عموم، حضرت واجب الوجود از این قاعده عقلی مستثنا نخواهد بود، و وجود او نیز در جهان خارج اعتباری خواهد شد که این معنا منافی وجوب وجود اوست.

صدر المتألهین در پاسخ بدین اشکال نیز گوید:

«وجوابه بما اسلفناه من أن حقيقة الوجود و كنهه لا يحصل في الذهن، و ما حصل منها فيه امر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه، و العلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية و بعد مشاهدة حقيقته و الاكتناه بماهيته التي هي عين الانية لا يبقى

مجال لذلك الشك».

خلاصه آن که در این برهان، یک خلط اساسی بین ظرف ذهن و خارج صورت گرفته و در پی آن مفهوم انتزاعی وجود با حقیقت خارجی آن خلط شده، از همین رو حکیم سبزواری در بیان بحث زیادت وجود بر ماهیت صریحاً به زیادت ذهنی آن اشاره کرده است:

ان الوجود عارض الماهية      تصوراً و اتحد الهوية<sup>۳۹</sup>

### اشتراک لفظی وجود

در پاسخ بدین پرسش که آیا وجود مشترک لفظی و یا معنوی است، یک بخش از بحث در طول تاریخ فلسفه، گویی به واسطه بداهت آن، همیشه سکوت قلمداد شده، حال آن که دقیقاً به واسطه همین تغافل نزاع‌های فکری بسیاری رخ داده است، چه در واقع بستر بحث وحدت وجود دقیقاً در همین جا تبیین می‌گردد.

در بحث اشتراک گفتگو بر سر این است که آیا وجود مفهوماً مشترک است یا مصداقاً، و به تعبیری بحث بر سر اشتراک حقیقی وجود است و یا اشتراک مفهومی آن.

بیشتر متفکران اسلامی در این مقام بر این باورند که وجود مفهوماً مشترک معنوی است، و در واقع مفهوم وجود به نحو یکسان بر مصادیق خود قابل حمل است، لذا مفهوم وجود در قضایایی چون «میز موجود است»، «خدا موجود است» و «انسان موجود است»، دقیقاً به یک معناست و دلالت بر ثبوت این اشیاء در جهان خارج دارد. و به تعبیر دیگر، معنی مصدری وجود در تمام این مصادیق یکسان است.

در این مقام به روایت متفکران متأخر، متکلمان اشعری قائل به اشتراک لفظی وجود بوده‌اند، که این نظر در بدو امر بسیار ناسنجیده و غلط به نظر می‌آمد؛ زیرا بنابر براهین متعدد فلسفی و حتی ادبی این رأی مخدوش به نظر می‌آید، حکیم سبزواری مجموعه شش برهان در این مسأله را در اشعار زیر خلاصه نموده است:

- |                              |                           |
|------------------------------|---------------------------|
| (۱) يعطى اشتراکه صلوح المقسم | (۲) كذلك اتحاد معنى العدم |
| (۳) و انه ليس اعتقاده ارتفع  | اذا التسعين اعتقاده امتنع |
| (۴) مما به ايتد الادعاء      | ان جعله قافية ايطاء       |

(۵) و ان كلا آية الجليل [۶] و خصمنا قد قال بالتعطيل<sup>۴۰</sup>

فخر رازی در بداهت این مسأله گوید: «يشبه ان يكون ذلك من قبيل الاوليات»<sup>۴۱</sup>.

مذاهب بر جای مانده در اشتراک وجود:

چنانچه گذشت درباره اشتراک وجود دو رأی اصلی وجود دارد:

□ ۱- وجود مشترک لفظی در افراد خود است که این گروه بر دو دسته‌اند:

الف: وجود مشترک لفظی در تمام موجودات است، چه این موجودات واجب یا ممکن باشند. این رأی بیشترین متکلمان اشعری است.

ب: وجود در بین واجب و ممکن مشترک لفظی است و در بین اقسام ممکن مشترک معنوی است.

□ ۲- وجود مشترک معنوی در افراد خود است؛ این گروه خود بر چند رأیند:

الف: مفهوم وجود دارای فردی نیست و تکثر آن به واسطه حصص وجودی است، از این رو حتی واجب الوجود ماهیت مجهول الکنه است، گروهی از متکلمین و فلاسفه اشراقی این رأی را برگزیده‌اند.

ب: وجود علاوه بر حصص آن دارای فرد خارجی است، این گروه خود نیز بر چند رأیند: (۱): واجب فردی از وجود است و ممکنات حصص وجودیند؛ پس در واقع ممکنات منسوب به وجودند، از این نظر به «ذوق تأله» تعبیر می‌شود.

(۲): وجود دارای افراد متعددی است، یک قسم از آن موجود خارجی است که واجب است و ممکنات چون وجودشان در گرو غیر است موجود خارجی نیستند. این رأی مختار ملا عبدالرزاق لاهیجی و میر سید شریف جرجانی است.

(۳): وجود دارای افراد متعدد در خارج است که تمامی آنها در خارج موجود بوده و ماهیات از آن انتزاع می‌گردند؛ این گروه خود بر چند رأیند:

ا: مشائیان: افراد وجود جز در مفهوم وجود با هم اشتراک ندارند و حقایقی متباینند، یعنی بسان فصلهای اخیر در موجوداتند که به تمام ذات از هم مغایر بوده و اشتراکشان در امور عرضی است.

اا: فلاسفه پهلوی: افراد وجود در حقیقت مشترکند و دارای اختلاف تشکیکی‌اند.

۴۰. شرح غرر الفرائد ص ۴۷ - ۴۹ به واسطه عدم اطناب در مقام از شرح این براهین خودداری شد.

۴۱. المباحث المشرقیة ج ۱ ص ۱۸.

(۴) وجود دارای یک فرد است، این رأی نظر صوفیان است که خود رد تفسیر آن بر چند گروهند:

ا: واجب الوجود فرد واقعی وجود در خارج است و سایر افراد وجود به حیثیت تعلیلی محتاج اویند (ظاهر این رأی قابل برگشت به نظریه «ذوق تاله» است) بنابر این رأی وجود دارای وحدت انبساطی است و می‌توان تعدد افراد آن را به وحدت تشکیکی دانست.

اا: افراد وجود در خارج متعدّدند، اما یک فرد آن حقیقت وجود است، و سایر افراد ظلّ اویند، بنابر این وجود دارای وحدت شخصی می‌باشد، پس صدق وجود در نزد ایشان نه به تواطی است نه به تشکیک.

ااا: وجود و موجود در جهان خارج واحد است؛ این قول که به ظاهر صریح نظریه وحدت وجود است، چون منافی نگرش ادیان الهی به واجب الوجود است قابل حمل بر وحدت شهود و یا بازگشت به دو نظریه قبل است.<sup>۴۲</sup>

تبصره: در اطلاق لفظ وجود بر خداوند، دو نظریه کاملاً متغایر در متون عرفانی به چشم می‌خورد:

الف: اطلاق لفظ وجود بر خداوند غیر صحیح است و خداوند ماورای وجود است، ظاهر این رأی مخالف برهان‌های فلسفی است؛ جز آن که بازگشت آن بدین معنی باشد که اطلاق لفظ وجود بر واجب بالاترین دلالت عقلی به سوی اوست.

ب: اطلاق لفظ وجود بر خداوند صحیح است، که بازگشت این رأی به وحدت شخصی وجود یا وحدت تشکیکی آن است.

بطور خلاصه هرآنچه در این بحث به عنوان مبنای یک فیلسوف مدنظر قرار گیرد، وی را در چگونگی ارتباط معلول به علت کارآمد است.

### نقد و بررسی

اقوال بر جای مانده در اشتراک وجود کاملاً گویای این نکته است که در واقع یک خلطی اساسی بین اعتباریات و حقایق رخ داده است، چنین به نظر می‌رسد که اندیشه اشعریان پیش از آنکه ناظر به جنبه مفهومی وجود باشد، ناظر به جنبه مصداقی آن است که این تفکر خود نیز وامدار بنیاد کلی اشاعره مبتنی بر جریان تنزیه محض بین خالق و مخلوق

است، به تعبیر دیگر اشاعره با انکار بنیاد زیادت وجود بر ماهیت در صدد نفی هر گونه اشتراکی بین حقایق و بالمآل واجب الوجود و ممکن الوجود گردیده‌اند. از طرف دیگر، اندیشه معتزلی که در صدد ارائه نظریه تشبیه بین خالق و مخلوق است، با قبول اصل زیادت وجود بر ماهیت، به حداقل تشبیه بین خالق و مخلوق و از طرفی یکسانی و هم سویی مخلوقات دست می‌یابد، و با اتکاء به این اصل، بنیاد فلسفی خود را پی می‌نهد.

و اما با مراجعه به کتب مشائیان این مسأله با دشواری خاصی روبرو می‌شود، در نقل قول شارحان حکمت متعالیه همچون حکیم سبزواری، فلاسفه مشائی به رأی تباین حقایق موجودات نسبت داده شده‌اند.

و عند مشائیه حقایق      تباین و هر لدی زاهق<sup>۴۳</sup>

از طرف دیگر ایشان به اشتراک معنوی وجود قائلند و بیشتر آنان انتزاع مفهوم واحد را از حقایق متباین محال می‌دانند. حال جمع این دو رأی اگر محال نباشد بسیار دشوار خواهد بود.

پس در واقع بحث اشتراک معنوی وجود در طول اقوال گوناگون در این رأی، خود قابل تعمیم به اشتراک معنوی در مفهوم یا اشتراک معنوی در مصداق‌اند - از این رو اقولی چون وحدت وجود کاملاً با اشتراک معنوی در مصداق قابل جمع است - و از طرفی برخی ادله اشتراک وجود بیانگر اشتراک در مقام مفهومند چون دلیل اول تا چهارم سبزواری، پاره‌ای بیانگر اشتراک در غیر مفهوم، چون دلیل پنجم و ششم سبزواری.

حال اگر به موضع خیام در مواجهه با این رأی روبرو شویم خواهیم دید که او می‌گوید: «ان الوجود امر اعتباری ینطبق علی معنیین علی سبیل التشکیک لا علی السبیل التواطؤ الصرف و لا علی سبیل الاشتراک الصرف»<sup>۴۴</sup>.

بنا بر این عبارت، خیام هم از اشتراک صرف و هم از تواطی وجود تحاشی و اباء دارد، و به ظاهر با ارائه رأی تشکیک، موضعی بینابین اتخاذ کرده است.

اما بهمینار درباره حمل وجود بر افرادش گوید:

«ثم اعلم ان الوجود یحمل علی ما تحته حمل التشکیک لا حمل التواطؤ»<sup>۴۵</sup>.

۴۴. الجواب عن ثلاث مسائل ص ۱۶۵.

۴۳. شرح غررالفرائد ص ۵۵

۴۵. التحصیل ص ۲۸۱.



وی بر خلاف خیام دقیقاً متوجه است که حمل بالتشکیک نمی‌تواند قسیم حمل به اشتراک باشد، لذا در عبارت خود قید «لا حمل الاشتراک» را بیان نکرده است. به دگر تعبیر، در عبارت خیام خلط فاحشی بین مقسم و قسیم صورت گرفته است، بنابر حصر عقلی حمل وجود بر افراد یا به اشتراک لفظی است و یا غیر لفظی (یعنی معنوی)، و اگر حمل به اشتراک معنوی باشد یا حمل به تواطی است یا به تشکیک، پس قول به تشکیک فرع قبول اشتراک است.

بهمینار در شناخت اقسام این گونه حملها گوید:

«المشتركة اسماؤها هي التي لها اسم واحد، و المفهوم من ذلك الاسم منها مختلف اختلافاً لا تشابه فيه»

«المتشابهة اسماؤها فهي التي لها اسم واحد و المفهوم من ذلك الاسم واحد، الا انه ليس على السواء في جميعها».

«المتواطئة اسماؤها فهي التي لها اسم واحد و المفهوم من ذلك الاسم واحد لا يختلف الاختلاف المذكور»<sup>۴۶</sup>.

و تهانوی به طور دقیقتری در تمایز این معانی گوید:

«الاشتراك في عرف العلماء كاهل العربية و الاصول و الميزان يطلق بالاشتراك على معنيين:

أحدهما: كون اللفظ المفرد موضوعاً لمفهوم عام مشترك بين الافراد و يسمّى اشتراكاً معنوياً، و ذلك اللفظ يسمّى مشتركاً معنوياً؛ و ينقسم الى المتواطى و المشكك. و ثانيهما: كون اللفظ المفرد موضوعاً لمعنيين معاً على سبيل البديل من غير ترجيح و يسمّى اشتراكاً لفظياً و ذلك اللفظ يسمّى مشتركاً لفظياً»<sup>۴۷</sup>.

شاید در این مقام بتوان به عنوان انتصار از خیام گفت که مراد وی از «اشتراك» در واقع اشتراك مطلق نبوده و بلکه مراد وی اشتراك لفظی بوده است، یعنی حمل وجود بر افراد نه به تواطی است نه به اشتراك لفظی که در این صورت عبارت وی مطابق بیان بهمینار و گروه دیگری از حکما خواهد شد.

۴۶. التحصيل ص ص ۲۳ - ۲۴.

۴۷. كشاف اصطلاحات الفنون ص ۲۰۲ مدخل: الاشتراك.

### نقدی بر چند دیدگاه فلسفی خیام

#### گذری بر نیازمندی معلول به علت

فلاسفه متأله بر خلاف رأی متکلمان بر این باورند که هر ممکن الوجودی جهت امکان وجودیش نیازمند به علت است نه به جهت حدوثش.

یعنی اگر ما ممکن الوجودی را مدّ نظر قرار دهیم، در خواهیم یافت که ذات امکانی هیچ اقتضایی نسبت به وجود و عدم ندارد، پس اگر در جهان خارج متحقق شد، به واسطه مرجح وجودی یا به عرصه جهان نهاده است، از این رو چون اعتبار امکان مقدم بر حدوث در اشیاء موجود است، فلاسفه علت افتقار ممکن به واجب را در معنی امکانی دانسته‌اند، افزون بر این که قبول نظریه حدوث موجب انفکاک حقیقی معلول از علت پس از وجود معلول است.<sup>۴۸</sup>

ارائه نظریه فوق، این فلاسفه را بر آن داشته است که آنها در مسأله جعل، اصالت جعل را به وجود دهند؛ و در واقع ماهیت را به جعل بسیط با وجود، متحقق در خارج بینند<sup>۴۹</sup> بهمینار در این راستا می‌گوید:

«و اعلم ان كل ذي ماهية معلول، و ذلك لان الوجود كما عرفت خارج عن الماهيات، و الماهيات في حيز ذاتها - غير ملحوظ معها الوجود الخارج - معدوم، فلو كان الوجود يلزمها في ذاتها ككانت و هي في حيز العدم علة للوجود [و هو محال]، فاذن الوجود طار على الماهيات، فكل ذي ماهية معلول»<sup>۵۰</sup>.

دقیقاً به همین دلیل، فلاسفه حکمت متعالیه اصالت را از آن وجود دانسته، و ماهیت را اعتباری می‌دانند، حکیم سبزواری گوید:

#### كيف و بالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الاشیاء<sup>۵۱</sup>

خیام با نقل مشرب این جماعت در صدد خرده‌گیری از آنها برآمده و گفته: این جماعت بر این باورند که در امری همچو انسان، چه بسا وجود اعتبار نگردد، پس وجود، خارج از ذات ماهیت انسان است که آن را از ناحیه علت می‌گیرد، اما مقومات انسان همچو حیوانیت و ناطقیت به جعل جاعل نخواهد بود، بلکه جاعل صرفاً به ممکن وجود اعطاء می‌کند.

۴۸. اشارات آغاز نمط پنجم.

۴۹. عبارت مشهور ابن سینا: «ما جعل الله مسمى مسمى بل أوجدها» ناظر به همین مطلب است.

۵۱. شرح غرر الفوائد

۵۰. التحصیل ص ۵۳۱.

«فان الباری - جل جلاله - لم يجعل الانسانية جسماً مثلاً بل جعله موجوداً»<sup>۵۲</sup>.

وی پس از نقل این نظر در صدد نقض آن بر آمده و گوید: بنابه برهان عقلی وجود امر اعتباری است، حال در این جا، جای این پرسش است که این امر اعتباری آیا در خارج موجود است یا نه؛ اگر بگویند در خارج موجود است بر خلاف مقتضای برهان اعتباریت سخن گفته‌اند؛ و اگر بگویند: در خارج موجود نیست، پس موجود در جهان خارج متحقق نیست و صرفاً امر اعتباری و ذهنی است، بنابر این موجب جعل نخواهد شد.

از سوی دیگر همین بحث را می‌توان چنین طرح کرد که آیا: وجود یک وصف معقولی برای امر موجود است یا نه؟

اگر بگویند وصف معقول است، پس وجود را اعتباری دانسته‌اند.

و اگر بگویند وصف معقول نیست، پس علاوه بر این که وجود در جهان خارج نیست، در جهان ذهن هم نخواهد بود.

«قلنا: هل الوجود موجود فی الاعیان، أم غیر موجود فی الاعیان؟ فان أجیب بنعم، لزمهم المحال بفاحش؛ و ان اجیب بلا، فقد بان أن الوجود غیر موجود فی الاعیان و هذا موضع الخلاف.

فمرحياً بالوفاق، ثم نطالبهم ثانياً، و نقول:

هل الوجود وصف معقول لذات الموجود، أم لا؟

فان اجیب بنعم، لزمهم القول بالاعتراف بان الوجود حکم اعتباری، و ان اجیب بلا، کان الوجود معدوماً فی الاعیان و فی النفس جميعاً. و لعل العقلاء يتحاشون عن امثال هذا»<sup>۵۳</sup>.

حال اگر به زیر بنای بحث عقلی خیام بنگریم، چنان که قبلاً گذشت، متوجه خواهیم شد که وی از دو سو دچار مشکل شده است:

الف: تناقض داخلی، به عبارت دیگر خود وی در رساله «الجواب عن ثلاث مسائل»<sup>۵۴</sup> به صراحت به دوگانگی مفهوم وجود اشارت کرده، و بیان نموده که وجود دارای دو اطلاق است، یکی امر اعتباری و دیگری امر متحقق در خارج «ان الوجود أمر اعتباری ینطبق علی معینین ... : الاول الكون فی الاعیان .... الثانی: الوجود فی النفس»

۵۳. رساله الوجود ص ۱۰۷.

۵۲. رساله الوجود ص ۱۰۵.

۵۴. الجواب عن ثلاث مسائل ص ۱۶۵.

حال آنکه بیان وی در نفی جعل وجود بیانگر عدم هرگونه اعتبار وجود در جهان خارج است.

ب: با مخدوش ساختن بنیاد این نقد، یعنی اعتباریت وجود، بحث جعل وجود اثبات خواهد شد؛ در این مقام به نقلی از مواقف بسنده می‌گردد:

«الثالث: لو كان زائداً كان له وجود ويستلسل، و الجواب المنع اذ قد يكون من العقولات الثانية؛ و ان سلم فقد يكون وجود الوجود نفسه و كذلك قدم القدم و حدوث الحدوث».<sup>۵۵</sup>

تحلیل بحث علیت :

خیام بر خلاف مشرب فلاسفه مشاء براین باور است که شیء ممکن الوجود نمی‌تواند علت غیر باشد، و گویی وی در ارائه این نظریه متأثر از رأی اشاعره است که می‌گویند: «لامؤثر فی الوجود الا الله».

تقریر برهان خیام:

اگر دو شیء ممکن الوجود، مثل الف و ب، را مورد نظر قرار دهیم و «الف» را علت «ب» بدانیم در این صورت دو فرض را جهت تحقق «ب» باید مد نظر قرار دهیم:

۱- الشیء ما لم یجب لم یوجد، یعنی تا «ب» واجب نشود وجود نمی‌یابد.

۲- «الف» خود ممکن الوجود است.

حال اگر «الف» علت «ب» باشد؛ باید این «الف» که خود ممکن است علت «جوب» باشد، و این فرض محال است.

«و انما قلنا: ان ذات (آ) من حیث هی واجبة موجبة لـ (ب). فاذا قلنا من حیث هی واجبة كان الوجود شرطاً فی كون (آ) علة لانفس العلة ففرق بین الشرط الذی به تكون العلة علة و بین نفس العلة کنفس العلة لوجوب (ب) و هی ذات (آ) بآی شرط کان.

ثم هذا الشرط اعنى اعتبار وجوب (آ) الذی لها من غيرها لا یسلب عنها اعتبار الامکان الذی لها من ذاتها و کیف یمکن سلب الاوصاف اللازمة؟

فذات (آ) التی هی ممکنة الوجود بشرط وجوبها علة لوجوب (ب) فیکون للامکان مدخل

فی تتمیم الوجوب و افادة الوجوب، فكيف لا؟ و هو من لوازم العلة الفاعلية و له مدخل فی تتمیم ذات (آ)؟ فكيف فيما توجبه (آ)؟ و لو كان اعتبار الامكان مسلوباً عن ذات (آ) عند كونه واجبة الوجود لكان يقدر فی هذا البرهان قدحاً ظاهراً الا ان هذا الاعتبار لها من ذاتها لا يمكن سلبه بوجه من الوجوه»<sup>۵۶</sup>.

این برهان از دو سو مورد اشکال است:

#### اشکال اول:

پذیرش نظام طولی علی بر ترتیب «اشرف فالاشرف» که خیام در رساله «الجواب عن ثلاث مسائل»، و «كون تكليف» پذیرفته منافی عدم اعتبار علیت در وسط سلسله طولی است، وی گوید:

«ان الموجودات الممكنة فاصنت من الوجود المقدس على ترتيب و نظام».<sup>۵۷</sup>

«ان البرهان الحقيقي اليقيني قائم على أن هذه الموجودات لم يبدعها الله تعالى معاً، بل ابدعها نازلة من عنده في سلسلة الترتيب، فالمبدع الاول هو العقل المحض، و هو اشرف الموجودات لقربه عن المبدأ الاول الحق، ثم هكذا ابداع (كذا) الاشرف فالاشرف نازلا الى الاخس فالاخس»<sup>۵۸</sup>.

توضیح آن که در کیفیت صدور کثیر از واحد، دو رأی کلی است، گروهی از متکلمان بر این باورند که استناد کثیر به واحد بدون واسطه جایز است، به عبارت دیگر قاعده «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» مورد اعتناء نیست.

بر خلاف این گروه برخی از متکلمان معتزلی و فلاسفه بر این باورند که این فرضیه را در جهان اسلام ارائه کرده‌اند:

فلاسفة مشایی همچو فارابی و ابن سینا و شاگردانش، بر اساس قبول نظریه فیض فیلسوفان اسکندرانی و عقول ده‌گانه ارسطویی، بر این باورند که سلسله ایجاد از مرتبه عقول شروع شده و سپس به عقل دهم رسید، و با ایجاد عقل دهم، فلک نهم - یعنی زمین عالم ناسوت - فراهم آمده است؛ به عبارت دیگر فیض وجود از مرتبه اشرف به طرف اخس سیر نموده است.

۵۷. الجواب عن ثلاث مسائل ص ۱۶۷

۵۶. رسالة الوجود ص ص ۱۱۵-۱۱۶.

۵۸. الكون و التكليف ص ۱۴۲.

این رأی کاملاً با عبارت منقول از خیام قابل تطبیق می‌باشد. شیخ اشراق با ارائه و بازسازی فرضیه نورهای طولی و عرضی، به تصحیح صد و کثیر از واحد پرداخته و سرانجام این عربی با ارائه فرضیه اعیان ثابت و نفس رحمانی، صدور کثیر از واحد را جلوه دیگری داده، که بحث و توجیه عقلانی آن در گرو ارائه نظریه تشکیک خاصی وجود بوده، چه ظاهر آن، با گفتار اشاعره تطبیق می‌یابد. بنابر تحلیل فوق، با قبول برهان عدم وصف علیت بر ممکن، نظام فکری خیام دچار تناقض خواهد شد.

### اشکال دوم:

اگر به مفاد برهان خیام توجه کنیم، در خواهیم یافت که وی بین دو اعتبار امکانی ذاتی و امکان عام و از سویی وجوب بالذات و بالغیر خلط نموده است؛ زیرا از طرفی وصف امکان ذاتی از شیء ممکن اگر چه واجب بالغیر شود قابل انشکاک نیست.

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم<sup>۵۹</sup>

و از سویی دیگر اعتبار علیت در یک شیء فرع بر اعتبار وجوب در آن است، به عبارت دیگر اگر یک شیء خود به مرحله وجوب بالغیر نرسد نمی‌تواند در مصدر علیت برای غیر قرار بگیرد، پس اگر شیء ممکنی در سلسله طولی، علت امر دیگر شد، اولاً متصف به وجوب است، و ثانیاً وصف امکان ذاتی آن از بین نرفته است، حال این شیء به اعتبار این دو وصف می‌تواند علت امر دیگری شود، پس هیچ گونه انقلابی در ذات وی رخ نداده است و آن شیء ممکن الوجود می‌تواند علت غیر شود.

خیام اگر چه در ذیل عبارت خود در این مقام اشارتی به صدق دو مفهوم امکان و وجوب در یک شیء نموده، ولی دقیقاً نتوانسته آن را تحلیل نماید تا آن که در ورطه این اشکال نیفتد.

### نظامواره فلسفی خیام

پیش از ورود به نظامواره فلسفی خیام تذکر دو نکته کلی ضروری می‌نماید:  
نکته اول:

ارائه نظر درباره نظام فکری یک فیلسوف در گرو دو معیار است:

۱- توجه به اساتید و دوره عصری مؤلف.

۲- توجه به آثار برجای مانده از او.

خوشبختانه درباره خیام هر دو معیار تا حدی واضح می‌نماید، چه وی خود را و ام‌دار تفکر سینوی می‌داند.

«لعلی و معلمی افضل المتأخرین الشیخ الرئيس ابا علی الحسین بن عبدالله ... قد امعنا النظر فیها و انتهى البحث بنا»<sup>۶۰</sup>.

و حتی بنا به گزارش بیهقی وی در پایان عمر مشغول به قرائت کتاب الهیات شفا بود تا آنکه به فصل واحد و کثیر رسید، سپس سرحرفی خود را در بین کتاب گذاشت و وصیت نمود، پس از آن نماز گذارد و چیزی نخورد و نیاشامید تا به نماز عشا رسید، سپس سجده آخر نماز عشا گذارد و در سجده گفت:

«اللهم انک تعلم عنی معرفتک علی مبلغ امکانی، فاغفر لی فان معرفتی ایتاک وسیلتی الیک».

سپس دعوت حق را لیبیک گفت.<sup>۶۱</sup>

و از سویی دیگر با آن که خیام بسیار کم نویس بوده است. آثار نامبرده وی در تراجم در اختیار ماست که در تمامی آنها، تأثر وی از فلسفه مشاء به چشم می‌خورد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مرکز جامع علوم انسانی

نکته دوم:

آثار فلسفی برجای مانده از خیام عبارتند از:

۱- رساله الوجود

۲- رساله کون و تکلیف

۳- کلیات وجود

۴- للجواب من ثلاث مسائل

۵- الفیاء العقلی

۶۰. الکون و التکلیف ص ۱۴۲. در انتساب شاگردی او به نزد ابن سینا، یا باید وی را شاگرد با واسطه ابن سینا دانست و یا مدت عمر وی را زیاد دانست.

۶۱. تاریخ حکماء الاسلام ص ۱۴۱.

بنابر این تدوین نظام فکری خیام تا حدی بر اساس این پنج رساله میسر خواهد بود، اما در این بین یک اشکال به چشم می خورد.

از یک سو در کتب تراجم به هیچ وجه از رساله الفیه العقلی نامی نیست و از سوی دیگر بخشی از مطالب آن با رساله الوجود متناقض به نظر می رسد، از این رو دو تحلیل در این مقام محتمل خواهد بود.

الف: مطالب متناقض این دو رساله به وجهی با هم جمع گردند، مثلاً در تناقض اعتباریت وجود رساله الوجود و عدم اعتباریت آن در رساله الفیه العقلی، یکی به بحث مفهوم و دیگری به بحث مصداق ارجاع داده شود.

این تحلیل چنان که در ذیل خود بحث گفته شد با سایر عبارتهای موجود در کتاب سازگار نیست، و با ارائه این نظر مجموعه سیاق هر یک از رسائل با هم تنافی و تعارض داخلی می یابد، چه طول بحث در رساله الوجود، نشانگر اعتباریت وجود در مصداق نیز هست و بالعکس در رساله الفیه العقلی.

ب: این دو رساله هر یک، در یکی از اطوار عمر مؤلف نگاشته شده و مآلاً مؤلف در یکی، از نظر قبلی خود عدول کرده است.

این تحلیل اگر چه منطقی می نماید، ولی در مؤلفان پرنویس قابل مشاهده است نه نویسندگان اندک نویسی چون خیام.

تبصره:

برخی از دانشوران معاصر بر آنند که رساله الفیه العقلی و رساله الوجود در واقع یک رساله اند، که بخشی از آن به نام الفیه العقلی خوانده شده است، این نظر از دو وجه ناپسندیده به نظر می آید:

الف: اگر چه سبک عبارتی رساله الفیه العقلی بیگانه از رساله الوجود نیست، ولی در هیچ یک از نسخه های خطی شناخته شده از رساله الوجود، این بخش از رساله موجود نیست.

ب: چنانچه گفته شده، مطالب این دو رساله متناقض و به نظر نگارنده غیر قابل جمع اند، پس بسیار بعید می نماید که یک نویسنده صدر و ذیل گفتارش متناقض باشد، آن هم در نگاشته حکیمی چون خیام.

البته در این مقام تذکار این نکته خالی از فایده نیست که برای اولین بار رساله الفیه العقلی



در مجموعه جامع البدایع به اهتمام مرحوم محیی‌الدین صبری کردی براساس نسخه خطی ازهریه به طبع رسیده است.

مجموعه جامع البدایع در واقع در بردارنده تمام رسایل آن نسخه خطی است که هر یک از آن رسایل آن توسط مؤلفی نگاشته شده، از این رو چنین به نظر می‌آید که ناسخ نسخه و یا محقق آن به سهو این رساله را به خیام نسبت داده باشد؛ در هر صورت ارائه نظر قطعی در گرو یافتن نسخه‌های خطی معتبر از این رساله خواهد بود.

و اما اگر فارغ از مطالب فوق به رساله الضیاء العقلی توجه شد، باید آن را یکی از شاهکارهای فلسفی تلقی نمود، افزون بر این که اگر قدمت آن به تاریخ قبل از شیخ اشراق رسد؛ چه آن که مؤلف آن علاوه بر توجه به ملاک اعتباریت وجود، در واقع تفکیک دقیقی بین مفهوم و مصداق وجود قائل شده و حوزه اعتباریت را از آن در مقام مصداق نفی نموده، و در واقع بعینه همان جواب اصحاب حکمت متعالیه را پیشاپیش به اشکال شیخ اشراق در اعتباریت وجود داده است.

به هر حال بررسی تاریخی این مسأله و تأییرگذاری آن در اندیشه متفکران قبل و بعد از سهروردی مجال دیگری را می‌طلبد، به ویژه آن که پاسخهای مشابه همین رساله الضیاء العقلی در کتبی چون **مواقف**<sup>۶۲</sup> ایچی در متأخران و در **التحصیل**<sup>۶۳</sup> بهمینار در متقدمان گذری بر آرای خیام دیده می‌شود.

۱- شناخت جهان امر بدیهی و آشکار است که مجموعه بحثهای وی گویای این نظریه می‌باشد.

۲- خیام بسان سایر فلاسفه قرون وسطی قضیه عدم واسطه بین ایجاب و سلب و به تعبیر دیگر عدم اجتماع و ارتفاع نقیضین را از قضایانی اولی تفکر بشری می‌داند که قابل انکار و از سویی قابل استدلال نیست (رسالة الوجود / ۱۰۴).

«اعظم القضايا الاولیة و اظهرها هو انه لا واسطة بین السلب و الايجاب»

۳- تصور وجود بدیهی است (الضیاء العقلی / ۱۸۸).

۴- وجود ذهنی دقیقاً با وجود خارجی مطابقت دارد (الجواب عن ثلاث مسائل / ۱۶۵).

«و ذلك المعنیان هما الكون فی الاعیان... الوجود فی النفس... و هذا المعنی الثانی هو

بعینه»<sup>۶۴</sup>.

۵- نفس علاوه بر ادراکات مطابق با جهان خارج، قادر به ایجاد مدرکات معدوم در خارج در خود است (الجواب عن ثلاث مسائل / ۱۶۵) وی در ارائه مثال از معقولات محال چون شریک الباری، یادی نکرده است.

۶- بهترین طریق در شناخت، طریق صوفیان است (کلیات وجود / ۳۸۹-۳۹۰).

و چهارم اهل تصوف اندکی ایشان به فکر و اندیشه طلب معرفت نکردند بلکه به تصفیه‌ی باطن و تهذیب اخلاق نفس ناطقه را از کدورت طبیعت و هیأت بدنی منزّه کردند. چون آن جوهر صافی گشت و در مقابله‌ی ملکوت افتاد، صورتهای آن جایگاه به حقیقت پیدا شود، بی هیچ شک و شبهتی. و این طریقه از همه بهتر است، چه معلوم بنده است که هیچ کمالی بهتر از حضرت خداوند نیست و آن جایگاه منع و حجاب نیست به کس. هر آنچ آدمی را نبود از جهت کدورت طبیعت باشد، چه اگر حجب زائل شود و حائل و مانع دور گردند حقایق جیزها چنانک باشند ظاهر و معلوم شود و سید کائنات علیه افضل الصلوة و التحیه و بذین اشارت کرده است و گفته: «ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها»<sup>۶۵</sup>

گرچه خیام از فلاسفه مشایی محسوب می‌گردد، ولی خود در طریق شناخت از طریق فلاسفه عدول کرده، و بر آنها خرده گرفته است. (کلیات وجود / ۳۸۹)

«دوم فلاسفه و حکماء اندکی ایشان به ادله عقلی صرف در قوانین طلب شناخت کردند، و هیچگونه به ادله امتناعی قناعت نکردند، ولیکن ایشان نیز به شرایط منطق وفا نتوانستند بردن و از آن عاجز آمدند»<sup>۶۶</sup>.

عجیب آن است که هیچ یک از ناقدان طریق فلسفه از عدم وفای به منطق در فلسفه سخن نگفته‌اند، و خیام خود نیز از توضیح آن خودداری کرده است!

۷- موضوع فلسفه وجود است نه شیء. (الضیاء العقلی / ۱۸۷ - ۱۸۸)

۸- صدق وجود نسبت به وجود خارجی و وجود ذهنی، صدق به تشکیک است نه به تواطی و اشتراک. (الجواب عن ثلاث مسائل / ۱۶۵).

«و تبین أن الفرق بینهما بالاحق و الاولی و التقدم و التأخر الذی یسمی بالتشکیکی لا

۶۴. این چهار نظریه گویای نگرش معرفت شناختی خیام درباره جهان است.

۶۶. پیشین ص ۳۸۹.

۶۵. کلیات وجود ص ص ۳۹۰ - ۳۹۱.

بالمعنى الذى سمى الاشتراك» و در آغاز می‌گوید «لا على السبيل (كذا) التواطؤ العرف».

قبول این تحلیل با آموزه‌های افلاطونی تا ارسطویی بیشتر سازگار است، چه بنا به پذیرش این رأی، وجود ذهنی از شؤن وجود خارجی است نه از شؤن ذهن و صادر از مرتبه فاعلیت ذهن معتبر در اندیشه مشایی.

در این مقام باید بدین نکته توجه داشت که اعتبار معقولهای محال با قبول این رأی خود از امور محال است.

۹- وجود به هر دو اطلاق آن امر اعتباری است (رسالة الوجود / ۱۰۵-۱۰۶)، پس وجود اصیل نیست (رسالة الوجود / ۱۱۴).

۱۰- عدم بحث از جزئیات در متافیزیک در نظر قدمای فلاسفه، به جهت فناپذیر بودن امور جزئی است، از این رو آنها از کلیات بحث کرده‌اند.

«بذاتک قدما در جزویات خوض نکرده‌اند از بهر آنک کلیات آیند و روند و ناپایدار باشند، و اجتهاد به کلیات کرده‌اند، از بهر آنک کلیات همیشه برجای باشند و علمی کی بر ایشان دلالت کند پایدار بود و هرک کلیات معلوم کند جزویاتش - به ضرورت - معلوم شوند».<sup>۶۷</sup>

چنان که از عبارت وی آشکار است، وی به طور دقیق بین دو کلی افلاطونی و ارسطویی تمایز نگذاشته است، و در آغاز سخن از کلی افلاطونی سخن رانده و در پایان به کلی انتزاعی ارسطویی متمایل شده است، اگر چه می‌توان با مسامحه‌ای بسان متفکران حکمت متعالیه، هر دو کلی را در جای خاصی معتبر دانست، و رأی خیام را بدان ملحق ساخت.

۱۱- علت افتقار موجودات به خداوند سبق صفت عدم بر آنهاست. (رسالة الوجود / ۱۱۳)

ظاهر این رأی با نظریه فلاسفه مشاء که وجه افتقار موجود به واجب را امکان می‌دانند، سازگار است، اگر چه به وجهی قابل صدق بر نظریه متکلمان است.

۱۲- ملاک علم خداوند به اشیاء صور مرتسمه است. (رسالة الوجود / ۱۱۲).  
«و لعل علمه وجودی، أعنى حصول صور المعقولات فى ذاته، الا أنها كلها ممكنة

الوجود و لازمة اياه».

۱۳- علت حقیقی واجب الوجود است و اطلاق علیت بر ممکنات صحیح نیست. (رسالة الوجود/ ۱۱۴)

۱۴- واجب الوجود خالی از لمیت است. (کون و تکلیف / ۱۴۰)

۱۵- هیچ گونه کثرتی، حتی کثرت اعتباری در خداوند نیست. (رسالة الوجود / ۱۱۲)

۱۶- واجب الوجود از هر حیث واحدست (الجواب عن ثلاث مسائل / ۱۶۱).

«ثم البرهان قام على أن واجب الوجود في الاعيان واحد في جميع جهاته».

۱۷- واجب الوجود عاری از ماهیت و انیت محض است. (رسالة الوجود / ۱۱۲، الضیاء العقلی / ۱۸۹)

۱۸- خیام علت فیضان عالم از خداوند را در گرو جود واجب الوجود داند، و به عبارت دیگر، اراده خداوند در ایجاد عالم در گرو اراده زائد بر ذات نیست، گرچه تحلیل پدیده «جود» هم با فاعلیت عنایی خداوند و هم فاعلیت بالرضا و بالتجلی سازگار است، ولی آموزه‌های فکری فلاسفه مشاء با فاعلیت عنایی سازگار است، وی در این باره گوید:

«و اما لمية الكون المطلق و هو فیضان هذه الموجودات منتظمة في ترتيب السلسلة النازلة من عند المبدأ الاول الحق عزوجل طوياً و عرضاً.. فهي جوده الحق المحض التام الذي يفيض عنه كل ممكن؛ فوجود الباري تعالى سبب هذه الموجودات؛ فان طولبنا بالجواب عن لمية جوده، قلنا لا لمية له لانه واجب و كما أن ذات واجب الوجود لا لمية له فكذلك جوده و جميع اوصافه لا لمية لها»<sup>۶۸</sup>.

۱۹- صدور موجودات از خداوند تدریجی و از مرتبه اشرف به اخس است. «ان البرهان الحقیقی یقینی قائم علی أن هذه الموجودات لم یبدعها الله تعالى معاً، بل ابدعها نازلة من عنده في سلسلة»<sup>۶۹</sup>.

۲۰- غیر از واجب الوجود سایر موجودات جوهرند، که این جواهر یا جسم‌اند و یا بسیط؛ و جواهر جسمی تقسیم پذیرند و جواهر بسیط - یعنی فعل و نفس - غیر قسمت پذیرند.<sup>۷۰</sup>

وی در این مقام از تعبیر دقیق فلاسفه مشاء در تقسیم ممکنات به جواهر مفارق و غیر

۶۸. کون و تکلیف ص ص ۱۴۱-۱۴۲.

۶۹. کون و تکلیف ص ۱۴۲.

۷۰. کلیات وجود ص ۳۸۹.

مفارق، سر باز زده است.

۲۱- سر صدور شرور و وجودی از خداوند در مرحله ثبوت نزول تدریجی آنها و در مرتبه اثبات عدم جواز امساک از خیر کثیر به جهت شر قلیل است. (کون و تکلیف / ۱۴۳ و الجواب عن ثلاث مسائل / ۱۶۹).

۲۲- شرور مختص عالم مرکبات است. (کون و تکلیف / ۱۴۳).

۲۳- در مسأله جبر و اختیار، نه جبر مطلق و نه اختیار مطلق صحیح است. (الجواب عن ثلاث مسائل / ۱۶۹)

۲۴- علت وجود نبی در عالم جهت تعدیل نظام خیر و شر حاصل از وجود انسانهاست که تسهیل احکام نبی در بخش اوامر و نواهی سه منفعت را در پی دارد:  
الف - اجتناب از رذایل و به تعبیری شرور.

ب - خوی گرفتن به امور خیر و حصول ملکه خیر در نفوس.

ج - ابلاغ وعد وعید حق و امضای سنتهای حسنه در جامعه (کون و تکلیف / ۱۴۴-۱۴۵).

### کتابشناسی

- ۱- ابن سینا، المباحثات تصحیح محسن بیدارفر قم ۱۳۷۱ هـ ش
- ۲- ابن رشد، تلخیص ما بعد الطبیعة ج ۲ تهران ۱۳۷۷ هـ ش
- ۳- ارسطو، الالف الصغری مع تفسیرها ترجمه و تحقیق سید محمد مشکات، تهران بدون تاریخ
- ۴- الایجی، قاضی عضدالدین، المواقف فی علم الکلام بیروت بدون تاریخ
- ۵- بهمینار، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری ج ۲ تهران ۱۳۷۵
- ۶- صدرالدین شیرازی، محمد مجموعه رسائل فلسفی صدرالدین، بکوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۷۶
- ۷- صدرالدین شیرازی، محمد الاسفار الاربعه ۹ جلد قم بدون تاریخ
- ۸- صهبا، «برهان صدیقین» بکوشش حامد ناجی اصفهانی، در سایه نور تهران
- ۹- فخرالدین الرازی، المباحث المشرقیة تهران ۱۹۶۶
- ۱۰- حقی، علی، «وجود و ماهیت در فلسفه توماس آکوئیناس» نامه مفید فصل نامه دانشکده مفید سال ششم ش ۲، تابستان ۱۳۷۹
- ۱۱- حلی، نهابة المرام تحقیق فاضل العرفان، ۳ جلد، قم ۱۴۱۹ هـ ق
- ۱۲- خیام، رساله الوجود به اهتمام جمشید نژاداول، فرهنگ سال دوازدهم شماره‌های اول - چهارم (۱۳۷۸) صص ۸۵ - ۱۳۰

۱۱۸ فرهنگ، ویژه بزرگداشت خیام (۲)

۱۳- خیام، کلیات وجود به اهتمام بهناز هاشمی پور در همین شماره فرهنگ

۱۴- العلمی، احمد «الوجود و ذات عند المعتزله» الفكر العربی المعاصر ۳-۹۲ (۱۹۹۹)

صص ۶۸-۷۶



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی