

گفتاری در باب رسالة فی الكون و التکلیف از حکیم عمر خیام نیشابوری

بهناز هاشمی پور
بزهشگر تاریخ علوم



مقدمه

از معدود آثار فلسفی برجای مانده‌ی خیام، رساله‌ی الكون و التکلیف و در حقیقت از مهم‌ترین آثار فلسفی او است؛ چه در آن به اختصار و ایجاز تمام به این دو مقوله‌ی مهم فلسفی و دینی می‌پردازد و در آن تمامی آنچه را که برای طرح چنین موضوعی لازم است می‌گنجاند. این رساله نیز چون غالب رسائل خیام در پاسخ به پرسشی تألیف شده است. در سفری به شیراز (۴۷۳ هـ.ق) خیام نامه‌یی از ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی، قاضی القضاة فارس — که زمانی شاگرد ابن سینا بوده است — دریافت می‌کند که حاوی دو مسئله در باب «کون و تکلیف» بود. آن‌گاه خیام در فرصت اندکی که در اختیار داشت، رساله‌ی کوتاهی را به رشته‌ی تحریر درآورد که می‌توان آن را چکیده‌ی آرای بسیاری از فیلسوفان دوره‌ی اسلامی در دو مقوله‌ی مذکور دانست. او رساله را با عباراتی در ستایش فضل و دانش سؤال‌کننده آغاز می‌کند و او را از تمامی اقران خود فاضل‌تر می‌شمارد و فرهنگ، ۲۹-۳۲، بهار - زمستان ۷۸، صص ۱۳۱-۱۵۶

این فروتنی وی در برابر نسوی تا بدانجا می‌رسد که خود را در مقام شاگردی او می‌بیند. لذا می‌توان گفت که نسوی می‌باید در فن حکمت از صاحب‌نظران عصر خود بوده باشد. پس از آن خیام بحث را از مبانی منطقی آغاز، و به اجمال گذری بر مسئله‌ی «کون» می‌کند و سرانجام به مسئله‌ی «تکلیف» می‌پردازد. در بحث از مسئله‌ی کون، وی به این نکته اذعان می‌نماید که آنچه در این زمینه آورده است نقل گفته‌های گروهی از فلاسفه است که مشرب فکری خاصی داشته‌اند. خیام به هنگام بحث از مسئله‌ی تکلیف، بیش‌تر به آثار اجتماعی آن نظر دارد. نکته‌ی درخور توجه آنکه با بررسی آثار فلسفی ابن سینا — نظیر کتاب شفا، کتاب نجات و اشارات و تنبیهات — همین نظریات را در آنها بازمی‌یابیم، تا آنجا که در اشارات و تنبیهات شباهت میان مطالب به حدی می‌رسد که گاه به انطباق کامل می‌انجامد و تنها در اندکی از موارد، تفاوت‌های جزئی میان آرای او و ابن سینا می‌توان مشاهده کرد.

در کل می‌توان گفت که آرای فلسفی خیام، آن‌چنان‌که در این رساله آمده است، همان است که در آثار دیگر فلاسفه‌ی بزرگ اسلامی، و به‌خصوص ابن سینا، وجود دارد و خود او نیز — لااقل در مورد بخش مهمی از بحث خود — به این واقعیت معترف است. وی، همچون اسلاف خود، در مبانی منطقی و در غالب اصول فلسفی روش فیلسوفان مشائی را در پیش می‌گیرد؛ و چون به تبیین چگونگی پدیدآمدن عالم می‌رسد، تأثیر فرضیه‌ی صدور و فیضان مذهب نوافلاطونیان بر او مشهود است.

یکی از محققان که در آثار فلسفی و رباعیات او غور کرده، آورده است:

آرای او در رساله‌ی الکون و التکلیف، نیز رساله‌ی ضرورة التضاد فی العالم و الجبر و البقاء همانند آرای است که در رسائل اخوان الصفاء آمده است. و به دشواری می‌توان بین دو رساله‌ی فوق و رسائل اخوان الصفاء از حیث نزدیکی اندیشه، لحن گفتار و گستره‌ی استدلال، تفاوت و تمایزی قائل شد. (احمد حامد صراف ۱۹۶۱م: ص ۱۰۸)

این ادعایی است که می‌توان درباره‌ی صحت و سقم آن تحقیق کرد.

* * *

رساله‌ی کون و تکلیف به ترتیبی که در پی خواهد آمد بر اساس سه مأخذ، ویرایش شده است که همگی از روی متنی واحد بازنویسی و یا تحریر شده‌اند. در ۱۳۳۰ هـ ق/ ۱۹۱۲ م،

مجموعه‌یی با عنوان جامع البدائع به همت محی‌الدین صبری کردی در قاهره به چاپ رسید که شامل ۲۰ رساله‌ی فلسفی برخی فلاسفه‌ی اسلامی و از جمله مشتمل بر سه رساله از خیام با عناوین الکنون و التکلیف، ضرورة التضاد فی العالم و الجبر و البقاء و رساله الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی بود. نسخه‌ی اصلی هم که این مجموعه بر اساس آن تنظیم شده است به کتابخانه‌ی شخصی نورالدین بک مصطفی تعلق داشت. کتابتِ رسائل، در ۶۹۹ هـ ق به خط ابن العلام — که یکی از بهترین خطاطان آن دوره بود — انجام گرفته است. ولی متأسفانه اصل نسخه‌ی آن تاکنون به دست ما نرسیده است (آ. ب. یوشکویچ و ب. آ. روزنفلد ۱۹۸۱ م: ج ۷، ص ۳۳۲). در ۱۹۳۳ م، سید سلیمان ندوی این سه رساله را به صورت دست‌نوشته‌یی منقول از جامع البدائع و در اثری به نام خیام؛ اوراسکی سوانح و تصانیف (تحقیق در زندگی و آثار خیام) در شهر اعظم‌گره در هندوستان به چاپ رسانید. سلیمان ندوی علت کتابت و چاپ مجدد این رسائل را چنین نقل کرده است:

و اما رسائل سه‌گانه‌یی که از خیامی در مجموعه‌ی جامع البدائع به چاپ رسیده بود، در میان بقیه‌ی رساله‌های آن مجموعه گم بود. و جز اندکی از دوستدارانِ علم به آن دسترسی نداشت. از این رو دوست داشتیم که این رسائل سه‌گانه را از دیگر رساله‌ها جدا کنیم، عنوان‌هایی را که گردآورندگان اولیه برگزیده‌اند بر آنها نهدیم، و مقدماتی را که ناسخ و ناشر قبلی بر آنها افزوده‌اند حذف کنیم، تا حجاب از آن برگیریم و اعجاب کسانی را که به بزرگی مرتبه‌ی مؤلف آنها واقف‌اند برانگیزیم. و این رسائل را تماماً در یک دفتر و به صورتی منظم گردآوریم تا خردمندان و صاحبان عقول (اندیشه‌ی پرمغز) از آن بهره گیرند.

در ۱۹۶۲ م، روزنفلد^۱ و یوشکویچ^۲ رسائلی را که ندوی تدوین کرده بود به صورت چاپ عکسی و همراه با رساله‌های دیگری از خیام، با ترجمه‌ی روسی آنها در مجموعه‌یی با عنوان رسائل عمر خیام فراهم آوردند.^(۱)

گذشته از نسخه‌یی که ذکر آن گذشت، مرحوم مجتبی مینوی (ف. ۱۳۵۵ هـ ش) به دست‌نوشته‌ی دیگری از رساله‌ی کون و تکلیف اشاره می‌کند که در یک مجموعه رسائل (ش ۴۲) در کتابخانه‌ی روان‌کشکو — که بخشی از موزه‌ی توپکاپوسیرای ترکیه محسوب می‌شود — موجود است.^(۲) مرحوم مینوی اظهار می‌دارد که قبل از وی دکتر یحیی مهدوی هم این مجموعه را به دقت دیده و تعلیقاتی بر آن افزوده است. اما تا آنجا که اطلاع داریم

متأسفانه رونوشتی از این نسخه در ایران موجود نیست.

با توجه به آنچه آمد، تصحیح حاضر بدون در اختیار داشتن نسخه‌ی اصل و تنها بر اساس سه نسخه‌ی موجود صورت پذیرفته است که هر سه‌ی آنها نیز از روی مجموعه‌ی جامع البدائع تهیه شده‌اند و بنابراین نسخ مورد استفاده‌ی ما در تصحیح متن رساله‌ی کون و تکلیف عبارت است از: نسخه‌ی چاپ عکسی رساله‌ی سلیمان ندوی — مندرج در مجموعه‌ی روزنفلد و یوشکویچ (۱۹۶۲م) — که از آن به حرف رمز (ن) تعبیر شده است؛ نسخه‌ی چاپ مجدد رساله در کتاب عمر الخيام؛ الحکیم الرياضی الفلکی النیسابوری از احمد حامد صراف که با رمز (ص) نمایانده‌ایم؛ و نسخه‌ی که ضمن کتاب سوامی گوویندا تیرتها^۳، محقق هندی، با عنوان باده‌ی لطف، زندگی و آثار عمر خیام به چاپ رسیده است و از آن در تصحیح حاضر با حرف رمز (ت) تعبیر شده است.

نسخه‌های سلیمان ندوی و احمد حامد صراف شباهت زیادی به هم دارد و به استثنای چند مورد که اختلاف در قرائت می‌نمایند، بقیه آشکارا اشتباهات چاپی و جاافتادگی‌های نسبتاً فراوان در متن حامد صراف است. لذا اولاً در مورد متنی که حامد صراف تهیه کرده، تنها به این موارد که اختلاف در قرائت به نظر می‌آمد بسنده کردیم و از ارجاع به آن چشم پوشیدیم؛ زیرا بر این تصور بودیم که این کار نه تنها کمکی به دریافت مطلب نمی‌کند بلکه احتمالاً ذهن خواننده را هم مغشوش خواهد کرد. در ثانی شباهت متن‌های سلیمان ندوی و احمد صراف، اعتبار بیش‌تری به متن ندوی می‌بخشد. از این رو ما این نسخه را به عنوان نسخه‌ی اصل انتخاب کردیم و هر کجا نسخه‌ی تیرتها را صحیح‌تر یافتیم آن را در متن آوردیم.

از این رساله، دو ترجمه‌ی دیگر در دست است: یکی ترجمه‌ی است که ضمن کتاب حسین شجره به نام تحقیق در رباعیات و زندگی خیام در ۱۳۲۰هـ ش به چاپ رسید.^(۳) از علی دشتی (ف. ۱۳۶۰هـ ش) نیز یک ترجمه‌ی مفهومی بخش‌هایی از این رساله به همراه تفسیر و توضیحات عالمانه — مذکور در اثنای متن مترجم — به چاپ رسیده است.^(۴)

اگر نسخه‌ی که مرحوم مینوی به آن اشاره می‌کند در دست بود، به‌طور قطع تصحیح

این رساله با دقت و قطعیت بیش‌تری صورت می‌پذیرفت و امید است در آینده با دستیابی به نسخه‌ی موزه‌ی توپکاپوسیرای و شاید نسخ دیگری از این رساله، متن منقح‌تری از آن فراهم آید تا ارباب دانش نیز بهره‌ی وافی برگیرند.

پی‌نوشت‌ها

۱. خیام، عمر بن ابراهیم. ۱۹۶۲م. الترجمة لبوريس روزنفيلد، الترجمة الافتتاحية و التعليق لبوريس روزنفيلد و ادولف يوشكفيتش. موسكو: معهد الشعوب الآسيوية.
قابل ذکر است که در نسخه‌ی روزنفلد و يوشکویچ، صفحات ۳۷۸ و ۳۷۹ چاپ سلیمان ندوی، پشت و رو شده است.

۲. مینوی، مجتبی. ۱۳۳۵ (دی). «از خزاین ترکیه» مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، س ۴، ش ۲، صص ۴۲-۷۵.

3. Tirtha, Swāmī Govinda. 1941. *The Nectar of Grace ('Omar Khayyam's Life and Works)*. Hyderabad-Dn.: Government Central Press.

۳. این ترجمه، ضمن مجموعه‌ی دانشنامه‌ی خیامی؛ مجموعه‌ی رسائل علمی و فلسفی و ادبی عمر بن ابراهیم خیامی، به کوشش رحیم رضازاده‌ی ملک، در ۱۳۷۷ هـ ش در تهران به چاپ رسید، آمده است.
۴. دشتی، علی. ۱۳۵۶. *دمی با خیام*. تهران: امیرکبیر.

کتابنامه

حامد الصراف، احمد. ۱۹۶۱. عمر الخيام؛ الحكيم الرياضی الفلکی النيسابوری. الطبعة الثالثة. بغداد: مطبعة المعارف.

Youschkevitch A.P. & Rozenfeld, B.A. 1981. "Al-Khayyami", *Dictionary of Scientific Biography*. Charles Coulston Gillispie (ed.). New York.



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

رسالة فى الكون و التكليف للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامى

كتاب القاضى الامام ابى نصر محمد بن عبدالرحيم النسوى تلميذ الشيخ الرئيس يسأله فيه عن حكمة الخالق فى خلق العالم خصوصاً الانسان و تكليف الناس بالعبادات^١ الحمد لله ولى الرحمة و الانعام و السلام على عباده الذين اصطفى خصوصاً على سيد الانبياء محمد و آله الطاهرين. كتب ابونصر محمد بن عبدالرحيم النسوى و هو الامام القاضى بنواحى فارس سنة ثلاث و سبعين و اربعمائة الى السيد الاجل، حجة الحق، فيلسوف العالم، نصر الدين، سيد حكماء المشرق و المغرب، أبى الفتح عمر بن ابراهيم الخيامى — قدس الله نفسه — رسالة منظوية على المباحثة عن حكمة الله تبارك و تعالى فى خلق العالم و خصوصاً الانسان و تكليف الناس بالعبادات و ضمنها ابياتاً و هى^٢ كثيرة لم يحفظ منها^٣ الا هذه الابيات:

ان كنت ترعين يا ريح الصبا ذمى	فاقرى ^٤ السلام على العلامة الخيامى
بوسى لديه تراب الارض خاضعة	خضوع من يجتدى جدوى من الحكم
فهو الحكيم الذى تسقى سحائبه	ماء الحياة رفات الاعظم الرمم
عن حكمة الكون و التكليف يأت بما	تغنى براهينه عن أن يقال لم

١. فى ت: كتاب القاضى الامام ابى نصر محمد بن عبدالرحيم النسوى الى الامام حجة الحق عمر بن ابراهيم الخيامى اعلى الله درجته.

٢. و هى: ساقطة من الاصل.

٣. منها: ساقطة من ت.

٤. فى ت: فاقرء.

فاجابه بهذه الرسالة

ان علمك، ايها الاخ الرئيس الفاضل الاوحد الكامل، أطال الله بقاءك^٥ و أدام عزك^٦ و علاءك^٧، و حرس عن المكاره و الغير فناءك^٨، أوفر من علوم أقراني، و فضلك أغزر من فضلهم و نفسك أزكى من نفوسهم. فأنت اذاً اعرف منهم بأن مسألتى الكون و التكليف من المسائل المعتاصة المتعذر حلها على اكثر الناظرين فيها و الباحثين عنها. و ان كل واحدة منها^٩ منقسمة الى عدة أقسام؛ كل قسم منها مفتقر الى عدة ضروب من المقاييس الورعة المبنية على أصناف من القضايا المختلف فيها بين أهل النظر.

و أن هاتين المسألتين من أواخر العلم الاعلى و الحكمة الاولى و أن آراء المتكلمين فيهما متباينة جداً. و اذا كان الامر كذلك، فبالحرى أن يكون الكلام فيهما صعباً جداً. الا انك شرفتنى بالمباحثة عنهما و المحاوره فيهما. لذا لم أجد بداً من أن أسلك فى تعديد أقسامهما و استيفاء أصنافهما و تبين جمل براهينهما بحسب ما انتهى اليه بحثى و بحث من تقدمنى من معلمى على سبيل الايجاز و الاختصار، لضيق الوقت و عدم احتمال البسط و التطويل و الاطناب و التفصيل؛ و لمعرفتى بأن ذكائك و حدسك — حرس الله مجدك — يكتفيان من الكثير بالقليل و بالاشارة عن العبارة. و يكون كلامى فيهما كلام المستفيد لا المفيد، و المتعلم لا المعلم؛ استرواحاً الى ما يصدر عن جنابك الشريف و اغترافاً من بحرك الراخر — أدام الله فضلك و لا أعد منا ظلك. و اعتصم بفضل التوفيق من الله تعالى، انه ولى كل خير و مفيض كل عدل.

المطالب الحقيقية الذاتية المستعملة فى صناعة الحكمة ثلاثة و هى امهات المطالب الاخر أحدها، مطلب «هل هو» و هو السؤال عن اتية الشىء و ثبوته^{١٠} كقولنا: «هل العقل موجود ام لا؟» فيكون الجواب بنعم او لا. و الثانى مطلب «ما هو» و هو السؤال عن حقيقة الشىء و

٥. فى الاصل: بقاءك.

٦. فى الاصل: عمرك.

٧. فى الاصل: علاك.

٨. فى الاصل: فتاك.

٩. فى ت منها.

١٠. فى ت: اتيته و ثباته.

ماهيته كقولنا: «ما حقيقة العقل؟» فيكون الجواب عنه اما تحديداً أو ترسيماً واما تشريحاً و^{١١} تبييناً للاسم. و لا يكون هذا المطلب حاصراً لجواب المجيب بين طرفى النفي والاثبات؛ بل يكون الجواب الى المجيب يأتي بما يشاء مما يراه حداً لذلك الشيء أو معرفاً له. و الثالث مطلب «لم» و هو السؤال عن السبب الذى لاجله وجد الشيء و لولاه لما وجد ذلك الشيء كقولنا: «لم العقل موجود؟» و هذا المطلب أيضاً لا يكون حاصراً^{١٢} لجواب المجيب بين طرفى النقيض، بل يفوض اليه الجواب من غير أن يتعرض لشيء من اجزاء جوابه المسؤول عن لميته؛^{١٣} اللهم الا فى السؤال الثانى.

و بين مطلب «ما» و مطلب «لم» مناسبات قد استوفى الكلام عليها فى كتاب البرهان من كتب المنطق. و كل واحد من هذه المطالب منقسم الى أقسام شتى لا حاجة بنا^{١٤} الى ذكرها فى مطلوبنا هذا؛ الا ان مطلب «ما» ينقسم^{١٥} بحسب القسمة الاولى الى قسمين لا بد من ذكرهما، لاختلاف وقع لاصحاب الصناعة فيه (فى هذا المطلب).^{١٦} أحدهما مطلب «ما الحقيقى» و هو الباحث عن حقيقة الشيء و هذا متأخر عن مطلب هل فى الترتيب. لأننا ما لم نعرف ان الشيء موجود ثابت لم يمكننا^{١٧} أن نتحقق ذاته اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقى. و الثانى مطلب «ما الرسمى» و هو الباحث^{١٨} عن شرح الاسم المطلق على الشيء و هذا متقدم على مطلب «هل» فى الترتيب. لأننا ما لم نعرف شرح قول القائل: «هل عنقاء مغرب موجود ام لا؟» لم يمكننا^{١٩} أن نحكم عليه بنفى و لا اثبات.^{٢٠} فيجب أن يكون هذا الجواب الشارح للاسم قبل مطلب «هل». و لما لم يتفطن الجماعة من المنطقيين لقسمى ما تبلبلوا و تحيروا. فذهب بعضهم الى أن مطلب «ما» متأخر عن مطلب «هل»

١١. فى ت: أو.

١٢. فى ص: حاضراً.

١٣. المسؤول عن لميته: ساقطة من ت.

١٤. فى ت: لا حاجة.

١٥. فى ت: منقسم.

١٦. فى ت: باختلاف أصحاب الصناعة فيه.

١٧. فى ص: لم يمكن.

١٨. فى ت: باحث.

١٩. فى الاصل: يمكنا.

٢٠. فى ت: بالنفى والاثبات.

و أراد به القسم الحقيقي. و ذهب بعضهم الى أنه متقدم و أراد به القسم الشارح. و أما مطلب «لم» فهو متأخر عن المطلبين الآخرين لانا ما لم نعرف حقيقة الشيء و انيته لم يمكننا^{٢١} أن جه نعرف السبب الذى لاجله وجد ذلك الشيء. و ههنا^{٢٢} مطالب اخرى مثل أى وكيف وكم و متى وأين، و هى عرضية باحثه عن حقيقة الاعراض الطارئة على الشيء و اثباتها له. فهى اذن بالحقيقة^{٢٣} عند التنقيح الشافى داخله تحت المطالب الذاتية الحقيقية و لا حاجة بنا الى ذكرها.

و ليس يخلو موجود عن هلية ما اى انية و ثبوت.^{٢٤} فان الخالى عن الانية و الثبوت^{٢٥} يكون معدوماً و قد فرضناه موجوداً و هذا محال. و كذلك ليس يخلو عن حقيقة و ماهية^{٢٦} بها يعين و يميز^{٢٧} عن غيره؛ اذ الخالى عن التعين و التميز عن غيره يكون معدوماً و قد فرضناه موجوداً؛ هذا محال. و قد يكون من الموجودات ما هو خال عن اللمية و هو الاشياء الواجبة التى لا يمكن أن لاتكون موجودة و ان فرضت غير موجودة لزم منه محال. و الشيء الذى يكون بالحقيقة على هذا الصفة لا يكون له سبب و لمية. فيكون اذن^{٢٨} واجب الوجود بذاته و هو الواحد الحى القيوم الذى عنه الوجود لكل موجود، و بوجده و حكمته فاض كل خير و عدل — جل جلاله و تقدست اسمائه. و هذه مسألة مفروغ عنها فى مطلوبنا هذا. و أنت اذا أمعنت النظر فى جميع الموجودات و لمياتها، اذاك النظر الى أن تتحقق أن لميات جميع الاشياء منتهية الى لميات و علل و أسباب لا لمية لها و لا علل و لا أسباب. برهان ذلك: اذا قيل لم (اب) قلنا لانه (ج) و اذا قيل لم (اج) قلنا لانه (د).^{٢٩} و اذا قيل لم (اد)^{٣٠} قلنا لانه (هـ). و^{٣١} هكذا فلا بد أن ينتهى بنا البحث عن العلل الى علة لا علة لها،

٢١. فى الاصل: يمكنا.

٢٢. فى ت: هاهنا.

٢٣. بالحقيقة ساقطة من ت.

٢٤. فى ت: ثبات.

٢٥. فى ت: الثبات.

٢٦. فى ت: ماهية و حقيقة.

٢٧. فى الاصل: تعين و تميز.

٢٨. فى ت: اذاً.

٢٩. فى الاصل: هـ.

٣٠. فى الاصل: اء.

٣١. فى ت: هو.

والا فيلزم منها^{٣٢} التسلسل او الدور و هما محالان.^{٣٣} فقد صح أن جميع علل الموجودات تنتهى^{٣٤} الى سبب لا سبب له و قد تبين فى العلم الالهى ان السبب الذى لا سبب له هو واجب الوجود بذاته و واحد^{٣٥} من جميع جهاته و برىء من جميع انحاء النقص و اليه تنتهى جميع الاشياء و عنه توجد.^{٣٦} فتبين أن سؤال اللّم لا يعترض على كل موجود بل على موجودات اذا فرضت غير موجودة لم يلزم منه محال. و أما على الموجود الواجب الواحد فلا. و اذ قدما هذه المقدمات و تكلمنا^{٣٧} فيها على سبيل الاختصار فلنرجع الى الغرض المقصود نحوه و هو الكلام فى الكون و التكليف. فنقول: ان لفظة الكون تقع على عدة معان باشتراك الاسم. فلنلغ^{٣٨} الخارج عن الغرض و نقول: ان الكون المقول فى هذا الموضع هو وجود الاشياء الممكنة الوجود التى ان فرضت غير موجودة، لم يلزم منه محال. و أما مطلب «هل» فيه مثل قول القائل الموجودات التى هى على الصفة المذكورة حاصلة أم لا. فيكون الجواب عنه بنعم. فان طالبنا بالبرهان على حصول هذه الموجودات فان ذلك ظاهر جداً يغنيا الحس و المشاهدات الضرورية و القضايا العقلية عن الاستدلال عليه بشىء آخر غيرها. اذ جميع الموجودات و الصفات^{٣٩} التى قَبِلنا هى^{٤٠} من هذا القبيل لأن ابداننا و أحوالنا مسبوقه بالعدم.^{٤١}

و أما لمية «الكون المطلق» و هو فيضان هذه الموجودات منتظمة^{٤٢} فى ترتيب السلسلة^{٤٣} النازلة من عند المبدأ الاول الحق عز و جل طولاً و عرضاً. فهى جوده الحق المحض التام الذى يفيض عنه كل ممكن. فوجود البارى تعالى سبب هذه الموجودات.

٣٢. فى الاصل: فيها.

٣٣. فى ت: التسلسل و هو محال أو يلزم منها الدور و هو محال.

٣٤. فى ت: منه.

٣٥. فى ت: و هو واحد.

٣٦. فى ت: و جميع الاشياء منه اليه و موجود عنه.

٣٧. فى الاصل: و اذ قدما و تكلمنا.

٣٨. فى ت: فالغينا.

٣٩. و الصفات: ساقطة من ت.

٤٠. فى ت: هو.

٤١. فى ت: العدم.

٤٢. فى ت: منتظماً.

٤٣. فى ت: فى ترتيب هذه السلسلة.

فان طولبنا بالجواب عن لمية جوده، قلنا لا لمية له لانه واجب وكما أن ذات واجب الوجود لا لمية له فكذلك جوده^{٤٤} وجميع أوصافه لا لمية لها.

وقد بقيت^{٤٥} من هذا القبيل مسألة هي أهم^{٤٦} المسائل وأصعبها في هذا الباب و هي في تفاوت هذه الموجودات^{٤٧} في الشرف. فاعلم ان هذه مسألة^{٤٨} قد تحير فيها اكثر الناس، حتى لا يكاد يوجد عاقل الا ويعتريه في هذا الباب تحير. ولعلی و معلمی أفضل المتأخرين الشيخ الرئيس أبا على الحسين بن عبدالله بن سينا البخارى — أعلى الله درجته — قد أمعنا^{٤٩} النظر فيها و انتهى بنا البحث الى ما قنعت به نفوسنا، اما لضعف نفوسنا^{٥٠} القانعة بالشيء الركيك الباطن^{٥١} المزخرف الظاهر، و اما لقوة الكلام في نفسه و كونه بحيث يجب أن يقنع به. و سنأتى بطرف من ذلك على سبيل الرمز. فنقول: ^{٥٢} ان البرهان الحقيقي اليقيني قائم على أن هذه الموجودات لم يبدعها الله تعالى معاً. بل ابدعها نازلة من عنده في سلسلة الترتيب.^{٥٣} فالمبدع الاول هو العقل المحض؛ و هو اشرف الموجودات لقربه من المبدأ الاول الحق. ثم هكذا ابداع الاشرف فالاشرف نازلاً الى الاخص فالاحس حتى بلغ في الابداع الى اخص الموجودات؛ و هو طينة الكائنات الفاسدات. ثم ابتداء الابداع صاعداً عنها^{٥٤} الى الاشرف فالاشرف، حتى انتهى الى الانسان الذى هو أشرف الموجودات المركبة و آخر الموجودات في عالم الكون و الفساد. فالأقرب منه في المبدعات أشرفها و الأبعد من الطينة عن المركبات أشرفها. و قد قدر^{٥٥} تعالى جده تكوين هذه المركبات في زمان ما لضرورة عدم اجتماع المتضادات بل المتقابلات

٤٤. فى ت: وجوده.

٤٥. فى الاصل: تشعب.

٤٦. فى ص: اطم.

٤٧. فى ت: تفاوت الموجودات.

٤٨. فى ت: مسألة.

٤٩. فى ت: أمعن.

٥٠. نفوسنا: ساقطة من ت.

٥١. فى الاصل: باطل.

٥٢. فى ت: فأقول.

٥٣. فى ت: فى الترتيب.

٥٤. فى ت: ثم ابدعها.

٥٥. فى ت: و قدر.

فى شىء واحد، فى زمان واحد، من جهة واحدة معاً.

فان قال قائل لم خلق المتضادات المتمانعة فى الوجود فىكون الجواب عنه: أن الاسماك عن^{٥٦} الخير الكثير من جهة لزوم شر قليل اياه شر كثير. والحكمة الكلية الحققة والجدود الكلى الحق اعطيا جميع الموجودات كمالها الذاتى لها من غير أن يبخص حظ واحد منها. الا أنها بحسب القرب والبعد متفاوتة فى الشرف وذلك لا لبخل^{٥٧} من جهة الحق عز وجل، بل لاقتضاء الحكمة السرمدية.

ذلك فهذه جمل — وان أوردتها على سبيل اقتصاص^{٥٨} — مذهب قوم من الحكماء. فان تحقيق أصولها بالبرهان يهديك سبيل تحقيقها باليقين.

واما مسألة التكليف، فلعلها أسهل من مسألة الكون — وانى أعرض عليك ما أعرفه فى ذلك مستفيداً. فاقول: ان لفظة التكليف لا يبعد أن يكون لها معان مختلفة حسب الاصطلاحات والحكماء يريدون بها ما أذكره.

التكليف هو الامر الصادر عن الله تعالى السائق للشخاص الانسانية الى كمالاتهم المسعدة^{٥٩} لهم فى حياتهم^{٦٠} الاولى والاخرى الرادع^{٦١} اياهم عن الظلم والجور وارتكاب القبائح واكتساب النقائص والانهماك فى متابعة القوى البدنية المانعة اياهم عن اتباع القوة العقلية. وأما هلية التكليف فانها مندرجة فى^{٦٢} ضمن لمية؛ لان لمية الاشياء تتضمن هليتها. فنقول فى لميته ان الله عز وجل خلق النوع الانسانى بحيث لا يمكن الامكان الاكثرى ان تبقى أشخاصه ويحصل لهم كمالاتهم الا بالتعاقد والتعاون والترافد؛ لان غذائهم ولباسهم وكنهم ما لم تكن مصنوعة — وهذا^{٦٣} اكثر ما يحتاجون اليه فى التعيش^{٦٤} — لم يمكنهم الاستكمال وليس يمكن لواحد منهم أن يتولى بنفسه جميع ما

٥٦. فى ت: من.

٥٧. فى ت: للبخل.

٥٨. فى ت: اقتصاص.

٥٩. فى الاصل: المستعدة.

٦٠. فى ت: الحياة.

٦١. فى الاصل: الرادع.

٦٢. فى: ساقطة من ت.

٦٣. فى ت: وهكذا.

٦٤. فى ت: اليه من أصناف التعيش.

يحتاج اليه من اصناف التعيش. فاضطروا الى أن يتولى كل منهم شيئاً مما يحتاجون^{٦٥} اليه من التعيش. فيفرغ صاحبه عند^{٦٦} مهم لو تولاه بنفسه لاذحمت على الواحد أشغال كثيرة. و اذا كان الامر كذلك فبالواجب أن يضطروا الى سنة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم. و تلك السنة انما تكون من عند واحد منهم يكون أقواهم عقلاً وازكاهم^{٦٧} نفساً؛ لا يهمله من أمور الدنيا الا الضروريات و ما لا بد منه في الحياة و ليس همه فيما يتوخاه الرئاسة^{٦٨} أو التمكّن من أمر شهوانى أو غضبى. بل يكون همه ابتغاء مرضاة الله تعالى فيما يأمره به من ايراد السنة العادلة، لا يلتفت فيها لفت عصبية و تفضيل بعض على بعض، و يمضى حكم الشرع فيهم على سواء. فيكون هذا هو الحق الذى يفيض على نفسه من الوحي و مشاهدة الملك^{٦٩} مما لا يفيض على نفس^{٧٠} غيره ممن هو دونه فى المرتبة و يكون متميزاً باستحقاق الطاعة. و ذلك التميز انما يكون بمعجزات و آيات^{٧١} تدل على انها من عند ربه عز و جل. ثم من المعلوم ان اشخاص الناس متفاوتة فى قبول الخير و الشر و الرذائل و الفضائل. و ذلك بحسب امزجة ابدانهم و هيئات نفوسهم معاً. و الاكثر من الناس يرون ما لهم على غيرهم حقاً واجباً و يبالغون فى استيفائهم ذلك. و لا يرون ما لغيرهم عليهم و يرى كل واحد منهم نفسه أفضل من نفوس كثير من الناس، و أحق بالخير و^{٧٢} الرئاسة من غيرها. فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيداً مظفراً لا يعجز عن امضاء حكم الشريعة فى جمهور الناس؛ بعضهم بالوعظ و بعضهم بالبرهان او الدليل، و بعضهم بتأليف القلب و البدن،^{٧٣} و بعضهم بالتخويفات و الانذارات، و بعضهم بالزجر العنيف و القتال. و لاجل أن وجود مثل هذا النبى لا يتفق أن يكون فى كل زمان، و جب أن تبقى السنن المشروعة مدةً ما و هى الى الوقت المقدر فيه اضمحلها و لا يمكن استبقاء الشرائع و السنن

٦٥. فى ت: من المحتاجين.

٦٦. فى ت: عن.

٦٧. فى ت: اذكاهم.

٦٨. فى ت: للرئاسة.

٦٩. فى الاصل: الملكوت.

٧٠. نفس: ساقطة من ت.

٧١. فى ت: بآيات و معجزات.

٧٢. بالخير و: ساقطة من ت.

٧٣. كذا فى النسخ و الصحيح: بتأليف القلوب و الابدان.

العادلة الا بما يذكر الناس دائماً صاحب الشرع ففرضت عليهم العبادة المذكورة بصاحب^{٧٤} الشرع والحق^{٧٥} عز وجل وكررت عليهم تلك حتى يستحکم^{٧٦} التذكير بالتكرير المتواتر. ثم يحصل^{٧٧} من تلقى الاوامر والنواهي الالهية والنبوية بالطاعات ثلاث منافع. احداها، ارتياض النفس بتعودها الامساك عن الشهوات و زمها عن القوة الغضبية المكدره للقوة العقلية. والثانية تعويدها النظر في الامور الالهية واحوال المعاد في الآخرة لتجرها المواظبة على العبادات عن جانب^{٧٨} الفرور الى جناب الحق والتفكر في الملكوت وتحرضها^{٧٩} على تحقق وجود الحق الاول، أعنى الذى عنه وجود كل موجود جل جلاله و تقدست اسماؤه ولا اله غيره. الذى فاضت^{٨٠} الموجودات عنه منتظمة فى سلسلة الترتيب التى اقتضتها الحكمة الحقة بالبرهان المبني على القياس المجرد^{٨١} عن اصناف التمويهات والمغالطات. و الثالثة تذكيرهم الشارع الحق و ما أتى به من الآيات والاندازات و وعده و وعيده الممضى أحكام السنة العادلة فيما بينهم. فيجرى بينهم التعادل والترافد ويبقى نظام العالم الذى اقتضته حكمة البارى جل و علا على حاله.

فهذه هى منافع التكليف و منافع العبادات. ثم زاد لمستعمليه^{٨٢} الاجر و الثواب فى الآخرة. فانظر الى حكمة الحى القيوم. ثم الى رحمته، تلاحظ جناباً تبهرك عجائبه. هذا هو القدر النزر الذى لاح لى فى الحال. فعرضته على مجلسك الرفيع أيتها الكامل الاوحد، لكى تسدّ خلله و تصلح فاسده و تعوضنى منه ما أسكن اليه بلقائك الشريف و كلامك اللطيف و الله تعالى أعلم بالصواب. و الحمد لله أولاً و آخراً و باطناً و ظاهراً.

٧٤. فى ت: لصاحب.

٧٥. فى ت: للحق.

٧٦. فى ت: يتحكم.

٧٧. فى ت: يحضر.

٧٨. فى ت: جناب.

٧٩. فى ت: تحرضها.

٨٠. فى ت: فيضان.

٨١. فى ت: المجردة.

٨٢. فى ت: لمستعمله.



پروفیسر شہناز گل خان
پرنسپل جامعہ اسلامیہ اسلامیہ

ترجمه‌ی رساله‌ی کون و تکلیف از حکیم عمر بن ابراهیم خیامی

نامه‌ی امام ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی شاگرد شیخ‌الرئیس به عمر بن ابراهیم خیامی سپاس خدای را صاحب هر رحمت و انعام، و درود بر بندگان برگزیده‌ی او، خصوصاً سرور پیامبران، محمد (ص) و خاندان پاک او. در سال چهارصد و هفتاد و سه‌ی هجری ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی، قاضی‌القضات نواحی فارس به سید اجل، حجت حق، فیلسوف عالم، یاور دین، بزرگ فلاسفه‌ی شرق و غرب، ابفتح عمر بن ابراهیم خیامی — قدس الله نفسه — نامه‌ی نگاشت حاوی مباحثی از حکمت خداوند تبارک و تعالی در خلق عالم و خصوصاً انسان و مکلف ساختن مردم به عبادات، و ضمن آن ابیات فراوانی را گنجانده که از آن جز این چند بیت باقی نمانده است:

ای باد صبا اگر خواهی که حق مرا بر خود به جای آری

سلام مرا بر دانشی‌مرد بزرگ، خیام، برسان

خاک درش را بوسه‌ی خاضعانه ده

خضوع نیازمند حکمتی که چشمداشت دهشی دارد

پس او است همان فرزانه‌ی حکیمی که ابرهای [حکمت و فضلش]

چون آب حیات خرده‌استخوان‌های پوسیده را سیراب و زنده می‌کند

از حکمت کون و تکلیف می‌آورد آنچه را

که براهین آن مستغنی از هر چون و چرایی است

پس خیام بدین رساله وی را چنین پاسخ گفت:

ای برادر و ای سرور پرشوکتِ فاضل و ای یگانه‌ی کامل، خداوند زندگانی تو را دراز و بلند گرداناد و عزت و بلندمرتبگی تو را پایدار کناد و درگاهت از مصیبت‌ها و پیشامدهای روزگار در امان دارد. دانش تو از علمِ مصاحبانِ من فزون‌تر و فضل تو از فضل آنها گرانمایه‌تر و نفس تو از نفوس آنان پاکیزه‌تر است. پس بنا بر این تو بر این امر از آنها آگاه‌تری که دو مسئله‌ی کون و تکلیف از جمله‌ی مسائلی است که حل آن برای بیش‌تر کسانی که در آن نظر کرده و بدان پرداخته‌اند دشوار است. هر یک از این دو مبحث خود به چندین قسم تقسیم می‌شود و هر قسم خود به شماری از مقایس پیچیده نیازمند است که مبتنی بر انواع قضایایی است که اهل نظر در آن اختلاف دارند.

کون و تکلیف از موضوعات نهایی علم اعلی و حکمت اولی محسوب می‌شوند و آرای متکلمین درباره‌ی آنها در تباین جدی با یکدیگر است. و چون چنین است، پس سخن گفتن از آنها بسیار دشوار می‌نماید. اما حال که تو مرا به بحث و گفت‌وگو درباره‌ی آنها شرف بخشیده‌ای، جز این راهی نیست که به دلیل تنگی وقت و ناممکن بودن بسط و اطاله و اطناب کلام و تفصیل گفتار، به اختصار و ایجاز به ذکر اقسام و برشمردن انواع مختلف آن دو و بیان براهین کلی آنها بر اساس آنچه که بحث من و معلمان متقدم بر من بدان منتهی شده است، بپردازم. نیز بر این امر آگاهم که ذکاوت و دریافت تو از حقایق — خداوند حافظ بزرگی تو باشد — مرا از زیاده‌گویی به اختصار و از عبارات به اشارات بسنده می‌دارد. و سخن من در این باب نه سخن فایده‌رساننده که سخن فایده‌برگیرنده و نه سخن معلم که سخن متعلم است، تا بدانچه از حضور شریف تو صادر می‌شود آرام گیرم و مُشتی از دریای سرشار و موج علم و حکمت تو بگیرم — خدای فضل تو را پایدار دارد و سایه‌ی حمایت تو را از سر ما برنگیرد. به فضل و توفیق خداوند تعالی دست می‌بازم که صاحب هر خیر و فیض بخش هر عدالتی او است.

مطالب حقیقی ذاتی در صناعت فلسفه سه چیز است که امهات مطالب دیگر را تشکیل می‌دهد نخست مطلب «هل هو» (آیا آن چیز هست؟) است و آن سؤال از انیت (هستی) و ثبوت آن است. چنان‌که گوئیم: «آیا عقل موجود است یا نه؟» پاسخ بدین سؤال یا به نفی

است و یا به اثبات. دوم مطلب «ما هو» ([حقیقت] آن چیست؟) است و آن پرسش از حقیقت چیز و ماهیت آن است. چنان‌که گوییم: «حقیقت عقل چیست؟» و پاسخ بدان یا به حد است و یا به رسم و یا به شرح و تبیین به اسمی دیگر است.^(۱) و این مطلب پاسخ‌دهنده را محدود و ملزم به پاسخ میان دو جانب نفی و اثبات نمی‌کند، بلکه پاسخ‌دهنده مختار است به پاسخگویی بر اساس آنچه آن را حد آن چیز و یا تعریف آن می‌داند. سوم مطلب «لم» (چرا؟) است و آن سؤال از علتی است که به خاطر آن شیء وجود یافته است و اگر آن علت نمی‌بود آن شیء وجود نمی‌یافت. چنان‌که گوییم: «چرا عقل وجود دارد؟» و این نیز پاسخ‌دهنده را مابین دو جانب نقیض (نفی یا اثبات) محصور و محدود نمی‌کند؛ بلکه پاسخ را به خود او وامی‌گذارد و با اجزای پاسخ او آنجا که پاسخ به لمیت (چرایی) است، سر و کار ندارد ولی آنجا که پاسخ به پرسش از ماهیت (مطلب دوم) است، متعرض آن می‌شود.

بین مطلب «ما» و مطلب «لم» مناسباتی است که در کتاب برهان^(۲) از کتب منطق حق مطلب در مورد آن کاملاً ادا شده است. هر یک از این مطالب به اقسام چندی تقسیم شده است که در موضوع مورد بحث ما در اینجا نیازی به ذکر آن نیست. جز آنکه مطلب «ما هو» با در نظر گرفتن مطلب اول (هل) به دو قسم بخش می‌شود که به دلیل اختلافی که اصحاب این فن (فلسفه) در آن دارند، ناگزیر به ذکر آن مبادرت می‌ورزیم. نخست «مای حقیقه» که از حقیقت شیء بحث می‌کند و از نظر ترتیب از مطلب «هل» مؤخرتر است. زیرا تا وجود چیزی برای ما ثابت نشود، امکان ندارد که در ماهیت و ذات آن تحقیق کنیم. چرا که معدوم فاقد ذات حقیقی است. دوم مطلب «مای شارحه» است که از شرح (معنای) اسمی که بر شیء اطلاق می‌شود بحث می‌کند و در ترتیب بر مطلب «هل» مقدم است. زیرا تا شرح گفته‌ی گوینده را ندانیم که «آیا عنقای مغرب وجود دارد یا نه؟» امکان ندارد که درباره‌ی نفی یا اثبات آن حکمی صادر کنیم. از این رو لازم است قبل از مطلب «هل»، شرح اسم بیاید. و از اهل منطق جماعتی که متذکر تفاوت میان این دو قسم «ما» نشدند، به حیرت و تباهی اندیشه دچار گشتند. پس برخی از آنان بر آن رفته‌اند که مطلب «ما» نسبت به مطلب «هل» مؤخرتر است و نوع حقیقی آن را اراده کرده‌اند و برخی نیز بر آن شده‌اند که مقدم بر مطلب «هل» است و مراد آنان نوع تشریحی آن (مای شارحه) بوده است.

و اما مطلب «لم» از دو مطلب دیگر مؤخرتر است، زیرا ما تا حقیقت و انیت چیزی را ندانیم، نمی‌توانیم علتی را که به سبب آن شیء به وجود آمده است دریابیم. به غیر از مطالب فوق، پرسش‌های دیگری وجود دارد از قبیل کدام، چگونه، چه اندازه، چه وقت و کجا که عَرَضی هستند و از حقیقت اعراض عارض بر شیء و اثبات خود این اعراض بحث می‌کنند. با بررسی و کاوش عمیق درمی‌یابیم که این مطالب نیز در حقیقت در ضمن مطالب ذاتی و حقیقی مندرج است و در اینجا نیازی به ذکر آن نیست.

و هیچ موجودی نیست که از نوعی هلیت (آیایی) یا انیت و ثبوت خالی باشد و آنچه از انیت و ثبوت خالی است، معدوم است و حال آنکه ما آن را موجود فرض کرده‌ایم و این محال است. بر همین روال، آن موجود نمی‌تواند از ماهیت حقیقی که به سبب آن از غیر خود تعیین و تمایز می‌یابد خالی باشد. زیرا آنچه از غیر خود متعین و متمایز نیست، معدوم است؛ حال آنکه ما آن را موجود فرض کرده‌ایم و این محال است. ولی همانا موجوداتی هستند که خالی از لمیت‌اند و آنها همان چیزهای واجبی هستند که ممکن نیست موجود نباشند و اگر آنها را غیر موجود فرض کردیم، محال لازم آید. و چیزی که در حقیقت بر این صفت باشد، سبب و لمیت برای آن وجود ندارد و لذا به ذات خود واجب‌الوجود است. و آن یگانه‌ی زنده و پاینده‌ی است که وجود هر موجودی از او است و از حکمت و جود او — بزرگ و پاک است شکوه و نام‌های او — هر خیر و عدالتی فیضان می‌یابد. اما در این مسئله‌ی وجود دارد که بحث ما فارغ از آن است.

و تو اگر در جمیع موجودات و لمیات آنها با دیده‌ی تأمل بنگری، نظرت را بدانجا خواهد کشاند که این حکم قطعی را صادر کنی که لمیت تمام چیزها به چرایی و علل و اسبابی منتهی می‌شود که لمیت و علل و اسبابی برای آنها وجود ندارد. برهان این مسئله بدین صورت است که اگر گویند چرا (اب) است؟ گوئیم زیرا (ج) است، و اگر پرسند چرا (اج) است؟ گوئیم چون (د) است، و اگر گویند چرا (اد) است؟ گوئیم زیرا (ه) است. و به‌ناگزیر بحث از علت‌ها به علتی که دلیلی از برای آن نیست منتهی می‌شود؛ وگرنه تسلسل یا دور لازم آید و آن محال است. پس راست آمد که تمامی علت‌های موجودات به علتی منتهی می‌شوند که سببی برای آن نیست و در علم الهی چنین تبیین می‌شود که علتی که هیچ دلیلی برای آن نیست، ذات واجب‌الوجود است که از جمیع جهات واحد است و از هر

گونه نقصی میرا است و تمامی چیزها به او منتهی می‌شود و از او وجود می‌یابد. پس آشکارگشت که پرسش «لم» بر هر موجودی عارض نمی‌شود، بلکه به موجوداتی اطلاق می‌شود که آن‌گاه که غیر موجود فرض شوند، از آن محالی لازم نیاید. و اما برای موجود واجب واحد چنین نیست.

حال که چنین مقدماتی را پیش نهادیم و به اختصار در آن سخن رانندیم، به مقصود و غرض اصلی از بیان آنها یعنی سخن در کون و تکلیف بازمی‌گردیم. پس گوییم که لفظ کون به حسب اشتراک اسمی بر شماری از معانی مختلف اطلاق می‌شود. اکنون آنچه را که از غرض و مقصود ما به دور است کنار می‌نهیم و می‌گوییم که کون آن‌گونه که در اینجا مورد بحث است، وجود چیزهای ممکن‌الوجود است که چنانچه آنها را غیر موجود فرض کنیم، محالی از آن لازم نیاید. و اما مطلب «هل» در اینجا چنان است که بگوییم موجوداتی که بر صفت مذکورند، وجود دارند یا نه؟ و پاسخ بدین پرسش مثبت است. و اگر جویای اثبات وجود این موجودات از راه برهان باشیم، بسیار واضح است چرا که تجربیات حسی و مشاهدات ضروری و قضایای عقلی ما را از استدلال این امر بر پایه‌ی چیز دیگری غیر از آن بی‌نیاز می‌کند. چرا که تمامی موجوداتی که در پیش روی ما هستند از این قبیل‌اند و نیز بدن‌ها و حالات ما مسبوق به عدم‌اند.

و اما لمیت «کون مطلق» — که همانا فیضان تمامی موجودات به طور سامان یافته در سلسله‌ی نزولی به نحو طولی و عرضی از جانب مبدأ اول (حق عز و جل) است — همان جود و کرم حقیقی، محض و تام خداوند است که هر ممکن‌الوجودی از آن فیض می‌برد. پس جود و بخشش خداوند تبارک و تعالی، سبب وجود این موجودات شده است. لذا اگر از ما پاسخی درباره‌ی چرایی جود پروردگار خواستند، می‌گوییم جود اولمیت ندارد، زیرا او واجب است و همان‌گونه که ذات واجب‌الوجود محل چرایی نیست، بر همین سیاق جود او و کلیه‌ی صفات او نیز جای چرایی ندارد.

مسئله‌ی که از این رشته مسائل باقی می‌ماند، و آن مهم‌ترین و دشوارترین مسائل در این باب است، تفاوت موجودات در شرافت است. پس بدان که این مشکلی است که بیش‌تر کسان در آن متحیرند؛ چنان‌که به نظر نمی‌رسد خردمندی یافت شود که در این باب دچار تحیر نشده باشد. و شاید من و معلم من شیخ‌الرئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن

سینای بخاری — خدای مرتبه‌ی او را بلند گرداناد — که فاضل‌ترین دانشمندان متأخر است، با امعان نظر در این باب نگریسته و بحث را تا حدی که نفوس ما را قانع کرده باشد کامل کرده باشیم. و آنچه ما را قانع کرده یا سخنی است در باطن سست و بی‌ارزش و در ظاهر آراسته و فریبنده، یا کلامی است که در نفس و ذات خود استحکام دارد، به‌گونه‌ی که به‌ناگزیر باید بدان قانع شد.^(۳) و اینک به طریق رمز، وجهی از آن را بیان می‌داریم. پس می‌گوییم: برهان حقیقی و یقینی قائم بر آن است که خداوند موجودات را نه با هم، بلکه طی یک سلسله مراتب نزولی، نزد خود ابداع فرموده است. پس مبدع (صادر) اول عقل محض است و آن اشرف موجودات از جهت نزدیکی به مبدأ اول (حق) است. بدین‌سان در قوس نزولی از شریف‌ترین تا ناچیزترین موجودات را ابداع کرد تا به طینت کائنات فاسده^(۴) رسید و آن ناچیزترین موجودات عالم است. سپس در قوس صعودی در هر مرتبه‌ی به ابداع موجودی شریف‌تر از مرتبه‌ی قبل پرداخت تا به انسان که اشرف موجودات مرکبه و آخرین آنها در عالم کون و فساد است رسید. پس نزدیک‌ترین مبدعات به مبدأ اول شریف‌ترین آنها است و دورترین مرکبات از آن طینت [مادی اولیه] اشرف آنان است. و به جهت ضرورت عدم اجتماع متضادات بلکه مقابلات در شیء واحد، در زمان واحد و از جهت واحد، همانا خداوند تبارک و تعالی تکوین این مرکبات را در زمانی خاص مقدر فرموده است.

پس اگر این ایراد وارد شود که چرا چیزهایی را که با یکدیگر متضاد و مانع‌الجمع‌اند با یکدیگر خلق فرمود؟ گوییم: دوری از خیر بسیار به جهت لزوم شرّ اندک، خود شرّ بسیاری است و حکمت کلیه‌ی حق و جود و کرم کلی خداوند تعالی، به تمامی موجودات کمال ذاتی آنها را بخشیده است، بی‌آنکه از حظ حتی یکی از آنها بکاهد. جز آنکه هر موجودی به نسبت قرب و بعد در شرافت متفاوت است. و این نه از جهت بخل از جانب حق عز و جل است، بلکه اقتضای حکمت سرمدی است.

این مجملی بود از تحلیل مسئله‌ی کون بر اساس مذهب گروهی از فلاسفه — گرچه آن را بر طریق نقل و روایت آوردم.^(۵) پس همانا با تحقیق در اصول آن به یاری برهان، راه به سرمنزل معرفت یقینی خواهی برد.

اما مسئله‌ی تکلیف شاید آسان‌تر از مسئله‌ی کون باشد و من آنچه را که در این باب

می‌دانم در مقام فایده‌برگیرنده (مستفید) بر تو عرضه می‌دارم. پس می‌گویم که دور نیست که لفظ تکلیف به حسب اصطلاح معانی مختلفی داشته باشد، ولی فلاسفه از آن آنچه را که من در اینجا ذکر می‌کنم اراده کرده‌اند.

تکلیف، امری است که از جانب خدای تعالی صادر می‌شود تا افراد انسانی را به سوی کمالاتی که آنها را در حیات دنیوی و اخروی به سعادت می‌رساند، سوق دهد. و آنها را از ظلم و جور و ارتکاب زشتی‌ها و اکتساب نقایص و کاستی‌ها و اصرار در متابعت قوای جسمانی که مانع آنها از پیروی قوای عقلانی است، بازدارد. و اما هلیت (آیایی) تکلیف؛ پس آن مندرج در ضمن لمیت است. زیرا چرایی چیزها متضمن لُئیت و هستی (آیایی) آنها است. پس در مورد چرایی تکلیف می‌گوییم که خداوند عز و جل نوع انسانی را به گونه‌ی خلق فرمود که امکان ندارد نوع آن در کل بقا یافته و به کمالات برسد، مگر با یاری متقابل، کمک و تعاون. زیرا تا زمانی که غذا، لباس و مسکن که بیش‌تر چیزهایی است که در زندگی بدان نیاز دارد ساخته و مهیا نشود، امکان دستیابی به کمال برای وی حاصل نیاید. و ممکن نیست که یک فرد انسانی بتواند به‌تنهایی عهده‌دار تمامی آنچه که از ضروریات زندگی نیاز دارد بشود. پس به‌ناگزیر هر یک از آنان باید به تأمین چیزی از ضروریات زندگی قیام کند. در این صورت هر فرد انسانی ممنوع خود را از اینکه به‌تنهایی امور بسیاری را برگردن گیرد آزاد و رها خواهد کرد.

و چون امر بر این منوال است، پس واجب آمد که همگان به سنت و قانون عادلانه‌ی روی آورند که بر اساس آن به آنچه میان آنها است به عدالت حکم شود.^(۶) و این سنت همانا نزد یکی از آنان یافت شود که قوت عقل او از همه بیش‌تر و پاکیزگی نفس او از همه افزون‌تر است و امور دنیوی، مگر ضروریات آن و آنچه در زندگی بدان نیاز دارد، وی را به خود مشغول نگرداند و هم او در آنچه آهنگ آن کرده است، ریاست و یا برخورداری از امور شهوانی و غضبی (سلطه‌جویی) نباشد. بلکه قصد او به‌دست آوردن رضای پروردگار تعالی باشد که به وی فرمان می‌دهد تا بر اساس قانون عادلانه‌ی که در آن عصیت و برتری دادن برخی بر برخی وجود ندارد، حکم شرع را بدون تبعیض بر مردم جاری سازد. و این حقیقتی است که به واسطه‌ی وحی و مشاهده‌ی ملک^(۷) بر او افاضه می‌شود و چیزی است که فیض آن بر دیگری که در مرتبه‌ی پایین‌تر از او قرار دارد نمی‌رسد. و این فرد

به این دلیل که تنها او شایسته‌ی اطاعت است، از دیگران متمایز می‌شود. و این تمایز همانا به سبب آیات و معجزاتی است که دلالت دارند بر آنکه از جانب پروردگاراو، عز و جل، هستند. آن‌گاه آشکار است که افراد انسانی به لحاظ قبول خیر و شر و رذایل و فضایل متفاوت‌اند و این بر حسب مزاج بدن‌ها و شکل نفوس آنها است. و از آنجا که بیش‌تر مردم حق خود را بر دیگران حق واجب می‌دانند و در استیفای آن مبالغه می‌کنند و حق دیگران را بر خود نمی‌بینند و نیز هر یک از آنان خود را برتر از بسیاری از مردم دیگر می‌بیند و از آنان مستحق‌تر بر ریاست و سروری، پس لازم است که این شارع چنان از تأیید و یاری حق برخوردار باشد که از اجرای حکم شریعت در میان جمهور مردم دچار عجز نشود. برخی را با وعظ، برخی را با دلیل یا برهان، برخی را با تألیف قلوب و ابدان، برخی را با ترساندن و هشدار دادن، برخی را با ایذای سخت و جنگ و قتال به راه شریعت آورد.

و از آنجا که چنین پیامبری در هر زمان حیات ندارد، لازم است که این سنت‌های مشروعه برای زمان معینی پایدار بماند؛ یعنی تا وقت معینی که مقدر است، آن سنت مضمحل شود. و شرایع و قوانین عادلانه مگر به یاری چیزی که به وسیله‌ی آن مردم پیوسته به یاد صاحب شرع باشند، پایدار نمی‌مانند. پس فرض است بر آنها عبادتی که در آن ذکر صاحب شرع و حق عز و جل آمده است^(۸) و واجب است بر آنها تکرار آن تا بدانجا که به واسطه‌ی تکرار پی‌درپی این یادآوری [در دل‌ها] استحکام پذیرد.^(۹)

آن‌گاه از دریافت اوامر و نواهی الهی و نبوی درباره‌ی طاعات سه منفعت حاصل آید. نخست ریاضت دادنِ نفس و عادت دادنِ آن به امساک از شهوات و مهار زدن بر قوه‌ی غضبیه که تیره‌کننده‌ی قوای عقلانی است. دوم عادت دادنِ نفس به نظر کردن در امور الهیه و احوال معاد در آخرت، تا با مواظبت بر عبادات از جایگاه غرور به ساحت حق و تفکر در ملکوت کشانیده شود و بر متجلی ساختن وجود خداوند در خود برانگیخته شود؛ آنکه هر وجودی از او است — بزرگ و پاک است شکوه و نام‌های او — و معبودی جز او نیست؛ آنکه موجودات، طی سلسله مراتب سامان‌یافته‌ی از وی فیضان یافته‌اند و حکمت او با برهانی مبتنی بر قیاسی عاری از تمامی قضایای وهمی و مغالطی مستدل گشته است. و سه دیگر به ذکر شارع حق و نیز آنچه از آیات و هشدارها و وعده و وعیدها که برای اجرای احکام قانون عادلانه بین مردم لازم است بردازند؛ تا بدین صورت میان

مردم تعادل و همکاری جاری شود و نظام عالم که حکمت باری جل و علا اقتضای آن را کرده است، بر همان حال باقی بماند. پس اینها است همان سودمندی‌های تکلیف و منافع عبادات. آن‌گاه برای عمل‌کننده‌ی بدانها اجر و ثواب اخروی هم توشه می‌کند. پس بنگر به حکمت خدای زنده‌ی پاینده و آن‌گاه نظر کن به رحمت او و به ساحتی بنگر که عجایب آن چشم تو را خیره می‌کند.

این مقدار مختصری بود که در حال به اندیشه‌ی من درآمد. پس آن را به پیشگاه رفیع تو ای کامل یگانه معروض داشتم تا خود خلل آن را ببوشانی و تباهی آن را اصلاح کنی و بدانچه از دیدار شریف و کلام لطیفت روح مرا آرامش می‌بخشد به من عوض بخشی. و پروردگار پاک بر آنچه راست و صواب است داناترین است و سپاس خداوند را در آغاز و در پایان و در باطن و در ظاهر.

پی‌نوشت‌ها

۱. اطلاق تعریف یا معرف بر اسم جامعی که هم شامل حد باشد و هم شامل رسم و هم شامل اقسام دیگری که مفید تصور شیء است، در منطق ابن سینا [و بالطبع در منطق خیام] وجود نداشته و بعدها متداول شده است (— : منطق صوری، محمد خوانساری).

۲. اشاره به آنالوطیقای ثانی یا برهان از کتب منطقیات ارسطو است.

۳. گفته‌ی خیام در اینجا بحث‌هایی را برانگیخته و این تصور را به وجود آورده است که وی در واقع به این فرضیه چندان هم معتقد نبوده است. اما چون موجه‌تر و مقتنع‌تر از آن را نیافته به ناچار بدان تمسک جسته است. لذا برخی این نظر را به کل تفکر فلسفی او تسری داده‌اند و بر این باورند که موضع او درباره‌ی بسیاری از مسائل فلسفی و کلامی چنین بوده است. در ظاهر آنها را پذیرفته، ولی اعتقاد قطعی و قلبی بدانها نداشته است.

۴. به نظر می‌رسد که خیام در این رساله این اصطلاح را به جای هیولی یا هیولای اول، ماده‌ی اولیه‌ی عالم کون و فساد، ماده‌ی اولی، خمیره‌ی اجسام و... اختیار کرده است. در فلسفه‌ی اسلامی، چه در مذهب ذره‌گرایی و چه در تفکر مبتنی بر ماده و صورت، غالباً لفظ هیولی برای ماده‌ی اولیه‌ی عالم به کار می‌رود. خیام در دیگر رسائل فلسفی خود، اصطلاح هیولی را به کار برده است. اصطلاح «کائنات فاسدات» را در <جزء نخست رساله‌ی سوم مبحث منجم> رسائل اخوان الصفاء می‌بینیم، و در التحصیل بهمینار بن مرزبان نیز از «اجرام (اجسام) کائنه‌ی فاسده» سخن رفته است.

۵. شاید منظور خیام از «مذهب قوم من الحکماء»، اشاره به مشرب فکری اخوان الصفا بوده است.

۶. خیام بر جنبه‌های اجتماعی و اخلاقی عبادات تأکید دارد. از نظر ابن سینا نیز تحقیق عدالت اجتماعی و حفظ بنیان‌های جامعه، از راه انجام تکالیف و اطاعت از حکم شارع امکان‌پذیر است. این احتمال وجود دارد که ابن سینا و پس از او خیام در تبیین چنین جامعه‌ی، مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی را مد نظر داشته‌اند. فارابی در کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة به وصف یک نظام فلسفی اجتماعی - اخلاقی می‌پردازد که تا حدودی میراث یونانیان است و تأثیر جمهور افلاطون، عقاید اسماعیلیه دال بر حاکمیت امام معصوم، نظریه‌ی فیض و عقول مفارقی افلوطنین و تعالیم توحیدی اسلام در آن مشهود است. مدینه‌ی فاضله‌ی او، از بسیاری جهات به مدینه‌ی نبوی ابن سینا و خیام شبیه است.

۷. در نظریه‌ی نبوت ابن سینا، پیامبر (ص) فرشته‌ی وحی را «می‌بیند» و صدای او را «می‌شنود». فصل بیست و پنجم از کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة، معنون به «القول فی الوحی و رؤیة الملک» است. در رسائل اخوان الصفاء نیز از رؤیة الملائكة و استماع کلامهم سخن رفته است (←: الجزء الرابع؛ الرسالة الخامسة من العلوم الناموسية و الشرعية). مشاهده‌ی ملکوت برای دیگران نیز ممکن است حاصل شود، اما مشاهده‌ی ملک [وحی] تجربیه‌ی خاص پیامبران الهی علیهم السلام.

۸. در «فصل چهارم نمط نهم» اشارات و تشبیهات ابن سینا همین مباحث مطرح است. اما ابن سینا در آنجا تنها بر عبادتی تأکید دارد که برای یادآوری معبود (خداوند) به جای آورده می‌شود؛ حال آنکه خیام از یادآوری شارع، حتی با تأکید بیش‌تری سخن می‌گوید. بی‌تردید خیام بدون دلیل چنین مطلبی را عنوان نکرده است و این مسئله‌ی است درخور تأمل. شاید آنچه که درباره‌ی تأثیر عقاید باطنی بر وی گفته‌اند، دست کم تا حدی صحت داشته باشد.

۹. تا این قسمت از لمیت تکلیف، بحث خیام را می‌توان در همان بخش از اشارات و تشبیهات که در پی نوشت قبلی بدان اشاره شد باز یافت. مطالب در آنجا خلاصه‌تر، اما اغلب مفاهیم و حتی عبارات کاملاً نظیر یکدیگر است، و این از شواهدی است که بر احتمال تأثیر عمیق ابن سینا بر خیام، صحه می‌گذارد.