

تصحیح و ترجمه‌ی رساله‌ی الجواب عن ثلاث مسائل؛ ضرورة التّضاد فی العالم و الجبر و البقاء از حکیم عمر خیام نیشابوری

حامد ناجی اصفهانی
پژوهشگر فلسفه و تاریخ علوم

درآمد

رساله‌ی پاسخ از سه پرسش درباره‌ی ضرورت تضاد و ... ، چنان‌که از نامش آشکار است پاسخ به سه سؤال حکمی-کلامی است. در گزارش آقا ضیاء‌الدین دُزّی (ف. ۱۳۴۴ هـ ش) بر این رساله، پرسشگر این مجموعه قاضی نسوی دانسته شده — یعنی همان که رساله‌ی کون و تکلیف نیز برایش به رشته‌ی تحریر درآمده است.

عنوان رساله‌ی مورد بحث اگرچه نام سه پرسش را به همراه دارد، ولی در اصل مشتمل بر چهار سؤال است؛ و از این رو باید پرسش دوم را تکمله و ضمیمه‌ی سؤال اول دانست، یا آنکه پرسش آخر را الحاقی^(۱) پنداشت. زیرا طرح مسئله‌ی بقا، آن‌چنان‌که باید به اصل دو پرسش قبل ارتباطی ندارد.

گذری بر رساله‌ی سه پرسش در ضرورت تضاد ...

سؤال‌کننده در اینجا با یک پیش‌فرض فلسفی در حصر موجودات، به اعتبار مواد ثلاث،

فرهنگ، ۲۹-۳۲، بهار - زمستان ۷۸، صص ۱۵۷-۱۷۹

در باره‌ی شرورِ خارجی بر این باور است که شرور یا در خارج واجب‌الوجود^(۲) — که ادله‌ی اثبات توحید واجبٌ مُنافی آن است — و یا ممکن‌الوجودند؛ اگر ممکن‌الوجود باشند بنابر اصل اثبات امتناع تسلسل، وجوب این شرور از ناحیه‌ی واجب بالذات است. پس شرور به واجب بالذات، استناد می‌یابد.

خیام، در مقام پاسخ به پرسشگر، درصدد است که از یک سو بر تالی‌های حصر وی اشکال کند و از سوی دیگر جواب تحلیلی بدان بدهد، لذا به ترتیب چند مقدمه پرداخته است. مقدمه‌ی نخست: عَرَضِیَّاتِ یک موضوع بر گونه‌های مختلف‌اند. یا ذاتی‌اند یا عَرَضِی؛ و عَرَضِی خود یا لازم است یا مُفَارِقِ^(۳) — بنابر تفصیلی که در متن رساله آمده است. و اما نکته‌ی درخور توجه در این عَرَضِیَّات، وجوب اعتبار عَرَضِی ذاتی و عَرَضِی لازم با موضوع است — بدین معنی که عَرَضِی ذاتی و لازم از موضوعات انفکاک‌ناپذیرند.

مقدمه‌ی دوم: حمل وجود بر دو مرتبه‌ی خارج و ذهن به تشکیک^(۴) است نه به توطی و اشتراک لفظی؛ از این رو فردِ ذهنی گرچه خود به طریقی قسیم مرتبه‌ی خارج دانسته شد ولی خود یکی از مراتب خارج است.

مقدمه‌ی سوم: تفاوت بین لوازم وجود و لوازم ماهیت، در فهم این معنا کارساز است؛ خیام گرچه از تفوه، به این اصطلاح خودداری کرده ولی در عمل به این دو گونه‌ی تفاوت معترف شده است. به دیگر سخن، اوصاف لازم یک موضوع گاه در وجودِ ذهنی و اعتبارِ ماهوی — همچون اجزای حدیثی انسان — و گاه در وجود خارجی همراه آیند — نظیر عوارض خاصه و عامه. در این مقام باید به این نکته توجه نمود که بنابر مقدمه‌ی دوم، ذهن خود یکی از مراتب خارج است، پس عوارض ماهیت نه در ذهن و نه در خارج از آن، جدا نمی‌شوند. حال با عنایت به سه مقدمه‌ی فوق، در این مقام دو جواب قابل طرح خواهد بود:

۱. جواب اِثْبَاطِی. شرور از لوازم اشیای خارجی و مجعول بالعرض‌اند، نه بالذات؛ پس

شرور بالذات به واجب استناد نمی‌یابند، بلکه بالعرض در ساحت او قابل اعتبارند.

در این مقام اگر به حصر پرسشگر بازگردیم، متوجه خواهیم شد که در حصر وی به تقسیم شرّ به ممکن‌الوجود یا واجب‌الوجود، یا می‌توانیم در شقّ وجوبی، به وجوب بالعرض شرور قائل شویم و از طرفی در شقّ امکانی شرور را مجعول بالعرض دانیم؛ پس اساساً حصر مستشکل بی‌بنیاد است.

۲. جواب لمّی. خیام که خود را از پیروان فلاسفه‌ی مثناء می‌داند، در نظریه‌ی فیض، کاملاً از آنان تبعیت می‌نماید. از این رو بر این باور است که موجودات بر یک نظم خاص از واجب‌الوجود نشأت گرفته تا به مرتبه‌ی هیولایی رسیده‌اند، پس واجب‌الوجود علت تمام سلسله و سبب فرد فرد آن با واسطه است. و اما چون تضاد از عدم تبعیت نموده است و عدم از ماهیت و از سوی مجعول واجب، وجود است، پس ایجاب شرور، بالعرض است — یعنی به تبعیت وجود.

وی در همین موضوع در رساله‌ی کون و تکلیف گوید:

وقد بقیت من هذا القبیل مسألة

سهنقطه و هی فی تفاوت هذه الموجودات فی الشرف. فاعلم أن هذه مسألة قد تحیر فیها اکثر الناس، حتی لا یکاد یوجد عاقل الآ و یعتربه فی هذا الباب تحیر، و لعلی و معلمی أفضل المتأخرین الشیخ الرئیس ... أمعنا النظر فیها و انتهی بنا البحث ... فنقول: ان البرهان الحقیقی الیقینی قائم علی أن هذه الموجودات لم یبدعها الله تعالی معاً بل ابدعها نازلة من عنده فی سلسله الترتیب. ... ثم ابتداء الایجاد صاعداً عنها الی الاشراف فالاشرف ...

پس به نظر خیام، علت تضاد در موجودات، عدم ابداع یکسان آنها در یک زمان است و به تعبیر دیگر نفس ایجاد حق بر گونه‌ی سلسله، موجب تفاوت و اعتبار شرور بالعرض است؛ اذ القصد الأول ... فلیس الشر منسوباً الیه الآ بالعرض.

پی‌آمد پرسش

پرسش اول: چرا خداوند امری را ایجاد کرد که شر به دنبال دارد؟

خیام در این مقام با استناد به پیش فرض، جواب را سهل و هموار می‌بیند:

۱. عدم ارتکاب خیر کثیر به جهت شرّ قلیل، خود، شر است؛

۲. میزان شرور در مجموع خلقت قابل سنجش با خیرها نیست؛

۳. شرور، مجعول بالعرض‌اند که مسلماً این جواب از وی نمی‌تواند در مقابل پرسشگر کارآمد باشد؛ چه بنیاد پاسخ از مبادی اشکال است.

حکیم عمر خیام گرچه بحث را در این مقام انجام یافته دانسته است، ولی بعداً با طرح نظام عرفان نظری ابن عربی و حکمت متعالیه‌ی صدرایی، مسئله، چهره‌ی نو می‌یافت.

در شالوده‌ی فکری ابن عربی، چون عالم از التقای فیض اول، نفس رحمانی، با اعیانِ ثابت‌ه ایجاد می‌شد، پس هر اسمی در عالم مظهر خاصی می‌داشت و چون وی به عدم توقیفیت و تناکح اسماء باور داشت، اسماء متعارض و متضاداً هریک مظهري داشتند که این مظاهر در جلوه‌گاه ناسوتی با هم معارض دیده می‌شدند، حال آنکه در واقع تمام آنها مظاهر خداوند و بیانگر وجهی از کمالند، پس در عالم اصلاً شری قابل اعتبار نخواهد بود. جهان چون خط و خال و چشم و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست مجموع دو جریان فکری پیشین، وقتی به دست صدرالمتألهین رسید، وی در پی آن بر این باور پافشاری نمود که تضاد، مظهر حرکت به سوی مبدأ اعلیٰ است، و در واقع چون حرکت، اختصاص به عالم ناسوت دارد و تضاداً مُعَبَّرٌ حرکت در تکاپو است، پس تضاد، شرط تکامل موجود مادی است. بنابراین در دیدگاه وی، اولاً: تضاد، در عالم ناسوت است؛ فعلی هذا لا یوجد الشر فی عالم الافلاک و مافیها و مافوقها اصلاً؛ بل انما توجد تحت السماء و فی عالم الکون و الفساد. (← صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱م. ج ۷، ص ص ۷۰-۷۱)

ثانیاً: به‌سان نظریه‌ی فلاسفه‌ی مشاء، تضاد با موضوع خود، به جعل بسیط ایجاد می‌شود نه تألیفی؛

علی ان التضاد لیس بجعل جاعل. (← صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱م. ج ۷، ص ۷۱)

ثالثاً: تضاد حاصل در عالم ماده، موجب جریان فیض و وصول به مبدأ کمال است؛

فالتضاد الحاصل فی هذا العالم سبب دوام الفیض، فیکون خیراً بالنسبة الی النظام الکئی. (← صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱م. ج ۷، ص ۷۱) ... لولا التضاد ما صح دوام الفیض من المبدأ الجواد، و لوقف الجود و لتعطل العالم العنصری عن قبول الحیاة الیها یحصل نیل المتصود. (← ص ۷۷)

پرسش دوم: کدام یک از دو مشرب جبری و قدری به حق نزدیک‌ترند؟

در اینجا پاسخ خیام، از سویی مشرب به جبر است و البته نه جبر اشعری، چه خود گوید: «من خیر أن یتلجلج فی هذیانه و یتغلغل فی خرافاته». از این رو به نظر می‌آید که حرف وی قابل حمل بر یکی از دو مشرب زیر است:

مشرب اول: تأویل عرفانی نظریه‌ی جبر از معنی جبر اشعری به جباریت عرفانی؛ مولوی گوید:

این نه جبر است معنی جباری است ذکر جباری برای زاری است

مشرب دوم: تأویل کلامی آن به نظریه‌ی شیعه، مبتنی بر نظریه‌ی «بین‌الأمین» و «غایة الأمر» توجیه فلسفی نارسای آن به قول امام فخر رازی، به اعتبار نظریه‌ی فاعل مضطر در انسان. در هر صورت از سیاق گفتار خیام، گرایش او به مشرب اول هموارتر به نظر رسیده است. گرچه عبارات وی مشعر به عدم دسترسی او به مغزای کلام عرفا است. در این مقام به جهت ضیق مجال و رنجوری حقیر، از اطالهی کلام در باره‌ی پرسش سوم صرف نظر می‌نمایم^(۵) و آن را به مجال دیگری وامی‌نهمیم.

* * *

روش تصحیح

در تصحیح رساله‌ی حاضر، به جهت ضیق وقت و عدم دسترسی به دست‌نوشته‌های کهن این رساله، از سه متن زیر در تصحیح تلفیقی آن استفاده و سعی شد تا با اعمال علائم ویرایشی متعدد، متنی استوار و سهل‌المؤنه در اختیار خوانندگان قرار دهیم.

۱. س: نسخه‌ی چاپ سید سلیمان ندوی، در مجموعه‌ی خیام، اوراس کی سوانح و تصانیف، که به سال ۱۹۳۳ م در اعظم‌گره‌ی هندوستان چاپ شده است. این نسخه در مقایسه با دو نسخه‌ی دیگر، از تصحیفات کم‌تری برخوردار است.

۲. ط: نسخه‌ی چاپ سوامی گوویندا تیرتها^۱ در مجموعه‌ی *The Nectar of Grace (Omar Khayyām's Life and Works)*، چاپ حیدرآباد.

۳. ص: نسخه‌ی احمد حامد صراف، ذیل مجموعه‌ی عمر خیام (ص ۱۹۷ به بعد^(۶))، طبع مکتبه‌ی المثنی در بغداد.

نکته‌ی درخور توجه در باره‌ی این سه نسخه اینک، به ظاهر، هر سه‌ی این نسخ ویراستی مجدد و برگرفته از نسخه‌ی چاپی مندرج در مجموعه‌ی جامع البدائع — به اهتمام محی‌الدین صبری کردی (قاهره، ۱۹۱۲ م) — است!!

در این تصحیح از اضافه‌های یک نسخه، با رمز + و از کاستی‌های آن، با رمز - تعبیر شده است و در مواضعی که متن با کاستی معنایی یا ادبی روبه‌رو بود، با رمز «کذا» بدان اشاره شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. شاید از همین جهت است که در گزارش مرحوم دُزّی بر آن، ذکری از این بحث نرفته است.
۲. در عبارت خیام وجه امکانی، تقدیم یافته حال آنکه دوباره از تالی فاسدهای بخش وجوبی به مرتبه‌ی امکانی کلام تغییر یافته است و از این رو، آشفتگی مختصری در طرح نظام وی یافت می‌شود.
۳. همین تقسیم‌بندی دقیقاً در رساله فی الوجود نیز آمده است.
۴. در اینجا یک اختلاف اساسی خیام با جمهور فلاسفه‌ی مشاء آشکار می‌شود.
۵. برای کاوش بیشتر، ← نصیرالدین طوسی ۱۳۵۹: صص ۲۹۲-۲۹۳.
۶. دو نسخه‌ی اخیر را دوست عزیز و دانشمند جناب آقای ابراهیم سپاهانی در اختیار حقیر قرار داده‌اند، ولله دره!

کتابنامه

- حامد الصراف، احمد. ۱۹۶۱. عمر الخيام: الحكيم الرياضي الفلكي النيسابوري. الطبعة الثالثة. بغداد: مطبعة المعارف.
- صبری کردی، محی‌الدین. ۱۳۳۰ هـ/۱۹۱۲ م. جامع البدائع. مصر: مطبعة السعادة.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱ م. الأسفار الأربعة. الطبعة الثالثة. ۹ مجلد. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. ۱۳۵۹. تلخیص المحصل، به انضمام رسائل و فوائد کلامی. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل - شعبه‌ی تهران.

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

الجواب عن ثلاث مسائل؛ ضرورة التّضاد في العالم و الجبر و البقاء للحكيم ابي الفتح عمر بن ابراهيم الخيام

[تقدمة]

و بعد فإنّ مباحثته اياى عن مسألة ضرورة التّضاد رفعت من ذكرى، و عظمت فى امرى. واستوجبت لله تعالى شكرى؛ اذا لم يخطر ببالى أن أسأل عن أمثالها خصوصاً على ذلك المنط مردفاً بذلك الشك القوى.

[السؤال الاول]

و هو أنّ ضرورة التّضاد:
ان كانت ممكنة كان لها علّة، و تنتهى الى الواجب الوجود بذاته؛
و ان كانت واجبة الوجود بذاتها كان فى واجب الوجود بذاته كثرة، و قد قام البرهان على
ان واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته.
ثمّ إن كانت ممكنة كان سببها و موجدتها هو الواجب الوجود الواحد، و قد قطعتم بأنّ
شرورا تفيض من عنده.

[الجواب]

فأقول^١ فى الجواب: ان الاوصاف للموصوفات على ضربين:

[١] ضرب يقال له الذاتى، وهو الذى لا يمكن ان يتصور الموصوف الآو يتصور له ذلك الوصف أولاً، ويلزمه أن يكون للموصوف لالعة كالحيوانية للانسان، و يكون قبل الموصوف بالذات، اعنى أن يكون علّة الموصوف لا معلولة، كالحيوان للانسان و الناطق له؛
و بالجمله جميع أجزاء الحد للمحدود أوصاف ذاتية و هذه معان مفروغ عنها.
[٢] و ضرب يقال له العرضى، و هو الذى يكون بخلاف ماتقدّم من أنه يمكن أن يتصور الموصوف و لا يتصور حصول ذلك الوصف له، و لا يكون ذلك الوصف علة للموصوف و لا قبله فى المرتبة و الطبع.

و هذا الضرب ينقسم قسمين، فإتّه:

[الف] اما أن يكون لازماً غير مفارق البتة، ككون الانسان متفكراً أو متعجباً أو ضاحكاً بالقوة؛
[ب] و إما أن يكون مفارقاً بالوهم لا بالوجود، ككون الغراب أسود، فإنّ السواد يفارق الغراب فى الوهم لا فى الوجود.

أو^٢ مفارقاً بالوهم والوجود جميعاً، ككون الانسان كاتباً أو فلاحاً.
فهذه هى الاقسام الاولية للاوصاف.

ثم اللوازم التى تلزم الموجودات لا تخلو من وجهين فى القسمة الاولية العقلية فانها:
إتما^٣ أن تكون لازمة لها بواسطة و علّة، كلزوم الضاحك بالفعل للانسان، فانه يلزمه بسبب لزوم التعجب له. ثم ان كان لزوم التعجب بسبب آخر أيضاً، فذلك السبب الأخر:
[١] إما أن يكون لازماً،
[٢] و اما أن يكون مفارقاً.

و محال أن يكون الوصف المفارق سبباً لوصف لازم. فبقى أن يكون ذلك السبب الاخر لازماً أيضاً؛ فان كان لزوم ذلك السبب آخر عاد الكلام جذعاً، فتكون هذه الاسباب:
[الف] إما متسلسلة الى ما لانهاية له، و البرهان قائم على استحالة.
[ب] و إما دائرة أى المسبّب لسببه، و هذا أظهر استحالة.

[ج] و إما ان تكون فى السببية منتهية الى سبب لاسبب له، فيكون ذلك السبب، أى الوصف واجب الوجود لذلك الموصوف، كالمفكر للانسان مثلاً.

٢. عطف على «مفارقاً بالوهم لا بالوجود». ولكن فى حصره — قدس سره — وجه اضطراب كما لا يخفى على الباحثين المنطقيين.

٣. كذا فى النسخ، لعلّه وقع سقط فى النسخ، لأنه لم يرد قسم هذا القسم.

وإذ تقدم هذا وبيان إنَّ بعض الأوصاف واجب الوجود للموصوفات، فلنرجع إلى مطلوبنا ونقول:

إنَّ الوجود امر اعتبارى ينطبق^٤ على معنيين على سبيل التشكيك، لاعلى السبيل التواطؤ^٥ الصرف، ولاعلى سبيل الاشتراك الصرف، والفرق بين الاسامى الثلاثة ظاهر فى أوائل المنطق.

وذلك المعنيان^٦ هما:

[الأول] الكون فى الاعيان الذى اسم الوجود أحق به عند الجمهور؛

والثانى: الوجود فى النفس كالتصورات الحسية والخيالية والوهمية والعقلية.

وهذا المعنى الثانى هو^٧ بعينه المعنى الاول؛ اذ المعانى المدركة المتصورة من حيث هى مدركة متصورة موجودة فى الاعيان، اذ المدرك عين من الاعيان، والموجود فى عين من الاعيان موجود فى الاعيان^٨، الآن الشىء الذى هو المدرك المتصور مثاله ورسمه ونقشه ربما يكون معدوماً فى الاعيان، كتعلقنا^٩ آدم^{١٠}؛ فإنَّ المعنى المعقول من آدم هو معنى موجود فى النفس و فى الاعيان؛ اذ النفس عين من الاعيان، ولكن آدم الذى هذا المعنى الموجود فى النفس مثاله ونقشه معدوم فى الاعيان؛ فهذا هو الفرق بين الوجودين. وتبين ان الفرق بينهما بالأحق والأولى والتقدم والتأخر الذى يسمى بالتشكيك لبالمعنى الذى سمى الاشتراك.

وهذه المسألة وان كانت عميقة جدا وتحتاج الى فضل تنقير، فانها لا تخفى على فلان — هو السائل^{١١} — واذ قيل: «إن صفة الحيوان موجودة للانسان»، أو «كلّ مثلث فانّ زواياه الثلاث مساوية للقائمتين» فانما نعى بهذا الوجود لا الوجود فى الاعيان، بل الوجود

٤. س، ط: ينطق.

٥. ط: التواط.

٦. ط: ذلك.

٧. ص: — هو.

٨. حاصله: الادراك الذهنى يتحقق فى الامر الخارجى الذى يعبر عنه بالذهن، فاذن الادراك الذهنى موجود فى أمر عيني — اى الادراك الذهنى — أيضاً عيّن.

٩. وفى تعبيره «كتعلقنا» وجه دقة، لأن تصور الكلّى يرتبط بالادراك العقلى دون الحسى والوهمى.

١٠. المراد فى «آدم» هنا آدم ابوالبشر — عليه السلام — لا الامسان.

١١. ص: — هو السائل.

فی النفس. و ذلك أنّ التصور العقلي لا يمكنه ان يتصور الانسان الآ و يتصور معه أنه حيوان؛ اذ حصول معنى الحيوان لمعنى الانسان أمر ضرورى وكذلك الفردية للثلاثة؛ لأنّ^{١٢} الثلاثة^{١٣} لا يمكن ان تعقل و تتصور الا فرداً^{١٤} و كل ما لا يمكن أن يتصور و يعقل الا بصفة من الصفات فان تلك الصفة تكون واجبة له، أى تكون له لابعلة؛ فتكون واجبة الوجود له؛ فالفردية واجبة الوجود للثلاثة، والحيوانية واجبة الوجود للانسان، وكذلك جميع الاوصاف الذاتية الواجبة الوجود للموصوفات.

[تبيين فى أقسام الاوصاف الواجبة]

- [١] منها ما يكون واجب الوجود للشيء بسبب تقدم وصف آخر واجب الوجود له؛
- [٢] و منها ما يكون واجب الوجود للشيء لاسبب تقدم وصف آخر له، و كذلك جميع اللوازم تكون واجبة الوجود للملزوم؛
- [٣] منها ما هو بسبب لازم آخر متقدم؛
- [٤] و منها ما هو بلا سبب شيء إلا ذات الملزوم، و البرهان ما قدمناه آنفاً.
- ثم الفردية للثلاثة و ان كانت صفة لازمة واجبة الوجود لها لا يجب ان تكون فى نفسها موجودة فى الاعيان فضلاً عن أن تكون واجبة الوجود فى الاعيان أو ممكنة الوجود للشيء؛ فان الحاصل له شيء، و الموجود الحاصل فى الاعيان شيء آخر؛ فان الاوصاف المعدومة فى الاعيان ربّما تكون موجودة فى النفس و العقل لموصوفات معدومة فى الاعيان، و لا يجوز أن يقال انها موجودة فى الاعيان كقول من يقول: «ان الخلاً بعد مفلور ممتد تسعه الاجسام و تخرقه و تتحرك فيه من موضع الى موضع». فانّ هذه الاوصاف موجودة فى العقل للخلا^{١٥} الموجود المتصور فى العقل، المعدوم فى الاعيان؛ فوجود الاوصاف للموصوفات انما هو بالقصد الاول فى النفس و العقل لا الحصول و الكون فى الاعيان.
- و اذا قيل: «ان الصفة الفلانية واجبة الوجود لكذا» فانما يراد به الوجود فى العقل و النفس لا فى الاعيان؛ و كذلك اذا قيل: «إنّها ممكنة الوجود» فانما يعنى به الوجود فى

١٢. ص - لأنّ.

١٣. ط، ص: للثلاثة.

١٤. ط: الافراد.

١٥. ط: الخلاً.

النفس والعقل. وقد علمت الفرق بينهما على أى صفة يكون، فالوجود فى الاعيان هو غير وجود شىء لشىء غيرية التشكيك على ما حققناه.

ثم البرهان قام على أنّ واجب الوجود فى الاعيان واحد فى جميع جهاته و جميع صفاته، وهو سبب جميع الموجودات فى الاعيان؛ وقد علمت أنّ الوجود فى النفس هو أيضاً وجود فى الاعيان بوجه^{١٦} مامن وجوه^{١٧} التشكيك، فهو — جلّ جلاله — سبب جميع^{١٨} الاشياء الموجودة. ثم الاعدام وعللها ظاهرة عند فلان — هو السائل — لا اريد أن اطول بها الكلام.

فقد بان من هذا أنه اذا قيل: ان الفردية واجبة الوجود للثلاثة» فأنما نعى به أنها للثلاثة لاسبب مسبب ولايجعل جاعل، وكذلك جميع الذاتيات واللوازم.

[وهم]

و^{١٩} قد يمكن ان يكون ذاتى سبب لذاتى آخر، وأن يكون لازم ايضاً سبباً للزائم آخر الأأنه يوشك أن ينتهى الى ذاتى أو لازم لاسبب لهما، فيكون ذلك الذاتى سبب بوجه من الوجوه^{٢٠}.

[تنبيه]

وإنّ هذا الحكم لا يثلم القضية القائلة بأنّ واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته؛ اذ الوجود هناك الكون فى الاعيان و واجب الوجود فى الاعيان واحد كما قد بيناه فى مواضع آخر، وهذا الوجود هو الحصول للشىء من غير التفات الى وجوده^{٢١} فى الاعيان أو فى النفس. وبالجملة فان جميع الموجودات فى الاعيان ممكنة لاغير، سوى وجوب الوجود الواحد. و تحليل المسألة على الوجه الكلى هو:

أنّ الموجودات الممكنة فاضت من الوجود المقدس على ترتيب ونظام، ثم من الموجودات ما كان متضاداً بالضرورة لايجعل جاعل، واذا وجود ذلك الموجود وجد التضاد بالضرورة،

١٦. ط: بوجه.

١٧. ط: وجود.

١٨. ص: لجميع.

١٩. يمكن أن يقرأ ما فى س: أو.

٢٠. فى النسخ وجود.

٢١. ط: الوجود.

و اذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة، و اذا وجد العدم و جد الشر بالضرورة. و أمّا من قال: إنّ واجب الوجود أوجد السواد أو الحرارة حتى ٢٢ وجد التضاد — لأنّ (أ) اذا كانت علة لـ (ب) و (ب) علة لـ (ح) فيكون (أ) علة لـ (ح) فإنّه قال صواباً حقاً لاجمجة فيه؛ لكنّ الكلام فى هذا الموضع ينساق الى غرض و هو أن واجب الوجود أوجد السواد فوجد التضاد بالضرورة، فيكون واجب الوجود قد أوجد التضاد فى الأعيان بالعرض لا بالذات، هذا لا شكّ فيه؛ إلّا انه لم يجعل السواد مضاداً للبياض، و انما أوجد السواد لالمضادّته للبياض بل لكونه ماهية ممكنة الوجود، و كل ماهية ممكنة الوجود فإنّ واجب الوجود يوجدها؛ لأنّ نفس الوجود خيرا، لكن السواد ماهية لا يمكن الا أن تكون مضادة لشيء آخر؛ فكل من أوجد السواد لأجل كونه ممكن الوجود فهو الذى أوجد التضادّ بالعرض؛ و لا يكون الشرّ منسوباً الى موجد السواد بوجه من الوجوه؛ اذا القصد الاول — و جلّ عن القصد — بل العناية السرمديّة الحقه توجّهت نحو الخير إلّا أن هذا ٢٣ النوع من الخير لا يمكن أن يكون مبرّءاً خالياً عن الشرّ و العدم، فليس الشرّ منسوباً اليه إلا بالعرض، و ليس الكلام ههنا فيما بالعرض بل فيما بالذات.

و انى اوصى كلّ من أعرفه ٢٤ من الحكماء بتقديس ذلك الجناب عن الظلم و الشرّ، و ههنا من التفصيل و التحصيل ما لاتفهمه العبارة و لا يقدر المخبر عن الاخبار ٢٥ به لقصور البيان ٢٦ عنه، و الحدس المصيب ينال من ذلك الروح ماتقنع به النفس الكاملة و تذوق به اللذة العقلية القصوى.

[تكملة السؤال]

وههنا سؤال اخر ركيك جداً عند معنى ٢٧ النظر فى باب الالهيات، وهوانه لِم اوجد أمراً كان يعلم أنه يلزمه العدم و الشر.

٢٢. ط: حن.

٢٣. ص: — هذا.

٢٤. كذا فى النسخ و فى العبارة وجه اضطراب.

٢٥. ط: اخبار.

٢٦. ص: البيان.

٢٧. ط: معنى؛ ص: منعى.

[الجواب]

فيكون الجواب عنه أنّ السواد مثلاً فيه ألف خير و شرّ واحد، و الامساک عن ايراد ألف خير لأجل لزوم شر واحد اياه شرّ عظيم؛ على أنّ النسبة بين خير السواد و شرّه أعظم من نسبة ألف ألف الى واحد؛ و اذا كان هذا هكذا، فقد بان أنّ الشرور موجودة في مخلوقات الله بالعرض لا بالذات، و بان أنّ الشر في الحكمة الاولى قليل جداً لانسبة له في الكمية و الكيفية الى الخير.

[السؤال الثاني]

و أما سؤاله عن «أى الفريقين اقرب الى الصواب».

[الجواب]

فلفل الجبري أقرب الى الحق في بادى الرأى و ظاهر النظر من غير أن يتلجلج في هذيانه و يتغلغل في خرافاته؛ فانه حينئذ يبعد عن الحق جداً.^{٢٨}

[السؤال الثالث و جوابه]

و أما الكلام الجارى في البقاء و الباقي فإنه أمر قد شغف به جماعة من الاغبياء، حيث لم يعقلوا ولم يتفطنوا للحق^{٢٩}، اذ البقاء ليس هو الا اتصاف الموجود بالوجود مدّة ما، فكانّ الوجود غير ملتفت فيه الى المدّة، و البقاء وجود يتضمن معنى المدّة، فالوجود معنى أعم من البقاء، فليس الفرق بين الوجود و البقاء الا بالعموم و الخصوص.

ثم العجب ان قائل هذا القول اعترف بان الوجود و^{٣٠}الموجود هما معنى واحد في الاعيان و ان كانا مفترقين في النفس، فلما بلغ الى البقاء ضلّ.

و أما الكلام الجدلى الملتجى^{٣١} اياهم الى ارتكاب المحالات الاولى فهو هذا، يسألون:

«هل ههنا شيء موصوف بالبقاء»؟

٢٨. ص: + هذا.

٢٩. ط: الحق.

٣٠. ط: - و.

٣١. س: الملح.

فان أجابوا بلا، قيل لهم: «إذن ليس ههنا باق»، فما الذى يوجد الموجودات ويستبقها على زعمكم بالتعاقب والايجاد فى الاتات المتوالية؟ على أنّ البرهان قام على بطلان الاتات المتوالية^{٣٢}، ولكن سلّمنا قولكم مسامحة.

فان أجابوا بأنّ هذا الموجد بالتعاقب غير باقٍ؛ يلزمهم أشدّ المحالات استحالةً وأقبحها، أظنهم يتحاشون عن هذا.

وان اجابوا بأنّ^{٣٣} ههنا شيئاً باقياً، سئلواو قيل لهم: «إن ذلك الباقي يكون باقياً ببقاء زائد على ذاته، فذلك البقاء لا يخلو إما ان يكون باقياً و اما أن لا يكون باقياً».

فان كان باقياً، كان باقيا ببقاء و ذلك البقاء ببقاء آخر و يتسلسل، وهذا محال. وان لم يكن ذلك البقاء باقياً، فكيف يكون الباقي باقياً، بقاؤه الذى هو به باقٍ غير باقٍ، هذا محال.

اللهم الا أن يرتكبوا فيقولوا: «الباقي باقٍ ببقاءات متصلة متشافعة فى آنات متوالية»، فحينئذ يطالبون بشرح هذا الكلام، و يقال لهم ما معنى هذه البقاءات المتوالية؟ ان كانت معانى بها يكون الباقي باقياً، فتلك المعانى ينبغى أن تبقى مع الباقي مدّة يمكن أن يوصف الباقي فيها بانه باقٍ، والآ فلا معنى للبقاء والباقي.

وان كانت وجودات متشافعة فقد بان أنّ الوجود والبقاء هما معنى واحد، وأن البقاء ليس هو الاستمرار^{٣٤} الوجود واتصاف الموجود بالوجود ملتفتاً فيه الى المدة؛ اذ الوجود المطلق يجوز ان يكون فى آنٍ من الزمان، ولا يجوز أن يكون البقاء إلا فى مدّة. فهذا هو سمت الجدال معهم و قمعهم.

والحق عندى أن لا يلاح^{٣٥} من يكون عقله بحيث يخفى عليه هذا القدر من المعقولات. فهذا هو الذى سنح لى فى الحال، والله أعلم بكل المقال.

٣٢. ص: - على أن البرهان ... المتوالية.

٣٣. ط: أنّ.

٣٤. ط، س: الاستمرار.

٣٥. ص: لا يلاح.

ترجمه‌ی رساله‌ی سه پرسش؛ در ضرورت تضاد، جبر و بقا از حکیم عمر خیام نیشابوری

درآمد

بعد، گفت‌وگوی آن جناب با من درباره‌ی ضرورت تضاد، موجب بلندی نام و عظمت شأن من و موجب شکر بی‌پیرایه بر خدای تعالی شد، چه بر خاطر من نمی‌رفت که چنین پرسش‌هایی از من شود که شبهه‌ی سترگ را در پی دارد.

پرسش نخستین

اگر ضرورت تضاد از گونه‌ی امور ممکن‌الوجود باشد، دارای علتی است، و سرانجام این علت به واجب‌الوجود بالذات می‌رسد؛ و اگر ضرورت تضاد از گونه‌ی امور واجب‌الوجود بالذات باشد، در واجب‌الوجود بالذات کثرت و تعدد لازم می‌آید، حال بنا به برهان وارد در مسئله، واجب‌الوجود بالذات در تمام جهات واجب است.

بنا بر این اگر تضاد، ممکن‌الوجود باشد، سبب و ایجادکننده‌ی آن واجب‌الوجود یکتا است، حال آنکه شما بر این باورید که شروز از ناحیه‌ی واجب‌الوجود یکتا، ایجاد و افاضه نگردیده است.

پاسخ

در پاسخ گوئیم: اوصاف موصوف‌های^۱ گوناگون بر دو گونه‌اند:

[۱] اوصاف ذاتی، عبارت از اوصافی هستند که تصوّر موصوف جز به تصوّر بدوی این

۱. در کتب متأخر از این اوصاف به عوارض و از موصوف به معروض تعبیر شده است.

اوصاف امکان ندارد، و این اوصاف بدون هیچ علتی از لوازم این موصوفاند، همچون حیوانیت برای انسان. از ویژگی‌های دیگر این اوصاف قبلیت بالذات آنها نسبت به موصوف است. بدین معنی که این اوصاف علت تحقق موصوفاند نه معلول موصوف، همچون حیوان و ناطق نسبت به انسان؛

[۲] اوصاف عَرَضی، عبارت از اوصافی هستند که بر خلاف اوصاف پیشین‌اند. بدین معنی که تصوّر موصوف بدون تصور این اوصاف برای آن، امکان‌پذیر است و این اوصاف علت موصوف نبوده و تقدم رتبی و طبعی بر موصوف خود ندارند.

این اوصاف [گونه‌ی دوم] خود بر دو قسم است:

الف. لازم غیر مفارق‌اند، همچون انسان که متفکر، متعجب و ضاحک بالقوه است؛
ب. ^۲ مفارق ذهنی‌اند نه خارجی، همچون کلاغ که سیاه است؛ چه سیاهی در ذهن جدای از کلاغ است.

و یا این‌گونه صفات هم مفارق ذهنی‌اند و هم خارجی، همچون انسان که کاتب است یا کشاورز.
این بود اوصاف اولی در یک موصوف.

حال لوازم موجودات به تقسیم اولی بر دو گونه‌اند:

[اول] لازم موجودند به سبب واسطه و علتی، همچون لزوم خندان بودنِ بالفعل برای انسان که به سبب لزوم تعجب در انسان عارض بر انسان شده است؛ حال اگر خود تعجب [که علت عروض خندان بودن بر انسان بود] به واسطه‌ی سبب دیگری، عارض بر انسان شده باشد، آن سبب:

[۱] یا خود لازم انسان است.

[۲] و یا مفارق از انسان است.

و در این مقام محال است که وصف مفارق، سبب وصف لازم شود [پس شق دوم باطل است] بنا بر این آن سبب باید لازم باشد؛ حال اگر لزوم آن سبب، به واسطه‌ی سبب دیگری باشد، همین کلام به‌ناچار در آن اعاده می‌شود؛ سپس سلسله‌ی اسباب [الف] یا ۲. حصر وارد در اصل مقسم، غیر منطقی بوده، و صحیح آن است که گفته شود اوصاف یا لازم‌اند یا غیر لازم. حال اوصاف غیر لازم — و یا به تعبیری مفارق — با مفارق ذهنی‌اند یا غیر ذهنی.

باید به نامتناهی انجامد و تسلسل پیش آید، حال آنکه برهان بر محالیت تسلسل اقامه شده است؛ [ب] یا آنکه مسئله به دور انجامد که مسبب، سبب برای مسبب آن باشد، حال آنکه محالیت دور آشکارتر از تسلسل است؛ [ج] یا آنکه سلسله‌ی سبب‌ها منتهی به سببی گردد که خود دارای سبب نیست؛ پس این سبب در واقع یک صفت واجب‌الوجود برای آن موصوف است، همچون متفکر بودن برای انسان.

اکنون که این مطلب بیان و آشکار شد که پاره‌یی از اوصاف نسبت به موصوف خود واجب‌الوجودند، به پاسخ از اشکال بازمی‌گردیم و می‌گوییم:

وجود، یک امر اعتباری^۳ است که به گونه‌ی تشکیک بر دو معنی اطلاق می‌شود؛ اطلاق وجود بر این دو معنی بر گونه‌ی توطی صرف و اشتراک صرف نیست، و تفاوت بین این سه گونه — [تشکیک، توطی و اشتراک] — در آغاز علم منطق بیان شده است. دو معنی^۴ وجود عبارت است از:

[اول] «کون» در خارج، که در نزد جمهور فلاسفه اطلاق وجود بر این معنی سزاوارتر است؛ و [دوم] وجود در نفس، همچون تصورات حسی، خیالی، وهمی و عقلی.

معنی دوم در واقع بعینه همان معنی اول است، چه ادراکات تصویری از آن حیث که ادراکات تصویری‌اند، موجود در خارج هستند.^۵ زیرا امر ادراکی، خود، یکی از امور خارجی است و موجود در یک امر خارجی، خود، یک امر خارجی است.^۶ جز اینکه ادراک ذهنی، مثال، رسم و نقش شیء خارجی است و چه بسا در جهان خارج معدوم باشد، همچون تعقل ما بر [حضرت] «آدم»، زیرا معنی تعقل‌شده‌ی از [حضرت] آدم عبارت از معنی متحقق در ذهن^۷ و خارج است، چه خود ذهن یکی از اشیای موجود در خارج است، لکن آدمی، که آن امر ذهنی مثل و شکل آن است، در خارج معدوم است؛ و این است فرق دو گونه وجود ذهنی و خارجی.

از این گفتار آشکار شد که تفاوت این دو گونه وجود — [ذهنی و خارجی] — به اولویت

۳. منظور از وجود در این تقسیم، وجود به معنی مصدری است.

۴. در این مقام، مؤلف در صدد تقسیم وجود به خارجی و ذهنی است.

۵. مؤلف در صدد اثبات فردیت خارجی برای ادراکات ذهنی است.

۶. ادراک ذهنی واقع در ذهن است که ذهن، خود، یکی از موجودات خارجی است پس ادراک ذهنی یکی از موجودات خارجی می‌شود.

۷. متن: فی النفس و فی الاعیان.

و سزاواریت و تقدم و تاخر است که از آن به «تشکیک» تعبیر می‌شود، و این معنی تشکیک غیر از آن چیزی است که آن را «اشتراک» می‌نامند، [بنا بر این چنان‌که اشارت رفت تفاوت افراد وجود، به تشکیک است].

این مسئله اگر چه بسیار عمیق است و برای دریافت آن نیاز به دانش ژرفی است، بر پرسش‌کننده‌ی ما، فلان، پوشیده نیست. پس اگر گفته شود: «صفت حیوان در انسان وجود دارد» و یا «[مجموع] زوایای هر مثلثی، برابر دو قائمه است»، منظور ما از این وجود، وجود ذهنی است نه خارجی. و این امر بدین جهت است که تصور عقلی انسان جز با حیوان ممکن نیست، زیرا تحقق معنی حیوانی با انسان امری ضروری است، همچنین است فرد بودن عدد سه، چه تعقل و تصوّر عدد سه جز با فرد بودن میسر نیست. و هر آن چیزی که تصور و تعقلش به ناچار با صفتی است، تحقق آن صفت برایش واجب است، یعنی تحقق صفت برای آن در گرو علتی نیست؛ پس آن صفت برای موصوفش واجب‌الوجود است، لذا فردیت نسبت به عدد سه و حیوانیت نسبت به انسان واجب خواهد بود، و [به تعبیر دیگر] تمام اوصاف ذاتی یک موصوف، واجب‌الوجودند.

[در گونه‌های مختلف صفات واجب‌الوجود]

- [۱] پاره‌یی از صفات، به واسطه‌ی تقدم یک وصف دیگر برای موصوف، واجب‌الوجودند؛
- [۲] برخی دیگر از صفات، به واسطه‌ی تقدم صفات دیگر، واجب نیستند بلکه خود از لوازم یک موصوف هستند و لذا واجب‌الوجودند؛^۸
- [۳] [۴] بعضی دیگر از صفات، به واسطه‌ی سبب دیگر، واجب نیستند بلکه از ذاتیات ملزوم‌اند و لذا واجب‌الوجودند. و برهان وجوب این‌گونه صفات، همان چیزی است که اندکی قبل گذشت.

بنا بر این فردیت برای عدد سه از صفات لازم و واجب‌الوجود برای آن است ولی از این جهت وجوبی در تحقق فی نفسه‌ی آن در جهان خارج نیست، چه رسد به اینکه خود از امور واجب‌الوجود در خارج بوده و یا آنکه حتی برای یک شیء خارجی، ممکن‌الوجود

۸. متن: «و كذلك جميع اللوازم تكون واجبة الوجود للملزم»، ارتباط این عبارت با عبارت قبلی در نص عربی تا اندازه‌ی مسلم است.

باشد، زیرا خود شیء خارجی غیر از آن چیزی است که در آن متحقق است؛ پس وصف‌های عدمی در خارج چه بسا برای موجودات ذهنی و عقلی‌یی باشند که در جهان خارج معدوم‌اند. بنا بر این نمی‌توان گفت: «این صفات در خارج موجودند» همچنان‌که کسی گوید: «خلاً، بُعدی مفطور ممتد است که در بردارنده‌ی اجسام است که اجسام آن را می‌شکافند و در آن از سویی به سوی دیگر می‌روند» لذا این اوصاف برشمرده برای خلاً، در عقل [و ذهن] موجود، و در خارج معدوم‌اند. پس وجود این‌گونه صفات برای موصوفات تنها به توجه انسان در نفس و عقل موجود بوده، نه در جهان خارج.

اگر گفته شود: «فلان صفت برای چیزی واجب‌الوجود است»، منظور وجود و تحقق آن در ذهن و عقل است، نه در خارج؛ همچنین اگر گفته شود «فلان صفت برای چیزی ممکن‌الوجود است» منظور وجود و تحقق آن در ذهن و عقل است. و تو فرق بین این دو گونه صفت را دریافتی، و از جستار ما برگرفتی که اطلاق [وجوب] وجود، به گونه‌ی تشکیکی، بر وجود خارجی و وجود ذهنی است.^۹

حال در این مقام، برهان اقامه شده است که واجب‌الوجود در خارج، از تمام جهات و صفات وحدت دارد و علت تمامی موجودات خارجی است، از سویی وجود ذهنی نیز به یکی از انحاء تشکیک [در وجود]، خود، از اشیای خارجی است؛ پس خداوند متعال علت تمامی اشیای متحقق در ذهن و خارج است؛ اما چگونگی حکم در اشیای عدمی و علل آنها در نزد پرسشگر، فلانی، معلوم است و نظر ندارم که سخن را در طرح آن به درازا کشم. از سخن پیشین آشکار شد که اگر گفته شود: «فرد بودن برای عدد سه واجب است»، منظور این است که فرد بودن برای سه واجب است اما نه به واسطه‌ی علتی و به جعل جاعلی، و همین حکم، در تمام لوازم و ذاتیات اشیا جاری است.

[پندار]

گاه ممکن است یک امر ذاتی، علت ذاتی دیگر و یا یک لازم، علت لازم دیگر باشد، جز اینکه بالاخره مسئله به یک ذاتی و یا لازمی منتهی می‌گردد که علت ندارد؛ پس بالاخره امر ذاتی دارای علت شد [در صورتی که مدعا عدم علت داشتن آن بود].

۹. نص: «فالوجود فی الاعیان هو غیر وجود شیء لشیء غیره التشکیک علی ما حققناه».

[هشدار]

این امر آسیبی به این مدّعا نمی‌زند که «واجب‌الوجود در جهان خارج از تمام جهات واحد است»، زیرا منظور از وجود در اینجا واجب‌الوجود خارجی است که آن وجود بنا بر گفتار ما در جاهای دیگر واحد است، و اما این وجود مورد اشکال، تحقق شیء است بدون توجه به اینکه در خارج است یا در ذهن. پس به طور خلاصه، تمامی موجودات خارجی، غیر از واجب‌الوجود یکتا، ممکن‌الوجود هستند.

بررسی مسئله به طور کلی

تمام موجودات امکانی، از وجود مقدّس واجب‌الوجود به ترتیب و نظام [خاصی] افزوده گشته‌اند. در میان این موجودات پاره‌یی بالضروره با هم متضادند، نه به جعل، جاعل؛ حال اگر این موجود در جهان خارج ایجاد گردد، تضاد بالضروره ایجاد می‌گردد؛ و اگر تضاد بالضروره حاصل گردد، عدم بالضروره ایجاد شده است؛ و اگر عدم بالضروره ایجاد گردد، شرّ بالضروره ایجاد شده است.

و اما کسی که گوید: «واجب‌الوجود، سیاهی یا حرارت را ایجاد کرد تا آنکه تضاد وجود یابد» — زیرا اگر (الف) علت (ب) و (ب) علت (ج) باشد، پس (الف) علت (ج) است — بدون تردید سخن شایسته و درستی گفته است، لکن گفتار در این مقام بدین غرض است که واجب‌الوجود، سیاهی را ایجاد کرده، پس تضاد بالضروره یافت شده است. بنا بر این واجب‌الوجود تضاد را در خارج بالعرض — نه بالذات — ایجاد کرده است، و این گفتاری است که شک و تردیدی در آن راه نمی‌یابد، جز اینکه واجب‌الوجود، سیاهی را از آن جهت که ضد سفیدی می‌باشد ایجاد نکرده است، و تنها سیاهی را بدین جهت که ماهیت ممکن‌الوجودی است ایجاد کرده، نه آنکه ضد سفیدی باشد؛ و خداوند تمام ماهیت‌های ممکن‌الوجود را ایجاد کرده، از این رو که وجود به خودی خود خیر است، و اما سیاهی ماهیتی است که وجود خارجی آن، به قطع، ضد چیز دیگری است، پس هر کس که سیاهی را از جهت امکان وجود ایجاد نموده تضاد را بالعرض ایجاد کرده است و از این رو شرّ به هیچ‌وجه منسوب به ایجادکننده‌ی سیاهی نیست، زیرا قصد فاعل اول — اگر چه از قصد داشتن منزّه است — بلکه عنایت سرمدی حضرت حقّ متوجه به

سوی خیر است، الا اینکه خیر [در عالم امکان] مبرّا و تهی از شرّ و عدم نیست، پس شرّ به واجب‌الوجود بالعرض نسبت داده می‌شود و این در حالی است که مقصود از اشکال، انتساب شرّ بالذات به واجب‌الوجود است نه بالعرض.

من تمام حکمایی را که می‌شناسم، سفارش به تقدیس جناب واجب‌الوجود از ظلم و شرّ می‌کنم. و در اینجا برداشت‌های مفصلی است که به عبارت درنیاید و هیچ‌گونه گویندی به واسطه‌ی نارسایی بیان قادر بر اخبار از آن نیست، 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 انتهای لذت عقلانی رسند.

ادامه‌ی پرسش

در اینجا پرسش ناشایست دیگری در پیشگاه ژرف‌اندیشان در فلسفه‌ی الهی^{۱۰} بدین شرح وجود دارد که: چرا خداوند چیزی را ایجاد کرد که مستلزم و دربردارنده‌ی عدم و شرّ است؟

پاسخ

[درباره‌ی] سیاهی به طور مثال در آن هزار خیر و یک شر وجود دارد، و بخل ورزیدن از ارائه‌ی هزار خیر به واسطه‌ی لزوم یک شر، خود مستلزم شر بسیاری است. افزون بر اینکه نسبت بین خیر بودن سیاهی و شر بودن آن، افزون از نسبت یک در یک میلیون است. و [از روی تسلیم] چنانچه پرسشگر می‌گوید، شر وجود دارد، از گفتار پیشین آشکار شد که شرور موجود در مخلوقات خداوند، بالعرض می‌باشند نه بالذات و [همچنین] آشکار شد که، بنا به اقتضای حکمت الهی، در عالم، شر بسیار اندکی وجود دارد که قابل سنجش کفی و کیفی با خیر نیست.

پرسش دوم

و اما پرسش آن جناب از اینکه «کدام یک از دو گروه [جبری و قدری] به راه صواب نزدیک‌تر هستند».

پاسخ

[گوییم]، در بدو امر و نظر اولیٰ شاید نظر گروه جبری به حق نزدیک‌تر باشد به شرط آنکه در پاره‌های آنها وارد نشده و در موهومات آنها دست و پا زده نشود، چه این‌گونه مطالب آنها، از حقیقت بسیار دور است.

[پرسش سوم و پاسخ آن]

و اما گفتار طرح‌شده در باره‌ی «بقا» و «باقی» مسئله‌یی است که گروهی از کودکان به جهت عدم تعقل و تطفن به حقیقت امر بدان خوشنود گشته‌اند؛ زیرا بقا، جز اتصاف موجود به وجود در مدت معینی نیست، گویی آنکه وجود معنی غیر در نظر گرفته‌ی مدت بوده و باقی وجود، متضمن معنی مدت است، پس معنی وجود، اعتم از بقا است و تفاوت بین وجود و بقا تنها به حالت عموم و خصوص [مطلق] باشد.

عجب از معتقد به این گفتار است که خود معترف به این است که وجود و موجود دو معنی خارجی هستند — اگر چه معنی آنها در ذهن با هم فرق دارد — و وقتی به مسئله‌ی بقا می‌رسد از راه حق گمراه می‌شود.

اما آن گفتار جدلی مستمسک اینان که آنها را به قبول پاره‌یی از محالات آشکار واداشته، این است که می‌پرسند: آیا در اینجا شیئی هست که متصف به بقا شود.

اگر از این سخن پاسخ گویند: «نه»، بدانان گفته شود که: بنا بر این در اینجا شیء باقی‌یی نیست، بنا بر این آنچه موجودات را ایجاد کرده و در طول تغییرات پی‌درپی در آنات پیاپی نگاه می‌دارد، چیست؟ با آنکه برهان عقلی بر بطلان آنات پیاپی اقامه شده است، لکن مسامحتاً این گفتار شما را می‌پذیریم.

اگر پاسخ گویند به اینکه آن شیء ایجادشده، در طول تغییرات، باقی نیست، محالات بس شدیدتر و ناشایست‌تری بر گفتار آنان وارد می‌آید که گمان می‌کنم اینان از قبول آن دوری می‌جویند.

و [اما] اگر [در این مقام] پاسخ گویند که در اینجا شیء باقی‌یی هست، مورد پرسش قرار گیرند و بدانان گفته شود که: این شیء باقی، خود به بقای دیگری که غیر ذات آن است موجود است؛ پس این بقای [دوم]، یا خود باقی است، و یا باقی نیست؛

اگر خود به بقای دیگری باقی باشد و آن بقا نیز به بقای دیگر، مسئله به تسلسل می‌انجامد که محال است.

و اگر این بقای [دوم] خود باقی نباشد، چگونه ممکن است که باقی [اول] باقی باشد، در حالی که بقای آن به باقی‌یی باشد که خود باقی نیست؛ و این محال است.

جز اینکه اینان متمسک بدین سخن شوند و گویند: باقی به واسطه‌ی بقاهای پی‌درپی در آفاتِ پی‌پی باقی است؛ در این صورت باید از آنان خواست که این گفتار را شرح دهند، و بدانها گفته شود منظور از بقاهای پی‌پی چیست؟

اگر منظور از آن، اموری است که باقی به واسطه‌ی آنها باقی است، پس شایسته است که این امور مدتی با باقی بمانند تا آنکه بتوان باقی را در آن مدت به صفت باقی بودن متصف داشت. و الا هیچ معنی‌یی برای بقا و باقی نخواهد بود.

و اگر [منظور از] این امور، وجودهای پی‌پی است، از گفتار قبل آشکار شد که وجود و بقا هر دو، دارای یک معنی‌اند و بقا جز استمرار وجود و اتصاف موجود به وجود با در نظر گرفتن مدت نیست، زیرا وجود مطلق، جایز است که در آنی از زمان باشد، در حالی که بقا جایز نیست که جز در مدت باشد.

این است شیوه‌ی نیکوی جدال با اینان و خوار کردن‌شان، با آنکه شایسته در نظر من آن است که به گروهی که این اندازه مطالب عقلی را نمی‌دانند توجه نکرد.
این بود آنچه که اکنون به نظر من در پاسخ رسید و خداوند به هر گفتاری داناتر است.



پروفیسر شہناز گل خان
پرتال جامع علوم انسانی