

بررسی رساله‌ای از خیام در هستی‌شناسی

غلامرضا جمشیدنژاد اول

پژوهشگر فلسفه اسلامی و عضو هیات علمی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی

مقدمه:

الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلّی: عنوان یکی از رسائل پنجگانه فلسفی موجود حکیم عمر خیام می‌باشد که در ضمن مجموعه خطی کتابخانه نورالدین بک مصطفی، داماد جناب عبدالحلیم پاشا عاصم، در قاهره یافت شده است و کتابت آن در ۶۹۹ هـ.ق/۱۳۰۰م به خط خوشنویس معروف سده هفتم هجری قمری، ابن‌العلّام، صورت پذیرفته و در ۱۳۳۰ هـ.ق/۱۹۱۲ م محیی‌الدین صبری کردی، آن را در مجموعه جامع البدائع - مشتمل بر هجده رساله فلسفی از آثار فلاسفه اسلامی - در مطبعة السّعادةی مصر به چاپ رسانیده است.

سپس سید سلیمان ندوی، در ۱۳۵۲ هـ.ق/۱۹۳۳ م، این رساله را در مجموعه: خیام اوراس کی سوانح و تصانیف، در اعظم گره هند انتشار داده است. شخص اخیر همچنین متوجه عدم استقلال رساله، و نیز عدم اصالت عنوان آن شده است؛ زیرا آن را به: الرّسالة الأولى فی الوجود، تغییر داده است که با بررسی محتوای رساله روشن می‌شود که حق به جانب ندوی است، و نمی‌توان آن را کتاب یا رساله مستقلی از خیام به شمار آورد؛ زیرا برخلاف سنت جاری مؤلفان مسلمان، در ابتدای آن هیچ خبری از بسمّله، تحمید، و تسلیم و براعت استهلال و... به چشم نمی‌خورد، و همچنین در خاتمه آن نیز هیچ دلیلی براختتام نمی‌یابیم، و این امر، برخلاف شیوه نگارش خود خیام نیز در آثار دیگرش، از جمله: رساله فی الوجود، می‌باشد که آن را برطبق سنت حکیمان الهی، با تسمیح و تقدیس ذات حضرت احدیّت آغاز و سپس با تیمّن به ذکر دو آیه از قرآن مجید

(سوره ۲۰، آیه ۵۰، سوره ۷۲، آیه ۲۸) به اصل موضوع با استفاده از صنعت «بِرَاعَتِ إِسْتِهْلَالِ» اشاره کرده است و در خاتمه و پایان آن نیز باتقدیس و تحمید الاهی و درود بر حضرت محمد (ص) و خاندان پاکش، به آن رساله، حُسنِ ختام بخشیده است. افزون بر این قراین، در متن همین رساله نیز دلیلهایی بر عدم استقلال آن وجود دارد که از جمله، به دو مورد، می توان استناد کرد:

(۱) آنجا که می گوید:

«وَالشَّيْءُ أَيْضاً ظَاهِرُ التَّصَوُّرِ، وَيَلْزَمُهُ الوجودُ فِي النَّفْسِ؛ فَإِنَّ المَعْدُومَ فِي الأَعْيَانِ إِذَا حُكِمَ عَلَيْهِ بِأَمْرٍ مَا وَجُودِيٍّ، لَا يُمْكِنُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ موجوداً، عَلَي مَا عَلِمْتَ تَفْصِيلاً» (-)
: <فصل ۲> از رساله الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی، در گفتار حاضر).

اوشی نیز در تصوّر روشن است، و وجود ذهنی، لازمه آن است؛ زیرا بر نبوده در عینها، هرگاه به امری وجودی حکم بشود، امکان ندارد؛ مگر این که موجود باشد، آن طور که تفصیلش را دانسته ای].

خیام در عبارت «...علی ما علمت تفصیله»، نظر بر مطالبی دارد که در فصلهای (۹-۱۷) رساله فی الوجود، خود ذکر کرده است و از این ارجاع، به خوبی، در می یابیم که: الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی، نه تنها یک رساله مستقل نیست، بلکه، به وضوح، فهمیده می شود که خود بخشی از رساله فی الوجود می باشد؛

(۲) همچنین وی در همین رساله (الفصل ۹ - الوجود صفة اعتباریة موجودة فی النفس) به مطالب فصول (۱-۴) رساله فی الوجود، اشاره کرده و گفته است:

«وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ [الوجود] شَيْئاً اعتبارياً موجوداً فِي النَّفْسِ، فَيَجِبُ أَنْ تَتَحَقَّقَ أَنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ حَقِيقَةً مَا، بِهَا يَتَخَصَّصُ وَيَتَمَيَّزُ عَنْ غَيْرِهِ. وَهَذَا الحُكْمُ أَوَّلِيٌّ لَا يَخَالَفُ فِيهِ عَقْلٌ» (-)
<فصل ۹> از رساله الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی، در گفتار حاضر).

[و اما از این که [وجود] یک شیء اعتباری موجود در ذهن است، پس باید به طور حقیقی دریابی که هر چیزی نوعی حقیقت دارد که بدان ویژگی و از دیگرها جدایی می یابد، و این حکم، یک حکم اولی است که هیچ خردی در آن خلاقی ندارد].

مزید بر دلایل و قراین پیش گفته، وحدت موضوعی الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی، با رساله فی الوجود، خود بهترین دلیل بر این امر است که بخشی از رساله فی الوجود می باشد و باتوجه به ارجاعهای خیام در آن، بدین رساله خویش - همان طور که

ذکر گردید - به اتفاق می‌توان گفت که الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی، به هیچ وجه یک رساله مستقل نیست، بلکه بخشی از رساله فی الوجود است و جای این بخش در آن رساله، به طور دقیق، بادر نظر گرفتن مطالب مورد بحث آن، بعد از فصل ۱۷ و قبل از فصل ۱۸ رساله فی الوجود، می‌باشد. یعنی: در بین فصلهای ۱۷-۱۸ قرار می‌گیرد و مجموعاً رساله فی الوجود خیام را تشکیل می‌دهند که بیهقی (ف: ۵۶۵ هـ.ق) از آن نام برده است؛ و اما عنوان: الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی برای این بخش، بایستی از افزوده‌های لقبی نسخه نویسان بوده باشد که بانگاه به ابتدای مطالب مطرح شده، بر آن اطلاق کرده‌اند. این کار در باب رساله فی الوجود، نیز صورت پذیرفته است، زیرا ابتدای آن را دیده‌اند که از صفت و انواع آن بحث می‌کند، پس بدان لقب: رساله الأوصاف للموصوفات، داده‌اند.

نگاهی به محتوای رساله الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی :

موضوع اصلی رساله، همان طور که در بالا اشاره شد، اثبات اصالت ماهیت، به معنای ذات و اعتباریت وجود می‌باشد که موضوع اصلی رساله فی الوجود است و خیام برای اثبات این نظریه برهانهایی اقامه کرده و به دفع اشکالاتی پرداخته که فیلسوفان پیشین، بدین تفصیل بدانها پرداخته‌اند.

خیام در فصل (۱)، اعلام می‌دارد که تصوّر موضوع فلسفه اولی، یا علم کلی یک تصوّر بدیهی می‌باشد که آن عام‌ترین چیزهاست و عبارت است از «موجود». سپس در فصل (۲)، شیء، را نیز مانند موجود «بدیهی التّصوّر» می‌شمارد و وجود ذهنی را از لوازم شیء به حساب می‌آورد.

در فصل (۳)، از رابطه تلازم، میان وجود و شیء سخن می‌گوید و سپس در فصل (۴)، خواننده را از تلاش ورزیدن برای تعریف «شیء» و یا «موجود»، برحذر می‌دارد و آن را موجب افتادن در دور فاسد می‌داند، و سپس در این مسأله وارد می‌شود که از موجود و شیء، کدام موضوع فلسفه اولی می‌باشند؟ و پاسخ می‌دهد که موجود، چون در تصوّر روشن‌تر است، سزاوارتر است که موضوع علم کلی باشد. از تعبیر خیام در این مورد، به وضوح، اعتقاد وی به نسبیّت اصول بدیهی، آشکار است و این امر در خور کاوش و

پژوهش بیشتری است؛ اما در این گفتار کوتاه جای تفصیل آن نیست.

خیام تا اینجا به تعیین موضوع فلسفه پرداخته است. در توضیح مطلب باید گفت که موضوع هر دانشی چیزی است که در آن دانش از عوارض ذاتی آن چیز بحث می‌شود و این عوارض ذاتی، مسائل دانش را تشکیل می‌دهند و در اینجا، منظور از عوارض، نه عوارض در کتاب برهان است و نه عوارض در کتاب جوهر و عرض، بلکه عوارض به اصطلاح ایسا عوجی است، و تمایز علوم نیز به تمایز موضوعهای آنهاست.

مقصود این است که مطالب هر علمی فقط پیرامون موضوع آن باید نفی یا اثبات شوند، مثلاً: در علم حساب، اگر موضوع آن را عدد فرض کنیم، هرگونه مطلبی که در باب عدد گفته شود، از قبیل: جمع، تفریق، ضرب و تقسیم و... همه از مسائل علم حساب اند و عوارضی هستند که به عدد اختصاص دارند، و به طبع، موضوع علم حساب، عدد است.

در فلسفه اولی که بدان علم کلی نیز می‌گویند، به عقیده خیام، تنها چیزی که می‌تواند تمام مسائل فلسفه کلی را در حريم خود جا دهد، «موجود» است، زیرا این موضوع، مثل: «شیء» در میان سایر موضوعها به حدی عمومی است که بر تمام اشیا، چه واجب یا ممکن، و چه مجرد یا مادی، و چه جوهر یا عرض، و خلاصه بر هر چیزی که در شمار حقایق عالم محسوب باشد، به وضوح می‌تواند انطباق یابد و نیز این «موضوع» به اعتقاد وی و فیلسوفان دیگر از همه بدیهی‌ها بدیهی‌تر است و برای اثبات، به هیچ اصلی از اصول بدیهی نیاز ندارد و در صورتی که کسی در صدد اثبات آن برآید، به ناچار گرفتار «دور» خواهد شد و بطلان دور از راه امتناع تقدم شیء بر نفس و تأخر شیء از نفس بالبداهه بر عقل روشن است و نیز آن را از راه امتناع اجتماع نقیضین هم می‌توان ابطال کرد. بنا بر این، فلسفه کلی، تنها علمی است که موضوع آن از هرگونه قید و شرطی آزاد است و هیچ گونه تعلق و احتیاجی به سایر علوم ندارد، علوم دیگرانند که به منزلت بندگان حلقه به گوش فلسفه کلی می‌باشند؛ زیرا موضوعهای علوم دیگر، فقط در خلال مباحث این علم به اثبات می‌رسند.

خیام آن گاه (← فصل ۶) به توضیح این مسأله می‌پردازد که وجود هر چیز عین موجودیت آن است و به عبارت دیگر وجود چیزی زاید بر ذات موجود نیست، زیرا اگر چنین نباشد، تسلسل لازم خواهد آمد که باطل است و سپس (← فصل ۷) بر این امر که

وجود چیزی افزون بر ذات موجود نیست، برهانی اقامه می‌کند و همچنین در این باب و بر این مطلب برهانی دیگر عرضه می‌دارد (- فصل ۸) و می‌افزاید که منظور او از وجود: «همان معنایی است که در برابر عدم قرار می‌گیرد» و یک مفهوم بدیهی التّصوّر است که در درک آن، کاملاً، از تعریف و تشریح بی‌نیاز می‌باشیم و به گفته ابن سینا:

«ممکن نیست که وجود به غیر از شرح اسمی [توضیح لفظی] تعریف گردد؛ زیرا تمام شروح و تعریفات اشیا به وسیله وجود است و بنا بر این از برای وجود، شرحی نمی‌تواند بود، بلکه مفهوم وجود، خود به خود، و بدون واسطه در ذهنها نقش می‌بندد»^۲.

آن‌گاه خیام (- فصل ۹) به صورتی فشرده مطالب فصلهای (۱-۴) رساله فی الوجود خود را تذکر می‌دهد و اعلام می‌دارد که وجود یک صفت اعتباری موجود در ذهن است و هر چیزی نوعی «حقیقت» دارد که بدان ویژگی و از دیگر چیزها جدایی می‌یابد. پس (- فصل ۱۰) در باب اصالت حقیقت، یا به تعبیری دیگر، اصالت ماهیت و اعتباریت وجود توضیح می‌دهد.



یکی از مسائل مهم فلسفه، این است که آیا آن چیزی که در خارج، متحقّق و متقرّر است و تقرّرش بالاصاله می‌باشد، وجود است، یا ماهیت؟ چنان که خیام پیش از این اعلام داشت: وجود به معنی هستی یک صفت اعتباری و عامّ است که شامل کلیّه موجودات می‌شود؛ بدین معنی که تمام اشیا و موجودات مشمول عنوان وجود، و هست، و هستی می‌شوند و بر آنها به لحاظ ثبوتشان در خارج یا در ذهن، «هست» اطلاق می‌گردد. تا اینجا میان فیلسوفان اختلافی نیست؛ اما در این مسأله که: آیا این امر اعتباری که یک مفهوم بدیهی است، مصداقی که منشأ انتزاع و اعتبار برای آن باشد، به نام وجود، وجود دارد، یا نه؟

به عبارت دیگر، اشیای متخالف در دار تحقّق و تقرّر، آیا «وجود» اند، یا «ماهیت»؟ خیام، همراه انبوهی از فیلسوفان^۳ به اعتباریت وجود قایل اند و به تعبیر

۲. ابن سینا، النجاة، به کوشش صبری کردی قاهره، ۱۳۳۱ هـ.ق، ص ۳۲۵.

۳. جمشیدنژاد اول، غلامرضا، «سخنی درباره رساله وجود»، فرهنگ شماره‌های سال دوازدهم شماره‌های اول تا چهارم (۱۳۷۹)، ص ۸۹.

صدرالدین شیرازی (ف. ۱۰۵۰ هـ) أصحابِ اِعتِبارِ نامیده می‌شوند^۴ اما خیام، خود، از آنان به عنوانِ اهلِ حَقِّ یاد کرده است و این عنوان، البته، شایسته‌تر است، زیرا به لحاظ آن است که ایشان، حقیقت را، یعنی: ذات و ماهیت را که تحقق و تقرر دارد، اصیل می‌دانند^۵.

در اینجا بایسته است که معنی ماهیت توضیح داده شود، تا آن چیزی که خیام و حکیمانِ دیگر از حقیقتِ اصالتش، بحث می‌کنند، معلوم گردد که چیست؟

تعریف ماهیت:

(۱) ماهیت در زبان لاتینی: Quidditas، است که از اصطلاحهای قراردادی حکیمانِ مدرسی مترجم آثار ابن سینا به لاتین می‌باشد.

(۲) در نزد ارسطو، ماهیت، عبارت از «مطلب ما»، یکی از مطالب اساسی سه گانه فلسفه و علوم می‌باشد و به گفته ملاحادی سبزواری:

«أَسْئَلُ الْمَطَالِبِ ثَلَاثَةَ عُلُومٍ: مَطْلَبُ هَلْ، مَطْلَبُ مَا، مَطْلَبُ لِمَ»

اساس مطلبها، سه مطلب دانسته شده، که عبارت‌اند از: مطلبِ هَلْ (که با آن از وجود هر چیز سؤال می‌شود)، و مطلبِ ما (که با آن از حقیقت و چیستی موضوع علم، یا هر چیز پرسیده می‌شود)، و مطلبِ لِمَ (که با آن از علت چیستی و هستی سؤال می‌کنند).

در این معنی، ماهیت در مقابل وجود، یا در برابر مطلبِ هَلْ قرار دارد، یعنی: در مقابل سؤال: آیا موضوع موجود است؟

در این معنی، به قولی: ماهیت منسوب به «ما» شمرده شده است و گفته‌اند که: اصل آن، ماثیت است که همزه به هاء تبدیل شده است، تا با مصدر برگرفته از لفظ «ماء» = آب» اشتباه نشود؛ ولیکن روشن‌تر، آن است که منسوب به «ماهُو؟» = آن (موضوع) چیست؟» باشد که دو واژه «ما» و «هُو» به منزلتِ یک کلمه به شمار رفته‌اند.

(۳) ماهیت به عنوان صورتِ جوهری یا ذاتِ هر چیز که غالباً بر امر به خرد درآمده از حقیقتِ هر چیز اطلاق می‌گردد، مانند به خرد درآمده از «انسان» که همان «زنده»

۴. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة فی الحکمة المتعالیة، چاپ سنگی، تهران ۱۲۸۲، هـ ج ۳، ص ۱۰.

۵. جمشیدنژاد اول، غلامرضا، «سخنی درباره...» صص ۱۱۰، ۱۲۱ و ۱۲۲.

خردورز» باشد؛ باقطع نظر از وجود خارجی. این امر به خرد درآمده از آن لحاظ که در پاسخ به پرسش «ماهو = آن چیست؟» قرار می‌گیرد، ماهیت نامیده می‌شود؛ اما از آن لحاظ که در خارج ثبوت و حضور دارد، حقیقت نام می‌گیرد؛ و از لحاظ جداییش از دیگران، به هویت موسوم است؛ و از لحاظ این که موضوع حمل لازمه‌های خود واقع می‌گردد، ذات نام دارد؛ و از آن جهت که از لفظ و لغت درک و دریافت می‌شود، بدان مدلول می‌گویند؛ و سرانجام به لحاظ این که برای رویدادها و عرضها محل می‌باشد، جوهر است.

به عبارتی ساده‌تر، ماهیت در این مبحث، عبارت است از یک طبیعت کلی که در پاسخ پرسش از حقیقت شیئی واقع می‌گردد، به طور مثال: اگر از حقیقت «زید» یا «عمرو»، سؤال شود، در پاسخ گفته می‌شود که: او «انسان» است، بنا براین، ماهیت «زید»، یا «عمرو» و یا... «انسان» خواهد بود.

ماهیت، اصیل است، یا وجود؟

در نزاع اصالت ماهیت یا وجود، یک موجود که در خارج از حیطه ذهن، در حقیقت، یک چیز بیشتر نیست، مانند: یک انسان، یا یک ستاره، یا یک درخت، یا... را فرض می‌کنیم و آن را از خارج به دستگاه تجزیه و تحلیل ذهن می‌سپاریم و سپس آن را به دو چیز تجزیه کرده می‌گوییم: درخت موجود است، انسان موجود است که این انسان، یا این درخت، یک وجود دارد و یک ماهیت.

بدین ترتیب، ما توانسته‌ایم از یک چیز، در محیط ذهن خود، دو چیز درک کنیم. آن چیز که «هستی» را برایش اثبات می‌نماییم، «ماهیت» است، و خود «هستی» را وجود می‌نامیم.

اکنون باید فهمید که آن حقیقتی که در خارج، ثابت و مسلم است، آیا مصداق و فرد حقیقی وجود است، یا فرد حقیقی ماهیت می‌باشد، کدام؟

اگر فرد حقیقی وجود باشد، در این صورت، وجود اصیل است، و اگر فرد حقیقی ماهیت باشد، ماهیت اصیل است.^۶

بنا براین، مقصود از اصالت، آن چیزی است که در عالم عین و در خارج از ذهن،

واقعیت دارد.

روی این اصل، هیچ یک از فیلسوفان، به اصالت وجود و ماهیت، هر دو باهم، قابل نشده است، زیرا اصالت هر کدام مستلزم عدم اصالت دیگری می باشد و فرض بر این است که در خارج یک حقیقت بیش نیست.^۷

اگر کسی قایل به اصلین باشد، لازم می آید که هر حقیقت واحدی در خارج، در عین این که یک حقیقت است، دو حقیقت متباین نیز باشد و آن گاه حمل هر یک بر دیگری ممکن نخواهد بود، چون در حمل اتحاد موضوع و محمول لازم است، و بین دو حقیقت متباین، هیچ اتحادی ممکن نیست، در صورتی که به طور مسلم، وجود بر ماهیت حمل می شود و گفته می شود که مثلاً: انسان موجود است، و خورشید موجود است، و معدن موجود است و....

بنا بر این، در خارج و در عالم عین، یک امر بیش نیست، یعنی: هر موجودی در خارج، فقط یک چیز است، نه دو چیز، و اختلاف بر سر این است که آن یک چیز، آیا وجود است، یا ماهیت؟ و جواب خیام: اصالت ماهیت است.



آن گاه، خیام (- فصل ۱۲) به طرح مبحث زیادت وجود بر ماهیت، یا بر ذات موجود می پردازد و بدین سؤال که اگر بگوییم: وجود چیزی فزون بر ذات موجود است، چه محالهایی لازم می آید؟ پاسخ می دهد و می گوید: «لازم می آید که موجود در ذهن، به وجودی موجود باشد، و آن وجود هم در ذهن به وجود دیگری موجود باشد و تا بی نهایت تسلسل یابد».

سپس برای تأیید مکتب اصالت حقیقت یا به تعبیر خود خیام، مکتب اهل حق، یک استدلال جدلی ارائه می دهد و نتیجه می گیرد که وجود ضمن این که یک صفت اعتباری برای ذات موجود است، زائد بر ذات موجود نیست، و گرنه تناقضها و محالهایی پدید می آیند، اما از سوی دیگر اثبات می کند که «وجود» به یقین، صفتی فزون بر ذات ماهیت معقول است که در ذهن موجود می باشد، و در عینها ناموجود است» و سپس

۷. همان مأخذ.

۸. برای اطلاع بیشتر در این مسأله، نک: سبزواری شرح غررالفرائد (شرح منظومه حکمت) به کوشش مهدی محقق و توشی هیکوایزوتسو. تهران ۱۳۴۸: صص ۵۰-۵۲.

می‌افزاید («فصل ۱۳) که: «منظورم این است که: وجودِ موجود در عینها، همان ذاتِ موجود است، و وجودِ فزون بر ذاتِ موجود، هیچ معنایی ندارد، مگر بعد از آن که به تعقل درآید، و فقط عقل است که بعد از تعقلِ ذات و تبدیل آن به ماهیتی معقول، در آن این صفت را اعتبار می‌کند».

در پی آن (فصلهای ۱۴-۱۵) به طرحِ تشکیکی نیرومند برضدِ مکتبِ اصالتِ حقیقت می‌پردازد و بدان با قاطعیتِ تمام پاسخ می‌دهد و در دنبالهٔ پاسخ («فصل ۱۶) پرده از رویِ مُحال بودن سخنِ سوفسطاییان مغالطه‌گر، در این باره بر می‌دارد و می‌گوید: «پس اگر بگوید: ما «زید» محسوسِ معقول را معتبر می‌شماریم، تا وجودش چیزی فزون بر ماهیتش باشد در ذهن! پاسخ می‌دهیم بدین که می‌گوییم: حَمَلِ محمولِ کلی بر موضوعها ممکن نمی‌باشد، مگر بعد از این که معقول باشند. و وجودِ یک حکمِ کلی است که حملش بر هیچ موضوعی ممکن نمی‌باشد، مگر پس از این که تعقل شود، خواه آن را عقل در هنگامی که تعقلش می‌کند، یگانه بیانگارد که هیچ چندگانگی در آن نباشد، مانند آفریننده، یا آن گونه بیانگاردش».

خیام در (فصل ۱۷) بدین سؤال: «چرا این سوفسطایی در این منجلاب افتاده است؟» چنین پاسخ می‌دهد:

«... کسانی که چنین گمان کرده‌اند، به سبب نادانشان بدین امر است که ما معقولِ سره نداریم و نمی‌شود که داشته باشیم، بلکه معقولهایمان با تحیل آمیخته‌اند، و خیال در نمی‌یابد، مگر جزئی را، بنا براین چه بسا که ما چیزی را تحیل کنیم و عقل در آن کار خود را بکند، منظورم این است که: عقل آن را از عارضه‌های مشخص تجرید کند، و ذهن بدان پی نبرد، بلکه گمان کند که آن، جزئی است، به خاطرِ آمیختگیِ آن معقول با مُتَحیل، یا به سبب کوبیدگیشان به همدیگر».

خیام، آن‌گاه در (فصل ۱۸)، روان‌شناسانه، بدین پرسش: چه زمانی ذهن گرفتار این غفلت می‌گردد، پاسخ می‌دهد و سپس (فصل ۱۹) از قول ابن سینا- که از وی بالقب «فاضل متأخران» یاد می‌کند- گفتاری پیرامون اصالتِ ماهیت می‌آورد و درباب آن توضیح می‌دهد. حاصل سخن ابن سینا و توضیح خیام این است که وجود در ذاتِ متعالِ الهی عینِ وجوب است و صفتی است که مانند صفات دیگر عینِ ذاتِ اوست، زیرا «در

واجبیت مطلق به هیچ روی هیچ گونه شرکتی نیست^۹ و در (فصل ۲۰) که آخرین بخش از این رساله به شمار می آید، خیام از خدای متعال برای رسیدن به کمال، توفیق می جوید؛ اما هیچ سخنی که دال بر اختتام رساله باشد، نمی گوید.

روش تصحیح متن و شرح رمزها

در تصحیح متن رساله، در جایی که افزودن واژه یا عبارتی به متن ضرورت داشت، کلمه یا عبارت مناسب به استنباط مصحح و در بین دو قلاب [...] علاوه گردید. فصل بندی و عنوان دهی به مباحث و مطالب رساله نیز از مصحح است و از این جهت همه آنها بین دو قلاب آورده شد.

افزون براین، رساله^{۱۰} پس از تصحیح به فارسی نیز ترجمه شد. امید است که مورد استفاده عموم اهل علم قرار گیرد.



۹. برای اطلاع بیشتر درباب یگانگی وجود و ماهیت در حق متعال، (نک: سبزواری ۱۳۴۸: ص ۵۳).
۱۰. همچنان که در متن سخن متذکر شدیم، ما این اثر خیام را یک رساله مستقل نمی دانیم، و عنوان: الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی، صفتی است که نسخه نویسان بدان اطلاق کرده اند و این اثر به نظر ما بخشی است از رساله فی الوجود خیام که بدون شک جای طبیعی آن هم، درست، بین دو فصل ۱۷ و ۱۸، در آن رساله می باشد و این امر با توجه به دلایلی و نشانه هایی که وجود دارد، قطعی است و از این رو در چاپ بعدی این دو اثر، ضرورت دارد که درهم ادغام شوند.

رسالة الضیاء العقلی فی موضوع العلم کلّی

الحجة الحق والیقین، نصیر الحکمة والدین، سید الحکماء المشرقین ابی الفتح عمر بن ابراهیم الخیام

[بسم الله الرحمن الرحيم]

[و به نستعین و إیّاه نعبد]

الفصل ۱ - موضوع الفلسفة الأولى بديهي التصور

إن الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الأولى، أعنى: العلم الكلّي، الذي تحته جميع العلوم ظاهر التصور، لا يحتاج في تصوّره إلى تصوّر أمر آخر يسبقه؛ لأنه أعمّ الأشياء، وهو ما أشبهه مبدئاً^{۱۱} للتصورات جميع الأشياء.

الفصل ۲ - الشئ أيضاً بديهي التصور ويلزمه الوجود في النفس

والشئ أيضاً ظاهر التصور، ويلزمه الوجود في النفس؛ فإنّ المعدوم في الأعيان، إذا حكم عليه بأمر ما وجودي، لا يمكن إلا أن يكون موجوداً، على ما علمت تفصيلاً^{۱۲}.

الفصل ۳ - لوجود الشئ في النفس وليس في الأعيان

و وجوده ليس في الأعيان، فباضطرار يلزم أن يكون موجوداً في النفس. فالشئ يلزمه الوجود. فلاموجود أحد الوجودين إلا ويلزمه أن يكون شيئاً، ولا شئ إلا ويلزمه أحد الوجودين. فالشئ من لوازم حقائق الأشياء.

الفصل ۴ - محاولة تعريف الشئ، أو الموجود توجب الوقوع في الدور

و إيتاك أن تحاول تصوير الشئ، أو الموجود، فإنك إن فعلته، وقعت في الدور، لامحالة.

الفصل ۵ - الموجود موضوع الفلسفة الأولى، أم الشئ؟ لماذا؟

و الموجود و الشئ، وإن كانا عامين، فإنّ الموجود أولى بأن يكون موضوع العلم الكلّي، لأنه أظهر تصوّراً.

الفصل ۶ - هل موجودية الشئ و وجوده شئ واحد؟ أم الوجود شئ زائد على ذات الموجود؟

و موجودیة الشيء و وجوده شيء واحد، كالمضاف و الاضافة؛ لأن الوجود، لو كان شيئاً زائداً على ذات الموجود، لكان يلزمه الوجود، إما في الأعيان، وإما في النفس، و لو كان وجود الموجود موجوداً في الأعيان، لكان موجوداً بوجوده، إذ حُكِمَ «أن كل موجود يحتاج إلى وجود» و تسلسل.

[الفصل ٧ - إقامة البرهان على أن الوجود ليس شيئاً زائداً على ذات الموجود]

وكذلك، لو كان الوجود شيئاً زائداً على ذات الموجود - و لاشك أن الوجود عرضٌ كيفما كان، سواء فرضته موجوداً في الأعيان، أو في النفس - لكان سبباً لموجودية الجوهر؛ لأن الجوهر إنما يصير موجوداً بوجوده و مالم يوجد وجوده لم يمكن أن يوجد عن العدم، فيلزم أن يكون العرض سبباً لوجود الجوهر، لكن من الثابت أن كل عرض فسبب وجوده الجوهر؛ لأن حقيقة العرض تدل على ذلك، و يصير البيان دورياً.

[الفصل ٨ - برهان آخر على ذلك]

وكذلك لو كان الوجود شيئاً زائداً على ذات الموجود، به يصير الموجود موجوداً، لكان وجود الباري، تعالى شأنه، أيضاً شيئاً زائداً على ذاته، أعني: هذا الوجود الذي يقابل العدم الذي فيه كلامنا ههنا. فلم تكن ذات الباري، تعالى، واحدة بل متكثرة، و هذا محال.

[الفصل ٩ - الوجود صفة اعتبارية موجودة في النفس]

و أما أن يكون الوجود شيئاً اعتبارياً^{١٣} موجوداً في النفس، فيجب أن تتحقق أن لكل شيء حقيقة ما، بها يتخصص و يتميز عن غيره. و هذا الحكم أولى لا يخالف فيه عقل.

[الفصل ١٠ - توضيح حول أصالة الحقيقة و اعتبارية الوجود]

فإذا عقل تلك الحقيقة عقل، أعني: حصل أثر من تلك الحقيقة في عقل ما، ثم نسب ذلك العقل تلك الحقيقة و الماهية إلى الصورة الحاصلة الموجودة في الأعيان، فيكون الكون في الأعيان أمراً زائداً على ذات تلك الماهية و الحقيقة، و لا يكون شيئاً زائداً على ذات الموجود، إذ الموجود في الأعيان ليس تلك الماهية، فإن تلك الماهية لا يمكن أن توجد بعينها في الأعيان، إذ العقل ليس له أن يحكم على شيء إلا إذا عقله مجرداً عن العوارض الشخصية، و لا يمكن أن يوجد هذا المجرد من حيث هو كذلك في الخارج.

الفصل ۱۱ - لماذا رسخ في قلب بعض ضعفاء الظن أن الوجود و الموجود هما شيان كائنان في الأعيان؟]

ثم إذ كان الأمر على هذه الصفة، وكان يظن بعض ضعفاء الظن أن الماهية المعقولة بعينها صارت موجودة في الأعيان، رسخ في قلبه أن الوجود و الموجود هما شيان كائنان في الأعيان، ولم يتفطن لهذه المحالات.

الفصل ۱۲ - ماذا يلزم من المحالات، لوقلنا: إن الوجود شئ زائد على ذات الموجود؟]

و من المحالات اللازمة لهذا الحكم، و هو أن الوجود شئ زائد على ذات الموجود، أنه يلزم أن يكون الموجود في النفس موجوداً بوجود. و ذلك الوجود يكون موجوداً في النفس بوجود آخر، و يتسلسل إلى ما لا نهاية له.

الفصل ۱۳ - حجة جدلية تؤيد مذهب أصالة الحقيقة]

و من الحجج الجدلية في هذا المبحث للمذهب الحق أن يقال للخصم: إن هذا الوجود الزائد على ذات الموجود، هل هو موجود في الأعيان؟ أو ليس بموجود في الأعيان؟

فإن قال: «إنه ليس بموجود في الأعيان»، فقد حقق الخبر بعض المذهب؛ ثم يسأل^{۱۴} فيقال له: هذا الوجود الزائد على ذات الموجود الذي سلمت أنه ليس بموجود في الأعيان، هل هو موجود في النفس، أو ليس بموجود في النفس؟

فإن قال: «إنه موجود في النفس»، فقد حقق الخبر كله.

وإن قال: «إنه ليس بموجود في النفس»، وكان من قبل يقول: «إنه ليس بموجود في الأعيان»، فيكون حينئذ هو المعدوم المطلق، و المعدوم لا يكون عنه خبر ولا يكون عليه حكم، و الضرورة تشهد بطلان هذا الحكم.

فقد صح و تبين أن الوجود هو صفة زائدة على ذات الماهية المعقولة، موجودة في النفس، غير موجودة في الأعيان، أعني: أن وجود الموجود في الأعيان هو بعينه ذاته، و لا معنى لوجوده الزائد عليه إلا بعد أن عقل، و إنما اعتبر العقل فيه هذه الصفة بعد أن عقله و صيرة ماهية معقولة.

الفصل ۱۴ - تشكيك قوي على مذهب أصالة الحقيقة]

و من الشكوك القوية على هذا الرأي الحق، هو موضع بحث عظيم للجدلي، هو أنه:

إذا سئِلنا: «هل الوجود المطلق ماهية معقولة؟ أم ليس بماهية معقولة؟»،
فإن قلنا: «ليس بماهية معقولة»، كان القول مُحالاً، لأنه لو لم يكن ماهية معقولة
موجودة في النفس، لكان مُحالاً قولنا: «إن الوجود في الأعيان شيء زائد على ذات
الماهية».

وإن قلنا: «إنه ماهية معقولة»، وقد حكمنا بأن الماهية المعقولة تحتاج إلى وجود
زائد عليها، فتكون ماهية الوجود محتاجة إلى وجود آخر معقول، حتى يكون موجوداً في
النفس.

الفصل ١٥ - الجواب عن هذا التشكيك

والجواب عنه:

أن الماهية المعقولة تحتاج إلى وجود معقول حتى يكون أمراً موجوداً في الأعيان،
لا في النفس؛ لأنك إذا قلت: «إن الماهية الموجودة في النفس محتاجة إلى وجود حتى
تكون موجودة في النفس»، فقد صادرت على المطلوب الأول، حيث قلت: «إن الموجود
يحتاج إلى وجود».

الفصل ١٦ - بيان استحالة كلام السوفسطائيين الممؤهين في هذا الباب

وأما كلام من يقول: «إذا كان وجود زيد غير موجود في الأعيان، فكيف يكون زيد
موجوداً؟»، فكلام مهوّه مَزخَرَف سَوفسطائِيّ، وَيَنْقَطُنْ لاسْتِحالته من وجهين:
أحدهما: قوله: «إذا كان وجود زيد غير موجود، فكيف يكون زيد موجوداً»، هذا
يلزم إذا قيل: «إن الموجود موجود بوجود». وهو مصادرة من المغالط على المطلوب
الأول.

والثاني من الوجهين: أن وجود زيد المعقول، هو أمر معقول موجود في النفس.

فكأن المغالط لا يفرّق بين الوجودين: الوجود في الأعيان، والوجود في النفس.

فإن قال:

إننا نعتبر زيدا الجزئي المحسوس المعقول، حتى يكون وجوده شيئاً زائداً على

ماهية في النفس!

أجبنا بأن نقول:

إن حمل المحمول الكلي على الموضوعات لا يمكن، إلا بعد أن تكون معقولة. و

الوجود حكم كلي لا يمكن حمله على موضوع، إلا بعد أن يُعقل، سواء قرّضه العقل عند

تعقله إیّاه واحداً لا تکثر فیہ، کالباری، أو لم یقرضه کذلک.

[الفصل ۱۷ - لماذا وَقَعَ هَذَا السُّوفِسْطَائِي فِي هَذِهِ الْوَرُطَةِ!؟]

وإنّما ظنّ من ظنّ هذا لجهله بأنّ المعقول الصّرف لا يكون لنا، ولا يمكن، بل إنّما تكون معقولاً لنا مشوّبةً بالتخيّل، والتخيّل لا يدرك إلاّ الجزئي، فربّما تخيلنا شيئاً، وعمل العقل فيه عملاً، أعنى: تجريدَهُ عن العوارض المشخّصة، ولا تتفطنّ النفس لذلك، بل تظنّ أنّه جزئي؛ لاختلاط ذلك المعقول بالتخيّل، أو تصائب بعضها من بعض.

[الفصل ۱۸ - متى تعرض للنفس هذه الغفلة؟]

وأكثر ما تعرض هذه الحالة عند فرض العقل المعقول شيئاً واحداً، فمن إضافة الوحدة إلى ذلك المعقول، ومخالطته للتخيّل، يظنّ أنّه جزئي، فقد تبيّن وصحّ أنّ الموجود في الأعيان ووجوده شيء واحد، وإنّما يحصل هذا التكثر عند كونه معقولاً و صيروريته ماهيةً معقولةً، مضافاً إليها ذلك المعنى المعقول المسمّى وجوداً.

[الفصل ۱۹ - نقل قول فاضل المتأخّرين^{۱۵} في بعض مباحثاته حول أصالة الماهية]

وَنَعَمْ ما قال فاضل المتأخّرين - رُوِيَ رَمْسُهُ وَقُدَّسَ نَفْسُهُ - في بعض مباحثاته: «العلّ الوجود الذي هو ماهية الحقّ الأوّل هو الواجبية»، وإنّما قال ذلك، لأنّ الواجبية المطلقة لا شركة فيها بوجه من الوجوه.

ثمّ قال: «إنّ الوجود الذي هو مقابل العدم، المقول على جميع الأشياء هو من لوازم تلك الماهية»، فلو كان ذلك الأمر أمراً على حدة لتكثر به ذات الباري - جل جلاله، و تعالّى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

[الفصل ۲۰ - طلب التوفيق من الله، تعالّى، للوصول إلى الكمال]

و عند هذا الموقف عديد مباحثات عميقة، و تحصيلات كثيرة، و تحاقق جمّة، و من أخذت^{۱۶} الفطنة بيده و صحبه توفيق من الله، تعالّى، صادف في التوحيد ههنا ما يسكن إليه العقل، نسأل الله التوفيق للوصول إلى الكمال، و الحمد لله على كلّ حال.

ترجمه رساله الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی

[از حجت حق و یقین، نصیر حکمت و دین، سید حکیمان اشراقی، ابو الفتح عمر بن ابراهیم خیام.]

[به نام خداوند بخشاینده مهربان]

[و از او کمک می‌جوییم و تنها او را می‌پرستیم]

[فصل ۱ - تصوّر موضوع فلسفه اولی بدیهی است]

همانا موجود که موضوع فلسفه اولی، یعنی: علم کلی است که در زیر آن همه علمها قرار دارند، در تصوّر روشن است، که در تصوّر آن هیچ نیازی به تصوّر چیزی دیگر نیست؛ تا پیش از آن تصوّر شود، چون آن عام‌ترین چیزهاست. و آن و هر چه همانند آن است، مبداء تصوّرهای همه چیزهاست.

[فصل ۲ - تصوّر شیئی نیز بدیهی است و وجود ذهنی، لازمه آن است]

و شیئی نیز در تصوّر روشن است، و وجود ذهنی، لازمه آن است؛ زیرا بر نبوده در عینها، هرگاه به امری وجودی حکم بشود، امکان ندارد؛ مگر این که موجود باشد، آن طور که تفصیلش را دانسته‌ای^{۱۷}.

[فصل ۳ - وجود در ذهن، لازمه شیئی است، نه در عینها]

و وجود آن، که در عینها نیست، پس به ناگزیر لازم است که در ذهن موجود باشد. بنا بر این وجود لازمه شیئی است. پس هیچ موجودی - به هر یک از دو نوع وجود - نیست، مگر این که شیئی لازمه آن است، و نیز هیچ شیئی نیست، مگر این که یکی از دو نوع وجود لازمه آن است. بنا بر این، شیئیت از لازمه‌های حقیقتهای شیئی هاست.

[فصل ۴ - تلاش برای تعریف شیئی، و یا موجود، موجب افتادن در دور می‌گردد]

و تو بر حذر باش از این که در تعریف شیئی یا موجود بکوشی؛ زیرا اگر بدان کار پردازی، به ناچار در دور خواهی افتاد.

[فصل ۵ - آیا موجود موضوع فلسفه اولی است، یا شیئی؟ چرا؟]

و موجود و شیئی، گرچه هر دو عام‌اند؛ اما موجود سزاوارتر است به این که

موضوع علم کلی باشد؛ زیرا آن در تصوّر روشن‌تر است.

[فصل ۶ - آیا موجود بودن شی و وجود آن یک چیز است؟ یا وجود چیزی افزون بر ذات موجود است؟]

موجود بودن شی و جود آن یک چیز است، مانند: مضاف و اضافه؛ زیرا وجود اگر چیزی افزون بر ذات موجود باشد، البته وجد یا در عینها و یا در ذهن لازمه آن خواهد بود، حال اگر وجود موجود، در عینها موجود باشد، البته با یک وجود موجود خواهد بود؛ زیرا حکم شده است که «هر موجودی به یک وجود نیاز دارد» و تسلسل خواهد بود.

[فصل ۷ - اقامه برهان برای این که وجود چیزی افزون بر ذات موجود نیست]

و همان طور، اگر وجود چیزی افزون بر ذات موجود باشد - در حالی که بدون شک وجود هر گونه باشد، عَرَض است؛ چه آن را موجود در عینها فرض کنی و چه در ذهن - البته سبب موجودیت جوهر خواهد بود؛ زیرا جوهر فقط، با وجودش موجود می‌شود و تا وجودش موجود نباشد، ممکن نباشد که از [عدم] موجودیت یابد، بنا بر این لازم می‌آید که عَرَض سبب وجود جوهر گردد، لیکن قطعی است که هر عَرَضی، سبب وجودش جوهر است؛ زیرا حقیقت عَرَض بر همان دلالت دارد، پس بیان دوری می‌گردد.

[فصل ۸ - برهانی دیگر بر آن مطلب]

و همچنین، اگر وجود چیزی افزون بر ذات موجود باشد، که موجود بدان موجود شود، البته وجود آفریننده [که مرتبتش متعالی است]، نیز شی فزونی بر ذاتش خواهد شد، منظورم همین وجود است که در برابر عدم قرار می‌گیرد که سخنان در این جا درباره آن است. و در آن صورت ذات آفریننده متعال، یگانه نخواهد بود، بلکه چندگانه خواهد بود، در حالی که این امر محال است.

[فصل ۹ - وجود یک صفت اعتباری موجود در ذهن است]

و اما از این که [وجود] یک شی اعتباری موجود در ذهن است، پس باید به طور حقیقی دریابی که هر چیزی نوعی حقیقت دارد که بدان ویژگی و از دیگرها جدایی می‌یابد، و این حکم، یک حکم اولی است که هیچ خرد در آن خلافی ندارد.

[فصل ۱۰ - توضیحی در باب اصالت حقیقت و اعتباریت وجود]

پس هر گاه خردی آن حقیقت را تعقل کند، منظورم این است که از آن حقیقت

اثری در خیزدی حاصل آید، و سپس آن خرد همان حقیقت و ماهیت را به صورت حاصل آمده موجود در عینها نسبت دهد، پس بودن در عینها، یک شیء فزون بر ذات آن ماهیت و حقیقت خواهد بود، و چیزی افزون بر ذات موجود نخواهد بود. زیرا موجود در عینها آن حقیقت نیست، چون آن ماهیت، ممکن نیست که به عین خود در عینها موجود شود؛ زیرا خرد نمی تواند بر چیزی حکم کند، مگر زمانی که آن را به طور مجرد از عارضه های شخصی تعقل کرده باشد، و این مجرد از لحاظ این که آن طور است، ممکن نیست که در خارج موجود گردد.

فصل ۱۱ - چرا در دل برخی از ناتوان پنداران، افتاده است که وجود و موجود، هر دو چیزهایی باشند در عینهایند؟]

سپس چون موضوع بدین صفت بوده است و برخی از ناتوان پنداران گمان کرده اند که ماهیت به خرد در آمده به عین خود، در عینها موجود شده است، پس در دل آنان استوار افتاده که: وجود و موجود، هر دو چیز باشند در عینهایند و بدین محالها توجه نکرده اند.

فصل ۱۲ - اگر بگوییم: که وجود چیزی فزون بر ذات موجود است، چه محالهایی لازم می آید؟]

و از محالهای لازم آمده این حکم: «که وجود چیزی فزون بر ذات موجود است» آن است که لازم می آید که موجود در ذهن، به وجودی موجود باشد، و آن وجود هم در ذهن به وجود دیگری موجود باشد و تا بی نهایت تسلسل یابد.

فصل ۱۳ - یک استدلال جدلی که مکتب اصالت حقیقت را تأیید می کند]

و از استدلالهای جدلی در این مبحث، برای مکتب حق، این است که به طرف گفته شود: «آیا این وجود فزون بر ذات موجود، خود در عینها موجود است؟ یا در عینها موجود نیست؟»

پس اگر بگوید: «آن در عینها موجود نیست»، گزاره بخشی از مکتب را ثابت کرده باشد؛ سپس پرسیده می گردد و بدو گفته می شود:

«این وجود فزون بر ذات موجود که پذیرفته ای که آن در عینها موجود نیست، آیا آن در ذهن موجود است، یا در ذهن موجود نیست؟».

پس اگر بگوید که: «آن در ذهن موجود است»، پس گزاره، تمام مکتب را ثابت

کرده باشد.

و اگر بگویید که: «آن در ذهن موجود نیست»، چون از پیش گفته بود که: «آن در عینها موجود نیست»، پس در این هنگام خود، معدوم مُطلق خواهد بود. و از معدوم مُطلق هیچ گزاره‌ای نمی‌باشد و بر آن هیچ حکمی بار نمی‌شود، و بداهت گواهی به بطلان این حکم می‌دهد.

بنا بر این به درستی پیوست و روشن گردید که:

وجود، به یقین، صفتی فزون بر ذاتِ ماهیتِ معقول است که در ذهن موجود می‌باشد، و در عینها ناموجود است. منظورم این است که: وجود موجود در عینها، همان ذاتِ موجود است، و وجود فزون بر ذاتِ موجود هیچ معنایی ندارد، مگر بعد از آن که به تعقل درآید، و فقط عقل است که بعد از تعقلِ ذات و تبدیلِ آن به ماهیتی معقول، در آن این صفت را اعتبار می‌کند.

[فصل ۱۴ - تشکیکی نیرومند بر ضدّ مکتبِ اصالتِ حقیقت!]

و از شکهای نیرومند بر ضدّ این نظرِ درست، آن است که مورد بحثی بزرگ برای شخص جدالگر است، و آن این است که:

هرگاه از ما بپرسند: «آیا وجودِ مطلق یک ماهیتِ معقول است، یا یک ماهیتِ معقول نیست؟»!!

پس اگر بگوییم: «یک ماهیتِ معقول نیست»، این قولِ مُحال خواهد بود؛ زیرا اگر آن یک ماهیتِ معقول موجود در ذهن نباشد، این قولمان مُحال خواهد بود که: «وجود به طور قطعی در عینها یک شئی فزون بر ذاتِ ماهیت است».

و اگر بگوییم: «آن یک ماهیتِ معقول است»، چون حکم بدین کرده‌ایم که ماهیتِ معقول به وجودی فزون بر خود نیاز دارد، پس ماهیتِ وجود به وجودِ معقول دیگری محتاج خواهد بود، تا در ذهن موجود باشد!

[فصل ۱۵ - پاسخ این تشکیک]

و پاسخ آن، این است که:

ماهیتِ معقول، بی‌گفتگو، به وجودی معقول نیاز دارد، تا این که امرِ موجودی در عینها باشد، نه در ذهن؛ زیرا تو آن‌گاه که گفتی: «ماهیتِ موجود در ذهن به وجودی نیاز دارد تا در ذهن موجود باشد» مصادره به مطلوبِ تُخست کرده باشی که گفته بودی:

«موجود به وجودی احتیاج دارد!»

[فصل ۱۶ - بیانِ مُحالِ بودنِ سَوْفَسْطَائِيانِ مُغَالَطَه گر در این باره]

و اما سخن آنان که می‌گویند: «هر گاه وجودِ زید، در عینها ناموجود باشد، پس چطور زید موجود می‌باشد؟!»، سخنی مغالطه آمیز، و خوش ظاهر، و سوفسطایی است، که از دو راه به مُحال بودنش پی برده می‌شود:

یکمین راه: سخنشان که: «هر گاه وجود زید ناموجود باشد، پس چطور زید موجود می‌باشد؟!»، این در صورتی لازم می‌آید که گفته شود: «موجود، البته، بانوعی وجود موجود است» و آن نوعی مصادره به نخستین مطلوب از سوی شخص مغالطه گر می‌باشد.

دومین راه: این که وجودِ معقولِ زید، امری است معقول که در ذهن موجود می‌باشد.

و مثل این است که مغالطه گر، میان دو نوع وجود: وجود در عینها، و وجود در ذهن، تفاوت نمی‌گذارد!
پس اگر بگویید:

ما زید جزئی محسوس معقول را معتبر می‌شماریم، تا وجودش چیزی فزون بر ماهیتش باشد در ذهن!

پاسخ می‌دهیم بدین که می‌گوییم: علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

حَمَلِ مَحْمُولِ کَلِمَی بر موضوعها ممکن نمی‌باشد، مگر بعد از این که معقول باشند. و وجود یک حکم کَلِمَی است که حملش بر هیچ موضوعی ممکن نمی‌باشد، مگر پس از این که تعقل شود، خواه آن را عقل در هنگامی که تعقلش می‌کند، یگانه بیانگارد که هیچ چندگانگی در آن نباشد، مانند آفریننده، یا آن گونه بیانگاردش.

[فصل ۱۷ - چرا این سوفسطایی در این منجلاپ افتاده است؟!]

و البته کسانی که چنین گمان کرده‌اند، به سبب نادانیشان بدین امر است که ما معقولِ سره نداریم و نمی‌شود که داشته باشیم، بلکه معقولهایمان با تخیل آمیخته‌اند، و تخیل در نمی‌یابد، مگر جزئی را، بنا براین چه بسا که ما چیزی را تخیل کنیم و عقل در آن کار خود را بکند، منظورم این است که: عقل آن را از عارضه‌های مشخص تجرید کند، و ذهن بدان پی نبرد، بلکه گمان کند که آن جزئی است، به خاطر آمیختگی آن معقول با

مُتَحَيِّل، یا به سبب کوییدگیشان به همدیگر.

[فصل ۱۸ - چه زمانی ذهن گرفتار این غفلت می‌گردد؟]

و بیشترین هنگامی که این حالت رخ می‌دهد، زمانی است که عقل معقول را چیزی یگانه می‌انگارد؛ پس از افزودن یگانگی بدان معقول، و از آمیختگی آن با تحیل، گمان می‌کند که آن، جزئی است، بنا براین آشکارا شد و به درستی پیوست که موجود در عینها و وجود آن چیزی یگانه است و البته این چندگانگی در هنگامی حصول می‌یابد که آن معقول میشود و به ماهیت معقول تبدیل می‌گردد که بدان، همان معنای معقول که وجود نام یافته، افزوده شده است.

[فصل ۱۹ - نقل گفتار فاضل متأخران^{۱۸} در یکی از مباحثه‌هایش پیرامون اصالت ماهیت]

و چه اندازه فاضل متأخران - ضریحش روان افزا و جانش پاکیزه باد - در یکی از مباحثه‌هایش نیکو گفته است که:

«شاید وجودی که خود ماهیت حقی نخستین است، عبارت از واجبیت باشد»، و همانا وی آن سخن را بدان جهت گفته است که در واجبیت مطلق به هیچ روی، هیچ‌گونه شرکتی نیست.

سپس گفته است: «البته، وجودی که در برابر عدم است و بر تمامی چیزها حمل می‌شود، خود از لازمه‌های همان ماهیت است»، بنا براین اگر آن امر یک امر جداگانه بوده باشد، ذات آفریدگار - عظمتش شکرهمند باد - البته بدان، چندگانگی خواهد یافت - و او بسیار برتر است از آن چیزهایی که ستمگران می‌گویند.

[فصل ۲۰ - توفیق جوینی از خدای متعال برای رسیدن به کمال]

و در این جا مباحثه‌های متعدّد ژرفی و در یافته‌های بسیاری و پژوهشگریهای فراوانی وجود دارد، و هر کس که تیزهوشی دستگیرش گردد و توفیق خدای متعال همراهش شود، در زمینه یکتاپرستی در این جا به چیزهایی بر می‌خورد که خرد بدانها آرام گیرد، از خدا توفیق می‌جویم برای رسیدن به کمال، و ستایش از آن خداست در همه حال.



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