

بازسازی نظر خیام درباره وجود

زهرا مصطفوی^۱

چکیده

حکیم عمر خیام با آن که از فلاسفه مشاء به حساب می آید، در چند رساله فلسفی خود به دفاع از نظریه اصالت ماهیت پرداخته و وجود را امری اعتباری و ذهنی می داند. وی برای اثبات نظر خود از سه دلیل بهره برده و به شش اشکال پاسخ داده است. وی انصاف ماهیات به وصف وجود را به واسطه تعلق جعل به ماهیات می داند، بنابراین تعقل ماهیات و وجود ذهنی آنها نیازی به وجود ندارد. مفهوم وجود به نظر وی از اوصاف عامه است و روشترین مفهومی است که آن را می شناسیم و به همین دلیل موضوع علم فلسفه قرار گرفته است. مفهوم وجود یک معنای مشکک میان وجود عینی، ذهنی، رابطی و رابط است.

کلید واژه‌ها خیام، حکمت مشاء، بداهت وجود، تشکیک، اصالت وجود، وجود عینی، وجود ذهنی.

طرح مسأله

حکیم عمر بن ابراهیم خیامی یا خیام فیلسوف، ریاضی دان و ستاره شناس بلند آوازه سده پنجم و اوائل قرن ششم هجری است، که نه تنها در تاریخ تولد و وفات وی اختلاف است، بلکه در مشرب، مذهب و اخلاق او نیز تشتت رأی به چشم می خورد. اما همگان

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

در یک مورد توافق دارند و آن اینکه او حکیمی عالیقدر و در حکمت و نجوم بی همتا، در ریاضیات بی مانند و شایسته عنوانهایی از قبیل امام، دستور، سید حکماء المغرب و المشرق بوده است. آنچه بیشتر موجب شهرت این حکیم در شرق و غرب شده، رباعیاتی است که به او نسبت داده‌اند که نسبت بسیاری از آنها نیز مورد تردید است. از دیگر آثاری که از این بزرگ بر جای مانده، تقویم جلالی است که اکنون به عنوان تقویم هجری شمسی در دست ما ایرانیان است.

به هر روی، نوشته‌های او انگشت شمار است؛ او کمتر لب به سخن می‌گشوده و در نوشتن نیز بسیار امساک می‌کرده است. کتابهایی که در علم کلام و فلسفه از او بر جای مانده نیز کوتاه و فشرده است.

در حقیقت در بحث وجود فقط چهار رساله بسیار کوتاه از وی به یادگار مانده است. این رساله‌ها اگر چه به طور مکرر همراه با دیگر رساله‌های وی در مجموعه آثار خیام با نام‌های مختلف منتشر شده است، اما متأسفانه هنوز در اختیار بسیاری از صاحب نظران و کتابخانه‌های تخصصی کشور قرار ندارد.

موضوع این نوشته کوتاه «بازسازی نظر خیام درباره وجود» و به دنبال آن مسأله ماهیت است و اندیشه‌های خیام در این بحث از آن جهت قابل بررسی و حائز اهمیت است که وی با آنکه پیرو حکمت مشاء بوده و پیرو ابن سیناست، اما برخلاف آنچه از ابن سینا و فارابی نقل شده، قائل به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود است. از اینکه خیام در هیچ موردی به اختلاف خود و شیخ الرئیس درباره بحث اصالت وجود و ماهیت اشاره نمی‌کند و کسانی را که قائل به اصالت وجود هستند به شدت مورد اعتراض و بی احترامی قرار می‌دهد، می‌توان فهمید که به عقیده خیام، شیخ الرئیس (که او را افضل المتأخرین می‌نامد) قائل به اصالت ماهیت است.

از آنجا که بحث پیرامون مسأله وجود و ماهیت امروزه به عنوان یکی از مهمترین مسائل فلسفه تبدیل شده و مخصوصاً در حکمت متعالیه ابتدائی‌ترین مسأله فلسفه تلقی می‌شود، بررسی موضوع‌گیری حکیمان بزرگ سابق درباره آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. نگارنده با جمع‌آوری و تنظیم این بحث در رسائل عمر خیام سعی دارد تا موضع این حکیم را بهتر و واضحتر در اختیار خوانندگان قرار دهد و طبیعی است این

گونه مباحث و تحقیقات می‌تواند برای تدوین تاریخ فلسفه و نیز تاریخ تطور نظریات فلسفی، گامی مؤثر به شمار آید.

بدهات معنای وجود

خیام همانند بسیاری از فیلسوفان، وجود را یک مفهوم بدیهی می‌داند. وی می‌گوید که نمی‌توان وجود را با هیچکدام از مفاهیم دیگر تعریف کرد، بلکه اگر کسی درصدد برآید که وجود را با دیگر مفاهیم تعریف کند، مثلاً بگوید «وجود ثابت العین است»، مرتکب تعریف دوری شده است. وی برای بیان نظر خویش چنین استدلال می‌کند: از آنجا که وجود اعم اشیاء است و مبدأ تصور جمیع اشیاء نیز هست، برای تصور آن به هیچ تصور دیگری نیاز نیست.

در رساله موضوع علم کلی می‌نویسد: «إِنَّ الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى أعنى العلم الكلي الذي تحته جميع العلوم، ظاهر التصور لا يحتاج في تصوره الى تصور أمر آخر يسبقه لأنه أعم الأشياء وهو وما أشبهه مبدأ لتصورات جميع الأشياء.» (رساله الضياء العقلي في موضوع العلم الكلي، ۳۹۴).

سپس درباره مفهوم شیء می‌نویسد: شیء نیز همچون وجود یک مفهوم ظاهر و بدیهی است و مفهوم آن دارای وجود ذهنی است و مفهوم شیء از مفاهیمی است که هم بر موجود خارجی صادق است و هم بر معدوم خارجی زیرا آنچه در خارج معدوم است، اگر درباره آن حکمی کنیم، باید موجود باشد تا حکم وجودی درباره آن صادق باشد. از طرفی چون فرض کرده‌ایم که در خارج معدوم است، پس به ناچار باید در ذهن موجود باشد. وی نتیجه می‌گیرد که اگر چیزی موجود است - چه موجود ذهنی باشد یا عینی - شیء است و در هر موردی مفهوم شیء صدق کند، حتماً یکی از دو وجود نیز به همراه اوست. سپس نتیجه می‌گیرد که شیئیت از لوازم حقایق اشیاء است، نه از لوازم وجود ذهنی یا عینی آنها. وی سپس می‌گوید: «إياك أن تحاول تصوير الشيء أو الموجود؛ فانك إن فعلته وقعت في الدور لا محالة» (همانجا).

بنابراین، به عقیده وی نه تنها وجود و شیء دو مفهوم بدیهی و روشن هستند به طوری که بی‌نیاز از تعریفند، بلکه هر مفهوم دیگری که در نظر گرفته شود با کمک این دو

مفهوم قابل تعریف است، در نتیجه تعریف وجود و شیء به کمک هر مفهوم دیگری که صورت پذیرد، تعریف دوری است.

اینکه که معلوم شد دو مفهوم شیء و وجود هر دو جزء مفاهیم عامه هستند و هر دو بدیهیند، چرا «وجود» را برای موضوع فلسفه انتخاب کرده‌اند؛ نه «شیء» را؟ به نظر وی، وجود بدیهی‌تر است و مفهوم روشن‌تری از شیء دارد و دلیل انتخاب وجود به عنوان موضوع فلسفه، همین نکته است.

البته خیام در رساله کون و تکلیف پس از آنکه مطلب ما و مطلب هل و مطلب لم را توضیح می‌دهد، می‌نویسد که هر موجودی ثابت است و اثبت دارد و آنچه اثبت ندارد، معدوم است. شاید از عبارات او چنین برداشت شود که او وجود را به کمک انیت و ثبوت تعریف کرده است و می‌گوید موجود آن است که دارای انیت و ثبوت باشد. عبارت او چنین است: «لیس یخلو موجود عن هلیة ما؛ أی انیة و ثبوت. فان الخالی عن الاثیة والثبوت یکون معدوماً وقد فرضناه موجوداً وهذا محال» (الکون و التکلیف، ۳۷۸).

اما به نظر می‌رسد، در اینجا خیام نمی‌خواهد مفهوم موجود را تعریف کند تا برخلاف سخن خود تعرف دوری کرده باشد، بلکه در اینجا می‌خواهد بگوید: چون هر موجودی اثبت و هلیت دارد و در مقابل، آنچه اثبت ندارد معدوم است پس سؤال هل (مطلب هل) به معنی سؤال از هستی شیء و اثبت آن است.

تشکیکی بودن مفهوم وجود

خیام، در مقام فرق گذاشتن بین وجود ذهنی و عینی می‌گوید که وجود در اعیان با وجود در نفس متفاوت است. اگر زید در اعیان تحقق پیدا کند، می‌گوییم دارای وجود عینی است و اگر عقل انسان زید را تصور کند، می‌گوییم که زید موجود در نفس است و دارای وجود ذهنی است، و وجود زید که تصور کرده‌ایم یک امر معقول است. وی در رساله موضوع علم کلی می‌گوید: «آن وجود زید المعقول هو امر معقول موجود فی النفس» (رسالة الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی، ۳۹۷).

وی در رساله تتمه کون و تکلیف چنین می‌نویسد: «وجود یک امر اعتباری است که بر دو معنی بر سبیل تشکیک اطلاق می‌شود، نه به صورت تواطؤ صرف، و نه به صورت

اشتراک صرف. این دو معنی عبارتند از: بودن در خارج که نزد جمهور نام وجود برای آن سزاوارتر است، و بودن در نفس مثل تصورات حسیه و خیالیه و وهمیه و عقلیه. و این معنی دوم همان معنی اول است زیرا معانی تصور شده‌ای که درک می‌شود از آن حیث که درک و تصور می‌شوند یکی از اعیان هستند، زیرا نفس که مدرک این صورتهاست یکی از اعیان است و چیزی که در یکی از اعیان موجود باشد در اعیان تحقق پیدا کرده است. البته گاهی انسان مفهومی را تصور و درک می‌کند که مثال و رسم یک شیء معدوم است، مثل آنکه ما حضرت آدم را تصور کنیم، در این صورت آن معنای معقول از آدم، هم در نفس موجود است و هم در اعیان، زیرا نفس عینی از اعیان است، ولی در همین حال آدمی که این تصور ذهنی مثال و نقش اوست در اعیان معدوم است. این تفاوت میان دو وجود ذهنی و عینی است. و روشن شد که فرق میان دو وجود، به واسطه‌ی احق و اولی بودن یکی بر دیگری و تقدم و تأخر است که آن را معنای تشکیکی نامند، نه آنکه تفاوت در معنی باشد که لفظ وجود مشترک گردد.» (تمتة رسالة الكون والتكليف، ۳۸۶-۳۸۷).

خیام در ادامه این سخنان به این نکته می‌پردازد که گاهی یک شیء را برای شیء دیگری ثابت می‌دانیم بلکه برخی مواقع یک صفت برای موصوفی ضروری (و به تعبیر او واجب الوجود) است، ولی این دلالت نمی‌کند که آن حقیقت در خارج موجود باشد. مثلاً حیوانیت برای انسان یا فردیت برای عدد سه، واجب الوجود (ضروری) است، ولی لزومی ندارد که در خارج از ذهن نیز در اعیان این چنین صفتی و موصوفی وجود داشته باشد، بلکه گاهی ما یک صفتی را برای یک شیء ثابت می‌دانیم - چه به صورت وجوب (ضرورت) یا به صورت امکان - ولی در عین حال به دلیل آنکه محال است آن موصوف در اعیان تحقق پیدا کند، خود صفت نیز محال است در اعیان تحقق پیدا کند، یا حداقل آنکه محال است آن صفت برای آن موصوف در اعیان تحقق پیدا کند مثل آنکه بگوییم: خلأ بعدی است که اجسام می‌توانند در آن جای بگیرند. ملاحظه می‌شود که این صفت برای این موصوف محال است تحقق عینی پیدا کند، زیرا اساساً خلأ محال است. وی با این بیان می‌گوید: لفظ وجود یک معنای مشکک دارد که هم بر وجود در اعیان صدق می‌کند و هم بر وجود شیء برای شیء.

پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که خیام لفظ وجود را مشترک معنوی میان وجود

عینی، وجود ذهنی، وجود رابطی (وجود اعراض) و وجود رابط (در قضایای حملیه) می‌داند و همه اینها را مراتب تشکیکی معنای وجود به حساب می‌آورد.

اعتباری بودن وجود

این مسأله که آیا وجود یک امر اصیل است و در مقابل آن، ماهیت شیء یک امر اعتباری است یا بر عکس، ماهیت اشیاء اصیل است و در خارج منشأ آثار است و وجود امری اعتباری است؟ مسأله‌ای نیست که در میان فیلسوفان زمان شیخ الرئیس یا خیام به صورت متفح و روشن مطرح بوده باشد، بلکه آنچه در آن هنگام مورد بحث و بررسی واقع شده این است که همه می‌دانیم یک واقعیتی در خارج وجود دارد و این واقعیت (موجود) دارای ذاتی است که آن را متصف به وجود می‌کنیم (مثلاً می‌گوییم: زید موجود است) اکنون آیا وجود زید چیزی غیر از ذات زید است که هر دو در خارج (اعیان) تحقق پیدا کرده‌اند و به یکدیگر ضمیمه شده‌اند و زید واقعی را تشکیل داده‌اند و به واسطه انضمام آنها زید را متصف به وجود می‌کنیم؟ چنانچه در جمله «زید سفید است» می‌گوییم: زید یک ذاتی دارد که جوهر است و سفیدی ذاتی است که عرض است و این دو وجود جداگانه (اگر چه یکی عارض بر دیگری) به یکدیگر ضمیمه شده‌اند به این صورت که سفیدی قائم و ضمیمه به زید شده است و ما با توجه به انضمام این دو وجود، می‌گوییم: زید سفید است.

یا اینکه مسأله درباره وجود اینگونه نیست و ما دو حقیقت در اعیان نداریم بلکه در اعیان فقط ذات شیء (ماهیت) تحقق دارد و ما معنای وجود را از این ذات یگانه انتزاع می‌کنیم و بر آن حمل می‌کنیم؟ پس وجود یک معنای اعتباری (انتزاعی) است که در خارج چیزی غیر از ذات شیء نیست و فقط در ذهن با ذات شیء تغایر دارد؟

با این بیان روشن شد که بحث در گذشته برای اثبات اصالت ماهیت یا اصالت وجود نبوده است، بلکه بحث برای اثبات این نکته بوده است که در اعیان، دو چیز اصیل موجود نیست و یکی از آنها اعتباری است و این امر اعتباری، مثل بقیه اعتباریات و انتزاعیات، همان محمول قضیه فرض شده است، بدون آنکه در این مسأله تردیدی راه پیدا کند.

در هر حال، خیام تصریحات زیادی دارد که وجود یک امر اعتباری است که فقط در نفس موجود است و در اعیان چیزی علاوه بر ذات شیء یافت نمی شود که نام آن را وجود گذاریم.

وی برای اثبات این مطلب به روش‌های متفاوتی استدلال کرده است که ما استدلال‌های او را به طور خلاصه و فشرده نقل می‌کنیم (رسالة الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی، ۳۹۴-۳۹۵). بعدها شیخ اشراق در کتاب خویش برای اثبات اصالت ماهیت دلایلی آورده است که در ضمن آن، دلیل اول و دوم خیام به چشم می‌خورد (حکمة الاشراق، ۶۴-۶۶) و ملاصدرا نیز به آن پاسخ داده است (کتاب المشاعر، ۱۹، ۲۵). اما دلیل سوم خیام که مربوط به بحث «الحق ماهیته انیته» است، مورد توجه قرار نگرفته و در نوشته‌های متأخران به عنوان یکی از دلایل اصالت ماهیت به حساب نیامده است. بلکه شیخ اشراق نیز وقتی اثبات می‌کند که خداوند مرکب از وجود و ماهیت نیست، او را وجود می‌داند و ماهیت داشتن خدا را با شریک داشتن او ملازم می‌شمرد (التلویحات، ۳۴). البته به عقیده ملاصدرا، همه کسانی که قائل به اصالت ماهیتند خداوند را ماهیتی می‌دانند که موجودیت از نفس ذات او انتزاع می‌شود (الحکمة المتعالیة، ۵۳/۶)، چنانچه در کلمات میرداماد به خوبی بیان شده است (التقدیسات، ۱۶-۱۷).

دلیل اول:

موجودیت شیء و وجود شیء، هر دو یک چیزند مثل مضاف و اضافه، زیرا اگر وجود چیزی زاید بر ذات موجود باشد، در این صورت این وجود باید تحقق پیدا کند، خواه در ذهن یا در اعیان. اگر وجود در اعیان تحقق پیدا کند، نیاز به یک وجود دیگری دارد که به واسطه آن، وجود موجود شود، زیرا هر موجودی در اعیان نیاز به وجود دارد و این مستلزم تسلسل است. بنابراین، خیام می‌خواهد نتیجه بگیرد همانطور که موجودیت یک معنای مصدری و اعتباری بوده و در خارج هیچ تحقق ندارد، وجود هم یک معنای اعتباری بوده و حقیقتی خارجی نیست. ما در ضمن اشکالات اول تا سوم، به طرح شبهاتی پیرامون این بحث و پاسخهای خیام خواهیم پرداخت.

دلیل دوم:

وجود - چه ذهنی و چه عینی - عرض است (وی می‌گوید: لاشک ان الوجود عرض

کیفما کان سواء فرضته فی الاعیان او فی النفس). از سوی دیگر، جوهر برای آنکه موجود شود، نیاز به وجود دارد و تا وجود جوهر تحقق پیدا نکند، جوهر تحقق پیدا نمی‌کند. پس سبب تحقق جوهر وجود اوست، و چون روشن است که سبب تحقق عرض جوهر است و این مسأله از حقیقت عرض فهمیده می‌شود، پس دور لازم می‌آید، زیرا جوهر بر وجود متوقف است تا موجود شود و وجود نیز بر جوهر که موضوع آن است، متوقف است.

دلیل سوم:

اگر وجود که غیر از ذات موجود است، خود حقیقتی خارجی باشد، باید بگوییم وجود خدا امری زاید بر ذاتش در خارج است، پس ذات خدا واجب نیست، بلکه متکثر است، و این محال است. پس سخن صحیح آن است که ادعا کنیم وجودی که زاید بر ذات موجود است، یک حقیقت ذهنی است، یعنی در اعیان چیزی زاید بر ذات موجود تحقق ندارد، زیرا هر شیء را در نظر بگیریم، دارای ماهیتی است که باعث تمیز او از دیگران می‌شود، و اگر وجود امری حقیقی در خارج باشد و ماهیت و حقیقت شیء را به یک صورت متحصّل و موجود در خارج نسبت دهیم و بگوییم: زید موجود است، پس معلوم است که آن صورت ذهنی یعنی حقیقت و ماهیت غیر از بودن عینی شیء است، زیرا عقل آن ماهیت را مجرد از عوارض شخصیه تعقل می‌کند، و این ماهیت مجرده از آن حیث که مجرد است نمی‌تواند در اعیان تحقق پیدا کند.

حل یک مشکل:

ممکن است کسی گمان کند وجود و موجود نه تنها در اعیان با هم متحدند، بلکه در اذهان نیز باید یکی باشند، زیرا اشکالی که درباره استقلال وجود و موجود در اعیان مطرح است می‌تواند در مورد وجود ذهنی هم مطرح شود. به این بیان که موجودات در نفس - یعنی تصورات - برای تحقق نیازمند وجود هستند، از آنجا که آن وجود هم باید در نفس تحقق داشته باشد، احتیاج به وجود دیگری پیدا می‌کند و تسلسل لازم می‌آید. بنابراین، وجود و ماهیت با یکدیگر اتحاد مفهومی دارند.

این اشکال را به نوع دیگری نیز می‌توان مطرح کرد که اگر استدلال مذکور برای اثبات اتحاد وجود و موجود در اعیان کافی باشد، برای اثبات اتحاد میان وجود و موجود در

اذهان هم کافی است و از آنجا که وجود و موجود در اذهان با هم متغایرنند و تغایر آنها بدیهی است، بنابراین استدلال مذکور ناقص است.

خیام با پاسخی که در ذیل دلیل سابق بیان کرد که ماهیات معقوله موجوداتی مجرد هستند و در عالم خارج تحقق ندارند، در حقیقت جواب این اشکال را بیان کرد. وی به نتیجه بحث اینگونه تصریح دارد:

«و تبیین أنّ الوجود هو صفة زائدة على ذات الماهية المعقولة، موجودة في النفس، غير موجودة في الاعيان أعنى أنّ وجود الموجود في الاعيان هو بعينه ذاته، و لا معنى لوجوده الزائد عليه الآ بعد أن عقل وإنما اعتبر العقل فيه هذه الصفة بعد أن عقله و صيره ماهية معقولة» (رسالة الضياء العقلي في موضوع العلم الكلي، ۳۹۶).

پاسخ به اشکالات اعتباری بودن وجود

خیام پس از ذکر استدلال مذکور، در دو رساله وجود خود به اشکالاتی می‌پردازد که ممکن است نسبت به نظریه اعتباری بودن وجود پیدا شود. این اشکالات اگر چه بعدها توسط شیخ اشراق در کتاب حکمة الاشراق طرح گردیده و در قرون بعد توسط ملاصدرا مورد نقد و بررسی قرار گرفته است، اما توجه به طرح این مباحث قبل از شیخ اشراق می‌تواند مورد توجه پژوهشگران واقع شود. ما این اشکالات را به طور فشرده به همراه پاسخ‌های خیام ذکر می‌کنیم و برای تکمیل، نشانی این مباحث را در نوشته‌های ملاصدرا و شیخ اشراق ذکر می‌کنیم. البته در بیان مطلب ترتیبی را که او در نظر گرفته رها کرده و اشکالات را طبق ترتیبی که مفیدتر به نظر می‌رسد پی می‌گیریم.

اشکال اول:

صفت اشیاء اگر عبارت از «وجود» است، نیاز به وجود دیگری ندارد، بلکه بدون وجود دیگری موجود است. به نظر خیام، این مستشکل خواسته است تا مستقیماً خود را از قید تسلسل برهاند (رسالة الاوصاف والموصوفات، ۴۰۴؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۴۰/۱، کتاب المشاعر، ۱۹).

پاسخ خیام: می‌پرسیم: آیا وجود موجود است یا خیر؟ اگر گفت: خیر، نقض سخن خود را کرده است و اگر گفت: بله، می‌پرسیم: آیا وجود به وجود دیگری موجود است یا

خیر؟ اگر گفت: به وجود دیگری موجود است، پس در دام تسلسل گرفتار شده است. و اگر گفت: خیر، می‌گوییم: آیا این وجود دارای ذات است یا خیر؟ اگر ذات را از او نفی کرد که هذیان گفته است و محال است وجود فاقد ذات باشد و اگر گفت که این موجود ذات دارد، به او می‌گوییم: پس پذیرفتی که ذاتی موجود است بدون وجود زاید، پس چرا در همه ذاتها این سخن را نمی‌گویی؟

جواب دیگر آنکه اگر صفت وجود موجود باشد بذاتها، نه به وسیله وجود دیگری، و در عین حال مقترن به یک ماهیت شود و ماهیت به واسطه آن موجود گردد، در این صورت حکم جزء را بر کل حمل کرده‌ایم، و این محال است. بلکه در این صورت نباید اصلاً ماهیتی موجود گردد بلکه ماهیت مقترن شده است به چیزی که آن موجود است و البته اگر چنین بگوئیم دیگر حکم جزء را بر کل حمل نکرده‌ایم. در اینجا خیام برای تقریب سخن خود مثالی می‌آورد:

همان‌طوری که بیاض لذاته بیاض است و چون مقرون به جسم شود، آن موجود مرکب دیگر بیاض نیست بلکه ایض است. پس اگر بیاض لذاته ایض باشد، در این صورت نمی‌شود بگوئیم که جسم ایض است، بلکه جسم مقترن به چیزی است که آن چیز ایض است. با آنکه عامه مردم بیاض را ایض می‌خوانند و می‌گویند: این رنگ ایض است، ولی این مجاز است نه حقیقت. پس وجود را که می‌گوییم موجود است، مجاز است و حکم مجازات را دارد و تنازعی در این گونه مسائل نیست.

به روشنی بر خوانندگانی که آشنایی با مسائل اصالت ماهیت و وجود دارند و نظرات ملاصدرا و تابعین او را مطالعه کرده‌اند، واضح است که خیام متوجه نظریه اصالت وجود بوده است، اما استعمالات عرفی مانع شده تا آن را بپذیرد، همانکه محقق دوانی تذکر می‌دهد که مسائل فلسفی را نباید بر پایه استعمالات عرفی بنا نهاد (ص ۱۶۸؛ نیز نک: *الحکمة المتعالیة*، ۶/۶۳)

اشکال دوم:

شاید بگوئیم وجود موجود است و نیاز به وجود دیگری ندارد، مثل انسان که به واسطه انسانیت انسان است ولی انسانیت برای انسانیت بودنش نیاز به انسانیت دیگری ندارد (رسالة الاوصاف والموصوفات، ۴۰۶).

پاسخ خیام: گویی مستشکل فرقی میان انسان و انسانیت نگذاشته است، زیرا انسانیت فقط متصف به انسانیت می‌شود نه متصف به وصف انسان و در اتصاف به انسانیت نیاز به چیزی ندارد و همین سخن را در وجود می‌گوییم: وجود متصف به وجود می‌شود و در این اتصاف نیازی به وجود دیگری ندارد، اما اگر بخواهد متصف به موجود شود، نیازمند وجود دیگری است، چنانچه انسانیت اگر بخواهد متصف به انسان شود و بگوییم انسانیت انسان است، نیاز به انسانیت دیگری دارد. پس سخن صحیح آن است که وجود هرگز متصف به موجود نمی‌شود تا نیاز به وجود دیگری داشته باشد، بلکه وجود فقط متصف می‌شود به وجود.

اشکال سوم:

خیام چنین می‌گوید: «فان قيل: ان الوجود معنی لایوصف بالموجود سلب الاطلاق و لا سلب أحد الطرفين حتی لایقال: انه موجود او غیر موجود» (رسالة الاوصاف و الموصوفات، ۴۰۴؛ نیز نک: ملاصدرا، همان، ۴۰/۱).

در توضیح این عبارت باید گفت: هر مفهومی را که در نظر بگیریم از دو حال خارج نیست: یا موجود است یا غیر موجود، یعنی یکی از دو طرف نقیض بر آن صدق می‌کند: یا آن شیء تحقق عینی دارد و یا آنکه تحقق عینی ندارد. و این سخن در مورد واقعیات است و به الفاظ ارتباطی ندارد. از سوی دیگر، هر لفظی که دارای معنایی باشد، می‌توان آن لفظ را بر مصادیق آن معنی اطلاق کرد یعنی آن لفظ شامل مصادیق معنای خود است، مثل لفظ انسان که بر زید و بکر صدق می‌کند.

مستشکل درباره حقیقت وجود، و لفظ موجود چنین ادعا کرده است: لفظ موجود بر معنای وجود اطلاق نمی‌شود و از آن لفظ آن معنی فهمیده نمی‌گردد. مراد از وجود آن چیزی است که مورد بحث است که آیا در اعیان زاید بر ذات موجودات است یا خیر؟ مستشکل در نظر دارد نتیجه بگیرد که اگر لفظ موجود دلالت بر معنای وجود نمی‌کند (بلکه موجود فقط بر اشیاء متحقق در اعیان، غیر از وجود، دلالت می‌کند) در این صورت قاعده کلیه‌ای که می‌گوید: «کل موجود موجود بوجود» شامل خود وجود نمی‌شود یعنی برای مثال، انسان برای آنکه موجود باشد، به وجود نیاز دارد و به واسطه وجودی زائد بر ذات خود موجود می‌شود، ولی وجود انسان برای آنکه تحقق داشته

باشد به وجود دیگری نیاز ندارد. پس اشکالی که بیان شده بود (اشکال تسلسل) وارد نخواهد بود. اینکه می‌گوییم: موجود بر وجود اطلاق نمی‌شود، یعنی وجود موجود نیست، ولی معنای عبارت این نیست که وجود در اعیان تحقق ندارد، بلکه از نظر واقعیت، وجود تحقق عینی دارد، اگر چه نمی‌توان گفت که وجود موجود است.

پاسخ خیام: از مستشکل درباره دو طرف نقیض یعنی واقعیات و معانی سؤال می‌کنیم نه الفاظ و توضیحات، می‌گوییم: آیا وجود در اعیان تحقق دارد یا خیر؟ اگر بگوید: نه، می‌پرسیم: آیا وجود وصف معقول برای ذات موجود (مثل انسان است) یا خیر؟ اگر بگوید: آری، پس اعتراف کرده است که وجود حکم اعتباری است. و اگر بگوید: خیر، در این صورت هم وجود در اعیان را نفی کرده است و هم وجود در نفس را، و عقلاً از گفتن چنین سخنانی وحشت دارند.

اشکال چهارم

آیا وجود مطلق یکی از ماهیت معقوله است یا آنکه اصلاً ماهیت معقوله نیست؟ اگر بگویید: وجود ماهیت معقوله (یعنی موجود در نفس) نیست یعنی نمی‌توان آن را تصور کرد، پس محال است بتوان این جمله را گفت: «وجود در اعیان شیء ای زائد بر ذات ماهیت است» و حال آنکه این جمله را می‌توان گفت. و اگر بگویید: وجود مطلق یک ماهیت معقوله است، از آنجا که گفته‌ایم هر ماهیت معقوله‌ای نیاز به وجود زائد بر ذات خود دارد پس ماهیت وجود هم نیاز به وجود دیگری دارد و تسلسل لازم می‌آید (رسالة الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی، ۳۹۶).

با دقت در این اشکال متوجه می‌شویم که اشکال‌کننده در صدد است تا مشابه همان اشکالی که خیام مطرح کرده و وجود خارجی را نفی نموده است، بر نظریه اعتباری بودن وجود وارد کند و بگوید همه جنبه‌های این بحث با مسأله تسلسل دست به گریبان است. **پاسخ خیام:** در جواب این مستشکل می‌گوییم: ماهیت معقوله برای آنکه در اعیان و عالم خارج موجوده شود، نیاز به وجود دارد و وجود آن هم امری معقول و در وعای نفس است، نه آنکه هر ماهیتی برای موجود شدن در نفس و معقول بودن، نیاز به وجود داشته باشد. پس وجود که موجودی معقول و ذهنی است، همانند تمام ماهیات معقوله برای قابل تصور بودن نیازی به وجود زائد ندارد. اگر کسی بخواهد از این شبهه برای

اثبات اینکه هر موجودی نیاز به وجود دارد، استفاده کند مصادره به مطلوب کرده است زیرا در این شبهه فرض بر این است که ماهیت موجوده در نفس برای آنکه در نفس تحقق پیدا کند احتیاج به وجود دارد.

اشکال پنجم:

اگر وجود زید در خارج تحقق ندارد پس چگونه زید موجود است؟ پاسخ خیام: این اشکال وارد نیست زیرا در عبارت «چگونه زید موجود است» روشن نیست که مراد از «موجود» چیست؟ مراد در اعیان است یا در ذهن؟ اگر مراد این است که چگونه زید در اعیان موجود است، با آنکه وجودش در اعیان نیست، در این صورت مصادره به مطلوب کرده‌اید زیرا سؤال در فرضی صحیح است که بگوییم هر موجودی به واسطه وجودی در خارج، موجود است. زید هم باید به واسطه وجودی در خارج موجود باشد، و اگر وجود زید در خارج نیست، چگونه خود زید در خارج موجود است؟

و اگر مراد این است که وقتی وجود زید در خارج موجود نیست، چگونه می‌شود زید موجود در نفس باشد؟ جواب می‌دهیم که وجود زید معقول هم امری معقول و موجود در نفس است و گویی این شخص فرقی میان وجود عینی و وجود در نفس نگذاشته و گمان کرده است چون وجود در اعیان نیست پس در نفس نیز موجودی نداریم.

اگر بگویید: منظور اینست که زید که موجودی جزئی و محسوس است، چگونه تعقل می‌شود، در حالی که وجودش غیر از ماهیتش در نفس است. جواب می‌دهیم: هرگاه یک محمول کلی بر موضوعاتش حمل شود حتماً باید آن موضوعات معقول باشند، خواه آن موضوع جزئی باشد یا کلی، و وجود یک حکم کلی است که فقط زمانی حمل بر موضوع می‌شود و می‌گوییم زید موجود است، که موضوع نزد نفس معقول باشد (رسالة الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی، ۳۹۷؛ نیز نک: کتاب المشاعر، ۱۴).

اشکال ششم:

انسان معقول دارای حقیقت و ماهیتی است و در حد او وجود دخالتی ندارد، چنانکه می‌توان معنی انسان را تعقل کرد بدون آنکه موجود یا معدوم بودن او را در نظر گرفت، پس به ناچار لازم می‌آید که معنی وجود از خارج ذات انسان برای او لازم شده باشد و

وجود انسانیت همان معنایی است که از دیگری اکتساب کرده است، زیرا جسمانیت یا حیوانیت و ناطقیت از ذات او نشأت گرفته و با جعل جاعل برای او تحقق پیدا نکرده است. پس گویی خداوند متعال جسم را برای انسان جعل نکرده، بلکه خداوند انسان را موجود کرده است و انسان وقتی ایجاد می شود، حتماً باید جسم باشد. پس معلوم می شود که وجود یک معنای زائد بر ذات انسان در اعیان است، چرا که تنها چیزی که مستفاد از غیر است همین معناست.

پاسخ خیام: اگر پذیرفتیم که وجود تنها معنایی است که ذات انسان از غیر استفاده می کند پس چگونه می توان پذیرفت که با این حال، وجود معنایی زائد بر ذات شیء در اعیان است؟ زیرا ذات انسان در هنگامی که معدوم است چگونه نیاز به دیگری پیدا می کند؟ بلکه نیاز و افتقار مربوط به موجودات است نه معدومات. پس چنین باید گفت: انسان وقتی که ذاتی را تعقل می کند و احوال آن را اعتبار می کند و در آن به تفصیلات عقلی می پردازد، اوصاف آن ذات را متنوع می یابد؛ برخی از این اوصاف ذاتیات هستند و برخی عرضیات، و گویی وجود در تمام اشیاء از قبیل عرضیات است و شکی نیست که وجود معنایی زائد بر ماهیت معقوله است و ما هم در این مطلب سخنی نداریم، بلکه بحث بر سر وجود در اعیان است. عقل وقتی معنای انسانیت را تعقل می کند می فهمد که حیوانیت و ناطقیت جزء ذاتیات اوست و جعلی نیست ولی وجود برای انسان از جانب غیر است به این معنی که ذات اگر معدوم باشد موصوف به وجود نیست، بلکه اعتبار صفت وجود برای ذات انسانیت از جهت تعلق انسانیت به غیر است. بنابراین، آنچه متعلق به غیر است همان ماهیت انسان است و وجود فقط عنوانی است که در پی این تعلق، به ذات انسان نسبت داده می شود (رسالة الاوصاف و الموصوفات، ۴۰۳-۴۰۶؛ نک: کتاب المشاعر، ۱۳-۱۴).

و به عنوان نتیجه بحث می گوید: «فقد تبین و صح أن الموجود فی الاعیان و وجوده شیء واحد و انما يحصل هذا التکثر عند کونه معقولاً و صیورته ماهیة معقولة مضافاً إليها ذلک المعنی المعقول المسمى وجوداً.» (رسالة الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی، ۳۹۸).

کتابشناسی

- خیام، عمر، *تتمة رسالة الكون و التكليف*، ضمن رسائل عمر خیام، به كوشش ب.ا. روزنفلد و آ.پ. یوشكويچ، مسكو، ۱۹۶۲م.
- همو، *رسالة الاوصاف و الموصوفات*، ضمن رسائل عمر خیام، به كوشش ب.ا. روزنفلد و آ.پ. یوشكويچ، مسكو، ۱۹۶۲م.
- همو، *رسالة الضياء العقلى فى موضوع العلم الكلى*، ضمن رسائل عمر خیام، به كوشش ب.ا. روزنفلد و آ.پ. یوشكويچ، مسكو، ۱۹۶۲م.
- همو، *الكون و التكليف*، ضمن رسائل عمر خیام، به كوشش ب.ا. روزنفلد و آ.پ. یوشكويچ، مسكو، ۱۹۶۲م.
- دوانى، جلال الدين محمد، *شواكل الحور فى شرح هياكل النور*، ضمن ثلاث رسائل، به كوشش سيد احمد تويسركانى، بنياد پژوهش‌هاى اسلامى آستان قدس رضوى، مشهد، ۱۴۱۱ق.
- سهروردى (شيخ اشراق)، *شهاب الدين يحيى*، *حكمة الاشراق*، ضمن مصنفات شيخ اشراق جلد دوم، به كوشش هنرى كرين، انجمن فلسفه ايران، تهران، ۱۳۹۷ق.
- همو، *التلويحات اللوحية و العرشية*، ضمن مصنفات شيخ اشراق جلد يكم، به كوشش هنرى كرين، انجمن فلسفه ايران، تهران، ۱۳۹۷ق.
- شيرازى (ملاصدرا)، *محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية*، كتابخانه مصطفوى، قم، ۱۳۸۶ق.
- همو، *كتاب المشاعر*، به كوشش هنرى كرين، كتابخانه طهورى، تهران، ۱۳۶۳ش.
- ميرداماد، محمد بن محمد، *التقديسات*، ضمن مصنفات ميرداماد جلد اول، به كوشش عبدالله نورانى، انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، تهران، ۱۳۸۱ش.