

نقش مسئله اعاده معدوم در منازعات فرق اسلامی

پیرامون آموزه معاد جسمانی

علی معموری *

چکیده

امکان تحقق یک پدیده به دو وجود که در اصطلاح اعاده معدوم نامیده می‌شود، از مباحث مهم و جنجال برانگیز کلام، فلسفه و عرفان اسلامی است.

متکلمان درباره معاد جسمانی و فیلسوفان در مسیر بیان احکام وجود و عارفان در ارتباط با ظهور و تجلی الهی به بحث از آن پرداخته‌اند.

واژه‌های کلیدی: اعاده معدوم، معاد جسمانی، کلام، فلسفه و عرفان.

تاریخچه

این بحث را متکلمان برای اولین بار مطرح کرده‌اند و در قدیمی‌ترین کتاب اعتقادی شیعه نیز فصلی به آن اختصاص داده شده است. (ابن نوبخت، ۱۹۱) متکلمان، معاد و خصوصاً حشر جسمانی را متوقف بر آن می‌دانسته‌اند (فخر - براهین، ۳۰۵؛ فخر - محصل، ۳۹۵؛ صدرا - اسفار، ۳۶۱)؛ البته کرامیه و ابوالحسین بصری و زمخشری و محمود خوارزمی از معتزله، اعاده را ممتنع دانسته‌اند (کاشی، ۶۱؛ مقداد - ارشاد، ۳۹۴؛ ربانی، ۱/۱۶۸؛ فخر - محصل، ۳۹۰).

مشایخ معتزله که قائل به ثبوت معدومات بوده‌اند، بر همین اساس اعاده معدوم را نیز جایز دانسته‌اند (مقداد - ارشاد، ۳۹۴؛ فخر - براهین، ۲۸۹؛ طوسی - قواعد، ۴۶۳). از سوی دیگر اشاعره

نیز گرچه ثبوت معدومات را انکار کرده‌اند، ولی اعاده عین معدوم را روا دانسته‌اند (فخر - براهین، ۲۹۸؛ مقداد - ارشاد، ۳۹۴؛ طوسی - قواعد، ۴۶۳).

متکلمان متقدم امامیه برخی همچون ابن نوبخت در یاقوت صریحاً اعاده را جائز دانسته‌اند (ابن نوبخت، ۱۹۲) و از متأخران علامه مجلسی ضمن قول به جواز انعدام موجودات عالم، اعاده را نیز جایز دانسته است (مجلسی، ۳۳۱/۶). لیکن اکثر متکلمان امامیه همچون خواجه طوسی و علامه حلی به طور صریح و امثال شیخ مفید ضمن بحث از عدم فنای عالم، اعاده معدوم را ممتنع شمرده‌اند (طوسی - قواعد، ۴۶۳؛ حلی - شرح یاقوت، ۱۹۲؛ لاهیجی - گوهر مراد، ۴۵۰؛ فیض، ۱۷؛ مجلسی، ۳۲۵/۶).

حکما و فلاسفه همگی اعاده را ممتنع دانسته، لیکن آن را ضمن امور عامه بحث کرده‌اند، چرا که از یک سو آن را با بحث معاد مرتبط نمی‌دانستند و از سوی دیگر بر اساس تقسیمات مباحث فلسفی، اعاده مربوط به احکام وجود و عدم می‌شود (بوعلی - شفاء، ۳۶/۱).

انگیزه فلاسفه از پرداختن به این مسئله تبیین احکام وجود است و در هر حال، چه این بحث به معاد مربوط باشد چه نباشد، یکی از مهم‌ترین مباحث وجود و عدم است. عرفا نیز با تغییر شکل بحث، ثمره‌های مهمی بر آن بار کرده‌اند.

طوسی

پیش فرضها

هر یک از قائلان اعاده معدوم بر اساس پیش فرض خاصی به این عقیده گرویده‌اند. در واقع بسیاری از متکلمان در اثر مبانی خاصی که پذیرفته بودند، در تنگناهای فکری مجبور به پذیرش جواز اعاده شده‌اند. آنها عقاید ذیل را با هم جمع کرده بودند: معاد جسمانی؛ حقیقت انسان به همین هیكل محسوس اوست؛ انعدام عالم ماده بر پایه صریح آیات و روایات (آشتیانی - شرح زاد، ۱۸). لازمه این سه گزاره جز جواز اعاده نیست؛ مضافاً آنکه معتزله نیز قائل به ثبوت معدومات بودند.

۱. اعدام و فنای عالم؛ وقوع اعاده معدوم متوقف بر جواز فنای عالم و بلکه وقوع آن است. بر همین اساس برخی از قائلان اعاده معدوم ضمناً جواز فنای عالم را نیز پذیرفته‌اند. بنابراین فلاسفه و عرفا که طریان عدم را در صفحه وجود جائز نمی‌شمرند، نیازی به انکار اعاده معدوم ندارند (صدرا - اسفار، ۳۵۶/۱؛ قیصری، ۲۰؛ آقا علی نوری، ۳۵۴/۱؛ سهروردی - مشارع، ۴۹۶؛ سهروردی - حکمة الاشراق، ۲۲۲؛ قمی، ۱۱۵؛ سبزواری - اسفار، ۳۵۴/۱؛ صدرا - شواهد، ۲۸۱؛ آشتیانی - شرح زاد، ۱۷ و ۱۸؛ آشتیانی - شرح منظومه، ۲۷۵-۲۷۷؛ مطهری - مبسوط، ۲۸۲/۲؛ مطهری - رئالیسم، ۵۵/۳، ۲۷/۴ و ۵۸؛ طباطبایی - رئالیسم، ۶۳/۳).

حکما و متکلمان منکر اعاده، عدم را به فساد صور یا تفرق اجزا معنا می‌کنند و بر این اساس ظواهر پاره‌ای از آیات و روایات را تأویل می‌برند. مؤید این برداشت، داستان پرندگان ابراهیم در قرآن است (لاهیجی-شوارق، ۱۳۷، هیدجی، ۱۹۲). از سوی دیگر، ظاهر برخی از آیات همچون «یحییها الذی أنشأها اول مرة» و «کما بدأنا اول خلق نعیده» بر عدم انعدام انسان به طور کلی دلالت می‌کند (خمینی، ۶۸۱). البته برخی دیگر از آیه اخیر و آیات «کل شیء هالک» و «و هو الأول و الآخر» برداشت کرده‌اند که اعاده نیز همچون ابتدا از عدم خواهد بود (فخر - محصل، ۳۹۶).

متکلمان عمدتاً اعدام عالم را ممکن شمرده‌اند (فخر- براهین، ۲۹۳) و در بسیاری از کتابهای کلامی فصلی به آن اختصاص داده‌اند و در فصل بعد از آن به وقوع عدم و کیفیت آن پرداخته‌اند. کرامیه و جاحظ در این میان به تبع فلاسفه، عدم عالم را بعد از وجود محال دانسته‌اند، چرا که ذات موجودات اقتضای بقا دارد و شأن فاعل نیز ایجاد است نه اعدام (حلی- کشف المراد، ۴۱۵ تا ۴۲۷). غزالی در مقاصد الفلاسفه بقای نفس را به دلایل شرعی می‌پذیرد و نیستی و عدم را بر آن جائر می‌شمرد (غزالی- مقاصد، ۲۲۱) و در تهافت نیز فصلی تحت عنوان «ابطال قولهم ان النفوس الانسانیة یستحیل علیها العدم» گشوده است (غزالی- تهافت، ۲۲۵). انکار بقای روح برای اولین بار به باقلانی نسبت داده شده است (مطهری- مبسوط، ۲۸۱).

مجلسی در بحار، ذیل باب نفخ صور و فنای دنیا، آیات و روایاتی پیرامون فنای عالم مثل «کل من علیها فان» آورده و در این مسئله به تبع امام الحرمین توقف کرده و هر یک از دو قول فنای عالم و تفرق اجزا را ممکن می‌شمرد و در ضمن اعاده معدوم را نیز ممکن می‌انگارد. مفید در مسائل سرویه خطاب «لمن الملك الیوم» را خطاب معدوم نمی‌داند و «یوم التلاق» را به التقای ارواح و اجساد تفسیر می‌کند.

مجلسی تأویل مفید و به تبع او طبرسی را مخالف ظاهر آیات می‌شمرد. طباطبایی در پاورقی‌های خود بر بحار الانوار روایات فنای اشیا را به معنای نزع روح می‌داند نه ابطال ارواح و اعدام نفوس که هیچ دلیل روایی بر آن نیست؛ همچنین انعدام همه اشیا را مستلزم ابطال همه معارف و نسبت میان دنیا و آخرت می‌داند و احادیث «نفخ صور» را احاد می‌شمرد و علم آنها را به خدا و معصومان حواله می‌دهد (مجلسی، ۳۲۳/۶-۳۲۶). بر این مسئله علاوه بر براهین فلسفی و عقلانی، دلایل علمی و تجربی نیز اقامه شده است. قانون لاوازیسه مبنی بر بقای ماده، گرچه تفاوت‌های جزئی با مسئله اعدام موجودات دارد، لیکن با این بحث در ارتباط است (مطهری- رنالیسیم، ۵۸/۳ و ۹۴). این اصل که هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی موجود نمی‌شود، در فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر نیز جایگاه ویژه‌ای دارد (فروغی، ۲۷۱).

طهری

سال چهارم - شماره ۱۳ و ۱۴ - بهار و تابستان ۸۴

۲۰۸

۲. انکار بقای نفس و قول به تجسم بر این بنا که حقیقت انسان به هیکل محسوس اوست: برخی از متکلمان همچون باقلانی منکر بقای نفس بودند (مطهری - مبسوط، ۲۵۸/۲). برخی دیگر نیز هویت و تشخص انسان را به جسم و بدن او دانسته‌اند؛ لذا معاد را فقط جسمانی پنداشته‌اند (طوسی - محصل، ۳۹۵؛ فخر - مباحث، ۴۴۷/۲؛ صدرا - اسفار، ۱۵۶/۹؛ همو - مفتاح الغیب، ۹۷۳؛ همو - شواهد، ۲۶۹؛ سبزواری - منظومه، ۳۰۴؛ آشتیانی - شرح منظومه، ۲۷۹-۲۸۱) بر این اساس آنها موت را انعدام پنداشته و معاد جسمانی را از طریق اعاده معدوم یا جمع اجزا تصحیح کرده‌اند. آنها هویت انسان را به ماده او می‌دانستند نه به صورت (فخر - محصل، ۳۷۸؛ سبزواری - تعلیفه شواهد، ۸۷۲).

مجلسی دوم نیز در مشاجره با حکما روح را مادی می‌انگارد و تجرد را منحصر به حق می‌داند و می‌گوید: هر که قائل به تجرد غیر حق شود، کافر است. همچنین او اعاده معدوم را نیز جایز می‌شمرد (آشتیانی - شرح زاد، ۱۸). فخر بدون اعاده، حشر اجساد را صحیح نمی‌داند؛ خواه اجزا متفرق شوند یا فانی گردند، چرا که با تفرق اجزا صفات شیئی نیز معدوم می‌شوند (فخر - براهین، ۳۰۵). منشأ این برداشت این است که هویت و تشخص انسان را به نفس نمی‌دانند. بر همین اساس خواجه در قواعد، پس از بحث اعاده معدوم، فصلی در بیان حقیقت انسان گشوده است (قواعد، ۴۶۴). غزالی نیز به این نکته توجه داشته است (غزالی - تهافت، ۲۴۰).

متکلمان در این وجه با منکران معاد مشترک‌اند که حقیقت انسان را به هیکل مادی می‌دانند، لیکن با این تفاوت که دسته اول اعاده معدوم را جائز و دسته دوم آن را ممتنع دانسته‌اند (صدرا - اسفار، ۱۶۴/۹). در مقابل فلاسفه شیئیت موجود را به صورت و شخصیت انسان را به نفس او دانسته‌اند، نه به بدن فانی و جسم متغیر (لاهیجی - زواهر، ۳۵۳؛ حسن زاده - مسائل نفس، ۴۰۶؛ طباطبایی - بدایه، ۲۵).

۳. ثبوت معدومات: قول به اعاده بدون قول به ثبوت معدومات استوار نمی‌گردد (طوسی - محصل، ۳۹۱؛ غزالی - تهافت، ۲۳۹)؛ گر چه اشاعره به این نکته توجه نداشته‌اند (فخر - براهین، ۲۸۹؛ مقداد - ارشاد، ۳۹۴). ثبوت معدومات و به تبع آن اعاده معدوم از آفات اصالت ماهیت است؛ گرچه اصالة الماهوی‌ها به این لوازم توجه نداشته‌اند (مطهری - مختصر، ۱۸۰/۱). ذهن در ابتدا اصالة الماهوی می‌اندیشد و ناخودآگاه بر اساس ثبوت معدومات عمل می‌کند، لذا در استحاله اعاده معدوم تردید می‌کند (مطهری - مبسوط، ۲۵۱/۲). منشأ این خطاها مقایسه خارج با ذهن است. در ذهن مناط هویت صورت ذهنی است که ماهوی می‌باشد و در خارج ذات خارجی که وجودی است (مطهری - مختصر، ۱۸۰).

نکته دیگر وحدت وجود و ایجاد است که کثرت این دو انتزاعی و ذهنی است. اعاده یعنی ایجاد ثانوی و ایجاد ثانی وجود ثانی می‌طلبد. غیریت وجود و ایجاد نیز از آفات اصالت ماهیت و ثبوت

معدومات است (مطهری- مبسوط، ۲۶۴/۲-۲۶۸). نکته مهم در فهم امتناع اعاده تقوم مراتب هستی است. ذهنها با دید ماهوی، تقوم مراتب را در اعداد به خوبی می‌فهمند، چرا که مربوط به ماهیت آنها می‌شود، ولی در تقوم مراتب هستی تردید می‌کنند، چون مربوط به وجوداتشان است (مطهری- رئالیسم، ۹۷/۳). ۴. معاد جسمانی: متکلمان برای تصحیح حشر جسمانی بحث اعاده معدوم را مطرح کرده‌اند (صدرا- اسفار، ۱/۳۶۲). آنها معاد را به صورت اعاده دنیا و دنیای مجدد تصور کرده‌اند؛ در حالی که معاد تبدیل دنیا به آخرت و نشئه آخرت غایت نشئه دنیاست (جوادی، ۸۶).

به عبارت دیگر، فیلسوفان میان معاد جسمانی و معاد مادی تفاوت می‌گذارند؛ معاد مادی را امری غیر عقلانی می‌شمرند (خمینی، ۶۶۶؛ صدرا- شواهد، ۲۸۶). از سوی دیگر اعاده اصطلاحی کلامی است که در قرآن به این معنا استعمال نشده است (مطهری- مبسوط، ۲۵۸).

معاد جسمانی در منطق قرآن به صورت زنده شدن مردگان نه ایجاد معدومات و معاد روحانی نیز به صورت استیفای جان و تغییر نشئه بیان شده است (مطهری- مبسوط، ۲۸۰).

دهریان و ملحدان و برخی اطبا گاه در استدلال بر انکار معاد به امتناع اعاده معدوم تمسک جسته‌اند (صدرا- مظاهر، ۱۰۱-۱۰۲؛ صدرا- شواهد، ۲۶۹؛ همو- مفتاح، ۹۷۳). به جالینوس نیز نسبت داده شده که چون در حقیقت انسان شک داشت که مزاج فانی است یا حقیقتی باقی، در امر معاد نیز توقف کرده است (مقداد- ارشاد، ۳۹۴؛ فخر- محصل، ۳۷۸).

متکلمان به حکما و فلاسفه اسناد می‌دهند که منکر معاد جسمانی‌اند و فقط معاد روحانی و نفسانی را می‌پذیرند (فخر- محصل، ۳۷۸؛ فخر- مباحث، ۴۴۷/۲؛ صدرا- اسفار، ۹/۱۶۵؛ مقداد- شرح باب، ۵۲؛ حلی- شرح یاقوت، ۱۹۱؛ غزالی- تهافت، ۲۳۷). صدرا و سبزواری برخی از دلایل انکار معاد روحانی را به نقل از اتباع مشائیان نقل می‌کنند (صدرا- عرشیه، ۷۴؛ سبزواری- شواهد، ۷۳۶). از سوی دیگر، فلاسفه به صراحت یا ضمناً اسناد انکار معاد جسمانی را تکذیب می‌نمایند (ابن رشد، ۳۲۴؛ عاملی، ۱۹؛ لاهیجی- گوهر مراد، ۴۵۰) و اشاره می‌کنند که عدم تأکید بر آن به دلیل تقلیدی و غیر قابل اثبات دانستن آن و از سوی دیگر اهمیت فوق العاده معاد روحانی نسبت به آن است (لاهیجی- گوهر مراد، ۴۵۰؛ بوعلی- نجات، ۳۹۱؛ قاضی، ۵۹؛ عاملی، ۸؛ بوعلی- شفاء، ۴۲۳). برخی دیگر نیز افلاطون و ارسطو را قائل به معاد جسمانی معرفی کرده‌اند؛ همان گونه که فارابی و اخوان الصفا بدان نیز قائل بوده‌اند (عاملی، ۱۴).

متکلمان در بسیاری موارد از برخی سخنان فلاسفه مثل اظهار عجز در اثبات معاد جسمانی یا امتناع اعاده معدوم یا قول به قدم عالم، برداشت انکار معاد جسمانی کرده‌اند (لاهیجی- زواهر، ۳۵۳؛ عاملی، ۱۹). در برخی موارد نیز ظاهر عبارات فلاسفه اشعار دارد که معاد جسمانی به نفوس متوسطه و

معاد روحانی به مقربان اختصاص دارد: «التجرد لقوم و التجسم لقوم آخرین» (صدرالاسفهار، ۱۸۴/۹؛ سبزواری- منظومه، ۳۴۱؛ املی، ۴۷۳؛ سبزواری- شواهد، ۷۳۹؛ آشتیانی- شرح منظومه، ۷۲۹).

با این همه، از عبارات ملاصدرا و شیخ اشراق برمی آید که برخی از فلاسفه منکر معاد جسمانی بوده‌اند. ملاصدرا این انکار را مستلزم اختلال در بسیاری از قواعد فلسفی از جمله بطلان نفوس ناقصه که قول اسکندر افرویدیسی است، می‌داند (صدرالرسائل، ۳۶۵؛ سهروردی- فضایح، ۲۳۹). اما آنچه از حکمای اسلامی مشا، و اشراق به دست ما رسیده است، در هیچ یک سخنی صریح دال بر انکار معاد جسمانی دیده نمی‌شود. ولی حکما در کیفیت تصحیح آن اختلاف دارند. برخی همچون شیخ اشراق و اصحاب حکمت متعالیه از عالم مثال و بدن مثالی بهره می‌گیرند (سبزواری- منظومه، ۳۴۲؛ حسن زاده- شرح منظومه، ۳۰۴). غزالی و بسیاری از اهل تصوف نیز بنا بر نقل لاهیجی بر همین نظر هستند (لاهیجی- گوهر مراد، ۴۵۳). بوعلی و در برخی موارد شیخ اشراق و بنا بر منقول افلاطون معاد جسمانی را به تعلق ارواح به جرمی از افلاک سماوی احتمال داده‌اند (بوعلی- شفاء، ۴۳۱؛ نجات، ۲۹۸). صدرا بر این عقیده سخت حمله می‌برد و آن را مستلزم تناسخ می‌داند (صدرالعرشیه، ۲۴۴-۲۴۵؛ همو- رسائل، ۳۶۵؛ همو- شواهد، ۲۶۷؛ سبزواری- منظومه، ۳۴۲).

طهر

متکلمان منکر اعاده معلوم و برخی از فلاسفه قائل به جمع اجزای متفرقه و یا خلق بدنی مثل بدن دنیوی شده‌اند (غزالی- تهافت، ۲۴۳؛ خمینی، ۶۸۱) و در همین عرصه شبهه‌هایی چون حفظ عینیت دو بدن و آکل و ماکول مطرح کرده و پاسخ داده‌اند (فخر- محصل، ۲۹۲). در مقابل، اکثر متکلمان معاد را به صورت اعاده معلوم بعینه تصور کرده‌اند (املی، ۴۶۰). آشتیانی اقوال مختلفی در کیفیت معاد جسمانی نقل کرده که برخی از آنها بر اعاده معدوم توقف دارد (آشتیانی- شرح منظومه، ۲۷۹ تا ۲۸۱). قابل ذکر است که اتباع حکمت متعالیه، علاوه بر دو نوع معاد، حشر و معاد را درباره همه موجودات اعم از نبات و جماد و عناصر و نفوس می‌دانند و حشر هر یک را به صورت مناسب با شأن وجودی‌اش بیان می‌کنند (صدرالرسائل، ۳۶۲؛ صدرال- شواهد، ۲۲۲). همچنین صدرا اعتقاد به هر دو نوع معاد را به عرفا و متکلمان امامیه و حکمای متأله و جمهور نصارا نسبت می‌دهد (صدرالاسفهار، ۱۶۵/۹).

مشکل عمده در تصحیح معاد جسمانی به طور کلی جمع میان «عینیت انسان دنیوی و اخروی» و «تفاوت دو تشنه» و به طور جزئی برای متکلمان اعاده معدوم و برای فلاسفه مشاء تناسخ است. حکمت متعالیه با پذیرش عالم مثال به عنوان رابطه میان ماده و عقل به تبع شیخ اشراق از هر دو مشکل رهایی می‌یابد (صدرالاسفهار، ۶۸۷/۹). بنابراین بدن اخروی هم عین بدن دنیوی است و هم غیر آن؛ همچون مس که در تماس با اکسیر طلا گردد (صدرال- شواهد، ۲۶۷). صدرا معتقد است که او برای اولین بار توانسته است با دلایل عقلی هر دو معاد را اثبات کند (صدرال- شواهد، ۲۷۰).

تبیین محل نزاع

اعاده معدوم از دو مفهوم «اعاده» و «اعدام» تشکیل شده است. اعدام در هر یک از موارد ذیل به کار می‌رود: فنا و نیستی محض، تجزیه مرکبات، تبدیل صور، غیبت یک موجود. اعاده نیز در معانی ذیل استعمال شده است: اعاده عین وجود اول (وحدت شخصی)، اعاده مثل وجود اول (وحدت نوعی). آنچه در امتناع آن بحث می‌شود نوع اول از اعاده و نوع اول از اعدام است (آمدی، ۳۸۶؛ فخر- محصل، ۳۷۸؛ حلی- شرح یاقوت، ۱۹۱؛ ابن داود، ۸۴؛ فخر- مباحث، ۴۴۷/۲؛ هیدجی، ۱۹۲؛ لاهیجی- شوارق، ۱۳۷؛ ربانی، ۱۶۸/۱؛ حسن زاده- اسفار، ۵۷۵/۱؛ مطهری- مبسوط، ۳۳۴-۲۶۰؛ سبزواری- منظومه، ۳۴۱؛ جوادی، ۹۸).

اعاده معدوم به سه گونه قابل تصور است:

۱. دو وجود و یک هویت: وجود دوم غیر از وجود اول باشد؛ براهین اصالت وجود در ابطال

این وجه کفایت می‌کند.

۲. یک وجود و یک هویت که دو گونه قابل فرض است:

الف) یک وجود و دو ایجاد: این وجه با تبیین وحدت وجود و ایجاد باطل می‌شود.

ب) یک وجود و یک ایجاد: در این وجه نیز اصلاً اعاده‌ای صورت نگرفته است. (مطهری-

مبسوط، ۲۶۵/۲).

بسیاری از قائلان اعاده معدوم محل نزاع را به درستی نشناخته بودند، لذا گاه نزاعها صرفاً لفظی بوده است. به همین دلیل برخی در یک جا قائل به امتناع و در جایی دیگر قائل به جواز شده‌اند (فخر- محصل، ۳۷۸؛ همو- براهین، ۲۸۹/۱) و برخی دیگر نیز قائل به تفصیل شده‌اند (حلی- شرح عین، ۲۳). اینها همه ناشی از این است که بحث در جای طبیعی خود که امور عامه باشد قرار نگرفته است. بلکه در معاد از آن بحث می‌شود (جوادی، ۹۸). مشکل عمده در این بحث تصویری است نه تصدیقی، لذا براهین آن نیز تنبیهی هستند نه تعلیلی (جوادی، ۴۴).

نکته دیگر آنکه تفاوتی میان ایجاد دو وجود واحد در طول زمان و ایجاد آن دو در زمان واحد نیست. فلاسفه از اولی به عنوان امتناع اعاده معدوم و از دومی به عنوان استحاله اجتماع مثلین یاد کرده‌اند. براهین هر دو نیز مبتنی بر این اصل عمده است که تمایز و تشخیص مساوق وجود است (دینانی، ۸۹/۱؛ مصباح- تعلیقه، ۶۴؛ آشتیانی- شرح زاد، ۲۲). خلط میان وحدت شخصی و نوعی نیز گاه موجب قول به اعاده شده است (مطهری- مختصر، ۱۷۸). حکما در این بحث دو اشکال از متکلمان می‌گیرند: یک اشتباه عقلی و فلسفی که چرا اعاده را جائز شمرده‌اند و یک اشتباه دینی و شرعی که چرا حشر و قیامت را اعاده پنداشته‌اند. این دو به منزله کبرا و صغرای

استدلال متکلمان بوده است (مطهری- مختصر، ۱۷۶). عرفا و حکمای متأله اشکالی فراتر از این دو گرفته‌اند که چرا موجودات را جایز العدم دانسته‌اند (طباطبایی- بحار، ۳۳۶/۶).

دیدگاه عرفا

بحث اعاده معدوم در عرفان تحت عنوان تکرار در وجود و تکرار در تجلی راه یافته است (جوادی، ۴۳؛ سبزواری- شواهد، ۷۶۱؛ فناری، ۳۲ و ۳۳). ملاصدرا برای اولین بار این دو بحث را یکجا مطرح نموده و علامه عنوان فصل را نیز از امتناع اعاده معدوم به «لاتکرار فی الوجود» تغییر داده و در نتیجه چهره فلسفی بحث را بهتر حفظ کرده است (نهایه، ۲۲۳؛ جوادی، ۴۶). البته تکرار در وجود اعم از اعاده معدوم است؛ چرا که شامل اجتماع مثلین نیز می‌شود (مصباح شرح نهایه، ۲۳۵/۱). عرفا امتناع اعاده را تحت عناوین دیگر نیز بیان کرده‌اند؛ از قبیل «ان الله لا يتجلى في صورة مرتين» (غفاری، ۳۳؛ صدرا- اسفار، ۳۵۳/۱)، «کل یوم هو فی شأن» (اشتیانی- شرح منظومه، ۲۷۱)، «کل وجود مظهر لیس کمثله شیء»، «فی کل شیء آیه علی إنه واحد» (سبزواری- اسفار، ۳۵۴/۱)، «و ما امرنا الا واحده» (آملی، ۱۶۸)، «ان فی جمال الله سعه لو تکرر لضاق» (شرح زاد، ۲۰؛ غفاری، ۳۲). ملاصدرا لب کلام عرفا را در سه تقریر بیان می‌کند:

۱. ماهیت عدم، رفع وجود است و وجود همان هویت اشیا است. هر شیء فقط یک هویت دارد؛ پس تصور دو وجود و دو عدم برای یک شخص عینی محال است.
۲. اگر هویت مبتدا عین هویت معاد باشد خلف لازم می‌آید و اگر غیر آن باشد اعاده صدق نمی‌کند. در واقع واژه اعاده معدوم یک عبارت پارادوکسیکال (paradoxical) یا خود متناقض است. به عبارت دیگر، لازمه فرض مثلین تمایز و لازمه تمایز عدم تماثل عینی است. بنابراین غیریت و عینیت قابل جمع نیستند (طباطبایی- نهایه، ۲۳).
۳. اگر حالت ابتدا و اعاده متفاوت نباشند، لازم می‌آید که موجودات فارق از تعیین عددی باشند که لازمه هویتشان است (صدرا- اسفار، ۳۵۳/۱؛ جوادی، ۴۷). وجود چون مضاف به ماهیت نیست، پس کثرت و تعدد آنها را نیز نمی‌پذیرد. بنابراین امتناع اعاده از لوازم ذاتی وجود است (سبزواری- تعلیقه اسفار، ۳۵۳/۱؛ قیصری، ۲۰).

اگر اشکال شود همان گونه که اعدام به صورت عدم سابق و لاحق متعدّدند، موجودات نیز قابل تعدد هستند، پاسخ داده می‌شود که عدم ذاتی ندارد و تمایزش نیز به تبع ملکات است. بنابراین، این سخن مستلزم دور است (مصباح- تعلیقه، ۶۴). ذهنهای ابتدایی غافل از این امرند که عالم وجود تجلیات و شئون ذاتی خداست؛ لذا تصور می‌کنند که عدم گاه عارض واقع شده و گاه از

طهری

سال چهارم - شماره ۱۳ و ۱۴ - بهار و تابستان ۸۴

واقع رفع وجود می‌کند(صدرال- اسفار، ۳۵۴/۱؛ نوری، ۳۵۴/۱؛ سبزواری- اسفار، ۳۵۲/۱؛ فیض، ۱۷؛ جوادی، ۴۸). به عبارت دیگر، تکرار در تجلی مستلزم تکرار در متجلی است(آشتیانی- شرح منظومه، ۲۷۱). عرفاً غالباً در مخالفت با اعاده به استحاله اعدام موجودات تمسک می‌کنند و از ریشه، مسئله را منتفی اعلام می‌کنند. آنها ایجاد و اعدام را قبض و بسط اسمای الهی می‌دانند(قیصری، ۲۰؛ آشتیانی- شرح منظومه، ۲۷۶؛ نوری، ۳۵۴/۱).

به این دیدگاه اشکال می‌شود که ماهیات ممکنه اقتضای وجود و عدم نداشته و ابای از پذیرش هر یک ندارند. در مقابل پاسخ داده‌اند که امکان ذاتی فلسفی با ضرورت ذاتی منطقی قابل جمع است(جوادی، ۵۳؛ مطهری- رئالیسم، ۱۰۰/۳) و یا به عبارتی دیگر، جمع امکان ذاتی و وجود غیری ممکن است(صدرال- اسفار، ۳۵۶/۱). استدلال مستقیم ایشان در ابطال اعاده نیز همان تقوم مراتب هستی است.

به عبارتی دیگر، جمیع مراتب طولی و عرضی هر شیء اعم از نسب و اضافات وجودی، جزء فرمول وجودی آن شیء است. مراتب وجودی همچون مراتب عددی هستند. همان گونه که نمی‌توان چهار را بعد از پنج قرار داد، وجود منحصر در زمان و مکان خاص را نیز نمی‌توان در زمان و مکان دیگری فرض کرد. بنابراین اگر شیء در غیر شرایط خود فرض شود دیگر خود شیء نخواهد بود(حسن زاده- اسفار، ۵۷۷/۱؛ جوادی، ۴۸؛ مطهری- مبسوط، ۲۶۸/۲). بر همین اساس برخی گفته‌اند اعاده طفره در زمان است و همچون طفره در مکان محال است(لاهیجی- شوارق، ۱۳۷). این دیدگاه بر اساس وحدت شخصی وجود استوار است(حسن زاده- اسفار، ۵۷۸/۱).

دیدگاه فلاسفه

بوعلی در این مسئله ادعای ضرورت کرده است که فخر رازی نیز این ضرورت را می‌پذیرد و تحسین می‌کند(بوعلی- شفاء، ۳۶/۱؛ صدرال- اسفار، ۳۵۶/۱). البته مسئله اعاده تصدیقاً بدیهی و تصوراً نظری است(جوادی، ۱۰۰).

ملاصدرا براهین فلاسفه را تحت عنوان استبصارات تنبیهی یاد می‌کند(صدرال- اسفار، ۳۵۶/۱). برخی از این براهین مبتنی بر اعاده زمان است؛ لذا بسیاری از قائلان اعاده، زمان را امتداد موهوم می‌دانستند و وجود خارجی برای آن قائل نبودند(مطهری- مبسوط، ۲۵۹/۲). منشأ این اشتباهات اعتبار مقیاس واحد در سنجش زمانی یعنی حرکت خورشید است(مطهری- مبسوط، ۲۷۳/۲). در اینجا پنج برهان عمده این باب را از بیان ملاصدرا نقل می‌کنیم و تقریرات دیگر را ارجاع می‌دهیم.

۱. لازمه اعاده تخیل عدم بین شیء و خودش و در نتیجه تقدم شیء بر خود یا به عبارت

دیگر دور مصرح است. بر این برهان دو اعتراض شده است:

الف) تخلل عدم بین دو زمان وجود یک شیء مانعی ندارد. پاسخ: وجود شیء همان هویت شخصی آن است.

ب) نقض امتناع اعاده به بقای موجودات. پاسخ: در آنها وحدت ذات مستمر است و تکرار به حسب تحلیل ذهنی است.

۲. اگر اعاده جایز باشد، باید همراه جمیع لوازم تشخیص و هویت عینی شیء و از جمله زمان صورت گیرد. لیکن تالی محال است، چون موجب می‌شود که شیء در عین آن که مبتدأست معاد گردد و در نتیجه واحد کثیر باشد که سه مفسده از آن به بار می‌آید: منع متقابلین یا انقلاب؛ خلف یا منع اعاده، چون وجود در وقت ثانی است؛ رفع امتیاز بین آن دو وجود. در اینجا فلاسفه مفصل در باب زمان سخن گفته‌اند که از زمره مشخصات است یا خیر. قدر متقن اقوال آن است که زمان لازمه تشخیص اشیاست. بنابراین بر این برهان اشکالی وارد نمی‌آید.

۳. اگر اعاده ممکن است پس باید اعاده زمان نیز ممکن باشد، چون ترجیح بلا مرجح محال است و اگر زمان اعاده شود، لازم می‌آید که زمان خود نیز تقدم و تأخر و به عبارت بهتر زمان‌دار باشد. در نتیجه تسلسل محال پیش می‌آید.

۴. اگر اعاده جائز باشد، ایجاد یک مماثل مستأنف در کنار معاد نیز ممکن است؛ چون حکم امثال واحد است. در این صورت تفاوتی میان این دو وجود متصور نیست، در حالی که عدم امتیاز میان دو موجود محال است. توجه شود که عدم امتیاز واقعی مورد نظر است نه عدم امتیاز ناشی از جهل. به عبارت دیگر، غیریت و عینیت قابل جمع نیستند. در این برهان سعی شده است که موجود مبتدأ و معاد در کنار هم فرض شوند تا اذهان به استحاله اعاده بهتر پی برند. در واقع تفاوتی میان ایجاد و وجود با یک هویت در یک زمان یا در دو زمان نیست، بلکه استحاله آن در دو زمان شدیدتر نیز هست، لیکن فهم آن در فرض زمان واحد آسان‌تر است.

۵. اعاده هر ذات شخصی در صورتی متصور است که کلیه مبادی قصوی و علیای آن اعاده شود و در غیر این صورت اعاده صدق نمی‌کند، بلکه استیناف خواهد بود. و اما اعاده همه اجزای

نظام کلی حتی حیث ابتدائیت آن واضح البطلان است. این برهان مضمون همان کلام عرفاست. همه براهین فلاسفه را می‌توان در دو نکته ذیل خلاصه کرد: اعاده فقط در صورت ثبوت معدومات صحیح است؛ واژه اعاده معدوم خود متناقض می‌باشد؛ چرا که تشخیص و هویت به وجود است و فرض دو وجود برای یک موجود تناقض است. تقریرات مختلف این براهین و اشکالات متکلمان و پاسخهای آنها را در بسیاری از کتب فلسفی و کلامی از جمله منظومه و شروح آن، تجرید و شروح آن، حکمة العین، ذرة التاج، گوهر مراد، براهین فخر، شفای بوعلی، تحصیل بهمینار، حکمة الاشراف و المشارع و المطارحات بیان شده است.

طرح

سال چهارم - شماره ۱۴ و ۱۳ - بهار و تابستان ۸۴

دیدگاه متکلمان

متکلمان ادله مختلفی بر جواز اعاده اقامه کرده‌اند:

۱. امتناع اعاده یا مربوط به ماهیت شیء و لازم ماهیت می‌شود و یا مربوط به عارض مفارق است. در صورت اول لازم می‌آید که از ابتدا به وجود نمی‌آمد و در صورت دوم با مفارقت عارض اعاده جایز خواهد بود. از این دلیل به چند نحو پاسخ داده‌اند:

الف) امتناع اعاده ناشی از امری لازم وجودش یعنی هویت آن است.

ب) امتناع اعاده لازمه هویت ماهیت موصوف به وجود بعد از عدم است نه مطلق ماهیت.

ج) عرض مفارق مخصوص طبایع کلیه است، اما درباره اشخاص جزئی عرض زایل شدنی نیست. مثلاً دیروز به وصف دیروزی محال است که به صفت فردایی متصف شود، ولی نوع کلی دیروز که همان روز بودن باشد، ممکن است وصف دیروزی را از دست بدهد و وصف فردایی به خود گیرد.

د) امتناع وجود مُعاد لازمه ماهیت اشیاست (کاتبی - شرح حکمة العین، ۲۶؛ بخاری، ۶۵؛

سهروردی - مشارع، ۲۱۶؛ لاهیجی - سوارق، ۱۳۸؛ طوسی و حلی - شرح تجرید، ۶۹).

۲. اگر اعاده جائز نباشد انقلاب در حقیقت لازم می‌آید؛ چرا که شیء قبلاً قابلیت وجود و عدم داشت، حال پس از وجود اول اگر قابلیت وجودش بیشتر نشده کمتر نیز نشده است. پس لازمه امتناع انتقال ماهیت از امکان ذاتی به امتناع ذاتی است. پاسخ: وجود اول همیشه متصف به امکان و وجود ثانی همیشه متصف به امتناع است و قوه پس از فعلیت باقی نمی‌ماند تا کم یا زیاد گردد (لاهیجی - سوارق، ۱۳۸؛ مقداد - ارشاد، ۳۹۵).

۳. شیء بعد از عدم جایز الوجود لذاته است، چون یا جواز لاینفک ماهیت است یا خیر و در صورت دوم لازم می‌آید که جواز بر او جایز باشد و امر تسلسل می‌یابد؛ پس اعاده عینی جایز است (فخر - براهین، ۲۸۹/۱). پاسخ: جواز مفهومی فلسفی است و ما به ازای مستقل ندارد؛ مثل وجود که به وجود دیگری موجود نیست. قدرت خداوند نیز به ممکنات تعلق می‌گیرد نه محالات (جوادی، ۱۰۶).

۴. مبتدا و مُعاد ماثلان هستند و حکم امثال واحد است و اقوی دلیل بر امکان شیء و وقوع آن است. پاسخ: مبتدا و معاد متحد و عین هم هستند و لازمه اعاده تخریب عدم است (لاهیجی - گوهر مراد، ۴۳۸؛ آشتیانی - شرح زاد، ۱۸).

۵. بوعلی قاعده «کل ما قرع سمعک فذره فی بقعة الامکان ما لم یذک عنه قائم البرهان»

را تأسیس کرده است. ما دلیلی بر امتناع اعاده نداریم. پس اصل اقتضا می‌کند که اعاده ممکن باشد. پاسخ: امکان به معنای احتمال سوژکتیو (subjective) غیر از امکان ذاتی است. احتمال امری ذهنی و امکان ذاتی امری عینی می‌باشد. همچنین در فلسفه چیزی به عنوان اصل عملی یا

کثیر راجح یا بنای عقلا و امثال آن معتبر نیست. از سوی دیگر با وجود براهین مذکور، امتناع اعاده مشمول «مالم یددک» می‌باشد. بوعلی خود در جای دیگر می‌گوید: «من تعود ان یددق من غیر دلیل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية» (صدرا - اسفار، ۱/۳۶۴؛ سبزواری - منظومه، ۲۰۵؛ مطهری - مبسوط، ۲۸۹؛ لاهیجی - شوارق، ۱۳۹).

ع برخی دیگر از متکلمان (سدید الدین محمد حمصی) اعاده معدوم را به یادآوری محفوظات ذهنی قیاس کرده‌اند. خواجه طوسی پاسخ می‌دهد که مماثلت دو صورت ذهنی دال بر وحدت آنها نیست (طوسی - محصل، ۳۹۲؛ همو - قواعد، ۴۶۳).

موارد استفاده از امتناع اعاده

فلاسفه در بسیاری از موارد از امتناع اعاده بهره برده‌اند، حتی در فقه که جزو علوم اعتباری می‌باشد نیز به کار رفته است (شهید ثانی، ۱۵۲/۲).

مهم‌ترین مورد استفاده همان انکار معاد جسمانی و یا اصل معاد می‌باشد (صدرا - عرشیه، ۲۵۵؛ همو - شواهد، ۲۰۷؛ همو - مظاهر، ۱۰۱) برخی موارد دیگر عبارت‌اند از:

۱. اثبات اینکه نفس مزاج نیست، از این طریق که مزاج موافق که پس از بیماری حاصل می‌آید همین مزاج سابق از بیماری نیست، به دلیل امتناع اعاده معدوم (صدرا - اسفار، ۳/۴۹).
۲. متصلی که انفصال بر او عارض شده است، پس از زوال عارض به اتصال باز می‌گردد ولی نه همان اتصال اول به دلیل امتناع اعاده (طوسی - اشارت، ۲/۴۵).
۳. در باب استحاله تناسخ نیز قاعده امتناع اعاده معدوم نقش ایفا می‌کند (صدرا - شواهد، ۳۳۴) و از همین باب در امکان یا استحاله حرکت تنقصی یعنی حرکت از کمال به نقص یا از فعل به قوه نیز دخیل است (مطهری - رئالیسم، ۳/۲۳۳).
۴. در بیان اشکالات تکون ابدان اخروی به عین ابدان عنصری دنیوی نیز از امتناع اعاده بهره گرفته شده است (علیقی، ۵۶۶).

۵. شیخ اشراق در اثبات علوم کلی به حوادث واجبه التکرار برای نفوس سماویه که در اثبات صدق منامات و اخبار نبوات به کار می‌رود، به اشکال اعاده معدوم برخوردده و از آن پاسخ می‌دهد (سهروردی - شارع، ۴۹۳؛ همو - حکمة الاشراق، ۲۳۸).

۶. از این مطلب در کیفیت انتقال تخت بلقیس توسط آصف بن برخیا سخن گفته شده است (خمینی - شرح قیصری، ۹۲۶؛ آشتیانی - شرح قیصری، ۹۲۷).

۷. ابوالحسن بصری نیز با استفاده از امتناع اعاده، عدم عالم را جائز ندانسته است (مقداد - ارشاد، ۳۹۷).

طهری

سال چهارم - شماره ۱۳ و ۱۴ - بهار و تابستان ۸۴

منابع

۱. حکمت متعالیه، ملاصدرا، ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۹ دار احیاء التراث.
۲. حکمت متعالیه، ملاصدرا، تعلیقات حسن زاده، ج ۱، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳. شرح منظومه، ملا هادی، تعلیقات حسن زاده، ج ۲، ص ۱، نشر ناب.
۴. تعلیقه بر شرح منظومه، هیدجی، مؤسسه اعلمی.
۵. الهیات شفاء، بوعلی، ج ۱، مکتبه آیة الله مرعشی.
۶. تعلیقه حکمت سبزواری، میرزا مهدی آشتیانی، دانشگاه تهران.
۷. شرح منظومه، ملا هادی سبزواری، مکتبه المصطفوی.
۸. ریحیق مختوم، جوادی آملی، ج ۱، ص ۵، مرکز نشر اسرا.
۹. شرح اشارت، خواجه طوسی، ج ۲، مطبعة الحیدریة.
۱۰. طباطبایی، بدایه و نهاییه، جامعه مدرسین.
۱۱. تعلیقه و شرح نهاییه، مصباح یزدی، انتشارات الزهراء و مؤسسه امام خمینی.
۱۲. شرح مختصر و مبسوط منظومه، مطهری، انتشارات حکمت.
۱۳. عرشیه، ملاصدرا، کتابفروشی شهریار.
۱۴. مظاهر الهیه، ملاصدرا.
۱۵. الرسائل، ملاصدرا مکتبه المصطفوی.
۱۶. سهروردی، رشف النصایح و کشف الفضایح، چاپ و نشر بنیاد.
۱۷. مفاتیح الغیب، ملاصدرا، انتشارات مولی.
۱۸. مباحث مشرقیه، فخر رازی، ج ۱، دارالکتب العربی.
۱۹. مطالب عالیہ، فخر رازی، ج ۷، دارالکتب العربی.
۲۰. حکمة العین کاتبی و بخاری، دانشگاه فردوسی.
۲۱. سهروردی، مجموعه مصنفات «کتاب المشارع و المپارحات» و «حکمة الاشراق»، پژوهشگاه.
۲۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، طباطبایی و مطهری، ج ۳ و ۴، صدرا.
۲۳. شواهد ربوبیه، ملاصدرا و ملاهادی، انتشارات دانشگاه.
۲۴. شرح زاد المسافر، ملاصدرا و آشتیانی، انجمن اسلامی حکمت.
۲۵. النجاة، بوعلی، مطبعة السعادة.
۲۶. تلخیص محصل و قواعد العقاید، طوسی، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۷. تهافت الفلاسفه، غزالی، دار مکتبه الهلال.
۲۸. مقاصد الفلاسفه، غزالی.
۲۹. سیر حکمت در اروپا، فروغی، انتشارات زوار.
۳۰. زواهر الحکم، میرزا حسن لاهیجی، انجمن فلسفه.
۳۱. المبین فی شرح الفاظ الحکماء و المتکلمین، آمدی، الهیئة المصریة.
۳۲. قواعد کلی فلسفی، دینانی، پژوهشگاه.
۳۳. اصول المعارف، فیض کاشانی، دانشکده الهیات.
۳۴. التحصیل، بهمنیار، دانشگاه الهیات.
۳۵. ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد، حلّی، دانشگاه.

۳۶. تهافت التهافت، ابن رشد، دارالفکر اللبناني.
۳۷. ایضاح الحکمة، ربانی گلپایگانی، انتشارات اشراق.
۳۸. بحار الانوار، مجلسی، ج ۶، مؤسسة الوفا.
۳۹. درة التاج، قطب شیرازی، انتشارات حکمت.
۴۰. عیون مسائل النفس، حسن زاده، انتشارات امیر کبیر.
۴۱. تعلیقات علی الحکمة المتعالیة، سید مصطفی خمینی، مؤسسه نشر.
۴۲. شرح فصوص الحکم، قیصری، شرکت انتشارات.
۴۳. احیای حکمت، علیقلی قرچقای خان، احیای کتاب.
۴۴. ارشاد الطالبین، فاضل مقداد، مکتبه آیه الله مرعشی.
۴۵. انوار الملکوت فی شرح یاقوت، ابن نوبخت و حلی، انتشارات رضی و بیدار.
۴۶. البراهین فی علم الکلام، فخر رازی، دانشگاه تهران.
۴۷. سه ارجوزه، ابن داود حلی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۸. مفتاح الباب، ابن مخدوم حسینی، دانشگاه مک گیل.
۴۹. شرح باب حادی عشر، فاضل لاهیجی، دانشگاه مک گیل.
۵۰. سوارق الالهام، عبد الرزاق لاهیجی، مکتبه الفارابی.
۵۱. گوهر مراد، عبدالرزاق لاهیجی، کتابفروشی اسلامیه.
۵۲. کشف المراد، طوسی و حلی.
۵۳. القول السدید، شیرازی، مطبعة الآداب.
۵۴. مصباح الانس، جامی، انتشارات فجر.

طهر

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی