

مقابله قاضی عضدالدین ایجی با حکما

در مسئله اعاده معدوم

زهرة توازیانی*

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه الزهراء (س)

چکیده

حکمای مسلمان متناسب مباحثی که در فلسفه بعنوان عوارض ذاتی وجود شناخته میشوند، مسئله اعاده معدوم را در جایگاه امور عامه قرار داده و آن را از بحثهای تبعی تبیین احکام وجود قلمداد کرده‌اند و تقریباً مشهورترین و معروفترین ایشان، از جمله ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا، سبزواری و از معاصرین نیز علامه طباطبایی تماماً در موضعی واحد بر امتناع آن استدلالهای تام و تمامی آورده‌اند. اما ظاهراً این مسئله گروهی از اندیشمندان مسلمان بویژه متکلمان را خوش نیامده است و از آنجایی که بخشی از رسالت و انگیزه متکلمان تبیین معاد است، بگمان ایشان این تفکر فلسفی مانع جدی بر سر راه پذیرش حشر جسمانی است که در دین مبین به آن اشاره شده است.

قاضی عضدالدین از متکلمان برجسته سده هشتم هجری از جمله شناخته شده‌ترین متکلمان اهل سنت است که در کتاب المواقف بحث خود را در معاد با دفاع از ایده اعاده معدوم آغاز کرده و با جدیت تمام به مقابله با آراء حکمای پیشین پرداخته است. این مقابله نشان میدهد که وی از مواضع فیلسوفان درباره عدم انقیاد در مسئله اعاده معدوم آگاه بوده و بگمان خویش توانسته است

شبهات ایشان را پاسخ دهد. اما علیرغم تلاشهای وی حتی حکمایی هم که بعد از وی در حوزه اندیشه اسلامی ظهور یافتند، یکی پس از دیگری همچنان در این مقابله جانب حکمای سلف را گرفته و تبیین قاضی عضدالدین از این مسئله را خرسند کننده نیافته و با علم به انگیزه مقدس وی همچنان اعاده معدوم را ایده‌ی غیرقابل دفاع دانسته‌اند. در این میان تلاش امثال ملاصدرا و شارحان بعدی مکتب او قابل ستایش است.

نگارنده این مقاله سعی نموده است با مقابل قرار دادن دیدگاه‌های ارائه شده «له» و «علیه» اعاده معدوم، امر داوری را بسود حکما آسان نماید، هر چند دفاع از عقیده امتناع اعاده منحصر نزد حکما نبوده بلکه بعضی از متکلمان، اعم از شیعه و سنی، نیز در این باب از عقیده حکما دفاع کرده‌اند.

کلیدواژگان

اعاده معدوم
معاد
قاضی عضدالدین ایجی
امتناع اعاده معدوم
حکمای مسلمان

*.Email: drztavaziany@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۳/۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۱۸

طرح مسئله

قاضی عضدالدین ایچی در کتاب المواقف فی علم الکلام که آن را بسبکی شبیه خواجه طوسی نگاشته است، بحث مستوفایی را پیرامون معاد سامان داده است. شروع بحث وی در معاد با مسئله‌یی است که صبغه‌یی کاملاً فلسفی دارد و آن، مسئله‌ی اعاده‌ی معدوم است. گرچه او در بحث معاد به جزئیات بسیاری توجه داشته و از آنها غفلت نکرده است اما مدخل بحث معاد را مسئله‌ی اعاده‌ی معدوم قرار دادن، به اعتقاد وی بار معنایی خاصی دارد؛ از جمله اینکه معاد جسمانی از نظر وی بدون اعاده‌ی معدوم به صعوبت توجیه گرفتار میشود. بهمین دلیل او با طرح جواز اعاده‌ی معدوم نه تنها باید از یک ایده‌ی کلامی، بزعم خودش معقول، دفاع کند بلکه در مقابل تهاجمات فلسفی فیلسوفانی که بدلائیل مختلف این باور را متزلزل میدانند نیز باید پاسخهای قانع‌کننده‌یی ارائه دهد.

قاضی در همین کتاب و در بحث معاد دلایلی را در اثبات جواز اعاده‌ی معدوم ذکر نموده و درصدد پاسخگویی به اشکالات مطرح شده نیز برآمده است. به اعتقاد وی، معاد مصداق حقیقی برای اعاده است و منکر اعاده در حقیقت بنوعی گرفتار ایده‌ی انکار معاد خواهد شد؛ منظور از اعاده نیز منهدم شدن اجسام بکلی و بازگشت دوباره آنها در جهانی است که آن را نامهای مختلفی است. اما آنان را که قاضی منکر معاد میخواند طیف وسیعی از حکمای بنام مسلمان، چه قبل از زمان وی و چه بعد از وی هستند که بر آنچه گفته‌اند حجت آورده‌اند و آن را در حد ایده‌یی ناپخته رها نکرده‌اند و لزوماً از اصرار خود بر امتناع آن به ضرورت انکار معاد هم نرسیده‌اند. وضوح مطلب در آنچه در ادامه می‌آید خواننده را بر این امر معترف خواهد ساخت.

ایضاح مفهومی معاد

ابن منظور در کتاب لسان العرب^۱ معاد را مصدر میمی از فعل «عاد لكذا» دانسته که معادل فارسی آن بازگشت بدن چیزی یا بدن حال میباشد و بمعنای مرجع و مصیر نیز گفته است و در معنای حقیقی نیز رجوع و بازگشت به تعیین سابق برای آن ضرورت دارد. گفته‌اند معاد یا اسم زمان است، بمعنای زمان بازگشت یا اسم مکان، بمعنای مکان بازگشت^۲. بعضی نیز معاد را روزی دانسته‌اند که موجودات پس از مردن و پراکنده شدن اجزایشان، در آن جمع میشوند تا بمنظور مجازات عمل، یعنی ثواب یا کیفر برانگیخته شوند. معنای اخیر معمول میان اهل لغت است که از جمله آنها علی اکبر دهخدا است که در لغتنامه‌ی خویش (ذیل حرف م) متعرض آن گشته است. اما هر چند معنای لغوی آن خالی از ابهام است، در عوض، معنای مصطلح آن در کلام معركة آراء متکلمان و در فلسفه نیز محل بحث فیلسوفان است.

در کلام اسلامی، معاد مجموعه مباحثی را شامل میشود که از احوال انسان پس از مرگ حکایت میکند. برخی آن را به بازگشت روح انسان به بدن او در روز رستاخیز تفسیر کرده و بعضی آن را بازگشت نهایی انسان بسوی مبدأ نخستین قلمداد کرده‌اند که گستره معنایی بیشتری دارد، یعنی هم به حیات پس از مرگ و استمرار هستی انسان پس از خروج از عالم طبیعت اشاره میکند و هم به حرکت صعودی انسان بسوی مبدأ^۳.

لازم به ذکر است که تفاسیر مختلف معاد و کیفیت آن با پیشفرض قبول نفس در انسان پیوند خورده

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۹۲۱.

۲. سبحانی، الهیات و معارف اسلامی، ص ۴۴۵.

۳. محمدی، شرح کشف المراد، ص ۵۰۱.

■ تفاسیر مختلف معاد و کیفیت آن
با پیشفرض قبول نفس در انسان
پیوند خورده است، بگونه‌یی که
بعضی از توجیهات مربوط به معاد
بدون قبول بخش نفسانی وجود
آدمی اساساً امکانپذیر نمیباشد،
هر چند لزوماً و بنحو موجبۀ کلیه
این امر صادق نیست.

.....
فیلسوفان دیگری که در تاریخ به داشتن چنین باوری
شهرت دارند، در واقع، خود مستلزم قبول نوعی
پاداش و کیفر برای اعمال آدمیان است.^۴

اعاده معدوم جدیدترین چالش معاد

بنظر میرسد برای قاضی عضدالدین ایجی که یکی از
متکلمان برجسته اشعری است جدیدترین مانع در
پذیرش مسئله معاد، قاعده مصطلح میان حکماست
که از آن تعبیر به استحاله یا امتناع اعاده معدوم میکنند.
این قاعده اصل معاد را با چالش روبرو میسازد اما بعد
از اثبات اصل معاد، شبهات دیگری مطرح میشود که
چگونگی آن را زیر سوال میبرد، بهمین دلیل نیز بحث
قاضی در مسئله معاد و در کتاب المواقف با طرح
مسئله اعاده معدوم و پاسخگویی به شبهات مطرح
شده در اینباره آغاز میشود.

۴. ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیه با عنایت به جسم
متعلق روح مرجوع از گونه‌های مختلف رجوع سخن گفته است
که عبارتند از: نسخ، فسخ، رسخ و مسخ. او تعلق روح مرجوع به
بدن انسانی را نسخ، به بدن حیوان را مسخ، به جسم گیاه را فسخ
و به جسم جمادی را رسخ تعبیر کرده است (ملاصدرا، الشواهد
الربوبیه فی مناهج السلوکیه، مشهد سوم، ص ۲۳۱ به بعد).
۵. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۴۹-۴۸.
۶. شریعتی سبزواری، معاد در نگاه عقل و دین، ص ۱۱۸.

است، بگونه‌یی که بعضی از توجیهات مربوط به معاد
بدون قبول بخش نفسانی وجود آدمی اساساً
امکانپذیر نمیباشد، هر چند لزوماً و بنحو موجبۀ کلیه
این امر صادق نیست. بعنوان مثال، برای آن دسته از
متکلمان که معاد را صرفاً جسمانی تلقی کرده‌اند،
قبول نفس پیشفرض مسلّمی نیست، زیرا به اعتقاد
ایشان آنچه در قیامت زنده میشود عین بدنهای دنیوی
است که به اعتبار لطافت جسمانشان میتوان تعبیر
روح مادی را هم برای آنها بکار برد. اما این روح مادی
یا جسم لطیف که موضوع ثواب و عقاب قرار میگیرد
با آنچه جوهر نفس نامیده میشود تفاوت بسیار دارد.
گونه‌های دیگری از رجعت روح به بدن نیز بتصویر
کشیده شده است که علیرغم پذیرش اصل رجعت،
رنگ و بوی معادی که مورد نظر متکلمان است را
نمیدهد. قائلان به تناسخ بعضاً بر این باورند که روح
در همین عالم به بدن رجعت مینماید بدون اینکه
لازمۀ آن ثواب و عقاب بمعنای دینی آن باشد یا اینکه
بدن متعلق به روح مرجوع لزوماً بدن انسانی باشد؛
هر چند بعضی نیز بر این باورند که روح در بدن جدید
به کیفر کردار و جزای اعمالی که در کالبد پیشین انجام
داده، میرسد. بعنوان مثال، فیثاغورث از حکمای
یونان باستان، بر این اعتقاد بود که اگر روح انسان بتواند
بعد از جدایی از یک کالبد به کالبد دیگر وارد نگردد
سعادت‌مند شده است.^۵ این اعتقاد نشان میدهد که
بنظر این گروه ورود به بدن دیگر نوعی مجازات تلقی
میشود، اما با اینهمه نوع مجازات روح در پدیده تناسخ
با بار معنایی آن در ادیان بسیار متفاوت است؛ هر
چند عقیده به تناسخ که در پندار پارسی از اقوام
باستانی، مانند هندوان و بودائیان رسوخ داشته یا حتی
عقیده‌یی که بعضی از متفکران یونان باستان نظیر
فیثاغورث و امپیدوکلس درباره تناسخ داشته‌اند و یا

بسیاری از حکمای مسلمان در مجموعه بحثهای فلسفی خود متعرض مسئله امکان یا امتناع اعاده معدوم گشته‌اند و در کتب فلسفی این بحث یکبار ذیل احکام استطرادی عدم و بار دیگر نیز در بحث معاد مطرح میشود، هر چند اولاً و بالذات جایگاه آن در امور عامه است.

دیدگاه حکمای مسلمان دربارهٔ اعادهٔ معدوم

ابن‌سینا از جمله حکمای مسلمان است که در فصل پنجم از مقاله اول الهیات شفا بمناسبت بحث موجودیت و شیئیت و در آنجا که احکام کلی واجب، ممتنع و ممکن را بیان میکند، به ابطال قول کسانی میپردازد که گمان میکنند معدوم امکان اعاده دارد. او بصراحت میگوید توضیحات ما دربارهٔ مواد ثلاث بطلان قول آنان که به اعادهٔ معدوم باور دارند را واضح میسازد: «تفهیمنا هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول: ان المعدوم يُعاد».^۷

تفصیلی که شیخ در بطلان اعادهٔ معدوم دارد ناظر بر دلایلی است که بعداً مورد عنایت کافه حکمای مسلمان و حتی متکلمانی که موضع سلبی نسبت به وی داشته‌اند، قرار گرفته است، بطوریکه بعضاً عین دلایل وی را ذکر کرده، سپس آن را پذیرفته یا رد نموده‌اند.

دلایل ابن‌سینا بر انکار اعادهٔ معدوم

برای روشن شدن محل نزاع ابتدا ذکر این نکته لازم بنظر میرسد که منظور شیخ از اعادهٔ معدوم، اعادهٔ «بعینه» است زیرا در غیر این صورت محذورات چندانی وجود ندارد. شیخ در استحاله یا امتناع اعادهٔ معدوم چندین دلیل ذکر کرده است:

الف) اگر معدوم و چیزی که فرض شده است از

■ بسیاری از کسانی که مسئلهٔ امتناع اعادهٔ معدوم را مطرح کرده‌اند به این نکته اشاره کرده‌اند که این بحث مشکل تصدیقی ندارد و ظرافت آن در تصور نظری مسئله است، تا آنجا که نه تنها شیخ‌الرئیس آن را بدیهی دانسته بلکه فخر رازی نیز که خود از جمله متکلمان و اهل تشکیک است، در بداهت آن شک نکرده و نظری بودن آن را مربوط به تصور اطراف مسئله دانسته است.

هستی خارج شده، بخواهد دوباره با آن هیئت و هیبت بازگردد، لازم است بین فرض عود معدوم و بین اینکه مثل آن عود کرده است، [البته اگر مثل بجای اولی موجود شود] فرق باشد زیرا اگر مثل آن است پس خود آن نیست.^۸

ب) معدوم اگر بخواهد بازگردد باید جمیع خواصی که با یک شیء همراه است و مجموعاً هویت شیء را میسازند نیز با شیء بازگشته، بازگردند و همراه آن باشند. از جملهٔ این خواص زمان شیء است. اگر زمان شیء هم بخواهد بازگردد، بمعنای آنست که شیء بازگشته غیر از شیء معدوم است زیرا زمان بازگشتی نیست و شیء بازگشته در زمان دیگری واقع شده است.^۹ اگر اعادهٔ معدوم امر جائزی باشد و همهٔ اموری که با شیء معدوم همراه بوده‌اند نیز جواز اعاده داشته باشند، زمان از آنها مستثنی نخواهد بود زیرا یا زمان نیز حقیقت وجودی دارد که همراه با شیء معدوم شده است یا — مطابق نظر عده‌یی — موافقت شیء با عرضی از اعراض است؛ در هر دو شکل فرقی نمیکند زیرا اگر زمان وجود حقیقی هم نداشته باشد باز هم

۷. ابن‌سینا، الهیات شفا، ص ۴۷.

۸. همانجا.

۹. همان، ص ۴۸.

باید آن حال یا عرضی از اعراض که منشأ انتزاع زمان هستند نیز با مُعاد بازگردند و در آن صورت، دو وقت در کار نخواهد بود و چون دو وقت نباشد عودی هم در کار نبوده و فرض اعاده متناقض خواهد بود.

ج) شیخ در پایان بحث به وضوح این استحاله اشاره کرده و بر این باور است که عقل چنین چیزی را نمیپذیرد و احتیاجی هم به بیان و توضیح ندارد چرا که همه آنچه گفته شد خروج از طریق تعلیم است، یعنی بدیهی است.^{۱۰}

همچنانکه بسیاری از کسانی^{۱۱} که مسئله امتناع اعاده معدوم را مطرح کرده‌اند به این نکته اشاره کرده‌اند، این بحث مشکل تصدیقی ندارد و ظرافت آن در تصور نظری مسئله است، تا آنجا که نه تنها شیخ‌الرئیس آن را بدیهی دانسته بلکه فخر رازی نیز که خود از جمله متکلمان و اهل تشکیک است، در بداهت آن شک نکرده و نظری بودن آن را مربوط به تصور اطراف مسئله دانسته است.

دیدگاه سهروردی

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در کتاب حکمة‌الاشراق و در امتداد فصلی که در باب اسباب انذارات و آگاهی بر مغیبات نگاشته، بتناسب بحث مربوطه، مسئله اعاده معدوم را پیش کشیده و بر امتناع آن دلایلی اقامه نموده است. او این مطلب را با این بیان که «ما از وجوب تکرار ضوابط آن نخواهیم که معدوم قابل بازگشت بود»^{۱۲} تصریح کرده و سپس به ذکر ادله خود میپردازد.

در بیان شیخ شهاب‌الدین هیئاتی که از یک نوع هستند، بواسطه محل میتوانند از یکدیگر افتراق جویند و حتی اگر فرض شود محل آنها فیزیکی است، در آن صورت زمان گزینه خوبی برای تفارق خواهد

بود؛ «در هر حال فارق بین هیئات یا محل است یا زمان، در صورتی که محل هم یکی باشد»^{۱۳}.

او بعد از بیان شاخصهای تفارق که همان زمان و محلند، به مسئله اعاده معدوم بعنوان مثلین اشاره نموده و معاد و معدوم را مصداق آن معرفی مینماید که فرض شده است در محل واحدند اما زمان میتواند برای آنها فارق باشد و اگر زمان هم نتواند بعنوان فارق آنها قلمداد شود، همین امر باعث میشود نتوانیم معاد را همان معدوم بدانیم زیرا هر کدام حداقل به یک زمان متخصص شده‌اند؛ اگر هر چیزی از شیء امکان اعاده داشته باشد، قطعاً زمان از جمله آن ویژگیهایی است که امکان بازگشت ندارد^{۱۴} و وقتی زمان در شیء هم یکی باشد پس عدمی صورت نگرفته تا اعاده شود و چون زمان بعنوان فارق لحاظ شود عینیت دو شیء، یعنی شیء بازگشته و شیء معدوم، منتفی خواهد شد.

سهروردی فرض دیگری را در بیان خود تصویر میکند که در آن عرضی مخصص به زمان باشد و آن عرض به‌مراه آن زمان بازگردد [یعنی که زمان را منتزع از عرضی بدانیم که همراه آن است و چون عرض بازگردد امکان انتزاع آن زمان هم برایش باشد]. نظر به اینکه این عرض و زمانش، همراه هم قبلاً هم

۱۰. همانجا.

۱۱. از جمله آیت‌الله جوادی آملی در کتاب رحیق مختوم (ص ۴۳)، این مطلب را بعنوان نکته‌ی مهم مورد توجه قرار داده است. همچنین نویسنده کتاب قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی (ج ۳، ص ۸۵) صراحتاً میگوید اصل «هیچ موجودی معدوم و هیچ معدومی موجود نمیشود» از ابدۀ بدیهیات و آشکارترین امور است تا جایکه میتوان آن را از جهت وضوح بداهت زیربنای همه اصول بدیهی بشمار آورد.

۱۲. سهروردی، حکمة‌الاشراق، ص ۳۸۲.

۱۳. همان، ص ۳۸۲.

۱۴. همانجا.

موجود بوده‌اند پس قبلی بوده که در آن موجود بوده‌اند، یعنی برای این عرض و زمان مخصص آن قبلی بوده که در شکل اعاده شده آن باید آن «قبل» هم اعاده شود و این امری محال است زیرا آن قبلیت امکان بازگشت ندارد؛ قبلیت اگر بازگردد تبدیل به بعدیت میشود.^{۱۵} و اگر آن عرض معاد قبلیش تبدیل به بعدیت شود دیگر متخصص به آن قبلیت نبوده و اساساً بازگشت آن عرض هم محال خواهد بود زیرا آن عرض متخصص به قبلیت بود و این عرض متخصص به بعدیت است و در واقع فارقی که فرض شده زمان باشد، در حقیقت زمان نیست زیرا در صورتی که زمان باشد لازم می‌آید زمان هم زمان داشته باشد.^{۱۶}

شیخ اشراق تنها در حکمة الاشراق متعرض به این مسئله نشده است بلکه در آثار دیگر خود از جمله در کتاب المشارع و المطارحات^{۱۷} نیز ذیل بحث اجمالی خود درباره وجود و عدم، متعرض مسئله اعاده معدوم گشته و به گمان کسانی اشاره میکند که معتقدند شیء میتواند معدوم شده و سپس هویتش اعاده شود؛ به هویتی که بعینه همان هویت قبلی است^{۱۸}؛ گرچه اعتراف دارند که میان شیء بازگشته و شیء قبلی فرقی نیز هست.

هر چند سهروردی معتقد است حوادث غیرمتناهی دارای قوانین و ضوابط کلی‌یی هستند که براساس این قوانین و ضوابط ناچار تکرار میپذیرند، اما اعتقاد او در این باب بهیچ وجه معادل نظریه اعاده معدوم نیست زیرا بمقتضای براهین قاطع و ادله استوار که فقراتی از آنها در بیان خود شیخ شهاب‌الدین نیز آمده است، اعاده معدوم از جمله امور ممتنع بشمار می‌آید و بگمان شارحان، مقصود وی از وجوب تکرار در باب حوادث اینست که امور آینده به امور گذشته شبیه بوده و براساس ضوابط کلی پیوسته انجام میپذیرد. بنابراین میتوان گفت تکرار حوادث اگر چه براساس ضوابط

کلی انجام میپذیرد ولی تعداد تکرار حوادث خود دارای ضابطه نمیباشد، زیرا غیرمتناهی مضبوط نبوده و به احصاء در نمی‌آید.^{۱۹}

شارح حکمة الاشراق نیز در شرح خود بر این کتاب^{۲۰}، بعد از آنکه به واجب التکرار بودن ضوابطی اشاره میکند که مربوط به علوم اصحاب برازخ علوی است، همان سخنان شیخ اشراق را تکرار میکند که از وجوب تکرار ضوابط نباید اعاده معدوم را فهمید، زیرا فارق بین هیئات نوع واحد یا محل است یا زمان، اگر محل هم واحد باشد، فارق مثلین بناچار زمان خواهد بود و اگر ذوات محل واحد از نوع واحد بواسطه زمان تخصص یابند و در واقع جداکننده آنها زمان باشد، اعاده‌یی در کار نخواهد بود^{۲۱}، زیرا همینکه شیئی بخواهد بازگردد باید با زمان خود و مخصصات خود بازگردد، حال آنکه زمان امکان بازگشت ندارد.^{۲۲}

باقی استدلال قطب‌الدین نیز همان است که در بیان شیخ اشراق پیشتر به آن اشاره نمودیم و در واقع میتوان گفت او بعنوان شارح، سخن تازه‌یی ندارد. در سخن شیخ و شارح وی مفهوم کلیدی که امتناع اعاده معدوم بر آن مبتنی شده است، زمان و بازگشت‌ناپذیری آن است.

دیدگاه ملاصدرا

علیرغم نزاعهای کلامی و فلسفی که در مسئله اعاده معدوم میان فلاسفه و متکلمان مسلمان در تاریخ

۱۵. همان، ص ۳۸۳ - ۳۸۲.

۱۶. همان، ص ۳۸۳.

۱۷. همو، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۲۱۲.

۱۸. همان، ص ۲۱۴.

۱۹. ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۵۹۱ - ۵۹۰.

۲۰. شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۵۰۹ - ۵۰۸.

۲۱. همان، ص ۵۰۹.

۲۲. همانجا.

■ ملاصدرا در مقدمه بحث امتناع اعاده معدوم به این مطلب اشاره میکند که عدم را ماهیتی جز رفع وجود نیست و از آنجا که وجود برای شیء عین هویت اوست و شیء را نیز یک هویت بیش نیست، پس یک شیء فقط میتواند وجود واحد و عدم واحد داشته باشد.

وحدت وجود است. جای پای مبنای اخیر در همان مقدمه بحث وی در فصل مذکور کاملاً هویدا است. ملاصدرا در مقدمه بحث امتناع اعاده معدوم، ابتدا به این مطلب اشاره میکند که عدم را ماهیتی جز رفع وجود نیست و از آنجا که وجود برای شیء عین هویت اوست و شیء را نیز یک هویت بیش نیست، پس یک شیء فقط میتواند وجود واحد و عدم واحد داشته باشد و تصور دو «وجود بعینه» یا دو «عدم بعینه» برای آن درست نیست، چنانکه عرفا نیز معتقدند خداوند دو بار در یک صورت تجلی نمیکند. بنابراین معدوم نیز نمیتواند بعینه اعاده شود.^{۲۳}

به اعتقاد ملاصدرا اساساً اعاده بعینه چیزی که فرض شده است دارای هویت و وجود واحد است، معقول نبوده بلکه خلاف فرض است، زیرا وحدت هویت عین وحدت وجود است در حالیکه در فرض اعاده، آنها دو چیز تلقی شده‌اند. همچنین حیثیت ابتدایی شیء عین حیثیت اعاده‌ی آن لحاظ شده

۲۳. مسئله استحالة اعاده معدوم نزد اهل عرفان به نفی تکرار در تجلی تعبیر شده است. بحث تجلی هم در قرآن و هم در احادیث ائمه مورد توجه بوده است. برای مثال، در آیه ۱۴۳ سوره اعراف و خطبه ۱۰۸ نهج البلاغه نمونه‌ی از آن را میتوان یافت.
۲۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، ص ۴۱۳.

فلسفه و کلام گزارش شده است، بنظر میرسد حکمای صاحب نام، با علم به ادله و استدلالهای متکلمان همچنان بر موضع خود پافشاری داشته‌اند بگونه‌ی که ملاحظات تاریخی نشان میدهد بعد از دفاعیات کلامی قاضی عضدالدین از مسئله اعاده معدوم نیز حکما همچنان بر نفی آن اصرار کرده بلکه بر شدت استدلالهای خود نیز افزوده‌اند. ملاصدرا از شاخصترین حکمای مسلمان بعد از قاضی است که در جلد اول کتاب اسفار، در فصلی مستقل (فصل هشتم) با عنوان «المعدوم لایعاد» بطور مشروح به این مسئله پرداخته است و بعد از او نیز حکمای مشهور به «صدرايي» که عموماً شاگردان باواسطه یا بیواسطه وی بوده‌اند در این مسئله از مشی وی تبعیت کرده‌اند؛ در این مقاله بعنوان شاهد مشخصاً از حاجی سبزواری در منظومه و علامه طباطبایی در نهایة الحکمه بحث شده است.

ملاصدرا در فصل هشتم از جلد اول کتاب اسفار ابتدا به تشریح نظر عرفا^{۲۳} در باب امتناع اعاده پرداخته، سپس براهین فلسفی خویش را در اثبات ادعای خود ذکر میکند و با پرداختن به انتقاد از آراء متکلمان، در پایان همین فصل نشان میدهد که کاملاً از دفاعیات امثال قاضی بر اثبات امکان اعاده معدوم مطلع بوده اما ترجیح داده است بحث سلبی خود را بعد از بحث ایجابی و دفاع از امتناع اعاده معدوم بیاورد که بنظر میرسد این امر بیحکمت هم نبوده است.

در یک نگاه کلی میتوان ادعا کرد که بخش اعظم ادله‌ی که ملاصدرا در امتناع اعاده معدوم اقامه کرده است، برگرفته از صورتهای استدلالی شیخ‌الرئیس در الهیات شفلست اما در عین حال در طرح بعضی از ادله خود به مبانی نظری حکمت متعالیه نیز توجه داشته است که مهمترین آنها مبنای اصالت وجود و

■ **جان کلام ملاصدرا اینست که شیئی که در دار هستی است همچنانکه فقط به یک وجود متصف است، فقط یک عدم هم میتواند داشته باشد که با فرض تحقق آن معدوم شدن شیء، اعاده بعینه آن معدوم محال است.**

است در حالیکه آنها نافی همدند و این قطعاً، امری محال است.^{۲۵}

ملاصدرا در ادامه بتفصیل ادله‌یی را ذکر میکند تا چگونگی امتناع اعاده معدوم را نشان دهد؛ هر چند در بیان امتناع اعاده، استبصارات تنبیهی شیوخ فلاسفه را برای صاحبان طبع سلیم و مستقیم کافی میدانند. او نیز همچون ابن سینا و فخررازی معتقد است این امتناع امری بدیهی است. با این حال، با ذکر چهار دلیل در اسفار^{۲۶} به رد نظر کسانی میپردازد که اعاده را جایز میدانند.

ملاصدرا میگوید اگر قرار باشد بین حالت ابتدایی شیء و حالت بازگشتی آن (مبتدا و معاد) فرقی نباشد بازگشت دوم و سوم و ... شیء هم ممکن است و در آنصورت چگونه میتوان بازگشت اولی را از دومی و دومی را از سومی بازشناخت؟ اساساً چرا نتوان اعاده‌های غیرمتناهی برای آن در نظر گرفت؟

بتعبیر آیت‌الله جوادی آملی^{۲۷} اگر اعاده‌های غیرمتناهی جایز باشد، یا باید همه آنها اعاده شوند که اعاده همه آنها بمعنای فعلیت تسلسل لایقفی است و تسلسل لایقفی اگرچه محال نیست ولیکن فعلیت همه آحاد آن محال میباشد یا اینکه همه آنها اعاده نشده بلکه بعضی اعاده شوند، در این صورت

ترجیح بلامرجح لازم می‌آید. با ابطال دو شکل اخیر، امر در عدم عود هیچیک از آنها متعین میشود که در واقع هیچ معدومی اعاده نخواهد شد.

ملاصدرا در اسفار^{۲۸} توهمی را مطرح میکند که متوهم در آن به کثیری از حوادث زمانی اشاره میکند که معدوم بوده، سپس ایجاد میشوند و دوباره معدوم میگردند؛ یعنی برای یک شیء واحد دو عدم متصور است، پس وجود نیز باید از این امکان برخوردار باشد. آیت‌الله جوادی آملی پاسخ ملاصدرا بر اشکال مذکور را شکل گرفته از بیان محقق داماد در القبسات دانسته و میگوید مطابق بیان میرداماد سلب وجود را به سه صورت میتوان تصویر کرد: الف) شیئی که در موطن و مرتبه خود یافت میشود از همان رتبه و مقام سلب شود، در اینصورت اجتماع نقیضین لازم می‌آید که محال است. ب) شیء موجود از کل جهان واقع و از متن هستی سلب شود که این شق نیز جمع نقیضین است و محال. ج) شیئی که در مرتبه و زمان خاص موجود است در قیاس با دیگر مراتب و زمانها به عدم آن حکم شود؛ این نوع سلب چون به قیاس و سنجش حاصل میشود گرچه محال نیست اما در مدار بحث از اعاده معدوم قرار نمیگیرد.^{۲۹}

۲۵. همانجا. آیت‌الله جوادی آملی این مطلب را بصورت یک قیاس استثنائی رفع تالی تنظیم نموده‌اند: الف) اگر اعاده معدوم جایز باشد، واحد، کثیر و متعدد خواهد شد.

ب) لیکن کثرت و تعدد واحد باطل است.

نتیجه: پس اعاده معدوم نیز باطل است (جوادی آملی، ریحق مختوم، ص ۴۶).

۲۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، ص ۴۲۳ - ۴۱۳.

۲۷. جوادی آملی، ریحق مختوم، ص ۴۷.

۲۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، ص ۴۱۴.

۲۹. جوادی آملی، ریحق مختوم، ص ۴۹ - ۴۸.

براساس تحلیل فوق، پاسخ ملاصدرا به آن توهم اینست که هر شیئی یک وجود مختص دارد که جایگاه و موطن اوست و سلب این وجود از همان جایگاه و موطن یا از کل عالم محال است، ولیکن سلب آن از دیگر مراتب و زمانها امری قیاسی و غیرواقعی است و صدق این معنا که امری اعتباری است بمنزله صدق عدم حقیقی و سلب واقعی شیئی که موجود است، نمیباشد.^{۳۲} بنابراین نتیجه اینست که هر شیئی بیش از یک سلب و عدم حقیقی که نقیض وجود آن است، ندارد.^{۳۱}

تصریح ملاصدرا بر اینکه «فالعدم لیس الا عدماً واحداً لا یتصف بالذات بالسبق و اللحق»^{۳۲} با بیان بعدی وی تکمیل میشود که «بل انما یتصورالعقل بقوته الوهمیة للحادث الزمانی عدماً ازلیاً، ثم وجوداً، ثم عدماً طارياً کطرفین و وسط»^{۳۳}، یعنی عقل عدم را به ذاتی که وجود آن مختص به یک زمان است، قبل و بعد از وجود آن اضافه میکند و آن را در قبل و بعد از وجودی که دارد معدوم میخواند و این سبق و لحوق عدم برای آن عدم ذاتی نیست بلکه در مقابل یک وجود تنها یک عدم است و بقیه اعتبار عقلند. با این تحلیل جان کلام ملاصدرا اینست که شیئی که در دار هستی است همچنانکه فقط به یک وجود متصف است، فقط یک عدم هم میتواند داشته باشد که با فرض تحقق آن و معدوم شدن شیء، اعاده بعینه آن معدوم محال است.

در استدلال نخست که ملاصدرا از شیوخ فلاسفه نقل کرده، به تخلل عدم بین شیء و خودش اشاره میکند که حاصل فرض اعاده معدوم بعینه است و بدلیل محال بودن تخلل عدم بین شیء و خودش، مقدم هم (اعاده معدوم) باطل میشود.^{۳۴}

استدلال دوم ملاصدرا در اسفار بر این فرض بنا

شده است که اگر اعاده بعینه معدوم جایز باشد باید جمیع لوازم شخصیت و توابع هویت بعینه آن نیز بازگردد، که از جمله آنها وقت و زمان اولی آن شیء است که فرض شده آن زمان نیز با شیء معدوم گشته است، زیرا در جواز اعاده میان زمان و دیگر خصوصیات و لوازم شخصیت شیء فرق نیست. از آنجا که تالی این استدلال باطل است، مقدم آن نیز همان حکم را خواهد داشت.^{۳۵}

ملاصدرا بر این باور است که در صورت فرض مسئله اخیر سه مفسده بروز خواهد کرد: یکی جمع میان متقابلین (یعنی مبتدأ و معاد)، دیگری «منع» و سومی «رفع». او در توضیح آنها میگوید: «منع» بدین سبب لازم می آید که وجود معاد یا بازگشتی، از آنجا که موجود در وقت دوم است، نمیتواند همان موجود در وقت اول باشد. زیرا همانطور که بیشتر گفتیم میان حیثیت ابتدایی بودن و حیثیت بازگشتی منافات وجود دارد و جمع این دو حیثیت بمعنای جمع متقابلین است. «رفع»^{۳۶} نیز بدان سبب لازم می آید که باید میان شیء ابتدایی و شیء بازگشتی فرق و امتیازی باشد در حالیکه بعینه بودن دومی با اولی

۳۰. همان، ص ۴۹.

۳۱. همان، ص ۵۰.

۳۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، ص ۴۱۴.

۳۳. همان، ص ۴۱۵-۴۱۴.

۳۴. همان، ص ۴۱۷.

۳۵. همانجا.

۳۶. شارح حکمت متعالیه در توضیح این اصطلاحات میگوید: با هر استدلال و برهانی به سه قسم میتوان مقابله کرد: اول: منع، دوم، نقض و سوم، معارض. منع بمعنی نفی یکی از مقدمات برهان است، نقض به ارائه مورد نقض نسبت به نتیجه برهان برمیگردد و معارضه وقتی است که در عرض برهانی که برای مطلوب اقامه شده است، برهان دیگری اقامه شود که خلاف آن نتیجه را افاده کند (جوادی آملی، ریح مختوم، ص ۷۴).

■ اگر اعاده معدوم جایز باشد همه خصوصیات شیء و لوازم تشخص و تمیّز شیء، از جمله زمان آن نیز باز خواهد گشت و در صورتی که زمان نخست شیء هم همراه شیء بازگردد آن شیء «مبتدا» خواهد بود نه «مُعاد».

مانع از تحقق امتیاز است. ملاصدرا در دفع دخل مقدری، به این مطلب اشاره میکند که در استدلال فوق زمان نه بعنوان مشخص^{۳۷}، بلکه بعنوان اماره‌یی از امارات تشخص و لازمی از لوازم هیت عینی شیء در نظر گرفته میشود^{۳۸}.

صدرالمُتألّهین در پاسخ به دیدگاه کسانی که میان شخصیت شیء و زمان آن ربطی نمی‌بینند، میگوید از آنجا که شیء میتواند در دو زمان و در دو وقت مختلف همچنان دارای بقاء شخصی باشد، باید گفت زمان، مکان، وضع و دیگر عوارضی که از لوازم و امارات تشخص شمرده میشوند، با عرض عریضی که برای آنها در نظر گرفته میشود، از لوازم تشخص و علامات تشخص آن هستند، بگونه‌یی که اگر تشخص از آن حد زمانی یا امتدادی که شیء در مسیر آن قرار دارد، خارج شود، تشخص و شیئیت آن از بین میرود^{۳۹}.

حاصل سخن در دلیل دوم اینست که اگر اعاده معدوم جایز باشد همه خصوصیات شیء و لوازم تشخص و تمیّز شیء، از جمله زمان آن نیز باز خواهد گشت و در صورتی که زمان نخست شیء هم همراه شیء بازگردد آن شیء «مبتدا» خواهد بود نه «مُعاد»^{۴۰}.

در سومین استدلالی که ملاصدرا بر امتناع اعاده

ذکر کرده به این مطلب اشاره نموده است که اگر اعاده معدوم جایز باشد، ایجاد فرد دیگری که از همه جهات مثل فرد بازگشتی است نیز باید جایز باشد حال آنکه تالی چنین قضیه‌یی باطل است، پس مقدم آن نیز باطل خواهد بود^{۴۱}.

در این استدلال به قاعده «حکم الامثال واحد» استناد شده است، همچنین به این فرض که وجود فردی با این صفات از جمله امور ممکن است و بعینه بودن فرد ابتدایی و مماثلش اقتضای عدم تمیّز را دارد، زیرا فرض بر اینست که آن دو فرد در ماهیت و جمیع عوارض آن مشترکند و اگر تمیّزی وجود نداشته باشد آنها دو فرد نخواهند بود؛ بنابراین تصور اعاده بعینه معدوم باطل خواهد بود^{۴۲}. این یک حقیقت است که

۳۷. لازم به ذکر است که ملاصدرا هم مانند فارابی تشخص را به وجود میداند.

۳۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، ص ۴۱۸.

۳۹. شارح حکمت متعالیه میگوید: «اماره بودن زمان برای یک شخص خاص، نظیر اماره بودن حرارت برای بقای مزاج انسانی است. وقتی از حرارت مزاج انسانی خبر داده میشود، این حرارت حداقل و حداکثر مقداری که مزاج در آن میتواند دوام بیاورد را شامل میشود. زمانی که اماره وجود یک شخص است نیز فاصله و امتدادی که حیات شخص در آن ادامه می‌یابد را در بر میگیرد» (جوادی آملی، ریحق مختوم، ص ۶۸).

۴۰. لازم به ذکر است که ملاصدرا با تحلیل مسئله زمان و سبق و لحوق آن، که آن را ذیل عنوان «دفع تحصیلی» مطرح کرده است، در صدد بوده به اشکال قاضی عضدالدین در مواقف (ص ۸۵) و دبیران کاتبی در ایضاح المقاصد (ص ۲۵) پاسخ گوید و نشان دهد که استدلال ایشان ناتمام است (جوادی آملی، ریحق مختوم، ص ۷۰-۷۱). مادر بحث قاضی و تحلیل دیدگاه وی به این مسئله اشاره خواهیم کرد.

۴۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، ص ۴۲۰.

۴۲. ملاصدرا در اسفار به دو اشکالی که بر استدلال سومش درباره امتناع اعاده معدوم وارد شده است پاسخ گفته است (همان، ص ۴۲۱-۴۲۰).

■ اگر یکی از علل شیء بازگردد، علت آن علت نیز باید بازگردد و بهمین ترتیب باید جمیع علل آن بازگردند. در غیر این صورت و با عدم بازگشت جمیع علل اعدادی و فاعلی، موجود ایجاد شده موجودی ابتدایی و نوین خواهد بود.

بود، و حال آنکه آخرت غایت و انجام حرکت دنیاست نه دنیایی مجدد^{۴۵}.

دیدگاه حکیم سبزواری

بعد از ملاصدرا که بتفصیل ادله فلاسفه را در نفی اعاده معدوم بتصویر کشیده و خود استادانه به دفاع از آنها پرداخته است، عموم فلاسفه یا اندیشمندانی که حکمت صدرایی را وجهه همت خود قرار داده‌اند، با عبارات و بیانات مختلف و گاه مشابه، همان دیدگاه صدرایی را بر آراء دیگران ترجیح داده‌اند که از جمله آنها حکیم سبزواری است.

سبزواری در منظومه، بعد از بحث عدم تمایز و علیت میان اعدام، متعرض مسئله امتناع اعاده معدوم گشته و بصراحت بیان میکند که اعاده معدوم از ممتنعات بوده و فلاسفه نیز بر امتناع آن ادعای ضرورت کرده‌اند.

اعادة المعدوم مما امتنعا

و بعضهم فيه الضرورة ادعى^{۴۶}

۴۳. همان، ص ۴۲۲.

۴۴. همانجا.

۴۵. جوادی آملی، رحیق مختوم، ص ۸۲.

۴۶. سبزواری، شرح المنظومه، ص ۴۸.

اگر دو مثل که فرض وجودشان ممتنع نیست بخواهند از جمیع جهات همانند و یکسان باشند، وجه تمایزی نخواهند داشت و اصطلاح «مثلان بدون تمایز» متناقض است، یا بتعبیر ملاصدرا مثلان من جمیع جهات رافع امتیاز واقعی است در حالیکه ما در وضع اعاده معدوم بدنبال امتیاز واقعی هستیم.

در استدلال چهارم ملاصدرا بر امتناع اعاده معدوم به این امر اشاره شده است که «اگر اعاده معدوم جایز باشد باید همه علل فاعلی، قابلی، مادی و صوری آن تا مبادی قصوی و علل اولی و استعدادها و مواد نخستین بازگشت نمایند. تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل می‌باشد»^{۴۳}.

دلیل ملازمه‌یی که ملاصدرا در این استدلال بکار گرفته است از این باور وی نشئت می‌گیرد که معلول را مرتبه نازله‌یی از علت و شأنی از شئون آن میدانند، بطوریکه خصوصیت علت را در هویت معلول و تشخیص آن مؤثر دانسته، معتقد است اگر مرحله عالی یا ذیشان که همان علت باشد، عوض شود، مرحله نازله آن (معلول) نیز تغییر خواهد کرد. بهمین دلیل می‌گوید اگر یکی از علل شیء بازگردد، علت آن علت نیز باید بازگردد و بهمین ترتیب باید جمیع علل آن بازگردند. در غیر این صورت و با عدم بازگشت جمیع علل اعدادی و فاعلی، موجود ایجاد شده موجودی ابتدایی و نوین خواهد بود «که ممکن است بدلیل مشابهت با موجود سابق، همان شیء سابق و معاد آن پنداشته شود»^{۴۴}.

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است در صورت بازگشت جمیع علل، محذور بازگشت امور نامتناهی پیش می‌آید که فطرت صحیح و سالم بر تکذیب آن گواهی می‌دهد و اگر مسئله معاد نیز بر این پندار ترسیم شود، آخرت چیزی جز همان دنیای مجدد نخواهد

او دلائل فلاسفه بر امتناع اعاده معدوم را چنین به نظم آورده است:

فانه علی جوازا حتم

فی الشخص تجویز تخلل العدم

و جازان یوجد مایماتله

مستانفاً و سلب میز یبطله^{۴۷}

در بیان سبزواری نیز تخلل عدم میان شیء و خودش، ایجاد مماثل من جمیع جهات ابتدایی برای شیء و بنابراین سلب امتیاز از آنها بصراحت ذکر شده و او نیز همچون حکمای پیشین این پیامدها را دلیل بر بطلان اعاده بعینه معدوم دانسته است^{۴۸}. البته سبزواری از این امر نیز غفلت نکرده که جماعتی از متکلمان با اکثر متکلمان که معتقد به جواز اعاده معدوم هستند، اختلاف نظر دارند^{۴۹}.

در بیان سبزواری که بصراحت اعلام میکند قول مختار او در این مسئله مطابق رأی حکما است، اشاره شده است که محل نزاع «اعاده معدوم با جمیع مشخصات و عوارض آن» است. بگمان وی اعاده با این شرایط، از امور ممتنع است، نه صرف اعاده^{۵۰}. او با رد قول به تکرار در تجلی و بیان اینکه هر تجلی در واقع برای خداوند شأن جدیدی است، پیشاپیش اقوالی را که صحت امتناع را مورد هدف قرار داده‌اند رد میکند و به قول شیخ‌الرئیس در این مسئله اشاره نموده و ادعای وی مبنی بر ضرورت و بداهت امتناع — که مورد ستایش امام فخر نیز قرار گرفته — را شاهد مثال درستی قول امتناع اعاده بعینه معدوم برمی‌شمارد و آنگاه به طرح مفصل نظر کسانی می‌پردازد که با نظری دانستن مطلب بر امتناع اعاده دلایلی را اقامه کرده‌اند.

دیدگاه علامه طباطبایی

از دیگر حکمای مکتب صدرایی و چهره‌های

■ **هویت عینی هر موجودی که در خارج بهره‌مند از وجود است، همان وجود اوست و هویت عینی بذات خود از صدق بر کثیرین ابا دارد اگر فرض شود که هر موجودی، دو وجود داشته باشد لازم می‌آید هویت عینی واحد او در حالیکه واحد است کثیر باشد که محال است.**

شاخص معاصر که به مسئله امتناع اعاده معدوم توجه خاصی نموده است علامه محمدحسین طباطبایی است. علامه در کتاب *نهایة الحکمه* و ذیل احکام وجود، در فصلی که تکرار در وجود را نفی میکند، به مسئله اعاده معدوم پرداخته و بر استحالة آن دلایلی اقامه نموده است. او با مبنای صدرایی اصالت وجود، بر این باور تأکید دارد که هویت عینی هر موجودی که در خارج بهره‌مند از وجود است، همان وجود اوست و هویت عینی بذات خود از صدق بر کثیرین ابا دارد، زیرا هویت عینی هر موجودی همان تشخیص اوست و اگر فرض شود که هر موجودی، دو وجود داشته باشد لازم می‌آید هویت عینی واحد او در حالیکه واحد است کثیر باشد که محال است^{۵۱}. به اعتقاد علامه طباطبایی نظیر همین بیان درباره اجتماع «مثلین من جمیع جهات» نیز صادق است، زیرا لازمه فرض «مثلین»، اثنیثیت و وجود تمایز میان آنهاست و لازمه

۴۷. همان، ص ۴۹ — ۴۸.

۴۸. همان، ص ۵۳ — ۴۸.

۴۹. همان، ص ۴۸. این توجهات در منظومه بسیار به قول ملاصدرا در اسفار شباهت دارد که نشان می‌دهد حاجی در این مطلب کاملاً وامدار ملاصدراست.

۵۰. همانجا.

۵۱. طباطبایی، *نهایة الحکمه*، ج ۱، ص ۶۵ — ۶۳.

تماثل از همهٔ جهات نیز عدم تمایز است، بنابراین اجتماع نقیضین لازم می‌آید که محال است.^{۵۲}

حاصل کلام اینکه، محال است موجودی واحد بیش از یک وجود داشته باشد، چه آن وجودها در یک زمان واحد تحقق داشته باشند بدون اینکه عدم میان آنها فاصله بیاندازد یا اینکه عدم میان آنها واقع شده باشد، زیرا در هر دو محذور لزوم عینیت با فرض اثنتیّت وجود دارد و از این حیث هر دو صورت یکسانند. به اعتقاد علامه اساساً عدم بدلیل بطلان محض بودنش نمیتواند سببی برای تمایز وجود دوم از وجود اول شیء باشد، حتی اگر آن عدم «عدم بعد الوجود» باشد.^{۵۳}

علامه با این بیان صراحتاً این مطلب را میرساند که اشیاء بواسطهٔ داشته‌هایشان از یکدیگر جدا میشوند نه بواسطهٔ نداشته‌هایشان. اگر برای عدم آنچنان عرض عریضی قائل شویم که «قبل الوجود» بودنش یا «بعدالوجود» بودنش، یا عبارتی مسبوق بودن و ملحق بودنش تعیین کننده باشند، ناخودآگاه در دام اصالت العدم افتاده‌ایم، زیرا برای عدم چنان شأنتی قائل شده‌ایم که میتواند بر وجود وارد شده و آن را از محل استقرارش خارج نموده و خود را جایگزین آن سازد که این همان اجتماع نقیضین است.

از نظر علامه طباطبایی حتی این صورت از مسئله نیز پذیرفتنی نیست که موجودی شیئی را ایجاد نماید و سپس آن را معدوم سازد، با این فرض که صورت علمی آن شیء نزد مبادی عالیّه باقی بماند و مجدداً با داشتن آن صورت، شیء با حفظ وحدت و عینیت مکتسب از آن صورت علمی، ایجاد شود. زیرا به اعتقاد وی وجود دوم، هرگونه که فرض شود، وجودی بعد از وجود است و بنابراین غیریت و بینونت آن با وجود اول برای امری ضروری است و اجتماع عینیت

و غیریت قابل قبول نیست.^{۵۴}

علامه بر این باور است که اگر عدم بتواند سبب تمایز وجود ثانی از وجود اول گردد، اولاً، این تمایز وهمی بوده و حقیقتاً موجب تمایز نیست، ثانیاً، با همین اندازه هم بینونتی میان دو وجود حاصل میشود که بطلان عینیت را در پی دارد و «قائلین به جواز اعادهٔ معدوم توهم کرده‌اند که عدم یک امر عینی است و یک ثبوتی دارد و اشیاء در حال عدم یک ذاتی دارند که متصف به عدم میباشد و آنگاه آن ذات وصف عدم را از دست میدهد و متصف به وجود میگردد، مثلاً «الف» وقتی پس از وجود معدوم شد، ذاتش محفوظ است و همان ذات میتواند دوباره متصف به وجود شود».^{۵۵}

به اعتقاد علامه طباطبایی صورت اخیر مسئله – که عدم میان وجود دو شیء فاصله بیاندازد – همان چیزی است که بعضی آن را بعنوان اعادهٔ بعینه معدوم میشناسند و این همانست که حکما بر امتناع آن دلیل آورده‌اند. علامه در این بحث که در واقع تکرار یک وجود در دو زمان است، به صراحت قول شیخ مبنی بر ضرورت بطلان آن اشاره میکند و معتقد است اگر دلایل و حجتهایی بر آن آورده شود تنها صورت تنبیهی خواهد داشت.

علامه در نهایة الحکمه چهار دلیل از دلایل حکما بر بطلان اعادهٔ بعینه معدوم را ذکر کرده است. دلیل اول به ناتوانی عدم در تخلخل میان شیء و خودش اشاره دارد، با این تقریر که اگر شیء موجود در یک زمان، معدوم گردد و سپس در زمان دیگری بعینه موجود گردد، لازم می‌آید عدم میان شیء و خودش

۵۲. همان، ص ۶۵.

۵۳. همانجا.

۵۴. همان، ص ۶۶.

۵۵. شیروانی، ترجمه و شرح نهایة الحکمه، ص ۹۹.

متخلل شود که امری محال است، زیرا مستلزم آنست که شیء در دو زمان قرار گرفته باشد؛ در دو زمانی که عدم در میان آنهاست.^{۵۶} دومین دلیل اینست که اگر اعاده بعینه شیء جایز باشد، آنهم بعد از معدوم شدنش، چرا ایجاد ابتدایی چیزی که از هر جهت مثل آن باشد جایز نباشد؛ در حالیکه به باور حکما ایجاد مماثل شیء از جمیع جهات نیز محال است، زیرا به اعتقاد حکما مُعاد و مماثل شیء مثل هم هستند و حکم امثال در آنچه جایز است و در آنچه جایز نیست یکسان است. «حاصل آنکه اگر ایجاد مُعاد «الف» جایز باشد، ایجاد مماثل «الف» نیز جایز خواهد بود؛ چراکه مُعاد «الف» و مماثل «الف» مثل هم هستند»^{۵۷} و «تحقق دو چیزی که از هر جهت مثل یکدیگرند، مستلزم آنست که هیچ امتیاز و تفاوتی میانشان نباشد، در حالیکه بنا بر فرض آنها دو چیز متمایز هستند»^{۵۸}.

در دلیل سوم، علامه اعاده بعینه شیء معدوم را از آن جهت محال میدانند که لازمه آن عینیت و یکی بودن مُعاد و مبتدا است، زیرا فرض عینیت موجب میشود معاد بلحاظ ذات و جمیع خصوصیاتش، از جمله زمان آن، با وجود ابتدایی آن یکی باشد و بنابراین حیثیت اعاده باید عین حیثیت ابتدایی باشد، پس باید زمان آنها هم یکی باشد. اما معنا ندارد که وجود یک شیء در دو زمان عین هم باشد زیرا دیگر دو زمان معنا نخواهد داشت.^{۵۹} در این بیان علامه زمان از مشخصات شیء لحاظ شده است.

چهارمین دلیلی که علامه از حکما نقل میکند ناظر به نداشتن حدیقف برای تعداد بازگشتهاست. بنظر وی اگر اعاده جایز باشد عدد بازگشت محدود بر حد معینی نخواهد بود زیرا تفاوتی میان بازگشت اولی و دومی و سومی الی غیرالنهاییه نخواهد بود، همانطور که

فرقی میان شیء بازگشته و شیء ابتدایی نخواهد بود؛ حال آنکه تعیین عدد از لوازم وجود شیء متشخص است.^{۶۰}

علامه طباطبایی بعد از ذکر دلایل حکما در بطلان اعاده بعینه معدوم، به دیدگاه بعضی از متکلمان نیز اشاره میکند که گمانشان بر اینست که معاد بمعنایی که در دین مبین به آن اشاره شده است، همان اعاده معدوم است. گرچه استدلال این گروه ظاهراً با تمسک به بعضی قواعد فلسفی شکل گرفته است اما از نظر علامه همین استدلال هم باطل است و مطلب مذکور را نمیتواند ثابت نماید.^{۶۱} امتناع اعاده مورد نظر حکما یا بخاطر ماهیت شیء است یا بخاطر امری که لازم ماهیت است. اگر چنین باشد شیء اساساً نباید از اول هم موجود میشد زیرا آنچه اقتضای ماهیت یا لازم ماهیت شیء باشد همواره همراه شیء خواهد بود. اما اگر این امتناع اقتضای ماهیت یا لازم ماهیت نباشد بلکه بخاطر امری جدای از ماهیت باشد، چه اشکالی خواهد داشت که بازوال آن امر جدای از ماهیت، این امتناع هم باطل شده و امکان اعاده محقق شود؟^{۶۲}

از نظر علامه طباطبایی این استدلال متکلمان ناتمام است، زیرا آنچه سبب امتناع است ربطی به ماهیت شیء ندارد که عین یا لازمه ماهیت باشد، بلکه امتناع اعاده بخاطر سببی است که آن سبب لازم وجود شیء است نه لازم ماهیت آن.^{۶۳} او در پایان این

۵۶. طباطبایی، نهاية الحکمه، ج ۱، ص ۶۷.

۵۷. شیروانی، ترجمه و شرح نهاية الحکمه، ص ۱۰۳.

۵۸. همانجا.

۵۹. طباطبایی، نهاية الحکمه، ج ۱، ص ۶۸.

۶۰. همانجا.

۶۱. همانجا.

۶۲. همانجا.

۶۳. همانجا.

بحث برای حل این معضل و دغدغه کلامی خود نظریه‌یی مطرح کرده است که با آن پرونده این بحثها بکلی مختومه میشود. به اعتقاد وی معنای مدنظر دین مبین از حشر و معاد، نه مصداق اعاده بعینه معدوم است و نه ایجاد موجود جدید بلکه معاد را انتقال از نشئه‌یی به نشئه دیگر دانسته و آن را ایجاد بعد الاعدام نمیداند.^{۶۴}

دیدگاه قاضی عضدالدین ایجی درباره اعاده معدوم

چنانکه پیشتر اشاره کردیم، مسئله اعاده معدوم بعنوان جدیدترین چالش معاد، بویژه معاد جسمانی مطرح است و بهمین دلیل قاضی عضدالدین در شروع بحث معاد خود این عنوان را انتخاب نموده و بیانی ایجابی از امکان آن ارائه میدهد. او بصراحت اعاده معدوم را جایز دانسته و دلایلی را در اثبات آن اقامه مینماید و سپس در مقام پاسخگویی به اشکالات آن برمی‌آید تا بدینوسیله نشان دهد که معاد مصطلح در ادیان، قرائت دیگری از همان اعاده معدوم است. به اعتقاد وی آنچه در مسئله معاد اتفاق می‌افتد شروعش با نابودی اجسام بطور کلی است و آنچه در جهان آخرت دوباره باز می‌گردد همان جسم معدوم شده است. در تصور قاضی عضدالدین تفسیر از معاد بگونه‌یی که خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد مطرح مینماید جایگاهی ندارد.

لازم به ذکر است وقتی خواجه طوسی در مقابل محذوراتی قرار می‌گیرد که بگمانش مبرهن به براهین متقن فلسفی هستند و جایی برای «ان قلت»ها نمی‌گذارند، گونه‌یی خاص از معاد را تفسیر میکند که به «تفرق اجزاء» معروف است و مثال واضح آن را قصه ابراهیم(ع) در قرآن کریم ذکر میکند.^{۶۵} اینهمه

بعد از طرح مباحثی است که جنبه مقدماتی برای بحث معاد دارند و به اعتقاد خواجه طوسی اولین آنها امکان خلق عالم دیگر است. او این امکان را با قاعده «حکم المثلین» میسور میداند و به شبهاتی که مخالفان در امتناع رهیابی عدم به عالم و بنابراین عدم امکان تحقق عالم دیگر مطرح کرده‌اند نیز پاسخ می‌گوید؛ هر چند سهم بیشتر این پاسخگوییها از آن شارح بزرگ تجرید الاعتقاد، یعنی علامه حلی است. بقای نفس و استحالة اعاده معدوم از دیگر مقدمات بحث خواجه طوسی در مسئله معاد است.

به اعتقاد خواجه بهترین دلیل بر امکان شیء، وقوع آن است. بنابراین وقتی عالمی که در آن زندگی میکنیم از وجود بهره برده است، مماثل آن هم مانعی در بهره‌مندی از وجود نخواهد داشت و این همان جریان قاعده تماثل است.^{۶۶}

استدلال خواجه بر امکان نابودی این عالم و هموار گشتن راه برای تحقق عالم دیگر نیز نهایتاً بر فرض ممکن الوجود بودن آن مبتنی است. به اعتقاد وی از فرض ممکن الوجود بودن عالم، ممکن العدم بودن آن هم قابل استنتاج است زیرا نسبت ممکن، وجود و عدم هر دو برابر است و اگر خدا فاعل مختاری است ^{۶۴} همانجا.

۶۵. حلی، کشف المراد، ص ۱۷۱.

۶۶. همان، ص ۱۶۳. علامه شعرانی، شارح تجرید الاعتقاد، بر این باور است که هر چند اثبات معاد متوقف بر آفریدن عالم دیگر است ولی لزومی ندارد که آن عالم مثل این عالم کنونی باشد، یعنی امکان خلق عالم دیگر بر قاعده تماثل استوار نیست و شباهت و مثل هم بودن یا مثل هم نبودن در اصل قضیه خللی ایجاد نمیکند (شعرانی، ترجمه و شرح کشف المراد، ص ۵۶۰). آیه الله سبحانی نیز در تعلیقه خود بر کشف المراد اثبات معاد را بر مسئله امکان جهانی دیگر که مانند این جهان باشد و افلاک نه‌گانه و کرات چهارگانه داشته باشد متوقف نمیداند بلکه بر اثبات مکانی برای حشر و نشر و بهشت و دوزخ مبتنی میسازد (سبحانی، تعلیقه بر کشف المراد، ص ۲۴۳).

که اراده‌اش ممکن را موجود میسازد، منعی برای اعدام آن هم ندارد. از سوی دیگر، تبدل امر ممکن به وجوب یا امتناع ذاتی محال است^{۶۷}، بنابراین، تبدل شدن عالمی که ذاتش ممکن است به امری که وجوب ذاتی یا امتناع ذاتی دارد ممکن نیست. پس چنین عالمی امکان معدوم شدنش همان مقدار است که امکان موجود شدنش.

در مقابل دیدگاه خواجه طوسی، قاضی عضدالدین با تصریح بر اعاده معدوم، ضمن اینکه مراد خود را از معدوم نابودی مطلق میداند، اعاده بمعنای تفرق اجزاء را نیز رد میکند و بگمان خود بر جواز اعاده استدلال عقلی ارائه میدهد. عمده‌ترین دلیل وی مبتنی بر امکان ذاتی جسم و حضور علت است. او تنها مانع در جواز اعاده را زمان دانسته که آن را هم بدلیل خارج بودنش از ذات و ماهیت جسم غیرمعتبر تلقی میکند. ایجی با تأکید بر جواز اعاده مخالفان خود در این بحث را فلاسفه، تناسخیه، بعضی از فرقه کلامی کرامیه و ابوالحسین بصری معرفی میکند^{۶۸}.

او دلایل ممتنع نبودن وجود ثانی را چنین بیان میکند: ممتنع بودن وجود ثانی یا بخاطر ذات آن شیء است یا بخاطر لوازم ذات آن؛ اگرچنین بود شیء از ابتدا نیز نباید موجود میشد و چون تالی باطل است پس مقدم نیز همان حکم را خواهد داشت. چون شیء در موجودیت ابتدایی منعی نداشته، بنابراین این عدم (عدم موجودیت ثانی) نیز نه اقتضای ذات شیء است و نه از لوازم ذات آن^{۶۹}.

بنظر ایجی دیگر دلایل ارائه شده هم آنقدر محکم و متقن نیست که بتوان بر آن تکیه نمود و حاصل اینکه منعی در اعاده وجود ندارد. بتعبیر آیت‌الله جوادی آملی لابد استحاله اعاده معدوم باید از ناحیه عوارض مفارق باشد و بگمان قاضی عرض مفارق

قابل زوال است و با زوال آن، حکم به جواز صادر خواهد شد^{۷۰}.

ایجی بلافاصله بعد از استدلال مذکور در صد پاسخ به اشکالهای مخالفان برآمده، از جمله اینکه گفته‌اند عود اخص از وجود است و از امکان اعم امکان اخص لازم نمی‌آید که بگوییم اگر شیئی موجود شده است، پس بازگشت آن هم (بعد از عدم) ممکن است؛ چنانکه از امتناع اخص امتناع اعم لازم نمی‌آید^{۷۱}.

قاضی در جواب این اشکال بر این باور تکیه میکند که وجود امر واحدی است که ابتدا بودن یا اعاده‌ی بودن آن فرقی نمیکند، همانطور که ابتدایی بودن یا اعاده‌ی بودن ایجاد نیز فرقی ندارد^{۷۲}. بنابراین، اگر تلازم وجود با امکان یا وجوب یا امتناع، ابتداء و اعاده نمیشناسد، اگر شیئی را در زمانی ممکن بدانیم و در زمانی دیگر ممتنع (آنچنانکه قائلین به امتناع اعاده میگویند که وجود ابتدایی را ممکن میدانند و وجود اعاده‌ی را ممتنع) - با این ترفند که وجود در زمان ثانی اخص از وجود مطلق است (و بنابراین مغایر با وجود ابتدایی است یعنی وجود که اعم است با اضافه به ابتداء و عود اخص میشود) - این امر مستلزم انقلاب از امتناع به وجود است که به بداهت عقل باطل است.

بگمان قاضی، تالی فاسد دیگری نیز بر این قول مترتب است و آن بینبازی حوادث از وجود محدث است که حاصل آن انسداد باب اثبات صانع خواهد

۶۷. حلی، کشف المراد، ص ۱۶۶.

۶۸. ایجی، الموافق، ص ۴۶۶.

۶۹. همانجا.

۷۰. جوادی آملی، ریحق مختم، ص ۱۰۵.

۷۱. ایجی، الموافق، ص ۴۶۶.

۷۲. همانجا.

■ به اعتقاد

علامه طباطبایی معنای

مدنظر دین مبین از حشر و معاد،

نه مصداق اعاده بعینه معدوم است و

نه ایجاد موجود جدید بلکه معاد

انتقال از نشئه‌یی به نشئه دیگر

است نه ایجاد بعد الاعدام.

است، چرا که بتعبیر ابن‌سینا معتقدند اگر تشخص شخص به آنات وابسته باشد باید فرد در زمان حیاتش نیز لحظه بلحظه تشخص دیگری باشد.^{۷۳}

استدلال قاضی بر رد نظر حکما درباره لحاظ زمان بعنوان عوارض مشخصه، نشان می‌دهد که وی تصویر لحظه بلحظه از زمان داشته است که استدلال ابن‌سینا نیز با آن مطابقت دارد^{۷۴}، وگرنه اگر تصویر صدرایی

۷۳. همان، ص ۷۶۷-۷۶۶.

۷۴. روم، ۲۷.

۷۵. همان، ص ۴۶۷.

۷۶. همانجا.

۷۷. آیت‌الله جوادی آملی در رحیق مختوم (ص ۸۹) اشاره می‌کند که قائلین به جواز اعاده معدوم بین جوهر و عرض و اعراض قار و غیرقار فرق گذارده‌اند. بنظر ایشان منظور از معدوم در بحث جواز یا استحاله اعاده معدوم، معدوم بتمام کلمه است و در موردی که فصل از صورت زائل شود و جنس یا ماده باقی بماند یا هیئت و عرض از بین برود و اصل و موضوع باقی باشد، حکم به استحاله نمیشود (همان، ص ۹۸).

۷۸. ایجی، المواقف، ص ۴۶۷.

۷۹. جوادی آملی، رحیق مختوم، ص ۱۰۱.

۸۰. همانجا.

۸۱. آیت‌الله جوادی آملی تصدیق می‌کند که اگر تصور یکسان و واحدی از مسئله پدید آید، دعوی ضروری بودن تصدیق آن مسموع می‌باشد و در این حال نزاع نیز رخت برمیبندد (جوادی آملی، رحیق مختوم، ص ۱۰۱).

بود^{۷۳}. از نظر وی کسانی که راه را بر اعاده معدوم میندند بدون اینکه خود توجه داشته باشند راه را بر اثبات واجب بسته‌اند و این درست نیست. قاضی بعد از این پاسخ که صبغه فلسفی دارد، در تأیید نظر خود به یک دلیل نقلی هم اشاره میکند و آن آیه کریمه قرآن است که میفرماید «و له المثل الاعلی»^{۷۴}. او نتیجه می‌گیرد که برای خداوند اعاده آسانتر از وجود ابتدایی بخشیدن به شیء است، پس چرا امکان اعاده شیء را مسدود بدانیم^{۷۵}؟ بنابراین، ضرورتی نیست که بخواهیم به قول فلاسفه توجه کنیم، زیرا آنها یکبار این امتناع را بدیهی می‌شمارند و بار دیگر بدنبال دلیل و برهان بر آن می‌گردند. دلیل ضروری بودن یا بدیهی بودن امتناع اعاده مورد نظر فلاسفه همان تخلل عدم بین شیء و خودش است که فلاسفه به استناد آن وجود بعدالعدم را غیر از وجود قبل‌العدم میدانند و بهمین دلیل نیز عینیت وجود ابتدایی و وجود اعاده‌یی را نمی‌پذیرند^{۷۶}.

قاضی در پاسخ به این شبهه که فلاسفه گفته‌اند لازمه اعاده معدوم، اعاده آن با جمیع عوارض^{۷۷} و از جمله زمان آن است، می‌گوید آنچه در اعاده لازم است عوارض مشخصه شیء است و زمان جزو عوارض مشخصه شیء نیست^{۷۸}. آیت‌الله جوادی آملی نیز در رحیق مختوم^{۷۹} به این مطلب اشاره کرده است که قاضی عضدالدین زمان را از مشخصات و عوارض تشخص نمیداند و برای آن نقشی قائل نیست. ایشان اشاره می‌کند که ابوعلی سینا نیز در پاسخ به بهمنیار که برای زمان در تشخص نقش قائل بود، بر همین عقیده است و ملاصدرا نیز به پاسخ ابوعلی اشکال داشته، زیرا کسانی که زمان را دخیل دانسته‌اند، بتعبیر ملاصدرا، برای آن عرض عریضی در نظر می‌گیرند؛ مثلاً تمام عمری که یک فرد در طول حیاتش دارد را زمان او میدانند نه آناتی که یکی پس از دیگری بوده

مورد توجه قرار گیرد، هم استدلال قاضی، هم استدلال ابن سینا و هم قائلین به جواز اعاده قابل تهدیدند زیرا وجود هر شخص با یک گستره زمانی پیوند خورده است نه آنات زمان و این گستره است که قابل تکرار نیست.

دومین پاسخ قاضی به این استدلال حکما و مخالفین اعاده معدوم مربوط است که در صورت فرض اعاده تمایزی میان وجود اعاده‌یی و وجود ابتدایی نخواهد بود و دوگانگی بدون امتیاز پیش خواهد آمد که باطل است. قاضی معتقد است اساساً برای اعاده عدم تمایز مطرح نمیشود بلکه وجود اعاده‌یی با وجود ابتدایی تمایزشان بواسطه هویت است، همچنانکه این امر درباره دو موجود ابتدایی با وجود مثلیتشان صادق است و هر دو موجود بالهویه از هم متمایز هستند؛ چه اینکه هر دو وجود ابتدایی داشته باشند یا وجود اعاده‌یی، یا یکی وجود ابتدایی و دیگری اعاده‌یی باشد. بنابراین، چرا در مسئله وجود اعاده‌یی و وجود ابتدایی بدنبال تخصیص بحث و اشکال‌تراشی هستیم^{۸۲}.

سومین جواب قاضی به این عقیده مخالفین اعاده برمیگردد که اگر وجود اعاده‌یی عین وجود ابتدایی باشد، لازمه‌اش تمایز آن از آن شیء در حال عدم است. بنظر قاضی این فرض هم محال است^{۸۳} زیرا باز هم نافی امتناع اعاده معدوم است.

ملاصدرا در اسفار^{۸۴} به این مسئله اشاره کرده است که بعقیده برخی با فرض اشتراک در ماهیت و جمیع عوارض، تمایزی میان وجود اعاده‌یی و ابتدایی نخواهد بود، یا برخی معتقدند چه اشکالی دارد که تمایز داشته باشند و یکی قبل از دیگری باشد. او در جواب میگوید قائل شدن به چنین امتیازی در واقع رفع امتیاز است زیرا بالاخره شیئی که معدوم شده و

بعد اعاده میشود اگر وجود اعاده‌ییش با وجود ابتداییش تفاوت هم نداشته باشند حداقل آنست که این دو وجود با وجودی که در حال عدم بوده (یعنی با معدوم) قطعاً امتیاز دارند زیرا موضوع دو وجود و آنکه معدوم است یکی نیست؛ شیئی که در حال عدم است اساساً ذاتی ندارد لذا نمیتواند میان وجود سابق و لاحق رابط قرار گیرد^{۸۵}.

توضیح ملاصدرا در فهم هر دو پاسخ قاضی - یکی با مبنای معتزلی و دیگری با مبنای خودش - مفید فایده است. قاضی در پاسخ به استدلال سوم حکما میگوید ما اشکال آنها را یکبار با مبنای معتزلی پاسخ میدهیم و یکبار هم با مبنای خودمان. معتزلیها معتقد بودند اشیاء در حال عدم نیز موجودند، بنابراین برای عدم نیز حظی از وجود میتوان قائل شد و لذا میتواند رابط میان وجود اعاده‌یی و ابتدایی باشد. با مبنای خودمان نیز میگوییم اساساً تمایزی لازم نیست بلکه تمایز در حال اعاده حاصل میشود که آنهم امری وهمی است و حقیقتی ندارد^{۸۶}.

میرسید شریف جرجانی در شرح سخن قاضی بیان میکند که صحت عود صفت اعتباری است که همان امکان وجود بعد از زوال است و این اتصاف اقتضای امتیاز در خارج را ندارد؛ همچنانکه تمایز در ممکناتی که هنوز ایجاد نشده‌اند یا تمایز در معدومات صرف، مثل ممتنعات، بمعنای تمایز در خارج نیست^{۸۷}.

آنچه در بالا آمد مجموع پاسخهایی بود که بگمان

۸۲. ایجی، المواقف، ص ۴۶۸.

۸۳. همانجا.

۸۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة،

ج ۱، ص ۴۲۰.

۸۵. همان، ص ۴۲۲ - ۴۲۰.

۸۶. ایجی، المواقف، ص ۴۶۸.

۸۷. جرجانی، شرح المواقف، ص ۴۷۳ و ۴۷۴.

...
■ اگر حکما مسئله اعاده معدوم را مطرح کرده‌اند انگیزه اصلی آنها تبیین احکام وجود بوده است، زیرا شناخت احکام وجود گاه مستلزم شناخت برخی از احکام عدم است. اما انگیزه متکلمان تبیین معاد است و گمان کرده‌اند اثبات معاد متوقف بر جواز اعاده معدوم است و لا غیر.
 ...

قاضی عضدالدین توانسته است شبهات قائلین به عدم جواز اعاده معدوم را دفع کند، اما همین پاسخها نیز از هجمه نقد فیلسوفان بعد از او در امان نمانده است. ملاصدرا بیشترین مذاقه را هم در اقوال حکمای سلف داشته و هم بر اندیشه قاضی اشراف داشته است و سعی نموده تا نشان دهد که دغدغه کسانی چون ایجی، در قبول جواز اعاده معدوم چندان هم مقدس نبوده است زیرا به اعتقاد او کسانی که گمان میکنند تنها ایده جواز اعاده معدوم مصحح حشر جسمانی‌یی است که در زبان شریعت از آن سخن رفته و کتب آسمانی که بر انبیاء نازل شده به آن تصریح کرده‌اند، کاملاً در اشتباهند.^{۸۸}

ملاصدرا تصریح میکند که اهل کلام نمیدانند که اسرار شریعت الهی چیزی نیست که از بحثهای کلامی و آراء جدلی بدست آید بلکه راه آن معرفت منحصر در دو طریق است؛ یکی طریق ابرار که با اقامه جامع عبادات، تداوم عدالت و از بین بردن وسوسه‌های عادت حاصل میشود و دیگری شیوه مقربین که از طریق مهارتهای علمی و توجه دادن قوای ادراکی بجانب قدس و صیقل دادن آینه نفس ناطقه و پاک کردن آن از آلودگیهای اخلاق بدست می‌آید.^{۸۹} اگر حکما مسئله اعاده معدوم را مطرح کرده‌اند انگیزه

اصلی آنها تبیین احکام وجود بوده است، زیرا شناخت احکام وجود گاه مستلزم شناخت برخی از احکام عدم است. بحث اعاده معدوم نیز بهمین دلیل در امور عامه مطرح شده است. اما انگیزه متکلمان تبیین معاد است و گمان کرده‌اند اثبات معاد متوقف بر جواز اعاده معدوم است و لا غیر. بهمین سبب قاضی عضدالدین در موافق و دیگر متکلمان پیروی از او، این بحث را در مسئله معاد طرح کرده‌اند.^{۹۰}

نتیجه‌گیری

آنچه از اقوال حکمای نامدار مسلمان درباره عدم جواز اعاده معدوم ذکر شد، اگر در یک تحلیل عقلی مورد ارزیابی قرار گیرد و آنگاه آن را در مقابل آراء متکلمانی که به جواز اعاده معدوم اصرار دارند قرار دهیم سهمی که به متکلمان میرسد تنها همان انگیزه تبیین معاد است؛ و حتی اگر به تئوریهای جایگزین، نظیر دیدگاه علامه طباطبایی توجه شود، بنظر میرسد همین سهم نیز برای توجیه‌های آنها باقی نمیداند. توسل به ایده معتزلیها نیز نمیتواند قاضی را در دفاع از نظریه اعاده معدوم سر بلند کند. بعلاوه، شخصیت‌هایی که در این مقاله به اقوال آنها استناد شده است، علاوه بر اینکه شاخصترین حکیمان در حوزه تفکر اسلامی هستند، استدلالشان در مسئله عدم جواز آنقدر قوی بوده است که متأخر ایشان متقدم خود را تأیید کرده و بلکه ادله دیگری را نیز بر ادله پیشینیان افزوده‌اند. نمونه آن، تلاش ویژه ملاصدراست که علاوه بر تأیید و تأکید حکمای گذشته و آراء ایشان در اینباره، خود

۸۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة،

ج ۱، ص ۴۲۳ به بعد.

۸۹. همان، ص ۴۲۴-۴۲۳.

۹۰. جوادی آملی، رحیق مختوم، ص ۸۹.

■ ملاصدرا تصریح میکند که اهل کلام نمیدانند که اسرار شریعت الهی چیزی نیست که از بحثهای کلامی و آراء جدلی بدست آید بلکه راه آن معرفت منحصر در دو طریق است؛ یکی طریق ابرار که با اقامه جامع عبادات، تداوم عدالت و از بین بردن وسوسه‌های عادت حاصل میشود و دیگری شیوه مقربین که از طریق مهارتهای علمی و توجه دادن قوای ادراکی بجانب قدس و صیقل دادن آینه نفس ناطقه و پاک کردن آن از آلودگیهای اخلاق بدست می‌آید.

را در مقام پاسخگویی به دفاعیات نه چندان قوی قاضی عضدالدین قرار داده و با بحث تفصیلی درباره حقیقت زمان و مسئله سبق و لحوق، هم به اشکالات قاضی در مواقف و هم دبیران کاتبی در ایضاح المقاصد پاسخ گفته و استدلال آنها را ناتمام دانسته است.

فهرست منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۶۴.

-----، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۳، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الهیات شفا، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

ابن منظور، محمدبن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴هـ.ق.

ایجی، قاضی عضدالدین، المواقف فی علم الکلام، بهمراه شرح سید شریف جرجانی، حقق نصوصه و خرّج احادیثه و علق علیه الدكتور عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۷هـ.ق.

جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، بخش پنجم از جلد اول، قم، اسراء، ۱۳۷۵.

جرجانی، میرسید شریف، شرح المواقف، بهمراه متن کتاب، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۷ق.

حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و تعلیق آیت الله حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۸۳.

دهخدا، علی اکبر، لغت نامه.

سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، قم، دارالعلم، ۱۳۶۶.

سبحانی، جعفر، الهیات و معارف اسلامی، قم، مؤسسه امام

صادق، ۱۳۷۶.

-----، تعلیقه بر کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، اعتماد، ۱۳۷۵.

سهروردی، شیخ شهاب الدین، حکمة الاشراق، ترجمه و شرح از سیدجعفر سبحادی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.

-----، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هنری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.

شعرانی، ابوالحسن، ترجمه و شرح کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۰.

شریعتی سبزواری، محمدباقر، معاد در نگاه عقل و دین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.

شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.

شیروانی، علی، ترجمه و شرح نهاية الحکمه، تهران، الزهراء، ۱۳۷۴.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱: تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

-----، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تعلیق، تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.

طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمه، علق علیه الاستاذ الشیخ محمدتقی المصباح الیزدی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۳.

کاتبی قزوینی، علی بن عمر، ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد، بکوشش سیدمحمد مشکات، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.

کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد اول، قسمت اول، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.

محمدی، علی، شرح کشف المراد، قم، دارالفکر، ۱۳۷۸.