اعاده معدوم

برومند، حیدرعلی

مقدمه:

جواز و عدم جواز اعاده معدوم از مباحثی است که معرکه آراء بین گروهی کثیر از علمای اهل کلام و حکما واقع شده و مقصود و مراد از جایز بودن اعاده معدوم، امکان ذاتی و امکان وقوعی آنست.بدین معنا که از وجود آن محالی لازم نیاید، و چون روشن شدن بعضی از مطالب مربوط به این مبحث، متوقف است بر بیان معنای امکان ذاتی و امکان وقوعی و واجب ذاتی و واجب وقوعی و امتناع ذاتی و وقوعی، مقدمتا به شرح معانی آنها می‏پردازیم و آنگاه به شرح و تفصیل هر یک از آن اقوال خواهیم پرداخت.

امکان ذاتی ماهیت، عبارت است از نداشتن ضرورت ذاتی وجود و عدم از برای آن، و وجوب ذاتی عبارت است از داشتن ضرورت ذاتی وجود، و امتناع ذاتی عبارت از داشتن ضرورت ذاتی عدم می‏باشد.و اگر ماهیتی که امکان ذاتی دارد، هیچیک از وجود و عدمش مستلزم محالی نباشد، آنرا ممکن وقوعی نیز می‏گویند ولکن اگر ممکنی، عدمش مستلزم محالی باشد، آنرا واجب وقوعی گویند و اگر ممکنی، وجودش مستلزم محالی باشد، آنرا ممتنع وقوعی گویند.پس هر ممکنی که علت وجودش واجب الوجود ذاتی باشد، آن واجب وقوعی می‏باشد و هر ممکنی که مقتضی وجودش، ممتنع الوجود باشد و یا مانع از وجودش، واجب الوجود باشد، آن ممتنع وقوعی خواهد بود.

مثال ممکن ذاتی که واجب الوجود وقوعی است، بنابر رأی حکما، معلول اول است که چون علت آن واجب الوجود ذاتی می‏باشد و عدمش مستلزم عدم واجب الوجود ذاتی است و این امری محال است، پس آن واجب الوجود وقوعی خواهد بود.و مثال ممتنع وقوعی، صدور دو معلول است از علت واحده بسیط من جمیع الجهات که هیچگونه کثرتی در آن نباشد که بنا بر رأی حکما محال می‏باشد، زیرا از بسیط واحد، صدور بیش از یک معلول امکان ندارد و محال است.و نیز مثال ممتنع وقوعی، عدم تناهی ابعاد است که بنابر رأی حکما چون مستلزم آن است که غیر محصور، محصور واقع شود بین حاصرین، ممتنع وقوعی است.فرق بین واجب بالغیر و واجب وقوعی آن است که واجب بالغیر اعم است از اینکه علت آن واجب ذاتی باشد و یا ممکن. واجب بالغیر بر خلاف واجب وقوعی، که علت آن باید واجب ذاتی باشد، و فرق بین ممتنع بالغیر و ممتنع وقوعی نیز آن است که ممتنع بالغیر اعم است از اینکه علت آن ممتنع ذاتی باشد یا ممتنع بالغیر.بر خلاف ممتنع وقوعی که آن در صورتی است که علت آن ممتنع ذاتی باشد.

اکنون به شرح و تفصیل اقوال در جواز و عدم جواز اعاده معدوم می‏پردازیم:حکما را رأی و عقیده بر آن است که اعاده معدوم، محال و ممتنع می‏باشد مطلقا، خواه معدوم جوهر باشد و یا عرض.ولکن اکثر متکلمان و اهل علم کلام معتقدند که اعاده معدوم جایز و ممکن است.مانند، صاحب مواقف عضد الدین ایجی و شارح مواقف محقق شریف، و صاحب مقاصد و شرح مقاصد تفتازانی و عقیده طایفه معتزله غیر از حسن بصری آن است که اعاده معدوم در جواهر جایز و ممکن است.لکن بنا بر مبنای این عقیده که آنان نسبت به معدومات دارند، ذات ممکن معدوم را در حال عدم آن ثابت می‏دانند، نظر آنان بر این است اگر ذات ممکن معدوم در حال عدم ثابت نبود اعاده آن ممتنع بود.توضیح آنکه معتزله معدوم را اعم از منفی و ثابت می‏دانند، و فقط ممتنع الوجود و مرکبات خیالیه را که معدوم است منفی می‏دانند ولی ممکن معدوم را که جز مرکبات خیالیه باشد، در حال عدم ثابت می‏دانند.و اما اعاده معدوم در اعراض نزد آنان مورد خلاف است.بعضی از آنان اعاده معدوم را در اعراض مطلقا محال می‏دانند، چون مستلزم قیام معنی به معنی است.ولی اکثر معتزله قائلند به اینکه اعاده معدوم در اعراضی که باقی نمی‏مانند مانند اصوات، محال است، و بقیه اعراض را دو قسم قرار داده‏اند، یک قسم از آنها اعراضی است که مقدور عبد می‏باشد، اعاده معدوم این قسم را محال می‏دانند و جایز نمی‏شمارند نه برای رب و نه برای عبد. اما قسم دیگر آن که مقدور عبد نباشد، اعاده معدوم آنرا جایز می‏شمارند.

حکیم سبزواری گفته است، شاید راه نظر این گروه آن است که اگر قسمی که مقدور عبد می‏باشد اعاده شود، لازم است اعاده آنها به واسطه عبد باشد، زیرا از مقدورات اوست، و جایز نیست از برای رب مباشرت آن، لا سیما بر قاعده اعتزال.و این اعاده مستلزم آن است که عبد بار دیگر در قیامت و آخرت اعمال سیئه و شرور را انجام دهد و دار آخرت که دار جزاء است نه عمل، دار عمل واقع شود.بر خلاف آنچه که مقدور عبد نیست و مقدور رب است، که جایز است اعاده آنها.و حکیم سبزواری پس از بیان راه نظر این گروه، گفته است که بهتر آن است که این گونه اقوال و عقاید واهی را نادیده گرفت و ذکر آنرا از متون کتب حذف کرد.صدر المتألهین نیز گفته است که بیهوده بعضی از علمای کلام بر این اقوال و ادله که واهی و باطل است کتب خود را پر کرده‏اند.

نظر حکما

بعضی از حکما معتقدند که اعاده معدوم محال است، مانند ابو علی سینا، و امام فخر رازی در کتاب مباحث المشرقیه و امتناع آنرا از بدیهیات و ضروریات حکم عقل شمرده‏اند و اثبات آنرا محتاج به دلیل ندانسته‏اند و گفته‏اند آنچه که در مقام اثبات امتناع اعاده معدوم گفته می‏شود، برای تنبیه بر آن است نه استدلال.بعضی از متکلمان در مقام اعتراض به این گفته آنان، گفته‏اند چگونه چنین مطلبی بدیهی است در صورتی که بسیاری از دانشمندان، اعاده معدوم را جایز دانسته‏اند و اگر امتناع آن بدیهی بود، برای این گروه از علما مخفی نمی‏ماند.جواب به این ایراد آن است که ممکن است تصدیقی بدیهی باشد ولی تصور موضوع آن،

ابو علی سینا محتاج به کسب و نظر باشد ولکن پس از آنکه به سبب کسب و نظر، موضوع آن متصور گردید، ثبوت محمول برای آن موضوع و یا عدم ثبوت آن برای آن موضوع بدیهی باشد.در مورد بحث هم ممکن است تصور اینکه وجود خاص هر شئ عین تشخص آن است و هویت آن همان وجود خاص است تا آنکه هویت ذاتی باشد که گاهی وجود عارض بر آن است و گاهی هم عارض بر آن نیست، بدیهی نباشد، ولکن پس از آنکه از راه نظر و کسب معلوم شد که تشخص هر شئ به وجود خاص آن است، در امتناع اعاده معدوم شکی باقی نماند.

اکنون به ذکر بعضی از بدیهیات که ذهن در ابتدا متوجه بداهت آن نیست می‏پردازیم.از جمله اینکه ارتفاع نقیضین مرجعش اجتماع نقیضین است، به این معنی که تصدیق به ارتفاع نقیضین تصدیق به اجتماع نقیضین است که ابتدا و فی البداهة توجه به آن نیست ولکن بعد از توجه به اینکه موجود نبودن ملازم است با معدوم بودن و معدوم نبودن ملازم است با موجود بودن، روشن و ظاهر می‏گردد، به طوری که اگر کسی بگوید که فلان شئ نه موجود است و نه معدوم، مطابق است با آنکه گفته باشد که آن، هم معدوم است و هم موجود.و نیز اجتماع ضدین توجه بدوی به این نیست که اگر گفته شود فلان جسم هم سفید است و هم سیاه مرجع و مآل آن دو تصدیق به تناقض است، و مانند آن است که دو قضیه متناقض گفته باشد.یعنی گفته شده باشد که این جسم سفید است و سفید نیست و سیاه است و سیاه نیست.و در متضایفین هم که اجتماعش محال باشد، همین گونه است، و از این لحاظ است که بعضی تقابل را تنها تقابل سلب و ایجاب می‏دانند، بلکه بعضی تقابل سلب و ایجاب را هم از لحاظ تقابل سلب، و سلب سلب دانسته‏اند، چون سلب سلب مساوق با ایجاب است.

اکنون بعضی از وجوه و راه نظر حکما را که برای محال بودن اعاده معدوم به آنها متمسک شده‏اند.بیان می‏کنیم:

وجه اول، آن است که وجود هر شئ عین هویت آن شئ می‏باشد، چون تشخص هر شئ همان نحو وجود خاص آن است.بنا بر مذهب حق و رأی محققان از اهل حکمت، و عدم رفع وجود است.پس همانطور که ممکن نیست از برای یک شئ معین، دو هویت باشد، نیز ممکن نیست برای آن، دو وجود باشد و دو عدم و بنابراین اعاده معدوم بعینه محال است، زیرا اگر معاد شود، یا آن است که وجود معاد، عین وجود مبتدا می‏باشد و یا آنکه غیر از آن است.و در هر دو صورت، اعاده معدوم محال است، زیرا بنابر اینکه عین وجود مبتدا باشد مستلزم تخلل عدم است بین شئ و نفس آن.و این امریست محال و ممتنع.چون یک شئ پیش از موجود شدن ممکن نیست موجود باشد و به عبارت دیگر، صحیح نیست گفته شود که فلان شئ قبل از اینکه باشد، بوده است، و همچنانکه دور از لحاظ تقدم شئ بر نفس در رتبه‏ها محال است، در اعاده معدوم هم تقدم شئ بر نفس از لحاظ زمان ممتنع است.بلکه محال بودن تقدم شئ بر نفس در زمان اظهر است نزد عرف از امتناع تقدم آن بر نفس از لحاظ رتبه.گرچه تقدم شئ بر نفس در رتبه مستلزم مفاسدی است از قبیل اینکه یک شئ هم غنی باشد و هم محتاج و هم فاقد وجود باشد و هم معطی وجود.و یا آن است که وجود معاد غیر از وجود مبتدا می‏باشد.پس مستلزم آن است که دو شئ، یک شئ باشد، چون دو وجود داشتن، مستلزم آن است که دو شئ باشد و معاد عین مبتدا بودن، مستلزم یکی بودن آنهاست.

وجه دوم، آن است که عدم هر شئ عدمی است که در زمان وجودش باشد، چون وحدت زمان در تناقض معتبر است.پس عدمی که در زمان سابق شئ بوده و عدمی که در زمان لاحق شئ باشد، هیچکدام عدم آن شئ نیستند، بلکه عدم استمرار وجود آن می‏باشد.پس عدم شئ چون عدمی است که در زمان وجود شئ باشد و معدوم بودن شئ در زمان موجود بودن آن، محال است، چون مستلزم جمع بین نقیضین است، معدوم شدن شیئ که موجود شده محال است، و بنابراین شیئی که موجود بوده، معدوم نگشته است تا اعاده شود، و اعاده معدوم از لحاظ انتفاء موضوع آن که آن (موجودی است که معدوم شده باشد)محال است، چون موجودی معدوم نگشته تا آن معاد واقع شود و بدین سبب است که تکرار در تجلی حق نیست و هر وجودی تجلی دیگری است غیر از سایر وجودها و هیچ موجودی معدوم نخواهد شد.

وجه سوم، از وجوهی که برای اثبات امتناع اعاده معدوم به آن متمسک گشته‏اند، این است که اگر اعاده معدوم بعینه ممکن باشد، به این معنی که عین شئ معدوم با جمیع مشخصات خارجیه که داشته بعد از معدوم بودن، ثانیا موجود گردد، مستلزم آن است که ممکن باشد فرد دیگری مماثل ابعاد در جمیع وجوه موجود شود، زیرا«حکم الامثال فیما یجوز و ما لا یجوز واحد»و وجود چنین فردی به این گونه محال است، زیرا وجود مثلی با این خصوصیات مستلزم آن است که متشخص باشند، دو شئ با تشخص واحد، و یک تشخص مشترک باشد بین آن دو شئ موجود.پس این تشخص نیست زیرا مقتضای تشخص یکی بودن است و لازم می‏آید از فرض این‏گونه مثلین، رفع امتیاز بین آن دو.و از فرض معاد بودن یکی از آن دو، و مستأنف بودن دیگری، داشتن امتیاز وضع آن است.و این تناقض است.و امتیاز نداشتن آن شئ که به فرض قائلان به جواز اعاده معدوم معاد است، و مماثل آن بنابر تجویز وجود آن، این سؤال را پیش خواهد آورد که کدام یک از این دو معاد می‏باشند؟زیرا هر دو در جمیع وجوه یکسان می‏باشند، و هیچکدام از دیگری اولی نیست که آن معاد باشد و دیگری معاد نباشد.پس یا هر دو معادند یا هیچکدام.اگر تقرر ماهیت بدون وجود منفک از آن جایز بود و وجود امری بود عارض بر ماهیت، جایز بود که در حکم مختلف باشد.

وجه چهارم، که قائلان به امتناع اعاده معدوم، به آن تمسک جسته‏اند، این است که اگر اعاده معدوم جایز باشد، اعاده زمان آن معدوم هم جایز است زیرا یا زمان از مشخصات آن است و یا آن نیز چون معدوم شده بنابر تجویز اعاده معدوم جایز است اعاده آن.پس اگر سابقیت زمان مبتدا ذاتی آن زمان باشد، اعاده آن با وصف سابقیت خواهد بود.و مستلزم آن است که اعاده، عین ابتدا باشد.و اگر سابقیت ذاتی آن زمان نباشد و سبق زمان هم از لحاظ زمان دیگر باشد، مستلزم تسلسل است.زیرا باید زمان آن نیز اعاده شود، و هکذا، پس تسلسل لازم می‏آید، بنابراین صحت فرض جواز اعاده معدوم در صورتی است که سابقیت از زمان وجود مبتدا جدا باشد و لا حقیت طاری بر آن گردد.و این مساوق است با اینکه از برای زمان، زمانی باشد.

وجه پنجم، که برای اثبات امتناع اعاده معدوم به آن استدلال کرده‏اند، آن است که اعاده ذات شخصیه معدوم، مستلزم آن است که جمیع آنچه را که آن معدوم در وجودش‏

حاج ملا هادی سبزواری توقف بر آن داشته، اعاده گردد، از علل و شروط و علل علل و شروط شروط و معد معد، و هکذا جمیع اسباب از حوادث متسلسله غیر متناهیه، زیرا اگر آن معدوم، موجود گردد بدون علت مستلزم ترجح بلا مرجح است.و اگر موجود شود به سبب علت دیگری غیر از علل و اسباب اولیه که موجب وجود معدوم سابق بود، پس آن معاد عین مبتدا معدوم نخواهد بود، بلکه مثل آن می‏باشد، چون بدیهی است که اختلاف علل، موجب اختلاف معلول آنها می‏باشد.مثلا اگر فرض کنیم زیدی که پسر عمرو بوده معدوم گشته، و زیدی که فرضا ایجاد شده به وجود ثانوی، بدون آنکه از نطفه عمرو تولید شده باشد و هر چند هم دارای جمیع مختصات و امارات آن زید معدوم باشد، آن زیدی که معدوم شده نخواهد بود، زیرا زیدی که معدوم شده، پسر عمرو بوده و از نطفه عمرو پدید آمده است، و این زید نسبتی با عمرو ندارد و فرزند او نیست.پس اعاده زید پسر عمرو، متوقف بر آن است که پدر او نیز اعاده شود، و موجب پیدایش زید گردد، و هکذا اعاده پدر عمرو هم متوقف است بر اعاده پدر او، و هکذا.پس تا جمیع اسباب و علل متسلسل، معاد نشود، زید را معاد نتوان فرض کرد.این استدلال مورد بحث قرار گرفته بدین شرح، که اگر امتناع اعاده معدوم به سبب این است که مستلزم اعاده اسباب و علل غیر متناهیه می‏باشد، پس لازم می‏آید که وجود مبتدا هم- چون مستلزم همین امر بوده-ممتنع باشد.مگر اینکه گفته شود، چون اسباب و علل کثیره مبتدا درازمنه کثیره بوده، پس دفعتا واحده، و یا در زمان قلیل ممکن نیست اعاده شود.و نیز این استدلال را بعضی از نظر دیگر هم مورد بحث قرار داده‏اند و گفته‏اند، ممکن است عدم معلول مستند به عدم یک جزء از اجزای علت آن باشد.چون کافی است برای عدم معلول که یک جزء از اجزای علت آن معدوم باشد.حال ما فرض می‏کنیم که معلولی معدوم شده و آن جزیی که عدمش موجب عدم آن معلول شده است، رفع مانع بوده، یعنی آن در اثر ایجاد مانع معدوم شده است.در این صورت اعاده آن معلول معدوم به رفع آن مانع، تحقق می‏پذیرد، و محتاج به اعاده جمیع اسباب و علل اولیه وجود آن نیست، چون آن اسباب برقرار مانده بوده است.و کسانی که قایل به جواز اعاده معدوم می‏باشند، به وجوهی متمسک گشته‏اند که به شرح هر یک از آنها می‏پردازیم:

وجه اول، اینکه اگر وجود ثانوی ماهیت بعد از معدوم شدن آن ماهیت، ممتنع باشد، یا به سبب ذات آن ماهیت است و یا به سبب لوازم آن، و یا به سبب عارضی‏ای که بر آن عارض است.اگر امتناع اعاده آن بعد از معدوم شدن به سبب اقتضای ذات ماهیت یا لوازم آن باشد، مستلزم آن است که در ابتدا نیز موجود نگردد، زیرا ماهیت و لوازم آن قبل از موجود شدن به وجود اولی و بعد از معدوم شدن، در هر دو حالت یکسان است. چه این ماهیت همان ماهیت است و لوازم آن هم منفک از آن نخواهد شد.و اگر امتناع اعاده وجود آن به سبب امری عارضی باشد، و چون آن امر عارضی جایز الزوال است و همان امر عارضی منشأ امتناع فرض شده، پس امتناع هم که اثر آن است، جایز است زایل گردد، و وجود ثانوی بر آن ماهیت عارض گردد.بنابراین ممتنع نیست وجود ثانوی شیئی که بعد از وجود اولی که داشته معدوم شده است.

به این استدلال جواب داده شده که اعاده شیئی که پس از وجودش معدوم گشته، به سبب امری است که لازم می‏باشد برای ماهیتی که متصف است به اینکه بعد از وجودش معدوم شده، و آن امر اتصاف آن ماهیت است به اینکه موجودی بوده که معدوم شده.چون فرض ما امتناع اعاده آن ماهیتی است که چنین باشد.و همین ماهیت با همین وصف، موضوع حکم به امتناع اعاده قرار داده شده نه ماهیت مطلقه.این وصف برای ماهیتی که موضوع قضیه است و مقید است به قید مذکور لازم لاینفک است.و چون امتناع اعاده وجود به سبب صفتی است که تنها موضوع آن بدان متصف است، در ماهیت مطلقه و ماهیت خاص، دیگر این اتصاف حاصل نیست، ماهیت مطلق و ماهیت خاص، دیگر ممتنع الوجود نخواهند بود.دیگر آنکه، با بودن عدم بعد الوجود، امر عارضی برای ماهیت، چون اتصاف آن ماهیت به این امر عارضی جزو موضوع حکم به امتناع اعاده قرار گرفته، از لوازم لاینفک آن ماهیت خواهد بود که موضوع است به سبب مقید بودن آن به این امر عارضی.برای توضیح مطلب باید به این مثال توجه کرد که مثلا گرچه حرکت برای زید امری عارضی است و قابل زوال، لکن برای زید متحرک که موصوف است به وصف دارا بودن حرکت از لوازم لاینفک خواهد بود.یعنی زید متحرک ممتنع است که حرکت نداشته باشد.و به این استدلال از راه تصرف در محمول نیز می‏توان جواب داد، به این تقریر که برای ماهیت، وجود ثانوی، که متصف است به بودن آن بعد از عدم طاری، ممتنع می‏باشد، و ماهیت یا لوازم آن منحصرا اقتضای امتناع چنین وجودی را دارند، و این امر مستلزم آن نیست که وجود به طور اطلاق و یا وجود خاص دیگری نیز برای ماهیت ممتنع باشد.چنانکه وجود بعد العدم که برای واجب الوجود ممتنع است، مستلزم امتناع مطلق وجود برای آن نیست و عدم بعد الوجود هم که برای ممتنع الوجود محال است، مستلزم امتناع مطلق عدم برای آن نیست.

وجه دوم، این است که اگر جایز باشد که وجود شیئی واحد در زمانی مانند زمان وجود مبتدا ممکن باشد، و وجود آن در زمان دیگر که زمان اعاده آن است ممتنع باشد، به این علت که وجود در زمان اعاده اخص است از وجود مطلق، و مغایر است با وجود در زمان مبتدا، و امتناع وجود اخص مستلزم امتناع وجود مطلق و اعم و امتناع وجود مغایر نیست، مستلزم این تالی فاسد است که جایز باشد انقلاب پذیرد، هر یک از ممکن ذاتی و واجب ذاتی و ممتنع ذاتی به قسم دیگر در صورتی که انقلاب آنها به یکدیگر مخالف است با حکم بدیهی عقل و موجب سد باب اثبات صانع خواهد شد.بنابراین ممکن است که شئ در زمان عدمش ممتنع الوجود باشد و در زمان وجودش واجب الوجود و بی‏نیاز از صانع و موجد.به این استدلال چنین جواب داده شده که اگر اتصاف هر یک از ممکن الوجود و واجب الوجود به وجودی خاص و وجودی مقید به قید سلبی و یا اضافی، امتناع وقوعی داشته باشد، موجب نخواهد شد که انقلاب در ذات آنها حاصل شود.مثلا اتصاف ممکن الوجود ذاتی به وجودی که مستند به علت نباشد و مقتضای ذات آن باشد، ممتنع است.در صورتی که با اتصاف به این امتناع نه تنها از امکان ذاتی خارج نخواهد شد، بلکه اگر امتناع از آن نداشت، از امکان ذاتی خارج می‏گشت. و برای واجب الوجود ذاتی هم اتصاف به وجود بعد العدم امتناع دارد.و این امتناع موجب خروج واجب الوجود ذاتی از واجب بودن ذاتی نمی‏گردد، و واجب الوجود نیز اگر این امتناع خاص را نداشت، واجب الوجود نبود.برای ممتنع الوجود هم امر بدینگونه است.زیرا برای آن هم عدم بعد الوجود ممتنع است و از این لحاظ است که علمای اهل کلام گفته‏اند که ازلیت امکان عالم مستلزم امکان ازلیت عالم نیست.زیرا امتناع وقوعی وجود ازلی آن که یک نحو وجود خاصی است برای عالم، موجب سلب ازلیت امکان عالم نمی‏باشد، زیرا برای ممکن الوجود، ذاتی بودن هر ماهیت کافی است که یک نحو وجود برای آن ممکن باشد.

وجه سوم، وجهی است که شارح قوشچی برای جواز اعاده معدوم بدان استدلال کرده است، و گفته است که مسبوق بودن ذات به وجود تنها، موجب امتناع وجود آن ذات نمی‏باشد، زیرا اگر مسبوق بودن به وجود تنها سبب امتناع وجود آن بود، برای هیچ موجودی بقا امکان نداشت.و نیز مسبوق بودن آن به عدم هم موجب امتناع وجود آن نیست، و الا هیچ حادثی موجود نمی‏گردید.پس آن ذاتی نیز که مسبوق به هر دو از وجود و عدم باشد به این نحو که مسبوق باشد به معدومیت ذات پس از موجود بودن آن، ممتنع الوجود نخواهد بود، زیرا چون هیچیک از مسبوقیت به وجود و مسبوقیت به عدم موجب امتناع وجود نیست، مجموع آن دو نیز به حکم ضروری عقل، موجب امتناع وجود ذات نمی‏گردد.

جواب به این دلیل آن است که مقایسه کردن وجود مبتدا را بعد از عدم سابق غیر طاری بر وجود، با وجود ثانوی معاد که بعد از عدم طاری بر آن ذات است، قیاسی است مع الفارق.نیز قیاس کردن عدم اولی سابق بر وجود مبتدا را با عدم ثانوی طاری بر آن هم قیاس مع الفارق است.پس اگر مسبوقیت ذات به عدمی که طاری بر آن نبوده، موجب امتناع وجود آن نیست، مستلزم آن نیست که وجود از برای ذات و ماهیتی که بعد از عدم طاری است و موجود بوده و معدوم گشته ممتنع نباشد.

همچنین اگر مسبوقیت ذات، به آن وجودش که معدوم نگشته و ثابت است، موجب امتناع وجود آن نیست، مستلزم آن نیست که مسبوقیت آن به وجودی که عدم بر آن طاری شده نیز ممتنع نباشد.زیرا آن وجود و عدمی که مسبوق بودن ذات بر آنها موجب امتناع وجود ذات نیست، وجود و عدم«به شرط لا»می‏باشد.یعنی وجودی که مشروط باشد به اینکه، عدم بر آن طاری شده باشد.و عدمی که مشروط است که قبل از آن عدم، آن ذات و ماهیت موجود، و تحقق نپذیرفته باشد و عدم، طاری بر آن نباشد و در وجود ثانوی که مسبوق است به عدم طاری بر وجودش، دو شرط مذکور حاصل نیست.

وجه چهارم، وجهی است که محقق تفتازانی در شرح مقاصد به آن متمسک گشته است که مفاد آن با تقریری موجه‏تر بیان می‏شود:ماهیت ممکن الوجود از لحاظ ذات قابل پذیرفتن وجود می‏باشد، زیرا اگر قابل پذیرفتن آن نباشد ممکن الوجود نیست، و هر ماهیتی که ممکن الوجود ذاتی باشد، محال است که منقلب شود به ممتنع الوجود ذاتی.

بنابراین اگر بر ماهیتی که ممکن الوجود است، وجودی عارض شود، از دو حال خارج نیست.یا آنکه عروض وجود بر آن موجب می‏شود که قابلیت و استعداد آن برای پذیرفتن وجود دیگری بعد از زوال وجودی که عارض بر آن است زیادتر گردد.

چنانکه سایر قوابل چنین می‏باشند.و آیه شریفه قرآن «هو الذی یبدأ الخلق ثم یعیده و هواهون علیه»مشعر بر آن است.

پس ماهیتی که پس از وجودش معدوم گشته است، چون وجود اولی بر آن عارض شده به پذیرفتن وجود دوم نزدیک‏تر می‏باشد.و یا آن است که عروض وجود اولی بر آن، موجب زیاد شدن استعداد و قابلیت آن برای پذیرفتن وجود دوم نمی‏گردد.در این صورت معلوم است بالضروره که در قابلیت و استعداد آن برای عروض وجود دوم که مقتضای ذات آن است نقصانی حاصل نمی‏گردد، پس اعاده وجود آن ماهیت ممکن خواهد بود.

در جواب این استدلال گفته‏اند که اگر مقصود مستدل از اینکه ماهیت ممکن، قابل پذیرفتن وجود است، آن است که ماهیت در هر حالی قابلیت دارد که هرگونه وجودی را بپذیرد، پس این گونه قابلیت مورد قبول نیست و مردود است. و عدم قابلیت آن برای پذیرفتن هرگونه وجودی مستلزم آن نیست که انقلاب ذاتی پذیرفته باشد و ممتنع الوجود ذاتی شده باشد، چون ممتنع ذاتی آنست که هیچگونه وجودی برای آن امکان نداشته باشد و اگر ماهیتی بعضی از اقسام وجود را بپذیرد و برای آن ممتنع نباشد ولکن بعضی دیگر از اقسام وجود را قابل نباشد که بپذیرد، از ممکن الوجود بودن خارج نیست.پس در مورد بحث اگر ماهیت آن وجودی را که مسبوق باشد به عدم طاری بر آن ماهیت نپذیرد از ممکن الوجود بودن، منقلب به ممتنع الوجود بودن نگردیده است.

اعتراض دیگری که بر مستدل وارد می‏شود، آن است که او استعداد و اقربیت ماهیت معدوم را برای پذیرفتن وجود، ممکن دانسته است و این نیز مردود است، چونکه اقربیت بلکه مطلق استعداد، محتاج به محل محقق و ثابت است و برای معدوم مطلق، حصول اقربیت ممتنع می‏باشد.به علاوه از جهت و نظر دیگری نیز این قولش صحیح نیست که گفته است ممکن است عروض وجود بر آن ماهیت، موجب آن باشد که قابلیت و استعداد آن برای پذیرفتن وجود دیگر زیادتر شود، زیرا هنگامی که مقبول برای آن ماهیتی که قابل آن بود حاصل گشت، قابلیت آن برای پذیرفتن آن مقبول مرتفع می‏گردد.چون بالفعل دارای آن مقبول گردیده، برای مواد خارجیه استعداد بیشتر و اقربیت بعد از حصول مقبول اول، برای پذیرفتن مقبول دیگری مغایر و غیر مماثل مقبول اول حاصل می‏شود، مانند نطفه که پس از آنکه تبدیل به مضغه شد، به انسان شدن نزدیکتر می‏شود.

اما بحث در مورد مفاد آیه شریفه که مستدل در ضمن استدلال خود ذکر کرده، بعضی از علمای اهل کلام گفته‏اند که این آیه دلالت بر امکان اعاده معدوم ندارد، زیرا محتمل است که مراد از ابداء خلق در آیه شریفه جمع و ترکیب باشد نه اخراج از عدم مطلق.چنانکه مشعر به این معنی است آیه شریفه دیگر قرآن که خداوند متعال فرموده‏«و بدأ خلق الانسان من طین»و آیه دیگری که فرمود:«خلقکم من تراب»و نیز در همین آیه قول خدای تعالی‏«و هو اهون علیه» قرینه بر این است که اعاده در موردی است که از موجود اول شیئی باقی مانده است.زیرا اهونیت از لحاظ کمتر بودن شرایط قابلیت قابل برای خداوند متعال می‏توان تصور کرد نه از لحاظ فاعلیت حق تعالی، چون قدرت او بر همه چیز یکسان است و کمتر بودن شروط قابلیت قابل، متوقف است بر اینکه شیئی از معدوم سابق باقی مانده باشد.و از این رو عقیده گروهی از متکلمان آن است که از انسان، اجزای اصلیه باقی می‏ماند و مراد از«اعاده»جمع آن اجزا می‏باشد در قیامت.و بعضی دیگر از آنان معتقدند که هیولی باقی می‏ماند و مقصود از«اعاده»افاضه صور جدیده است بر آن.و بعضی دیگر که‏

قائل به جوهر فرد می‏باشند معتقدند که اجزای فرده باقی می‏ماند و عود را جمع آن اجزای فرده می‏دانند.و بعضی حکما از راه بقای نفس ناطقه، معاد را تصور کرده‏اند، و قائلند به اینکه نفس ناطقه بعد از موت باقی است چنانکه‏«خلقتم للبقا لا للغنا»مشعر بر آن است و بقای نفس مناط اتحاد و عینیت محشور و شخص دنیوی است، چون بر محشور صادق است که همان شخص دنیوی است و معتقدند که امتناع اعاده معدوم منافی با معاد نیست، چنانکه حکیم سبزواری در منظومه حکمت خود گفته است:

ما ضرّ انّ الجسم غبّ ما فنی

هو المعاد فی المعاد قولنا

و شیخ محمد حسین حکیم و فقیه اصولی، در منظومه خود مسمی به تحفة الحکیم گفته است:

و لیس نشر البدن الرسیم

و حشره اعادة المعدوم

و الا انعدام عند تلطیف البدن

بل عینه باق علی وجه حسن

و نزد این گروه از متکلمان، اعتقاد به اینکه نفس ناطقه و بدن، فانی می‏شوند به فنای محض، و بدن محشور در قیامت عین بدن دنیوی است من جمیع الجهات، مبتنی است بر جواز اعاده معدوم.به هر حال، مقصود از این بحث فعلا بیان حقیقت معاد نیست، بلکه مقصود از آن این است که امتناع اعاده معدوم منافی نیست با معادی که السنه شرایع حقه الهیه گویا و دال بر وقوع آن است.

اکنون مناسب است که در توجیه اهونیت که در آیه شریفه ذکر شده و نسبت آن به حق تعالی داده شده، مطلبی گفته شود و آن این است که نسبت اهونیتی که به حق تعالی در آیه شریفه داده شده، نسبتی است مجازی از لحاظ اینکه آسان بودن و یا دشوار و مشکل بودن فعلی که برای«من به الفعل»که مباشر آن است، حاصل می‏باشد، می‏توان مجازا «بمن منه الفعل»نسبت داد.و در لسان عرف هم که لسان قرآن با آن مخالفتی ندارد، چنین نسبتی صحیح است.برای توضیح مطلب، مثالی ذکر می‏کنم، گر چه این مثال با مورد بحث ما تفاوت فاحش دارد، زیرا«ما للتراب و رب الارباب»برای تقریب اذهان آورده شده و آن چنین است که اگر سپاهیان امیری یا سلطانی، کشوری را به زحمت و دشواری زیادی مسخر کنند، در حالیکه سلطان یا امیر هیچگونه زحمتی را متحمل نشده است، صحیح و جایز است بگوید که فلان ملک را به زحمت مسخر کردم و زحمت و دشواریهایی را که لشکریان او متحمل گشته‏اند به خود نسبت دهد.در این آیه شریفه هم آسان‏تر بودن عمل اعاده برای ملائکه مباشر عمل و اسباب آن به حق نسبت داده شده است که«منه الفعل»است.

وجه پنجم، که برای اثبات امکان اعاده معدوم اقامه شده، وجهی است اقناعی و بیان آن چنین است:هر شیئی که دلیلی بر امتناع وجوب وجود آن قائم نیست، آنرا ممکن باید محسوب داشت، چنانکه شیخ الرئیس ابو علی سینا گفته است «کلما قرع سمعک من العجائب فذره فی بقعة الامکان حتی یذدک عنه قاطع البرهان»جواب به این دلیل آن است که اولا، چون دلیل قاطع بر امتناع اعاده معدوم قائم است، آن موضوعا از این قاعده خارج است و ثانیا اصل در مواردی ممکن است جاری باشد، که اثر عملی داشته باشد نه در موردی که تنها اعتقاد در آن مدخلیت دارد.مثلا اصالة البرائه در موردی که مکلف در عملی شک داشته باشد که آیا حرام است و یا آنکه حرام نیست جاری است، زیرا اثر عملی دارد. اصل برائت اگر جاری شد برای مکلف حرام نیست ارتکاب آن عمل.ولکن اعتقاد و یقین پیدا کردن در موردی که مشکوک است، بدون دلیل قاطع ممکن نیست.و مراد از امکان در کلام حکما در این مورد به معنی احتمال است نه حکم به امکان که یکی از مواد ثلاث نسبت محمول است به موضوع و معنای عبارت حکما این است که در موارد مشکوک اینگونه نباید حکم به امتناع و یا وجوب آن کرد، نه آنکه باید حکم به امکان آن کرد و فرق هست بین عدم حکم به ضرورت وجود و عدم و حکم به عدم ضرورت وجوب و عدم.و مقصود از امکان در این مورد عدم حکم به ضرورت وجود و عدم است.و چگونه می‏توان گفت مراد شیخ الرئیس، حکم به امکان است در چنین موردی، در صورتی که از گفتار اوست که هر که تصدیق کند مطلبی را بدون دلیل، از فطرت انسانیت خارج است.