

بررسی اعاده معدوم از منظر متکلمان و فلاسفه اسلامی^۱

علی ضیایی^۲

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.

این مقاله بر مبنای سوالات زیر طرح شده است:

(۱) لفظ اعاده به چه معنا است؟

(۲) اعاده معدوم چیست؟

(۳) چه کسانی اعاده معدوم را جایز دانسته‌اند و چه دلایلی داشته‌اند؟

(۴) چه کسانی آن را محال دانسته‌اند و با چه دلایلی این حکم را داده‌اند؟

(۵) پس از دانستن معنای اعاده معدوم مسأله معاد چگونه حل می‌شود؟

در این مقاله دو دیدگاه متکلمان و فلاسفه، در مورد اعاده معدوم بررسی شده و همچنین مسائلی را که متکلمان در باب جواز اعاده معدوم از معاد جسمانی بیان کرده‌اند، مطرح شده است. ما سعی کردیم تا در این مقاله در حد امکان به پرسش‌های مطرح شده پاسخ دهیم.

کلید واژه‌ها: اعاده معدوم، معاد، معاد جسمانی، تکرر وجود، وجود.

۱ تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۴/۱۷ _ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۱۰/۲۱

۲ دانش‌پژوه دوره کارشناسی کلام اسلامی، جامعه المصطفیٰ العالمیه، مشهد مقدس

مقدمه

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، تبدل 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، ۱۹۸۹م: ۳۸۶؛ فخررازی، ۱۴۰۴ق: ۳۷۸؛ ابن نوبخت، ۱۳۶۳ش: ۱۹؛ تقی‌الدین حلی، ۱۳۶۷ش: ۸۴؛ فخررازی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۷؛ هیدجی، ۱۳۶۳ش: ۱۹۲؛ لاهیجی، ۱۴۰۱ق: ۱۳۷؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۴ش، ج ۱: ۱۶۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۱: ۹۸) اقسام اعاده معدوم

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، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۲۶۵) 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. (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ۳۷۸؛ همو، ج ۱: ۲۸۹) و برخی دیگر نیز قائل به تفصیل شده‌اند (حلی، ۱۳۳۷ش، 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 آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۵/۱: 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. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳ش، ج ۱: ۸۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳ش، ۶۴؛ آشتیانی، ۱۳۹۵ش، ۲۲) خلط میان وحدت شخصی و نوعی نیز گاه موجب قول به اعاده شده است. (مطهری، ۱۳۶۵ش، 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، ۱۳۶۵ش، ۱۷۶) عرفا و حکمای متأله اشکالی فراتر از این دو گرفته‌اند که چرا موجودات را جایز العدم دانسته‌اند.

تعریف اعاده معدوم در لغت و اصطلاح

«اعاده»: در لغت به معنی بازگردانیدن است. در اصطلاح متکلمان، مراد از «اعاده» یا به تعبیر دقیق‌تر و مشهورتر، «اعاده معدوم»: آفرینش دیگر بار موجودات نیست شده یا گردآوری اجزای پراکنده موجودات و پیوند دادن میان آنهاست. بنابراین، اعاده در دو معنی به کار می‌رود:

الف) آفرینش دیگر بار موجودات

طبق این دیدگاه، «اعاده»، به معنی خلق دوم یا آفرینش دیگر بار اجزای اصلی نابود شده و موجودات است. طرفداران این دیدگاه آفرینش دیگر بار موجودات، یا آفرینش مسبوق به مثل را در برابر آفرینش نخستین بار آنها - که اصطلاحاً ابتدا یا ابتدا نامیده می‌شود - «اعاده» می‌نامند و بر آنند که آفریده دیگر بار، یعنی معاد، عین آفریده نخستین بار، یعنی مبتدئ، خواهد بود. برخی از متکلمان امامیه، از جمله: سید مرتضی و نوبختی، بیشتر معتزله و اشاعره از این دیدگاه جانبداری می‌کنند. طرفداران این دیدگاه در باب چگونگی نابود شدن هستی‌ها، طرفدار نظریه اعدام هستند. نوبختی بر آنست که اعاده به معنی گردآوری اجزای پراکنده موجودات و پیوند دادن بین آنها، مستلزم امکان پذیر بودن اعاده در معنی پدیدآوردن جسم‌ها و دیگر بار آفریدن پیکرها پس از نابود ساختن آنهاست. طرفداران این دیدگاه بر این باورند که:

۱. از لحاظ عقلی

اولاً: دلیلی بر امتناع اعاده معدوم وجود ندارد.

ثانیاً: ممکن الوجود همواره به صفت امکان متصف است و پس از نابودی

آن نیز این صفت به امتناع تبدیل نمی‌شود.

ثالثاً: حق تعالی همواره بر ممکنات توانا بوده است و خواهد بود، بنابر آفرینش دیگر بار موجودات امتناع عقلی نخواهد داشت.

۲. از لحاظ نقلی

در قرآن کریم «نشئه اولی»، یعنی ابداء، دلیلی استوار بر امکان پذیر بودن «نشئه ثانی» یا اعاده، شمرده شده و بیان گردیده است: خدایی که آتش را در درخت تروتازه و سبز برمی افروزد و به وسیله آن به موسی (علیه السلام) نکته توحید می آموزد، از دیگر بار آفریدن استخوانهای پوسیده، ناتوان نیست. (یس: ۸۱-۷۸) و این کار یعنی «اعاده معدوم»، بدان گونه که در قرآن نیز بدان تصریح شده است، از ابداء بسی آسانتر است: «وَهُوَ الَّذِي يُبْدِئُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ»، (الروم: ۲۷) این نکته در خور توجه است که طرفداران این دیدگاه اعاده معدوم را با معاد و رستاخیز مردگان، یکی می دانند.

ب) گردآوری پاره های جسم

طبق این دیدگاه - که اکثر متکلمان امامیه، حکمای الهی، و برخی از معتزله و اشاعره از آن جانبداری می کنند - «اعاده»: به معنی گردآوری پاره های اصلی اجسام پس از جدایی و پراکندگی آنهاست. اجزائی که بنا به باور متکلمان پس از نابودی پیکر انسان نیز از میان نمی رود. بنا به باور طرفداران این دیدگاه، حق تعالی که به هر چیز دانا و بر هر چیز توانا است، از چند و چون این پاره ها - که پراکنده گشته و به خاک بدل شده - نیز آگاه است و با قدرت خود آنها را به هم می پیوندد، پیکرهای تازه پدید می آورد و برای دومین بار در آنها حیات می دمد و به آنها زندگی می بخشد. این پیکرها عین پیکرهای اشخاص یا به تعبیر دقیق تر مثل و شبیه آنان در زندگی این جهانی آنهاست. طرفداران این دیدگاه که در باب چگونگی نابودی موجودات، از نظریه تخریب جانبداری می کنند، «اعاده معدوم» را با معاد، یکی نمی دانند.

آنان نظریه «اعاده عین معدوم» را مردود می شمارند و بر امکان «اعاده عین معدوم» تاکید می ورزند و عقیده دارند که به کار بردن واژه «عین» در تعبیر «اعاده عین معدوم» یک تسامح لفظی است، زیرا گاه در تعبیرات لفظی شبیه یک چیز را تسامحاً عین آن چیز می شمارند. طرفداران این دیدگاه:

از لحاظ عقلی اعاده عین معدوم را مستلزم دو اشکال بزرگ می شمارند:

اشکال نخست

یعنی راه یافتن نیستی بین هستی، یک چیز در دو زمان، چنان که پذیرش

امکان اعاده عین معدوم بدان معنی است که چیزی نخست در یک زمان وجود داشته آنگاه در زمان دیگر معدوم شده و در زمان دیگر دوباره عیناً هستی یافته است؛ این امری است که با موازین عقلی سازگار نیست و دوم بازگشت زمان، یعنی اعاده عین معدوم، مستلزم بازگشت تمام ویژگی های آن است. زمان نیز از ویژگی های جدایی ناپذیر یک موجود است و به ناچار باید در جریان اعاده عیناً بازگردد، بازگشتی که موجب انقلاب در هستی می گردد و عقلاً محال است.

اشکال ثانی

از لحاظ نقلی به استناد آیه های قرآن و با تذکر این حقیقت که خداوند قادر، نخستین بار انسان را، نه از هیچ، که از خاک آفریده است: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ»، (سجده: ۷) نتیجه می گیرند که آفرینش دیگر بار انسان، یعنی اعاده انسان، نیز از فنای محض انجام نمی پذیرد، چراکه نابودی وی نیز نه نابودی مطلق که عدمی نسبی یا دگرگونی در شکل هستی اوست. در قرآن کریم نیز از مرگ به «پراکندگی ذرات جسم» (سبا: ۷) و از دوباره شدن، به گرد آمدن اجزای پراکنده آن، تعبیر شده است «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمْرِقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ». (سبا/ ۷) پاسخ حق تعالی به پرسش ابراهیم علیه السلام در باب چگونگی زنده کردن مردگان، بدان گونه که در سوره بقره آمده است، مثبت این حقیقت تواند بود که اعاده چیزی جز گردآوری و پیوند دادن اجزای پراکنده آن نیست.

معنا و مفهوم اعاده معدوم

۱- «اعاده معدوم»: اصطلاحی فلسفی و کلامی به معنای بازگردان معدوم (چیزی که به مفهوم فلسفی از میان رفته)، به وجود همراه با همه خصوصیات و تشخیص آن.

۲- «اعاده معدوم»: به معنای آن است که امری که از بین رفته و معدوم شده است، بعینه، یعنی با تمام خصوصیات و ویژگی های خود، به عبارت فلسفی با همان تشخص، دوباره موجود شود. بازگرداندن معدوم به معنای تکرار و یا ایجاد مشابه آن نیست. ابن سینا، محال بودن اعاده معدوم را ضروری دانسته است. (ابن سینا، ۳۷۶ش: ۴۷ و ۴۸)

یکی از مباحث مورد نظر اغلب فلاسفه اسلام، این بحث است که آیا اموری که موجودند و معدوم می شوند، امکان دارد که عیناً بازگردند و عود

کنند، با همان شکل، خصوصیات، ذاتیات و عرضیات گذشته که در وجود اول داشته‌اند؛ به این معنا که موجودی که زمانی بوده و معدوم شده، با تمام خصوصیات مجدداً به سرزمین وجود بیاید و کسوت وجود بپوشد. به سبب ارتباط این موضوع با مباحث معاد و معاد جسمانی، متکلمان و فلاسفه بسیار از آن بحث کرده‌اند. اما فلاسفه اسلامی گفته‌اند: امتناع اعاده معدوم ربطی به مسئله معاد جسمانی ندارد؛ در عین حال که گفته‌اند: اعاده معدوم محال است، به معاد جسمانی نیز معتقد می‌باشند. (سجادی، ۱۳۷۹ش: ۹۰؛ همو، ۱۳۷۳ش: ۲۳۶)

طرح مساله

«اعاده معدوم» و بازگرداندن چیزی که با تمام خصوصیاتش از بین رفته است امکان دارد، یا امکان ندارد؟ خلاصه دیدگاه‌ها در مورد جواز و امتناع اعاده معدوم:

۱- فلاسفه اسلامی

فلاسفه و از جمله ملاصدرا می‌گویند: چنین چیزی امکان ندارد و اساساً معقول نیست؛ زیرا هر موجودی دارای یک هویت و یک عدم است؛ یعنی مادام که موجود است، دارای یک هویت خاص است، وقتی که معدوم شد، آن هویت معدوم می‌شود و اگر مجدداً بازگردد و موجود شود با هویت دیگر است. به عبارت دیگر، یک هویت دو وجود و دو عدم ندارد. هویت جدید ممکن است مثل آن باشد، اما نمی‌تواند عین آن باشد. خلاصه؛ هر هویت موجود، با تمام مشخصات زمانی و مکانی و عوارض ظاهری و نسبت‌های معین عبارت از فلان هویت است و اگر اعاده آن ممکن باشد، باید با تمام خصوصیات حتی زمان و مکان خاص بازگردد، در حالی که اعاده زمان امکان ندارد. هر یک از این خصوصیات اگر همراه آن هویت نباشد، آنچه نامش را معاد یعنی بازگشته می‌گذارند معاد نیست و مثل و شبیه آن می‌باشد.

۲- عرفای اسلامی

عارفان می‌گویند: اصولاً در تجلی و فیض خدا تکراری نیست و خداوند دو بار در یک صورت تجلی نمی‌کند. ملاصدرا در این باب اقوال گوناگون و از جمله قول ابن سینا را به تفصیل بیان کرده‌است.

۳- متکلمین اسلامی

اکثریت متکلمان امامیه، به ویژه در میان متاخران، مانند: خواجه نصیر الدین طوسی و علامه حلی، اعاده معدوم را نپذیرفته‌اند و معاد را بدون ابتدای بر آن تبیین نموده‌اند. ولی در میان متقدمان برخی قائل به اعاده معدوم بوده‌اند. در میان متکلمان اهل سنت، اکثریت قائل به امکان اعاده معدوم بوده‌اند؛ ولی از «کرامیه» و برخی دیگر به عنوان کسانی یاد شده‌است که قائل به «اعاده معدوم» نبودند و از میان رفتن اجسام را عدم نمی‌دانستند، بلکه معاد را گرد آمدن اجزاء متفرق می‌شمردند. برخی متکلمان معاصر شیعه معتقدند اعاده معدومی که متکلمان از آن سخن گفته‌اند، اعاده معدوم به معنای فلسفی آن نبوده‌است، بلکه مقصود آنان این بوده که بتوان گفت شیء دوم همان موجود اول است. (سبحانی، ۱۳۹۰ش: ۵۳)

تاریخچه بحث اعاده معدوم

این بحث در کلام در مورد «معاد جسمانی» مطرح شده‌است و در فلسفه اسلامی در بحث «عدم و وجود»، مساله اعاده معدوم ابتدا در بین متکلمان مطرح شده و سپس به فلسفه راه یافته‌است.

این بحث را متکلمان برای اولین بار مطرح کرده‌اند و در قدیمی‌ترین کتاب اعتقادی شیعه نیز فصلی به آن اختصاص داده شده‌است. (ابن نوبخت، ۱۳۶۳ش: ۱۹۱) متکلمان، معاد و خصوصاً حشر جسمانی را متوقف بر آن می‌دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۳۴۱ و ۱۳۴۲ش، ج ۲: ۳۰۵؛ فخر رازی، ۱۴۰۴ق: ۳۹۵)؛ البته «کرامیه» ،ابوالحسین بصری، زمخشری، محمود خوارزمی از معتزله، اعاده را ممتنع دانسته‌اند، (کاتبی قزوینی، ۱۳۵۳ش: ۶۱؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۶۸؛ فخر رازی، ۱۴۰۴ق: ۱۹۰) ریشه طرح این بحث نیز این بود که متکلمان، معاد و خصوصاً معاد جسمانی را متوقف بر این می‌دانستند که امری که معدوم شده دوباره موجود شود، (فخر رازی، ۱۳۴۱ و ۱۳۴۲، ج ۲: ۳۰۵) از این رو به دفاع از امکان «اعاده معدوم» پرداخته‌اند.

در میان متکلمان اهل سنت، اکثریت قائل به امکان اعاده معدوم بوده‌اند؛ ولی از «کرامیه» و برخی دیگر به عنوان کسانی یاد شده‌است که قائل به «اعاده معدوم» نبودند و از میان رفتن اجسام را عدم نمی‌دانستند، بلکه معاد را گرد آمدن اجزاء متفرق می‌شمردند. برخی متکلمان معاصر شیعه معتقدند: اعاده معدومی که متکلمان از آن سخن گفته‌اند، اعاده معدوم به معنای فلسفی

آن نبوده‌است، بلکه مقصود آنان این بوده که بتوان گفت شیء دوم همان موجود اول است. (سبحانی، ۱۳۹۰: ۵۳)

اعاده معدوم از دیدگاه متکلمان اسلامی

بسیاری از متکلمان «اعاده معدوم» را محال می‌دانند؛ ولی بیش تر آنان به جواز رأی داده‌اند. این بدان سبب است که پنداشته‌اند معاد همان اعاده معدوم بعینه است و ناممکن دانستن آن به معنای انکار معاد است.

مشایخ معتزله که قائل به ثبوت معدومات بوده‌اند، بر همین اساس اعاده معدوم را نیز جایز دانسته‌اند، (مفید، ۱۴۱۴ق: ۳۹۴؛ فخر رازی، ۱۳۴۱ و ۱۳۴۲ش: ۲۸۹؛ طوسی، ۱۳۵۹ش: ۴۶۳) از سوی دیگر اشاعره نیز گرچه ثبوت معدومات را انکار کرده‌اند، ولی اعاده عین معدوم را روا دانسته‌اند. (فخر رازی، ۱۳۴۱ و ۱۳۴۲ش: ۲۹۸)

متکلمان متقدم امامیه برخی همچون «ابن نوبخت» در یاقوت صریحاً اعاده را جائز دانسته‌اند، (علامه حلی، ۱۳۶۳ش: ۱۹۲) از متأخران «علامه مجلسی» ضمن قول به جواز انعدام موجودات عالم، اعاده را نیز جایز دانسته است، (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶: ۳۳۱) 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، ۱۳۵۹ش: ۴۶۳؛ ابن نوبخت، ۱۳۶۳ش: ۱۹۲؛ لاهیجی، ۱۳۳۶ش: ۴۵۰؛ فیض کاشانی، ۱۳۵۳ش: ۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶: ۳۲۵)

الف- دیدگاه اشاعره در مورد اعاده معدوم

«اشاعره»، بر پایه نصوص دینی «اعاده معدوم» را به نحو مطلق پذیرفته‌اند. به عقیده آنان دو صفت «مُبدی» و «مُعید» اختصاص به ذات الهی دارند و ملازم یکدیگرند. هر چیزی که آفرینش آن محال نباشد، معدوم ساختن و ایجاد دوباره‌اش برای خداوند امکان پذیر است، خواه جوهر باشد، خواه عرض. (ابن فورک، ۱۹۷۸م، ج ۱: ۵۴ و ۵۵؛ بغدادی، ۱۳۶۴ق، ج ۱: ۲۳۳؛ آمدی، ۱۳۹۱ق، ج ۱: ۳۰۰ و ۳۰۱) از سوی دیگر در نظر آنان فعل اعاده چیزی جز مُعاد (آنچه اعاده شده) نیست، همچنان که آفرینش ابتدایی: عبارت است از شیء آفریده شده.

ب- دیدگاه معتزله در مورد اعاده معدوم

از دیدگاه معتزله - با آراء متفاوتی که دارند - هر موجودی اگر از ۳ ویژگی برخوردار باشد، بازگرداندن آن پس از عدم امکان پذیر است: نخست اینکه باقی باشد، زیرا آنچه صفت بقاء بر آن صدق نکند، وجودش ذاتاً به زمانی واحد اختصاص دارد، مانند: اعراضی چون صوت و حرکت؛ دوم اینکه از افعال خداوند باشد، چون افعال بندگان در حدوث خود مقید به زمانند و اعاده آنها به معنی تأخیر ایجاد آنها از زمان خاصشان است، حال آنکه قدرت بر فعل، محدود به وقت و جنس و محل واحد است؛ سوم اینکه ایجاد آن به نحو ابتدا و بدون واسطه باشد، یعنی اعاده اموری که وجود آنها ناشی از مخلوقات دیگر است - و اصطلاحاً «متولد» نامیده می‌شوند - ممکن نیست. (معتزلی، ج ۲: ۳۰۵ و ۳۰۷؛ معتزلی، ج ۱۱: ۴۵۹ و ۴۶۴) معتزله جوهر و پاره‌ای از اعراض را دارای این ۳ ویژگی می‌دانند و به این دلیل اعاده جوهر اجسام و برخی اعراض آنها را ممکن می‌شمارند. (معتزلی، ج ۲: ۳۰۵ و ۳۰۸؛ معتزلی، ج ۱۱: ۴۵۱) برخی از معتزله، مانند: کرامیه و ابوالحسین بصری، اعاده را ممتنع دانسته‌اند. (فخر رازی، ۱۴۰۴ق: ۳۹۰)

ج- دیدگاه متکلمان امامیه در مورد اعاده معدوم

اکثریت متکلمان امامیه به ویژه متأخران آنها، رأی فلاسفه را در این باب پذیرفته و معتقد بوده‌اند اعتقاد به معاد ربطی به «اعاده معدوم» ندارد. اما برخی از متکلمان شیعه به ویژه در بین متقدمان، اعاده معدوم را جایز می‌دانسته‌اند. از آن جمله می‌توان از «سدیدالدین حمصی» و «علامه مجلسی» نام برد.

در قدیمی‌ترین کتاب اعتقادی شیعه نیز، یعنی کتاب «الیاقوت فی علم الکلام»، نوشته ابن نوبخت، فصلی به اعاده معدوم اختصاص داده شده است. (نوبختی، ۱۴۱۳ق: ۷۱)

در بین متأخران نیز، علامه مجلسی ضمن قول به جواز انعدام موجودات عالم، اعاده را نیز جایز دانسته است. (مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۶: ۳۳۱) اما اکثر متکلمان امامیه همچون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی به طور صریح و امثال شیخ مفید ضمن بحث از عدم فنای عالم، اعاده معدوم را ممتنع شمرده‌اند. (لایه‌جی، ۱۳۷۲ش: ۴۵۰؛ طوسی، ۱۳۵۹ش: ۴۶۳؛ بن نوبخت، ۱۳۶۳ش: ۴۶۳)

نقد و ارزیابی نظریه متکلمان اسلامی در مورد اعاده معدوم

برخی گمان برده‌اند که با مرگ، بدن انسان نابود می‌شود و معاد، آفرینشی دیگر است؛ ولی بیشتر متکلمان امامیه و حکما معتقدند: که اجزای بدن نابود نمی‌شوند و خداوند در قیامت، پاره‌های پراکنده را دوباره گرد هم می‌آورد. قرآن در برابر کسانی که معاد را بر نمی‌تابند و بازگشت مردگان را نمی‌پذیرند، می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَالًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا؛ خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفریده است، می‌تواند همانند شما را در قیامت بیافریند». (اسراء: ۹۹) اینکه این آیه قرآنی از تعبیر «همانند شما» استفاده می‌کند، به دلیل آفرینش دوباره بدن‌ها در قیامت است و از این گذر به منکران معاد پاسخ می‌دهد؛ ولی از آن رو که روح پس از مرگ بدن همچنان زنده می‌ماند، خداوند همان انسان‌ها را در قیامت گرد هم می‌آورد که در دنیا زیسته‌اند نه همانند آنان را. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۳: ۲۱۰)

از قرآن بر می‌آید که حقیقت انسان، روح او است و همان است که شخصیت او را می‌سازد و با مرگ انسان، روح از بدن جدا می‌شود و به عالم برزخ می‌رود و در قیامت، خداوند متعال، باری دیگر، انسان را زنده می‌کند و اجزای پراکنده بدن او را فراهم می‌آورد. بدین سان، روح همواره زنده است؛ همان گونه که در دنیا زنده است و اجزای بدن پیوسته در تغییر و تحول‌اند. قرآن در پاسخ به کسانی که متلاشی شدن بدن را دلیل انکار معاد می‌دانند، می‌فرماید: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ؛ ملک الموت که خدا برای مرگ شما گمارده است، روح شما را نگاه می‌دارد». (سجده: ۱۱) این پاسخ نشان می‌دهد که حقیقت و شخصیت انسان، روح او است که با مرگ بدن، نمی‌میرد و باقی می‌ماند. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۳: ۲۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۲۴)

دیدگاه فلاسفه اسلامی در بحث اعاده معدوم

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. (ابو علی سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۶) 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.

حکما برای اثبات مدّعی خویش دلایلی آورده‌اند؛ از جمله اینکه اگر معدوم با همه ویژگی‌های خود دوباره به وجود آید، آنچه به وجود آمده‌است، عین معدوم خواهد بود و لازم می‌آید که میان شیء و خود آن شیء، عدم فاصله گردد و این محال است. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۲۴)

اعاده معدوم بنا بر مبانی فلسفی غیر ممکن است، تا آنجا که برخی امتناع آن را بدیهی شمرده‌اند. به نظر آنان اعتقاد به اعاده معدوم ناشی از سوء فهم و نداشتن تصویری درست از این مفهوم است، در حالی که ذهن به صرف داشتن چنین تصویری، محال بودنش را تصدیق می‌کند. (ابوعلی سینا، ۱۳۷۱ش: ۱۷۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ق، ج ۱: ۳۵۶) ابن سینا این مدّعا را بدیهی و بی نیاز از دلیل می‌داند؛ صدر المتألهین نیز همراهی ابن سینا است و معتقد است هر چه در این باره به عنوان دلیل مطرح شده است، تنبیه است. اکنون دلایلی که شیخ الرئیس و ملاصدرا اقامه کرده‌اند را در ذیل می‌آوریم و به دو دسته مشائیون و ملاصدرا در حکمت متعالیه تقسیم می‌کنیم:

۱- اعاده معدوم از منظر مشائیون

ابن سینا در شفا می‌گوید: «عقل بدون آن که نیاز به دلیل و برهان داشته‌باشد، اعاده معدوم را ردّ می‌کند و آن چه در این باره ذکر می‌شود نه از باب تعلیم و آموزش، بلکه از قبیل تنبیه و یادآوری است». از دیدگاه فلاسفه، حکم به امتناع اعاده معدوم یک حکم فطری است. فطریات: قضایایی هستند که دلیلشان همراه با حضور آنها در ذهن، به ذهن می‌آید و انسان برای تصدیق آنها نیاز به تلاش فکری ندارد. با این همه، فلاسفه در این موضوع به بحث و استدلال پرداخته‌اند:

دلیل اول

یکی از این استدلال‌ها مبتنی بر مفهوم زمان است. اگر فرض کنیم که چیزی در زمان خاصی موجود باشد و سپس معدوم شود، اعاده آن بدین معناست که بار دیگر با عین همان ویژگیها و از جمله با همان قید زمانی وجود پیدا کند، در حالی که زمان امری است، ذاتاً گذرا و برگشت ناپذیر. اگر زمان پیشین نیز اعاده پذیر فرض شود، باز هم اعاده معدوم امکان ندارد،

زیرا لازمه مفهوم اعاده این است که هر چیزی با اعاده شده خود از حیث زمان متمایز باشد. بنابراین، اگر پس از معدوم شدن چیزی، در زمانی دیگر موجودی با همان خصوصیات پدید آید، نمی‌توان این موجود را اعاده شده موجود نخست دانست، و باید آن را نه عین اولی، بلکه مثل آن به شمار آورد. (ابو علی سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۳۶؛ سهروردی، ۱۳۵۶ش، ج ۲: ۲۳۸ و ۲۳۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ق، ج ۱: ۳۵۷ و ۳۵۸)

متکلمان از آنجا که ظرف زمانی موجودات را در شأن وجودی آنها بی‌تأثیر می‌پنداشتند، این استدلال را نمی‌پذیرفتند. گرچه آنان معتقد بودند که اعاده چیزی مستلزم اعاده اعراض آن نیز هست، اما در تصور آنان زمان از دایره این اعراض بیرون بود. (جوینی، ۱۹۵۰م، ج ۱: ۳۷۲)

دلیل دوم

یکی از ادله دیگری که فلاسفه آورده‌اند، این است که اگر «اعاده معدوم» امکان پذیر باشد، بدین معنی است که شیئی می‌تواند با عین خصوصیات شیء معدومی وجود پیدا کند که در این صورت آن را دارای هویت شیء نخست و مُعاد (اعاده شده) آن به شمار می‌آوریم. اگر ایجاد شیء دوم با عین ویژگیهای شیء نخست، ممکن دانسته شود، به همین گونه باید شیء سومی نیز بتواند، با عین همان ویژگیهای شیء نخست ابتدائاً ایجاد شود. در این صورت نمی‌توان شیء سوم را هم، در حالی که مُعاد وجود یافته است، مُعاد دانست، بلکه باید آن را «مثل» شیء نخست به شمار آورد. اما نمی‌توان از دو چیز عیناً یکسان، یکی را مُعاد شیء اول محسوب کرد و دیگری را همانند آن. بنابراین ایجاد عین یک چیز معدوم فرض نادرستی است. (ابوعلی سینا، ۱۳۷۱ش: ۲۲۰، ۲۱۹، ۱۳۲، ۱۳۱؛ سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۱: ۲۱۴)

دلیل سوم

استدلال دیگر فلاسفه از جمله ملاصدرا این است که: اگر معدومی عیناً اعاده شود، بدین معنی است که عدم میان یک چیز و خود آن فاصله شود و به بیان دیگر آن چیز بر خودش تقدم زمانی داشته باشد و این غیر ممکن است.

۲- اعاده معدوم در حکمت متعالیه

ملاصدرا نیز با مبانی خود و بحث اصالت وجود، صورت مساله را روشن‌تر ساخت. او بر مبنای اصالت وجود می‌گوید: هویت هر چیز همان وجود آن

است و عدم نیز هویتی جز رفع وجود ندارد. پس همچنانکه هر چیز تنها یک هویت دارد، به همین گونه وجود و عدم آن نیز یکی بیش نیست. بنابراین نمی‌توان برای یک ذات و یک شخص واحد دو وجود، یا دو عدم تصور کرد. معدوم عیناً اعاده پذیر نیست، زیرا فرض بر این است که هویت شخصی آنچه اعاده شده است، همان هویت شیء معدوم باشد. در این صورت باید وجود آنها را نیز یکی دانست، در حالی که لازمه مفهوم اعاده، دو وجود برای هویت واحد است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳ق، ج ۱: ۳۵۳)

جدال بین متکلمان و حکمای اسلامی

از آنجا که بیشتر متکلمان اهل سنت، معاد را از مصادیق بازگرداندن معدوم می‌شمردند، انکار آن را به منزله انکار معاد می‌دانستند. از این رو اختلافات تندی بین فلاسفه و متکلمان در این باب در گرفت. غزالی فصلی از «تهافت الفلاسفه» را به رد نظر فلاسفه درباره اعاده معدوم و معاد جسمانی اختصاص داده است. آنچه وی به فلاسفه نسبت می‌دهد، انکار معاد جسمانی و تأویل ثواب و عقاب اخروی به لذت و الم روحانی است. (غزالی، ۱۹۵۹م: ۲۶۸ و ۲۷۳) علامه مجلسی نیز گفته است:

واجب است، معتقد باشی به اینکه خداوند تعالی در روز قیامت همه مردم را زنده می‌کند و ارواحشان را به بدن اولیه خودشان باز می‌گرداند... و به شبهات حکما که میگویند اعاده معدوم ممکن نیست، و به تأویلات آنها که معاد جسمانی را تأویل به معاد روحانی میکنند، توجه مکن.»

آیت الله جعفر سبحانی معتقد است:

مقصود متکلمان از اعاده معدوم همان اعاده معدوم محال که فلاسفه آن را محال می‌شمردند نیست. بلکه مقصود آنان از اعاده، کاربردی عرفی است، به این معنا که بتوان گفت این موجود جدید، همان موجود قبلی است؛ و هرگز عینیت عقلی و یا بازگشت زمانی که شیء در آن ظرف بوده، مورد نظر آنها نیست. دلیل این سخن آن است که آنان با امکان بخشیدن به مساله اعاده معدوم، در صدد اثبات معاد جسمانی انسان‌ها هستند. و پیدا است که معاد انسان در روز قیامت، به معنای بازگشت زمان دنیا در روز رستاخیز نیست، و اگر تنها خود انسان بازگردد هر چند زمان تحققش باز نگردد، معاد جسمانی تحقق می‌پذیرد. (سبحانی، ۱۳۹۰ش: مدخل اعاده معدوم)

دیدگاه فلاسفه مسلمان در مورد معاد جسمانی

نکته دیگر اینکه با وجود انتقاد متکلمان، باید توجه داشت که فلاسفه هرگز منکر معاد جسمانی نبوده‌اند. اگرچه در تبیین کامل آن نیز چندان توفیقی نداشته‌اند. آنان به این دلیل که اعاده معدوم را ناممکن می‌شمردند، معاد جسمانی را به گونه‌ای متفاوت با متکلمان تفسیر کرده‌اند. ابن رشد در تهافت التهافت ضمن دفاع از عقاید دینی فلاسفه‌ی مسلمان، باقی بودن نفس را لازمه‌ی اصل معاد می‌شمارد. (سبحانی، ۱۳۹۰ ش: ۵۸۰ و ۵۸۵) وی تأکید می‌کند که مقصود از اعاده باید ایجاد «مثل» این اجسام باشد، نه عین آنها، زیرا معدوم عیناً اعاده پذیر نیست. پس جسمی که اعاده می‌شود، با جسم پیشین وحدت نوعی دارد، نه وحدت عددی. بازگشت نفس به جسم دیگر متضمن امر محالی نیست که قول به اعاده عین اجسام با آن روبه روست. به طور خلاصه، از دیدگاه فلاسفه، مرگ آدمی و پایان این جهان هرگز به معنی معدوم شدن نیست، تا نیاز به اعاده و بازگرداندن آن وجود داشته باشد. بلکه مرگ نوعی انتقال، و استکمال است.

فیلسوفان مسلمان تأکید دارند که هویت انسان به نفس و روح اوست و نه جسم و بدن؛ و نفس با مرگ نابود نمی‌شود؛ بلکه این بدن است که می‌پوسد و از بین می‌رود. چون روح اساساً معدوم نمی‌شود نسبتی با اعاده معدوم نخواهد داشت.

نقد و بررسی دلایل منکران و مثبتان اعاده معدوم

ما به خاطر تفکیک دو مسئله، فقط بر دلایل منکران و مثبتان «اعاده معدوم» می‌پردازیم و سخن درباره معاد جسمانی را به محل خود واگذار می‌کنیم. اینک ادله قائلان به امتناع:

۱. معدوم قابل اشاره نیست

بازگرداندن چیزی که رهسپار به دیار عدم شده، امکان پذیر نیست، زیرا معدوم چیزی نیست که بتوان در حال عدم به آن اشاره کرد، اگر در زمانی اعاده رخ داد، مثل معدوم خواهد بود، نه مانند آن. (ابوعلی سینا، ۱۴۱۸ق: ۷۹) توضیح این که: اعاده این است که شیئی در زمانی لباس وجود بپوشد، آن گاه در زمان دوم معدوم گردد، سپس در زمان سوم پدید آید. شکی نیست در حالت دوم که جامه وجود را از تن به درآورده چیزی از آن باقی نمی‌ماند که بازگردد. اگر نظریه معتزله را بپذیریم که می‌گویند: «ذات شیء پس از

عدم محفوظ است، وجود نسبت به ذات، به منزله عرض نسبت به موضوع است و با از بین رفتن وجود، ذات از میان نمی‌رود، همچنان که با از بین رفتن عرض، موضوع از بین نمی‌رود»، در این صورت می‌توان به ذات معدوم که جدا از وجود تقرّر دارد اشاره کرد، مانند: جسمی که روزی سفید بود، سپس سفیدی را از دست داد، هرگاه بار دیگر سفیدی بر آن عارض آید، می‌توان گفت سفیدی بازگشت. مصحح این کلام وجود قدر مشترکی است، بین سفیدی اوّل و سفیدی جدید، در حالی که جریان در مورد بحث، چنین نیست، زیرا از شیء معدوم چیزی باقی نمی‌ماند تا حلقه اتصالی میان دو وجود باشد. (لاهیجی، ۱۴۷۳ق، ج ۱: ۵۰۴)

نقض استدلال حکمت متعالیه

این استدلال نقضاً و حلاً مخدوش است: اما از نظر نقض: اگر بازگرداندن معدوم در گرو امکان اشاره به معدوم باشد و معدوم مطلق اشاره پذیر نباشد و نتوان از آن به امکان اعاده گزارش داد، در این صورت باید نتوان از آن، به امتناع اعاده نیز گزارش داد، در حالی که نافیان اعاده معدوم از آن به امتناع بازگشت خبر می‌دهند.

و از نظر حل: گزارش از امکان اعاده معدوم در گرو وجود خارجی موضوع نیست، بلکه کافی است که معدوم را در ذهن خود حاضر کنیم و به وسیله آن درباره واقع معدوم حکم کنیم. (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۷۴)

ولی محقق لاهیجی در شوارق، این پاسخ را مخدوش دانسته و می‌گوید: «صورت ذهنی، عین وجود خارجی نیست، بلکه مثل آن است. (لاهیجی، ۱۴۷۳ق، ج ۱: ۵۰۵)

ظاهراً محقق لاهیجی بین علم طریقی و علم موضوعی، فرقی نگذاشته، لذا صورت ذهنی از شیء معدوم شده را مثل آن تلقی کرده، نه عین آن، در حالی که اگر وی به صورت ذهنی، از نظر طریقی می‌نگریست، مسلماً صورت ذهنی را به تمام معنا، حاکی از واقع آن می‌دانست نه مماثل آن.

نتیجه این که: این دلیل نافیان، کافی نیست، خود حکیمان در مورد مسئله «معدوم مطلق قابل خبر دادن نیست»، گرفتار همین دو اشکال شده و از آن به نوعی پاسخ داده‌اند. (سبزواری، ۱۳۸۴ش، ج ۱: ۲۰۰)

۲. تخلخل عدم در درون وجود ممکن نیست

هرگاه معدوم با تمام مشخصات بازگردد، لازم می‌آید که «عدم» در درون وجود آن شیء قرار گیرد، زیرا فرض مسئله این است که معدوم با تمام

مشخصات بدون کوچک‌ترین تفاوت به صحنه باز می‌گردد، به گونه‌ای که موجود در زمان سوم، حتی از نظر زمان، عین همان موجود نخست می‌باشد، در حالی که فرض این است که شیء در زمان دوم (میان زمان اول و زمان سوم) معدوم، بطلان به ذات او راه یافته است. هرگاه موجود در زمان سوم، عین همان موجود نخست باشد، در این صورت بین شیء و خویشتن عدم قرار می‌گیرد، اگر موجود در زمان سوم مماثل موجود در زمان اول بود، در این صورت مشکلی نبود، ولی فرض این است که آن، عین اولی است. (لاهیجی، ۱۴۷۳ق، ج ۱: ۵۰۸)

۳. عدم شناخت بازآفریده پس از آفرینش نخست خود

هرگاه چیزی که معدوم شده با تمام خصوصیات بازگردد، در این صورت چگونه می‌توان مُعاد (بازآفریده) را از مبتداً (آفرینش نخست) بازشناخت، زیرا فرض این است که معدوم با تمام خصوصیات، حتی زمانی که در آن می‌زیسته بازگردد، در این صورت چگونه می‌توان نام یکی را آفرینش نخست، دومی را بازگشت آن نامید، بلکه به یک معنا تعدد و دوگانگی از بین می‌رود و جز یک چیز باقی نمی‌ماند. (سبزواری، ۱۳۸۴ش، ج ۱: ۲۰۱)

۴. در صورت اعاده معدوم یک شیء مصداق دو چیز خواهد بود

هرگاه شیء با زمانی که در آن می‌زیسته با تمام خصوصیات بازگردد، در این صورت دو شیء متقابل بر آن صدق خواهد کرد، زیرا زمان معاد به حکم این که در گذشته بوده عنوان سابق، به حکم این که اکنون بازگشته و صف لاحق خواهد داشت. نتیجه: این که یک شیء مصداق دو چیز متضاد یعنی سابق و لاحق خواهد بود. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۴۵ و ۴۶)

۵. این امر موجب تسلسل در زمانها می‌شود

بازگشت زمان دوم، نوعی وجود ثانوی برای آن زمان است، در آن صورت امتیاز این دو زمان به وسیله صفات آن دو تحقق خواهد پذیرفت که یکی در زمان سابق بوده و دیگری در زمان لاحق می‌باشد، آن گاه نقل کلام به این دو زمان می‌کنیم، می‌گوییم تفاوت آن دو با چیست؟ جز این که یکی در زمان سابق و دیگری در زمان لاحق است؟ و همچنین سؤال‌ها پیش می‌رود و زمان‌ها از پی یکدیگر می‌آیند و تسلسل محال پیش می‌آید. (تفتازانی، ۱۳۷۰ش:

(۸۷)

حکیم سبزواری در نقد این دلیل گفته است: «از آنجا که سابقیت و لاحقیت برای زمان امری ذاتی است، دیگر در مقام تمایز نیازی به زمان دیگر نخواهند

داشت تا تسلسل پیش آید». (سبزواری، ۱۳۸۴ش، ج ۱: ۱۹۹) ولی در این صورت اشکالی دیگر تولید می‌شود و آن این که هرگاه سابقیت و لاحقیت از ذاتیات زمان باشد، دیگر اعاده زمان ممکن نخواهد بود، زیرا از آنجا که وصف سابقیت برای زمان گذشته ذاتی است، از او جدا نمی‌گردد اگر باز گردد، نتیجه آن: تفکیک وصف ذاتی از زمان خواهد بود، زیرا فرض کردیم که پس از بازگشت لاحقیت از ذاتیات او خواهد بود.

۶. این امر موجب وجود فرد مماثل می‌شود

هرگاه بازگرداندن معدوم، با تمام خصوصیاتش امکان پذیر باشد، در این صورت آن امر ممکن بوده و نظیر آن نیز ممکن خواهد بود. هرگاه مثل آن نیز آفریده شود، در این صورت این پرسش پیش می‌آید، فرق فردی به نام «مُعاد» با فردی به نام «مماثل» چیست؟ و چرا یکی را معاد و یکی را مماثل معرفی می‌کنیم؟ این دلیل غیر از دلیل سوم است، زیرا در آنجا، مبتدا و معاد، یکسان بودند و تمایزی نداشتند، در این جا معاد و مماثل یکسان می‌باشند و تمایزی ندارند. (سبزواری، ۱۳۸۴ش، ج ۱: ۱۹۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۲۴)

۷. این امر موجب اعاده های غیرمتناهی می‌شود

هرگاه فرض کنیم، اعاده معدوم با تمام خصوصیات امکان پذیر باشد، در این صورت این پرسش مطرح می‌شود: آیا اعاده آن به صورت یک بار امکان پذیر است، یا اعاده‌های دیگر نیز به سان اعاده نخست از امکان برخوردار است؟ طبعاً باید دومی را بگوییم، زیرا اگر اعاده شیء معدوم، ممکن شد، منحصر به یک بار نخواهد بود، بلکه در طول زمان مصادیقی از آن امکان پذیر خواهد بود. در این صورت سؤال می‌شود: چرا یک بار بازگشت؟ و سبب تخصیص آن به یک بار چیست؟ و چون مرجحی برای یک بار در کار نیست، باید همه اعاده‌های ممکن به صحنه بازگردند، در این موقع اعاده‌های غیر متناهی پیش می‌آید. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۴۵ و ۴۴)

در نقد این استدلال گفته شده است: امکان بازگشت‌های بی‌نهایت دلیل بر وقوع آنها نمی‌باشد، علت تحقق پذیرفتن یک فرد فقط به این جهت است که اراده فاعل بر اعاده یکی تعلق گرفته است، نه بر مصادیق دیگر. (سبزواری، ۱۳۸۴ش، ج ۱: ۲۰۱)

۸. این امر موجب دو تشخیص برای شیء واحد می‌شود

شکی نیست که اعاده به معنای ایجاد است و ایجاد دوم، ولو به عنوان اعاده، نوعی تشخیص بخشیدن به آن شیء است، هرگاه بار دیگر بازگردد،

شیء واحد، دارای دو وجود و دو تشخص خواهد بود، این امکان پذیر نیست؛ به دیگر سخن: چون ایجاد دوم، عین ایجاد اول است، بنابراین، یک تشخص خواهد داشت، ولی چون نام اعاده دارد، باید دارای دو تشخص باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ج ۱: ۳۵۳)

مقصود متکلمان اسلامی از اعاده معدوم

با توجه به این دلایل می توان «امتناع اعاده معدوم» را متعین دانست، ولی چیزی که هست این که متکلمان اسلامی، به دنبال چنین اعاده معدومی که براهین آن را نفی می کند نیستند، زیرا آنان از این اصل به عنوان ابزار بر حشر اجساد و معاد جسمانی بهره می گیرند، معاد جسمانی بر عینیت عقلی استوار نیست، از سخنانی که آنان درباره معاد می گویند به روشنی پیداست که مقصود آنان از «معاد»، بدن مماثل است که از عینیت عرفی برخوردار می باشد. عبدالقاهر بغدادی می گوید:

با در نظر گرفتن این که آفرینش نخست، امری ممکن است، طبعاً، توانا بر چنین آفرینشی بر بازگرداندن آن نیز توانا خواهد بود، چنان که می فرماید:

«وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَتَسِيَّ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ؛ و برای ما مثلی آورد و آفرینش خود را فراموش نمود و گفت: چه کسی این استخوان ها را که پوسیده است، زنده می کند؟ بگو همان کسی که آن را نخستین بار آفریده، آنها را زنده می کند و او بر هر آفرینشی داناست». (یس / ۷۸ و ۷۹)

سید شریف آن گاه که درباره قاعده «اعاده معدوم» سخن می گوید، بحث را به معاد کشانده و می گوید:

پیروان شرایع آسمانی همگی بر امکان و وقوع معاد اعتقاد راسخ دارند، زیرا گردآوری اجزای پراکنده بدن، بذاته امری ممکن است، هرگاه فرض کنیم اجزا معدوم شده اند، بار دیگر بازگرداندن آنها برای خدا امری ممکن است، خدا می داند که کدام جزء متعلق به کدام بدن است. (جرجانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۲۹۴ و ۲۹۵)

این سخنان و نظایر آنها که در کتاب های متکلمان، فراوان به چشم می خورد، حاکی از آن است که مورد نظر آنان، غیر از آن است که حکیمان آن را محال می دانند.

ادله قائلان بر امکان اعاده

۱. دلایل معتزله بر امکان اعاده

هر موجودی که دارای سه ویژگی می باشد، اعاده آن امکان پذیر است:

۱. قابلیت بقا داشته باشد: به دیگر سخن، ذات متعلق به زمان خاص نباشد، لذا اصوات و حرکات امکان اعاده را ندارند.
۲. موجودی که معدوم گردیده از افعال الهی باشد، نه افعال انسانی؛ زیرا افعال انسان محدود به زمان خود می باشند.
۳. از امور تولیدی که از مخلوقات دیگر به وجود می آید نباشد؛ زیرا امور تولیدی وابسته به اموری اند که به زمان خاص خود محدودند. (معتزلی، ج ۲: ۳۰۵)

۲. دلایل اشاعره بر امکان اعاده معدوم

در حالی که اشاعره هیچ کدام از این شرایط را برای امکان اعاده لازم نمی دانند، ولی هماهنگ با معتزله بر امکان اعاده معدوم به سه وجه استدلال نموده اند:

الف) امتناع اعاده معدوم، ماهوی است

هرگاه بازگرداندن شیء معدوم محال باشد، به سبب یکی از سه چیز است:

- ۱- یا شیء فی حدّ نفسه محال است.
 - ۲- یا به سبب یک لازم ذاتی.
 - ۳- یا به خاطر یک عنوان عرضی که قابل جدا شدن است.
- دو احتمال نخست منتفی است، زیرا اگر بذاته، یا به دلیل یک لازم ذاتی محال باشد، باید مطلقاً وجود نپذیرد، طبعاً احتمال سوم متعین است، در این صورت با برطرف شدن آن عارض خارجی از آنجا که لازم نیست، اعاده ممکن خواهد بود. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ۴۶)

نقد استدلال:

در نقد این استدلال گفته شده است: امتناع اعاده معدوم، ماهوی نیست، بلکه به سبب لازم ماهیت شیء است و آن این است که ماهیت موجوده پس از عدم قابل بازگشت نیست؛ به تعبیر دیگر: وجود بعد العدم مانع از آن است که شیء بار دیگر به همان خصوصیات جامه وجود بپوشد، چون این لازم در ایجاد ابتدایی موجود نیست، از وجود ابتدایی مانع نخواهد بود. (لاهیجی،

۱۴۷۳ق، ج ۱: ۵۱۴)

ب) اقامه نشدن دلیلی بر اعاده معدوم

حکم روشن عقل این است که هر چه را شنیدی تا دلیل قاطع بر امتناع آن اقامه نشده آن را طرد مکن، اعاده معدوم از مصادیق این قاعده است. با توجه به ادله امتناع اعاده معدوم، نمی‌توان آن را از مصادیق قاعده عقلی مزبور دانست. (ابوعلی سینا، ۱۳۷۵ش، ج ۳: ۴۱۸)

ج) اعاده معدوم به سان یادآوری شیء پس از نسیان آن است

اعاده معدوم به سان یادآوری شیء پس از نسیان آن است. یادآوری، بازگرداندن علم پیشین است، نه علم جدید، در حالی که بین علم پیشین و یادآوری نسیان فاصله شده است. (طوسی ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۳۲۳)

نادرستی این استدلال روشن است، زیرا یادآوری از قبیل اعاده معدوم نیست، چون صورت ذهنی در ذهن موجود است، معدوم نشده است، آنچه آسیب دیده است، توجه به صورت ذهنی است. (طوسی ۱۳۵۹ش، ج ۱: ۳۹۹)

نتیجه گیری

برخی متکلمان اثبات معاد جسمانی را در گرو پذیرش امکان «اعاده معدوم» دانسته و از آن رو که به معاد به عنوان ضروری دین باور داشته، اعاده معدوم را نیز جایز دانسته‌اند. از طرف دیگر، منکران حیات اخروی، مرگ انسان را مرادف نابودی شخصیت انسان پنداشته، زنده شدن دوباره انسان را به حکم عقل ناشدنی و مصداق اعاده معدوم تصور کرده، منکر معاد شده‌اند. خدای تعالی با تبیین این حقیقت که مرگ، نابودی نیست، بلکه «توفی» و انتقال از مرحله‌ای از زندگی به مرحله دیگر و بازگشت به خداست، به شبهه منکران معاد پاسخ داده و اثبات کرده است که هیچ چیزی، از جمله انسان با مرگ نابود نمی‌شود بلکه انتقال از نشئه‌ای به مرحله دیگر حیات است. با توجه به معنای دقیق و ادبی آیات توفی و آیاتی که ظهور بدوی آنها دلالت بر نابودی پدیده‌ها دارد و به قرینه آیات دیگری که مقصد نهایی انسان را بازگشت به خدا و دریافت پاداش و کیفر معرفی می‌کند؛ اثبات شده است که فنا و هلاکت پدیده‌ها در دنیا به معنای پراکندگی اجزای آنها در دنیاست، به گونه‌ای که انسان‌ها و موجودات دیگر در دنیا پایدار و دائمی نبوده، بلکه بعد با تمام شدن عمر آنها در زندگی دنیا به زندگی دیگر منتقل می‌شوند و در نهایت به سوی خدا بازگشت می‌کنند. از اینرو «اعاده معدوم» اگرچه به حکم عقل ناشدنی است، ولی حیات اخروی انسان در آخرت مصداق اعاده معدوم نبوده، پذیرش یا رد آن هم در گرو جواز یا امتناع اعاده معدوم نیست.

فهرست منابع و مآخذ

- قرآن کریم
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۳ش)، قواعد کلی فلسفی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن فورک، محمد، (۱۹۷۸م)، مقالات الشيخ ابی الحسن الأشعری، به کوشش دانیل ژیماره، بیروت.
- ابن نوبخت، ابراهیم، (۱۳۶۳ش)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم: انتشارات الشریف الرضی.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۵۹ش)، شرح بر زادالمسافر ملاصدرا، چاپ اول، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- آمدی، علی، (۱۳۹۱ق)، غایة المرام، قاهره.
- آمدی، علی بن محمد، (۱۹۸۹م)، المبین فی شرح الفاظ الحکماء و المتکلمین، قاهره: الهيئة المصریه.
- بغدادی، عبدالقاهر، (۱۳۶۴ق)، اصول الدین، استانبول.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۳۷۰ش)، شرح المقاصد، چاپ اول، قم، منشورات الشریف الرضی.
- جرجانی، میرسیدشریف، (۱۴۱۲ق)، شرح المواقف، قم، منشورات الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ش)، ریحیق مختوم، قم: مرکز نشر أسراء.
- جوینی، عبدالملک بن عبدالله، (۱۹۵۰م)، کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، مصر.
- حلی، حسن بن علی، (۱۳۶۷ش)، سه ارجوزه درکلام، امامت و فقه، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاداسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: دارالنشراسلامی.
- حلی، علامه، حسن بن یوسف، (۱۳۳۷ش)، ایضاح المقاصد من حکمه عین القواعد، تهران: دانشگاه تهران.
- ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۷۴ش)، ایضاح الحکمه ترجمه و شرح بدایئه الحکمه، قم: انتشارات اشراق.
- سبحانی، جعفر، (۱۳۹۰ش)، دانشنامه کلام اسلامی، قم، موسسه امام صادق(ع).
- سبزواری، ملاحادی، شرح منظومه، قم: مکتبه المصطفوی.

- سبزواری، ملاحادی، (۱۳۸۴ش)، دروس شرح منظومه، قم: بوستان کتاب قم.
- سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۵۶ش)، حکمه الاشراق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سهروردی، یحیی بن حبش، (۱۳۵۵)، المشارع والمطارحات، مجموعه مصنفات، به کوشش: کرین، هانری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- الشیخ رئیس، ابو علی سینا، (۱۴۰۴ق)، الشفاء، قم: منشورات مکتبه آیت الله مرعشی.
- الشیخ رئیس، ابو علی بن سینا، (۱۴۰۴ق)، الشفاء، الالهیات، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵ش)، شرح الاشارات، قم: نشر البلاغه.
- الشیخ رئیس، ابوعلی سینا، (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق و تعلیق: بیدارفر، محسن، قم.
- الشیخ رئیس، ابوعلی سینا، (۱۴۱۸ق)، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- شیرازی، صدرالدین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، المکتبه المصطفوی.
- شیرازی، صدرالدین، (۱۳۸۳ق)، الاسفار الاربعه، حکمت متعالیه، تهران، وزارت ارشاد.
- شیرازی، صدرالدین، (۱۴۰۲ق)، تفسیر القرآن الکریم، مصحح: خواجهوی، محمد، قم: انتشارات بیدار.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۶ق)، بدایه الحکمه و نهایه الحکمه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین؛ حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، بیروت: دارالصفوه.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۵۹ش)، تلخیص المحصل و قواعد العقائد، به کوشش: نوری، عبدالله، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- غزالی، محمد، (۱۹۵۹م/۱۳۷۴ق)، تهافت الفلاسفه، به کوشش: دنیا، سلیمان، قاهره.
- فاضل مقداد، مقدادبن عبد الله، شرح باب حادی عشر، تهران: مؤسسه

مطالعات اسلامی، دانشگاه مگ گیل.

- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۳۴۲، ۱۳۴۱ش)، البراهین فی علم الکلام، به کوشش: سبزواری، سید محمد باقر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۰۴ق)، محصل الافکار المتقدمین والمتأخرین، به کوشش: طه عبدالرئوف سعد، بیروت: دارالکتب العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۰۷ق)، مباحث مشرقیه، بیروت: دارالکتب العربی.
- فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۳۵۳ش)، اصول المعارف، مصحح: آشتیانی، جلال الدین، مشهد: دانشگاه مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- کاتبی قزوینی، علی بن عمر، (۱۳۵۳ش)، حکمة العین، مصحح: زاهدی، جعفر، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۳۶)، گوهر مراد، قم: کتابفروشی اسلامیة، مؤسسه امام صادق(ع).
- لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۴۷۳ق)، شوارق الالهام، قم: مؤسسه امام صادق(علیه السلام).
- لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۴۰۱ق)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام نصیرالدین طوسی، تهران: مکتبه الفارابی.
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۳۸۷ش)، اعتقادات علامه مجلسی، مترجم: بنی طب، سیدحسین، مؤسسه تحقیقاتی رایانه ای قائمیه اصفهان.
- محقق سبزواری، ملاحادی، (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق: حسن زاده آملی، حسن، تهران: نشر ناب.
- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۳ش)، تعلیقه و شرح نهاییه، چاپ اول، قم: انتشارات الزهراء و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- مطهری، مرتضی، (۱۴۰۷ق)، شرح مبسوط منظومه، تهران: انتشارات حکمت.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۵ش)، شرح مختصر منظومه، تهران: انتشارات حکمت.
- معتزلی، عبدالجبار، گردآورنده: ابن متویه، ابو محمد الحسن بن احمد، المجموع، بیروت: دارالمشرق.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ق)، الارشاد، قم: مؤسسه آل البيت(علیهم السلام).
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۷ش)، پیام قرآن: روش تازه ای در تفسیر موضوعی

قرآن ، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- نوبختی، ابراهیم، (۱۴۱۳ق)، الياقوت في علم الكلام ، به كوشش: ضيايی، علی
اکبر، چاپ اول، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- هیدجی، محمد، (۱۳۶۳ش)، تعلیقہ الہیدجی علی المنظومہ و شرحہا، تهران:
انتشارات اعلمی.