

مبادی عقلی امکان معاد در نگاه متکلمان اسلامی (بررسی و نقد)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۲

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۲/۲۸

عباس عباسزاده*

چکیده

متکلمان مسئله معاد را عقلا و بر اساس ظاهر آیات مبتنی بر چند مسئله دانسته و معتقدند لازمه ایمان به معاد، اعتقاد به این مسائل است. در مقاله حاضر به صورت توصیفی و تحلیلی به نقد و بررسی چهار مسئله امکان عدم برای عالم کنونی، معدوم شدن این جهان، امکان اعاده معدوم و امکان خلق عالم دیگر پرداخته شده است. برخی فناپذیری را مطلقا محال دانسته و برخی بین مجردات و مادیات قابل به تفصیل شده‌اند و برخی عدم را جایز ولی غیر واقع دانسته‌اند که در مسئله بعدی بحث می‌شود و در بحث فانی شدن جهان حاضر، برخی به کلی آن را نفی کرده‌اند و برخی آن را برای غیر ذات احدیت جایز دانسته‌اند و برخی دیگر عرش، عقول و نفوس را نیز استثنا کرده‌اند. البته منظور از فنا می‌تواند افنای جواهر و اعراض یا فنای صورت به معنای افتراق اجزا و ازاله اعراض یا غیب شدن ظاهر (دنیا) و ظهور یافتن باطن (آخرت) باشد که اکنون در نهان است و در بحث اعاده معدوم سه قول جواز، امتناع و تفصیل بین جواهر و اعراض یا بین انواع اعراض به چشم می‌خورد. البته اعاده معدوم اگر هم محال باشد، معاد از قبیل آن نیست و خلق عالم دیگر، مماثل با این عالم را برخی ممکن و برخی ممتنع می‌دانند. البته اگر خلق عالم دیگر در عرض این عالم باشد، نیازی به نابودی عالم فعلی نیست؛ ولی ظاهر آیات قرآن آن را به صورت طولی مطرح کرده است.

واژگان کلیدی: معاد، امکان عدم، معدوم شدن، امکان اعاده معدوم، امکان خلق عالم جدید.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز. aabasazadeh@tabrizu.ac.ir

طرح مسئله

متکلمان مسئله معاد را مطابق با ظاهر آیات قرآن که برقراری آخرت را در گرو نابودی این جهان معرفی می‌کند، به صورت عقلی مبتنی بر چهار مسئله دانسته و در کتب کلامی خود درباره آنها بحث کرده‌اند. این چهار مسئله عبارت‌اند از: امکان عدم برای عالم کنونی، معدوم شدن این جهان، امکان اعاده معدوم و امکان خلق عالم دیگر. آنها بر این عقیده بودند که لازمه ایمان به معاد، اعتقاد به این مسائل است و اگر کسی امکان نابودی عالم حاضر، معدوم شدن آن، اعاده معدوم و خلق عالم دیگر را محال بداند، دیگر جایی برای بحث از معاد باقی نمی‌ماند. پژوهش حاضر در صدد است ضمن نقل اقوال به تحلیل و ارزیابی هر یک از آنها پرداخته، درنهایت در مورد ابتدای مسئله معاد به این مسائل اظهار نظر نماید.

۱۳۸

عباس

عباس‌زاده

۱. فناپذیری جهان حاضر

در امکان معدوم شدن عالم مادی حاضر چند قول وجود دارد (علامه حلی، ۱۴۱۵ق، مقصد ششم، مسئله دوم، ص ۴۰۱/تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۹۸-۱۰۰):

الف) برخی همچون اصحاب ابی‌الحسین معتزلی در این امر توقف کرده‌اند. توقف اگر از ناحیه عوام طرح شود، معمولاً به معنای «نمی‌دانم» است و «نمی‌دانم» نیاز به بحث و بررسی ندارد؛ اما اگر از ناحیه اهل تحقیق و نظر صورت گیرد، به معنای این است که وی دلایل اثبات یا نفی را کافی ندانسته است و لذا لازمه چنین توقفی، نفی سایر اقوال است و از آنجا که در اینجا همه اقوال مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، عملاً نمی‌توان از توقف اینان استفاده کرد.

ب) برخی قایل به امتناع عدم برای عالم مادی هستند؛ یعنی جهان حاضر، واجب بالذات است؛ همچون دیدگاه مادیون که ذات عالم مادی را واجب‌الوجود تلقی می‌کنند.

چنین نظری درست نیست؛ زیرا حادث بودن عالم اعم از ماده یا انرژی و همچنین خصوصیات امکان‌که عالم محفوف به آن است، با قول به واجب‌الوجود بودن آن سازگار نیست؛ زیرا اولاً واجب‌الوجود، طبق قاعده «صرف الشیء لایثنی و لاینکر» دو تا نمی‌شود و تکرار بر نمی‌دارد، در حالی که مواد و انرژی‌های فراوانی در جهان وجود دارد؛ ثانیاً واجب‌الوجود ماهیت ندارد، یعنی

چیستی او عین هستی اوست (الحقّ ماهیّته اثّیّته)، در حالی که مواد و انرژی موجود در جهان، دارای ماهیت هستند؛ ثالثاً واجب الوجود قابل تغییر و تحول نیست، در حالی که مواد و انرژی، دائماً از صورتی به صورت دیگر تغییر می‌یابد و رابعاً واجب الوجود مرکب از ماده و صورت نیست، در حالی که موجودات جهان حاضر، همگی مرکب از ماده و انرژی می‌باشند.

برای خودبسنده‌گی جهان و بی‌نیازی آن از علت خارجی دلایلی طرح شده است که هیچ‌کدام آنها صحیح نیست:

(۱) ازلیت جهان؛ (۲) خودسامانی جهان؛ (۳) ضرورت ذاتی ماده.

اما ازلیت و ابدیت جهان که خود به دو صورت قابل تصور است: ازلیت و ابدیت جهان به شکل کنونی و ازلیت ماده.

ازلیت و ابدیت جهان به شکل کنونی پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً تغییر در جهان کاملاً مشهود است و ملاصدرا نیز با حرکت جوهری خویش بر حدوث آن صحه گذاشته است؛ ثانیاً حقایقی که امروز علم و تجربه درباره سیر تحولات تدریجی جهان، پیدایش زمین و... و نیز درباره آینده جهان، در اختیار بشر گذاشته، ابطال این فرض را مسلم انگاشته است.

ازلیت ماده نیز اولاً از نظر علمی نه اثبات شده و نه نفی گردیده است؛ ثانیاً ازلیت ماده هرچند با نظریه مدل نوسازی جهان که بر تکون جهان از طریق چرخه تکرارشونده‌ای از انبساط و انقباض تأکید می‌ورزد، سازگار است؛ اما با نظریه مهبانگ و انفجار عظیم ناسازگار است و علم امروز نتوانسته تقدم یکی را بر دیگری اثبات کند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۱۴۵)؛ ثالثاً نظریه مدل نوسازی جهان نیز لزوماً بر ازلیت ماده تأکید ندارد و با حادث بودن جهان نیز سازگار است؛ رابعاً در صورت اثبات ازلی بودن ماده باید توجه داشت که ازلی بودن یک شیء از نظر حکما دلیل بر بی‌نیازی از علت نیست و ملاک حاجت به علت، امکان آن شیء است نه حدوث آن. هرچند اگر قدم ماده اثبات شود، شاید بتوان متکلمان را به واجب بودن ماده ملزم ساخت؛ لذا آنان به حدوث عالم معتقدند تا آن را ممکن قلمداد کنند؛ خامساً بر اساس دیدگاه ملاصدرا زمان از توابع ماده و منتزع از حرکت و سیلان آن است و در این صورت وجود زمان پیش از ماده بی‌معناست (اسفار، سفر اول، مرحله چهار، فصل ۳۳، عنوان بحث و تحصیل).

در انگاره خودسامانی، جهان مبدا نظم را در درون خود دارد. در این نگاه، هستی مساوی با ماده

است و جهان چیزی جز ترکیبات و ارایش‌ها و فعل و انفعال‌های خاصی از مواد تشکیل‌دهنده آن نیست و اجزای عالم همچنان‌که علت قابل‌ی و پذیرای نظم و ارایش‌های موجود هستند، علت فاعلی آن نیز می‌باشند و هیچ علتی ورای اجزای مادی جهان برای نظم موجود در جهان نیست.

این ادعا نیز بر فرض صحت آن، جهان را از خالق بی‌نیاز نمی‌کند؛ چراکه خودسامانی آن ماده بر فرض وجود آن است؛ در حالی که در اینجا صحبت از علت هستی‌بخش است (صدر، ۱۴۰۱، صص ۳۵۱-۳۵۷ و ۳۳۳-۳۴۲ / مطهری، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۸۸)؛ همچنین ماده در اصطلاح علم، غیر از ماده در اصطلاح فلسفی است. در اصطلاح فلسفی ماده در علم خود مرکب از ماده و صورت است و نیازمند عامل پیشینی است که ماده و صورت را ترکیب کند و ماده را که در اصطلاح علمی مطرح است، به وجود بیاورد (صدر، ۱۴۰۱، صص ۳۵۱-۳۵۷) و اگر فرض کنیم نظم ماده ذاتی باشد، این مسئله در مورد نظم داخلی ماده قابل‌تصور است؛ اما آیا هماهنگی خارجی آن با سایر اشیا، به گونه‌ای که جهانی با هماهنگی کامل بین اشیا می‌تواند کار خود ماده باشد؟ همچنین حرکت ذاتی ماده، نافی محرک و ناظم خارجی نیست؛ بلکه نیازمند آفریننده‌ای است که خود متحرک نباشد (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۸۸).

اما ضرورت ذاتی ماده نیز نمی‌تواند صحیح باشد؛ چراکه ماده ویژگی‌هایی دارد که با ویژگی‌های واجب‌الوجود سازگار نیست؛ نظیر یگانگی، بی‌نیازی، بی‌زمانی، بی‌مکانی، بی‌ماهیتی، صرفاً، تغییرناپذیری و... (صدر، ۱۴۰۱، صص ۳۵۱-۳۵۷).

۳- برخی الهیون قایل به واجب‌بالغیر بودن عالم مادی هستند؛ یعنی قایل به امتناع عدم عالم بوده، استدلال می‌کنند به اینکه عالم، معلول واجب‌الوجود است و عدم در آن راه ندارد، مگر با عدم علت و عدم برای علت (واجب‌الوجود) محال است.

از استدلال آنان به دست می‌آید که مقصود آنان، امکان ذاتی جهان نیست؛ یعنی آنان عروض عدم بر جهان را به لحاظ ذات آن منکر نبوده‌اند، بلکه مقصودشان امتناع بالغیر است.

در ارزیابی باید گفت: استدلال آنان در موجودات مجرد از ماده (موجودات تامه) استوار است نه در موجودات مادی؛ زیرا مجردات تامه مستکفی بالذات‌اند؛ یعنی امکان ذاتی شدن در قابلیت بقا کافی است و اگر امکان ذاتی از اول نداشت، اصلاً جعل نمی‌شد و حالا که جعل شده و قابلیت ماندن هم دارد و فاعل هم تام‌الفاعلیه است، عدم در آن راه ندارد؛ نه در مادیات که قابلیت آنها با

امکان ذاتی شان تمام نبوده، تحت شرایط معین توانسته اند کسب وجود کنند؛ لذا با انتفای هر یک از شرایط مادی، عدم در آنها راه می‌یابد و نمی‌توان ملتزم به این شد که ازلی‌اند و تا ابد نیز فیض وجود دریافت می‌کنند.

ملاهادی سبزواری در کتاب اسرار الحکم در مورد مستکنفی بالذات بودن مجردات تامه می‌فرماید: «عقل و نفس، جوهری مجردند که نه ذاتشان اقتضای فنای آنها را دارد، چون در آن صورت ممتنع می‌گشتند و نه ضدی دارند که با آن تصادم کنند و از بین بروند؛ همان طور که در اجسام، شاهد آن هستیم و علت فاعلی و غایی آنها جوهر مفارق است که فرض فنا ندارد؛ چون متصل به مبدا المبادی است و از آنجایی که مجردند، علت مادی و صوری هم ندارند تا از بین بروند و موجب عدم وی گردند» (سبزواری، ۱۳۶۲، ص ۳۰۳).

نکته دقیق دیگری که لازم است مورد توجه قرار گیرد، این است که باید در معنای عدم نیز بحث نمود که آیا منظور از عدم، نیامدن است، یعنی نیامده و نخواهد آمد یا ادامه وجود نیافتن است؛ یعنی به وجود آمده، ولی نخواهد ماند یا در زمان وجود، مبدل به عدم شدن است یا تبدل صورت پیدا کردن است که اولی از بحث مقاله حاضر خارج است و دومی در مجردات ممتنع و در مادیات ممکن است و سومی به کلی محال است؛ زیرا لازمه اش اجتماع تقیضین* است و چهارمی یک امر ممکن است و کاملاً طبیعی بوده که دائماً در جهان حاضر در حال انجام است.

ناگفته نماند که دیدگاه‌های طبیعیون هر چند ناظر به استحاله عقلی یا وقوعی نیستند و صرفاً در صدد توصیف ماقع‌اند، نظریه آنان مبنی بر اینکه هیچ شیء نابود نمی‌شود، بلکه از صورتی به صورت دیگر تبدیل می‌شود، نظیر ماده که به انرژی و انرژی به ماده تبدیل می‌گردد، می‌تواند در اینجا به عنوان مؤید این نظریه مطرح باشد که عدم در «موجود» راه ندارد.

۴- برخی متکلمان همچون کرامیه و جاحظ معتقدند عدم برای این عالم، بعد از وجودش محال است؛ هر چند وجودش حادث باشد و به عبارت دیگر اجسام ابدی‌اند، هر چند ازلی نباشند و دلیلشان این است که اجسام باقی هستند و همچنان باقی خواهند ماند؛ زیرا ذاتش نمی‌تواند

* البته باید توجه داشت که وجود هر چیزی، هم مسبوق به عدم است و هم ملحق به عدم و «وجود» با این دو عدم، قابل جمع است و تناقض ندارد؛ چرا که وحدت در زمان ندارند. آنچه که تناقض دارد و محال است وجود در زمان عدم و عدم در زمان وجود است.

مقتضی فنا و نابودی خودش باشد و فاعلی هم نمی‌تواند آن را معدوم سازد؛ زیرا شان فاعل ایجاد است نه اعدام و فرقی بین عدم الفعل و فعل العدم نیست؛ یعنی همان طوری که دومی محال است، اولی نیز محال است و ضدی هم برای اجسام نیست؛ زیرا اگر ضدی باشد، چرا ضد، عالم را نبود سازد؛ شاید عالم آن ضد را نابود کرد؛ زیرا تضاد دوطرفه است و اولویتی هم در کار نیست (علامه حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۰۱).

این قول هم درست نیست؛ زیرا عدم الفعل با فعل العدم تفاوت بسیار دارد مقصود از عدم الفعل این است که وجود معلول از جانب فاعل ادامه نیابد و شان فاعل اگرچه افاضه و ایجاد است، فنا و زوال یک مرحله، برای وصول به مرحله کامل‌تر با افاضه و ایجاد از جانب فاعل منافات ندارد و اصلاً چه اشکالی دارد که عالم به واسطه وجود ضد منعدم شود و اولویت هم با او باشد، ولو سبب اولویت مجهول بماند.

در اینجا برخی همچون اشاعره و کعبی از معتزله برای اثبات نادرستی این قول استدلال کرده‌اند به اینکه تعین وجود جواهر مشروط به عروض اعراض است که باقی نیستند و خدا حالا فحالا و انا فانا آنها را ایجاد می‌کند و هنگامی که آنها را تجدید نفرمود، جواهر نیز منتفی می‌شوند؛ در حالی که چنین استدلالی درست نیست؛ زیرا این مطلب صحیح نیست که جوهر چیزی جز مجموعه اعراض نیست و اگر اعراض باقی نمانند، جواهر نیز نمی‌توانند باقی بمانند؛ زیرا حصول بقا عرض در محل جوهر متوقف بر این است که محل جوهر در زمان دوم وجود داشته باشد و لازمه آن دور است که باطل است (همان، ص ۴۰۵).

برخی نیز در اثبات امکان عدم برای جهان حاضر گفته‌اند: صورت‌های جوهری و اعراضی به یکسان می‌توانند از مبدا قیاض، صادر شوند یا صادر نشوند و در هر حال ادامه وجود آنها ضرورت ندارد؛ چراکه فاعل افعال یعنی خالق موجودات، موجودی مختار است؛ در حالی که این بیان نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا خداوند علاوه بر قدرت و اختیار، حکیم است و اگر حکمت الهی وجود چیزی را ایجاب کند، معنا ندارد عدم آن را اختیار کند.

۵. جمهور اهل اسلام متفق‌اند بر جواز عروض عدم بر جمیع اجزای عالم؛ لکن در وقوعش اختلاف دارند که در مسئله دوم مورد بحث قرار می‌گیرد و دلیلشان این است که عالم ممکن الوجود است و لذا عدمش جایز و ممکن است؛ همان طوری که وجودش جایز و ممکن بوده است و محال

است به ممتنع الوجود یا واجب الوجود تغییر ماهیت دهد. اما اینکه خدا آنها را معدوم خواهد ساخت یا نه، بحث دیگری است که در پی می‌آید.

۲. فانی شدن جهان حاضر

بعد از اثبات امکان عدم باید در وقوع عدم بحث نمود؛ یعنی آیا این عالم و از جمله انسان، معدوم خواهد شد یا نه؟ در اینجا نیز بین علما اختلاف نظر وجود دارد (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۰۹-۶۱۰/تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۰۰-۱۰۷):

الف) برخی خواسته‌اند با استشهاد به آیاتی نظیر «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ...» (حدید: ۳) و «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص: ۸۸) و «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (رحمان: ۲۶) بگویند همه چیز غیر از ذات احدیت نابود می‌شود.

ب) برخی گفته‌اند: همه چیز معدوم می‌شود غیر از عرش، عقول مجرد، نفوس ناطقه و اجسام فلکیه و ماده عنصریه.

ج) برخی دیگر در دلالت این آیات بر مدعی (نابودی همه چیز غیر از خدا) خدشه وارد کرده و گفته‌اند: عالم معدوم نمی‌شود. اینان در توجیه آیات، اظهار داشته‌اند:

۱) مراد از آیه اول اتحاد فاعل و غایت در افعال واجب الوجود است و معنای آن این است که «هو المبدأ و الغایه» نه اینکه خدا همان طوری که ازلی است و چیزی با او نبود، ابدی است و چیزی با او نخواهد بود و نتیجه گرفته شود که جهان و انسان نیست و نابود می‌شود و جاودانه نخواهد ماند؛ به عبارت دیگر بدیهی است اگر مقصود، ازلیت و ابدیت ذاتی باشد، این معنا خالی از اشکال خواهد بود؛ یعنی چه در ازل و چه در ابد چیزی با خداوند نبوده و نیست، ولی دلیل بر مدعا نخواهد شد؛ به عبارت سوم خدا اولی است که در این صفت بی‌مانند است و نیز اخری است که در این خصوص هم بی‌نظیر است؛ اما این مطلب ربطی به موضوع باقی ماندن و فانی شدن جهان حاضر با تکیه بر قدرت و اختیار خداوند ندارد و چه بسا ممکن است عالم و جوب بالغیر (بالعله که همان خدا باشد) یا امتناع بالغیر (خدا) داشته باشد.

علامه طباطبایی می‌فرماید: «معنای این آیه آن است که همان طوری که قدرتش مطلق است،

احاطه بر همه چیز نیز دارد و لازمه احاطه اول بودن از هر چیز اولی است و اخربودن از هر آخری... او قبل از آنکه چیزی ثبوت پیدا کند، ثابت بود و بعد از آنکه هر دارای ثبوتی فانی گردید، باز هم ثابت است» (طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۱۹، ص ۱۴۵).

۲) مراد از «هلاک» در آیه دوم و «فنا» در آیه سوم همان ممکن الوجود بودن موجودات است که در ذات خود، واجب نیستند و محکوم به فنا و هلاک‌اند و هر آن به عنایت حق تعالی قائم‌اند نه اینکه موجودات بالکل معدوم می‌شوند؛ زیرا اگر بالکل معدوم گردند، اولاً قابل اعاده نیستند، زیرا اعاده معدوم محال است و لذا موجود هرگز معدوم نمی‌شود؛ ثانیاً اگر هم معدوم گردند و دو مرتبه ایجاد شوند، دیگر نمی‌توان گفت این همان است، در حالی که در مسئله معاد، وجود خصوصیت «این‌همانی» ضرورت دارد؛ ثالثاً اگر منظور از این آیات فناى مطلق باشد، با نص صریح سایر آیات منافات دارد؛ زیرا سایر آیات خبر از وجود برزخ دارد که روح انسان در آن باقی می‌ماند (مؤمنون: ۱۰۰) و خبر از روز رستاخیز دارد که روح انسان به جسم او باز می‌گردد و مردگان در روز قیامت از قبرها بر می‌خیزند (یس: ۵۳) و استخوان‌ها به فرمان خدا لباس حیات می‌پوشند (یس: ۷۹). پس منظور از فنا به هم ریختن نظام جسم و جان و قطع پیوندها و به هم خوردن نظم عالم خلقت و جانشین شدن عالم دیگری با نظام دیگر به جای آن است نه به معنای معدوم شدن اجزای آن.

البته اگر دقت و نظری فلسفی به آیه افکنده شود، مشاهده می‌گردد همه موجودات غیر از فناىی که در پایان جهان برای آنها مطرح است، در وضع موجود نیز فانی هستند؛ زیرا در درون ذات خود چیزی از خود ندارند و هر چه دارند از خداوند است.

علامه طباطبایی در ذیل آیه دوم می‌فرماید: «مراد از "شیء" همان موجودات است و حتی به خدا نیز اطلاق می‌شود. مراد از "وجه" همان نمود خدا برای غیر او یعنی برای خلقش است و این نمود، همانا صفات کریمه او از حیات، علم، قدرت، سمع و بصر است و نیز هر صفتی از صفات فعل مانند صفت خالقیت، رازقیت، احیا، اماته، مغفرت و رحمت است. به هر حال مراد از آیه شریفه این است که غیر خدای تعالی و صفاتش هر موجودی که تصور شود، ممکن است و ممکن هر چند به ایجاد خدای تعالی وجود یافته باشد، از نظر ذات خودش معدوم و هالک است. تنها موجودی که فی حد نفسه راهی برای بطلان و هلاکت در او نباشد، ذات و صفات واجب بالذات است» (طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۹۰-۹۱).

ایشان در ادامه می‌فرمایند: «از آنچه در معنای آیه گذشت، جواب اعتراضی که به عمومیت آیه شده، روشن می‌شود. عده‌ای اعتراض کرده‌اند که اگر آیه عمومیت داشته باشد، باید بهشت و دوزخ و عرش (که در برخی روایات سقف بهشت است) هم فناپذیر باشند، با اینکه چنین نیستند و به صورت ابدی وجود خواهند داشت. حاصل جواب این است که منظور از هلاک نابودی نیست، بلکه نابودشدن در دنیا و انتقال به نشئه دیگر و رجوع به خداست و این، مخصوص موجودات دنیوی است و شامل بهشت و جهنم و عرش نمی‌شود؛ همچنان که خدای تعالی درباره آنها فرموده است: "ما عِنْدَكُمْ يَنْقَدُ و ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ..." (نحل: ۹۶)؛ یعنی آنچه نزد شماست، نابود می‌شود و آنچه نزد خداست، باقی می‌ماند. به عبارت دیگر بهشت و جهنم و عرش تخصصاً خارج‌اند نه اینکه شامل شود و دوباره خارج شود» (طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۱۶، ص ۹۳).

سپس ایشان به تفسیرهای دیگری که در این آیه ارائه شده است، اشاره می‌کند و در پایان می‌فرماید: «برخی از این وجوه درست است؛ ولی ربطی به بحث پیدا نمی‌کند و برخی نادرست است؛ زیرا غالباً یا با سیاق آیه منطبق نیستند یا دلایشان با مدعایشان سازش ندارد یا از فهم دور است و از ذکر آنها خودداری می‌شود» (همان، ص ۹۴).

علامه در ذیل آیه سوم نیز می‌فرماید: «ضمیر "علیها" به زمین بر می‌گردد و معنای آیه این است که هر جنبه ذی‌شعوری که روی زمین است، به زودی فانی خواهد شد و این آیه مسئله زوال و فناى جن و انس را مسجّل می‌کند و البته منظور این نیست که موجودات بی‌شعور فانی نمی‌شوند، بلکه چون کلام در نعمت‌هایی است که به صاحبان شعور ارزانی داشته، فناشدن در این دنیا را نیز نعمت الهی معرفی می‌کند؛ زیرا زندگی اصیل همان زندگی اخروی است که انسان به آن منتقل می‌شود و از اینجا معلوم می‌گردد که منظور از ان، فناى مطلق و هیچ و پوچ شدن نیست» (همان، ج ۱۹، ص ۱۰۱).

البته ناگفته نماند کسانی که قایل به فنا و نابودی عالم هستند، در کیفیت عدم و فنا و اینکه آیا خداوند «بلاواسطه» جهان هستی را معدوم خواهد نمود یا با گفتن امر «افن» یا با حدوث ضد و خلق فنا یا با انتفای شرط و عدم تعلق اراده برای بقا که همان دست از کار کشیدن است، اختلافاتی بین علما وجود دارد که از ذکر آن در بحث حاضر خودداری می‌شود (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۹۸-۱۰۰)؛ زیرا اولاً ما از اساس قایل به وقوع عدم نیستیم (هرچند قایل به امکان عدم هستیم)؛

ثانیاً برخی از این صور واضح البطلان است، نظیر قول به اینکه فنا یک امر محقق در خارج و قائم به نفس است و می‌تواند نقش ضد را برای عالم وجود بازی کند و آن را از بین ببرد. بدیهی است اگر چنین شود، باید خود آن ضد را نیز با ضد دیگری نابود کرد و این موجب تسلسل می‌شود.

همچنین اینان در اینکه آیا اعدام به معنای افنای جواهر و ذوات است یا به معنای افتراق و تفریق اجزا و ازاله اعراض، اختلاف نظر دارند. امام الحرمین در این زمینه توقف نموده و تفنازانی نیز به ایشان حق داده است؛ لذا ادله هر دو گروه را جواب می‌دهد و مسئله را به «نمی‌دانم» ختم می‌کند (ر.ک: همان، ص ۱۰۰-۱۰۷).

در این میان هر کس که اعاده معدوم را محال می‌داند، اعدام ذوات و جواهر را نیز ممتنع می‌داند؛ زیرا معتقد است با قول به امکان اعدام به معنای افنای جواهر، امکان معاد زیر سؤال می‌رود و لذا قایل است به اینکه منظور از اعدام در غیر مکلفان که نیازی به اعاده ندارند، می‌تواند اعدام جواهر و ذوات باشد؛ اما در مکلفان که باید اعاده شوند، معنای اعدام همان تفرق اجزاست که در قصه طیور حضرت ابراهیم علیه السلام و حمار حضرت عزیز علیه السلام نیز مطرح شده است (علامه حلی، ۱۴۱۵ق، مقصد ششم، مسئله سوم، ص ۴۰۲/ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۰۸).

فخر رازی در کتاب الاربعین به این مسئله اشکالی وارد کرده و گفته است: «اگر کسی اعاده معدوم را جایز بشمارد، مشکلی متوجه او نخواهد بود، و الا با تفرق اجزا مشکلی حل نمی‌شود؛ زیرا در تفرق اجزا نیز معدوم می‌مطرح است که باید اعاده شود و آن، همان صورت تالیفی اجزاست؛ یعنی همان صفات و خصوصیات خاصی که قائم به اجزاء است و لذا این صفات، یکی از اجزاء ماهیت این شخص می‌شود؛ زیرا بدون وجود آن هیئت تالیفی، نمی‌شود قایل شد به اینکه اجزاء متفرقه همان زید است» (رازی، [بی تا]، فصل چهارم از مسئله ۳۰، ص ۲۸۶).

البته نباید از این عبارت فخر رازی توهم شود که وی قایل به جواز اعاده معدوم است. او خود از قایلان به امتناع اعاده معدوم به شمار می‌رود که در بحث بعدی، عبارت ایشان در این زمینه نقل خواهد شد. در پایان یادآور می‌شود که اولاً اعاده معدوم محال است؛ لکن مسئله معاد از قبیل اعاده معدوم نیست؛ ثانیاً تفرق اجزا می‌تواند در جسم انسان مطرح باشد، نه در روح انسان که شخصیت حقیقی انسان را تشکیل می‌دهد و مکلف حقیقی به شمار می‌آید، مگر اینکه در اینجا نیز منظور از تفرق اجزا تفرق در میان روح و جسم مطرح باشد که در آخرت به همدیگر تالیف می‌یابند و همان

شخص بعینه در روح و بمثله در جسم حاضر می‌شود نه نابودی ذوات و جواهر یا تفرق اجزا در جسم انسان؛ زیرا اولی محال است و دومی حقیقت انسان را که همان روح است، شامل نمی‌شود مگر از دیدگاهی که انسان را مساوق با جسم می‌داند.

۳. اعاده معدوم*

در جواز و امکان اعاده معدوم** چند قول است (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۰۷/تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۸۲-۸۵):

الف) اکثر متکلمان آن را جایز می‌دانند.***

ب) جمهور حکما و متکلمان دانشور آن را ممتنع می‌دانند.

ج) تفصیل بین جواهر و اعراض به اینکه اعاده جواهر بنا بر آنکه ذاتش در عدم و عدمستان باقی باشد، جایز است؛ ولی اعاده اعراض محل اختلاف است. برخی می‌گویند: اعاده اعراض مطلقاً ممتنع است و برخی بین اعراض نیز تفصیل قایل شده و گفته‌اند: اعاده اعراضی که مانند اصوات باقی نمی‌مانند، محال است؛ ولی در اعاده بقیه اعراض باید گفت: اعاده اعراضی که مقذور عبد است، ممتنع است؛ ولی اعاده اعراضی که مقذور عبد نیست، اعاده‌اش ممکن است.

مستند قایلان به امکان اعاده معدوم مثل تفتازانی دو چیز است که اولی را به صورت دلیل اقناعی مطرح می‌کند و دومی را به صورت دلیل الزامی.

دلیل اقناعی: عدم دلیل کافی بر امتناع و چیزی که دلیل معتمدی بر امتناع نداشته باشد، در بقعه امکان باقی می‌ماند. مشهور است که «کلّ ما قرع سمعک من الغرائب، فدره فی بقعة الامکان مالم یذک عنه فی قاطع (قائم البرهان)» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۶۱).

* در این بحث دو پیش‌فرض وجود دارد: یکی همان بحث نخست مبنی بر اینکه معدوم شدن اشیای موجود امری ممکن است. دیگری همان بحث دوم که این امکان، تحقق هم یافته و معدوم شده‌اند و اکنون بحث از این است که آیا اعاده‌اش ممکن است یا نه؟

** پیش از اینکه به این بحث پرداخته شود، باید توجه داشت که اعاده به معنای جمع اجزای متفرقه یا ایجاد موجودی مشابه موجود اول بلاشکال است؛ اما اعاده به معنای تکرار وجود یک هویت و تعویض رتبه و جایگاه وجودی یک شیء قطعاً محال است.

*** جواز در کتب کلامی به معنای امکان است.

دوم: مماثلت مبدا و معاد یعنی جواز مبدا مستلزم جواز معاد است؛ زیرا محال است چیزی در وقتی ممکن باشد و در وقت دیگری ممتنع گردد؛ زیرا به یقین می‌دانیم که اوقات در ذاتیات تأثیری ندارند؛ به عبارت دیگر جهان، همان طور که ممکن الوجود است، ممکن الانعدام و ممکن الاعاده هم هست (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۸۳).

هیچ کدام از این دو دلیل درست نیست؛ چراکه اولاً برای امتناع، دلیل هست؛ ثانیاً مبدا و معاد را در همه احکام نمی‌توان مماثل دانست و مستند قایلان به محال بودن اعاده معدوم چند امر است که تفتازانی در شرح مقاصد چهار مورد از آن را ذکر کرده و پاسخی داده است و در اینجا فقط به دو مورد از آن اشاره می‌شود:

اول: اگر اعاده معدوم بعینه جایز باشد، لازم می‌آید تخلّل عدم، میان شیء و نفس شیء؛ زیرا مبدا و معاد متحدند نه مماثل و این محال است. تفتازانی این دلیل را پس از نقل رد می‌کند و می‌گوید: آنچه در اینجا لازم می‌آید، تخلّل عدم بین شیء و نفس شیء نیست، بلکه تخلّل عدم بین دو زمان وجود شیء است که به مانند تخلّل وجود بین دو زمان عدم شیء (عدم مسبوق و عدم ملحق) محال نیست و به وحدت شخصی نیز لطمه نمی‌زند.

در پاسخ تفتازانی و دفاع از مستند اول مانعان باید گفت: به هر حال در اعاده معدوم، امکان عینیت وجود ندارد و تعدد نه تنها با وحدت سازگار نیست، بلکه آن را نفی می‌کند و مماثل بودن آنچه برگشته، با اولی، مقتضی محفوظ ماندن وحدت شخصی آن دو نیست (طوسی، [بی تا]، ص ۴۶۳).

دلیل دوم مانعین این است که اگر اعاده معدوم بعینه و با جمیع مشخصات، حتی وقت و زمان، جایز باشد، لازم می‌آید تشخیص میان مبدا و معاد از بین برود که این هم باطل است؛ زیرا هر کدام از آنها متشخص به وجود خاص خود هستند. تفتازانی در اینجا می‌گوید: اولاً وقت از جمله مشخصات به حساب نمی‌آید، همان طور که این کتاب عیناً همان کتاب دیروزی است؛ ثانیاً اگر هم از جمله مشخصات به حساب آید، چه اشکالی دارد که زمان را نیز برگردانند؛ یعنی مبتدا همان است که اولاً واقع شده است نه اینکه در وقت اول واقع شده است و معاد همان است که ثانیاً واقع شده است نه اینکه در وقت دوم واقع شده است.

در پاسخ تفتازانی و دفاع از مستند دوم مانعین باید گفت: اولاً اعاده معدوم آن است که یک شیء

معدوم شود و سپس به جمیع مشخصات و ممیّزات و عوارض حتی مبتدائیّت عود کند و لذا وقت نیز از جمله مشخصات به حساب می‌آید؛ ثانیاً لازمه گفته شما این است که پیکر دنیوی بعینه بخواهد در دنیا عود کند و این با معاد اصطلاحی سازگار نیست، بلکه یک نوع تناسخ است و تناسخ باطل است.

اصولاً تفتازانی و همه متکلمانی که اعاده معدوم را به خاطر التزام به معاد ممکن دانسته‌اند و از آن دفاع می‌کنند، باید توجه داشته باشند که معاد از قبیل اعاده معدوم نیست؛ زیرا هویت و شخصیت انسان به روح اوست که به صورت تمام و کمال، توسط خدا و فرشتگان دریافت می‌شود که قرآن از آن، تعبیر به «توفی» می‌کند (نظیر آیات ۱۶ و ۳۲ سوره نحل، ۴۲ سوره زمر، ۶۱ سوره انعام، ۳۷ سوره اعراف، ۱۰۴ سوره یونس و ۱۰-۱۱ و ۳۲ سوره سجده) و حتی اجزای جسم او نیز معدوم نشده است، بلکه در متن خلقت وجود دارد، چه به صورت انرژی و چه به صورت ماده و این خداست که با تکیه بر علم و قدرت بی انتهای خود، روح را به جسم بر می‌گرداند و انسان را با همین بدن دنیوی زنده و حاضر می‌سازد. البته این پاسخ یک پاسخ مبنایی است و چه بسا برخی روح را مجرد ندانسته، مجموع نفس و بدن را موجب تشخیص انسان بدانند که لازم است بعینه اعاده شود.

فخرالدین رازی در کتاب المباحث المشرقیه گفته است این سینا را پسندیده که برای محال بودن اعاده معدوم، ادعای بداهت عقلی کرده و گفته است: «انّ کلّ من رجع الی فطرته السلیمة و رفض عن نفسه الميل و العصبیة، شهد عقله الصریح بانّ اعادة المعدوم ممتنع» (رازی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۴۸)؛ یعنی هر کس که به فطرت پاک و دست‌نخورده خود رجوع کند و تعصبات از نفس خود از خود دور کند، عقلش به صراحت شهادت خواهد داد که اعاده معدوم محال است.

در اینجا هرچند حق با مانعین و اعاده معدوم محال است و به عبارت بهتر خدا نمی‌خواهد نابود سازد؛ اما آنچه مهم است، این است که اثبات یا نفی این مسئله ربطی به مسئله معاد ندارد و امتناع اعاده معدوم لزوماً به معنای امتناع معاد نیست؛ زیرا معاد اصلاً از سنخ اعاده معدوم نیست و لذا بحث از این مسئله در ابتدای بحث از مسئله معاد آن طور که علمای پیشین انجام می‌دادند، ضرورتی ندارد؛ چراکه دو مسئله کاملاً جدا از هم هستند.

۴. آفرینش جهان دیگر

در جواز و امکان خلق عالم دیگر نیز علما بر دو قول اند: قول اول قول جمهور متکلمان و ملیون است که بر اساس دلیل عقلی و نقلی قایل اند خلق عالم دیگر، مماثل با عالم حاضر امکان دارد؛ دلیل عقلی که به شکل برهانی می‌گویند: عالم مماثل با این عالم، ممکن الوجود است؛ زیرا این عالم، خود، ممکن الوجود است و حکم المثلین واحد و دلیلی نقلی که می‌فرماید: «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» (یس: ۸۱).*

البته باید توجه داشت که استدلال به این آیه وقتی درست است که ضمیر «مثلهم» به «السموات و الارض» برگردد؛ در حالی که ظاهراً ضمیر «مثلهم» به «منکران معاد» بر می‌گردد و لذا این آیه از دلایل امکان معاد انسان است نه خلق عالم جدید. هر چند می‌توان گفت اگر خلق مثل انسان ممکن است، خلق مثل موجودات دیگر، نظیر عالم جدید نیز ممکن خواهد بود.

قول دیدگاه قول حکمای پیشین است که معتقدند وجود عالم دیگر، مماثل با عالم حاضر که بالوضع با این عالم مابین باشد، ممتنع است؛ زیرا اولاً اگر عالم دیگری پیدا شود، ناچار باید شکل طبیعی را که همانا کرویت است، داشته باشد که در آن صورت، خلا لازم می‌آید که محال است؛ ثانیاً اگر عالم دیگری پیدا شود، اجزای آن عالم، مکان اجزای همین عالم را طلب خواهند نمود؛ لذا یا لازم می‌آید دائماً بین اجزا قسر باشد یا لازم می‌آید اجزای آن عالم با اینکه در طبع با اجزای این عالم یکی هستند، مقتضایشان مختلف باشند که این نیز محال است (اختلاف متفقات).

متکلمانی که اثبات معاد را در گرو اثبات امکان خلق عالم دیگر می‌دانستند، از این ادله مانعین جواب داده‌اند که اولاً چه اشکالی دارد که عالم دیگر، کروی نباشد تا خلا نیز لازم نیاید؛ ثانیاً چه اشکالی دارد که این عوالم، محیط به هم باشند مثل دایره‌هایی داخل یکدیگر و در نتیجه خلا لازم نیاید؛ ثالثاً چه اشکالی دارد که عالم دیگر، حقیقت و جوهری مخالف با حقیقت این عالم داشته باشد و هر کدام جای خود را بطلبند؛ رابعاً چه مانعی دارد که محل هر کدام از این عوالم برای خودشان، طبیعی باشد و قسر یا اختلاف متفقات لازم نیاید (علامه حلی، ۱۴۱۵ق، مقصد ششم،

* قریب به این مضمون در سوره اسراء آیه ۹۹ نیز آمده است. البته برگشت این دلیل نقلی نیز به دلیل اول و عقلی است؛ چراکه در آن، یک مطلب عقلی را مطرح کرده است.

مسئله اول، ص ۴۰۰ / لاهیجی، ۱۳۷۲، مقاله سوم، باب چهارم، فصل سوم، مسئله دوم، ص ۶۰۹).

انچه باید به آن توجه نمود، این است که آیا در اینجا از امکان خلق عالم دیگر در عرض این عالم بحث می‌شود یا از امکان خلق عالم دیگر در طول این عالم یعنی پس از نابودی این عالم؟ انچه از این مباحث به دست می‌آید، این است که اینان از امکان خلق عالم دیگر در عرض این عالم بحث کرده‌اند؛ زیرا صحبت از لزوم خلا و قسر بین اجزا و اختلاف متفقات به میان آمده است؛ در حالی که انچه در مسئله معاد مطرح است، نابودی این عالم و نظام آن و جایگزینی جهان دیگری با نظام جدید به جای این عالم است و آیات زیادی این معنا را تأیید می‌کند؛ از جمله آنجا که می‌فرماید: «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدْنَا عَلَيْهَا أَنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ: یعنی در آن روز که آسمان را چون طوماری در هم می‌پیچیم، همان گونه که آفرینش را آغاز کردیم، آن را باز می‌گردانیم، این وعده‌ای است بر ما و قطعاً آن را انجام خواهیم داد» (انبیاء: ۱۰۴).

لذا بر فرض اینکه حق با مانعین باشد، امتناع خلق عالم دیگر، ربطی به امتناع معاد ندارد؛ زیرا این امتناع، امتناع خلق عالم دیگر در عرض این عالم و با خصوصیات این عالم است؛ در حالی که معاد انسان‌های دوران حاضر یا همین الان در باطن همین عالم هست و نابودشدن این عالم، مقدمه انکشاف آن و همچنین ساخته‌شدن جهانی نو برای آیندگان است یا با متلاشی شدن این عالم، ایجاد خواهد شد (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۹۱) و لذا بحث از مسئله چهارم نیز در ابتدای بحث از مسئله معاد آن طور که علمای سابق کلام انجام می‌دادند، ضرورتی ندارد؛ زیرا این دو مسئله، کاملاً از هم جدا هستند و ربطی به هم ندارند.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر به نقد و بررسی برخی مبانی عقلی امکان معاد از نظر متکلمان اسلامی پرداخته است. از مجموع مباحث صورت گرفته چنین بر می‌آید که در فناپذیری جهان حاضر اولاً توقف نمی‌تواند به عنوان یک قول به حساب آید؛ ثانیاً جهان حاضر به ویژه بخش مادی آن نمی‌تواند واجب‌الوجود بالذات یا واجب‌الوجود بالغیری باشد که به دلیل ضروری‌الوجودبودن علت، دائم‌الوجود گردد و در نتیجه لزوماً ابدی نخواهد بود. در فانی شدن جهان حاضر انچه مطرح

است، قابلیت فناست نه فانی شدن و منظور از فنا می‌تواند فنای صورت باشد یا غیب شدن ظاهر (دنیا) و ظهور یافتن باطن (آخرت) و اگر هم منظور فنای جواهر و اعراض باشد، می‌توان گفت چنین امری امکان‌پذیر است و نمی‌توان عالم موجود را واجب‌الوجود تلقی کرد؛ زیرا خداوند دارای قدرت و اختیار است و ذات جهان به دلیل این که ممکن‌الوجود است، ممکن‌الانعدام هم هست و البته می‌توان بین مکلفان که نیاز به اعاده دارند و غیر مکلفان که چنین ضرورتی ندارد، فرق گذاشت و همچنین تفرق اجزا را یا در جسم و یا بین جسم و روح طرح کرد؛ همچنین در بحث اعاده معدوم اولاً امکان عدم جای بحث دارد؛ ثانیاً اعاده معدوم محال است؛ ثالثاً معاد از قبیل اعاده معدوم نیست و در بحث امکان آفرینش جهان دیگر اولاً چنین امکانی وجود دارد؛ ثانیاً ضرورتی ندارد که عالم جدید را در عرض همین عالم قلمداد کرده، صحبت از لزوم خلا و قسر بین اجزا و اختلاف متفقات به میان آورد، بلکه می‌تواند در طول این عالم باشد. پیشنهاد می‌شود کسانی که به علمی چون فیزیک تسلط داشته و با نظریات مطرح درباره آغاز و انجام جهان آشنایی کافی دارند، به صورت تطبیقی و با استناد به علوم تجربی درباره این مبادی به اظهار نظر بپردازند.

منابع

- * قرآن كريم.
۱. ابن سينا، حسين؛ الاشارات و التنبهات؛ قم: نشر بلاغت، ۱۳۷۵.
 ۲. پترسون، مايكل و ديگران؛ عقل و اعتقاد ديني؛ ترجمه احمد نراقي و ابراهيم سلطاني؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.
 ۳. علامه حلي، جمال الدين حسن بن يوسف؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد؛ قم: انتشارات جامعه مدرسين، ۱۴۱۵ق.
 ۴. رازي، فخر الدين محمد بن عمر؛ الاربعة في اصول الدين؛ قاهرة: مكتبة الكليات الازهرية، [بي تا].
 ۵. —؛ المباحث المشرقية في علم الالهيات و الطبيعيات؛ قم: بيدار، ۱۳۷۰.
 ۶. سعد الدين تفتازاني، مسعود؛ شرح المقاصد؛ قم: الشريف الرضي، ۱۴۰۹ق.
 ۷. سبزواري، ملا هادي؛ شرح المنظومه؛ تهران: ناب، ۱۴۱۳ق.
 ۸. —؛ اسرار الحكم؛ تهران: انتشارات اسلاميه، ۱۳۶۲.
 ۹. شيرازي، صدرالدين؛ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة؛ بيروت: دار احياء التراث، ۱۹۸۱م.
 ۱۰. صدر، محمدباقر؛ فلسفتنا؛ قم: دارالكتاب الاسلامي، ۱۴۰۱ق.
 ۱۱. طباطبائي، سيد محمد حسين؛ الميزان في تفسير القرآن؛ تهران: دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۷۷.
 ۱۲. طوسي، نصيرالدين محمد؛ قواعد العقائد؛ قم: موسسه امام صادق ع، [بي تا].
 ۱۳. قونوي، صدرالدين محمد بن اسحاق؛ النفحات الالهية؛ تهران: مولى، ۱۳۷۵.
 ۱۴. لاهيجي، عبدالرزاق فياض بن علي؛ گوهر مراد؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ۱۳۷۲.
 ۱۵. مطهرى، مرتضى؛ اصول فلسفه و روش رئاليسم؛ قم: صدرا، ۱۳۶۴.

