

جایگاه مسئله اعاده معدوم در حکمت سینوی و صدرایی^۱

مهناز کهندانی تفرشی^۲

چکیده

یکی از موضوعات مهم در اندیشه اسلامی، بحث امتناع یا جواز اعاده معدوم است. حکمای اسلامی برخلاف برخی از متکلمان، بر محال بودن اعاده معدوم متفق‌اند. و مسأله اصلی در این مقاله آن است که به رغم اتفاق حکما بر امتناع اعاده، اختلاف مبنایی بین حکمت سینوی و حکمت صدرایی در تحلیل این موضوع چیست. در حل این مسأله باید متذکر شد که اساس و محور در بحث اعاده معدوم، موضوع تشخیص و این همانی است که در فلسفه ابن‌سینا تحلیل مناسبی از آن ارائه نشده است؛ زیرا مدار تشخیص ماهیت و عوارض ماهوی قلمداد شده است. به دلیل همین نقصان، در بحث اعاده معدوم نمی‌توان بنا بر حکمت مشاء تفسیر مناسبی ارائه داد، همان‌طور که شیخ‌الرئیس نتوانست تشخیص موضوع در حرکت جوهری را تحلیل کند و به نفی آن رأی داد. در مقابل، با طرح اصالت وجود و محور قرار دادن آن در تشخیص در فلسفه صدرایی معلوم می‌شود که به رغم تغییر کلی ماهیت، تشخیص موجود سیال و متحرک حفظ می‌شود و در صورت قطع این پیوستگی وجودی، بازگشت ماهیت به معنای اعاده امر معدوم نیست.

با توجه به ارتباط موضوع با بحث حرکت جوهری، و این‌که انعدام تنها در جهان طبیعت و در جریان حرکت قابل تصور است، جایگاه مبحث اعاده معدوم، بایستی از قسمت کلیات مباحث وجود خارج شود و در ردیف سایر مباحث حرکت و در ادامه مبحث حرکت جوهری قرار گیرد.

واژه‌های کلیدی

اعاده معدوم، تشخیص، اصالت وجود، اصالت ماهیت، حرکت جوهری، ابن‌سینا، ملاصدرا

^۱ - تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۱۰/۱۳؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۲/۲/۷

^۲ - دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری

طرح مسئله

یکی از اصول مورد اختلاف میان حکما و متکلمان، امتناع یا جواز اعاده معدوم است. آیا موجودی که مدتی باقی بوده و سپس از میان رفته است، باز این فرصت را دارد که دوباره به هستی بازگردد یا آن که دیگر بازگشتی برای آنچه از میان رفته تصویرپذیر نیست؟ فیلسوفان مسلمان اعاده و بازگشت آنچه از بین رفته را محال و حتی استحاله آن را بدیهی دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۱۴۰۴/الف، ص ۳۶؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۵۵) در مقابل، برخی متکلمان آن را جایز و تنها وسیله دفاع از برخی اصول اعتقادی به‌ویژه در باب قیامت و زنده شدن دوباره اموات می‌دانند. همین اختلاف نظر موجب شده که بحث از امکان یا استحاله اعاده معدوم یکی از مباحث جنجالی و جذاب اندیشه اسلامی باشد.

این بحث را متکلمان برای نخستین بار مطرح کرده‌اند و حتی در نخستین نگاره‌های متکلمان شیعه نیز به چشم می‌خورد (عبیدی، ۱۳۸۱، ص ۴۴۸). متکلمان، معاد و به‌ویژه حشر جسمانی را متوقف بر آن می‌دانسته‌اند (رازی، ۱۴۱۱، ص ۵۵۳؛ و صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶۱) البته کرامیه و ابوالحسین بصری و زمخشری و محمود خوارزمی از معتزله، اعاده را ممتنع دانسته‌اند (کاتبی، ۱۳۵۳، ص ۶۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ هـ ص ۳۹۳؛ رازی، ۱۴۱۱، ص ۵۵۳). مشایخ معتزله که قائل به ثبوت معدومات بوده‌اند، بر همین اساس اعاده معدوم را نیز جایز دانسته‌اند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ هـ ص ۳۹۳؛ طوسی، ۱۴۱۳ هـ ص ۹۸). از سوی دیگر اشاعره نیز گرچه ثبوت معدومات را انکار کرده‌اند، ولی اعاده عین معدوم را روا دانسته‌اند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ هـ ص ۳۹۳؛ طوسی، ۱۴۱۳ هـ ص ۹۸). متکلمان امامیه از متقدمان برخی هم‌چون ابن‌نوبخت در یاقوت به صراحت اعاده را جایز دانسته‌اند (ابن‌نوبخت، ۱۳۷۱، ص ۷۵؛ حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۱). علامه حلی اعاده معدوم مطرح شده در قول ابن‌نوبخت را به جمع اجزای متفرق تفسیر می‌کند. از متأخران علامه مجلسی ضمن قول به جواز انعدام موجودات عالم، اعاده را نیز جایز می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴ هـ ج ۳، ص ۳۳۱). ولی بیش‌تر متکلمان امامیه هم‌چون خواجه طوسی و علامه حلی به طور صریح و افرادی چون شیخ مفید، ضمن بحث از عدم فنا عالم، اعاده معدوم را ممتنع شمرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۳ هـ ص ۹۸؛ حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۱؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۰۷؛ فیض، ۱۳۷۵، ص ۱۸). حکما و فلاسفه همگی اعاده را ممتنع دانسته‌اند.

با وجود این که بین حکما کم‌ترین اختلافی در امتناع اعاده نیست، اما سنجش میزان اعتبار براهین و تحلیلی که مکاتب مختلف فلسفی از موضوعات مرتبط با آن ارائه کرده‌اند، می‌تواند محل نظر و تأمل دوباره باشد و می‌بایست تحقیق شود که آیا با دید ماهوی ابن‌سینا به مسئله تشخیص و حرکت، می‌توان مکتب مشائی را موفق به تحلیل مناسبی از موضوع دانست و یا آنکه تنها در سایه حکمت صدرایی است که می‌توان تحلیل کاملی از امتناع اعاده معدوم ارائه داد؟

جایگاه بحث

در بحث جایگاه اصل امتناع اعاده معدوم، بین حکما اختلاف عمده‌ای به چشم نمی‌خورد و حکمای الهی بالاتفاق، این بحث را در ابتدای الهیات بالمعنی الاعم و در خلال بحث از کلیات مباحث وجود - که مباحث عدم را نیز به دنبال خود دارد - آورده‌اند. ابن‌سینا بحث را در ادامه بحث از عدم امکان خبر از معدوم می‌آورد و همان را دلیل استحاله اعاده می‌داند:

«با فهم این موضوعات برای شما بطلان قول به امکان اعاده معدوم معلوم می‌شود؛ زیرا که همین امکان اعاده، خود اول چیزی است که از عدم خبر می‌دهد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۳۶).

بهمینار در *التحصیل* نیز همین مسیر را ادامه می‌دهد (بهمینار، ۱۳۷۵، ص ۲۹۰). فخر رازی نیز آن را در امور عامه و در ادامه بحث «آن المعدوم لیس بثابت» (رازی، ۱۴۱۱/الف، ج ۱، ص ۴۷) و ملاصدرا در ضمن بحث از احکام عدم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۵۵) آورده است و بالاخره علامه طباطبایی به همین گونه عمل کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۲۴؛ همو، ۱۴۲۳هـ ص ۲۲).

علت قرار گرفتن مبحث فوق ذیل احکام عدم، آن است که حکما نکته و موضوع اصلی مسئله را اعاده یافتن «معدوم» دیده‌اند و از این رو آن را در ادامه بحث از احکام عدم - که به نحو استطرادی در کلیات مباحث وجود آورده می‌شود - قرار داده‌اند. بنابراین صورت مسئله این است که «آیا معدوم دوباره می‌تواند وجود یابد یا خیر؟».

ادله حکمای مشاء بر استحاله اعاده معدوم

شیخ‌الرئیس استحاله اعاده معدوم را بدیهی دانسته و مدعی است که استدلال‌های مذکور در این باب تنها جنبه تنبیهی دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۳۶) که مورد تأیید فخر رازی نیز قرار گرفته است. «و چه نیکوست آنچه شیخ در این باره گفته که هر که به فطرت سلیم خود رجوع کند و میل و تعصب را کنار نهد، به صراحت عقل، به امتناع اعاده معدوم شهادت دهد» (رازی، ۱۴۱۱/الف، ج ۱، ص ۴۸).

در کتب مختلف مشائیان می‌توان استدلال‌های متعددی را به این مسئله بر شمرد که در این جا تنها به سه مورد اصلی از این براهین و نقد و بررسی آن‌ها اشاره می‌شود.

دلیل نخست - معدوم اگر اعاده یابد باید بین آن و مثلی که به وجود برگشته تفاوتی باشد؛ چه اگر تنها مثل آن باشد همان شیء قبلی نخواهد بود و اگر همان باشد که مبتنی است بر حفظ شیء در حال عدم که باطل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۳۶).^۱

^۱ - برای مطالعه بیشتر بنگرید به: نراقی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۴۰.

بنابراین اگر اعاده معدوم جایز باشد، حیثیت ابداء و اعاده در عین آن که متنافی هستند، عین یکدیگر نیز خواهند بود؛ زیرا شیء ابتدایی مسبوق به عدم ازلی است و از اول نبوده است، در حالی که شیء معاد، مسبوق به وجود است و این دو منافی با یکدیگر هستند. از سوی دیگر چون هویت وجود اولی و دومی هویت واحدی است، هیچ یک از انحاء چهارگانه امتیاز که مورد قبول حکماست، نمی‌تواند بین آن‌ها وجود داشته باشد و به همین علت، حیثیت ابداء و اعاده که برای آن‌ها ثابت است، باید در هر دو وجود یکسان و یگانه باشد. از آنجایی که تالی، یعنی عینیت دو امر متنافی محال است. پس اعاده معدوم جایز نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۵۴).

دلیل دوم - اگر معدوم اعاده نماید، تخلل عدم بین شیء و نفس آن لازم می‌آید که امری باطل است.

این دلیل با طرح دو مقدمه امتناع را ممتنع می‌داند:

مقدمه نخست: اگر جایز باشد موجود در زمانی معدوم و سپس بعینه خود شخص او دوباره موجود شود، لازم می‌آید بین شیء و خودش عدم، متخلل شود.

مقدمه دوم: تالی باطل است.

نتیجه: مقدم نیز باطل است؛ یعنی اعاده معدوم محال است.

ملازمه میان مقدم و تالی روشن است؛ زیرا به فرض، موجودی که پیش از عدم، محقق است، همان شخص موجودی است که پس از عدم محقق است... و هر دو شخص، فرد واحدی هستند، پس بین شیء و خودش عدم فاصله شده است.

بطلان تالی نیز روشن است؛ زیرا تخلل و فاصله موجب غیریت است، خواه تخلل عدم، خواه تخلل غیر عدم، پس تخلل و فاصله شدن عدم بین شیء و خودش نیز موجب این است که شیء غیر خودش باشد، خودش خودش نباشد و به عبارت دیگر مستلزم سلب شیء از خودش است.

لاهیجی بطلان تخلل عدم، بین شیء و نفس آن را بدیهی دانسته است (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۰۷)، اما برخی دیگر بر آن استدلال کرده‌اند. اگر بین شیء و خود آن، زمان فاصله باشد، شیء پیش از خود خواهد بود و تقدم زمانی شیء نسبت به خود، نظیر محذور دور یعنی تقدم ذات بر نفس خود، باطل است. دلیل بطلان تقدم شیء بر نفس خود این است که شیء پیش از آن که باشد موجود خواهد بود و این به معنای اجتماع نقیضین است؛ پس اعاده معدوم محال است (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۰۸ طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۲۴).

دلیل سوم - اگر اعاده معدوم جایز باشد، چون معدوم با هویت شخصی خود عود می‌کند، زمان آن

نیز باید باز گردد و اگر زمان شیء، باز گردد، معاد، موجود در وقت اول و در نتیجه مبتدأ خواهد بود؛ زیرا هرچه در وقت اول موجود باشد، مبتدأ است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۰، ص ۶۶).

به عبارت تفصیلی‌تر، اگر شیء معدوم، بخواهد اعاده شود، معاد همان شیء پیش از معدوم شدن می‌شود؛ زیرا فرض عینیت میان مبتدا و معاد، مستلزم این است که شیء دوم، از نظر ذات و تمام خصوصیات، عین شیء اول باشد. این شیء دوم، همان شیء اول است و تحققش در زمان اول است در حالی که اگر بین شیء و خودش، زمانی فاصله شده باشد، شیء پیش از خود خواهد بود و تقدم زمانی شیء نسبت به نفس خود مانند تقدم ذاتی شیء بر نفس خودش باطل خواهد بود؛ زیرا مستلزم این است که شیء پیش از آن که باشد، موجود بوده باشد و این به معنای اجتماع نقیضین است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۳۶) نمی‌توان گفت که یک شیء که در دو زمان سابق و لاحق موجود است، با حفظ وحدت شخصی خود و بدون آن که تخللی لازم آید، به لحاظ دو زمان یاد شده به دو وصف سابق و لاحق متصف می‌شود؛ زیرا در اعاده معدوم، شیء با همه خصوصیات و از جمله با وصف زمان باز می‌گردد و به همین دلیل در اعاده معدوم، وجود واحدی نیست که دو وصف مختلف را به صورت پیاپی پذیرفته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵۶).

با دقت در این استدلال و سایر استدلال‌های مذکور از حکمای مشاء به خوبی معلوم می‌شود که استدلال اصلی مشائیان بر استحاله، مبنی بر امتناع جمع بین این‌همانی و این‌نه‌آنی در موضوع اعاده است. در واقع در اعاده معدوم با دو امر به ظاهر متناقض و پارادوکسیکال مواجهیم. از یک سو باید شیء اعاده‌یافته متفاوت با اصل باشد و به عبارتی نه‌آنی باشد که بوده، تا اعاده معنا یابد و از سوی دیگر، بایستی عین همان شیء قبلی باشد تا موضوع اعاده محفوظ بماند و به عبارتی همانی باشد که اعاده کرده است و بر اساس نظر بوعلی و پیروانش چنین امری بالبداهه باطل است؛ زیرا نمی‌توان تصور کرد این هم آن قبلی است و هم آن نیست.

شیخ در پاسخ به تفاوت بدل چیزی با خود آن چیز به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید که بدل شیء خود آن نخواهد بود که از بین رفته و بازگشته است، اما خود آن شیء چنین است و باید همانی باشد که بوده است.

«فرق بین بدل چیزی با مثل آن این است که بدل متصف نمی‌شود به این که بوده و سپس معدوم شده و بعد برای مرتبه دوم موجود شده ولی آنچه اعاده یافته وجود سابقی پیش از این داشته است؛ و از این رو از پیدایش مثل لازم نمی‌آید که معدوم به صفتی وصف شود و معدوم موجود شده باشد» (ابن‌سینا، ۱۳۲۱، ص ۳۲۵).

در شفا نیز شیخ تفاوت اصل و بدل را در همین نکته می‌داند که باید فرقی بین آن‌ها باشد حال آن که با اعاده باید همان شیء بدون هیچ تفاوتی برگردد (همو، ۱۴۰۴/الف، ص ۳۶).

مسئله تشخیص و اعاده معدوم

گفته شد که فیلسوفان مسلمان مبحث اعاده معدوم را در ضمن مباحث راجع به عدم طرح کرده‌اند. گویی موضوع اصلی مبحث فوق، عدم و امر معدوم است؛ اما با اندک تأملی روشن می‌شود که محوریت بحث در این مسئله، تشخیص و احکام آن است.

در حکمت متعالیه گرچه غالباً موضع حکمای پیشین از جمله مشاء در مباحث فلسفی محفوظ می‌ماند، اما با رویکرد جدیدی که ملاصدرا در موضوعات مختلف فلسفی دارد، چهره آن‌ها تغییر می‌کند و زوایای تاریک آن‌ها روشن می‌شود. یکی از این مباحث که در سایه نگاه حکیم صدرا رنگ و رویی تازه می‌یابد، مبحث استحاله اعاده معدوم است که حتی جایگاه طرح آن نیز تغییر می‌یابد.

سؤال این است که آیا تخلل عدم، موجب از بین رفتن تشخیص می‌شود یا خیر؟ از نظر قائل به جواز، پاسخ منفی است و معدوم شدن شیء، با حفظ تشخیص و این‌همانی آن در تعارض نبوده و شیء می‌تواند با وجود این‌که در مقطع خاصی از بین رفته است، دوباره همان تشخیص پیشین خود را بازیابد، در حالی که حکماء و سایر قائلان به امتناع اعاده معدوم، معدوم شدن شیء را مساوی با از بین رفتن همیشگی تشخیص دانسته و بازگشت تشخیص از دست رفته را ممتنع می‌دانند.

البته این‌سینا به ارتباط مسئله تشخیص با امتناع اعاده واقف بود (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۱۷)؛ اما مشکل این بود که در حکمت سینوی ملاک تشخیص با ایرادات بسیاری مواجه است. ابن‌سینا درباره حقیقت تشخیص چنین می‌گوید که «تشخیص آن است که شیء به صفتی تخصص یابد که امکان شرکت سایر اشیا در وجود با آن نباشد و هر چه که چنین نباشد متکثر و عام خواهد بود» (همو، ۱۴۰۴، ص ۵۹). آنچه مورد نظر ابن‌سینا است تنها عدم مشارکت سایر اشیا در مفهوم و ماهیت است و از این رو، وی تنها بر ماهیت و تخصیص آن به نحوی که پذیرای غیر نباشد، تأکید دارد که نتیجه نگاه اصالت ماهیت است. در مقابل ملاصدرا تشخیص را به گونه‌ای مطرح می‌کند که از همان ابتدا حساب آن از ماهیت جدا شود. وی می‌گوید «تشخیص هر چیزی به این معنی است که صورت آن شیء قابل انطباق بر مصادیق کثیر نباشد و این امر به واسطه چیزی غیر از ماهیت صورت می‌گیرد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۰) که این امر غیر ماهوی نیز جز وجود نخواهد بود که به اعتقاد صدرا تشخیص دهنده ماهیات همان وجود است و با صرف کنار هم نهادن ماهیات نمی‌توان تشخیص را فراهم کرد. هر چند ملاصدرا این نظر را برگرفته از معلم ثانی فارابی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۲۲، ص ۲۶۲) اما سایر حکمای مشاء از آن غفلت کردند.

صدرالمتألهین با گذر از نظریاتی که مسئله تشخیص را با عوارض مادی گره می‌زند، آن را به عنوان یک مسئله متافیزیکی مطرح کرده است. او مسئله تشخیص را چنین مطرح می‌کند: تصور یک

ماهیت کلی، مانند انسان، به خودی خود مانع از صدق بر امور متعدد نیست؛ اما تصور افراد آن، مانند زید و عمرو، مانع از صدق بر امور متعدد است. پس در هر فرد از افراد، یک نوع امر علاوه‌ای موجود است که آن را اشتراک‌ناپذیر و تعمیم آن را بر امور بسیار، صدق‌ناپذیر می‌کند، حال مسئله این است که سبب این اشتراک‌ناپذیری و صدق‌ناپذیری تصور آن بر امور بسیار، چیست؟ جواب ملاصدرا به این پرسش آن است که چیزی که مانع از اشتراک سایر اشیا می‌شود، در حقیقت جز نفس وجود نیست؛ زیرا که این وجود است که متشخص به نفس ذات است و اگر از نحو وجود خاص شیء چشم‌پوشی کنیم، هیچ چیز دیگری - که همان ماهیات‌اند - ابای از اشتراک ندارد ولو آن که هزاران مورد از آن‌ها بر هم ضمیمه گردند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۰).

دلیلی که صدرالماتلّهین در اثبات نظر خود ذکر می‌کند، چنین است: اگر ما از یک موجود جزئی در خارج، وجود خاص آن را حذف کنیم و آن را تنها به صورت مجموعه‌ای از مشخصات در نظر گیریم، عقل ابایی نخواهد داشت که آن را بر اشیا کثیر حمل کند، اگرچه هزاران مخصص دیگر هم بدان افزوده شود. این از آن‌روی است که عوارض لازم و غیرلازم همه به خودی خود از قبیل کلیات‌اند، و قابل صدق بر امور کثیرند، و از این رو نمی‌توانند اشتراک‌ناپذیری شیء را توضیح دهند (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۲۱).

وجود نیز دارای مراتبی از نقص و کمال و فقر و غنا است. در برخی از مراتب وجود تشخیص شیء به نفس ذات است، مانند تشخیص ذات باری، و در برخی از مراتب نازل‌تر وجود، مثلاً در مرتبه موالید ثلاث، تشخیص شیء به ماده آن است و در بین این دو مرتبه، مراتب دیگری از موجودات یافت می‌شود که تشخیص آن‌ها به امور دیگر است، مثلاً به فعال، یا به وضع و زمان، و یا حتی در موردی تشخیص شیء صرفاً به دارا بودن نسبت یا تعلق به چیز دیگر است.

حال اگر بپذیریم که معیار مبنایی بحث از اعاده معدوم، تشخیص است و تشخیص نیز از وجود است، موضوع اعاده معدوم به طور مستقیم و بدون هیچ واسطه‌ای با وجود مرتبط و از حالت مبحثی استطرادی خارج می‌شود و هم‌ردیف قرار دادن مسئله با سایر مباحث که مرتبط با عدم است، مثل «عدم‌العله‌ علیه لعدم‌المعلول» یا «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» صحیح نیست. این نوآوری در حکمت متعالیه موضوع را به عنوان عدم تکرارپذیری «وجود» و «تشخیص» در آورده است.

صدرالماتلّهین شیرازی نبود دو وجود برای شیء واحد را مطابق با این گفتار اهل عرفان می‌داند که خداوند سبحان در هیچ صورتی دو مرتبه تجلی نمی‌کند و البته چون تکرار در تجلیات الهی نیست، صورتی که یک تجلی در او واقع شد، دیگر بار عود نمی‌کند^۱. تطبیق مسئله عدم اعاده معدوم با نفی

۱- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۹۹؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۲۸.

تکرار در تجلی در عبارت صدرالمتألهین به انضمام تعلیقه‌ای که حکیم سبزواری در ذیل این عبارت آورده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۵۳). زمینه الهام این اندیشه را برای علامه طباطبایی فراهم آورد که ایشان مسئله را با عنوان «الوجود لا یتکرر» تنظیم نمایند (طباطبایی، ۱۴۲۳هـ، ص ۲۲). طرح مسئله با عنوان «تکرار ناپذیر بودن وجود و تشخص»، از سوی چهره فلسفی بحث را حفظ می‌کند؛ زیرا مسائل فلسفی می‌بایست راجع به وجود باشد نه عدم، و از سوی دیگر صبغه عرفانی آن را نشان می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۰، ص ۶۶). پس مبحث اعاده معدوم، به طور مستقیم به مسائل وجود مرتبط است و نباید آن را در ادامه مباحث مربوط به عدم قرار داد و استطرادی دانست.

بر اساس نگرش حکمت متعالیه، بحث اصلی، در امکان یا امتناع اعاده تشخص است. آیا موجودی که از بین رفته، دوباره می‌تواند با همان تشخص قبلی موجود شود یا خیر؟ این جاست که ارتباط مبحث با بحث اصالت وجود هویدا می‌شود. در مورد تشخص و هویت، همواره دو دیدگاه اصالت ماهوی و اصالت وجودی وجود داشته است. بر اساس اصالت وجود آنچه در خارج تحقق دارد، وجود است و ماهیت عبارت است از لواحق و عوارض و حدود وجود. وجود حقیقتی است عینی و ساری در تمام موجودات. از این جهت گفته‌اند «العالم کله وجود و الوجود کله» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۴۴).

البته این وجود اگر موجودی خاص و محدود و به اصطلاح امکانی باشد، دارای حد و ماهیت است. در اصالت وجود «وجود» در مقابل «ماهیت» منشأ هستی است. موجود مصداق وجود است و نه ماهیت و ماهیت در موجود اعتباری و توهم است. در مقابل وجود ممکن، وجود واجب و غنی است که هیچ محدوده‌ای ندارد و از این رو هیچ قید و ماهیتی نیز ندارد. این اصل در فلسفه زمینه طرح نظریه‌ای را به وجود می‌آورد که در همه ارکان تفکر مابعدالطبیعی تغییر و تحول را موجب می‌گردد. کسی که با عینک اصالت ماهیت به عالم می‌نگرد و اصل و اساس هر شیئی را ماهیت آن می‌داند، تشخص و این همانی شیء را نیز وابسته به ماهیت آن خواهد دانست. تصویری که اینان از اعاده معدوم دارند، این است که ماهیتی که در مقطع خاصی معدوم شده است، دوباره با همه عوارض و صفات ماهوی خود، بدون هیچ کم‌وکاستی باز گردد. از این رو، این گروه چنین تصویری را ممکن و بدون هیچ محذوری می‌دانند. از دید حکماء نیز بازگشت یک ماهیت ممکن است؛ ولی آنچه بازگشته تنها ماهیتش هم‌نوع و نظیر ماهیت اولیه است و نه وجود آن؛ زیرا اساساً هویت و تشخص و این‌همانی شیء به ماهیت آن نیست، بلکه به وجود و استمرار آن بستگی دارد و امور ماهوی لوازم تشخص شیء است. در نتیجه، با انقطاع وجود، تشخص نیز از بین می‌رود. اگر با دقت ملاحظه شود، موضوع تشخص در حکمت سینوی دارای خللی بزرگ است که در

مباحث متعددی خودنمایی می‌کند. از معروف‌ترین این مصادیق - که به موضوع این مقاله مرتبط است - مبحث حرکت است.

مسئله تشخیص و موضوع حرکت

حکمای مشاء منکر وقوع حرکت در مقوله جوهر بودند و آن را مستند به همین مطلب می‌کردند. ارسطو (معلم اول) (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۱۰۴-۱۰۵) و فارابی (معلم ثانی) (فارابی، ۱۳۴۵، ص ۶) حرکت در جوهر را رد کرد و شیخ‌الرئیس نیز با استناد به همین مطلب حرکت در جوهر را محال دانست.

شیخ‌الرئیس معتقد است که حرکت در چیزهایی است که قابل نقصان و زیادت باشد و چون جوهر و برخی از اعراض، قابل زیادت و نقصان نیستند، حرکت نمی‌پذیرند. او معتقد است که از مقولات عرضی تنها کم و کیف و این و وضع، زیادت و نقصان می‌پذیرند؛ بنابراین، قبول حرکت می‌کنند؛ ولی سایر مقولات عرضی همانند جوهر تغییر به آن‌ها راه ندارد؛ بلکه تغییر و حرکت‌پذیری آن‌ها بالعرض است. به همین جهت است که او می‌گوید: «لا حركة بالذات إلا في الكم والكيف والأين والوضع» (ابن‌سینا،

۱۳۷۹، ص ۲۰۸؛ همو، ۱۴۰۴/الف، ج ۱، ص ۹۴) حرکت بالذات، تنها در مقوله کم و کیف و این و وضع است. در صورتی که حرکت در این مقولات عرضی، بالذات باشد، حرکت در سایر مقولات عرضی، بالعرض است؛ چرا که مقوله اضافه، خود همواره عارض بر مقوله دیگری است و اگر حرکتی به آن نسبت داده شود، در حقیقت، منسوب به معروض آن است و نه خود آن (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۰۵ و ۲۰۶). در مقوله جده، آنچه بالذات تغییر می‌کند، مقوله این است (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۰۷). در مقوله «أن يفعل» آنچه بالذات تغییر می‌کند، قوه یا عزیمت فاعل است و بالعرض، فعل دستخوش تغییر می‌شود (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۰۸). در مقوله «أن ینفعل» آنچه بالذات تغییر می‌کند، همان تغییراتی است که شیئی در یکی از مقولات عرضی پذیرای آن است و بنابراین، هیچ فعلی - چه صادر شود و چه پذیرفته شود - متحرک بالذات نیست (همان‌جا). بنابراین، اگر آب، بخار یا بخار، آب می‌شود، حرکتی صورت نگرفته است؛ چرا که حرکت، تغییر تدریجی است و مبدل شدن جسمی به جسم دیگر، کون و فساد و تغییر دفعی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۰۵) او تغییر دفعی را استحاله و تغییر تدریجی را استکمال نامیده است (همو، ۱۴۰۴/الف، ص ۳۲۹ و ۳۳۰).

اما آنچه از سایر مباحث در این بحث مهم‌تر است شبهه‌ای است که ابن‌سینا در خصوص حرکت جوهری مطرح می‌کند. مشکل شیخ‌الرئیس در حرکت جوهری این است که موضوع حرکت باید چیزی باشد که ذات آن ثابت است؛ از این‌رو با توجه به شبهه عدم بقای موضوع، حرکت جوهری را نفی کرده است؛ ابن‌سینا به این ترتیب، پس از بررسی حرکت در سایر مقولات، در باب جوهر می‌گوید نسبت دادن حرکت به آن سخنی مجازی است و حرکت به این مقوله راهی ندارد؛ زیرا جوهر

نمی‌تواند شدت و نقص یابد (بن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۰۷) در نظر ابن‌سینا، این از آن روست که اگر جوهر بخواهد شدت و نقص یابد، بایستی در حین حرکت، نوع جوهری باقی بماند که لازمه‌اش جمع‌پذیری ثبات با تغییر است؛ از این رو معلوم می‌شود که در واقع امری عارضی تغییر کرده است؛ زیرا اگر جوهر عوض شود، جوهری دیگر جای جوهر نخست را گرفته و این حرکت نخواهد بود. ابن‌سینا از این استدلال، کون و فساد جوهری را نتیجه می‌گیرد که موضع همه حکمای مشاء است (همو، ۱۴۰۴/الف، ص ۹۸). به این ترتیب حکمای مشاء برای حفظ تشخیص، حرکت جوهری را انکار کردند و از قضا، مبحث اعاده معدوم به طور مستقیم با موضوع حرکت جوهری مرتبط است.

در مقابل صدرالمآلهین معتقد است: «آنچه گفته شد که موضوع حرکت باید امری ثابت‌الذات باشد، در صورتی صحیح است که مقصود از موضوع حرکت، موضوع آن به حسب ماهیت باشد؛ زیرا تجدد، عارض بر موضوع است و موضوع، به حسب ذات و ماهیت خود، غیرمتجدد است» (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰۱) حق مطلب این است که همان‌طور که حرکت اشتدادی هم در کم و مقدار - مانند نمو و ذبول و تخلخل و تکائف - و هم در کیف - مانند استحاله - و هم در وضع - مانند استداره - و هم در این - مانند انتقال از مکانی به مکان دیگر - جایز و واقع است... حرکت اشتدادی، در صورت جوهریه نیز جایز و واقع است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۹۶).

اصولاً باید گفت که وحدت حرکت و تشخیص حرکت و وحدت مراتب حرکت، به ذاتش است؛ یعنی جوهری است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۱).

پیوند مسئله اعاده معدوم با موضوع حرکت

اعاده معدوم، درباره اشبایی مطرح می‌شود که در یک مقطع خاص زمانی معدوم و پس از مدتی، دوباره موجود می‌شود. پیداست که چنین امری، یعنی موجود و معدوم و دوباره موجود شدن در هر مرتبه‌ای از هستی امکان پذیر نیست. در عالم مجردات و عقول که ثبات محض حاکم است - هیچ حدوث و انعدامی تحقق نداشته و حتی قابل فرض نیست تا صحبت از اعاده آن شود. پس اعاده معدوم مختص به حوزه حرکت و تغییر است که در آن زمان مطرح است و در بستر زمان حدوث و زوال رخ می‌دهد.

در مورد موجودی که به‌طور مستمر از شنبه تا دوشنبه موجود بوده است، با وجود حرکت و تغییر و گذر زمان، یقین داریم همان است که بود و هویت و تشخیص مغایری نیافته است؛ اما در باب موجودی که در مقطع خاصی از حرکت خود، معدوم شده و پس از مدتی بازگشته، این سؤال مطرح است که آیا این همان موجود قبلی است یا شیء متحرک به سبب انقطاع وجودش، از تشخیص خود

زائل شده است؟ قائلان به جواز، انعدام و انقطاع را موجب زوال تشخیص حرکت و متحرک ندانسته‌اند اما حکماء، انقطاع وجود شیء متحرک را مساوی با از بین رفتن تشخیص می‌دانند.

همان‌طور که پیش از این گذشت کسانی که با دید اصالت ماهوی به جهان می‌نگرند، همواره در باب توجیه این‌همانی و تشخیص موجودات مادی و متغیر با اشکال مواجه‌اند. موجودات مادی، در حال تغییر و تحول‌اند و در هر لحظه ماهیت تازه‌ای پیدا می‌کنند. پس اگر ماهیت شیء هیچ‌گاه باقی نمی‌ماند، چگونه این‌همانی شیء حفظ می‌شود؟ همین مسئله است که حکمای پیش از صدرا را بر آن داشت تا تغییر و حرکت را در ذات و جوهر اشیا منکر شوند و عالم را بر بستری ثابت و نامتغیر بنشانند تا به کمک آن، ثباتی برای ماهیت و بقائی برای این‌همانی آن‌ها بیابند.

به این ترتیب به نظر می‌رسد بر اساس اصالت ماهیت، هیچ اشکالی در مورد اعاده معدوم وجود نداشته باشد؛ زیرا می‌توان به راحتی فرض کرد که ماهیتی از بین می‌رود و دوباره موجودی با همان خصوصیات ماهوی موجود می‌شود. اگر تشخیص با ماهیت باشد، فرض ماهیت واحد برای دو وجود به تناقض منجر نمی‌شود و از این رو ماهیتی که از بین رفته می‌تواند در وجود دیگری اعاده شود و چون تشخیص با ماهیت است پس شیء همانی است که بوده است؛ بنابراین امتناع اعاده معدوم تنها در سایه اصالت وجود و با تبیین حرکت جوهری، روشن می‌شود.

ملاصدرا که در آغاز، مباحث حرکت را در طبیعیات آورده بود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲هـ ص ۱۰۴) با التفات به این مطلب آن را امری وجودی و همسان مباحث قوه و فعل دانست و به حکمت الهی منتقل ساخت (همو، ۱۳۶۰، ص ۹۵) و با وجودی دانستن آن بین وجود شیء متحرک و حرکت هیچ انفکافی را نپذیرفت و وجود حرکت در شیء را همان شیء متحرک دانست که به نحو وحدت اتصالی در هر لحظه تغییر می‌کند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۰۱).

بنابر حرکت جوهری، حقیقت موجودات مادی در حال تحول و تغییر است و ماهیت اجسام، برای دو لحظه نیز باقی و ثابت نمی‌ماند و لذا ماهیت، حتی در حال استمرار و پیوستگی بقای شیء، نمی‌تواند مصحح تشخیص و این‌همانی آن شود؛ زیرا ماهیت بیش از لحظه‌ای بقاء ندارد، بلکه این وجود سیال و متحرک شیء است که با پیوستگی خود، تشخیص را حفظ می‌کند و لذا با انقطاع آن به واسطه معدوم شدن شیء، تشخیص نیز از بین می‌رود و دیگر بازگشت آن قابل فرض و تصور نیست، زیرا با انقطاع وجود شیء وجود دیگر نمی‌تواند موجب شود که این موجود اعاده شده، همان موجودی باشد که از بین رفته و ماهیت نیز، حتی اگر عیناً اعاده شود، باز موجب اعاده تشخیص نمی‌گردد؛ چون آن‌گاه که شیء معدوم نشده بود نیز تشخیص و این‌همانی‌اش به ماهیت نبود.

نتیجه‌گیری

- ۱- اساس و محور در بحث اعاده معدوم، موضوع تشخیص و این‌همانی است و جز بر اساس این بحث نمی‌توان درباره اعاده معدوم به قضاوت پرداخت؛ زیرا مسئله در بحث اعاده آن است که آیا آنچه معدوم شده و به فرض دوباره موجود شده است، همان تشخیص را دارد یا خیر. بر این اساس ابتدا بایستی این‌همانی و معیار آن معلوم شود تا بتوان پاسخی دقیق و صحیح به بحث اعاده معدوم داد.
- ۲- در حکمت سینوی ماهیت، محور تشخیص است و عملاً امور ماهوی نظیر عوارض مفارق محور تشخیص معرفی می‌شوند؛ اما تشخیص در حکمت صدرایی به وجود برگردانده می‌شود و محوریت وجود برای تشخیص و محوریت تشخیص برای مسئله اعاده معدوم موجب می‌شود که مبحث اعاده معدوم نیز در ردیف مباحثی باشد که به طور مستقیم به احکام وجود مربوط است و از حالت استطرادی در آید.
- ۳- مشائیان گرچه بنابر نظر ملاصدرا معتقد به اصالت وجود بوده‌اند، اما آن را در روند استدلالی خود در نظر نمی‌گرفتند و عملاً مباحث را با دیدی اصالت ماهوی پیش برده‌اند و به دلیل گره خوردن اعاده معدوم، و تشخیص و اصالت وجود هرگز نمی‌توان در چارچوب نگاه مشائی، امتناع اعاده معدوم را اثبات کرد؛ زیرا پیدا شدن ماهیتی با همه مشخصات پیشین قابل فرض است؛ چون همانطور که ملاصدرا تأکید دارد ماهیت مثار کثرت و اشتراک‌پذیر است و اشتراک با تشخیص جمع‌ناپذیر است. نهایتاً این که ادله حکمای پیش از صدرا به ویژه مشائیان بر امتناع اعاده معدوم که رنگ اصالت ماهیت دارد از عهده تبیین امتناع اعاده معدوم بر نیامده است.
- ۴- از آن جا که تنها در عالم ماده حرکت محقق می‌شود و بر اساس مبانی فلسفی، خارج از آن تغییر و دگرگونی محال است، در خارج از عالم ماده انعدام محقق نمی‌شود تا اعاده آن فرض شود. با در نظر گرفتن نقش بحث حرکت در موضوع تشخیص، مسئله اصلی اعاده معدوم در قالب حفظ تشخیص در حرکت جوهری نمایان می‌شود و این که چگونه می‌توان، به رغم تغییر ذاتی جوهر، تشخیص موجود سیال و متحرک را حفظ کرد. پاسخ صدرالمتألهین آن است که وجود، امری است سیال که به رغم همه تغییرات، این همانی شیء را حفظ می‌کند و هویت آن را نگه می‌دارد؛ به این ترتیب، دلیل اصلی امتناع اعاده معدوم از دید فلسفه صدرایی، مبحث حرکت جوهری و حفظ تشخیص موجود سیال به واسطه پیوستگی وجود آن است.
- ۵- جایگاه مبحث اعاده معدوم، به دلیل ارتباط با مبحث حرکت جوهری، و به این علت که اساساً انعدام و معدوم شدن، تنها در جهان طبیعت و در جریان حرکت قابل تصور است، باید از قسمت کلیات مباحث وجود و فصل نخستین فلسفه خارج شده، در ردیف سایر مباحث حرکت و پس از طرح حرکت جوهری قرار گیرد.

منابع و مأخذ

- ✓ ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار
- ✓ _____ (۱۳۷۹)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران
- ✓ _____ (۱۴۰۴ الف)، *الشفاء، الهیات*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی
- ✓ _____ (۱۴۰۴ ب)، *التعلیقات*، تحقیق عبد الرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام
- ✓ _____ (۱۴۰۴ ج)، *منطق الشفاء*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی
- ✓ _____ (۱۳۸۲)، *الاضحویه فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی
- ✓ ابن عربی، محیی الدین (بی تا)، *الفتوحات*، بیروت، دار صادر
- ✓ _____ (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تهران، دانشگاه الزهراء (س)
- ✓ ارسطو (۱۳۸۵)، *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو
- ✓ آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۷۸)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه
- ✓ بهمنیار بن المرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران
- ✓ جوادی آملی، عبد الله (۱۳۷۰)، *رحیق مختوم*، قم، اسراء
- ✓ حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳)، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت نوبختی*، قم، الشریف الرضی
- ✓ رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ الف)، *المباحث المشرقیه*، قم، بیدار
- ✓ _____ (۱۴۱۱ ب)، *المحصل*، عمان، دار الرازی
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱ م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث
- ✓ _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر
- ✓ _____ (۱۴۲۲ هـ)، *شرح الهدایه الاثیریّه*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی

- ✓ طباطبایی، سیدمحمدحسین(۱۳۸۱)، *بدایه الحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی
- ✓ _____ (۱۴۲۳هـ)، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی
- ✓ طوسی، نصیر الدین(۱۴۱۳هـ)، *قواعد العقائد*، لبنان، دار الغربه
- ✓ عبیدلی، سید عمید الدین(۱۳۸۱)، *اشراق الالهوت فی شرح الیاقوت نوبختی*، تصحیح علی اکبر ضیایی، تهران، میراث مکتوب
- ✓ فارابی، ابو نصر(۱۳۴۵)، *الدعاوی القلیبه*، هند، حیدرآباد الدکن، چاپ سنگی
- ✓ فاضل، مقداد(۱۴۰۵هـ)، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی
- ✓ فیض، ملامحسن(۱۳۷۵)، *اصول المعارف*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی
- ✓ کاتبی نجم الدین علی، البخاری، میرک(۱۳۵۳)، *حکمه العین و شرحه*، مشهد، دانشگاه فردوسی
- ✓ لاهیجی، فیاض(۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، تهران، نشر سایه
- ✓ مجلسی، محمد باقر(۱۴۰۴هـ)، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء
- ✓ مطهری، مرتضی(۱۳۷۱)، *حرکت و زمان*، تهران، حکمت
- ✓ نراقی، مهدی(۱۳۸۰)، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی