

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی انتقادی استدلال‌های متکلمان اسلامی در اثبات اعاده معدوم

سیدمهدی موسوی اردستانی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز

seyedmehdimousaviardestani1990@gmail.com

ORCID.org/0009-0008-5968-727X

keramat.varzdar@ut.ac.ir

کرامت ورزدار / دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۲۷

چکیده

مسئله اصلی این پژوهش بررسی ادله ایجابی متکلمان در اثبات «اعاده معدوم» به روش توصیفی - تحلیلی و هدف آن نشان دادن ناکارآمدی این ادّه در اثبات مدعی مذکور است. متکلمان طرفدار این دیدگاه، آفرینش مجدد موجودات در برابر آفرینش نخستین بار آنها را که «ابتدا» نامیده می‌شود، «اعاده» می‌نامند و معتقدند: آفریده نُوین - یعنی مُعاد - عین آفریده نخستین بار، یعنی مُبتدی است. جستار نویسندگان این پژوهش نشان می‌دهد مدافعان این دیدگاه در آثار کلامی خود، ده استدلال در اثبات مدعی خویش اقامه کرده‌اند. این استدلال‌ها در یک تقسیم‌بندی کلی به دو قسم «قیاسی» و «تمثیلی» تقسیم می‌شوند که در این پژوهش صرف‌نظر از ادله ممتنع بودن اعاده معدوم، نقد و بررسی شده‌اند. تحلیل منطقی از طریق بررسی مادی و صوری این استدلال‌ها، نشان می‌دهد هیچ‌یک از آنها در اثبات مدعا تام نیست.

کلیدواژه‌ها: معاد جسمانی، اعاده معدوم، مُعاد، مُبتدا، ماهیت، وجود ثانوی.

مسئله «معاد» و به تبع آن جاودانگی پس از مرگ در آراء متکلمان و فلاسفه اسلامی با جدیت قابل توجهی مطرح شده است. این مسئله که گاهی با وجود عقلی و گاهی با وجود شرعی بر وقوع آن تأکید شده، بنا به نوع برداشت و تفسیری که از آیات قرآن درباره حشر بدن دنیوی و عقل‌ستیز دانستن یا ندانستن این برداشت شده، با اختلاف نظرهایی بسیار جدی روبه‌رو شده است (افضلی و شادی، ۱۳۹۳).

در خصوص موضوع «معاد» می‌توان با یک دسته‌بندی کلی به چند نظریه قابل استناد، نظیر معاد جسمانی صرف، معاد روحانی صرف و معاد جسمانی و روحانی دست یافت که نوع نگاه به ماهیت انسان در دنیا و قیامت در تبیین این دیدگاه‌ها بسیار مهم است. این تفاوت در مبنای پذیرش معاد، سبب شده است تا با تفاسیر متفاوتی از نوع و نحوه حیات انسان در آخرت مواجه شویم. این تفسیرها در قالب‌هایی همچون بازگشت ارواح به اجساد، بازگشت ارواح به سوی خدا با کیفیت روحانی یا با کیفیت جسمانی، اعاده معدوم، جمع اجزای متفرق، جمع همه اجزا یا اجزای اصلی و حتی تجدیدحیات مادی دنیا قابل بررسی است.

«اعاده معدوم» از نظر لغوی به معنای بازگرداندن چیزی است که نیست شده و در اصطلاح بدین معناست که خداوند شیء نابود شده را عیناً دوباره به وجود خواهد آورد. این بحث را متکلمان برای اولین بار مطرح کرده‌اند و در قدیمی‌ترین کتاب اعتقادی شیعه نیز فصلی به آن اختصاص داده شده است (عبیدی، ۱۳۸۱، ص ۴۴۸).

متکلمان معاد و به‌ویژه حشر جسمانی را متوقف بر آن می‌دانسته‌اند (فخررازی، ۱۴۱۱ق - الف، ص ۵۵۳). البته کرامیه، ابوالحسن بصری، زمخشری و محمود خوارزمی اعاده را ممتنع دانسته‌اند (کاتبی قزوینی، ۱۳۵۳، ص ۶۱؛ مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۳؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق - الف، ص ۵۵۳). مشایخ معتزله که قایل به ثبوت معدومات ممکن بوده‌اند، بر همین اساس اعاده معدوم را نیز جایز دانسته‌اند (مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۳).

از سوی دیگر، اشاعره نیز گرچه ثبوت معدومات را انکار کرده‌اند، ولی اعاده عین معدوم را روا دانسته‌اند (کاتبی قزوینی، ۱۳۵۳، ص ۶۱؛ مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۱۰۰؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ص ۲۹۸). برخی متکلمان متقدم امامیه همچون ابن‌نویخت در *الباقوت* به صراحت اعاده را جایز دانسته‌اند (ابن‌نویخت، ۱۴۱۳ق، ص ۷۱) و از متأخران، علامه مجلسی ضمن قول به جواز انعدام موجودات عالم، اعاده را نیز جایز دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۳۳۱)؛ اما بیشتر متکلمان امامیه به صراحت اعاده معدوم را ممتنع شمرده‌اند (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۱؛ لاهیجی، ۱۳۷۲ب، ص ۶۰۷).

البته باید توجه داشت که اصطلاح «اعاده معدوم» در ادبیات فلسفه و کلام اسلامی به اشتراک لفظ به دو معنا به کار می‌رود:

الف) اعاده به معنای اعاده عین معدوم؛

ب) اعاده به معنای جمع اجزای پراکنده.

در معنای اول، «اعاده» به معنای خلق دوم یا آفرینش دیگر بار اجزای اصلی نابود شده موجودات است. طرفداران این دیدگاه آفرینش دیگر بار موجودات را در برابر آفرینش نخستین بار آنها - که در اصطلاح «ابتدا» یا «ابدا» نامیده می‌شود - «اعاده» می‌نامند و برآنند که آفریده دیگر بار، یعنی «مُعاد»، عین آفریده نخستین بار، یعنی «مُبتدی» خواهد بود (تفتازانی، ۱۴۰۵ق، ص ۸۳). اما معنای دوم که بیشتر متکلمان امامیه، حکمای الهی و برخی از معتزله و اشاعره از آن جانبداری می‌کنند، «اعاده» به معنای گردآوری پاره‌های اصلی اجسام پس از جدایی و پراکندگی آنهاست؛ اجزایی که بنا بر باور متکلمان پس از نابودی پیکر انسان نیز از میان نمی‌رود (حلی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۹).

هدف از این نوشتار نقل، تحلیل و نقد ادله عقلی متکلمان در باب جواز اعاده معدوم به معنای اول به روش توصیفی - تحلیلی و از طریق لوازم منطقی استدلال‌ها و در نهایت، دستیابی به تصویری روشن در زمینه کارآمدی و کفایت این ادله در اثبات مدعای مذکور است.

در باب پیشینه این پژوهش می‌توان گفت: تا کنون پژوهش‌هایی در باب مسئله «اعاده معدوم» صورت گرفته، اما بیشتر این پژوهش‌ها به گزارش اختلاف نظر حکما و متکلمان، تقریر ادله حکما و نقد آراء برخی متکلمان در این باب بسنده کرده‌اند و در نهایت، به شکل سلیبی به نقد ادعای آنها در مسئله مذکور پرداخته‌اند.

برای مثال، معموری (۱۳۸۴) و ضیائی (۱۳۹۵) به گزارشی از اختلافات موجود در این مسئله پرداخته‌اند. *افضلی و شادلی* (۱۳۹۳) آراء علامه حلی را در مسئله معاد، مبتنی بر جمع اجزای پراکنده نقد و بررسی کرده‌اند. *توازیانی* (۱۳۹۳) پاسخ‌های *عبدالمدین ایچی* به اشکالات حکما را ذکر کرده و ناکارآمدی این پاسخ‌ها را نشان داده است.

خلیلی و غوث (۱۴۰۰) نیز به نقد آراء *ملا محمدحسن هردنگی* در مسئله اعاده معدوم پرداخته‌اند. هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به نقد استدلال‌های ایجابی متکلمان در اثبات این مسئله نپرداخته‌اند. در باب پژوهش‌های دیگر که با زاویه‌ای متفاوت به این مسئله نگاه کرده‌اند نیز می‌توان به دو پژوهش اشاره کرد: *بطحایی گلبایگانی* (۱۳۹۲) به نقد «اعاده معدوم‌انگاری معاد در وحی» با توسل به آیات و روایات پرداخته و معتقد است: متون وحیانی دلالتی بر این‌همانی مُعاد و اعاده معدوم ندارد.

کهندانی تفرشی (۱۳۹۲) نیز به جایگاه مسئله اعاده معدوم در حکمت سینیوی و متعالیه پرداخته و بر این باور است که انتقادات سینیوی بر مسئله اعاده معدوم به علت بی‌دقتی در مسئله تشخیص، ناکارآمد است.

نگارندگان این دو پژوهش نیز به احصا و نقد ادله ایجابی متکلمان نپرداخته‌اند؛ مقوله‌ای که مسئله پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد. جستار نگارندگان این پژوهش نشان می‌دهد متکلمان در اثبات مدعای خود، ده استدلال مطرح کرده‌اند. در این پژوهش پس از نقل هر استدلال، کفایت آن در اثبات مدعا، از طریق تحلیل ساختار منطقی آن بررسی می‌گردد.

۱. بازگشت امتناع وجود ثانوی ماهیت به عرضی قابل زوال

این استدلال معروف‌ترین استدلال متکلمان در امکان اعاده معدوم است. تقریر این استدلال بدین شرح است: اگر وجود ثانوی ماهیت بعد از معدوم شدن آن ماهیت ممتنع باشد، یا به سبب ذات آن ماهیت است و یا به سبب لوازم آن، و یا به سبب عرضی که بر آن عارض شده است. اگر امتناع اعاده آن بعد از معدوم شدن به سبب اقتضای ذات ماهیت یا لوازم آن باشد، مستلزم آن است که در ابتدا نیز موجود نگردد؛ زیرا ماهیت و لوازم آن قبل از موجود شدن به وجود اولی و بعد از معدوم شدن، در هر دو حالت یکسان است؛ زیرا این ماهیت همان ماهیت است و لوازم آن هم از آن منفک نخواهد شد. و اگر امتناع اعاده وجود آن به سبب امری عرضی باشد، با توجه به اینکه آن امر عرضی قابل زوال است و همان امر عرضی منشأ امتناع فرض شده، پس امتناع هم که اثر آن است، جایز است زایل گردد و وجود ثانوی بر آن ماهیت عارض شود (جرجانی، ۱۳۳۵ق، ج ۸، ص ۲۸۹).

۱-۱. نقد استدلال اول

۱-۱-۱. خلط ماهیت مطلقه (لابشرط) و ماهیت مقیده (بشرط شیء)

در نقد این استدلال می‌توان گفت: مبتدا در اینجا ماهیت لابشرط نیست، بلکه ماهیتی است که به وجود متصف شده است. درواقع، ادعای مخالفان امتناع اعاده ماهیتی است که مقید به وجود است و تعیین و تشخیص خارجی پیدا کرده است. درواقع، مغالطه این استدلال آن است که از اعاده ماهیت لابشرط، اعاده ماهیت بشرط شیء را نتیجه گرفته است. مخالفان اعاده معدوم می‌پذیرند که «ماهیت لابشرط»، هم امکان اعاده و هم امکان تکرار دارد. برای مثال، ماهیت انسان زمانی که لابشرط لحاظ شود، با وجود افراد گوناگون انسان، تکرار می‌شود، اما مدعای طرفداران «اعاده معدوم» اعاده ماهیت لابشرط نیست، بلکه آنها معتقدند: ماهیات بشرط شیء یعنی: اشخاص انسانی با تشخیص پیشین خود اعاده می‌شوند.

از اینکه ماهیت انسان در زمانی که لابشرط لحاظ می‌شود قابلیت تکرار و اعاده دارد، نمی‌توان نتیجه گرفت زیدی که یکی از مصادیق این ماهیت است نیز بعینه اعاده پیدا می‌کند. بنابراین استدلال مزبور صرفاً نشان می‌دهد ماهیت زید (یعنی انسان) در زمانی که لابشرط لحاظ شود امکان اعاده دارد، نه شخصیت خود زید، در حالی که مدعای طرفداران اعاده معدوم اعاده خود زید است، نه ماهیت لابشرط زید.

۱-۱-۲. امتناع اعاده لازم وجود شیء است، نه ماهیت شیء

این نقد براساس اصالت وجود بر این استدلال وارد می‌گردد. مطابق اصالت وجود، آنچه در دار هستی متحقق است وجود است و ماهیت تحقق‌ی تبعی دارد. ازاین‌رو اگر شیء معدوم گردد و سپس موجود شود و این وجود همان وجود اولی باشد، لازم می‌آید عدم بین یک شیء و خودش فاصله بیندازد که این امری بدیهی البطلان است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۴۶؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۵۱).

۲. استدلال ابن‌نوبخت در کتاب «الیاقوت»

ابن‌نوبخت معاد را همان جمع اجزای پراکنده می‌داند، اما به باور وی جمع اجزای پراکنده مستلزم اعاده معدوم (به معنای اول) است. از منظر ابن‌نوبخت، انسان تنها شامل اجزای اصلی نیست، و گرنه بعد از تفرق اجزا - چون اجزا موجودند - این انسانی که متشکل از این اجزا بود نیز باید موجود باشد، در صورتی که اینچنین نیست. پس همراه با اجزای اصلی برای هر انسان، اعراض مخصوصه‌ای همانند کیفیت تألیف اجزا با یکدیگر و مقدار اعضا نیز وجود دارد که تشخیص و تعیین هر انسانی وابسته به آن اعراض است و لازمه جمع اجزای متفرق، اعاده این اعراض معدوم شده است (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳ق، ص ۷۱).

استدلال ابن‌نوبخت در *الیاقوت* به این صورت است:

مقدمه اول: «اعاده» به معنای جمع اجزای متفرق، مستلزم اعاده معدوم (به معنای ایجاد پس از اعدام) است.

مقدمه دوم: «اعاده» به معنای جمع اجزای متفرق حق است (چون با تواتر از شارع مقدس رسیده است).

نتیجه: اعاده معدوم (به معنای ایجاد پس از اعدام) حق است (همان).

شارح (علامه حلی) در شرح این استدلال، به بیان ملازمه مقدم و تالی در صغرای این قیاس پرداخته است. از منظر شیخ (ابن‌نوبخت) انسان تنها عبارت از اجزای اصلی عنصری نیست، بلکه اعراضی همانند «تألیف» و «مقدار» نیز در انسانیت و تشخیص او دخیل است. شکی نیست که این اعراض با افتراق اجزا زایل می‌شوند و معدوم می‌گردند. بنابراین اگر قرار است این شخص بعینه اعاده گردد واجب است که همان اعراض اولیه که با تفرق اجزا معدوم گشته، دوباره اعاده پیدا کنند (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۲).

۲-۱. نقد استدلال ابن‌نوبخت

۲-۱-۱. یکسان دانستن معاد جسمانی و جمع اجزای متفرق

ابن‌نوبخت و شارح علامه ادعا کرده‌اند اعاده اجزای متفرق همان معاد جسمانی است که توسط شارع مقدس به تواتر رسیده، و با یک قیاس عقیم در مواد، نتیجه گرفته‌اند: «اعاده» به معنای جمع اجزای متفرق حق است. این قیاس عقیم این گونه است: معاد جسمانی حق است؛ زیرا ضروری دین است و از صادق مصدق به تواتر به ما رسیده است. معاد جسمانی همان جمع اجزای متفرق است. نتیجه آنکه جمع اجزای متفرق حق است.

کبرای این قیاس که ابن‌نوبخت و شارح علامه بر آن تأکید داشته‌اند قابل قبول نیست و - در واقع - این دو متفکر به مغالطه تحویلی‌نگری دچار شده‌اند. «معاد جسمانی» مفهومی اعم است؛ زیرا جسم، اعم از عنصری، اثیری و مثالی است. پس معاد جسمانی می‌تواند صورت‌های گوناگونی بپذیرد که یکی از آنها می‌تواند جمع اجزای متفرق باشد و تحویل معاد جسمانی در لسان شرع به اعاده اجزای جسم مادی صحیح نیست.

۲-۱-۲. ابطال ملازمه مقدم و تالی

این نقد توسط خود شارح علامه بر این استدلال وارد شده است. شیخ (ابن‌نوبخت) پنداشته است که در اعاده

شخص، اعاده اعراض اولیه نیز ضروری است و لازمهٔ حفظ تشخیص فرد اعاده عین اعراض اولیه است که این ضرورت باطل است؛ زیرا در این صورت، با ابطال هر عرضی باید تشخیص فرد از بین می‌رفت که این به ضرورت عقل، باطل است. پس در اعاده اجزای متفرق، تألیفی شبیه تألیف اولیه کافی است (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۲).

۳-۱-۲. تحویل انسان به اجزا و اعراض جسمانی

ابن‌نویخت تشخیص انسان را به بدن، اجزای بدن و تألیف این اجزا دانسته است، در حالی که تشخیص انسان به نفس است و نفس به بدن تحویل نمی‌شود. علاوه بر ادله وجود نفس و عدم تحویل آن به بدن (همچون برهان انسان معلق در فضا)، می‌توان شاهد مثالی را در تأیید این ادعا بیان کرد:

فرض کنیم فردی در حادثه‌ای دستان خود را از دست می‌دهد. حال تألیفی که پس از قطع دستان وی رخ می‌دهد، نه عین تألیف اول است و نه شبیه تألیف اول؛ اما تشخیص فرد حفظ شده است. پس تشخیص فرد به تألیف اجزای بدنی نیست. این اشتباه از آنجا رخ داده که در این استدلال، انسان به اجزای جسم و تألیفات آن تحویل شده است، در حالی که گوهر اصلی انسانی نفس مجرد اوست و تشخیص انسان نیز به آن است.

۳. عدم ارائه دلیل قاطع در رد اعاده معدوم

استدلال سوم از طریق فقدان دلیل قاطع در نفی مدعای اعاده معدوم، حکم به امکان آن می‌دهد. مطابق گزارش آشتیانی، برخی متکلمان معتقدند: حکم روشن عقل این است که هرچه را شنیدی تا وقتی دلیل قاطع بر امتناع آن اقامه نشده، آن را طرد مکن، و اعاده معدوم از مصادیق این قاعده است (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۱۸). پس هر گزاره‌ای که دلیلی برای امتناع آن وجود ندارد، باید ممکن محسوب کرد؛ چنان که شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا گفته است: «کلما قرع سمعک من العجائب فذره فی بقعة الامکان حتی یزدک عنه قاطع البرهان» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۸).

۳-۱-۳. نقد استدلال سوم

۳-۱-۱. خلط امکان ذاتی و احتمال روان‌شناختی

اولین اشکال این مدعا به خلط امکان و احتمال بازمی‌گردد. در بیان ابن‌سینا «امکان» به معنای احتمال فاعل شناخت، نه امکان ذاتی. «احتمال» حالتی روان‌شناختی و مربوط به فاعل شناخت است، در حالی که امکان ذاتی امری عینی و نفس‌الامری است. «احتمال» در برابر یقین و شک قرار می‌گیرد، در حالی که امکان ذاتی قسیم وجود و امتناع است. اینکه فرد دلیلی در رد یا اثبات یک گزاره نداشته باشد، مستلزم ممکن الذات بودن مدعای آن گزاره نیست. برای مثال، گزاره «هر عدد اولی زوج است» ضرورتاً کاذب است، در حالی که ممکن است فاعل شناسا به علت بررسی نکردن ادلهٔ این گزاره و یا عدم تصور صحیح از اول بودن یا زوج بودن اعداد، به صدق آن یقین نداشته باشد.

فقدان یقین فاعل شناسا به معنای امکانی بودن صدق این گزاره نیست. بدین‌روی ممکن است فردی به علت بی‌دقتی در براهین، در صدق گزاره «اعاده معدوم محال است» تردید داشته باشد یا صرفاً صدق طرف مقابل آن را محتمل بداند؛ اما این احتمال صرفاً حالت روان‌شناختی فرد نسبت به صدق و کذب این گزاره را بیان می‌کند و چنین احتمالی مستلزم آن نیست که در نفس الامر نیز طرف مقابل این گزاره محال نباشد. بنابراین نبود برهان صرفاً بدین معناست که این گزاره از نظر فاعل شناسا ممکن‌الصدق است، نه در واقعیت.

۲-۳. وجود براهین فراوان در نفی اعاده معدوم

با توجه به وجود براهین فراوان در امتناع اعاده معدوم، این مدعا مصداق کلام شیخ نیست.

۴. عدم امتناع مسبوقیت ذات به وجود و عدم

فاضل قوشچی در اثبات جواز اعاده معدوم، استدلالی را مبتنی بر عدم امتناع مسبوقیت ذات به وجود و عدم اقامه کرده است. شکل منطقی این استدلال به شکل قیاس مرکب چنین است:

- مسبوق بودن ذات به وجود ممتنع نیست.

- مسبوق بودن ذات به عدم ممتنع نیست.

- لازمه پذیرش اعاده معدوم مسبوق بودن ذات به وجود و عدم است.

- در نتیجه لازمه پذیرش اعاده معدوم، پذیرش امتناع نیست.

از نظر وی، مسبوق بودن ذات به وجود، موجب امتناع وجود آن ذات نیست؛ زیرا اگر مسبوق بودن به وجود، تنها سبب امتناع وجود آن بود، هیچ موجودی بقا امکان نداشت، در حالی که موجودات بقای در وجود دارند. مسبوق بودن ذات به عدم نیز موجب امتناع وجود آن نیست؛ زیرا در صورت امتناع، هیچ حادثی موجود نمی‌گردید. نتیجه ترکیب این دو مقدمه پذیرش عدم امتناع موجود شدن ذاتی است که مسبوق به هر دو (وجود و عدم) است.

مدعای اعاده معدوم چیزی جز این نیست؛ زیرا مدعای طرفداران این دیدگاه پذیرش موجودیت مجدد ذاتی است که مسبوق به معدومیت ذات، پس از موجود بودن آن است و این امر ممتنع و مستلزم محال نیست؛ زیرا هیچ‌یک از مسبوقیت به وجود و مسبوقیت به عدم موجب امتناع وجود نیست. حال که مسبوقیت وجود و عدم موجب امتناع وجود آن ذات نیست، پس مجموع آن دو نیز به حکم ضروری عقل، موجب امتناع وجود ذات نمی‌گردد (رضازاده، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰).

۱-۴. نقد استدلال

۱-۱-۴. خلط احکام وجود اولی و ثانوی

در استدلال فاضل قوشچی بحث در باب دو وجود و دو عدم است و در ابتدا باید این دو وجود و عدم را از یکدیگر تفکیک کرد:

۱. عدم سابق بر وجود اول شیء؛

۲. وجود اول شیء که مسبوق به عدم آن است؛

۳. عدم ثانوی شیء که مسبوق به عدم اول و وجود اول شیء است؛

۴. وجود ثانوی شیء که مسبوق به سه امر پیشین است.

در استدلال قوشچی احکام «وجود اولی و ثانوی» و همچنین «عدم اولی و ثانوی» شیء یکسان قلمداد شده، در حالی که مقایسه وجود اول شیء (شماره ۲) که پس از عدمی ایجاد شده که آن عدم غیرمسیبوق به تحقق آن شیء است (عدم شماره ۱)، با وجود ثانوی مُعاد که بعد از عدم طاری بر آن ذات (شماره ۳) به ذات افاضه می‌گردد، قیاسی مع الفارق و - دست کم - بدون ملاک است. همچنین قیاس کردن عدم اولی که سابق بر وجود مبتداست (شماره ۱) با عدم ثانوی که مسبوق بر وجود مبتداست (شماره ۴) نیز قیاسی مع الفارق است. بنابراین از ممتنع نبودن مسبوقیت ذات به عدم اول، نمی‌توان نتیجه گرفت که افاضه وجود ثانوی برای ذات ممتنع نیست.

درواقع، وجود اول شیء «بشرط لا» و مشروط بر این است که شیء پیش از آن وجود، محقق نشده باشد؛ زیرا اگر شیء پیش از وجود اولش محقق شده باشد، به این معناست که وجود اول شیء وجود اول آن نباشد، در حالی که وجود ثانوی ذات وجود «بشرط شیء» است؛ یعنی این وجود مسبوق به وجود پیشین و معدوم شدن آن است.

۲-۱-۴. خلط ماهیت لا بشرط و بشرط شیء

اگر از خلط احکام دو وجود بگذریم، اشکال مهم‌تری به استدلال قوشچی وارد می‌گردد و آن خلط ماهیت لا بشرط (کلی طبیعی) و ماهیت بشرط شیء (وجود شخص) است. فاضل قوشچی از تکرار مجدد «ماهیت لا بشرط»، تکرار ماهیت «بشرط شیء» را نتیجه گرفته است.

توضیح اینکه متعلق اعاده معدوم اشخاص ماهیت یا هویات است، نه صرف ذات آنها. به بیان دیگر مُعاد شخصیت زید و نه انسان لا بشرط است. اعاده زید صرفاً اعاده کلی طبیعی زید، یعنی انسان نیست، بلکه اعاده زید اعاده انسانی است که در شخصیت زید مصداق پیدا کرده است و با اعاده تشخیص زید اعاده می‌شود.

از سوی دیگر تشخیص زید قابل تحویل به ذات و ماهیت زید نیست تا با اعاده آن زید نیز اعاده پیدا کند، بلکه مسئله معکوس است. (با موجودیت زید انسان موجود می‌شود، نه بالعکس.) همچنین تشخیص زید به عوارض ماهوی هم نیست؛ زیرا اضافه کردن انبوهی از عوارض ماهوی و کلی به زید در نهایت، منجر به تمایز زید و نه تشخیص (جزئیت) او می‌شود. آنچه جزئیت زید را می‌سازد وجود زید است و لازمه اعاده وجود زید این‌همانی وجود اول و ثانوی زید است و این امر مستلزم پذیرش تناقض است.

۵. استدلال محقق تفتازانی در «شرح المقاصد»

محقق تفتازانی در شرح المقاصد استدلالی را اقامه کرده است که نگارندگان تقریری از آن به زبان

ساده ارائه می‌دهند. از نظر وی، ماهیت ممکن الوجود از لحاظ ذات، قابلیت پذیرفتن وجود دارد؛ زیرا اگر قابلیت پذیرفتن وجود نداشته باشد ممکن الوجود نیست، و هر ماهیتی که ممکن الوجود ذاتی باشد، محال است به ممتنع الوجود ذاتی منقلب شود. بنابراین اگر بر ماهیتی که ممکن الوجود است، وجودی عارض شود، از دو حال خارج نیست:

۱. یا آنکه عروض وجود بر آن موجب می‌شود که قابلیت و استعداد آن برای پذیرفتن وجود دیگری بعد از زوال وجودی که عارض بر آن است، زیاده‌تر گردد؛ چنان‌که سایر قوایل چنین هستند، و آیه شریفه «وَهُوَ الَّذِي يُدَوِّاُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» (روم: ۲۷) بر آن دلالت دارد. پس ماهیتی که پس از وجودش معدوم گشته، چون وجود اولی بر آن عارض شده به پذیرفتن وجود دوم نزدیک‌تر است.

۲. یا عروض وجود اولی بر آن موجب زیاد شدن استعداد و قابلیت آن برای پذیرفتن وجود دوم نمی‌گردد. در این صورت نیز - دست کم - در قابلیت و استعداد آن برای عروض وجود دوم که مقتضای ذات آن است، نقصانی حاصل نمی‌گردد. پس اعاده وجود آن ماهیت ممکن خواهد بود (تفتازانی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۸۲).

این استدلال به اشکال دیگری نیز در دیگر کتب کلامی بیان شده است:

اگر اعاده جایز نباشد انقلاب در حقیقت لازم می‌آید؛ زیرا شیء قبلاً قابلیت وجود و عدم داشت؛ حال پس از وجود اول اگر قابلیت وجودش بیشتر نشده، کمتر نیز نشده است. پس لازمه امتناع اعاده، انتقال ماهیت از امکان ذاتی به امتناع ذاتی است (لاهیجی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۸؛ مقدا، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۵).

۱-۵. نقد استدلال تفتازانی

۱-۱-۵. عدم پذیرش هرگونه وجودی با صرف امکان ذاتی ماهیت

اگر مقصود استدلال‌کننده از اینکه ماهیت ممکن قابلیت پذیرفتن وجود دارد، آن است که ماهیت در هر حالی قابلیت دارد که هرگونه وجودی را بپذیرد، این‌گونه قابلیت مقبول نیست و مردود است و عدم قابلیت ماهیت برای پذیرفتن هرگونه وجودی مستلزم آن نیست که انقلاب ذاتی پذیرفته باشد و ممتنع الوجود ذاتی شده باشد؛ زیرا ممتنع ذاتی آن است که هیچ‌گونه وجودی برای آن امکان نداشته باشد. و اگر ماهیتی بعضی از اقسام وجود را بپذیرد و برای آن ممتنع نباشد، لیکن بعضی دیگر از اقسام وجود را قابل نباشد که بپذیرد، از ممکن الوجود بودن خارج نیست. پس در بحث حاضر، اگر ماهیت آن وجودی را که مسبوق به عدم طاری بر آن ماهیت باشد، نپذیرد از ممکن الوجود بودن، به ممتنع الوجود بودن منقلب نگردیده است.

۲-۱-۵. عدم اتصاف ماهیت معدوم به صفات وجودی (مانند اقریبیت و استعداد)

تفتازانی استعداد و اقریبیت ماهیت معدوم را برای پذیرفتن وجود، ممکن دانسته و این نیز مردود است؛ زیرا اقریبیت، بلکه مطلق استعداد محتاج به قوه محقق و ثابت است و برای امر معدوم، حصول اقریبیت معنادار نیست.

۳-۱-۵. خلط ماهیت لابشرط و بشرط شیء

همان اشکالی که به استدلال *فاضل قوشچی* در باب خلط ماهیت لابشرط و بشرط شیء وارد بود بر استدلال *تفتازانی* نیز وارد است. ماهیتی که نسبت به وجود و عدم لابشرط است غیر از ماهیت بشرط شیء است. مُعادً شخصیت زید و نه انسان لابشرط است و شخصیت زید این‌همان با وجود زید است و این‌همانی وجود ثانوی و وجود اولی مستلزم پذیرش تناقض است.

۶. اعاده معدوم به‌مثابه یادآوری شیء فراموش‌شده

برخی از متکلمان از طریق تمثیل اعاده معدوم به یادآوری صورت علمی فراموش‌شده تلاش کرده‌اند امکان آن را اثبات کنند (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۶۱-۴۶۳). *آشتیانی* این استدلال تمثیلی را از آن *سدیل‌الدین محمد حمصی*، متکلم امامیه قرن ششم می‌داند (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۱۹). این استدلال مبتنی بر تمثیل بین اعاده معدوم و یادآوری صورت ذهنی است. استدلال‌کننده اعاده معدوم را بسان یادآوری شیء پس از نسیان و معدوم شدن آن تلقی کرده است. «یادآوری» بازگرداندن علم پیشین است، نه علم جدید، در حالی که بین علم پیشین و یادآوری نسیان فاصله شده است. بنابراین اگر اعاده معدوم محال باشد اعاده صورت ذهنی پیشین (یادآوری) نیز باید محال باشد، در حالی که این‌گونه نیست.

۱-۶. نقد استدلال

خواجه نصیرالدین طوسی در دو کتاب *خویش* یعنی *قواعد العقائد* و *تلخیص المحصل* به این استدلال توجه کرده و دو نقد به آن وارد ساخته است:

۱-۱-۶. مماثل بودن صورت ذهنی ثانوی در صورت معدوم گشتن صورت ذهنی اولی

خواجه طوسی در نقد اول خود بیان می‌دارد که اگر مراد از «نسیان» اِعدام صورت ذهنی اولی است و مراد از «یادآوری» ایجاد دوباره آن صورت ذهنی، روشن است که این دو صورت عین یکدیگر نبوده و همان اشکالاتی که بر اعاده وجود خارجی وارد است، بر وجود ذهنی یک شیء نیز وارد است و - درواقع - صورت ذهنی ثانوی مماثل صورت اولی بوده (نه عین آن) و مماثلت دو صورت ذهنی دال بر وحدت آنها نیست (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۶۳).

۲-۱-۶. «نسیان» به معنای عدم توجه نفس به صورت ذهنی و نه عدم صورت ذهنی

اگر مراد از «نسیان» عدم توجه نفس به آن صورت ذهنی بوده است، چیزی معدوم نگشته تا دوباره موجود شود؛ زیرا در این صورت، صورت ذهنی در ذهن موجود بوده و معدوم نشده و آنچه آسیب دیده توجه به صورت ذهنی است. درواقع تنها توجه ما به این صورت ذهنی موجود کاهش پیدا کرده بود و در اینجا اصلاً موجودی معدوم نگشته است که بخواهد دوباره موجود گردد (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۹).

۷. عدم خروج ممکن از امکان

سیف‌الدین آمدی در کتاب *ابکار الافکار* در جواز اعاده معدوم استدلال دیگری اقامه کرده است. از نظر وی ممکن‌الوجود همواره به صفت «امکان» متصف است و پس از نبودی آن نیز این صفت به امتناع تبدیل نمی‌شود. از سوی دیگر، حق تعالی همواره بر خلق ممکنات توانا بوده است و خواهد بود. بنابراین آفرینش دیگر بار موجودات امتناع عقلی نخواهد داشت.

دلیل اینکه وجود پس از عدم شیء، ممکن است این است که تحقق دوباره شیء معدوم شده از سه حال خارج نیست: یا این تحقق واجب‌الوجود است، یا ممکن‌الوجود است و یا ممتنع‌الوجود. اگر تحقق دوباره شیء واجب‌الوجود باشد در این صورت حادث نبود و اگر این تحقق ممتنع‌الوجود باشد پس تحقق اولیه شیء هم باید ممتنع‌الوجود باشد، در حالی که شیء یک بار تحقق پیدا کرده است. پس تحقق دوباره شیء ممکن‌الوجود است. (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۲۵۱).

۷-۱. نقد استدلال

۷-۱-۱. صرف امکان ذاتی دلیل بر پذیرش هر وجودی نیست

همان‌گونه که در نقد استدلال *تفتازانی* گفته شد، اگر مقصود استدلال‌کننده از اینکه ماهیت ممکن قابل پذیرفتن وجود است، این ادعا باشد که ماهیت در هر حالی قابلیت دارد که هرگونه وجودی را بپذیرد، پذیرفتنی نیست. به بیان دیگر، عدم قابلیت یک ماهیت برای پذیرفتن هرگونه وجودی مستلزم آن نیست که انقلاب ذاتی پذیرفته باشد و ممتنع‌الوجود ذاتی شده باشد؛ زیرا ممتنع ذاتی آن است که هیچ‌گونه وجودی برای آن امکان نداشته باشد و اگر ماهیتی بعضی از اقسام وجود را بپذیرد و برخی را نپذیرد نافی امکان ذاتی آن نخواهد بود.

۷-۱-۲. بازگشت اشکال اعاده معدوم به عدم قابلیت قابل

این بیان استدلال‌کننده که حق تعالی همواره بر ممکنات توانا بوده است و خواهد بود، پس اعاده معدوم جایز است، باطل است؛ زیرا اعاده معدوم امری محال است، نه ممکن و عدم تعلق قدرت فاعل بر آن نقص در فاعلیت فاعل نیست، بلکه اشکال در قابلیت قابل است که امری محال است.

۷-۱-۳. خلط ماهیت لابشرط و بشرط شیء

تنها نتیجه برهان آمدی آن است که تکرار تحقق ماهیت لابشرط امری محال نیست؛ اما مُعاد ماهیت لابشرط نیست، بلکه ماهیت بشرط شیء، یعنی «هویات وجودی» است. براساس مدعای طرفداران اعاده معدوم، آنچه در روز جزا بازمی‌گردد شخصیت زید است، نه صرفاً ماهیت زید. از سوی دیگر شخصیت زید این‌همان با وجود زید است. در نتیجه بازگشت عین مبتدا به منزله این‌همانی وجود اولی و ثانوی زید است و این محال است.

۸. جایز‌الوجود بودن ماهیت

فخررازی استدلالی را از برخی متکلمان گزارش کرده که خلاصه آن چنین است: شیء بعد از عدم، جایز‌الوجود لذاته است؛ زیرا جواز، یا لاینفک از ماهیت است یا منفک از ماهیت. در صورت دوم، لازم می‌آید که جواز موجودیت بر او جایز باشد و این منجر به تسلسل می‌گردد. پس اعاده جایز است (فخررازی، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۲۸۹).

تقریر منطقی و منسجم این استدلال به زبان ساده چنین است که شیء بعد از آنکه معدوم گشت، از دو حال خارج نیست:

۱. یا جایز‌الوجود لذاته است و امکان انفکاک این جواز از ماهیت شیء وجود ندارد (یعنی می‌تواند دوباره موجود گردد و موجود شدنش جایز است).

۲. یا جایز‌الوجود لذاته نیست و جواز بر او عارض شده است.

شق دوم باطل است؛ زیرا اگر جواز تحقق یافتن ماهیت لازمه ماهیت نباشد، لاجرم این جواز به ماهیت به‌عنوان امری عرضی داده شده است. اعطای «جواز وجود» به ماهیت بدین معناست که ماهیت جواز اکتساب به این وصف (جواز وجود) را داشته است؛ زیرا اگر ماهیت جواز و امکان به‌دست آوردن این وصف را نداشت، اکتساب این وصف برایش ممتنع می‌شد و هیچ فاعلی نمی‌توانست این وصف را به ماهیت اعطا کند. حال نقل کلام بر جواز جایز‌الوجود بودن ماهیت می‌کنیم. این جواز یا بالذات برای ماهیت ثابت است و یا این جواز نیز همانند جواز اول به ماهیت داده شده است که در این صورت به تسلسل می‌رسیم. حال که ثابت شد ماهیت جایز‌الوجود لذاته است با یک قیاس اقترانی به نتیجه می‌رسیم:

صغرا: ممکنات جایز‌الوجود لذاته هستند.

کبرا: هرچه جایز‌الوجود لذاته است، امکان اعاده دارد.

نتیجه: ممکنات امکان اعاده دارند.

۸-۱ نقد استدلال

۸-۱-۱ عدم تأثیر تبدیل امکان به جواز

استدلال‌کننده در این استدلال امکان ذاتی ماهیت را به «جواز ذاتی» ماهیت در پذیرش وجود تعبیر کرده است. به نظر می‌رسد این اختلاف صرفاً یک اختلاف تعبیر است؛ زیرا جواز موجودیت چیزی جز عدم امتناع موجودیت ماهیت نیست و عدم امتناع همان امکان است.

از سوی دیگر، مخالفان اعاده معدوم نیز با دلایلی مشابه می‌پذیرند که امکان ذاتی ماهیت است و ماهیت در اتصاف خود به امکان موجودیت یا همان جواز موجودیت، نیازمند غیر نیست. بنابراین استدلال اخیر تعبیر دیگری از استدلال آمدی و تفتازانی است که پیش از این بیان شد و تمام انتقاداتی که به آن دو استدلال وارد بود به این

استدلال نیز وارد است. برای مثال، می‌توان گفت: صرف جواز ذاتی ماهیت بدین معنا نیست که ماهیت هر وجودی را می‌پذیرد، بلکه بدین معناست که ماهیت - دست‌کم - وجودی را می‌پذیرد.

۲-۱-۸. خلط ماهیت لابشرط و بشرط شیء

استدلال‌کننده از عود ماهیت لابشرط، عود ماهیت بشرط شیء را نتیجه گرفته است، در حالی که به نظر می‌رسد چنین امری ممتنع است. از تکرار ماهیت انسانی نمی‌توان تکرار پیدایش زید را نتیجه گرفت؛ زیرا زید ماهیت تشخیص‌یافته بوده و تشخیص وابسته به وجود زید است و نه ماهیت زید، و به همین دلیل اعاده مجدد وجود زید به معنای این‌همانی وجود اول و ثانی زید است که محال است.

۹. تماثل مبتدا و مُعاد

سیف‌الدین آمدی این استدلال را چنین تقریر کرده است: «اعاده شیء همانند خلقت اولیه آن، از جنس اِحداث و یا اختراع است، اما تفاوت این دو در آن است که خلقت اولیه مسبوق به وجود شیء نیست، در حالی که اعاده مسبوق به وجود اولیه شیء است؛ ولی باید توجه داشت که این وجه اختلاف تأثیری در ذات مشترک اعاده و خلقت اولیه - که همان اِحداث یا اختراع است - ندارد؛ زیرا اختلاف بین دو ذات، اختلاف نفسی است و تفاوت در نسبت‌ها و اضافات خارجی موجب اختلاف در ذوات نمی‌گردد. پس اعاده و خلقت اولیه ذات مشترکی دارند و این ذات همان اِحداث یا اختراع است. حال که مشخص شد اعاده و خلقت اولیه دارای یک ذات‌اند، با توجه به قاعده «حکم الامثال فیما یجوز واحد» می‌توان نتیجه گرفت که اعاده به علت آنکه مثل خلقت اولیه است، امری ممکن است و امکان تحقق دارد» (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۲۵۱).

این استدلال به صورت دیگری نیز مطرح شده که خلاصه آن چنین است: مبتدا و مُعاد ممانلان هستند و حکم امثال واحد است. پس مُعاد نیز می‌تواند همانند مبتدا ایجاد گردد و قوی‌ترین دلیل بر امکان شیء، وقوع آن است. پس اعاده جایز است (لاهیجی، ۱۳۷۲الف، ص ۴۳۸).

۱-۹. نقد استدلال

۱-۱-۹. تغییر صورت مسئله

در نقد این استدلال، می‌توان گفت: اگر منظور از «اعاده معدوم» اعاده مثل شیء معدوم باشد، در این صورت اعاده عین معدوم رخ نداده است. بنابراین زید مُعاد همان زید مبتدا نیست، بلکه مثل آن است و نمی‌توان بین مُعاد و مبتدا رابطه این‌همانی برقرار کرد. درواقع همان‌گونه که استدلال‌کننده خود تصریح کرده، تنها اشتراک مُعاد و مبتدا تماثل نوعی است؛ اما مدعای طرفداران اعاده معدوم عینیت مبتدا و مُعاد است، نه مماثلت این دو. با پذیرش این حالت صورت مسئله پاک شده و دیگر اعاده معدوم رخ نداده، بلکه اعاده مثل معدوم رخ داده است.

۲-۱-۹. مغالطه «اخذ ما لیس بعلة علة»

اگر استدلال‌کننده این استدلال را به شکل تمثیلی در جهت اثبات اعاده عین معدوم به کار برده باشد دچار مغالطه «اخذ ما لیس بعلة علة» گردیده است. به بیان دیگر، اگر استدلال‌کننده از جواز اعاده مثل معدوم، اعاده عین معدوم را نتیجه بگیرد دچار مغالطه شده است؛ زیرا خلقت اولیه اعاده مثل معدوم و اعاده عین معدوم صرفاً از جهت احداث با یکدیگر تشابه دارند و صرف اشتراک در مسئله احداث منجر به جواز اعاده عین معدوم نمی‌شود.

۳-۱-۹. احکام یکسان تمام محدثات

استدلال‌کننده بر این باور است اگر «الف» و «ب» در ذات خود - که به گمان وی احداث است - اشتراک داشته باشند تمام احکام آنها نیز مشترک خواهد بود. لازمه پذیرش چنین تمثیلی آن است که چون تمام مخلوقات محدث هستند پس تمام این مخلوقات در همه احکام خود اشتراک داشته باشند، در حالی که بطلان این امر واضح است.

۱۰. بقای ماهیت منهای وجود

لاهیجی استدلال دیگری را در جواز اعاده معدوم از برخی مشایخ معتزله نقل کرده است. از نظر این متکلمان هیچ‌گاه عدم سراسر شیء معدوم را فرامی‌گیرد، بلکه ذاتی از آن به نام «ماهیت» باقی می‌ماند (ماهیت باقی‌مانده ثابت است، اما موجود نیست). هنگامی که یک ماهیت فانی می‌شود، صرفاً وجود آن معدوم می‌شود؛ اما این ماهیت به «معدوم مطلق» تبدیل نمی‌شود. بنابراین اگر ماهیت مذکور بار دیگر بازگشت، این به معنای «اعاده معدوم مطلق» نیست، بلکه وجود آن که بسان عرض نسبت به موضوع است، به او بازمی‌گردد (لاهیجی، ۱۳۷۲ الف، ص ۴۳۹).

۱-۱۰. نقد استدلال

۱-۱۰-۱. پذیرش ارتفاع نقیضین

این دسته از متکلمان معتقدند: ذات شیء هیچ‌گاه از بین نمی‌رود، چه قبل از وجود نخست، چه پس از معدوم شدن (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۸۹)، بلکه ماهیات، چه پیش از موجودیت اول و چه پس از معدومیت، همواره اموری ثابت‌اند. امر ثابت امری است که عدم مطلق نیست و در عین حال، موجود هم نیست. لازمه چنین قولی پذیرش عدم امتناع ارتفاع نقیضین یا به عبارت ساده‌تر «پذیرش ارتفاع نقیضین» است که بطلان آن بدیهی است.

۲-۱-۱۰. عدم عروض وجود بر ماهیت بشرط شیء

استدلال‌کننده بر این باور است که وجود، همانند دیگر اعراض صرفاً بر ذات موضوع عارض می‌گردد. حتی اگر بپذیریم احکام وجود همانند دیگر اعراض است، عرض بودن وجود در نسبت با ماهیت لاشروط معنادار است، نه ماهیت بشرط شیء. به بیان دیگر، وجود عارض بر ماهیت لاشروط است؛ زیرا وجود در ذات ماهیت لاشروط از آن

نظر که ماهیت است، اخذ نشده و عارض بر آن است. اما وجود برای ماهیت بشرط شیء، یعنی شخصیت زید امری عرضی محسوب نمی‌شود؛ زیرا تشخص و هویت زید وابسته به همین وجودی است که عارض بر ذات زید شده است. بنابراین لازمهٔ اعاده زید عروض همان وجودی است که در بار اول بر ذات زید عارض شده بود و این‌همانی وجود اول و ثانوی مردود و متناقض است.

نتیجه‌گیری

بیشتر متکلمان اشعری، برخی از مشایخ معتزله که قایل به ثبوت معدومات ممکن بوده‌اند و همچنین برخی متکلمان امامیه (همچون ابن‌نویخت و سدیدالدین محمد حمصی) به صراحت اعاده معدوم را جایز دانسته‌اند و در اثبات مدعای خویش ادله‌ای را مطرح کرده‌اند. بنا بر استقصای صورت گرفته، این متکلمان ده دلیل در اثبات جواز اعاده معدوم اقامه کرده‌اند.

در یک دسته‌بندی کلی، این ده استدلال به دو قسم استدلال‌های «قیاسی» و «تمثیلی» تقسیم می‌شوند. استدلال‌های تمثیلی همچون تمثیل «اعاده معدوم به یادآوری شیء فراموش‌شده» و تمثیل «اعاده عین معدوم به اعاده مثل معدوم» در اثبات مدعا ناکافی است؛ زیرا در اولی اساساً چیزی معدوم نشده تا دیگر بار موجود گردد و در دومی اشتراک در اِحداث، در اثبات اشتراک تمام احکام ممثّل و ممثّل ناکارآمد است.

اساس استدلال‌های قیاسی به ممکن‌الذات بودن ماهیت مبتدا بازمی‌گردد. از نظر متکلمان مذکور، چون ماهیت مُعاد و مبتدا این‌همان است و ماهیت بما هو ماهیت ممکن ذاتی است، موجودیت دیگر بارِ آن ممتنع نیست. این استدلال‌ها دچار مغالطهٔ «خلط ماهیت لابشرط و بشرط شیء» است. در واقع در این استدلال‌ها از تکرار ماهیت لابشرط، تکرار ماهیت بشرط شیء استنتاج شده، در حالی که وجود در ماهیت بشرط شیء، امری عرضی نیست، بلکه هویت و تشخص ماهیت بشرط شیء را که همان شخصیت فرد است، می‌سازد. در نتیجه، اعاده فردِ ماهیت با تشخص سابقش به معنای اعاده عین وجود سابق آن است و این امر محال است.

در مجموع، این پژوهش نشان داد صرف‌نظر از استدلال‌هایی که حکما در محال بودن اعاده معدوم اقامه کرده‌اند، ادلهٔ متکلمان در جهت اثبات اعاده معدوم، مخدوش است و هیچ‌یک از این ادلهٔ ده‌گانه، توانایی اثبات امکان اعاده معدوم را ندارد.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۹، *شرح به زاد المسافر*، تهران، امیرکبیر.
- ابن‌نوبخت، ابواسحاق، ۱۴۱۳ق، *الباقوت فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- افضلی، علی و مریم شادی، ۱۳۹۳، «بررسی استدلال‌ها و مباحث کلامی علامه حلی درباره هویت انسان در قیامت و امکان اعاده معدوم»، *جستارهای فلسفه دین*، سال سوم، ش ۱، ص ۴۳-۶۶.
- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳ق، *أبکار الأفكار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمدمهدی، قاهره، دارالکتب.
- بطحایی گلپایگانی، سیدحسن، ۱۳۹۲، «نقد و تحلیل وحیانی اعاده معدوم‌انگاری معاد»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ش ۵۶، ص ۳۰۲-۳۱۷.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۵ق، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف‌الرضی.
- توزیانی، زهره، ۱۳۹۳، «مقابله قاضی عضدالدین ایچی با حکما در مسئله اعاده معدوم»، *خردنامه صدر*، ش ۷۶، ص ۵۳-۷۲.
- جرجانی، سیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح الموافق*، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، شریف‌الرضی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *انوار الملکوت فی شرح الباقوت*، تحقیق محمد نجمی، تهران، الرضی.
- _____، ۱۳۷۳، *کتشف المراد شرح تجرید الاعتقاد*، قم، اسلامیة.
- خلیلی حمیده و کمال غوث، ۱۴۰۰، «دیات ملامحمدحسن هردنگی بر شبهات موجود در موضوع اثبات اعاده معدوم در بحث معاد»، *دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی*، سال چهارم، ش ۴۳، ص ۳۰-۴۱.
- رضازاده، سیدمحمدحسن، ۱۳۸۰، *مرگ و جاودانگی*، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۹، *شرح منظومه*، تعلیقات حسن حسن‌زاده املی، تهران، ناب.
- ضیائی، علی، ۱۳۹۵، «بررسی اعاده معدوم از منظر متکلمان و فلاسفه اسلامی»، *تأمل*، سال اول، ش ۲، ص ۹۹-۱۲۲.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، ط. الثانیة، بیروت، دار الاضواء.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات*، قم، البلاغ.
- _____، ۱۴۱۶ق، *رسالة القواعد العقائد*، تحقیق علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- عبیدلی، سیدعمیدالدین، ۱۳۸۱، *اشراق اللاهوت فی شرح الباقوت*، تصحیح علی‌اکبر ضیایی، تهران، میراث‌مکتوب.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۴۱، *البراهین فی علم الکلام*، تهران، چاپ محمدباقر سبزواری.
- _____، ۱۴۱۱ق - الف، *المحصل*، قاهره، مکتبة التراث.
- کاتبی قزوینی، نجم‌الدین علی، ۱۳۵۳، *حکمة العین و شرحه*، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- کهندانی تفرشی، مهناز، ۱۳۹۲، «جایگاه مسئله اعاده معدوم در حکمت سینوی و صدرایی»، *حکمت سینوی*، ش ۴۹، ص ۴۸-۶۲.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲الف، *سرمایة ایمان*، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۳۷۲ب، *گوهر مراد*، تحقیق و تصحیح زین‌العابدین قربانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۸۹، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- معموری، علی، ۱۳۸۴، «نقش مسئله اعاده معدوم در منازعات فرق اسلامی پیرامون آموزه معاد جسمانی»، *پژوهشنامه فلسفه و حکمت اسلامی*، ش ۱۴، ص ۲۰۵-۲۱۸.
- مقداد، فاضل، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.