

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Vol.11, No.40, April-June 2023

Criticism of the Kalāmī-Narrative Proposition "Tailbone" in Proving the Idea of "Human Physical Resurrection"

Mahmoud Seydi¹

Hassan Asgharpour²

Abstract

The issue of physical resurrection and non-spiritual rewards and punishments is one of the most important and challenging topics in al-Ḥikmat al-Mutaʿaliyyah (the Transcendental Wisdom). By relying on his own intellectual foundations, Mullā Ṣadrā has tried to demonstrate this idea. In the meantime, Mullā Ṣadrā's argument and reference to some verses and narrations are also noteworthy. The main basis of his argument in proving the idea of "human physical resurrection" is a hadith known as "Ajb al-thanab" (tailbone). According to this narration, only one organ or part of the human body remains after his death and will not be destroyed and will be resurrected in the resurrection. In the present study, Mullā Ṣadrā's idea in "human body resurrection" which is based on the aforementioned hadith has been criticized. The searches carried out in the current research show that the mentioned narration has not been reported in any of the early and late sources of Shi'a narration collections. The aforementioned narration proposition has been narrated only in some Sunni narration collections through Abu Hurayrah. The content of the said narrative statement, as well as its narration chains and documents, are not strong and valid. Additionally, in dealing with the idea of "human body resurrection", Mullā Ṣadrā relied only on the statements of Ibn al-ʿArabi in *Fuṭḥāt al-Makkiyyah* and he himself did not search the source of the said narration. The appearance of the mentioned hadith indicates the materiality of the member in question, and this issue is not consistent with the status of "immaterial imagination" in Mullā Ṣadrā's system of thought and some of his other philosophical foundations.

Keywords: Mullā Ṣadrā, "Ajb al-thanab" (tailbone) hadith, immaterial imagination, human body resurrection.

1. Doctorate of Shahed University (responsible author). m.saidiy@yahoo.com

2. Doctorate of Shahed University, department of Qur'an and Hadith. hsnasr21@yahoo.com

الأبحاث الكلامية

فصلية - علمية بحثية
السنة الحادية عشرة، العدد الأربعون
رمضان - ذى القعدة ١٤٤٤هـ

تقد عبارة «عَجِبُ الذَّنْبِ» الكلامية- الحديثية في إثبات فكرة «معاد الانسان الجسماني»

محمود صيدى^١

حسن اصغريور^٢

المخلص

تعد قضايا المعاد الجسماني والثواب والعقاب غير الروحانيين من القضايا الشاكلة التي تتناولها الحكمة المتعالية. حاول ملا صدرا باصولة الفكرية الخاصة به أن يبرهن هذه الفكرة. الملفت للنظر هو استناد ملا صدرا و استدلاله ببعض الآيات والروايات. لبنة الأساس في استدلاله على إثبات فكرة «معاد الانسان الجسماني»، هي حديث مشتهر بـ«عَجِبُ الذَّنْبِ». طبقاً لهذا الحديث أنّ ما تبقى من الجسم هو عضو أو جزء خاص من جسم الانسان و يُحشر يوم القيامة. هذه الدراسة انتقدت فكرة ملا صدرا حول «معاد الانسان الجسماني» و التي بُيِّت على الحديث المذكور. الدراسات التي أجريتها في هذه المقالة تشير الى أنّ هذا الحديث لم يرد في أى من المصادر الحديثية الشيعية المتقدمة و المتأخرة. قد وردت هذه العبارة الحديثية في بعض المصادر العامة و بطريق ابو هريرة. إنّ ملول هذه العبارة الروائية و طريق استنادها لا يمتلك القوة و الاعتبار. بالاضافة الى ذلك، إنّ ملا صدرا قد استند في عبارة «معاد الانسان الجسماني» الى كلام ابن عربي في الفتوحات المكية و لم يخرج الحديث بنفسه. الحديث يدل بظاهره على جسمانية العضو المذكور؛ الامر الذي لا يتلائم مع مرتبة «الخيال المجرد عن المادة» في نظامه الفكري و ايضا مع بعض اسسه الفلسفية.

الألفاظ المحورية

ملا صدرا، حديث «عجب الذنب»، الخيال المجرد عن المادة، معاد الانسان الجسماني.

١. دكترة من جامعة شاهد (الكاتب المسنول) (m.saidiy@yahoo.com).
٢. دكترة من جامعة شاهد، لجنة القرآن و الحديث (hsnasr21@yahoo.com).

تحقیقات کلامی

فصلنامه علمی پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه

سال یازدهم، شماره چهارم، بهار ۱۴۰۲

نقد گزاره روایی - کلامی «عَجَبُ الذَّنْبِ» در اثبات انگاره «حشر جسمانی انسان»

محمود صیدی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۸

حسن اصغرپور^۲

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۲/۱۹

چکیده

مسئله معاد جسمانی و ثواب و عقاب غیرروحانی یکی از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین مباحث حکمت متعالیه است. ملاصدرا سعی نموده است تا با تکیه بر مبانی فکری خاص خویش این انگاره را برهانی نماید. در این میان، استدلال و استناد صدرالمتألهین به پاره‌ای آیات و روایات نیز شایان توجه است. مبنای اصلی استدلال او در اثبات انگاره «حشر جسمانی انسان»، حدیثی موسوم به «عَجَبُ الذَّنْبِ» است. بر پایه این روایت، تنها یک عضو یا قسمت از بدن انسان، پس از مرگ او باقی مانده و فانی نمی‌شود و در رستخیز نیز محشور خواهد شد. در پژوهش حاضر، انگاره ملاصدرا در «حشر جسمانی انسان» که بر حدیث یادشده بنیان نهاده شده، مورد نقد قرار گرفته است. جستارهای صورت‌گرفته در پژوهش حاضر نشان از آن دارد که روایت یادشده، در هیچ‌یک از منابع متقدم و متأخر روایی شیعه، گزارش نشده است. گزاره روایی یادشده، تنها در برخی جوامع روایی اهل سنت و آن هم از طریق ابوهریره نقل شده است. ملول گزاره روایی یادشده و نیز طرق و اسناد آن از قوت و اعتبار برخوردار نیست. از این گذشته، ملاصدرا در طرح انگاره «حشر جسمانی انسان» تنها به عبارات ابن‌عربی در فتوحات مکیه تکیه نموده و خود، روایت یادشده را مصدربیایی نکرده است. ظاهر حدیث یادشده، بر مادی بودن عضو مورد نظر دلالت دارد و این موضوع، با مرتبه «خیال مجرد از ماده» در نظام اندیشه ملاصدرا و نیز برخی دیگر از مبانی فلسفی وی سازگاری ندارد.

واژگان کلیدی

ملاصدرا، حدیث «عَجَبُ الذَّنْبِ»، خیال مجرد از ماده، حشر جسمانی انسان.

۱. دکتری تخصصی دانشگاه شاهد، نویسنده مسئول (m.saidiy@yahoo.com).

۲. دکتری تخصصی دانشگاه شاهد، گروه علوم قرآن و حدیث (hsnasr21@yahoo.com).

باور به معاد و حشر انسان‌ها در جهان رستاخیز، در کنار توحید و یکتایی خداوند، همواره از اصول بنیادین اعتقادی ادیان توحیدی، از جمله دین اسلام بوده است. بر پایه عدالت و حکمت خداوند یکتا، به ضرورت انسان به منظور بهره‌مندی از ثواب یا تحمّل عقاب و نتایج اعمال‌شان به سرای آخرت باز می‌گردد؛ چه، سرای دنیا، با محدودیت‌های خاص خویش امکان پاداش یا جزا رساندن کامل به انسان‌ها را ندارد. بنابراین حکمت و عدالت خداوند، وجود جهان آخرت، به منظور برپایی نظام ثواب و عقاب انسان‌ها را اثبات می‌کند.

در میان اندیشمندان مسلمان، ملاصدرا بیشترین مباحث را در مورد مسائل مربوط به نفس ناطقه و معاد جسمانی و روحانی بیان کرده است؛ به‌گونه‌ای که چنین تفصیل و تحلیلی پیش از او بی‌سابقه است؛ توضیح آن‌که حکیمان پیش از ملاصدرا نوعاً به بررسی و اثبات معاد روحانی پرداخته‌اند و متکلمان مسلمان نیز در تبیین مسائل و مراحل معاد، به ظواهر آیات و روایات بسنده کرده‌اند؛ در حالی که ملاصدرا، در اثبات جسمانی بودن معاد - که مبتنی بر اصول فلسفی خویش در حکمت متعالیه به‌ویژه تجرّد قوّه خیال است - به آیات و روایاتی استناد جسته است. همه همت و کوشش ملاصدرا، اثبات سازگاری و تطبیق مبانی و نتایج قواعد فلسفی او در جسمانی بودن معاد است.

بی‌شک یکی از مباحث بااهمیت در زمینه معاد جسمانی آن است که از انسان و حقیقت او (یعنی نفس ناطقه) چه چیزی باقی می‌ماند تا در سرای آخرت و رستاخیز ثواب و عقاب جسمانی بر آن جاری گردد و بر مدار چنین عضوی، پاداش و عذاب محقق گردد؟ بر پایه مبانی فلسفی ملاصدرا در تجرّد قوّه خیال و مادی نبودن آن، مرتبه تجرّد برزخی از میان نرفته و باقی می‌ماند. از سوی دیگر، به دلیل اتحاد عالم و معلوم همه ادراکات، علوم و افعال انجام شده توسط شخص، ملکه وجودی او می‌گردد؛ از این رو، عذاب یا ثواب جسمانی شخص را ملکات وجودی او شکل می‌دهند. هر شخصی نیز با توجه به ملکات وجودی‌اش، اهل سعادت یا شقاوت جسمانی است.

در این میان، ابن عربی بحثی را در فتوحات مکیه با عنوان «چیستی امر باقی مانده از انسان در آخرت» آغاز کرده و مباحثی را در آن زمینه مطرح ساخته که بنیان بحث‌های شیخ اکبر در این زمینه، بر حدیثی منقول از پیامبر ﷺ در منابع روایی اهل سنت استوار است. ملاصدرا حدیث مورد استناد ابن عربی در این زمینه (یعنی روایت «عَجَبُ الدُّنْبِ») را پذیرفته و کوشیده تا مبانی

خویش در زمینه تجرّد خیال را بدان روایت استوار سازد. به بیان دیگر، ملاصدرا به نقل ابن عربی از روایت یادشده بسنده و اعتماد نموده و مباحثی را بر مبنای آن سامان داده است.

در پژوهش حاضر، روایت یادشده از نظر اعتبار، مورد بررسی و تحلیل سندی و محتوایی قرار خواهد گرفت و از این رهگذر، استنباطات ملاصدرا بر مبنای آن محک زده خواهد شد؛ همچنین پاره‌ای ناسازگاری‌ها و تناقض‌های پذیرش این حدیث با برخی مبانی و قواعد فلسفی ملاصدرا در حکمت متعالیه به تصویر کشیده خواهد شد. پژوهش حاضر از نظر هدف، بنیادین و از نظر روش، توصیفی-تحلیلی است.

۱. مصدریابی حدیث «عَجَبُ الذَّنْبِ» در منابع روایی

با وجود آن‌که ملاصدرا در جایگاه‌های بسیاری از آثار خویش به حدیث «عَجَبُ الذَّنْبِ» استناد و استشهاد جسته، لزوم اعتبارسنجی این روایت که مبنای برخی دیدگاه‌های فلسفی - کلامی او است، بیش از پیش ضروری می‌نماید.

بررسی‌های صورت‌گرفته در پژوهش حاضر نشان می‌دهد که روایت یادشده که در ادامه بدان اشاره خواهد شد، در هیچ‌یک از منابع روایی شیعه (اعمّ از کهن و متأخر) وارد نشده است. روایت یادشده، با اندک اختلافی در نقل، تنها در کتاب‌های حدیثی اهل سنت وارد شده است که در ادامه بدان‌ها اشاره خواهد شد:

۱- مَالِكُ عَنْ أَبِي الزُّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «كُلُّ ابْنِ آدَمَ تَأْكُلُهُ الْأَرْضُ إِلَّا عَجَبُ الذَّنْبِ؛ مِنْهُ خُلِقَ وَفِيهِ يُرْكَبُ.» (مالك بن انس، ۱۴۲۵ق، ۲: ۳۳۶؛ ابوداود طیالسی، ۱۴۲۰ق، ۴: ۲۰۲۵؛ نسائی، بی‌تا: ۲۳۲)

۲- حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَفْصٍ، أَخْبَرَنَا وَزْقَاءُ عَنْ أَبِي الزُّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كُلُّ ابْنِ آدَمَ تَأْكُلُهُ الْأَرْضُ إِلَّا عَجَبُ الذَّنْبِ فَإِنَّهُ مِنْهُ خُلِقَ وَفِيهِ يُرْكَبُ.» (ابن حنبل، ۱۴۱۷ق، ۱۴: ۳۸)

۳- ابن حنبل همین حدیث را با تفاوت در سلسله سند و اختلاف اندک در الفاظ روایت چنین نیز نقل کرده است: «حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ ابْنِ عَجَلَانَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الزُّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَبْلَى وَيَأْكُلُهُ التُّرَابُ إِلَّا عَجَبُ الذَّنْبِ مِنْهُ خُلِقَ وَفِيهِ يُرْكَبُ.» (همان، ۱۵: ۳۲۳)

۴- نقل سوم ابن حنبل از این حدیث، چنین است: «حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُجَمِّعٍ أَبُو الْمُنْذِرِ

الْكِنْدِيُّ حَدَّثَنَا اِبْرَاهِيمَ الْهَجْرِيُّ عَنْ أَبِي عِيَّاضٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَبْلَى كُلُّ عَظْمٍ مِنْ ابْنِ آدَمَ إِلَّا عَجَبَ الدَّنْبِ وَفِيهِ يُرْكَبُ الْخَلْقُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.» (همان، ۱۶: ۲۹۰)

۵- حَدَّثَنَا عَمْرُ بْنُ حَفْصٍ، حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «... وَ يَبْلَى كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْإِنْسَانِ إِلَّا عَجَبَ ذَنْبِهِ فِيهِ يُرْكَبُ الْخَلْقُ.» (بخاری، ۱۴۱۰ق، ۷: ۴۰۳؛ مسلم، ۱۴۱۲ق، ۴: ۲۲۷۱؛ نسائی، ۱۴۱۱ق، ۶: ۴۴۹)

۶- حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ فِي الْإِنْسَانِ عَظْمًا لَا تَأْكُلُهُ الْأَرْضُ أَبَدًا؛ فِيهِ يُرْكَبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالُوا: أَيُّ عَظْمٍ هُوَ؟ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ عَجَبُ الدَّنْبِ.» (مسلم، ۱۴۱۲ق، ۴: ۲۲۷۱؛ ابن ماجه، ۱۴۱۸ق، ۵: ۶۵۱)

۲. تحلیل سندی روایات فوق

در پژوهش حاضر، قصد بر آن نیست که همه رجال طرق شش‌گانه روایت فوق مورد ارزیابی رجالی قرار گیرند، اما نگاهی به اسناد ۶ روایات فوق، نشان می‌دهد که همه آن‌ها در طبقه صحابی به ابوهریره (عبدالرحمان بن صخر) ختم می‌شوند. وضعیت رجالی ابوهریره به تفصیل در منابع رجال اهل سنت بررسی شده است. کثرت منقولات او از رسول خدا ﷺ به‌رغم ملاقات کوتاهش با آن حضرت (سه سال)، هم‌نشینی با معاویه و از همه مهم‌تر متهم شدن به تدلیس، اعتبار روایات منقول از وی را زیر سؤال برده است. علامه شرف‌الدین در اثر تحلیلی خویش که به شخصیت‌شناسی جامع ابوهریره ویژه است، بدین چالش نقدبرانگیز اشاره داشته است. از نظرگاه علامه شرف‌الدین، هر اندیشمند عاقلی با توجه به تأخر اسلام‌آوری، حسب پوشیده و ناآشنا و نیز درس‌ناخواندگی او که همگی باید به کمی روایات وی بینجامد، اما در عمل ۵۳۷۴ روایت به‌واسطه وی از رسول خدا ﷺ نقل شده است. این شمار، سه برابر بیش از مجموع روایات خلفای اربعه از آن حضرت (۱۴۱۱ روایت) است (شرف‌الدین، ۱۴۱۵ق: ۵۳-۵۴)؛ از نگاه مرحوم شرف‌الدین، مسانید او در حکم مُرسَلند؛ چه، عادت او بر آن بود که آنچه با واسطه از رسول خدا ﷺ شنیده است را بدون هیچ واسطه‌ای بدان حضرت نسبت دهد (همان: ۱۸۳).

بر پایه گزارش‌های ابن‌قتیبه دینوری در تأویل مختلف الحدیث و به تصریح ناقدان حدیث

معاصر در اهل سنت (همچون: محمود ابوریّه و مصطفی صادق رافعی)، باید ابوهیره را نخستین راوی متهم در اسلام شمرد. او با وجود آن که تنها سه سال با رسول خدا ﷺ مصاحبت داشته، بیشترین روایات را از آن حضرت نقل کرده است. بسیاری از صحابه بزرگ، به ندرت از او روایتی نقل می‌کردند (ابن قتیبه، ۱۴۱۹ق: ۸۹).

ابوریّه از ناقدان حدیث معاصر اهل سنت مفصل‌تر و جامع‌تر از هر کسی، ضمن شخصیت‌شناسی ابوهیره، ابعاد ضعف رجالی و فقدان صلاحیت نقل روایت از سوی وی را نمایان ساخته است (ابوریّه، ۱۳۷۷: ۱۶۷-۱۹۷).

آنچه از گزارش‌های عالمان رجال و سیره درباره ابوهیره مورد اتفاق است، نقل اخبار غریبی و گاه نادرست از رسول خدا ﷺ است. شاهد این حقیقت آن است که به تصریح ابن قتیبه دینوری (م ۲۷۶ق)، ابوهیره از سوی صحابیان مشهوری چون امام علی ﷺ، خلفا و عایشه به کذب متهم شده است (ابن قتیبه، ۱۴۱۹ق: ۷۲ و ۸۹).^۱

برخی از بزرگان اهل سنت نه تنها به شخصیت ابوهیره با تردید می‌نگرند، بلکه او را کسی می‌دانند که نسبت‌های دروغ بزرگی به رسول خدا ﷺ داده است. ابن ابی الحدید معتزلی در شرح نهج البلاغه خویش به نقل از امیرالمومنین اشاره کرده است: «ألا إنَّ أكذب النَّاسِ أو قال أكذب الأحياء علی رسول الله ﷺ أبوهريرة الدوسي.» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ۴: ۶۸) از نظر عالمان و محدثان شیعه نادرستی و کذب روایات منقول ابوهیره قطعی است؛ به‌گونه‌ای که منقولات او جزو خرافات و اوهام دانسته شده است (مظفر نجفی، ۴۲۲ق، ۴: ۶۰-۶۱). مساعدت و همراهی ابوهیره با دشمنان اهل بیت ﷺ به ویژه در رخدادهایی همچون جنگ صفین، در برخی منابع حدیثی شیعه گزار شده است (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ۲: ۷۵۲-۷۵۳).

هرچند رویکرد اصلی نوشتار پیش‌رو نقد سندی صرف روایات «عجب الذنب» نیست، اما گذشته از وضعیت رجالی ابوهیره و آنچه از نظرگاه عالمان رجال فریقین درباره او بیان شد، نگاهی به دیگر راویان سلسله سندهای روایات شش‌گانه فوق نشان از آن دارد که عمده راویان،

۱. یحیی بن معین (م ۲۳۳ق) در معرفة الرجال، از ابوزین گزارش کرده که ابوهیره از نسبت کذبی که بدو داده شده بود، سخت اظهار شگفتی و ناراحتی می‌نمود: «خرج إلینا أبوهريرة و هو يضرب جبهته فقال: ألا إنکم تحدّثون آتی أكذب علی رسول الله علیه السّلام لتهتدوا و أضلّ!»، (یحیی بن معین، ۱۴۰۵ق، ۲: ۲۲۵)

در طبقه تابعین و اتباع تابعین جای دارند و وثاقت آنان مورد اتفاق است. ابوزناد، اعرج، علی بن حفص، ورقاء یسگری، ابن عجلان از آن جمله‌اند.

۳. دلالت‌یابی «عَجَبُ الذَّنْبِ» در متن روایات فوق

عالمان لغت سده‌های نخستین اسلامی، در بیان معنای عبارت «عَجَبُ الذَّنْبِ»، با یکدیگر هم‌داستانند. خلیل بن احمد فراهیدی (م ۱۷۰ق) نگارنده نخستین جامع لغوی در زبان عربی، ذیل ریشه «عجب» می‌گوید: «عَجَبٌ در هر جنبه‌ای، جایگاهی در پس موجودات و انتهای ستون فقرات است که دُم از آنجا جدا می‌شود.» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۲۳۵) ابن‌دُرَید (م ۳۲۱ق)، «عجب الذَّنْبِ» را استخوانی دانسته است که موی دُم بر روی آن می‌روید (ابن‌درید، ۱۹۸۷م، ۱: ۲۶۸). همو در الاشتقاق، «عَجَبٌ» را معادل دُم حیوان گرفته و گوید: «دَابَّةٌ أَعْجَبُ أَي غَلِيظُ الذَّنْبِ» (ابن‌دُرَید، ۱۴۱۱ق: ۲۸۵) و در جایی دیگر، در بیان یکی از احتمالات معنایی عبارت «رَجُلٌ أَعْجَبٌ» گوید: «رَجُلٌ أَعْجَبٌ أَي عَظِيمُ الْعَجَبِ وَ هُوَ الْعُصْعُصُ» (همان: ۵۴۳). صاحب بن عبَّاد گوید: «عجب الذَّنْبِ» استخوانی است که به قسمت بالای ران متصل می‌گردد (ابن‌عباد، ۱۳۹۵ق، ۱: ۲۹۶). آزدی (م ۴۵۶ق) نیز در دانشنامه لغوی - طَبَّی، ذیل ریشه‌های «عجب» و «عجم»، «عَجَبُ الذَّنْبِ» را استخوان زیرین ستون فقرات دانسته و در قالب روایتی، از عبارت یادشده سخن به میان آورده است (آزدی، ۱۴۳۶ق، ۳: ۱۶ و ۱۹).

گذشته از معنای لغوی و مصداق «عَجَبُ الذَّنْبِ»، همان‌گونه که روشن است بیشتر منابع روایی کهن و مهم اهل سنت، حدیث مورد نظر را به‌واسطه ابوه‌ریره از رسول خدا ﷺ نقل کرده‌اند؛ در حالی‌که در جوامع معتبر و کهن شیعی (همچون کتب اربعه، آثار حدیثی صدوق، طوسی و...) هیچ روایتی مبنی بر پیوند «عَجَبُ الذَّنْبِ» با رستاخیز انسان به چشم نمی‌خورد. تنها در بحث «دیه»، از میزان دیه صدمه زدن به این عضو از بدن سخن به میان آمده است.

تنها منبع شیعی که در آن، از پیوند این عضو بدن با زنده‌شدن انسان‌ها در رستاخیز سخن به میان آمده، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام است. گذشته از جزئیات سخن از این مطلب در تفسیر یادشده، مسئله مهم آن است که اعتبار این تفسیر و درستی انتسابش به امام حسن عسکری علیه السلام از سده چهارم هجری تا به امروز مورد نزاع و کشمکش عالمان و ناقدان رجال و حدیث بوده است. برخی از اساس، صحت این انتساب را برتائیده‌اند و برخی دیگر،

با تکیه بر اعتماد شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) بدین تفسیر و روایانش، این انتساب را پذیرفته و روایاتش را درست می‌شمرند. برخی دیگر، همچون علامه شوشتری، در فصل دوم از باب دوم *الأخبار الدخیلة*، پاره‌ای از روایات مندرج در این تفسیر را بهتانی می‌داند که ناهلان به آن حضرت نسبت داده‌اند، البتّه شایان ذکر است که نقد بخش یا بخش‌هایی از محتوای تفسیر یادشده، لزوماً به معنای نقد و انکار اصل تفسیر نیست (برای آگاهی بیشتر از وضعیت اعتبار این اثر و داوروری‌های عالمان در این باره، ر.ک: شوشتری، ۴۰۱ق، ۱: ۱۵۲؛ استادی، ۱۳۶۴: ۱۱۹-۱۳۵؛ شمس کلاهی، ۱۳۹۲: ۷۵-۹۰)

علامه شوشتری در شمار یکی از ۳۷ روایتی که از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام به نقد کشیده، از روایت حاوی ماجرای ذبح گاو بنی اسرائیل یاد کرده و فرازی از آن را نادرست خوانده (شوشتری، ۴۰۱ق، ۱: ۱۸۱-۱۸۲) که با پذیرش صحّت ادلّه ایشان در نقد، سرتاسر روایت که مسئله «عجب الدنّب» نیز بخشی از آن است، از درجه اعتبار خواهد افتاد. بنابراین، به یگانه نقل موجود در منابع شیعی از روایت فوق نیز به دلایل یادشده، نمی‌توان تکیه نمود. نظر به آنچه گذشت، می‌توان گفت که از نظرگاه محدّثان و عالمان شیعه، حدیث یادشده، فاقد اعتبار و صحّت است، تا چه رسد به آن‌که پیوندی با مسئله معاد و چگونگی آن داشته باشد.

به‌رغم تبخّر و تسلّط ملاصدرا به منابع حدیثی، استناد و استشهاد او به حدیثی چنینی بسیار شگفت‌انگیز است، البتّه در ادامه خواهد آمد که ملاصدرا این حدیث را از ابن عربی نقل نموده است، بی‌آن‌که خود، آن را در منابع حدیثی کهن و معتبر مصدق‌یابی کرده باشد.

روایات حاوی «عجب الدنّب» در منابع حدیثی اهل سنت، به‌رغم اختلافات اندک لفظی، در دلالت معنایی یکسان است. در همه روایات یادشده تصریح شده است که همه اعضای بدن انسان جز «عجب الدنّب»، پس از مرگ او پوسیده شده و از بین می‌رود و عجب الدنّب، استخوان پایانی ستون فقرات است که در نزدیکی لگن خاصره جای دارد. در ادامه به بررسی مضمون روایت یادشده و چگونگی استناد ملاصدرا به آن، در اثبات معاد جسمانی پرداخته خواهد شد.

۴. استدلال به حدیث «عَجَبُ الدَّنْبِ» در اثبات معاد جسمانی

اختلافی، مورد اتفاق است. با این همه، برخی همچون فلاسفه مسائلی و در رأس آنان شیخ الرئیس ابوعلی سینا، بر رخداد معاد روحانی پای فشرده و از اثبات جسمانی بودن معاد اظهار ناتوانی نموده یا آن را تعبداً به دلیل طرح در قرآن و حدیث می‌پذیرند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۲۳). در نظر این عده، به دلیل «امتناع اعاده معدوم»، بدن جسمانی از بین رفته، دوباره بازنگشته و محشور نمی‌گردد.

در مقابل، دیگرانی همچون بسیاری از متکلمان مسلمان، معاد را جسمانی دانسته و جسم محشور را همان بدن جسمانی از بین رفته و پوسیده می‌دانند (رازی، ۱۹۸۶م، ۲: ۵۶). اینان در اثبات معاد جسمانی، به ظواهر آیات قرآن و احادیث استدلال می‌کنند.

در نقطه مقابل، ملاصدرا با اثبات مادی نبودن قوه خیال و باقی بودن مرتبه تجرد برزخی، معاد جسمانی را اثبات می‌کند. از دیدگاه ملاصدرا با نظر به اصولی همچون اصالت وجود، حرکت جوهری، اتحاد عالم و معلوم و حدوث جسمانی نفس ناطقه، همه افعال و علومی را که انسان کسب می‌نماید، ملکه وجودی او در مراتب خیال و عقل می‌گردد و در نتیجه شخص با همه جزئیات مکتسبه خویش به آخرت رجوع می‌نماید.

ملاصدرا بعد از اثبات مطالب فوق در آثار متعدد خویش، به بحث متداول میان متکلمان در مورد حدیث «عجب الذنب» پرداخته و می‌کوشد تا حدیث فوق را به باقی بودن مرتبه خیال و برزخ در عالم آخرت تطبیق نموده و آن را استشهادی شرعی در تأیید نظریه خویش در زمینه معاد جسمانی قرار دهد. توضیح آن‌که در نگاه وی، هنگامی که نفس ناطقه از بدن مادی انقطاع می‌یابد، تعلق ضعیفی از آن در بدن باقی می‌ماند که در حدیث نبوی ﷺ از آن به «عجب الذنب» تعبیر شده است. نظر به مجرد بودن قوه خیال، چنین قوه‌ای پایان نشئه دنیا و آغاز مرتبه آخرت است. به بیان دیگر، مرتبه جسم مثال واسطه‌ای میان بدن مادی و نفس ناطقه است. بنابراین هنگامی که تعلق نفس ناطقه از بدن مادی قطع می‌شود، قوه خیال به دلیل اتحاد عالم و معلوم، همه ملکات و صورت‌های جسمانی مکتسبه انسان را در مقام ذات خویش ادراک می‌کند. در این هنگام، قوه خیال، امور جسمانی را ادراک کرده و ذات خویش را به گونه‌ای جسمانی که در عالم ماده و دنیا بوده تخیل و ادراک می‌کند. دقیقاً همانند زمانی که انسان خواب می‌بیند که ذات خویش را با وجود فدان کارکرد قوای حسی تخیل می‌نماید (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۷۵).

نظر به نکته برهانی فوق، در پی مرگ، تعلق از بدن در نفس ناطقه باقی می‌ماند. از سوی

دیگر، به گمان ملاصدرا حدیث نبوی ﷺ مورد بحث نیز دقیقاً در صدد تبیین این نکته است. نتیجه آن که «عجب الذنب»، همان قوه خیال است که همه امور بدنی را ادراک و تخیل می‌کند. به بیان دیگر، ادراک و تخیل قوه خیال، تنها چیزی است که از نفس ناطقه در بدن باقی می‌ماند. همه قوا و اعضاء مادی انسان، همگی با مرگ شخص فاسد شده و از بین می‌روند؛ بنابراین، انتقال بدن یا اعضاء بدنی از دنیا به آخرت با قالب مادی ممکن نیست؛ اما، نظر به تجرد قوه خیال، اعضاء و قوای بدنی با مرتبه کمالی والاتر و شدت وجودی بیشتر در مقام قوه خیال، وارد عالم آخرت می‌گردند (ملاصدرا، ۱۹۸۰م، ۹: ۲۲۱).

نقد به نظر می‌رسد ملاصدرا در طرح این بحث، بسیار از ابن عربی اثر پذیرفته است؛ به گونه‌ای که حتی عبارات او را بدون هرگونه فزونی یا کاستی، نقل می‌کند؛ در حالی که این بحث با پذیرش مبانی او صورتی دیگر می‌یابد که در ادامه بدان اشاره خواهد شد. نکته دیگر آن که ملاصدرا «عجب الذنب» را بر مرتبه خیال انسانی تطبیق داده است؛ در حالی که «قوه خیال» مرتبه‌ای مجرد از ماده بوده و از عوارض و حالات مادی برخوردار نیست. در مقابل، اعضاء، اجزاء و قوای بدنی، همگی مادی هستند و از ویژگی‌های مرتبه تجرد برخوردار نیستند. از سوی دیگر، در این گروه احادیث بیان شده است که در انسان، عضو یا جزیی است که فاسد نشده و از بین نمی‌رود؛ بدین معنا که با وجود پوسیدگی و تجزیه بدن انسان، عجب الذنب باقی‌مانده و مرتبه آخرت از آن عضو و بر مدار آن، شکل می‌گیرد. چگونه ممکن است قوه خیال را که از سنخ مجردات است، بر عجب الذنب مادی منطبق ساخت؟! قوه خیال عضو یا جزیی از بدن انسان نیست؛ از این رو، منطوق این دست روایات، با بقای قوه خیال و تجرد آن، هیچ پیوند و سنخیتی ندارد. به دیگر سخن، ملاصدرا کوشیده است تا قاعده‌ای برهانی در فلسفه خویش را بر پایه حدیثی نادرست و سست استوار سازد. اصولاً تعابیر به کار رفته در این دست روایات هیچ‌گونه انطباق و سنخیتی با قوه خیال و مجرد بودن آن ندارد.

۵. نقادی نظریات درباره «عجب الذنب»

ملاصدرا در بحث و بررسی متعلقات نفس ناطقه در بدن - که منشأ عذاب یا ثواب اخروی است - به نقادی نظریات مطرح‌شده درباره حدیث عجب الذنب و تفسیر آن می‌پردازد: بر پایه گزارش ملاصدرا، غزالی (م ۵۰۵ هـ ق) بر آن است که مقصود از «عجب الذنب» در این دست روایات، همان «نفس ناطقه» است؛ چه، محل ثواب و عقاب در عالم آخرت، «نفس

ناطقه» است.^۱ نظر به این نکته که در حدیث بیان شده است: «ثواب و عقاب به انسان می‌رسد» و مسلماً مقصود از آن جزا یا عقاب جسمانی است، از این رو، مقصود از آن، نفسِ ناطقه نیست؛ زیرا، نفسِ ناطقه مُدْرِكِ کلیات است و «معاد روحانی» مبتنی بر آن است نه معاد جسمانی. بر پایه گزارش ملاصدرا، ابن عربی (م ۶۳۸ق) بر آن است که «عجب الذنب» همان اعیان ثابت هستند (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۰۳). ابن عربی در تبیین نظریه خویش در این زمینه می‌گوید: «وَالَّذِي وَقَعَ لِي بِهِ الْكَشْفُ الَّذِي لَا أَشْكُ فِيهِ أَنَّ الْمَرَادَ بِهِ «عَجْبُ الذَّنْبِ» هُوَ مَا تَقُومُ عَلَيْهِ النَّشْأَةُ وَ هُوَ لَا يُبْلَى أَي لَا يَقْبَلُ الْبَلَى» (ابن عربی، ۱۹۹۴م، ۴: ۴۵۵).

چنین به نظر می‌رسد که ملاصدرا از فسادناپذیری و ثبات در عبارت ابن عربی استنباط نموده که مقصود او «اعیان ثابت» هستند؛ چه، در عین «ثبات»، تغییر و تحوُّل در آن‌ها روی نمی‌دهد، اما می‌توان ادعا نمود که مقصود ابن عربی نیز همان مرتبه برزخ و مثال انسان است که ثابت بوده و دچار تغییر نمی‌گردد، نه جزء یا مرتبه‌ای مادی از انسان. لازم به ذکر است که عارفان، در مکتب ابن عربی به طور شهودی، مجرّد بودن قوه خیال را ادراک می‌نمودند. در هر حال، مسلماً بر پایه مبانی ملاصدرا، عین ثابت بودن «عجب الذنب»، صحیح نیست؛ زیرا، اعیان ثابت، علوم ذاتی پروردگار در مقام احدیّت و واحدیّت هستند، در حالی که مسئله، درباره بقای جزئی از انسان در عالم آخرت است نه در مورد علم الهی.

بر پایه دیدگاه ملاصدرا، ابویزید الوقوفی معتقد است که «عجب الذنب»، همان جوهر فرد است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۵) جزء «الایتنجری» یا جوهر فرد، کوچک‌ترین جزء جسم بوده که قابل تقسیم و تجزیه نیست. ظاهراً نخستین بار در تاریخ فلسفه، ذی مقرطیس به این نظریه باور داشته و برخی از متکلمان مسلمان نیز بدان اندیشه گرویده‌اند. عمدتاً باورمندان به این نظریه، از آن در اثبات معاد جسمانی بهره گرفته‌اند (رازی، ۱۹۸۶م، ۲: ۳). بر پایه این انگاره، اجزاء لایتجری

۱. ملاصدرا در موارد متعددی از آثار خویش این نظریه را به غزالی نسبت می‌دهد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۰۳). بررسی آثار غزالی نشان می‌دهد که او تنها در یک جایگاه به نقل و بررسی این حدیث پرداخته است. از تعامل غزالی با این حدیث، به سختی می‌توان چنین نظریه‌ای را از عبارات او استنباط نمود (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۲۰). ظاهراً چنین به نظر می‌رسد که ملاصدرا استنباط شخصی خویش از آثار و مبانی غزالی را بیان نموده باشد. افزون بر این، ابن عربی نیز در آثار خویش چنین نسبتی را به غزالی داده است (ابن عربی، ۱۹۹۴م، ۴: ۴۵۵). نظر به آنچه گذشت، این احتمال به ذهن می‌رسد که ملاصدرا، این دیدگاه را از ابن عربی وام گرفته باشد؛ بی‌آنکه خود در این زمینه پژوهشی مستقل انجام داده باشد.

هیچ‌گاه از بین نمی‌روند و به‌رغم پوسیده‌شدن و از بین رفتن جسم انسان، این اجزاء باقی مانده و با بازگشت دوبارهٔ آن‌ها، بدن انسان دگر باره شکل گرفته و محشور می‌شود. ابویزید الوقواقی نیز با تکیه بر این نظریه، بیان داشته که مراد از عجب الذنب، اجزاء لایتجزی یا همان جواهر فرد هستند که در عالم آخرت با بازگشت دوبارهٔ آن‌ها، بدن و پیکرهٔ انسان، بار دیگر شکل می‌گیرد.

دربارهٔ قائل این نظریه، اطلاعاتی در دست نیست. روشن نیست که او در چه دوره‌ای از زمان می‌زیسته است، آثارش چه بوده، نظریات و باورهایش کدامند و... ابن عربی در فتوحات مکیه نام این شخص را ابویزید الوقواقی می‌داند (ابن عربی، ۱۹۹۴م، ۴: ۴۵۵) و همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، ملاصدرا در این قسمت، برخی عبارات ابن عربی را نقل می‌نماید. در ادامه، بازگشتی به این نظریه خواهیم داشت و اثبات می‌نماییم که این نظریه، با حدیث «عجب الذنب» تطابق بیشتری دارد.

ملاصدرا نظریات دیگری را نیز در زمینهٔ چیستی عجب الذنب نقل می‌نماید. بدین شرح که طبق دیدگاه برخی، عجب الذنب هیولی (مادهٔ اولی و طبق نظریهٔ برخی دیگر از اندیشمندان، عقل هیولانی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۰۵). ملاصدرا روشن نساخته است که قائلان این نظریات چه کسانی هستند. او تنها بیان داشته که هر یک از این نظریات، از جهتی درست هستند (همان). دقیقاً همین نکته را ابن عربی در فتوحات مکیه، پیش از ملاصدرا، بیان داشته است (ابن عربی، ۱۹۹۴م، ۴: ۴۵۵). این حقیقت، نشان از آن دارد که ملاصدرا برخی از عبارات این بخش را بی‌کم و کاست از ابن عربی نقل کرده و سپس نظریهٔ خویش در زمینهٔ قوهٔ خیال و مرتبهٔ جسم مثالی بودن «عجب الذنب» را بیان داشته است.

به نظر می‌رسد که «عقل هیولانی» یا هیولی بودن عجب الذنب صحیح نباشد، هرچند ملاصدرا یا ابن عربی، این نظریات را صحیح می‌دانند؛ چه، عقل هیولانی مرتبهٔ استعداد و قوهٔ ادراک معقولات بوده و از مراتب به فعلیت رسیدن نفس ناطقه در تعقل امور کلی است؛ در حالی که عجب الذنب -همان‌گونه که گذشت-، عضو و استخوانی در بدن انسان است که بقای آن، پس از مرگ و نیستی بدن مفروض گرفته شده است. بنابراین، عجب الذنب مسلماً عقل هیولانی نیست؛ زیرا، عضو مادی با مرتبهٔ تجرد نفس ناطقه، دو مقولهٔ کاملاً مجزاً و متفاوت به‌شمار می‌روند.

از این گذشته، عجب الذنب، هیولی اولی نیز نیست؛ زیرا، هیولی و مادهٔ نخستین، در هر تغییر و تبدلی باقی می‌ماند و هیچ‌گونه فعلیتی ندارد، بلکه استعداد و قوهٔ محض است؛ در

حالی که عضو و استخوان بدنی عجب الذنب، فعلیت مختصّ خویش را دارد؛ از این رو، فعلیت یافته و قوّه محض یا ماده نخستین نیست.

در ادامه ناسازگاری و تناقض حدیث عجب الذنب با مبانی و قواعد بنیادین ملاصدرا در حکمت متعالیه تبیین می‌گردد.

نظر به نادرستی نظریات ملاصدرا، غزالی و... به نظر می‌رسد که حدیث عجب الذنب بیشترین تطبیق را با نظریه ابویزید الوقواقی دارد که بر اساس آن، جوهر فرد یا «جزء لایتنجزی» قابل تغییر و تبدیل نیست و همواره باقی می‌ماند. در این حدیث نیز بر بقای بخشی از بدن تصریح شده است. در نتیجه، قطع نظر از ضعف سندی و دلالتی روایت مورد بحث، این حدیث با نظریه جوهر فرد بیشترین انطباق را دارد؛ هر چند، نظریه جوهر فرد از دیدگاه ملاصدرا باطل است؛ زیرا جسم به دلیل برخورداری از کمیت (مقدار)، جزیی غیر قابل تغییر، تبدیل و تقسیم ندارد و هر کمتی یا جسم دارای کمتی، قابل تقسیم بوده و به دلیل داشتن ماده، تغییر پذیر است (ملاصدرا، بی تا: ۵۶).

۶. ناسازگاری «عجب الذنب» با مبانی فلسفی ملاصدرا

مسئله دیگری که با نظر داشت این حدیث در حکمت متعالیه مطرح شده آن است که: آیا اساساً این حدیث با مبانی فلسفی ملاصدرا سازگاری دارد؟ به بیان دیگر، با فرض صحّت این حدیث، این پرسش در ذهن نقش می‌بندد که باقی ماندن قسمت یا عضوی از بدن -آن‌گونه که این حدیث مدّعی است-، با اصول فلسفی برهانی شده در حکمت صدرایی منافاتی ندارد؟ به نظر می‌رسد که حدیث «عجب الذنب»، از جهات متعددی با مبانی و قواعد فلسفی حکمت متعالیه در تناقض است؛ هر چند، ملاصدرا بدان استدلال نموده است. ظاهراً ملاصدرا بدون مراجعه و تحقیق در منابع روایی معتبر شیعه و اهل سنت، تنها با اعتماد به نقل ابن عربی در فتوحات مکیه، حدیث «عجب الذنب» را صحیح شمرده و آن را با مبانی خویش در اثبات تجرّد قوّه خیال سازگار می‌داند، حال آن‌که صرف نظر از ضعف سندی، این حدیث با قواعدی در حکمت متعالیه تناقض دارد که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد.

۶-۱. امتناع اعاده معدوم

ملاصدرا استدلال‌های چندی در اثبات «امتناع بازگشت اجساد و اجسام معدوم‌شده» اقامه می‌کند که نتیجه این آن‌ها این است که بدن‌های معدوم‌شده و از بین رفته در دنیا، به دلیل امتناع

بازگشت، هیچ‌گاه در آخرت باز نمی‌گردند (ملاصدرا، ۱۹۸۶م، ۱: ۳۵۶). ملاصدرا در آثار خویش، لوازم متعددی را با فرض اعاده معدوم بیان می‌دارد که از جمله آن‌ها، اعاده یک موجود همراه جمیع لوازم و خصوصیات وجودی آن، از جمله زمان است؛ در حالی که بودن زمان در مرتبه وجودی خویش، ذاتی آن است و بودن در مرتبه دیگر، نسبت بدان تخلف و تغییرناپذیر است (همان). در این حدیث، با تفاوت‌های لفظی اندک، بازگشت بدن انسانی با ملاحظه عضو یا قسمت باقی‌مانده (عَجْبُ الذَّنْبِ) مفروض گرفته می‌شود. به بیان دیگر، دلالت التزامی این حدیث آن است که همه اعضای بدن انسان از بین رفته و معدوم می‌شوند، اما به دلیل بقای یک عضو (عَجْبُ الذَّنْبِ)، سایر اعضای بدن انسان نیز به دلیل بقای آن عضو، بازمی‌گردند. این در حالی است که اعضای معدوم‌شده و از بین رفته انسان هیچ‌گاه باز نمی‌گردند؛ زیرا معدوم شیئی ندارد تا بتوان بازگشتی برای آن متصور شد.

۶-۲. جسمانیة الحدوث بودن نفس ناطقه

به نظر می‌رسد بارزترین تعارض احادیث «عَجْبُ الذَّنْبِ» با قاعده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس ناطقه است. طبق این قاعده، حقیقت انسان در آغاز، وجودی مادی دارد که از ضعیف‌ترین مراتب وجودی، یعنی، «نطفه» شروع به حرکت می‌نماید تا آن‌که با حرکت جوهری مراتب فعلیت و کمال را به تدریج طی نموده و به مرتبه تجرد برزخی و سپس عقلانی واصل می‌شود. از سوی دیگر، نیازمندی نفس ناطقه به بدن و قوای مادی مادامی است که وجود ضعیفی دارد و با پیمودن مراتب کمال و فعلیت، به تدریج از شدت نیاز آن به قوای بدنی کاسته می‌شود تا آن‌که به فعلیت کامل برسد؛ به گونه‌ای که هیچ‌گونه جهت قوه و استعدادی در او باقی نماند. در این هنگام، نفس ناطقه به عالم آخرت بازگشته و در نتیجه، از بدن مادی قطع علاقه می‌نماید. نتیجه آن‌که، «مرگ» از دیدگاه ملاصدرا، یعنی، نداشتن هیچ‌گونه احتیاج و تعلقی به بدن مادی و قوای آن: «حقیقة الموت انزجار النفس اولاً عن البدن و اعراضها عن عالم الحواس، و اقبالها على الله و ملكوته على التدریج، حتى إذا بلغت غايتها من الجوهر و مبلغها من الفعلية و الاستقلال في الذات، يتقطع تعلقها عن البدن بالكلیة.» (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۱۰۰)

روشن است که احادیث «عَجْبُ الذَّنْبِ» بیانگر تعلق نفس ناطقه به بدن است و بر بقای عضوی از اعضای بدن انسانی تصریح دارد، حال آن‌که بر اساس قاعده «جسمانیة الحدوث و

روحانیه البقاء» بودن نفس ناطقه، با رخداد مرگ، هیچ گونه رابطه‌ای میان نفس ناطقه و بدن باقی نمی‌ماند.

۳-۶. حرکت جوهری عرضی

حرکت جوهری نیز یکی از قواعد و مبانی مهم فلسفی ملاصدرا در حکمت متعالیه است. توضیح آن‌که، ملاصدرا استدلال‌های متعددی در اثبات حرکت جوهری اقامه نموده است و آن را بر دو قسم طولی و عرضی تقسیم می‌کند. در حرکت جوهری طولی، متحرک به تدریج مراتب فعالیت و کمال را طی می‌نماید، به تدریج شدت وجودی یافته و به کمال می‌رسد؛ همانند نفس ناطقه که از نطفه حرکت را آغاز نموده و به مرتبه تجرد عقلانی می‌رسد، اما حرکت جوهری عرضی بدین صورت است که جسم یا ماده‌ای در عالم ماده، به جسم دیگری تبدیل می‌گردد؛ مانند آن‌که چوب، به خاکستر و یا آب، به بخار و هوا تبدیل می‌شود. با نظر داشت این قاعده، هر جسمی در عالم ماده، مشمول حرکت جوهری و تبدیل شدن است. به محض قطع تعلق نفس ناطقه از بدن، جسم و قوای جسمانی مشمول حرکت جوهری عرضی می‌شوند؛ از این رو، هیچ عضو یا قسمتی از بدن، آن‌گونه که در احادیث «عَجَبُ الدُّنْب» بیان شده، بر حالت پیشین باقی نمی‌ماند تا آن‌که نفس ناطقه تعلق خویش را بدان حفظ نماید.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، با نگاهی نقادانه، استشهاد و استناد ملاصدرا به حدیث «عَجَبُ الدُّنْب» در اثبات بقای جزئی از انسان پس از مرگ وی و زنده شدن دوباره او از آن جزء مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت. نتایج حاصل از پژوهش حاضر نشان می‌دهد:

۱- حدیث مورد استشهاد عَجَبُ الدُّنْب در جوامع کهن روایی شیعه (اعم از مشهور یا غیر مشهور) نقل نشده است. این روایت، تنها در منابع حدیثی اهل سنت به رسول خدا ﷺ نسبت داده شده است.

۲- همه طرق و اسناد موجود از روایت یادشده در طبقه صحابه، به ابوهریره (عبدالرحمان بن صخر) ختم می‌شوند. وضعیت رجالی ابوهریره به تفصیل در کتب رجال اهل سنت مورد بررسی قرار گرفته است. کثرت منقولات او از رسول خدا ﷺ بهرغم ملاقات کوتاهش با آن حضرت (سه سال)، هم‌نشینی با معاویه و از همه مهم‌تر متهم شدن به تدلیس، اعتبار روایات منقول از وی را زیر سؤال برده است. رجالیان شیعه نیز وی را مورد وثوق نمی‌شمرند.

۳- آن‌گونه که ملاصدرا می‌پندارد، انسان در سرای آخرت از مرتبهٔ تجرّد خیالی برخوردار است و این نگرش وی با حدیث عَجَبُ الذَّنْبِ قابل جمع نیست؛ زیرا بر پایهٔ این حدیث، عضو یا قسمتی از بدن انسان باقی می‌ماند، در حالی که مرتبهٔ خیال، عضو یا قسمتی از بدنی انسان به‌شمار نمی‌رود.

۴- عَجَبُ الذَّنْبِ یا جزء لایتجزّی، کوچک‌ترین جزء جسم بوده و قابل تقسیم و تجزیه نیست. نخستین بار در تاریخ فلسفه، ذیمقراطیس بدین نظریه باور داشته و برخی از متکلمان مسلمان نیز بدان اندیشه گرویده‌اند. بر پایهٔ این انگاره، اجزاء لایتجزّی هیچ‌گاه از بین نمی‌روند و به‌رغم پوسیده‌شدن و از بین رفتن جسم انسان، این اجزا باقی مانده و با بازگشت دوبارهٔ آنها، بدن انسان دگرباره شکل گرفته و محشور می‌شود. بر پایهٔ دیدگاه ملاصدرا، ابویزید و قوافی - که هویتی مجهول دارد - معتقد است که «عَجَبُ الذَّنْبِ»، همان جوهر فرد یا جزء لایتجزّی است که در عالم آخرت با بازگشت دوبارهٔ آنها، بدن و پیکرهٔ انسان، بار دیگر شکل می‌گیرد.

۵- قطع نظر از نکات فوق، این حدیث آن‌گونه که در منابع روایی اهل سنت نقل شده، با برخی از مبانی فلسفی خود ملاصدرا در حکمت متعالیه ناسازگار است؛ از جمله می‌توان به «امتناع اعادهٔ معدوم»، «جسمانیة الحدوث بودن نفس ناطقه» و «حرکت جوهری عرضی» اشاره نمود.

منابع

قرآن مجید

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲. ابن حنبل، احمد، (۴۱۷ق)، المسند، بیروت، مؤسسه الرساله.
۳. ابن ذرید، ابوبکر محمد بن حسن، (۱۹۸۷م)، جمهره اللغة، تحقیق: رمزی منیر بعلبکی، بیروت، دار العلم للملایین.
۴. ابن سینا، حسین بن علی، (۱۴۰۴ق)، الشفاء؛ الإلهیات، تصحیح: سعید زاند، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۵. ابن عربی، محی‌الدین، (۱۹۹۴م)، الفتوحات المکیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶. ابن ماجه، محمد بن یزید، (۱۴۱۸ق)، السنن، بیروت، دار الجیل.
۷. ابن معین، ابوزکریا یحیی، (۱۴۰۵ق)، معرفة الرجال، تحقیق: محمد کامل القصار، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربیة.

۸. ابوریة، محمود، (۱۳۷۷ق)، *أضواء على السنة المحمدية (دفاع عن الحديث)*، چاپ ششم، قاهره، دار المعارف.
۹. آزدی صحاری، عبدالله بن محمد، (۱۴۳۶ق)، *كتاب الماء*، تحقیق: هادی حسن حمودی، چاپ دوم، مسقط، وزارة التراث والثقافة.
۱۰. _____، (۱۳۸۷)، *كتاب الماء*، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی.
۱۱. استادی، رضا، (۱۳۶۴)، «بחי دربارۀ تفسیر امام حسن عسکری (علیه السلام)»، نشریه نور علم، دوره دوم، شماره اول.
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۰ق)، *الجامع*، قاهره، لجنة إحياء كتب السنة.
۱۳. دینوری، عبدالله بن مسلم بن قتیبه، (۱۴۱۹ق)، *تأویل مختلف الحديث*، تحقیق: محمد محی الدین الأصغر، چاپ دوم، بیروت، المكتب الإسلامی ودوحه، مؤسسه الإشراف.
۱۴. رازی، فخر الدین، (۱۹۸۶م)، *الأربعین فی أصول الدین*، قاهره، مكتبة الكليات الأزهرية.
۱۵. سجستانی، ابوداود، (۱۴۲۰ق)، *سنن أبي داود*، قاهره، دار الحديث.
۱۶. شمس کلاهی، مجید، (۱۳۹۲)، «نقد دیدگاه علامه شوشتري در جعلی بودن برخی روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام)»، نشریه معرفت، سال بیست و دوم، شماره ۱۸۷.
۱۷. شوشتري، محمدتقی، (۱۴۰۱ق)، *الأخبار الدخيلة*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، مكتبة الصدوق.
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. _____، (۱۳۶۳)، *مفاتيح الغيب*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. _____، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
۲۱. _____، (۱۳۷۸)، *المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۲. _____، (۱۹۸۱م)، *الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۳. _____، (بی تا)، *التعليقات لصدر المتألّهین علی الشفاء*، قم، بیدار.
۲۴. صاحب، اسماعیل بن عبّاد، (۱۳۹۵ق)، *المحیط فی اللغة*، تحقیق: محمد حسن آل یاسین، بغداد، مطبعة المعارف.
۲۵. الطیالسی، ابو داود، (۱۴۲۰ق)، *سنن ابوداود*، تحقیق: عبدالقادر عبد الخیر، قاهره، در الحديث.
۲۶. غزالی، محمد، (۱۴۱۶ق)، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دار الفکر.

۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چاپ دوم، قم، دار الهجره.
۲۸. مالک بن انس، (۱۴۲۵ق)، الموطأ، ابوظبی، مؤسسه زاید بن سلطان.
۲۹. مظفر نجفی، محمد حسن، (۱۴۲۲ق)، دلائل الصلح لنهج الحق، قم، موسسه آل البيت عليه السلام.
۳۰. موسوی، عبدالحسین شرف‌الدین، (۱۴۱۵ق)، أبوهريه، چاپ ششم، بیروت، دار الزهراء.
۳۱. نسائی، احمد بن علی، (۱۴۱۱ق)، السنن الكبرى، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۳۲. _____، (بی تا)، المجتبی من السنن، اردن، بیت الأفكار الدولیة.
۳۳. نیشابوری، مسلم بن حجاج، (۱۴۱۲ق)، الجامع، قاهره، دار الحدیث.
۳۴. هلالی، سلیم بن قیس، (۱۴۰۵ق)، اسرار آل محمد ﷺ، قم، الهادی.