

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۸

Scientific Journal of *Ayeneh Ma'refat*
Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۲۹۷۱۲
صفحات: ۱۳۴-۱۱۱

بررسی و تحلیل کلامی - فلسفی بازسازی بدن آدمی در آخرت (با التفات به مسئله "عَجَبُ الذَّنْبِ")

حوران اکبرزاده*
فاطمه اسدی کتیگوری**

چکیده

سخن پیرامون چگونگی بازسازی بدن در آخرت همیشه از مباحث چالش برانگیز و مهم در میان پیروان ادیان آسمانی، متکلمان و فلاسفه دین باور بوده است. لذا هدف از انجام این تحقیق ارائه تبیین فلسفی و کلامی از حدیث معروف به عجب الذنب است، بدین مضمون که پس از مرگ انسان همه اجزای بدن مادی از بین می‌رود مگر عجب الذنب که همانا آخرین مهره ستون فقرات است و از همین عضو مادی است که بدن اخروی آدمی پدید می‌آید. تا بتوان از این طریق به بیان یکی از قطعات پازل معاد جسمانی که همانا چگونگی بازسازی بدن در آخرت است، پرداخت لذا برای رسیدن به چنین مقصودی سعی شده تا از طریق روش کتابخانه‌ای دیدگاه‌های متکلمانی همچون خواجه نصیرالدین طوسی، غزالی و... از فلاسفه به نظرات ابن سینا، ملاصدرا و... بپردازیم که نتیجه برآمده از بررسی‌ها حاکی از قبول ظاهر محتوای حدیث مبنی بر حشر بدن عنصری در قیامت از جانب متکلمان مسلمان و عدم پذیرش حدیث از سوی فلاسفه‌ای همچون ابن سینا و نیز تأویل حدیث و توجه به باطن آن از سوی ملاصدرا است که تمام این دیدگاه‌ها ربط وثیقی به چارچوب‌های فکریشان داشته است. کلیدواژه‌ها: عجب الذنب، بازسازی بدن، معاد جسمانی، متکلمان، فلاسفه.

مقدمه

معاد جسمانی از مباحث بسیار بحث برانگیز و مهم در دین مبین اسلام و همچنین در تاریخ فلسفه

h_akbarzadeh@atu.ac.ir
fatemeasadiatu@gmail.com

** عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)
** دانش آموخته دانشگاه علامه طباطبائی

تاریخ دریافت: ۹۸/۴/۱۲ تاریخ پذیرش: ۹۸/۹/۱۱

اسلامی بوده و هست. عده‌ای همچون فیلسوفان مشائی آن را از حیث عقلانی نپذیرفته‌اند ولی در نظام‌های فلسفی اشراقی و صدرائی تقریر متفاوتی از آن ارائه داده‌اند که تا حد زیادی با آراء عموم متکلمان مغایر است. این اختلاف آراء سبب شد تا نگارنده به تحلیل آراء متکلمان و فلاسفه اسلامی پیرامون بحث معاد در قیامت به‌طور اجمالی و به خصوص ورود یا عدم ورود عنصر جسمانی در عالم آخرت به صورت خاص و تفصیلی بپردازد. در برخی منابع روایی از جمله بحار الانوار، صحیح بخاری و... حدیثی به نام عجب الذنب مطرح شده که می‌تواند بسیار با چگونگی فرآیند بازسازی بدن انسان در قیامت مرتبط باشد. لذا در پژوهش حاضر، به تحلیل نظرات اندیشمندان درباره حدیث مشهور به عجب الذنب پرداختیم.

حدیث مذکور با دو نوع تقریر مختلف هم نزد شیعه و هم اهل تسنن بدین نحو روایت شده- است:

۱. شیعه

تفسیر الإمام علیه السلام قَالَ ع فِي قِصَّةِ ذَبْحِ الْبَقْرَةِ فَأَخَذُوا قِطْعَةً وَ هِيَ عَجْبُ الذَّنْبِ الَّذِي مِنْهُ خُلِقَ ابْنُ آدَمَ وَ عَلَيْهِ يُرَكَّبُ إِذَا أُرِيدَ خَلْقًا جَدِيدًا فَضَرَبُوهُ بِهَا.^۱ « تمام اجزای انسان از بین می‌رود و در خاک جذب می‌شود به جز عجب الذنب یا دمبالچه انسان » (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۷، ص ۳۵۸).

۲. اهل سنت

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : « إِنَّ فِي الْإِنْسَانِ عَظْمًا لَا تَأْكُلُهُ الْأَرْضُ أَبَدًا فِيهِ يُرَكَّبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالُوا أَيُّ عَظْمٍ هُوَ؟ قَالَ عَجْبُ الذَّنْبِ » (بخاری، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۶۵؛ نسائی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۲۴۳؛ ابن ماجه، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۲۵؛ ابن خمیر، ۱۴۲۰ق، ص ۱۰۹).

متکلمانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی، غزالی و فلاسفه‌ای همچون غیاث الدین منصور دشتکی، میرداماد و ملاصدرا به حدیث فوق توجه کرده‌اند. لذا در این پژوهش سعی شده به دیدگاه متکلمان و فلاسفه پیرامون حقیقت انسان، کیفیت معاد جسمانی و نحوه سعادت و شقاوت اخروی آدمی در آخرت بپردازیم تا بتوانیم دیدگاه آنان به خصوص ملاصدرا را درباره مسئله عجب الذنب بررسی و تحلیل کنیم.

از این رو نگارنده با توجه به مطالب مذکور سعی دارد تا به این پرسش پردازد که آیا از حیث کلامی و فلسفی می‌توان در عالم آخرت به وجود عنصر یا ماده دنیوی آن‌چنان که در حدیث آمده قائل شد یا خیر. از این رو می‌بایست به مباحثی از جمله حقیقت آدمی، کیفیت بازسازی بدن اخروی، هماهنگی یا عدم هماهنگی دیدگاه‌های متفاوت کلامی، فلسفی اعم از مشائی، اشراقی و صدرایی با آیات و روایات، جایگاه ماده دنیوی به طور خاص بدن دنیوی در هر یک از حیطه‌های مذکور مطرح شود. همچنین لازم است، کیفیت لذائد و آلام در دنیا و آخرت بررسی شود.

در اینجا مناسب است که ابتدا عجب‌الذنب را از حیث لغوی و اصطلاحی مورد توجه قرار دهیم: عجب‌الذنب: در لغت مرکب از عَجَب یا عَجَب به معنای پایان هر شی و ذَنَب به معنای دُم است، به طور کلی به آخرین مهره کمر در انسان و حیوان عجب‌الذنب یا در زبان عامیانه دم‌بالچه یا دم‌گاه گفته می‌شود. که به اسامی دیگری همچون عُصَص یا عَصَص، عجم‌الذنب و طینت نامیده می‌شود (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۳۰۷؛ سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۲۴۱). اما از حیث اصطلاح‌شناسی، اصطلاحی کلامی- فلسفی است که پس از متلاشی و انحلال بدن چیزی از آن باقی می‌ماند دراینکه آن امر باقی چیست اختلاف اقوال زیاد است بعضی گویند هیولا است بعضی گویند نفس است بعضی گویند جوهر فرد است بعضی گویند اعیان جواهر ثابت است؛ ملاصدرا گوید: آن امر باقی، قوه خیال است که منفصله الذات است از بدن و آخرین نشأت آن اول و ابتداء نشأت دیگر است (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۲۴۱). همچنین عده‌ای دیگر آن را اجزای اصلی (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۲۱) و طینت^۲ می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۷، ص ۳۵۸). که در برخی از مواقع بدن ذره‌ای و طینت به جای هم استفاده می‌شوند (میرباقری، ۱۳۹۶، ص ۱۴۰).

اصطلاح عجب‌الذنب در روایات

اینکه این اصطلاح به عنوان عضوی عنصری و فساد ناپذیر در انسان در تاریخ کلامی و فلسفی از چه زمانی بدان پرداخته شده به قصص قرآنی و احادیث^۳ روایت شده از پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومان در نزد شیعه و سنی برمی‌گردد که تعدادی از روایات از این قبیل اند:

۱. علامه مجلسی محدث شیعی در کتاب بحارالانوار، به داستان کشته شدن جوانی از قوم بنی اسرائیل می‌پردازد که مردم برای یافتن قاتل آن فرد به حضرت موسی مراجعه کرده و ایشان

- امر به ذبح گاو با خصوصیات خاصی می‌فرمایند که سرانجام قسمتی از گاو (عجب‌الذنب) را به مقتول بزنید تا برخیزد و خود قاتلش را نام برد (مجلسی. ۱۴۰۴. ج ۷ ص ۴۳ و ج ۵۷، ص ۳۵۸).^۴
۲. روزی از امام صادق (ع) پرسیدند که در قیامت چگونه بدن انسان که اعضای آن از هم جدا گشته بازسازی می‌شود؟ حضرت این‌گونه پاسخ دادند که اگر از آن بدن هیچ گوشت و استخوانی باقی نمانده، اما طینت و اصلی که شخص از آن آفریده شده هنوز باقی است و از بین نمی‌رود تا مانند اولین بار دوباره آفریده شود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۲۵۱).
۳. تمام اجزای انسان از بین می‌رود و در خاک جذب می‌شود به جز عجب‌الذنب یا دمبالچه انسان (مجلسی. ۱۴۰۴. ج ۵۷، ص ۳۵).
۴. عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و سلم): چیزی از انسان باقی نمی‌ماند مگر استخوان واحدی که همانا عجب‌الذنب است که آفرینش بدن اخروی در روز قیامت براساس آن ایجاد می‌شود (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۹۰).
۵. رسول اکرم (ص) می‌فرماید بعد از مرگ، خاک همه اجزای بدن انسان را می‌خورد و متلاشی می‌کند جز عجب‌الذنب را، پرسیدند ای رسول خدا آن چیست؟ فرمود دانه خردل است که انسان‌ها بار دیگر از آن ایجاد می‌شوند (ابن کثیر، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۳۶).
۶. رسول اکرم (ص) می‌فرماید: تمام بدن فرزند آدم را زمین می‌خورد جز عجب‌الذنب او را که می‌روید و خداوند آب حیات را فرو می‌فرستد و انسان‌ها از آن مانند رویدن گیاه سبز می‌رویند و... (سیوطی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۵۲).
- در یک نگاه کلی مراد از عجب‌الذنب در بحث معاد را می‌توان این‌گونه تقریر کرد که آنچه از احادیث^۵ وارده برمی‌آید گویی انسان پس از مرگش از حیث مادی تماماً نابود نمی‌شود بلکه جزئی مادی از او در خاک باقی می‌ماند که خداوند، حشر و معاد انسان را از همین جزء آغاز می‌کند.
- با توجه به روایاتی که در این مورد آمده است باید گفت که نظرات فلاسفه و متکلمان در این باره شایان توجه است، زیرا یکی از مواضعی که دو دسته مذکور با هم اختلاف نظر دارند دقیقاً معطوف به این قضیه است که آیا بدن اخروی انسان عنصری است یا خیر؟ از این رو به دیدگاه‌های آنان درباره حقیقت انسان، کیفیت معاد جسمانی می‌پردازیم تا بتوانیم علل ایراد ادعایشان را بررسی کنیم.

حقیقت انسان از دیدگاه متکلمان

در میان متکلمان درباره معاد تشکیک آراء وجود دارد، زیرا ریشه این اختلاف بر می گردد به اینکه در مورد واقعیت انسان وحدت نظری وجود ندارد.

گروهی ماهیت انسان را به همین بدن محسوس، عده‌ای دیگر آن را به روح یا نفس و عده‌ای دیگر به ترکیبی از هر دو باور دارند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۵۹۸-۵۶۹).

عموم متکلمان همچنین برخی محدثین از جمله علامه مجلسی، روح انسان را امری مادی می دانند زیرا به زعم آنان اگر روح مجرد باشد، مستلزم این است که تا ابد به طور جاودانه حیات داشته باشد، در حالی که آنها به ظاهر آیات و روایات تمسک جسته و معتقدند که صرفاً خداوند امری مجرد است چون فقط اوست که باقی است و ماسوی الله فناپذیرند. همچنین آنان منکر وجود برهانی عقلی بر مجرد روح اند و دیدگاه قائلان به تجرد روح را رد می کند (مجلسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۷۸).

دیدگاه‌های متکلمان در این خصوص را می توان در سه قسم عمده مادی، معنوی و ترکیبی از هر دو، دسته بندی کرد:

۱. نگرش مادی یا اصالت بدن

بحث از این امر است که حقیقت انسان یک امر مادی است این نگرش، خود به چهار دسته تقسیم می شود:

الف) نظریه هیکل محسوس: علامه حلی در مورد قائلان این نظریه می گوید: از نظر برخی افراد ماهیت انسان چیزی جز بدن جسمانی مرکب از اعضای مادی او که با چشم سر دیده می شود، نیست. یکی از دلایل آنان به این صورت است که ادراک آثار مربوط به انسان مثل لذت و درد با بدن عنصری صورت می گیرد یعنی درک گرما یا سرما جز از طریق لمس که محل آن بدن مادی است صورت نمی گیرد و نیز تمام افعال صادره از انسان فقط به وسیله بدن محسوس صورت می گیرد (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۹).

- فخر رازی دیدگاه برخی از متکلمان را این گونه گزارش داده که عده‌ای حقیقت انسان را همان اخلاط چهارگانه یعنی دم، صفرا، سودا و بلغم می دانند که تشکیل دهنده بدن انسان است، برخی نیز ماهیت انسان را روح لطیفی دانسته اند که از قلب به مغز راه می یابد و به حفظ صور، تذکر آنها و به تفکر می پردازد (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۶).

- عده‌ای بر این باورند که ماهیت انسان به اعضای رئیسه بدن فرد است یعنی اجزایی از بدن مانند قلب، مغز که بدون هر یک از آنها ادامه زندگی محال می‌شود (همان، ص ۳۷).

- خواجه نصیرالدین طوسی نیز نظر برخی از متکلمان را این گونه نقل کرده است که عده‌ای خون را حقیقت انسان پنداشته به این دلیل که با خروج خون از بدن، دیگر حیاتی باقی نخواهد ماند (همان جا؛ طوسی، ۱۴۱۳ق الف، ص ۱۰۰).

ب) حقیقت انسان یکی از اعراض است: بدین معنا که انسان موجودی مرکب از اعراض بسیاری همچون رنگ، قوه و... است. بزرگان معتزله حیات، عده‌ای شکل و هیئت جسمانی انسان، برخی دیگر مجموعه‌ای از اعراض و افرادی نیز حواس پنجگانه انسان را حقیقت او پنداشته‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۳۱۱).

ج) نظریه جزء لایتجزی (ذره انگار): طبق این نظریه طبیعت از ذرات نامحدود تقسیم‌ناپذیری تشکیل شده که از حیث اندازه، رنگ و شکل از هم متمایزند که شکل، رنگ، مکان و اندازه آن‌ها کیف‌ها، نسبت‌ها و خصائص عالم ماده را می‌سازند. به همین ترتیب انسان موجودی بسیط و حقیقت آن به جزء تجزیه‌ناپذیر است، درحالی که مجرد نیست (همان جا؛ ایچی و جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۷، ص ۲۵۰؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، صص ۸۰-۸۱؛ فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۶).

د) نظریه اجزای اصلی بدن: پیروان این نظریه به ترکیب بدن انسان از اجزای اصلی و فضلیه، قائلند، به این ترتیب که اجزای اصلی از ابتدا تا انتهای عمر به صورت یکنواخت و ثابت بر خلاف اجزاء فضلیه باقی می‌مانند (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۱-۱۴۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۴۱۸-۴۱۹؛ همو، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۶؛ حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۰-۱۴۹).

در اینجا لازم است ذکر شود که خواجه نصیرالدین طوسی نظرش را درباره ماهیت انسان از دو حیث بیان می‌کند یکی از این دو حیث چنانکه گذشت همانا اجزای اصلی بدن انسان است که حاکی از نگرش کلامی اوست و لذا بر این باور است که مُدرکِ آلام و لذات همانا اعضای بدن آدمی است، زیرا نشانه‌های ادراک در آنها بر ما مشخص است و همچنین با از بین رفتن بدن، حیات نیز متعاقباً از آن خارج می‌شود (طوسی، ۱۳۵۸، ص ۳۵۲-۳۴۴؛ همو، ۱۴۱۳ق الف، ص ۱۰۱-۱۰۰).

اما از منظر فلسفی، وی حقیقت آدمی را نفس که جوهری غیر جسمانی مجرد از ماده به همراه بدن فرد می‌داند که با یک وجود واقعی و اصیل که از آن نفس است، موجودند (شعرانی، ۱۳۷۶، ص ۵۶۶؛ طوسی، ۱۴۱۳ق ب، ص ۲۵-۲۱).

با توجه به مطالب فوق در مورد نگرش مادی بودن حقیقت آدمی می‌توان به این نتیجه دست یافت که معتقدان نظریه مذکور به ظاهر حدیث عجب‌الذنب را باور داشته و در بحث از معاد جسمانی و بدن اخروی بدان التفات داشته‌اند.

۱. نگرش معنوی یا اصالت روح و نفس

در این نظرگاه حقیقت انسان را امری مجرد از ماده و ماندگار لحاظ می‌کنند که از آن به نفس ناطقه تعبیر می‌شود که از بدن در جهت تکمیل آن بهره می‌برد همان‌طور که ناخدا پس از رسیدن به ساحل، کشتی را رها می‌کند، نفس نیز پس از به کمال رسیدنش، بدن را رها می‌سازد. برخی از امامیه همچون شیخ مفید و اشاعره همچون غزالی و معمر بن عباد سلمی از معتزله مدافع این دیدگاه هستند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۶۹؛ بغدادی، ۱۴۰۸، ص ۱۱۸؛ مجلسی، ۱۳۵۱، ج ۵، ص ۹۲؛ صدرالمتالهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۸۸).

غزالی یکی از قائلان نفس مجرد به عنوان حقیقت انسان معرفی شده از این رو مناسب است که بیان شود وی در برخی مباحث از جایگاه کلامی خویش فاصله گرفته و نظری مستقل از خود ابراز داشته است که در مورد مسئله نفس و حقیقت آدمی نیز این مسئله صدق می‌کند؛ زیرا وی برخلاف متکلمان اشعری که نفس را جسم لطیف می‌پندارند (ابن قیم، ۱۹۹۶، ص ۲۵۷-۲۵۶)، نفس را امری غیر مادی دانسته است (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۲۹۹).

در اینجا مناسب است که منظور غزالی از نفس تبیین شود تا مشخص گردد که آیا دیدگاه وی درباره حقیقت انسان، به نگرش فلاسفه نزدیک است یا خیر؟ از این رو لازم است که بگوییم از نظر غزالی نفس، قلب و روح به یک معنا به کار می‌روند که همانا جوهری روحانی است (غزالی، بی تا، ج ۱، ص ۹۱؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲) با وجود اینکه از اوصاف امور جسمانی به دور است و مستقل از بدن می‌باشد اما امری موجود و متعلق به بدن است اما با فرا رسیدن مرگ هنگامی که از بدن جدا شود به علت اینکه امر باقی و غیر قابل فساد است تا روز محشر انتظار پیوستن به بدن خویش را می‌کشد که وقوع چنین امری در شریعت نیز ذکر شده است و از طریق براهین بسیاری ثابت شده است (همان، ص ۲۶۰؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۷) همچنین وی به تفاوت موجود میان اقسام نفس یعنی نباتی، حیوانی و انسانی التفات داشته و روح آدمی را از نوع روح فرشتگان مجرد می‌داند (همو، ۱۹۸۸، ص ۲۶۳؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۱۶) حال با علم به این نوع نگرش می‌توان پنداشت که در این زمینه وی نگاهی فیلسوفانه که نشان دهنده تأثیر افکار فیلسوفانی همچون

ابن سینا است؛ اتخاذ کرده است (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۵-۲۲؛ احدی و بنی‌جمالی، ۱۳۹۵، ص ۳۲-۳۱).

در کنار توجه به این مطالب شایان ذکر است که وی در تهافت الفلاسفه به روش عقلانی که فلاسفه برای اثبات تجرد و بقای نفس اتخاذ می‌کنند، تحت یک مسئله مستقل اعتراض خویش را بیان می‌کند و اذعان می‌کند که علم به چنین موضوعی تنها از طریق شریعت ممکن است و نه عقل (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۲۷۶ و ۲۹۱؛ شیخ، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۵۲).

۲. نگرش اصالت روح و اصالت بدن

این نظریه متعلق به مکتب میرزا مهدی اصفهانی است و گویای این مطلب است که انسان مرکب از بدن و روح است که هر دو جزء اصیل‌اند اما منظور از بدن، بدن ذری است که پیش از خلقت طبیعی انسان، آفریده شده و با روح که امری جسمانی است و از مواد غیبی پدید آمده است اموری اصیل هستند که با هم تشکیل‌دهنده انسان‌اند؛ پیش فرض این دیدگاه مبتنی بر این امر است که انسان مرکب از بدن ذری و روح قبل از عالم ماده در عالم ذر بوده، عالمی که در آنجا انسان مکلف بوده بدین معنا که در آنجا از وی درباره یگانگی خداوند و نبوت پیامبران و ولایت امامان معصوم پیمان گرفته‌اند. چنین نگرشی مطابق با آیات قرآن و سنت اسلامی است (ربانی میانجی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۸-۱۰۹).

متکلمان درباره بدن اخروی وحدت نظر نداشتند، اما می‌توان دیدگاه‌های آنها و همچنین فقه‌های مسلمان را به سه دسته تقسیم کرد:

الف) عده‌ای از متکلمان مانند خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی قائل به نابودی اجزای فضلیه و پراکندگی اجزای اصلی فناپذیر هستند و معتقدند که بدن اخروی عین اجزای اصلی بدن انسان است ولی در قیاس با اجزای غیر اصلی مثل آنها است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۰۷-۴۰۶). شایان ذکر است که خواجه قائل به امتناع اعاده معدوم بعینه است؛ لذا نظریه بمثله را ارائه می‌دهد؛ چون قائل است به اینکه در قیامت خداوند همانند همان فرد را از روی اجزای اصلی باقی‌اویجاد می‌کند؛ پس به ایراد ادله‌ای مبنی بر امتناع اعاده معدوم نیازی نیست و شاید مراد از اجزای اصلی همان عجب‌الذنب باشد.

ب) برخی از متکلمان همچون ابوالحسن اشعری و تفتازانی از متکلمان اشعری مسلک، براساس اصل نامتناهی بودن قدرت خداوند و نیز قبول اعاده معدوم، حشر بدن انسان (اعم از جواهر و

اعراض) در آخرت را همان زنده کردن اجزای دنیوی بدن می‌دانند یعنی بدن اخروی عیناً همان بدن دنیوی است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷۵؛ ایجی- جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۸۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۹۵-۹۲).

ج) نظریه بدیعی در این مورد وجود دارد که نظریه پرداز آن شیخ احمد احسایی، مؤسس مکتب شیخیه (۱۲۴۲-۱۱۶۱ه.ق) است؛ وی قائل به دو جسم برای انسان است، بدن اول را همانند لباسی که بدن انسان را می‌پوشاند دانسته که لذت و الم و طاعت و معصیت انسان ربطی به آن ندارد و در قبر به خاک تبدیل می‌شود اما جسم دوم انسان را بدن هورقلیایی نامیده و آن را همان طینت گفته شده در آیات و روایات می‌داند و آن را این‌گونه بیان می‌کند که زیادی و نقصان در آن راه نداشته و در قبر به طور مستدیر باقی می‌ماند و این قسم از بدن است که محسوس می‌شود. به عبارتی جسم هورقلیایی همان جسم اول است به عبارتی زوال یافته اعراض و کثافات جسم اول می‌باشد (احسایی، ۱۳۵۰، ج ۶، ص ۲۳۰).

در مجموع دیدگاه‌های متکلمان مسلمان در خصوص اقسام معاد به نوع نگاه آن‌ها به حقیقت انسان برمی‌گردد؛ بدین صورت که جمهور متکلمان معتقدند که انسان همین صورت محسوس است که مخصوص به هر یک از افراد است؛ بنابراین اگر کسی بگوید: من خوردم و...، مقصودش از "من" همین بدن است. اما عده دیگری از اهل کلام به معاد جسمانی- روحانی قائلند؛ بدین صورت که روح و جسم، هر دو در آخرت باز می‌گردند، زیرا نفس از حیث اینکه امری مجرد و ماندگار است در روز قیامت به بدن می‌پیوندد تا معاد جسمانی - روحانی محقق شود.

رویکردهای متفاوت متکلمان پیرامون عجب‌الذنب

در مورد روایات پیرامون عجب‌الذنب، برخی از اندیشمندان مسلمان مانند غزالی نتوانسته‌اند از کنار آنها بگذرند و به یکباره آنها را رد کنند.

غزالی معتقد است عجب‌الذنب همان آخرین استخوان ستون فقرات است که با از بین رفتن بدن، به بقای خویش ادامه می‌دهد. به تعبیر دیگر همان دمبالچه است. پدید آیی بدن برزخی و بدن اخروی از همین استخوان ناشی می‌شود (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۲۰) خوب است در اینجا مجدداً ذکر شود که گویا غزالی برخی از مباحث از جمله بحث پیرامون حقیقت آدمی را از دو حیث بررسی کرده است، یعنی هم در مقام یک متکلم اشعری و هم در جایگاه یک اندیشمند

مستقل و بدون جانبداری خاص کلامی. همان‌طور که گذشت وی در برخی از آثارش در مقام یک متکلم از عجب‌الذنب به عنوان عضوی از بدن عنصری که از بین نمی‌رود و بدن اخروی انسان از همین جزء عنصری پدید می‌آید، سخن گفته است. به تعبیر دیگر در جایگاه یک متکلم سنتی اگر قائل به این امر باشیم که مقصود از عجب‌الذنب همان حقیقت آدمی است پس او ماهیت انسان را نفس جسمانی لحاظ می‌کند اما در جایی دیگر که گویا تحت تاثیر فیلسوفان قرار گرفته نفس را جوهر مجرد لامکان می‌پندارد. بنابراین می‌توان گفت که در نزد وی معادل عجب‌الذنب همان نفس است؛ ملاصدرا نیز چنین برداشتی از مراد غزالی داشته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ص ۴۵).

علامه مجلسی نیز در کتاب *بحار الانوار* در ذیل بحث معاد جسمانی حدیث مربوط به عجب‌الذنب را روایت کرده و همچون متکلمان ظاهر روایت را معتبر لحاظ کرده است؛ بدین معنا که معتقد است عجب‌الذنب یا عصص همانا اجزای اصلی بدن است که پس از متلاشی شدن بدن، به بقایشان ادامه می‌دهند (مجلسی، ۱۴۰۴ الف، ج ۷، ص ۴۳ و ج ۱۳، ص ۲۷۰ و ج ۵۷، ص ۳۵۸) از ویژگی‌های اجزای مذکور این است که در بدن هیچ حیوانی و هیچ گیاهی هضم نمی‌شوند و نیز بقای نفس به واسطه این اجزا حاصل می‌شود و معاد جسمانی نیز بر اساس آنها ایجاد می‌شود.

در کنار قائلان به عجب‌الذنب یا معادل‌های آن افرادی مانند ابن قیم جوزی به طور قاطع این نظریه را رد کرده، زیرا اعتقاد به آن را مخالف با کتاب، سنت، اجماع، عقل و فطرت می‌داند (ابن قیم، ۱۹۹۶، ص ۱۶۵) و نیز ابن حزم می‌گوید عده‌ای به روایتی بدین مضمون که حیات برزخی بازگشتش مبتنی بر عجب‌الذنب است، باور دارند. وی با ذکر این موضوع منکر زنده شدن عجب‌الذنب در حیات برزخی است تا مورد عقاب یا پاداش قرار گیرد البته احتمال شروع خلقت مجدد از عجب‌الذنب را می‌دهد (ابن حزم، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۳۷۶-۳۷۵).

کیفیت معاد جسمانی از نظر متکلمان

در مورد مسئله معاد با بدن عنصری متکلمان قول به اجماع آن از سوی همه مسلمانان داده و منکران آن را اجماعاً کافر دانسته‌اند؛ زیرا قبول این امر را از ضروریات دین شمرده، معتقدند در تحقق این امر از سمت فاعل - حق تعالی - در قابل برای وقوع چنین امری از حیث عقلی، مانعی وجود ندارد (حلی، ۱۹۸۲، ص ۳۷۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۷، ص ۴۷).

در ارتباط با کیفیت معاد جسمانی رویکردهای متفاوتی وجود دارد که در ذیل به نحو اجمالی بدانها اشاره می‌کنیم:

۱. جواز اعاده معدوم: عده‌ای از متکلمان با جایز دانستن اعاده معدوم و ضعیف خواندن ادله مدافعان امتناع اعاده معدوم قائل به این امر هستند که خداوند جسم معدوم شده انسان در دنیا را در روز قیامت اعاده کرده، به این دلیل که سعادت و شقاوت صرفاً به بدن مربوط است (فخر رازی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۴۳۵).

۲. امتناع اعاده معدوم: عده‌ای همچون خواجه نصیر، علامه حلی، تفتازانی، ایجی و جرجانی با قبول امتناع اعاده معدوم فنا و مرگ انسان را به معنای تفرق اجزا دانسته از این رو معاد جسمانی را صرفاً اجتماع اجزای پراکنده اصلی پنداشته‌اند (ایجی- جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۲۸۹-۲۹۵).

۳. غزالی در باب کیفیت معاد جسمانی متعرض می‌شود که تصدیق به آنچه شرع گفته، واجب است اگرچه تناسخ باشد، تناسخ در دنیا محال است ولی بعث آن انکار شدنی نیست خواه آن را تناسخ بنامیم یا نامیم، زیرا در اصطلاح مناقشه نیست (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۲۹۹) و همچنین بدن اخروی را مادی دانسته اما عین بدن دنیوی لحاظ نمی‌کند بلکه با توجه به آیات قرآن^۷ آن را مثل بدن دنیوی می‌داند و مخالفان این نظر را مردمی مقلد و عاری از درایت می‌پندارد (غزالی، ۱۴۱۶ق. ص ۳۵۱؛ صدرالمتهلین، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۷۴) بنابراین می‌توان پی برد که در اینجا با نگرش کلامی غزالی مواجه‌ایم. همچنین دیدگاه وی پیرامون سعادت و شقاوت در آخرت برخلاف نظر فلاسفه مبتنی بر جمع میان سعادت و شقاوت روحانی و جسمانی است. بدین معنا که در آخرت پاداش و کیفر هم روحانی- غیر محسوس به حواس ظاهر- است و هم جسمانی (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۲۹۲-۲۹۱).

۴. خواجه نصیرالدین طوسی معاد جسمانی را امری جایز و ممکن دانسته و این امکان را مشروط به حصول فاعل و قابل- هر دو- می‌داند؛ بدین صورت که قابل که در این جا همان بدن است؛ اعراض را ذاتاً می‌پذیرد و دائماً حاصل است؛ زیرا هر آنچه که به طور ذاتی به قبول امری پردازد، همیشه حاصل است و فاعل که همانا خداوند متعال است، قادر به جمع اجزای پراکنده ممکنات و آفریدن حیات در آن اجزاء و عالم به تمام جزئیات است، بنابراین معاد امر ممکن و جایزی است (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۳).

با توجه به مطلب فوق، شایان ذکر است که خواجه تفریرهای متفاوتی از معاد ارائه می‌دهد که نشان می‌دهد وی به برخی مباحث از منظرهای مختلف کلامی، فلسفی و عرفانی می‌نگرد از جمله مسئله معاد بدین صورت که از:

الف) خواجه در نگرش کلامی خویش معاد را ارجاع دوباره روح به بدنی که مجدداً جمع-آوری شده می‌داند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۰۲).

ب) در نگرش عرفانی با قائل شدن به دو عالم دنیا که آن را مبدأ و عالم آخرت که آن را معاد لحاظ می‌کند به تفسیر باطنی از آیاتی که در باره معاد نازل گشته، می‌پردازد به عبارت دیگر معاد را به گذر خلق از امور محسوس به امور غیبی معنا می‌کند؛ بنابراین در این نوع نگاه است که دیگر نمی‌توان در باره اوصاف امور اخروی صرفاً به ظواهر آیات و روایات اکتفا کرد (طوسی، ۱۳۳۵الف، ص ۱۵). به همین دلیل معتقد است که آیات و روایاتی که در این زمینه بیان شده است برای تقریب به ذهن گفته شده، زیرا امور موجود در قیامت فوق اوصاف دنیوی است (همان، ص ۱۸ و ص ۲۳-۲۲).

در مجموع، خواجه در دیدگاه کلامی خویش برخلاف نگرش غیر کلامی‌اش بیان می‌کند که شمار آیات با موضوع معاد جسمانی بیشتر از معاد روحانی است و اکثر آیات در این زمینه تأویل‌ناپذیرند (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۳۹۴-۳۹۳).

۵. از نظر علامه مجلسی معاد جسمانی به معنای بازگشت بدن‌های دنیوی در قیامت و تعلق دوباره ارواح به آنهاست (مجلسی، ۱۴۰۴ق الف، ج ۷، ص ۵۰-۴۹) که چنین تعریفی در تمام ادیان ابراهیمی قابل قبول است. همینطور آیات قرآن به صراحت از آن سخن گفته امری غیر قابل تأویل است از این رو منکر معاد جسمانی قرآنی کافر است، زیرا انکار این امر به معنای انکار قرآن و پیامبر اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) است (مجلسی، ۱۳۵۱، ج ۵، ص ۱۰۱، همو، ۱۴۰۴ق ب، ج ۹، ص ۹۵).

سرانجام اینکه بدن اخروی در نزد عموم متکلمان جسمانی است و علم، قدرت و عدل خداوند ایجاب می‌کند که انسان با همان پوست و گوشتی که اعمال حسن یا قبیحی انجام داده به پاداش و عقاب اعمال خویش دست یابد و از رو قائلند که همه انسان‌ها برایشان معاد جسمانی رخ می‌دهد (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۴).

حقیقت انسان از دیدگاه فلاسفه

برای دستیابی به پاسخ فلاسفه پیرامون مسئله عجب الذنب لازم است که ابتدا دریافت آنها را پیرامون حقیقت انسان واکاوی کنیم.

عموم فلاسفه مسلمان از جمله ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا و... نفس مجرد آدمی را حقیقت انسان لحاظ می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۷۸؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۲-۸۰؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۲۱۴-۲۰۸ و ص ۲۷؛ میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۲۳ و ص ۲۴۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۷؛ صدرالمتالهین، ۱۳۵۴، ص ۳۷۵).

بی‌شک فلاسفه ادله متعددی بر دوساحتی بودن انسان؛ و تجرد نفس وی و... اقامه کرده‌اند که در پژوهش حاضر مجال ذکر آنها نیست.

رویکرد فلاسفه پیرامون عجب الذنب یا ماده فسادناپذیر در طبیعت

ابن سینا و به طور عام فلاسفه مشاء بر خلاف متکلمان به بقای نفس ناطقه مجرد و نه بدن یا امر مادی دیگر قائلند. پس می‌توان چنین برداشت کرد که آنان با شیوه عقل و برهان و براساس مبانی خویش که به طور اجمالی عبارت‌اند از مادی دانستن قوه خیال، امتناع اعاده معدوم، امتناع تناسخ، شبهه آکل و ماکول، تناهی ماده، وحدت فعل الهی، تضاد سعادت حقیقی با بدن، لزوم تأویل متون دینی به این نتیجه رسیدند که محال است بدن دارای جزئی فسادناپذیر باشد بلکه هنگام مرگ، انسان از حیث بدنی به طور کامل نابود گشته و از آن جهت که اعاده معدوم محال است نمی‌توان از طریق عقلانی، معاد جسمانی را ثابت کرد به همین دلیل ناگزیر بایستی با تقلید و تبعیت از شرع، معاد جسمانی را قبول و آیاتی را که ظاهراً به معاد عنصری اشاره دارد تأویل کرد، زیرا این گونه آیات فقط برای تقریب به ذهن و ایجاد تمایل در بندگان، نازل گشته است (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۶۸-۵۰؛ همو ۱۴۰۴، الف، ص ۷۳).

سهروردی نیز در خصوص بدن عنصری از اصطلاحات متعددی مانند صیصیه^۸ (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۲)، برزخ (همان، ص ۱۰۹) و هیکل (همان، ص ۲۵۴) بهره می‌گیرد و آن را متعلق به عالم ظلمت می‌داند یعنی آن را ظلمانی، مادی و محدود به زمان و مکان قلمداد می‌کند. ملاصدرا نیز همچون غالب فلاسفه به ماده صرفاً در عالم طبیعت قائل است (صدرالمتالهین، ۱۳۵۴، ص ۳۹۷؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۵۰) از این رو ظاهر آیات و روایات به خصوص حدیث مورد بحث

را که به بقای ماده عنصری در طبیعت یا وجود عنصری جسمانی در عالم آخرت خبر می‌دهند به تأویل می‌برد (توضیح بیشتر مطلب در ذیل مباحث بعدی خواهد آمد).
 به‌رغم اینکه عموم فلاسفه چنین نگرشی را به عجب الذنب دارند، غیاث‌الدین منصور دشتکی و میرداماد به وجود ماده فساد ناپذیر در طبیعت قائلند و از این باور خویش در جهت تبیین معاد جسمانی مورد قبول خویش که در ادامه بیان خواهد شد، بهره می‌برند (دشتکی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸۳-۱۸۱؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۴).

کیفیت معاد از نظر فلاسفه

در میان فیلسوفان عده‌ای به معاد روحانی، عده‌ای به معاد جسمانی - روحانی معتقدند که در شقّ اخیر برخی به معاد با بدن عنصری و دسته دیگری نیز به معاد با بدن مثالی و دسته سوم در معاد با بدن اخروی که خاص حکمت متعالیه است، باور دارند.

الف) دیدگاه ابن سینا پیرامون معاد جسمانی

ابن سینا معاد جسمانی با بدن عنصری را در الهیات شفا و نجات به تبعیت از نقل پذیرفته که عده‌ای پذیرش بوعلی را برای فرار از تکفیر و حفظ جان پنداشته‌اند (آشتیانی، ۳۸۱، ص ۹۵ و ص ۸۸) همچنین بوعلی در برخی از نوشته‌هایش بیان می‌کند که به دلیل وجود محدودیت‌ها نمی‌تواند حقیقت را آنگونه که سزاوار است، مطرح کند (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۳۸) و نیز مطابق قواعد حکمای مشائی اینکه روح پس از جدا شدن از بدن عنصری، در قیامت دوباره به بدن دنیوی بازگردد، پذیرفتنی نیست. به همین دلیل آن‌ها معاد جسمانی را صرفاً به طور شرعی و نه عقلانی و برهانی پذیرفته‌اند به عبارتی معاد جسمانی را در زمره قضایای مقبوله قرار داده‌اند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۶۰-۵۹). با این حال در رساله الاضحویه صراحتاً به انکار معاد جسمانی می‌پردازد (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۶۰).

در مجموع می‌توان وی را در زمره آن دسته فیلسوفانی دانست که صرفاً توانسته معاد روحانی را به شیوه عقلانی و برهانی تبیین کند اما قادر به مبرهن سازی معاد جسمانی نگشته است؛ از این رو ابن سینا صرفاً معاد جسمانی را بنابر خبر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله پذیرفته است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص ۴۲۳).

همچنین از نظر وی فعل خداوند ثابت و بدون تغییر است و لذا عبث است که ابدان معدوم مجدداً برانگیخته شوند و از این رو چون خداوند از هر تغییری منزّه است و فعل الهی از حکمت و اراده خداوند ناشی می‌شوند پس می‌بایست به حکمت و اراده او شبیه باشد (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵-۱۰۴).

بنابراین براساس مبانی ابن سینا پیرامون حقیقت انسان، کیفیت معاد، باور به دو عالم، و نیز مادی پنداشتن قوه خیال در می‌یابیم که در نزد وی و به تعبیر دیگر مشائین حدیث عجب‌الذنب مورد پذیرش نمی‌باشد.

ب) دیدگاه شیخ اشراق پیرامون معاد جسمانی

آنچه از آثار سهروردی برمی‌آید این است که عالم مثال یا برزخ در قوس صعود، مرتبه‌ای از مراتب عالم مثال و به عبارتی در شهر جابرسا قرار دارد که معاد از آنجا آغاز می‌گردد. حال شیخ اشراق نظرش را در باره معاد جسمانی با تأکید بر کالبد مثالی که آن را مرتبه‌ای از نفس و قائم به ذات دانسته که شبیه به بدن دنیوی است؛ بدین صورت بیان می‌کند که در آخرت اجساد به همراه اشباح مجرد محشور می‌شوند و تمام آیاتی که از لذت و آلم اخروی بهشتیان و جهنمیان حکایت می‌کنند مربوط به بدن مثالی است؛ به این دلیل که نفس، بدن مثالی را تصرف می‌کند و در نهایت بدن مثالی همچون بدن عنصری واجد تمام حواس ظاهری و باطنی است که نفس ناطقه در بدن مثالی نقش مُدَبِّر و مُدَرِّک را ایفا می‌کند. البته شایان ذکر است که در نظر شهاب‌الدین سهروردی انسان‌ها سه قسم هستند:

کاملین در علم و عمل، که این دسته از انسان‌ها پس از فنای بدن جذب بدن دیگری نشده بلکه با انوار قاهره متحد شده و به عالم نور محض وارد می‌شوند؛ گروه دوم متوسطین در نظر و عمل که به نهایت امر دست نیافته‌اند، این دسته از جسم خویش جدا می‌شوند اما به عالم مثل معلقه راه یافته و نه به عالم عقول؛ معاد این افراد با بدن مثالی خواهد بود. اما گروه سوم که در حکمت نظری و عملی شکست خورده و در راه گناه گام برداشته‌اند و به عبارتی جهل مرکب به واسطه اشتغال نفوسشان به مسائل دنیوی آنان را از شوق به سوی نورالانوار بازداشته است که سهروردی این حالت را عذاب الیم برای اشقیاء می‌پندارد (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۰؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۸-۹۰ و ج ۳، ص ۴۴۴-۴۳۸). ادامه زندگی این دسته در عالم مثال و نه عالم انوار سپری

خواهد شد (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۲). بنابراین می‌توان اینگونه پنداشت که سهروردی صرفاً معاد جسمانی را مختص به نفوسی می‌داند که از رسیدن به تجرد بازمانده‌اند. بنابراین می‌توان از مبانی حکمت اشراق سهروردی اینگونه نتیجه گرفت که چون در نزد وی حقیقت آدمی چیزی جز نفس مجرد نیست و نیز کیفیت معاد در نزد او برخلاف ظاهر آیات و روایات است، پس عجب‌الذنب مطرح شده در روایات که حاکی از برانگیخته شدن آدمی از این جزء مادی در آخرت است؛ مورد تأیید سهروردی و اشراقیون نیست.

ج) دیدگاه غیاث‌الدین منصور دشتکی درباره معاد جسمانی

غیاث‌الدین منصور دشتکی - فرزند ارشد صدرالدین محمد دشتکی که در قرن نهم هجری می‌زیست - در ذیل پاسخ به شبهه آکل و ماکول حدیث عجب‌الذنب را تأییدی بر نظریه خویش که همانا نفس از دو نوع تعلق برخوردار است تعلق اول وی به روح حیوانی است که با مرگ از بین می‌رود اما تعلق دوم مربوط به اعضای بدن است که حتی پس از موت بدن، نفس تعلق ضعیفی به اعضای بدنی که قبل از مفارقت به تدبیرشان می‌پرداخت، دارد و همین ارتباط را عامل تفاوت ابدان از هم لحاظ کرده است؛ دانسته است (دشتکی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸۳-۱۸۱). به همین دلیل نظریه وی پیرامون معاد جسمانی در اینجا به این شکل بیان شده است که در نزد وی معاد جسمانی با بدن عنصری معتبر است و از این رو به تکفیر منکران دیدگاهش می‌پردازد. همچنین معتقد است که اگر کسی قائل به مثلث بدن اخروی با بدن دنیوی باشد، حقیقت معاد و نیز متون و حیانی را انکار کرده است (همان، ص ۱۵۵-۱۵۳). همچنین برای انسان در آخرت قائل به لذات و آلام مادی و روحانی است (همان، ص ۱۶۳).

بنابراین با توجه به دیدگاه غیاث‌الدین منصور دشتکی درباره معاد جسمانی، بدن اخروی و نفس می‌توان پی برد که در نزد وی عجب‌الذنب، امری مادی لحاظ شده است.

د) دیدگاه میرداماد درباره معاد جسمانی

تبیین وی در باب معاد جسمانی بدین صورت است که ماده بدن عنصری بعینه محقق است از این رو در قیامت نفس آدمی عین بدن دنیوی را با توجه به اینکه ماده آن عیناً موجود است با همان تألیف سابق استرجاع می‌کند به تعبیر دیگر در قیامت خداوند مجدداً آن دو را در هم می‌آمیزد (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۸۰) با توجه به تقریر وی از معاد جسمانی در کنار اشاره به حدیث

عجب‌الذنب و اینکه عجب‌الذنب را هیولای شخصی و ماندگار معنا می‌کند^۹ (همو، ۱۳۶۷، ص ۴۱۴) می‌توان به این نتیجه رسید که از نظر او عجب‌الذنب امری مادی است.

ه) دیدگاه ملاصدرا درباره معاد جسمانی

ملاصدرا با مطالعه آراء متقدمان (اعم از متکلمان و فلاسفه) پیرامون معاد جسمانی (به نحو سلبی یا ایجابی)، به این نتیجه رسید که دیدگاه هر یک از آنها دچار اشکالاتی است لذا با استفاده از اصول یازده گانه نظام فلسفی خویش، معاد جسمانی را تبیین کرد و مدعی است که تبیین وی هم از نظر عقلانی و هم کلامی هماهنگ می‌باشد.

نگرش وی در این باره به این صورت است که معاد جسمانی به معنای رجوع روح به بدن موجود در طبیعت نیست بلکه به معنای بازگشت نفس به بدنی عین بدن عنصری است که از خود نفس ایجاد شده است.

بدن اخروی انسان عیناً همان بدن دنیوی است؛ لذا زمانی که ابدان از قبرها به پا می‌خیزند توسط سایرین قابل شناسایی‌اند (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۹۵). به همین علت در قیامت بدن اخروی عیناً همان فرد انسان محسوس ملموس است که از اجزای مختلف تشکیل شده و همواره در حال تغییر است (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۸) و این تغییرات در ماده بدن به بقای نفسانی که تشخص بدن به آن است، خدشه‌ای وارد نمی‌کند. پس بدن اخروی در قیامت از لحاظ صورت عیناً همان بدن دنیوی است اما با ماده‌ای نامعلوم که پیوسته در حال دگرگونی است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۲) و این تقریر از نظر صدرا برگرفته و موافق با آیات و روایات است (همو، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۷۳).

رویکرد ملاصدرا پیرامون عجب‌الذنب

ملاصدرا برخلاف سایر فلاسفه در آثار مختلف خویش هم به بیان فهم خود از عجب‌الذنب پرداخته و هم گزارشی از ما به ازائی که سایر اندیشمندان درباره عجب‌الذنب مطرح کرده‌اند را بدین نحو نقل کرده است:

"عده‌ای آن را عقل هیولانی، هیولا و همچنین ابوحامد غزالی آن را نفس دانسته و ابوزید قوافی آن را جوهر فرد پنداشته و ابن عربی، عین ثابته و متکلمان آن را اجزای اصلی می‌دانند" (همو، ۱۳۶۶ الف، ص ۴۵؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۲۱).

اما فهم وی از عجب الذنب برخلاف دیدگاه ظاهرگرایانه و مادی متکلمان است زیرا وی معتقد است مراد از عجب الذنب، قوه خیال آدمی است که مجرد است و حاوی مجموعه مدرکات آدمی در طول حیات دنیوی وی است.

با توجه به نفس شناسی ملاصدرا، قوه خیال مجرد آدمی تنها چیزی است که از سایر قوا همراه با نفس به عوالم دیگر راه می‌یابد (همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۴۳).

با توجه به اینکه در روایت مذکور، عجب الذنب عامل ایجاد بدن اخروی است، در نظام صدرایی نیز نفس به کمک قوه خیال به تخیل بدن مثالی می‌پردازد تا بتواند بدن اخروی خویش را ایجاد کند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹-۱۸).

منظور ملاصدرا از انشای بدن جدید اخروی این است که نفس بدن مثالی را متناسب با عالم آخرت پدید می‌آورد همان‌طور که بدن عنصری از زمان حدوث تا فنا مراحل متعددی را طی می‌کند و به اشکال مختلف تبدیل می‌یابد (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۳۶-۳۳۷؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۳۱). با این تفاوت که تحولاتی که بر بدن عنصری رخ می‌دهد به طور تدریجی است در حالی که تبدیل و تبدیلی که در بدن مثالی واقع می‌گردد (پس از مرگ) تا در آخرت به بدن اخروی مبدل گردد، دفعی و آنی است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۶۳-۱۶۲). به تعبیر دیگر در نظام صدرائی نفس در طی مراحل استکمالی به جایی می‌رسد که به بدن دنیوی نیازی ندارد و پس از فنای بدن عنصری به بقا خویش ادامه می‌دهد و این بدان معناست که مرگ بدن عنصری به نفس و ادراکات آن خدشه‌ای وارد نمی‌کند (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۸) و همچنین به دلیل استکمالی که یافته نمی‌تواند مجدداً به بدن دنیوی بازگردد. بنابراین از طریق قوه خیال و متناسب با شدت وجودی و ملکات و هیئات نفسانی که یافته، برای خویش بدن مثالی پدید می‌آورد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹-۱۸). از این رو هر نفسی بنا بر هیئات نفسانی که کسب کرده دارای بدن مثالی است. در نتیجه در آخرت با بدن غیر مادی حاصل از قوه خیال که مثل و نه عین بدن دنیوی است، محشور خواهد شد. وی در تأیید ادعای خود به حدیثی از پیامبر اکرم استناد می‌کند که می‌فرماید:

"خداوند نشئه آخرت را بر عجب‌الذنب که از این دنیا باقی می‌ماند، آغاز می‌کند" (همو، ۱۳۶۰ب، ص ۷۳۴؛ سجستانی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۳۶).

به بیان دیگر می‌توان گفت که در نظام صدرایی تمامی پاداش‌ها و عذاب‌های صوری و به طور کلی تمام علوم و ملکات نفسانی که در عالم طبیعت توسط انسان کسب می‌شود، صور خیالی و

نه توهمی را در درون نفس ایجاد می کند که سبب خوشی یا درد انسان می شود، زیرا این صور در آخرت با قوای ادراکی انسان وحدت دارند از این رو در عین حال که خیالی اند اما محسوس به حواس حقیقی هم خواهند بود (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۸۴-۲۸۳).

نتیجه

آنچه در این پژوهش بدست آمد این است که حدیث عجب الذنب فارغ از اینکه سعی دارد تا به پرسش چگونگی بازسازی بدن انسان در آخرت که مربوط به مسئله معاد جسمانی است، پردازد. معطوف به این است که حقیقتاً ماهیت آدمی چیست؟ در این میان به دلیل دشوار بودن پرسش مذکور، پاسخ های متفاوتی که هر کدام ریشه در مبانی فکری هر یک از اندیشمندان دارد؛ بیان شده است؛ زیرا در علم کلام که هدف در آن اثبات و تأیید ادعاهای آمده در آیات و روایات است به طور کلی متکلمان به تأیید آنچه در ظاهر روایت آمده پرداخته اند اما در میان فیلسوفان یا به طور کلی به حدیث مذکور یا امثال آن توجهی نکرده یا تفسیر دیگری از آن روایت کرده اند. در مجموع اینکه نسبت به عجب الذنب دو نگاه ظاهری و باطنی وجود دارد، نگاه ظاهری که محدثین، اکثر متکلمان و فلاسفه ای همچون غیاث الدین منصور دشتکی و میر داماد ابراز داشته اند و نگاه باطنی ای که افرادی مانند ملاصدرا اتخاذ کرده اند.

یادداشت

۱. در ادامه مطلب آمده شایان ذکر است که در تفسیر منسوب امام حسن عسکری اشاره شده است که همانا عجب الذنب عامل خلقت بنی آدم است لذا خلقت مجدد آدمی نیز براساس عضو مذکور بدن رخ می دهد.
۲. عن ابی عبدالله ع قال: «لَا يَبْقَى لَحْمٌ وَلَا عَظْمٌ إِلَّا طِينَتُهُ الَّتِي خُلِقَ مِنْهَا فَإِنَّهَا لَا تَبْلَى تَبْقَى فِي الْقَبْرِ مُسْتَدِيرَةً حَتَّى يَخْلُقَ اللَّهُ مِنْهَا كَمَا خُلِقَ أَوَّلَ مَرَّةٍ»
۳. شایان ذکر است که آیات قرآنی بر خلاف روایات که پیرامون معاد جسمانی ذکر شده به صراحت به اصطلاح عجب الذنب به عنوان قطعه ای از کالبد انسان در هنگام احیای انسان پس از مرگ نپرداخته اند و صرفاً به بحث احیاء اشاره کرده اند.
۴. در بررسی حکایت قرآنی مزبور این گونه به نظر می رسد که ظاهر روایت با محتوای حدیث مورد بررسی در تعارض است؛ زیرا با توجه به حدیث، عجب الذنب هر فرد انسانی سبب حیات

- دوباره همان فرد می‌شود در حالی که در روایت این‌گونه بیان شده که عجب‌الذنب هر موجود اعم از انسان و حیوان عامل احیاء هر فرد است.
۵. روایت‌های ذکر شده درباره عجب‌الذنب به صورت مختلف اکثراً از طریق عامه بیان شده است به همین دلیل یک روایت عامه که سند آن از جانب امامان شیعه دقیقاً مشخص نیست؛ محسوب می‌شود. به همین دلیل در نزد شیعه مورد وثوق قرار نگرفته است و سندش مشخص نیست.
۶. کل شیء هالک الا وجهه
۷. یس/۸۱؛ نساء/۵۶
۸. به معنای دژ و قلعه است.
۹. ... و فی الحدیث عن سیدنا رسول الله، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: كل ابن آدم يبلى الا عجب الذنب، هو كناية عن الهولی الشخصیة الباقیة الحاملة للكون و الفساد.

منابع

قرآن کریم

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح بر زاد‌المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، رسائل ابن‌سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- _____، شفا (طبیعیات)، آیه‌الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق الف.
- _____، نجات من الغرق فی بحر الضلالت، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- _____، الاشارات و التنبيهات، قم، البلاغة، ۱۳۷۵.
- _____، الاضحویه فی المعاد، شمس تبریزی، تهران، ۱۳۸۲.
- ابن‌حزم، ابو محمد علی بن احمد بن سعید، فصل فی الملل و الأهواء و النحل تعلیق از احمد شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.
- ابن‌خمیر، ابوالحسن علی بن احمد، تنزیه الانبیاء عما نسب الیهم حثالة الاغیاء، به تحقیق دکتر رضوان دایه، دمشق، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- ابن‌قیم جوزی، محمد بن ابی بکر، روح، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۹۹۶.
- ابن‌کنیر، عمادالدین ابوالفداء، تفسیر ابن‌کنیر، بازیابی شده از وبگاه کتابخانه مدرسه فقاہت، بی‌تا.
- <http://lib.eshia.ir/41718/6/536>
- ابن‌ماجه، محمد بن یزید القزوینی، سنن ابن‌ماجه، دار احیاء الکتب العربیة، بی‌تا.

- احسائی، احمد بن زین الدین، *مجموعه الرسائل الحکمیة (تشمّل علی ثلث و عشرین رساله)*، کرمان، مدرسه مبارکه ابراهیمی، ۱۳۵۰.
- احدی، حسن و بنی جمالی، *شکوه السادات، علم النفس از دیدگاه دانشمندان*، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۹۵.
- اشعری، ابوالحسن، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، آلمان، فرانس شتاينر، ۱۴۰۰ق.
- ایچی، عضدالدین و جرجانی، میر سید شریف، *شرح المواقف*، قم، افست، ۱۳۲۵.
- بحرانی، ابن میثم، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *مختصر صحیح بخاری*، بازیابی شده از وبگاه کتابخانه عقیده، بی تا. www.aqeedeh.com
- بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم، دارالجيل - دارالافاق*، بیروت، ۱۴۰۸ق.
- تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد، الشریف الرضی*، قم، افست، ۱۴۰۹ق.
- حکیمی، محمدرضا، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۱.
- حلی، حسن بن یوسف، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۸۲.
- _____، *أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۳.
- _____، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد أو مدینة السلام*، ۲۴ جلد، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
- خمینی، روح الله، *تقریرات فلسفه امام خمینی قدس سره*، مقرر عبدالغنی موسوی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۸۱.
- داماد، میرمحمدباقر، *قیسات*، به اهتمام دکتر مهدی محقق دکتر سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، دکتر ابراهیم دیباجی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- _____، *جذوات و مواقیت*، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
- دشتکی، منصور بن محمد، *مصنفات غیاث الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی*، تهران، دانشگاه تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵.
- ربانی نقابی میانجی، حسین، *معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل*، حسین ربانی میانجی، ۱۳۷۳.
- زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.

- سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- _____، حکمة الاشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- _____، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- _____، حکمة الاشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- سیوطی، جلال‌الدین، در المنثور فی التفسیر بالمأثور، بازیابی شده در وبگاه کتابخانه فقاقت، بی تا.
<http://lib.eshia.ir/41689/7/252>
- شعرانی، ابوالحسن، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۶.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ملل و النحل، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴.
- صدرالمطالین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ الف.
- _____، شرح اصول کافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ب.
- _____، مظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸.
- _____، حکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- _____، مبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، عرشیه، تهران، مولی، ۱۳۶۱.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، آغاز و انجام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵ الف.
- _____، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۵ ق.
- _____، قواعد العقائد، لبنان، دارالغرب، ۱۴۱۳ ق الف.
- _____، اخلاق ناصری، تهران، علمیه اسلامی، ۱۴۱۳ ق ب.
- _____، تمهیدالاصول در علم کلام اسلامی، مترجم عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- غزالی، ابوحامد محمد، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۶۳.
- _____، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
- _____، إحياء علوم الدين، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
- _____، اربعین فی اصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۸.
- _____، کیمیای سعادت، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.

- _____، علم لدنی، مترجم زین الدین کیائی نژاد، عطائی، تهران، ۱۳۶۱.
- فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مطالب العالیة من العلم الالهی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- _____، مباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم، بیدار، ۱۳۷۰.
- _____، أربعین فی أصول الدین، قاهره، مکتبۃ الکلیات الأزهریة، ۱۹۸۶.
- قاضی، عبد الجبار بن احمد، مغنی فی أبواب التوحید و العدل، قاهره، الدارالمصریة، ۱۹۶۵.
- کلینی، محمد بن اسحاق، اصول من الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵.
- لاهیجی، فیاض، گوهر مراد، تهران، سایه، ۱۳۸۳.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسۃ الوفاء، ۱۴۰۴ ق الف.
- _____، مرآة العقول، به تحقیق سیدهاشم رسولی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۴ق ب.
- _____، آسمان و جهان، تهران، انتشارات اسلامیة، ۱۳۵۱.
- _____، حق الیقین، تهران، انتشارات اسلامیة، بی تا.
- فاضل مقداد، ابو عبدالله، للوامع الهیة فی المباحث الکلامیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
- _____، انوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۲۰ق.
- میرباقری، محسن، "عالم ذر در قرآن کریم (بررسی ۱۴آیه)"، پژوهش های قرآن و حدیث، سال پنجاهم، شماره یکم، ص ۱۴۲-۱۲۳، ۱۳۹۶.
- نسائی، احمد بن علی، السنن الکبری، بیروت، لبنان، مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۲۱ق.

