

رویکردی انتقادی به شیخیه در تطبیق هورقلیا بر عالم مثال

دکتر یاسر سالاری *

دکتر مهدی افچنگی **

چکیده

شیخیه هورقلیا را مرتبه‌ای از عوالم وجود دانسته که نسبت به عالم ماده از لطافت بیشتری برخوردار است. از نظر شیخیه، در عالم هورقلیا هر چند که اجسام وجود دارند، شفافیت و لطافت آن اجسام نسبت به اجسام عالم ماده بیشتر است. آنها این عالم را همان عالم مثال منفصل دانسته‌اند. به دلیل عدم هماهنگی در اندیشه شیخیه، جایگاه عالم هورقلیا گاه بین عالم ملک و عالم ملکوت و گاه بین عالم ملک و عالم جبروت معرفی شده است. شیخیه با تفکیک جسم از جسد برای انسان چهار بدن لحاظ کرده‌اند که برخی مربوط به عالم ملک و برخی مربوط به عالم هورقلیا هستند. جسد دوم انسان، از اقسام چهارگانه بدن او، که مربوط به عالم هورقلیاست همان چیزی است که در احادیث تحت عنوان «عجب الدنّب» و در فلسفه ملاصدرا تحت عنوان «قوه خیال» از آن یاد شده است. مقاله پیش رو بر آن است ضمن تبیین دیدگاه شیخیه در مورد عالم هورقلیا و جسد هورقلیایی، صحت و سقم تطبیق آنها را بر عالم مثال منفصل و مثال متصل بررسی نماید.

کلید واژه‌ها: شیخیه، هورقلیا، مثال منفصل و متصل، خیال، برزخ، مدهامتان، صور خیالی، عجب الدنّب.

طرح بحث

یکی از مسائل مهم در بین فلاسفه متأخر که کلید حل بسیاری از مسائل مهم و دشوار فلسفی قرار گرفته، مسئله عالم مثال یا خیال منفصل است. فلاسفه مشاء عالم مثال را منکرند، اما فلاسفه اشراقی قائل به عالم مثال هستند؛ هر چند که بر مباحث آنها پیرامون این مسئله و تطبیق آن بر براهین، اشکالاتی نظیر مادی انگاشتن قوه خیال وجود دارد، اما صدر المتألهین شیرازی (۱۰۵۰-۹۷۹ق) ضمن اثبات عالم مثال به اثبات تجرد خیال پرداخته و اشکالات مخالفان و پیشینیان را پاسخ گفته است.

فرقه شیخیه^۱ نیز از جمله کسانی هستند که از عالمی متوسط گاه بین ملک و ملکوت و گاه بین ملک و جبروت سخن گفته‌اند. در این میان به خصوص شیخ احمد احسائی مؤسس فرقه شیخیه که به نوعی از منتقدان ملاصدرا به شمار می‌رود و حتی بر کتاب العرشیه ملاصدرا شرحی مطابق با دیدگاه و نظر خود نوشته است به کرات از عالمی به نام هورقلیا بحث می‌کند که می‌توان گفت آن را بر عالم خیال منفصل یا عالم مثال نزد ملاصدرا تطبیق می‌دهد. هر چند آنچه او و پیروانش در باره این عالم می‌گویند با آنچه در حکمت متعالیه عالم مثال خوانده می‌شود بسیار متفاوت است و البته ایشان بر کلام و دیدگاه ملاصدرا خرده می‌گیرند و دیدگاه خود را صائب و موافق عقل و شرع می‌دانند. از آنجا که هورقلیا در مکتب شیخیه مبنای بسیاری از مسائل، از جهان‌شناسی و انسان‌شناسی تا معاد و حتی مهدویت است؛ تبیین درست آن، میزان صحت تطبیق آن بر عالم مثال و برهان پذیریش از اهمیت خاصی برخوردار است.

در طرف مقابل، ملاصدرا قوه خیال را دارای تجرد برزخی دانسته و خیال متصل و عالم مثال صعودی را می‌پذیرد. از نظر وی تمام ادراکات اشان قیام صدوری به نفس ناطقه دارند و نفس ناطقه بر آن ادراکات سیطره فاعلی دارد. از این روی کسانی که صور برزخیه را در آینه و اجسام صاف قابل رؤیت می‌دانند، در واقع حکم به ادراک صور برزخیه و مثالی توسط قوای مادی و حسی کرده‌اند که بطلان آن روشن است. از نظر صدر المتألهین، انسان از طریق قوه خیال خود که تجرد برزخی و خیالی دارد، این صور برزخی را در عالم مثال از باب مشاکله رؤیت می‌نماید (ملاصدرا، الاسفار، ج ۱، ص ۳۰۳).

پس، عالم مثال در حکمت متعالیه عالمی است که از نظر وجودی مجرد است، مجرد مثالی؛ به این معنا که از جسم و ماده مبراست، اما برخی از آثار ماده مثل وضع و نسبت را دارا است (همان، ج ۹، ص ۱۸۵-۱۶۵) و البته به دلیل این خصوصیات، آنچه در آن است از جمله بدن‌ها و قالب‌های مثالی قابل رؤیت می‌باشد، چرا که مجرد تام به دلیل عاری بودن از ماده و عوارض ماده قابل رؤیت نیست، اما مجرد مثالی چنین محذوری ندارد، بلکه اساساً فلسفه اثبات عالم مثال به عنوان برزخ میان ملک و ملکوت این است که از هر کدام از آن دو عالم وجهی داشته باشد تا بتواند به عنوان واسطه، صدور وجود و فیض را از یکی به دیگری تبیین نماید، اما توجه به این نکته مهم است که رؤیت در عالم مثال قطعاً از طریق حواس مادی عالم ملک نخواهد بود، بلکه به جهت حواس متناسب با آن نشئه‌عنی عالم ملکوت و مثال است. ملاصدرا می‌گوید که بدن اخروی و صورتی که در قیامت مبعوث می‌شود، در عین اینکه طبیعی نیست با حواس ظاهری آخرتی قابل حس می‌باشد (همان، ص ۲۵۴). از نظر وی، بدن اخروی متوسط بین دو عالم بوده و جامع تجرد و تجسم است (همان، ص ۱، ۳۰۰). این سخن بدین معناست که بدن اخروی در عین مجرد بودن و داشتن خصوصیات عالم تجرد، واجد برخی از خصوصیات عالم اجسام نیز هست و این یعنی همان مرتبه خیال و مثال و گر نه تناقض لازم می‌آید (تناقض مذکور از این جهت است که اگر بدن مثالی نباشد لازم می‌آید بدن اخروی در عین مجرد تام بودن، مادی نیز باشد. یعنی در عین تجرد تام، غیر مجرد باشد).

ملاصدرا در جایی دیگر چنین مطلبی را ذکر می‌کند که در باطن بدن هر انسانی افزون بر پوست و ظاهر، حیوانی انسان صفت با تمام اعضا، حواس و قوا وجود دارد. این حیوان انسان سرشت، در درون هر انسان در این دنیا موجود است و با مرگ بدن عنصری فانی نمی‌شود، زیرا حیات او مانند بدن عنصری عارضی نیست، بلکه مانند نفس، واجد حیات ذاتی است. او حیوانی است متوسط بین حیوان حسی و عقلی و در قیامت طبق اعمال و نیات فرد محشور می‌شود. همین بدن موجود در بطن بدن انسان دنیوی است که در قیامت برای ثواب و عقاب حاضر است (همان، ص ۲۸۸). بنابراین بازگشت نفس به بدن دنیوی به جهت تکاملی که پیدا کرده محال است، از این رو متناسب با شدت وجودی و ملکاتی

که کسب کرده قالبی مثالی برای خود ایجاد می‌کند (همان، ص ۱۹ و ۱۸). پس ملازم هر نفس، شبیه مثالی است که بر حسب ملکات نفسانی اش از او نشأت می‌گیرد. از نظر ملاصدرا این بدنی که در باطن بدن دنیوی هر انسانی است، همان قوه خیال است که در حدیثی از پیامبر از آن به "عجب الذنب" (این حدیث در آثار شیخیه هم بررسی شده است) تعبیر شده است و این قوه به جهت استقلال وجودی پس از بدن باقی می‌ماند (همان، ص ۲۱۹) از این جهت این بدن مانند نفس است که برای حدوث به بدن نیازمند است نه در بقا.

ناگفته نماند که این کلام ملاصدرا تا حدی اندیشه او را به رأی شیخیه در باب قول به بدن‌های مختلف - که در صفحات آتی ذکر خواهد شد - نزدیک می‌کند، چرا که به این معنا ملاصدرا معتقد است انسان دارای دو بدن و یک نفس است. بدن اول بدن عنصری است و با مرگ فانی می‌شود، اما بدن دوم که در حقیقت محصول قوه خیال است و در بطن بدن اول است بعد از مرگ باقی است و در معیت نفس بعد از مرگ صعود خواهد کرد. این بدن همان مصداق عجب الذنب است که محشور در آخرت و برزخ است. از این جهت قول ملاصدرا به قول شیخیه در مورد جسد دوم نزدیک می‌شود، هر چند ملاصدرا آن را قوه خیال و مجرد مثالی می‌داند، اما شیخیه جسد دوم را مادی و هورقلیایی می‌داند.

در هر صورت بنا بر رأی ملاصدرا، جوهر متخیل حساس انسانی که بعد از مرگ طبیعی باقی است همراه نفس، بدن و جهان طبیعی را ترک کرده و معیت او با نفس باعث می‌شود که نفس صورت‌های جسمانی را بدون مزاحمت حواس درک کند، البته این درک از مشاهده حواس قوی‌تر خواهد بود (همو، الشواهد الربوبیه، ص ۷۷)، در نتیجه انسان، ذات جسمانی خود را آن گونه که در زندگی بدنی و حسی احساس می‌کرد تصور می‌کند، همچنان که نفس خودش را در خواب تصور می‌نماید (همو، سفار، ج ۹، ص ۲۲۱). پس، در هنگام حشر و نشر خیال باقی مانده پس از مرگ، بدن دنیوی خود را تخیل کرده و بدنی مطابق با بدن دنیوی، بلکه قوی‌تر و شدیدتر از آن ایجاد می‌کند. این بدن‌های اخروی مانند سایه شبیه بدن دنیوی و پرتوی مثالی‌اند که از نفس به مجرد جهات

فاعلی، بدون دخالت جهت قابلی صادر می‌شوند و نسبت به نفس وجود ظلی دارند (همو، زاد المسافرین، ص ۴۶۱).

عالم مثال (برزخ) و بدن مثالی در حکمت متعالیه

عالم مثال در لسان حکمای مسلمان، عالم وسط بین عالم ماده و عالم عقل، یا ملکوت بین ناسوت و جبروت، یا خیال بین حس و معناست. در زبان شریعت از این عالم به عالم برزخ تعبیر شده است. وسط بودن عالم مثال از آن روی است که این عالم به جهت شباهت به دو نشئه متفاوت از جهاتی، واسطه ارسال فیض از یک مرتبه وجودی به مرتبه دیگر است.

عالم مثال، عالم مجرد از ماده جسمانی است و به واسطه تجرد از ماده، عالمی روحانی و ادراکی است، از جهت تعدد و تجسم شباهت به عالم کون و فساد دارد و از جهت استغناء از ماده به جواهر عقلی و مجردات تامه شباهت دارد (آشتیانی، ص ۴۸۴).

بنابراین، عالم مثال به عنوان مرتبه‌ای از هستی، از ماده مجرد است، اما آثار ماده نظیر کم و کیف و... را واجد است. به دلیل همین وساطت است که عالم مثال زمینه را فراهم می‌کند تا ارواح تجسد و اجساد، تجرد یابند (رک. چیتیک، ص ۱۷۸).

حکمای اسلامی عالم مثال را به دو قسم متصل و منفصل تقسیم کرده‌اند. عالم مثال منفصل عالمی قائم به خود و بی نیاز از نفوس جزئی و متخیله و مرتبه‌ای از مراتب هستی است. این عالم به عالم خیال منفصل معروف است، اما مثال متصل در واقع شأنی از شئون نفس ناطقه و قائم به نفوس جزئی است. در برابر عالم خیال منفصل، به این قسم، خیال متصل می‌گویند.

در فلسفه اشراق عالم مثال منفصل با عالم "صور معلقه" هم‌اورد است و البته این عالم غیر از عالم "مثل" افلاطون است. سهروردی در حکمة الاشراق می‌نویسد ... والصور المعلقه لیست مثل افلاطون بان مثل افلاطون نوریه ثابته فی عالم الانوار العقلیه (ص ۲۳۱ و ۲۳۰).

در حالی که عالم صور معلقه، همان عالم اشباح (معادل عالم نفوس) است، پس مرتبه مثل افلاطون از مرتبه عالم صور معلقه برتر است.

ملاصدرا هم از طریق قوای سه گانه حس، خیال و عقل در انسان، بر وجود عالم خیال منفصل حد فاصل عالم حس و عالم عقل استدلال می کند. به نظر او قوای سه گانه در انسان شاهد بر وجود عوالم سه گانه حس، خیال و عقل در هستی است (ملاصدرا، *سفار*، ج ۳، ص ۳۶۱).

عالم هورقلیا از منظر شیخیه

عالم هورقلیا در اندیشه شیخیه از اهمیت اساسی برخوردار است. بیشتر آراء مخصوص شیخیه مبتنی بر عالم هورقلیا قابل تفسیر است. قبل از شیخ احمد احسائی واژه هورقلیا توسط شیخ اشراق و شارحان فلسفه او استفاده می شود، اما در آثار شیخیه به نحو گسترده تری بحث شده است.

احسائی ریشه واژه هورقلیا را از زبان «سریانی» دانسته است و بدون اینکه منشأ لغوی آن را روشن نماید در توضیح این اصطلاح می نویسد:

معنای لفظ هورقلیا مُلک دیگر است زیرا مراد از عالم هورقلیا، عالم برزخ است در حالی که عالم دنیا همان عالم اجسام است یعنی عالم مُلک و عالم نفوس همان عالم ملکوت است، اما عالم برزخ واسطه بین عالم مُلک و عالم ملکوت است که عالمی غیر از آنهاست یعنی عالم برزخ، مُلکی دیگر است بدین معنا که عالم اجسام عالم مُلک است و این [هورقلیا] عالم مُلک دیگر است و در اقلیم هشتم است (رسالة ملا محمد حسین الاناری الکرمانی، ص ۱۵۱).

احسائی عالم هورقلیا را همان عالم برزخ دانسته، اما مراد وی از عالم برزخ، متفاوت از آن چیزی است که مد نظر دیگران است. عالم برزخ از منظر اندیشمندان اسلامی، واسطه بین عالم ماده و عالم عقل یعنی همان عالم مثال یا واسطه میان عالم ملک و عالم جبروت یعنی همان عالم ملکوت است. در صورتی که احسائی در اینجا عالم برزخ را واسطه بین عالم ملک و عالم ملکوت دانسته است. هرچند که وی گاهی به صراحت هورقلیا را معادل عالم ملکوت و عالم مثال دانسته است (رک. *رسالة شیخ علی*، ص ۲۱۹). به دلیل عدم هماهنگی در عبارات احسائی راجع به عالم هورقلیا، تشخیص جایگاه دقیق این عالم در مراتب هستی در تفکر شیخیه ناممکن شده است.

عالم هورقلیای شیخیه عالمی است که نسبت به عالم اجسام شرافت دارد و از لطافت بیشتری برخوردار است زیرا آنها عالم هورقلیا را به لحاظ رتبه بالای عالم مُلک دانسته‌اند. بنابراین عالم هورقلیای احساسی عالمی است که در آن اجسام به نحوی بسیار لطیف وجود دارند و به هیچ وجه معروض فساد و پوسیدگی و سایر امور مربوط به این عالم واقع نمی‌شوند (رک. ابراهیمی دینانی، ج ۳، ص ۳۹۱، پاورقی دوم).

منظور احساسی از اقلیم هشتم در توضیح هورقلیا این است که دانشمندان در گذشته کل عالم مُلک را به هفت اقلیم تقسیم می‌کردند، اما شیخیه چون عالم هورقلیا را مُلک دیگر می‌دانند آن را اقلیم هشتم یعنی اقلیمی غیر از آن اقلیم هفت گانه دانسته‌اند.

در جغرافیای عرفانی شیخ اشراق و قبل از آن در روایات اسلامی از دو شهر جابلقا و جابرسا نام برده شده است. این دو شهر از شهرهای عالم مثالند که معمولاً در آثار شیخیه در کنار هورقلیا به کار می‌روند. هورقلیا، جابلقا و جابرسا، هر سه مربوط به عالم مثالند با این تفاوت که هورقلیا در افلاک عالم مثال و جابلقا و جابرسا در عناصر عالم مثال قرار دارند. شهر جابلقا در مشرق و جابرسا در مغرب عالم مثالند. این دو شهر بسیار بزرگند و هر کدام هزار دروازه دارند و مخلوقاتی که در آنها وجود دارند قابل شمارش نیستند (رک. رساله شیخعلی، ص ۲۱۹).

عالم خیال و مثال منفصل همان است که احساسی در کتب و رسائل خود عالم هورقلیا در یک اصطلاح و عالم هورقلیا و جابلقا و جابرسا در اصطلاح دیگر نامیده است. این دوگانگی از آن روی است که وی گاه کل عالم مثال را هورقلیا نامیده و گاه تنها افلاک آن عالم را هورقلیا و ارض آن را جابلقا و جابرسا نامیده است.

نظرات شیخیه پیرامون خواب و رؤیا، صحت تطبیق عالم هورقلیای شیخیه بر عالم مثال را تأیید می‌کند. شیخیه خواب و رؤیا را مربوط به عالم هورقلیا می‌دانند که عالمی ورای عالم اجسام است. البته بین رؤیاهای صادق و باطله در تطبیق بر عوالم هستی تفاوت وجود دارد. احساسی می‌نویسد:

اگر رؤیا صادق باشد روح از هورقلیا در عالم برزخ شاهد بر اشباحی بوده است که از عالم غیب بر عالم شهادت نازل می‌شوند؛ اما اگر رؤیا باطله باشد در این صورت روح از جابلقا و جابرسا، بر سایه‌هایی که از اوضاع بخارها و اوهام نفس که با

سایه‌های شیاطین در ارض عادات و طبیعت به وجود آمده‌اند شاهد بوده است (رساله الرؤیا، ص ۵۵).

بنابراین بازدید و سرکشی نفس در حالت اعتدال از عالم هورقلیا، معلومات صادق و بازدید نفس در حالت عدم اعتدال از شهرهای جابلقا و جابرسا، اطلاعات کاذب و نادرست در اختیار نفس قرار می‌دهد. طبق بیان احساسی، موطن رؤیاهای صادقه، هورقلیا و موطن رویاهای باطله، جابلقا و جابرساست. سید کاظم رشتی (۱۲۵۹-۱۲۱۲ق)، جانشین احساسی، در مورد ادراک خیال از عالم هورقلیا می‌گوید:

... چون خیال از این امور [موانع استقامت خیال] مصفا و منزّه باشد پس منتقش گردد در وی صُورِ مقابل او از بلد هورقلیا، کماهی... (رساله در جواب بعضی اجلاء، ص ۴۸ و ۴۷).

در واقع مبنای رشتی این است که انسان در غیب و کمون این بدن خود، بدنی از عالم هورقلیا با حواس خاص خود دارد و هنگامی که اشتغال نفس به این بدن عنصری در اثر اموری نظیر خواب و رؤیا کم شود، بدن هورقلیایی رو به عالم خود یعنی عالم هورقلیا برده و صُورِ موجود در آن عالم در بدن هورقلیایی و انسان منطبق شده و انسان از آنها آگاه و مطلع می‌شود.

آنچه رؤسای شیخیه در این عبارات، بدن هورقلیایی نامیده‌اند که هنگام کم شدن اشتغالات نفس به بدن عنصری، به عالم هورقلیا سفر می‌کند همان است که امثال صدرالمتألهین «قوة خیال» دانسته‌اند و بیان کرده‌اند که این قوة خیال به عالم خیال منفصل سفر کرده و از طریق پیوند و ارتباط با آن عالم به ادراک نائل می‌شود.

تفاوت نظریه صدرالمتألهین و رأی شیخیه آن است که اولاً از نظر حکمت متعالیه، هم قوة خیال و هم عالم خیال منفصل به نحو خاصی مجرد از ماده‌اند حال آنکه، احساسی و پیروانش نه بدن هورقلیایی و نه عالم هورقلیایی را مجرد از ماده ندانسته بلکه برای آنها قائل به نوعی ماده و جسم به نام جسم لطیف شده‌اند. طبق این بیان، این پرسش مطرح می‌شود که اگر بدن هورقلیایی و عالم هورقلیا مجرد از ماده نباشند آیا کسب علم و

ادراک میسر خواهد بود تا شیخیه بتواند نحوه ادراکات خواب و رؤیا را بر آنها مبتنی کند؟

ثانیاً از نظر شیخیه فرایند ادراک و مشاهده معلومات از عالم هورقلیا، به نحو انطباع است. با توجه به طرح نوعی جسم لطیف برای بدن هورقلیایی و عالم هورقلیا، قول به صور منطبعه، مستلزم تالی فاسدهایی نظیر انطباع کبیر در صغیر خواهد بود. درحالی که از منظر حکمت متعالیه، قیام ادراکات به نفس ناطقه، قیام صدوری و از نوع انشاست (صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ص ۶۰۱).

نقش خیال و هورقلیا در یادآوری

طبق دیدگاه شیخیه، یادآوری مطالبی که قبلاً برای انسان اتفاق افتاده و اکنون فراموش شده‌اند در صورتی ممکن است که نفس انسان از طریق خیال خود به مکان و زمان آن حادثه خاص توجه نماید. در این صورت با توجه به مشخصات و حدود آن شرایط انسان عیناً حادثه گذشته را به یاد می‌آورد. احساسی می‌گوید اینکه در این شرایط یادآوری اتفاق می‌افتد به دلیل نقش مثال و خیال در این زمینه است، زیرا هنگامی که کلام خود را به عینه به یاد می‌آوریم، در واقع مثال کلام خود را که در صورت آن مکان و زمان منطبع شده و همه آنها در آئینه خیال ما منطبع گشته‌اند می‌یابیم (رک. شرح الفوائد، ص ۲۰۷).

سخن احساسی بدین معناست که تصویر هر آنچه قبلاً اتفاق افتاده است اکنون در عالم هورقلیا، ثبت و محفوظ است، هنگامی که ما به مکان و زمان حادثه‌ای در گذشته توجه می‌کنیم، در واقع خیال ما به غیب آن مکان و زمان توجه نموده و از آن غیب (هورقلیا) به باز خوانی حادثه گذشته می‌پردازد. طبق این نظر، یادآوری سخن گذشته خود، در واقع دیدن مثال سخن گذشته خود در عالم هورقلیا است. احساسی از موطن مثال احوال گذشته به «کتاب حفیظ» هم یاد کرده است (رک. همانجا).

بقای خیال و مثال

اشاره کردیم که سهروردی با مجرد دانستن عالم مثال منفصل و صدرالمآلهین با مجرد دانستن قوه خیال، به بحث مجرد خیال پرداخته‌اند. بقای عالم خیال منفصل پس از مرگ

به عنوان موطن خیالی و مثالی ارواح مورد پذیرش است، اما در مورد خیال متصل، به عنوان قوه‌ای از قوای نفس، بین فیلسوفان اختلاف نظر است. طبق نظر صدرالمتهلین، قوه خیال هنگام تلاشی شدن بدن، به دلیل تجرد از بدن باقی خواهد ماند.

شیخ احمد احسائی با تطبیق عالم هورقلیا بر عالم خیال منفصل، قائل به بقای عالم خیال است، زیرا عالم هورقلیای احسائی عالمی ورای عالم ماده و در اقلیم هشتم است که نه خود و نه موجوداتش معروض فساد و نابودی واقع نمی‌شوند.

در مورد خیال متصل به عنوان قوه‌ای از قوای نفس نیز احسائی قائل به تجرد آن است، اما ادراکات این قوه تنها به نحو انطباع، از طریق مقابله با عالم خیال منفصل یا هورقلیا شکل می‌گیرند نه به طریق ایجاد و انشای علوم از این قوه. البته شیخیه باید معذور انطباع کبیر در صغیر را که از نتایج مترتب بر نظریه آنها - از جهت قائل شدن جسم لطیف برای قوه خیال و عالم خیال و همچنین منطبعه دانستن صور ادراکی - است چاره اندیشی کنند.

طبق نظر شیخیه هر موجودی غیر از خداوند از جمله قوه خیال، که با مرگ دنیوی موجودات زوال نپذیرد و به اصطلاح باقی باشد، عنوان بقا برای او تنها تا هنگام نفخه اول اسرافیل (ع) به نام نفخه صعق، ادامه می‌یابد و مقارن با نفخه صعق، تا هنگام نفخه دوم یعنی نفخه جذب، همه چیز غیر از خداوند فانی و نابود می‌شود (رک. شرح العرشیه، ص ۱۹۲).

عَجَبُ الذَّنْبِ وَ تَطْبِيقُ آن بر جسد هورقلیایی

ملاصدرا معتقد است هنگامی که روح از بدن مفارقت می‌کند چیزی ضعیف الوجود همراه آن باقی می‌ماند که در احادیث از آن به «عَجَبُ الذَّنْبِ» تعبیر شده است. در مورد مصداق عجب الذنب اختلاف شده است اما او آن را قوه خیال دانسته است (رک. العرشیه، ص ۶۱).

شیخ احمد احسائی منبع گفتار صدرالمتهلین، در مورد امر باقی از وجود انسان بعد از مرگ را حدیثی قابل قبول و صحیح دانسته است، اما در مورد اینکه صدرالمتهلین از عجب الذنب، «قوه خیال» را برداشت کرده، با وی موافق نیست و سعی کرده طبق مبانی

خود در مسئله معاد، عجب الذنب را تأویل نماید. وی ضمن اشاره به حدیثی از اصول کافی مبنی بر پرسش «عمار ساباطی» از «اباعبدالله (ع)» در مورد از بین رفتن جسد میت؛ بیان می‌کند که امام (ع) در پاسخ می‌فرماید همه جسد جز طینتی که از آن آفریده شده از بین می‌رود، اما آن طینت به حال مستدیر در قبر باقی خواهد ماند (شرح العرشیه، ص ۳۰۵ و ۳۰۴). آنگاه احساسی طینت را همان جسد دوم^۳ یا جسد هورقلیایی شیخیه دانسته که محل آن قبر به معنای عالم هورقلیاست. وی معتقد است جسد دوم همان خاک و تربتی است که از عالم هورقلیا توسط فرشتگان با نطفه پدر و مادر مخلوط شده و باعث اعتدال و در نهایت ترکیب آنها برای به وجود آمدن انسان شده است و از آنجا که هر چیزی به اصل خود باز می‌گردد، جسد دوم هم به عالم هورقلیا باز خواهد گشت و در آنجا باقی خواهد ماند.

احساسی می‌گوید از پیامبر روایت شده که فرمود:

آخرین چیزی که می‌پوسد و از بین می‌رود عجب الذنب است و این روایت بر فناء عجب الذنب دلالت دارد (همان، ص ۳۰۵).

شیخ احساسی در عین اقرار به فناء عجب الذنب، آن را جسد دوم انگاشته است؛ در حالی که طبق نظر شیخیه جسد دوم، جز در بین دو نفخه همیشه باقی خواهد بود. به همین جهت تلاش احساسی در تطبیق عجب الذنب با جسد هورقلیایی چندان موفق نشان نمی‌دهد مگر اینکه وی مدعی شود منظور از فناء عجب الذنب در روایت پیامبر اکرم (ص) فناء آن در بین دو نفخه اسرافیل (ع) است.

نحوه وجود صور خیالی از دیدگاه شیخیه

از موارد اختلاف نظر احساسی با صدر المتألهین، نحوه وجود صور خیالی است. صدر المتألهین صور خیالی را مولود ابداع قوه خیال می‌داند، اما احساسی بلافاصله در رد سخن صدر المتألهین می‌نویسد:

صور خیالی قائم به نور خیال‌اند زیرا خیال فی نفسه، قوه‌ای نفسانی از عالم ملکوت است و صور خیالی که از آن قوه انتزاع می‌شوند نیز از عالم ملکوتند در حالی که این صور از امور خارجی منتزع شده‌اند و قوه خیال مانند آینه‌ای است که در برابر شیء قرار گرفته و صورت آن شیء در آن منعکس می‌شود. اگر آن شیء ملکوتی

باشد صورتش در قوه خیال ظاهر می شود و اگر آن شیء از عالم مُلک باشد حواس صورت آن شیء ملکی را منتزع می کنند و آن صورت به واسطه حس مشترک به قوه خیال می رسد... (همان، ص ۱۸۰).

شیخ احمد احسائی، اولاً ادراک خیالی را از مقوله انطباع دانسته که با توجه به مبنای وی در مورد نحوه وجود قوه خیال و عالم خیال منفصل با مخدور انطباع کبیر در صغیر مواجه خواهد بود که ذیل بقای قوه خیال و مثال آن را شرح داده ایم.

ثانیاً وی از یک سو قیام صور خیالی را قوه خیال دانسته است و از سوی دیگر می گوید این صور خیالی از امور خارجی منتزع شده اند. اگر انتزاع صور خیالی از امور خارجی باشد قیام این صور به قوه خیال چه معنایی خواهد داشت؟

ثالثاً شیخ احسائی، برای قوه خیال در انشا صور خیالی هیچ نقشی قائل نشده است و در ادامه تصریح می کند که صور خیالی از انشا خالق خیال یعنی خداوند به وجود می آیند. نادیده انگاشتن واسطه ها از سوی احسائی به دلیل این است که خللی در شأن فاعلیت خداوند ایجاد نشود. این نگرش، وی را به «میجره» نزدیک کرده است.

بنابراین احسائی مانند صدر المتألهین صور خیالی را قائم به قوه خیال می داند، اما به نحو قیام عروضی نه قیام صدوری؛ به عبارت دیگر، از دیدگاه احسائی صور خیالی عارض بر قوه خیالند نه صادر از آن (رک. برای توضیح بیشتر، رک. همان، ص ۱۸۲).

وی همچنین ضمن قوی تر دانستن صور خیالی از صور مادی، قائل به بقای صور خیالی است. البته به این دلیل که از نظر وی، صور خیالی أعراض نفوسند و از آنجا که أعراض در بقا و فنا، تابع معروضات خود می باشند و نفوس نیز باقی اند. پس معلوم می شود که صور خیالی هم باقی و غیر فانی اند (رک. همان، ص ۱۸۳).

احسائی از بقای معروض بر بقای عرض استدلال کرده است. می دانیم که این استنتاج حداقل در مورد اعراض مفارق صحیح نیست. اکنون باید بدانیم که صور خیالی که از نظر احسائی أعراض نفوسند از کدام قسم أعراض هستند آیا عرض لازمند یا عرض مفارق؟ با توجه به اینکه عرض لازم همراه با ذات و معروض خود جعل شده و غیر قابل انفکاک از آن می باشد و از آنجا که صور خیالیه مسبوق به عدمند معلوم می شود که صور خیالیه عرض لازم برای نفس نیستند و طبق دیدگاه احسائی که صور خیالیه را

اعراض نفوس دانسته است صور خیالیه عرض مفارق خواهند بود و از آنجا که استنتاج از بقای معروض بر بقای عرض مفارق صحیح نیست روشن می‌شود که دیدگاه احساسی در مورد نحوه وجود صور خیالیه از اعتبار لازم برخوردار نیست.

کیفیت برزخ از نظر شیخیه

برزخ به معنای حایل و وسیط دو شیء، طیف معنایی گسترده‌ای را پوشش می‌دهد. در مباحث مربوط به رؤیا به برزخ به معنای خیال بین روح و جسد و در مباحث پیرامون هورقلیا با برزخ به معنای خیال منفصل پرداخته‌ایم. اینکه به بررسی کیفیت عالم برزخ بین دنیا و آخرت و احوال انسان در آن عالم می‌پردازیم.

مرگ و نقطه جدایی روح از بدن، آغاز عالم برزخ بین دنیا و آخرت است. شیخ احمد احساسی در تطبیق هورقلیا و جابلقا و جابر سا بر عالم برزخ می‌گوید:

بدان که عالم برزخ که واسطه بین دنیا و آخرت است همان عالم مثال است که واسطه بین عالم ملکوت و عالم ملک است و به افلاک آن و کواکبی که در آن است هورقلیا اطلاق می‌کنند و بر پایین آن، [ارض عالم مثال] جابلقا و جابر سا اطلاق می‌شود و می‌گویند جابلقا شهری است در شرق یعنی جهت ابتدا و آغاز و جابر سا شهری است در مغرب یعنی جهت انتها و پایان،... در مشرق این عالم نیران دنیا است و در مغرب این عالم جنان دنیا یعنی جنان آدم علیه السلام است و این جنان، همان مدهامتان مذکوره در قرآن است که ارواح مؤمنین در آن مأوا می‌گزینند (رساله ملا محمد حسین الاناری الکرمانی، ص ۱۵۱).

از نظر احساسی، عالم برزخ یا مثال، اولاً حاوی هورقلیا و جابلقا و جابر ساست؛ ثانیاً جهت جابلقا مشرق و جهت جابر سا مغرب است و ثالثاً جنان و نیران دنیا و جنان مدهامتان مربوط به این عالمند؛ رابعاً احساسی عالم برزخ را واسطه بین دنیا و آخرت دانسته و آنگاه می‌گوید عالم برزخ همان عالم مثال است که واسطه بین ملک و ملکوت است. در حالی که غیر از احساسی و جانشینانش هیچ کس عالم مثال را به این معنا ندانسته و عالم بین ملک و جبروت، معادل عالم ملکوت را عالم مثال می‌دانند.

مدهامتان و عالم هورقلیا

احسائی واژه «مدهامتان» را که در قرآن کریم هم به کار رفته است (الرحمن/۶۴)، به معنای بهشت برزخی می‌داند:

اما مدهامتان، دو بهشتند که برای مقربین در دنیا می‌باشند هنگامی که مقربین مردند ارواح آنها به مدهامتان آورده می‌شود... و مدهامتان جنت برزخ می‌باشد (رساله توبلیه، ص ۳۱-۳۰).

شیخ احمد احسائی، ضمن توجه به تفاوت جنت برزخ و آخرت، مدهامتان را جنت برزخ برای مقربان دانسته است. وی در ادامه می‌گوید در حدیث «مفضل بن عمر» آمده است که مدهامتان در آخر دوره رجعت، در کنار و پشت مسجد کوفه ظاهر می‌شود این بهشت همان بهشتی است که آدم (ع) از آن هیبوط کرد و از شدت خرمی و سرسبزی به مدهامتان معروف شده است. وی آیات ۶۱ و ۶۲ سوره مبارکه «مریم» را ناظر به «مدهامتان» و آیه «۶۳» همان سوره را ناظر به «بهشت آخرت» دانسته است.

طبق مبنای احسائی مراد از ظهور مدهامتان در کنار و پشت مسجد کوفه، ظاهر کنار و پشت مسجد نیست بلکه غیب کنار و پشت مسجد کوفه که در عالم هورقلیاست مراد است. وی مدهامتان را جنت آدم (ع) قبل از هیبوط به دنیا می‌داند که جنت برزخ است نه جنت قیامت و با استناد به آیات یاد شده می‌گوید از آنجا که سرای آخرت و قیامت، دارای حرکت و تغییر و دگرگونی و زوال نیست پس وجود صبح و شام در سرای آخرت معنا ندارد و اگر از صبح و شام در بهشتی صحبت شود، منظور بهشت عالم برزخ است، زیرا عالم برزخ یا هورقلیا این خصوصیت را داراست.

از نظر شیخیه، به دلیل ضعف و نقصان عوالم هستی نسبت به یکدیگر، عالم پایین‌تر نسبت به عالم بالاتر از خود هفتاد مرتبه ضعیف‌تر و ناقص‌تر است. از آنجا که عالم ماده پایین‌تر از عالم برزخ به لحاظ رتبه وجودی است نتیجه می‌گیریم که هم نعمات و هم نقمات در دنیا نسبت به برزخ از ضعف و کاستی بیشتری برخوردارند. بر این اساس احسائی، قائل به شدت و ضعف میان نعمات دنیا و جنان دنیا و جنان آخرت است. وی نعمت‌های دنیوی را مشابه نعمت‌های جنت دنیا و نعمات جنت دنیا را مثالی برای نعمات جنت اخروی می‌داند که بین آنها رابطه تشکیکی برقرار است (رک. احسائی، رساله

خاقانیه، ص ۱۲۴). نکاح به عنوان یکی از این نعمات، که هم در دنیا و هم در جنت دنیا و هم در جنت آخرت وجود دارد، در آثار شیخیه مورد بحث قرار گرفته است (رک. همانجا).

اقسام جسد و جسم

در تفکر شیخیه بین جسد و جسم تفکیک قائل شدند و برای انسان دو جسد و دو جسم در نظر گرفته‌اند و معتقدند که یک جسد و یک جسم انسان، اصلی و حقیقی، اما جسد و جسم دیگر، عارضی و اضافی‌اند و ربطی به حقیقت انسان ندارند.

جسد اول: شیخ احمد احسائی، این جسد را جسد عنصری، عارضی و نیز جسد صوری نامیده است و می‌نویسد:

جسد اول همان است که از عناصر زمانی تألیف شده و مانند لباسی است که انسان می‌پوشد و آنگاه بیرون می‌آورد. این جسد لذت و آلم و طاعت و معصیتی ندارد... (شرح الزیارة، ص ۱۹ و ۲۰).

شیخ احمد احسائی می‌گوید جسد اول پس از مرگ در قبر متلاشی و تجزیه می‌شود و هر ذره آن به اصل و مبدأ خود بازمی‌گردد و با آن ممزوج می‌شود (رک. شرح العرشیه، ص ۱۸۹).

طبق توضیحات شیخیه، جسد اول که همین بدن مشهود ماست داخل در حقیقت انسان نیست و پس از مرگ متلاشی و فانی خواهد شد بنابراین جسد اول تنها تا هنگام مرگ همراه انسان است و پس از مرگ به سوی انسان بازمی‌گردد. دلیل این مطلب آن است که از نظر شیخیه، جسد اول چرک و کثافت عارضی بر انسان است که طی مراحل نزول انسان به عالم ماده، عارض بر او شده‌اند، لذا این کثافات، پس از مرگ، در همین عالم ماده به اصل خود بازگشته و در دیگر عوالم جایی نخواهند داشت.

جسد دوم: احسائی این جسد را باقی و جاودان می‌داند و بر این جسد واژه‌هایی نظیر جسد لطیف، جسد اصلی و جسد هورقلیایی نیز اطلاق می‌کند و معتقد است که این جسد در غیب جسد اول است و از عالم هورقلیا بوده و از آنجا نازل شده است. احسائی جسد هورقلیایی را معادل «طینت» که در روایات اسلامی از آن یاد شده می‌داند. البته جای

سؤال است که وی چرا و بر چه اساس این دو را معادل هم می‌داند؟ احساسی در تبیین جسد دوم می‌گوید:

جسد دوم همان جسد باقی است... و از عناصر هورقلیا خلق شده است یعنی همان عالمی که قبل از این عالم است و جنان دنیا و جنتان مدهامتان در آنند و ارواح مؤمنان پس از مرگ به آنجا می‌روند... همین جسد است که از عالم هورقلیا به دنیا نزول می‌کند (رساله معادیه، ص ۲۸۱).

جسد هورقلیایی متفاوت از جسم مثالی است به‌رغم اینکه عده‌ای این دو را یکی پنداشته‌اند (رک. حائری احقاقی، ص ۹۷)، زیرا جسم مثالی یا خیالی، اعم از اینکه مراد از مثال و خیال، عالم خیال و مثال منفصل باشد یا عالم خیال متصل، طبق نظر صدرالمتهلین به نوع خاصی مجرد از ماده است اما جسد هورقلیایی شیخیه مجرد از ماده نیست بلکه از جسم لطیف و شفاف برخوردار است.

جسم اول: که به نام‌های جسم برزخی و جسم عارضی هم آمده است مانند جسد اول جزء حقیقت انسان محسوب نمی‌شود. احساسی در معرفی جسم اول می‌گوید:

جسم اول از عوارض بیگانه برزخ است که در نزول انسان به دنیا به آن ملحق می‌شود و در حقیقت از انسان نمی‌باشد (شرح/العرشیه، ص ۳۰۷).

طبق این بیان، انسان در مراحل نزول خود به عالم ماده، هنگامی که از عالم برزخ عبور می‌کند، رنگ و لعاب آن عالم را به خود می‌گیرد و آن را با خود به عالم ماده می‌آورد، این رنگ و لعاب به نام جسم اول خوانده شده است. از دیدگاه شیخیه این جسم در دنیا و پس از مرگ تا هنگام نفخه اول اسرافیل (ع) همراه روح است. بنابراین همان گونه که جسد اول فانی و زایل شدنی است، جسم اول هم در آستانه نفخه اول اسرافیل زایل شده و از بین می‌رود و در قیامت بازگشتی نخواهد داشت.

جسم دوم: این جسم با نام‌های جسم اصلی، جسم لطیف و جسم اخروی در آثار شیخیه آمده است. جسم دوم، مرکب نفس خوانده می‌شود و امری باقی و جاودان است. احساسی جسم دوم را از جوهر هباء و طبیعت نوری می‌داند (همانجا) و با این بیان درصدد است عنوان کند که جسم دوم از هر نوع چرک و کثافت و عرضی مبراست و از همین روی جاودان باقی می‌ماند. جسم دوم به عنوان جسم لطیف، مرکب روح خواهد بود و

این دو با هم، بعد از نفخهٔ دوم اسرافیل (ع) به سوی جسد دوم رفته و حیات ابدی انسان را آغاز می‌کنند.

در کلام احساسی نسبت به جسم دوم ناهماهنگی دیده می‌شود، زیرا چنانچه بیان کردیم وی جسم دوم را مرکب نفس می‌داند، اما جایی دیگر در توصیف جسم دوم آورده است: «نفس همان جسم دوم و جسم دوم همان نفس است» (همان، ص ۱۹۱). این عبارت بدین معناست که بین جسم دوم و نفس هیچ تفاوتی نیست، در حالی که اگر جسم دوم را مرکب نفس بدانیم باید قائل به غیریت و زیادت آنها نسبت به یکدیگر باشیم.

روح و جسم حقیقی در مدهامتان و هورقلیا

از دیدگاه شیخیه، جسد اول انسان در هنگام مرگ از انسان جدا شده و در طبیعت به اصل و مبدأ خود باز می‌گردد، این جسد تنها در دنیا با انسان همراه است و پس از پوسیدن و زوال در قبر، جسد دوم که در غیب جسد اول است به طور مستدیر^۴ در قبر باقی می‌ماند. بنابراین پس از مرگ نه جسد اول و نه جسد دوم روح را در عالم برزخ یا هورقلیا مشایعت نمی‌کنند. طبق مبانی شیخیه، همراهان روح پس از مرگ، جسم اول به عنوان جسم برزخی و جسم دوم به عنوان حامل روح خواهند بود.

البته گاهی در آثار شیخیه در بحث همراهان روح پس از مرگ، نامی از جسم اول هم برده نمی‌شود احتمالاً دلیل این امر عارضی بودن جسم اول است زیرا جسم اول هم نهایتاً مانند جسد اول فانی است.

شیخ احمد احساسی جسم حقیقی را که در واقع همان انسان حقیقی است مرکب از پنج چیز می‌داند:

بدان آنچه به جنان، یعنی جنان دنیا ملحق می‌شود همان است که ملک الموت آن را قبض می‌کند و همان، انسان حقیقی است و اصل وجودش مرکب است از پنج چیز: عقل و نفس و طبیعت و ماده و مثال. عقل در نفس است و نفس با آنچه در آن است در طبیعت است و همگی با هم در ماده‌اند و ماده با آنچه در آن است هنگامی که مثال به آن تعلق گیرد جسم اصلی محقق می‌شود... آنچه همراه با روح خارج می‌شود همان جسم حقیقی است... (همان، ص ۱۲۳ و ۱۲۲).

احسائی معتقد است این جسم حقیقی همیشه همراه روح است و تنها در بین دو نفخه اسرافیل از هم جدا می‌شوند. جسم حقیقی همان جسم دوم در تقسیمات بدن از منظر شیخیه است.

توجه به این نکته لازم است که از نظر اندیشمندان اسلامی به دلیل تفاوت قوس نزول و قوس صعود با یکدیگر، عالم برزخ نزولی هم غیر از عالم برزخ صعودی است به بیان دیگر برزخی که از آن به این دنیا هیوط می‌کنیم غیر از آن برزخی است که روح پس از مرگ به آن صعود می‌کند، اما دیدگاه احسائی در این مورد متفاوت است:

برزخی که از بدن به آن خارج می‌شویم همان است که از آن به این بدن هیوط می‌کنیم و مکان آن بالای محدّدالجهات می‌باشد (احسائی، رساله فی اجوبه الشیخ محمد مسعود بن الشیخ سعود، ص ۷۳).

بنابراین احسائی برزخ نزولی و صعودی یا مثال نزولی و صعودی را یکی می‌انگارد این عالم نزد وی همان عالم هورقلیاست، در حالی که سایر اندیشمندان به دلایلی نظیر عدم تکرار در تجلی خداوند و تکمیل دایره وجود توسط قوس نزول و قوس صعود برزخ نزولی و برزخ صعودی را غیر از یکدیگر می‌دانند (راک. آشتیانی، ص ۵۱۴).

وضعیت ارواح بعد از مرگ

نفوس و ارواح انسانی به دلیل نوع اعمال و نیات آنها در دنیا، پس از مرگ سرنوشت یکسان و مشابهی نخواهند داشت. از این روی برخی صاحب نظران سعی کرده‌اند با توجه به آیات و احادیث موجود در این زمینه به تقسیم بندی ارواح و بررسی نحوه زندگی هر قسم در برزخ و آخرت پردازند. در آثار شیخیه به این مبحث توجه کامل شده است.

از دیدگاه شیخیه، ارواح مردم پس از مرگ سه دسته‌اند: دسته اول کسانی که دارای ایمان محضند و به «ماحض الایمان» معروفند؛ دسته دوم بر عکس گروه اولند و به «ماحض الکفر» معروفند و دسته سوم کسانی هستند که نه ماحض الایمان و نه ماحض الکفرند این گروه به «مستضعفین» معروفند.

از دیدگاه شیخیه، کسانی که دارای ایمان محضند، ارواحشان پس از مرگ، وارد بهشت می‌شود و از نعمت‌های آن بهره‌مند می‌گردند. از نظر این فرقه، اجساد ماحضین در

ایمان - البته منظور آنها جسد دوم است - در قبر در حالتی قرار می‌گیرد که روح و ریحان بهشتی، از طریق کانالی از بهشت دنیا، آن را نوازش داده و جسد از این طریق متنعم می‌شود (رک. شرح العرشیه، ص ۲۲۳).

اما کسانی که ما حض الكفر والنفاقند، ارواحشان پس از مرگ، در محل طلوع خورشید محشور شده و در آنجا با حرارت آفتاب معذب شده و در هنگام غروب آفتاب به «برهوت» در وادی «حضر موت» برده می‌شوند و تا صبح معذب می‌شوند و این عذاب برای ارواح آنها تا هنگام نفخه صعق ادامه می‌یابد. اجساد این گروه با آتش و شراره جهنم دنیا که از طریق کانالی به قبور آنها وصل شده است معذب می‌شوند (رک. حیوة النفس، ص ۹۳).

مراد از برهوت و حضر موت که صحرا و وادی‌ای در اطراف یمن هستند ظاهر آنها نیست بلکه باطن هورقلیایی برهوت و حضر موت مد نظر احساسی است.

راجع به دسته سوم که به مستضعفان معروفند آمده است:

دسته سوم کسانی هستند که دارای ایمان یا کفر و نفاق محض نیستند بلکه جهالی‌اند که نمی‌دانند چه چیز از آنها می‌خواهند، این عده برزخ ندارند و هنگامی که بمیرند حیات و شعور آنها خاموش می‌شود و مانند جماد می‌شوند و از خواب خود تا روز قیامت بیدار نمی‌شوند و هنگامی که روز قیامت برانگیخته شوند مورد محاسبه واقع شده آنگاه عده‌ای از آنها به سعاد و عده‌ای به اشقیاء ملحق می‌شوند... (همانجا).

از نظر شیخیه، این دسته که دارای برزخ نیستند، ارواحشان هم مانند اجسادشان، تا روز قیامت در قبر باقی می‌ماند در حالی که فاقد هرگونه ادراک و شعور می‌باشند. البته عده‌ای از این گروه که دارای حق قصاصند یا باید قصاص شوند، قبل از قیامت هنگام رجعت، مبعوث خواهند شد تا مقتول از قاتل قصاص گیرد. طبق دیدگاه شیخیه، این گروه همان گونه که برزخی ندارند مورد سؤال قبر هم واقع نمی‌شوند (رک. رساله شیخعلی، ص ۲۱۹ و ۲۱۸).

آنچه در کلام بزرگان شیخیه در مورد مستضعفان محل تأمل است آن است که از طرفی پس از مرگ آنها، ارواح و اجسادشان در قبورشان تا قیامت - و برای اندکی تا هنگام رجعت - باقی خواهد ماند و از طرف دیگر، اذعان مشایخ به برزخ نداشتن

مستضعفان است. اگر به مبنای شیخیه در مورد محل قبر که عالم هورقلیاست واقف باشیم خواهیم دانست که به دلیل معادل بودن عالم هورقلیا و عالم برزخ با یکدیگر، هنگامی که وجود قبر در عالم هورقلیا را بپذیریم همزمان حکم به وجود عالم برزخ کرده‌ایم. بقای ارواح و اجساد مستضعفان تا قیامت در قبر به معنی بقای آنها تا قیامت در برزخ است. هرچند که بزرگان شیخیه می‌توانند بگویند منظور ما از برزخ نداشتن مستضعفان آن است که این گروه برخلاف دو دسته اول، در عالم برزخ از نعمت یا عقوبتی برخوردار نیستند. طبق دیدگاه شیخیه، دسته سوم که فاقد حیات برزخی‌اند برای زندگی اخروی معمولاً در معرض آزمون قرار می‌گیرند و در صورت سربلندی به بهشت و در صورت سرافکندگی به جهنم آخرت منتقل می‌شوند (رک. رساله فی البرزخیه، ص ۲۴۵).

دلیل فقدان حیات برزخی برای دسته سوم آن است که آنها نفس برزخی و اخروی ندارند و بسیار ضعیف الوجودند، البته هنگام حشر، این گروه هم مانند سایر موجودات محشور می‌شوند با این تفاوت که مجدداً مورد تکلیف واقع می‌شوند. طبق دیدگاه شیخیه تکلیف این گروه در قیامت عرضه به آتش خواهد بود بدین معنا که آنها را امر به ورود به آتش می‌کنند، هرکس فرمان را بپذیرد و وارد شود مؤمن است و آتش هم بر او سرد خواهد شد، اما هر کس که از ترس آتش فرمان را اجرا نکند و داخل آتش نشود کافر است و داخل جهنم رانده خواهد شد. هرچند که بهشت و جهنم مستضعفان با بهشت و جهنم ماحضین یکسان نیست و از نعمت و عذاب کمتری نسبت به آنها برخوردارند (رک. کرمانی، ارشاد العوام، ج ۲، ص ۱۶۵ و ۱۶۴).

نظریه شیخیه در مورد تکلیف مجدد مستضعفان در قیامت پذیرفتنی نیست، زیرا اولاً محل تکلیف و آزمایش، دنیا است؛ آخرت محل داوری و قضاوت در مورد نحوه انجام تکالیف دنیوی است. اگر بگوییم که عده‌ای در قیامت مجدداً در معرض تکلیف و آزمایش قرار می‌گیرند در واقع حکم به بازگشت آنها از آخرت به دنیا برای تکلیف مجدد کرده‌ایم. امری که در قرآن کریم صراحتاً با آن مخالفت شده است.

ثانیاً معلوم نیست شیخ احمد احسائی، این نحوه آزمایش - یعنی عرضه به آتش - را با استناد به کدام منبع نقلی یا عقلی ارائه کرده است.

ثالثاً ملاک شیخیه در مورد حیات برزخی چیست؟ طبق کدام ملاک آنها ماحضین در کفر را واجد حیات برزخی دانسته، اما مستضعفان را شایسته حیات برزخی و اخروی نمی‌دانند؟ اگر پاسخ دهند که ملاک فقدان حیات برزخی برای مستضعفان این است که آنها نفس برزخی و اخروی ندارند و بسیار ضعیف‌الوجودند چرا در مورد نفوس ماحضین در کفر و نفاق به این ملاک توجه نکرده‌اند؟ به هر حال نفوس ماحضین در کفر از نفوس مستضعفان به مراتب ضعیف‌ترند.

در آثار شیخیه علاوه بر این سه دسته عمده، از احوال برزخی دو گروه دیگر نیز صحبت شده است: دسته اول مؤمنانی که در دنیا مرتکب گناهانی شده‌اند. از نظر شیخیه این عده اگر در ادامه زندگی دنیوی اعمال نیکی که باعث تکفیر آن گناهان شود انجام نداده باشند در این صورت، در عالم برزخ، توسط نگهبانان دوزخ، روزها در سمت مشرق و شب‌ها در برهوت واقع در حضرموت در نزدیکی یمن البته در عالم هورقلیا - به اندازه گناهان خود عقوبت می‌شوند. جایگاه این دسته بعد از مجازات‌های اولیه «جتان مدهامتان» خواهد بود (رک. احسائی، رساله فی البرزخیه، ص ۲۴۵ و ۲۴۴).

این گروه مانند مستضعفان هم دارای گناهان و هم دارای طاعتی هستند، اما تفاوت در این است که مستضعفان همچون بهایم در جهل و غفلت خود در این دنیا زندگی کرده‌اند. این گروه حتی درایت و فهم این را هم ندارند که خداوند از آنها چه خواسته است بلکه همچون حیوانات، طبق امیال و غرایز زیسته و آنگاه مرده‌اند؛ در حالی که مؤمنان گنهکار ضمن شناخت هدف و برنامه، در اجرای آن، اندکی سهل‌انگاری و تقصیر داشته‌اند.

اما دسته آخر، اطفال مؤمنانند که هنوز به سن تکلیف نرسیده‌اند تا طبق تکالیفشان در مورد آنها داورى شود. شیخ احمد احسائی در مورد این گروه می‌گوید:

اما اطفال مؤمنان، هنگامی که طفلی بمیرد، ملائکه او را به نزد سرور زنان عالم، فاطمه زهرا می‌برند و او را به ساره و هاجر و آسیه و کلثم، خواهر حضرت موسی (ع) تسلیم می‌کنند و او را تربیت می‌نند تا اینکه یکی از مؤمنان خویشاوندش بیاید. پس آنها او را طیب و پاکیزه می‌نمایند و به خویشاوندش که نزد آنها می‌آید می‌سپارند تا او را تربیت کنند... و هنگامی که روز قیامت شود، بعد از آنکه والدینش

و هرکس را که محتاج شفاعتند - اگر بخواهد - شفاعت کرد، وارد بهشت می‌شود (همان، ص ۲۴۵).

احسائی در مورد وضعیت برزخی کودکان مؤمنان، اندکی افراط کرده است، زیرا وی نه تنها آنان را - که هنوز به سن تکلیف هم نرسیده‌اند - بهشتی دانسته، بلکه از حق شفاعت هم برخوردار می‌داند. در حالی که داشتن حق شفاعت در آخرت، مستلزم جایگاه رفیع معنوی انسان است.

نتیجه

عالم هورقلیا در آثار شیخیه معادل برزخ و عالم مثال شناخته شده است هر چند که جایگاه این عالم به گونه‌ای مبهم گاه بین عالم مُلک و عالم ملکوت و گاه بین عالم مُلک و عالم جبروت معرفی شده است. جدای از ابهام و دوگانگی در جایگاه عالم هورقلیا و عالم مثال نزد شیخیه، صحت این تطبیق به دلیل تجرد عالم مثال از جسم و ماده و برخورداری عالم هورقلیا از نوعی جسم و ماده لطیف، مورد پذیرش نیست. از سوی دیگر، آنچه نزد فلاسفه به خیال و مثال متصل معروف است و به عنوان امری ضعیف الوجود بعد از مرگ بدن به حیات خود ادامه می‌دهد و از بین نمی‌رود، از نظر شیخیه جسد دوم انسان است که مربوط به عالم هورقلیاست و هنگام کم شدن اشتغالات نفس به بدن عنصری به عالم هورقلیا سفر می‌کند. اما تطبیق بین جسد ثانی و مثال متصل هم صحیح نیست، زیرا جسد ثانی، طبق دیدگاه شیخیه مجرد از جسم و ماده نیست بلکه از نوعی ماده شفاف برخوردار است، در صورتی که خیال و مثال متصل مجرد از ماده و جسم هستند. پذیرش جسم و ماده برای مثال و خیال متصل مستلزم عدم سنخیت بین مُدرک و مُدرک و در نتیجه قائل شدن به عدم ادراک خیالی و مثالی برای نفس ناطقه است. بنابراین تطبیق عالم هورقلیا بر عالم مثال منفصل و تطبیق جسد هورقلیایی بر خیال و مثال متصل، صحیح به نظر نمی‌رسد. فرآیند ادراک و مشاهده معلومات از عالم هورقلیا که از نظر شیخیه به نحو انطباع است، به دلیل قول به نوعی ماده و جسم برای عالم هورقلیا و جسد هورقلیایی، مستلزم انطباع کبیر در صغیر و ناممکن است.

در بحث عدم عینیت بدن اخروی و دنیوی، انتقاد احساسی بر نظریه صدرالمتهلین، بیش از آنکه متوجه نظریه صدرالمتهلین باشد متوجه نظریه خود اوست، زیرا بدن مُعاد در نگرش شیخیه جسد هورقلیایی است که آشکارا غیر از بدن دنیوی است. با این وجود، مؤلفان شیخیه تلاش فراوانی نموده‌اند تا عینیت این دو بدن را از طریق وجود جسد هورقلیایی در غیب و کمون جسد عنصری و اصل بودن آن را نسبت به جسد عنصری نشان دهند، هر چند که تلاش آنها در اثبات مطلوب ناکام مانده است.

یادداشت‌ها

۱. شیخیه یکی از فرق منشعب شده از مکتب امامیه در اوایل قرن سیزدهم هجری است. پایه‌گذار این فرقه، شخصی به نام «احمد بن زین الدین» معروف به شیخ احمد احساسی است. به دلیل پیشوند شیخ در ابتدای نام احساسی، این فرقه به شیخیه و پیروانش به شیخی معروف شده‌اند. به شیخیه، «کشفیه» هم می‌گویند، زیرا شیوه احساسی در دریافت مسائل علمی مبتنی بر نوعی تأویل و باطنی‌گرایی است. علاوه بر این دو نام، این گروه به «پایین سری» هم معروفند زیرا از دیدگاه احساسی و پیروانش در هنگام نماز در کنار قبر امام (ع)، باید پشت سر قبر به نماز ایستاد و امام را پیشوای خود قرار داد نه جلوی قبر (ر.ک. کرمانی، *هامة الطالبین*، ص ۸۶ و ۸۵).
۲. برای مطالعه بیشتر در مورد هورقلیا به منابع زیر رجوع کنید: حائری اصفهانی، ص ۹۷ و نیز رشتی، *اسرار الامام المهدي*، ص ۱۰۷ و نیز اسبر، *محمد علی، العلامة الجلیل احمد بن زین الدین الاحسایی فی دایرة الضوء*، ج ۲، ص ۲۸۱ و ۲۸۲ و نیز احساسی، ج ۱، *رساله رشتیه*، ص ۱۰۳ و *رساله شیخعلی*، ص ۲۱۹.
۳. یکی از نویسندگان در مورد اینکه شیخ احساسی طینت را معادل جسد دوم دانسته است می‌نویسد: «احساسی در باره کلمه هورقلیا سخن نگفته و منشأ لغوی آن را نیز روشن نکرده است او کلمه طینت را از روایات گرفته ولی معلوم نیست که چرا آن را با کلمه هورقلیا معادل دانسته است» (ابراهیم دینانی، ص ۳۷۳).
۴. شیخ احمد احساسی در توضیح مستدیر بودن جسد دوم می‌نویسد: «معنای استاندارد جسد دوم این است که اجزای سر جسد دوم به سر قبر می‌آیند و اجزای گردن آن به

دنبال اجزای سر و اجزای سینه در پی اجزای گردن و در پی اجزای سینه، اجزای شکم و در پی اجزای شکم، اجزای پا گرد می آیند. حتی اگر آبی یا حیوانی، انسان را خورده باشد یا تکه تکه کرده باشد و در جاهای مختلف نهاده شده باشد یا ترتیب اعضای قطع شده در قبر به هم خورده باشد، هنگامی که اجزای این جسد از اعضای اصلی آن جدا شده و رها شده باشد در قبرش به همین ترتیب مرتب می شوند...» (شرح العرشیه، ص ۱۹۰).

منابع

قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

احسائی، شیخ احمد بن زین الدین، رساله توبلیه، جوامع الکلم (مجموعه رسائل)، ج ۱، تبریز، چاپ سنگی، بی تا.

_____، رساله خاقانیه، جوامع الکلم (مجموعه رسائل)، ج ۱، تبریز، چاپ سنگی، بی تا.

_____، رساله الرؤیا، جوامع الکلم (مجموعه رسائل)، ج ۱، تبریز، چاپ سنگی، بی تا.

_____، رساله شیخعلی، جوامع الکلم (مجموعه رسائل)، ج ۲، تبریز، چاپ سنگی، بی تا.

_____، رساله فی اجوبة الشيخ محمد مسعود بن الشيخ سعود، جوامع الکلم (مجموعه رسائل)، ج ۲، تبریز، چاپ سنگی، بی تا.

_____، رساله فی البرزخیه، جوامع الکلم (مجموعه رسائل)، ج ۲، تبریز، چاپ سنگی، بی تا.

_____، رساله ملا محمد حسین الاناری الکرمانی، جوامع الکلم (مجموعه رسائل)، ج ۱، تبریز، چاپ سنگی، بی تا.

_____، رساله میعادیه، جوامع الکلم (مجموعه رسائل)، ج ۲، تبریز، چاپ سنگی، بی تا.

_____، حیوة النفس، ترجمه سید کاظم رشتی، ج ۲، کرمان، چاپخانه سعادت، ۱۳۵۳.

_____، شرح الزیارة الجامعة الکبيرة، ج ۴، بیروت، دارالمفید، ۱۴۲۴/۲۰۰۳ ق.

- _____، شرح العرشیه، ج ۲، چ ۲، کرمان، چاپخانه سعادت، ۱۳۶۱.
- _____، شرح الفوائد، بی جا، چاپ سنگی، بی تا.
- آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چ ۵، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- حائری احقاقی، میرزا عبد الرسول، توضیح و اوضحات در جواب به ایرادات آقای سید ابوالفضل بُرقعی، تهران، روشن ضمیر، ۱۳۸۷.
- چیتیک، ویلیام، عوالم خیال، ترجمه نجیب الله شفق، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵.
- رشتی، سید کاظم، مجمع الرسائل ۱۶ فارسی، مشتمل بر چهار رساله، چ ۲، کرمان، چاپخانه سعادت، بی تا.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، به تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الخامسة، ۱۴۱۹/۱۹۹۹ق.
- _____، زاد المسافرین، تحقیق جلال الدین آشتیانی، چ ۳، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- _____، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق جلال الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، بی تا.
- _____، العرشیه، تصحیح و تعلیق فائز محمد خلیل اللبون فولادکار، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۲۰۰۰/۱۴۲۰ق.
- _____، المبدأ والمعاد، بیروت، دار الهادی، ۲۰۰۰/۱۴۲۰ق.
- کرمانی، حاج محمد کریم خان، ارشاد العوام (۴ جلد)، چ ۵، کرمان، چاپخانه سعادت، بی تا.
- _____، هدایة الطالبین، چ ۳، کرمان، چاپخانه سعادت، بی تا.

