

دوفصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد

سال سیزدهم، شماره ۲۳،

بهار و تابستان ۱۴۰۱

ص ۱۲۹ - ۱۵۶

تبیین قرائت شیخ احمد احسائی از معاد جسمانی بر اساس جسم هورقلیایی

زکریا فصیحی^۱ علی اکبر شریفی^۲

چکیده

شیخ احمد احسائی (م ۱۲۴۱ق) در کنار عالم مجردات (ملکوت) و مادیات (ملک)، عالم دیگری به نام «عالم هورقلیا» قائل است. او مبتنی بر همین دیدگاه کلامی، نظریه «هورقلیایی بودن بدن اخروی» انسان را مطرح کرد و به تبیین «معاد جسمانی» پرداخت. احسائی طبق مبنای خود برای انسان دو جسم و دو جسد قائل است؛ جسد عنصری متشکل از اعراض دنیوی و جسد هورقلیایی که پیش از مرگ در باطن جسد اول نهفته است و با زوال آن باقی می ماند. این جسد از نظر احسائی، همان طینتی است که انسان از آن آفریده شده و در روایات بازتاب فراوان دارد. جسم لطیفی که حامل روح در عالم برزخ تا نفخ صور اول است و جسم لطیف هورقلیایی که قبل از مرگ در دل جسم اول نهفته بوده و پس از مرگ به صورت مستدیر باقی می ماند و در قیامت محشور می شود. بدن اخروی که متشکل از جسم دوم و جسد دوم است، همان بدن دنیایی است، با این تفاوت که بدن دنیایی کثیف و متراکم است، ولی بدن اخروی تصفیه شده و لطیف است. وی از همین جا نتیجه می گیرد که به معاد جسمانی برخاسته از متن شریعت اسلامی معتقد است. این تحقیق با روش توصیفی تحلیلی، جوابی برای این سؤال اصلی فراهم کرده که «احسائی، معاد جسمانی را چگونه با نظریه هورقلیایی بودن جسم اخروی، تبیین و اثبات می کند».

واژگان کلیدی: احسائی، معاد جسمانی، هورقلیا، جسم هورقلیایی، طینت

۱. دکترای جریان های کلامی معاصر، جامعة المصطفی العالمیة، قم (نویسنده مسئول) zfs110@gmail.com

۲. کارشناسی ارشد مذاهب اسلامی، جامعة المصطفی العالمیة، قم.

مقدمه

تنازع نظری درباره معاد جسمانی، میان متکلمان و فلاسفه اسلامی قدمت زیادی دارد. نگاه مشهور بین متکلمین این است که همین بدن عنصری، پس از مرگ و خرابی در قیامت به فرمان خدا زنده می شود و معاد جسمانی، اعاده و ارجاع همین بدن خاکستر شده دنیوی به همان هیئت اولی است. (مظفر، ۱۳۸۷: ۱۲۷) کسانی با انکار اعاده معدوم، معتقدند که بدن انسان با مفارقت روح از آن، خراب و معدوم می شود؛ اما خداوند در جهان آخرت زنده اش می کند. کسان دیگر معتقدند که بدن انسان با مرگ معدوم نمی شود؛ بلکه تنها اجزای آن از همدیگر جدا می شود و خداوند در آخرت با کنار هم قرار دادن آن ها، بدن اولی دنیوی را بازسازی می کند. (حلی، ۱۳۶۳: ۱۹۱) مرحوم صدرالمتهلین با طرح نظریه حرکت جوهری، در این خصوص باب جدیدی گشود و با تفسیر متفاوت از جسم اخروی، معاد جسمانی را تبیین کرد. او بدن اخروی را در عین غیرمادی بودن، عین بدن دنیوی می داند. (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ۹/۱۹۷) به نظر ایشان این عینیت به گونه ای است که آشنایان همدیگر را در محشر می شناسند. (صدرالمتهلین، ۱۳۶۳: ۶۰۵) ایشان ملاک عینیت را در مسئله این همانی وحدت وجود می داند. بر همین اساس، به نظر وی بدن اخروی غیرمادی و از لوازم و آثار بدن عنصری دنیوی بری است؛ مثل عکس در آینه و صورت نقاشی شده بر بوم. (صدرالمتهلین، ۱۳۶۰: ۲۸۰)

اما شیخ احمد احسائی که به ناکارآمدی نظریه ملاصدرا باور داشت، خود نظریه «هورقلیایی بودن بدن اخروی» را مطرح و تبیین کرد. در حالی که بسیاری از منتقدان وی بر عدم تطابق دیدگاهش با گفتار قرآن و روایات تأکید داشته و دارند؛ اما او عقیده خود را برخاسته از حاق قرآن و روایات معصومین (ع) می دانست و می گفت: «آنچه می گویم، رأی ائمه اطهار علیهم السلام است و هر کس بر عقیده ام

اعتراضی داشته باشد، گویی بر ائمه اعتراض کرده است». (احسائی، ۱۴۳۰: ۵/ ۲۲۷-۲۳۸)

زبان و ادبیات احسائی پیچیده است و معاد باوری وی در آثارش، با ادبیات متفاوت و گوناگون تکرار شده است. این امر باعث سردرگمی مخاطب ناآشنا با آثارش شده و توهّمات وی را مبنی بر اینکه نکند این گفته شیخ با آن گفته اش متفاوت باشد، زیاد و فهم نظریه شیخ را دشوارتر می کند. گاهی این فکر گریبان گیر ذهن انسان می شود که نکند شیخ با عالم برین و لاهوتی ارتباط داشته که ذهن و فکرش به فهم امور مافوق فهم دیگران می رسیده و شیخ چیزهایی فهمیده که زبانش و واژه های مرسوم زمانش یارا و گنجایش بیان آن ها را نداشته است. مخصوصاً که بر اساس آثار مکتوبش، منبع بسیاری از دانایی اش رؤیا و الهام است. لذا بیان او به گنگی و پیچیدگی گراییده است.

در خلال این تحقیق که چندین نقد در قالب کتاب و مقاله دیده شد، اکثر منتقدان شیخ با زبان تند، کمی مسخره کننده، توهین آمیز و کمی آمیخته با سیاست با آثار و آرای او برخورد کرده اند. به آثار هانری کربن مراجعه شد که اولاً از آن سوی شرق آمده و به همین علت شاید از اندیشه زد و بندهای فرقه ای شرقی، تهی باشد و ثانیاً در محضر عالم وارسته ای چون علامه طباطبائی به گفت و شنود نشسته و ثالثاً با دقت و حوصله خاص به مطالعه آثار شیخ پرداخته است. همین دلایل باعث می شود انسان گمان کند که او باید حرف بی طرفانه و خوب تر زده باشد؛ اما شیفتگی و شیدایی او به شیخ و شیخیه و تمجیدهایش از آنان نیز کمی بدگمانی می آورد. در حالی که وقتی به بیان علامه طباطبائی برمی خوریم و با توجه به وارستگی علمی و دانایی ایشان از یک سو و تقوا و زهد و انصافشان از سوی دیگر، آدم را به پذیرش دیدگاهشان وادار می کند. علامه براین باور است که اختلاف

شیخیه را در توجیه پاره‌ای از مسائل نظری، نباید باعث جدا انگاشتن شیخیه و حتی کریم‌خانه به عنوان فرقه‌ای از امامیه دانست؛^۱ یعنی از نظر علامه اختلاف نظری و عقیدتی شیخ احمد احسائی خیلی عمیق نیست؛ اما در این مقاله «تفسیر خاص احسائی از معاد جسمانی» با استفاده از آثار خود او تبیین و دلایل دیدگاهش بررسی می‌شود. هدف این مقاله، مطالعه انتقادی دیدگاه شیخ احمد احسائی درباره معاد جسمانی، با استفاده از آثار خود او با فراهم شدن پاسخ این پرسش‌ها است: جسم انسان از نظر احسائی، چه تطور و چه سرانجامی دارد؟ معنای واقعی هورقلیا که از کلیدواژه‌های نظریه شیخ است، چیست و این عالم در کجا موقعیت دارد؟ معنا و حقیقت جسم هورقلیایی انسان چیست؟ آیا بین جسم و طینت انسان ارتباطی است؟ احسائی برای اثبات دیدگاه خود چه دلایل عقلی یا نقلی اقامه کرده است؟

شیخ احمد احسائی

احمد بن زین الدین (۱۱۶۶-۱۲۴۱ ق.) از علمای احساء (منطقه‌ای در شرق عربستان)، عالمی است که جماعت شیخیه مبانی تعالیم خود را از اندیشه‌های او گرفته‌اند. احسائی در زمان تحصیل، از رؤیایی سخن گفت که شخصی دو آیه از قرآن به او آموخت و همان منشأ سیر معنوی وی شد. از آن پس به تفکر پرداخت و مدعی شد که پاسخ سؤالات خود را در خواب از ائمه اطهار (ع) می‌گیرد و در

۱. شیخیه و کریم‌خانه که در دو قرن اخیر در میان شیعه دوازده امامی پیدا شده‌اند، نظر به اینکه اختلاف‌شان با دیگران در توجیه پاره‌ای از مسائل نظری است نه در اثبات و نفی اصل مسائل، جدایی ایشان را انشعاب نشمریم. (طباطبائی، ۱۳۷۸: ۷۴). اما مرحوم تنکابنی براین باور است که «احسائی در نظر خود میان قواعد شرع و حکمت جمع کرد و معقول را با منقول مطابق ساخت. از این رو، مورد طعن و تکفیر قرار گرفت؛ زیرا تطبیق اکثر قواعد معقول با ظواهر شرع امکان ندارد». (تنکابنی، ۱۴۳۲: ۱۰۲)

بیداری به درستی و مطابقت آن‌ها با احادیث پی می‌برد. در ۲۰ سالگی به کربلا و نجف مهاجرت کرد، به درس علمایی چون سید مهدی بحرالعلوم و وحید بهبهانی حضور یافت و مورد توجه آنان قرار گرفت. در پی تألیف چند کتاب در حوزه فقه و عقاید، اجازه نقل روایت از علمای معروف نجف گرفت. او بخش زیادی از عمرش را با اصرار مردم به یزد و کرمانشاه (ایران) گذراند و به ارشاد و تبلیغ مردم پرداخت. نخستین مخالفت با او از سوی ملا محمدتقی برغانی در قزوین درباره عقیده‌اش به نوع معاد جسمانی، صورت گرفت که حتی سر از تکفیر شیخ درآورد. پس از احسائی، سیدکاظم رشتی یکی از شاگردان و جانشین او، به دفاع از باورهای وی پرداخت. گسترش افکار احسائی، منجر به شکل‌گیری مکتبی به نام شیخیه شد که اینک پیروان قابل توجهی دارد. (ر.ک. بجنوردی، ۱۳۷۳: ۶/ ۶۶۲-۶۶۵)

معنای معاد جسمانی

پذیرش جسمانی بودن معاد از ضروریات دین اسلام است. معاد جسمانی در تلقی عام وجود یافتن بار دوم «تمام اجسام» و بازگرداندن آن‌ها پس از مرگ و متفرق شدن است؛ (حلی، ۱۳۶۵: ۵۲) اما در تلقی خاص مراد از معاد جسمانی، اعاده و ارجاع «بدن انسان» بعد از خرابی با همان هیئت دنیوی در روز قیامت است و اعتقاد به جزئیات آن بیش از آنچه قرآن به صورت اجمال ذکر کرده و در پی آن از حساب، صراط، میزان، بهشت و جهنم و ثواب و عقاب سخن گفته است، ضروری نیست. (مظفر، ۱۳۸۷: ۱۲۷)

بنابراین جسمانی بودن معاد به این معنا است که روح و جسم با هم مبعوث می‌شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۸/ ۵۱۳) و جسمی که روح به آن تعلق می‌گیرد، در نظر بسیاری از معادباوران، همین جسم عنصری دنیوی است.

(سبحانی، ۱۳۷۳: ۱۴۱) آنچه از ظاهر قرآن و روایات دانسته می‌شود، همین است؛ هرچند صدرالمتألهین ضمن جسمانی دانستن معاد، عنصری بودن جسم را نمی‌پذیرد و با رد برداشت متکلمان از آیات و احادیث، قائل است که مراد از معاد جسمانی که عقل و نقل به آن دلالت می‌کند، این است که «آنچه در عالم آخرت محشور می‌شود، همان چیزی است که در دنیا مصدر افعال، مبدأ اعمال و به انجام تکالیف واجب و احکام عقلی و شرعی، مکلف بوده است». (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۹/ ۱۶۴) هرچند او پیدایش این محشور شونده را در آخرت از ذات نفس در اثر تخیل می‌داند.

مهم‌ترین ادله تلقی عموم از معاد، نقلی و برخاسته از آیات و روایات است؛^۱ اما استکمال نهایی انسان که در سعادت روح و جسم او است، برهان عدالت برای دریافت کیفر و پاداش اخروی اعمال دنیوی، برهان صدق برای تحقق وعده‌های خداوند و برهان حرکت جوهری البته با تلقی خاص، از دلایل و براهین عقلی است که برای اثبات «امکان» معاد جسمانی اقامه شده است. (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴/ ۱۳۷-۱۷۷) قاعده حکم الامثال که می‌گوید: «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد»، (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۵۹) بقای ماده و ترکیب مجدد عناصر (بازرگان، ۱۳۲۷: ۱۰۲-۱۰۵) هم از دلایلی است که برای «وقوع» آن اقامه شده است.

در میان تلقی‌هایی که از معاد جسمانی ارائه شده، یکی هم تلقی شیخ احمد احسائی است که به دلیل متفاوت بودن با دیدگاه عموم، منقدان زیادی دارد.

۱. البته ابن سینا دلایل اثبات معاد را فقط نقلی می‌داند: «یجب أن یعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبیل إلى إثباته إلا من طریق الشریعة و تصدیق خبر النبوة». (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳/ ۴۲۳)

تبیین دیدگاه احسائی

اصل دیدگاه شیخ این است که «بدن اصلی که حامل واقعی روح است، بعد از تصفیه شدن از عناصر دنیوی با ماهیت هورقلیایی، در آخرت محشور می‌شود»؛ اما با بررسی آثار شیخ احمد احسائی، از او دو نوع نگاه به معاد جسمانی برداشت می‌شود که گویا مربوط به دو مقطع از زندگی علمی و پرمسافرت او است:

نگاه اول: در برخی آثارش که گویی متعلق به مقطع اول زندگی او تا قبل از سفر به قزوین است، همان تلقی عام برگرفته از قرآن و احادیث را بدون شرح و توضیح متفاوت، بیان کرده و هیچ حرفی از نوع جسم یا جسد محشور شده نمی‌زند. به گونه‌ای که به نظر می‌رسد او همان تلقی عموم از ظواهر قرآن را در این موضوع پذیرفته است. البته این احتمال نیز دور از ذهن نیست که ایشان شاید به دلایلی خاص اظهار عقیده اصلی‌اش را تا زمانی مناسب به تعویق انداخته است.

مثلاً در جواب سؤال از حشر دیگر مخلوقات خدا، می‌نویسد:

معیار حشر شدن در قیامت، تکلیف و بندگی است و از آنجا که تمام موجودات از جن و انس و حیوان و جماد مکلفند، باید محشور شوند. آیه ۳۸ سورة انعام^۱ نیز همین را می‌رساند که همه به دلیل آنکه امت‌هایی مثل امم بشری‌اند، به سوی خالق خود باز می‌گردند و محشور می‌شوند. (احسائی، ۱۴۳۰: ۸/ ۶۶۷)

در جای دیگر که روند محشور شدن را بیان کرده، می‌نویسد:

... و خداوند گل یکایک افراد را از قبرها جمع می‌کند. به این گل‌ها گوشت می‌رویاند؛ به گونه‌ای که اجساد مثل روزی که در قبر گذاشته شده بودند، کامل

۱. وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (انعام: ۳۸)

می شوند. آن گاه به اسرافیل دستور دمیدن در صور می دهد... ارواح وارد اجساد خود می شوند و... (احسائی، ۱۴۳۰: ۸/ ۶۶۳)

اینجا همان ظواهر آیات و روایات را بیان کرده و حتی بر جمع شدن گل بدن ها اشاره دارد و در ادامه دیدگاهش ضمن ارائه دلیل نقلی، دلیل عقلی نیز اقامه می کند:

همان دلیل عقلی که بر حشر ارواح دلالت دارد، حشر اجسام را نیز می رساند؛ زیرا اجسام و ارواح شیئی واحدی می شوند که **أَعْلَاهُ لَطِيفٌ وَ هُوَ الرُّوحُ وَ أَسْفَلُهُ كَثِيفٌ وَ هُوَ الْجِسْمُ**. پس چنانکه ارواح برای دریافت کیفر و پاداش اعمال اختیاری خود محشور می شوند، اجسام نیز به همین منظور محشور می شوند. (احسائی، ۱۴۳۰: ۸/ ۶۶۳)

شیخ در این فقرات حتی از کثیف بودن جسم محشور شده سخن می گوید که به هیچ عنوان با آنچه در جای دیگر آن را هورقلیایی می نامد، سازگار نیست. ملاصدرا برای حشر ارواح، مکلف بودن و مستحق کیفر و پاداش بودن آن ها را به عنوان دلیل عقلی اقامه می کند ولی برای حشر اجساد، دلیلی جز آنچه شرع گفته، ندارد؛ (صد المتألهین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۴۵) اما احسائی همان دلیل عقلی را **مُثَبَّتٌ** حشر ارواح نیز می داند (احسائی، ۱۴۳۰ (الف): ۱۱۶ و ۱۲۱) و با توضیحی، می نویسد:

علت حشر ارواح و اجساد یکی است که همان مکلف بودن و استحقاق ثواب و عقاب بودن است. ملاصدرا روح را مکلف و مختار و صاحب معرفت می داند، در حالیکه جسم نیز از چنین صفاتی بهرمند است، هرچند به تناسب وجودی خود بهره ای کمتر از روح دارد. (احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۴/ ۴۲۲-۴۲۳) پس حشر اجساد نیز ثابت می شود؛ زیرا جسم و روح شیئی واحدی است که بخشی از آن لطیف (روح) و بخش دیگرش کثیف (جسد) است. چنانکه ارواح برای دریافت جزای اعمال اختیاری خود محشور می شوند، اجساد نیز به همین علت محشور

می‌شوند. (احسائی، ۱۴۳۰ (الف): ۱۱۴)

در جای دیگر هم حشر صورت اجسام را به استناد گفته کسانی نامعلوم بیان کرده و خودش از ابراز نظر خودداری می‌کند. این یعنی او دیدگاه جدا از برداشت عموم از متن سنت ندارد. چنانکه می‌نویسد:

آن‌گاه که نفخهٔ احیا و نشر دمیده می‌شود، اجساد انسان‌ها ترکیب می‌شوند چنانکه از هم پاشیده بودند. هرگاه خداوند نشر بدن‌ها را اراده کند، بارانی از عرش خود می‌باراند که تمام زمین را آب می‌گیرد. این در اثر باد متموج می‌شود و تمام اعضای جسد انسان‌ها را در قبرها به هیئتی که قرار است محشور شوند، جمع می‌کند، به بدن‌های گوشت می‌روید و نفخهٔ دیگر دمیده می‌شود. آنگاه هر روحی فتدخُل فی الجسد الذی تآلف بعد تصفیه من الأعراض الغریبة فتتخذ به اتحاد إشتیاق و وفاق فلا تنفک عنه أبداً. (احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۵۹۴ / ۴ و احسائی، ۱۹۹۹: ۲۷ / ۴)

شیخ احمد احسائی، قیامت را به صغری و کبری تقسیم می‌کند. مرگ انسان را که کوتاه شدن دست او از دنیا است، قیامت صغری می‌داند و حدیث نبوی «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۷/۵۸) را شاهد می‌آورد و می‌افزاید که روز قیام حضرت حجت و روز رجعت، سزاوارتر است که قیامت صغری نام نهاده شود؛ (احسائی، ۱۴۳۰ (الف): ۹۲) اما قیامت کبری را روزی می‌داند که همهٔ اشیای جهان با وجود متلاشی شدن اجزای خود، باز می‌گردند. (همان: ۹۱) إِنَّ النَّفْسَ قَدْ فَارَقَتْ هَذَا الْبَدَنَ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَعُودُ إِلَيْهِ وَتَجْتَمِعُ بِهِ. (همان: ۹۶)

در این موارد هیچ حرفی از عالم یا اجساد هورقلیایی در مورد معاد جسمانی نمی‌زند، بلکه همه اشیای (اجسام) را عود شدنی می‌داند و به اینکه آن‌ها از اجزای متلاشی شده، تشکیل مجدد می‌یابند، تصریح می‌کند. این یعنی در کنار دیگر اشیای جهان، اجزای متلاشی شدهٔ بدن انسان هم انسجام مجدد می‌یابد و محشور می‌شود.

نگاه دوم: بر اساس محتوای قصص العلماء^۱ اولین بار در مسیر سفرش به مشهد، در قزوین عقیده‌اش را درباره معاد جسمانی اظهار کرد. آنجا که مرحوم محمدتقی برغانی نظر شیخ را درباره معاد جسمانی می‌پرسد و پس از شنیدن عقیده‌اش، او را تکفیر می‌کند. ملا عبدالوهاب، مرید و میزبان شیخ از او می‌خواهد که برای اقناع علما نظر خود را در رساله‌ای به صورت مبسوط و مستدل ارائه نماید (تنکابنی، ۱۴۳۲: ۱۰۴) و رساله معاد جسمانی^۲ با این پیشنهاد، تدوین و عرضه می‌گردد.^۳

شیخ احمد احسایی در این نگاه ضمن پذیرش اصل معاد جسمانی، تفسیر و تبیین متفاوت از دیدگاه مشهور ارائه می‌دهد. او خلقت انسان را از افلاک نه گانه می‌داند و قائل است:

قلب انسان از فلک الافلاک اطلس، نفسش از فلک مکوکب، عقلش از زحل، علمش از مشتری و همش از مریخ وجود دومش از خورشید، خیالش از زهره، فکرش از عطارد، حیاتش از قمر و جسدش از عناصر چهارگانه زمین به وجود آمده است. (احسایی، ۱۴۳۰ (ب): ۲/ ۲۶۲)

۱. تنکابنی، ۱۴۳۲: ۱۰۲-۱۰۳. (این کتاب در ربیع الاول ۱۴۳۲ قمری در تهران توسط محمد صالحی مجرد، در ۱۱۴۲ صفحه گویی از روی نسخه خطی آن استنساخ شده و به صورت pdf در فضای مجازی منتشر شده است. تنکابنی از علمای بزرگی است که با مرحوم برغانی (اولین معترض باورهای شیخ احمد احسایی) ملاقات و مراوده داشته است. (تنکابنی، ۱۴۳۲: ۱۰۵)

۲. این رساله با عنوان "رسالة فی جواب بعض الاخوان فی المعاد الجسمانی" در جوامع الکلم، ج ۵، ص ۵۲۵-۵۳۳، به چاپ رسیده است.

۳. ماجرای تکفیر شیخ به کربلا نیز کشانده می‌شود و علمای کربلا نیز او را به خاطر عقیده‌اش تکفیر می‌کنند. (تنکابنی، ۱۰۷) اما سید محمد حسن آل طالقانی بر این باور است که علمای کربلا از روی حسادت و به خاطر ترس از شهرت یافتن شیخ و کم شدن منزلت اجتماعی خود، او را تکفیر کردند. (آل الطالقانی، ۲۰۰۷: ۹۳)

با بیان این نوع خلقت و منابع آن، با استفاده از اصل «عود اشیا به اصل خود»، نتیجه می‌گیرد که جسد دنیوی انسان به دلیل متشکل از عناصر مادی بودن، لیاقت عود و حشر در آخرت را ندارد. پس معاد جسمانی باید با بدن خاص محقق شود. هرچند بر اساس اصل مذکور و منابعی که شیخ برای خلقت انسان شمرده، تمام هستی انسان به منبع اصلی خود بازمی‌گردد و چیزی به عنوان حقیقت او باقی نمی‌ماند تا نوبت به کیفیت معاد جسمانی‌اش برسد. البته او می‌افزاید:

آنچه از افلاک غیر زمین است، فناپذیر است. فقط نفس نباتی و جسم عنصری او چون از عناصر زمینی (باد و خاک و آب و آتش) ساخته شده، فانی می‌شود. آنچه از افلاک نامبرده است، مرکب از ماده نوریه و مجرده و از صورت نوعی است. حقیقت جسم انسان همان وجود دوم [خلق شده از خورشید] است که در قیامت یا مثاب است یا معاقب. (احسائی، ۱۴۳۰ (ب)، ۲/ ۲۶۲-۲۶۳)

از نظر او جسد اخروی بعینه همین جسد دنیوی است. «فَإِذَا أُعِيدَ عَلَى هَذِهِ الصُّورَةِ بَعِينَهَا، لَيْسَتْ هِيَ الْأُولَى». (احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۵/ ۵۲۶ و احسائی، ۱۹۹۹: ۴/ ۲۵-۲۶) پس جسمانی بودن معاد مشکلی نمی‌یابد، چنانکه می‌گوید: «این عقیده من در مورد معاد است که همان مذهب اهل البیت (ع) است...» (احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۵/ ۵۲۸) ما ذکر کردیم که ما هور رأی الأئمة علیهم السلام... (همان، ۵۲۶) فَمَنْ قَالَ غَيْرَ ذَلِكَ، فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ». (همان، ۵۳۰)

احسائی بحث لغوی درباره «جسم» و «جسد» راه می‌اندازد و قائل است که معنای این دو واژه از آنچه به ذهن متبادر می‌شود وسیع‌تر است. وی می‌گوید:

إن الجسد هو جسم الحيوان الظاهر المشاهد... و أما الجسم بقول مطلق، فهو المتحيز الذي يقبل القسمة في الجهات الثلاث... وهذا يسمى جسماً من حيث جوهره و ذاته و يسمى هيولا من حيث قبوله للصورة النوعية. (احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۵/ ۵۶۰ و احسائی، ۱۹۹۹: ۴/ ۲۴-۲۵)

اجساد و جسم‌های انسان در نظر احسایی

ایشان با بیان این فرق بین جسم و جسد، براین باور است که انسان دو جسم و دو جسد، به شرح ذیل دارد:

جسد اول

جسد اول همین کالبد ظاهری است که از عناصر زمانی محسوس تشکیل شده، دارای ترکیب و صورت خاص دنیایی و از عوارض حیات دنیایی است. این جسد پس از مرگ، در قبر خاک و تجزیه می‌شود. آن صورت و ترکیب از بین می‌رود و سرانجام به عناصر تشکیل دهنده خود در طبیعت بازمی‌گردد. روشن است که این جسد، در بردارنده حقیقت انسانی نیست؛ زیرا در عین کاهش و افزایشی که در آن روی می‌دهد، حقیقت فرد و صحیفه اعمال او کاهش و افزایش نمی‌یابد. (ر.ک. احسایی، ۱۴۳۰ (ب): ۵/۵۲۶ و احسایی، ۱۹۹۹: ۴/۲۵-۲۶) مثل خشت و خاتمی که اگر گل یا ذوب شود و دوباره به صورت اولی درآید، دیگر آن خشت و خاتم اولی نیست، در عین آنکه از نظر ماده و صورت عین آن است. پس این جسد اول هرگز عود نمی‌کند؛ زیرا از عناصر محسوسه و کثیفه خلق شده و اینها را در عالم آخرت جایی نیست. عقل و نقل هم ورود این جسد را در بهشت نمی‌پذیرد؛ زیرا ابدان و ارزاق بهشتیان مصفا از عناصر مادی است. چنانکه می‌خورند و می‌نوشند، اما دفع طبیعی ندارند؛ زیرا غذای شان صاف و ابدان شان نیز چنین است. (ر.ک. احسایی، ۱۴۳۰ (ب): ۵/۵۳۱)

جسد دوم^۱

جسد دوم که از عناصر لطیف و سیال عالم هورقلیا تشکیل شده، پیش از مرگ در باطن جسد اول نهفته است و با زوال آن در خاک، تصفیه می‌شود و در قبر باقی می‌ماند؛ اما به سبب لطافتش قابل رؤیت و لمس نیست. (ر.ک. احسائی، ۱۹۹۹: ۲۷/۴-۲۹) این جسد، همان طینتی است که انسان از آن آفریده شده و در روایات نیز آمده (ر.ک. همان، ۲۶) و شرافتش از عناصر دنیایی هفتاد مرتبه بیشتر است. (ر.ک. احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۵/۱۲۹) بنابراین جسد اول عنصری و متشکل از اعراض دنیوی است و جسد دوم از عناصر لطیف هورقلیایی است که وقتی در دنیا نازل شده بود، اعراض عنصری به آن ملحق شد. مثل لباسی که چرک و اوساخ بر آن عارض می‌شود و با شستن، آن چرک و اوساخ عارضی زایل می‌شود، بدون آنکه چیزی از حقیقت لباس کم شود فتامل و افهم مذهب ائمتک و هداتک. (ر.ک. احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۴/۴۶۰-۴۶۱)

هانری کربن جسد دوم از نظر شیخ را «جسد روحانی» می‌نامد، به این دلیل که از عناصر مثالی لطیف ارض فلکی هورقلیا تشکیل شده است (کربن، ۱۳۵۸: ۱۴۵) که نشئه مادی به معنای ماده زمینی ندارد؛ اما به نظر شیخ، جسد دوم معاد، عین همان جسد مرئی و ملموس دنیوی است که کثافتش از بین رفته و از نوبه همان صورت اولی ولی در نشئه اخروی درآمده است. (احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۴/۴۶۰-۴۶۱) این یعنی عینیت این همانی جسد دنیوی و جسدی که در آخرت محشور می‌شود؛ اما تنها فرقی که این دو دارند، این است که نشئه یا مقام جسد

۱. و بقی الجسم الثانی الجوهری الصافی حتی تحله الروح و تمضی معه الی الجسد الثانی بین اطباق الثری. فتدخل بجسمها فيه. فيخرج في النشور من القبور والحساب بجسمه و جسده الصافين و هما هذالجسم و الجسد الموجود فی الدنيا بعینه و انما يطهر. (احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۵/۵۳۰-۵۳۱)

دوم، اخروی است تا ظرفیت یا استعداد حضور در آن عالم را داشته باشد. احسائی درباره تکون، زیست، انتقال و حشر جسد دوم بر این باور است که: «انسان [از عالم دیگر] با جسد دوم در دنیا نازل شده و با همان هم رحلت خواهد کرد. منظور از طینت [خمیر اصلی وجود یا شاکله] انسان همین جسد است که [در قیامت] محشور می‌شود». (احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۴/ ۵۶۱-۵۶۲)

جسم اول

جسم اول جسمی لطیف است که حامل روح در عالم برزخ و صورت دهنده قوای روح در حیات برزخی انسان است. (احسائی، ۱۹۹۹: ۴/ ۲۹) ایشان درباره بقا و زیست برزخی این جسم می‌گوید:

و تبقى فيه إلى نفخة الصور الأولى نفخة الصعق؛ وهو المؤلف لقواها في عالم البرزخ فإذا نفخ اسرافيل عليه السلام في الصور نفخة الصعق، خلعت^ه و بطلت و هو أيضاً كالجسد الاول عارض من جملة اعراض البرزخ. لأنه صورة كما مثل الصادق عليه السلام باللبنه (آجر) که اگر شکسته و گِل شود، صورت اولش فانی می‌شود ولی اگر به قالبی همانند قالب اول گذاشته شود، عین همان صورت اول از قالب خارج می‌شود در حالی که آن صورت اول نیست. (احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۴/ ۴۶۱)

شیخ احمد احسائی آیه «كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (نساء: ۵۶) را نیز به همین معنا می‌داند و براین باور است که از عدالت به دور است که جلودی غیر از جلود خود دوزخیان بیاورد که بدون جرم یا به خاطر گناه جلود قبلی عذاب بکشند. بلکه جلود همان جلود است، منتها در قالب و صورت نو که هرگاه صورت اولی می‌سوزد، اول فانی می‌شود و در قالب و صورت جدید درمی‌آید و باز عذاب می‌کشد. صورت‌ها عرض هستند؛ اما اصل جلود عین یا ماده اخروی هستند که عذاب می‌کشند. پس جسد اول صورت عنصری دنیوی و

جسم اول صورت برزخی است. (ر.ک. احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۴/ ۴۶۱) این جسم به جسد اول شبیه است؛ چون مانند آن عرضی است و به جسد دوم شبیه است؛ چون در تحلیل رفتن و جذب شدن مانند آن است. (کربن، ۱۳۵۸: ۱۴۵)

جسم دوم

جسم دوم، جسم اصلی و حقیقی انسان است که در همه نشئات، هویت شخص را ثابت نگه می‌دارد. این جسم که از عناصر مثالی و لطیف عالم هورقلیا تشکیل شده و قبل از مرگ در دل جسم اول نهفته است، پس از زوال جسم اول به صورت مستدیر^۱ در قبر باقی می‌ماند و در قیامت محشور می‌شود؛ اما چون لطیف است، در قبر قابل رؤیت و احساس نیست. (ر.ک. احسائی، ۱۹۹۹: ۴/ ۲۵-۲۸) این جسم اگر با جسم دنیوی وزن شود، یک ذره از آن کمتر نخواهد بود. (احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۵/ ۵۶۰) علت این کم نشدن، این است که کثافات دنیوی اعراض است و اعراض در کاستی و فزونی جسد تأثیری ندارد؛ بنابراین گمان نکنید که جسد محشور شونده غیر از جسد دنیوی است. واللہ! عین همین جسد دنیوی است ولی تصفیه شده آن. (احسائی، ۱۹۹۹: ۴/ ۲۸-۲۹) روح هرگز از این جسم مفارقت نمی‌کند؛ زیرا خصایص ازلی دارد. به گونه‌ای که می‌توان آن را «جسم فوق آسمانی» در وجود انسان دانست. (کربن، ۱۳۵۸: ۱۴۲-۱۲۳)

از نظر احسائی بدن اخروی انسان که متشکل از جسم دوم و جسد دوم است، همان بدن دنیایی او است. با این تفاوت که بدن دنیایی، کثیف و متراکم است؛ اما

۱. استدارت یعنی اجزای هر عضو سر جای خود قرار دارد و بعد از نفخ صور دوم با همان ترتیب [ترتیب دنیوی] محشور می‌شوند. حتی اگر قبر انسان شکم ماهی یا درندگان باشد یا بدن عنصری اش قطعه قطعه شده و یکجا دفن نشده باشد. (احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۴/ ۵۵۹)

بدن اخروی، از تصفیه‌های متعدد عبور کرده و لطیف و خالص شده است. وی از همین جا نتیجه می‌گیرد که به معاد جسمانی برخاسته از شریعت معتقد است. (ر.ک. احسایی، ۱۴۳۰ (ب): ۵/۵۲۲-۵۳۳ و احسایی، ۱۹۹۹: ۴/۲۷-۲۸)

چهار مثال برای تبیین جسم هورقلیایی

احسایی برای روشن شدن منظورش چندین مثال ذکر کرده از جمله:

۱. زید با بیماری تمام گوشت‌های بدنش آب می‌شود ولی زید همان زید است و تو بالبداهه میدانی این همان زید عاصی است بدون آن که از گناهانش چیزی کاسته شده باشد. اگر گوشت‌های ذوب شده از زید «دخیل در حقیقت او بود»، باید آنچه را از خیر و شر زید بود، با خود می‌برد. همچنین اگر زید بعد از بیماری ضعیف یا چاق شود، باز او همان زید است. با لاغر شدن نه نقصی در ذات و صفات و طاعات و معاصی و نه با چاق شدن، زیادتی در صفات او پیدا می‌شود. حاصل آنکه این جسد از حقیقت زید نیست، (ر.ک. احسایی، ۱۴۳۰ (ب): ۵/۵۲۹ و احسایی، ۱۹۹۹: ۴/۲۶) بلکه آثار وضعی انواع غذا است. (احسایی، ۱۴۳۰ (ب): ۲/۲۶۲)

۲. وقتی سنگ معدنی ذوب شود، سنگ و خاک کنار می‌رود و شیشه ظاهر می‌شود. این شیشه همان سنگ و خاک کثیف قبلی است که ذوب شده و کثافات از او خارج شده است.

۳. لباس در حقیقت همان تار و پود به هم بافته شده است و رنگ‌های لباس اعراض هستند. در واقع لباس رنگی را می‌پوشد و رنگی را خارج می‌کند و لباس هم چنان همان لباس است. (احسایی، ۱۹۹۹: ۴/۲۶)

۴. اگر یک مثقال طلا با چندین مثقال آهن ممزوج شده در زمین دفن شود، زمین همه آهن را نابود می‌کند؛ اما طلا همچنان به حال اول باقی است. (احسایی،

۱۴۳۰ (ب): ۵/ ۵۳۲)

در این مثال‌ها جسم و جسد عنصری و اولی، همان گوشت و پوست است که با چاقی زیاد و با لاغری کم می‌شود، مثل کثافات سنگ معدن و مانند رنگ لباس و آهن ممزوج با طلا از اعراض است و جسم دوم همانند شیشه و لباس و طلا ذاتی و باقی است.

مفهوم هورقلیا

هورقلیا مفهوم ناآشنایی در ادبیات دینی بود. در میان حکمای مسلمان، اولین بار شیخ اشراق آن را به کار برد و یکی از عوالم اقلیم هشتم و پر از عجایب خواند؛ (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۵۴) اما در تألیفات احسائی بسامد بالایی دارد. او هورقلیا را نام عالمی می‌داند که بدن اخروی انسان در معاد جسمانی از آنجا است. برای دریافتن مقصور احسائی، شناخت معنای لغوی این واژه ضروری می‌نماید.

هورقلیا؛ یعنی فروهر^۱ یا برگرفته از خورکلیایی (جسم خورشیدی) و قالب مثالی (انوری، ۱۳۸۱: ۸/ ۸۴۴۹) که ظاهراً مأخوذ از دو کلمه عبری هَبل و قرْنِیم است. اولی به معنای بخار و هوای گرم و دومی به معنای درخشش است. (رامین، ۱۳۸۹: ۲۲۶/ ۱۸) اصطلاح خور و هور در ترکیبات هورخش و خورنه، از واژه‌های دینی و مقدس ایرانیان باستان، به معنای خورشید است که در اصل به صورت «خورکلیا» به معنای جسم خورشیدی به کار می‌رفته است. در زبان‌های ایرانی، کرب و صورت دیگر آن کلیا، به معنای بدن و خور یا هور، مترادف خورشید است. براین اساس اصل واژه هورقلیا به صورت هورکلیا نوشته می‌شده است. (ر.ک.

۱. فروهر یعنی گوهر دگرگونی ناپذیر نامیرا و صورت مثالی. (رامین، ۱۳۸۹، ۱۱/ ۷۷۳) در دین زرتشت، صورت

غیر مادی هر یک از مخلوقات... (انوری، ۱۳۸۱: ۶/ ۵۳۴۵)

مجتبایی، ۱۳۸۶: ۱۴) خود احساسی بدون ارائه معنایی، آن را سریانی دانسته که در میان پیروان آیین صابئی ساکن بصره و اطراف آن استعمال می شده است. (احساسی، ۱۴۳۰ (ب): ۵/۵۱۲)

عالم هورقلیا

عالم هورقلیا همان عالم مثال یا عالم صور است که حد واسط بین عالم ماده و مجرد (رامین، ۱۳۸۹: ۱۸/۲۲۶) و متضمن صورت های روحانی تمام موجودات جهان محسوس، نظیر مثل افلاطونی است؛ (کربن، ۱۳۵۸: ۱۳۱) عالمی که هم به صورت جوهر جسم تمثیل می یابد؛ زیرا دارای صورت و ابعاد است و هم به صورت ادات معقول و منفصل؛ زیرا از جوهر نورانی تشکیل شده است. (همان: ۱۳۰) گرچه مادی نیست؛ اما مجرد کامل از ماده هم نیست و برخی ویژگی های ماده مثل بعد و صورت در آن وجود دارد. (رامین، ۱۳۸۹: ۱۸/۲۲۶)

شهرزوری به عنوان یک فیلسوف اشراقی در رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة، عالم هورقلیا را این گونه معرفی کرد:

به نظر حکمایی چون هرمس، انبازفلس، فیثاغورس و افلاطن، به جز این عالمی که ما در آن هستیم، عوالم دیگری دارای مقدار نیز هست که عالم نفس یا عقل نیست ولی عجایب و غرایب و اشجار و انهار و بحار و بلاد و عباد و صورت های زیبا و زشت، فراوان دارد. این عوالو در اقلیم هشتم واقع شده و جابلقا و جابرصا و هورقلیا از عوالم این اقلیم است که از نظر حیثیت و کیفیت وجودی، بین مجرد کامل و مادی کامل است. (الشهرزوری، ۱۳۸۳: ۱/۱۵۳)

اما خود شیخ احمد احساسی عالم هورقلیا را این گونه تعریف می کند:

هورقلیا، عالمی غیر از عالم ملک و ملکوت است. عالم ملک، همین عالم مادی است که از عناصر مادی تشکیل شده و عالم ملکوت، عالم نفوس و متشکل از عناصر مخصوص خود است؛ اما عالم هورقلیا که در اقلیم هشتم و بر فوق فلک

اطلس واقع است، عالمی است که از عناصر ماده لطیف تشکیل شده. (احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۵/۵۱۲) شرافت عناصرش که حقیقت انسان [جسم دوم او] از آن‌ها تشکیل شده، هفتاد مرتبه از عناصر دنیا بیشتر است (همان، ۱۲۹) و فیه جنان الدنیا و نیرانها و إلیه تأوی ارواح من محض الإیمان محضا و محض النفاق محضا و هو المسمى بعالم البرزخ. (همان: ۴/۵۵۹) هورقلیا پیش از عالم مادی وجود داشته و بهشت آدم (ع) و دو بهشت پوشیده از سبزه [الجنتان المدهامتان]^۱ نیز در آن عالم واقع است و فی أرضها^۲ بلدان جابرسا و جابلقا؛ (احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۵/۵۳۰) دو شهری که دارای دیوارهای آهنین و... است. (احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۵/۴۲۱-۴۲۲)

براساس معنای لغوی هور و قلیا (هَبْل و قَرْنِیم)، بخار گرم و درخشش از لوازم عالم ماده است، نه خود آن. ازاین رو، به نظر می‌رسد که مراد از عالم هورقلیا همان عالم مثال (عالم خیال منفصل) باشد که برزخی بین عالم عقول و عالم ماده است. هرچند خود شیخ آن را از افلاک عالم مثال می‌داند:

عالم برزخ عالمی است بین عالم دنیا و آخرت. به آن عالم مثال می‌گویند که بین عالم ملک و عالم ملکوت واسطه است؛ اما هورقلیا بر افلاک و کواکب عالم مثال اطلاق می‌شود. جابلقا و جابرسا دو شهری در تحت آن افلاک است که اولی در مشرق افلاک [جهت اصل و مبدأ] آن و دومی در مغرب افلاک [جهت بازگشت نهایی] آن واقع است. (احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۵/۵۱۲-۵۱۳)

۱. وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّاتٍ / مَدَامَتَانِ / فِيْهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ. (الرحمن: آیات ۶۲ و ۶۴ و ۶۶)

۲. این عالم هم زمین و افلاک دارد، منتها نه افلاک و زمین محسوس بلکه به صورت نمونه و مثال. (کربن: ۱۳۱)، ملا اسماعیل اسفراینی (از علمای قرن ۱۳ قمری) هورقلیا را افلاک عالم مثال و جابلقا و جابلسا را زمین آن دانسته است. اسفراینی، ۱۳۸۳: ۳۲۲)

دلایل احساسی بر وجود عالم هورقلیا

۱. دلایل قرآنی و روایی

احساسی در جواب ملا محمدحسین اناری که دلیل قرآنی و روایی عالم هورقلیا را خواستار شده بود، به روایاتی که در باب عالم برزخ وارد شده، استدلال کرده است. از آیات قرآن نیز برای اثبات مدعای خود استفاده کرده، از جمله آیه «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰) و مدعی است که روایات زیاد دیگری نیز در این زمینه است. (احساسی، ۱۴۳۰ (ب): ۵/۵۱۳) در جای دیگر شواهد قرآنی^۱ دیگری آورده است.

ولی آنچه از سیاق آیه فوق دانسته می‌شود، این است که برزخ به معنای حائل میان دو چیز [دنیا و آخرت]، همان عالم قبر و مثال است که مردم پس از مرگ تا فرارسیدن قیامت در آن زندگی می‌کنند. «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ» هم یعنی برزخ در پیش روی مردم و محیط بر آنان است. (الطباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۶۸) منتقدان احساسی نیز آیات مورد استفاده او را نه دلیلی بر مدعایش، بلکه تفسیر به رأی و بدون مدرک و دلیل می‌دانند و نیز اخبار شهر جابلسا و جابلقا را علاوه بر ضعف سند، دلیلی بر تأویل آن‌ها به عالم هورقلیا نمی‌دانند؛ زیرا براساس کشفیات جدید قائلند که غیر از منظومه شمسی ما، منظومه‌های شمسی دیگری دارای سکنه نیز وجود دارد. پس چه مانعی دارد که جابلسا و جابلقا یکی از آن‌ها باشد. (طیب، ۱۳۶۲: ۶۲۹)

۱. از جمله: فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اثْنَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (فصلت: ۱۱) وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ (اسراء: ۴۴) (احساسی، ۱۴۳۰ (ب)، ۴/۵۹۴)

۲. دلیل عقلی

احسائی برای آنکه دلیل عقلی برای اثبات عالم هورقلیا اقامه کند، می‌گوید:

عقل بر وجود چنان عالمی شاهد است؛ زیرا عالم ملکوت عالم مجردات است و عالم ملک مادیات. پس ناگزیر باید عالم دیگری بین ملک و ملکوت باشد برای موجوداتی که نه به لطافت مجردات است که در عالم ملکوت قرار گیرند و نه به کثافت مادیات که در عالم ملک واقع شوند. اگر چنین عالمی نباشد، طفره‌ای در عالم وجود احساس می‌شود. (احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۵/۵۱۳)

ایشان از موجوداتی با خواص یاد شده که متعلق به عالم هورقلیا باشند، می‌گوید. به نظر شیخ، امام زمان (ع) نیز از ساکنان این عالم و حتماً با همان خواص است. او تعریفات و اطلاعاتی از عالم هورقلیا ارائه می‌دهد که گویی در عالم مکاشفه یا خواب دیده و دریافته است. از ازدحام و تردد بی‌سر و صدای مورچه مانند اهل آنجا گرفته تا هفتاد هزار هزار لغت زبانی که در آنجا رایج است. حضرت امام زمان (عج) در همان دیار هورقلیایی در قریه‌ای به نام کرعه در وادی شمروخ با راحتی تمام زندگی می‌کند، در حالی که سی نفر بدل و مانند آن حضرت همراهش هستند و شرحی مفصل از نحوه زندگی و نحوه تعامل آن حضرت با اهل دنیا و کیفیت خروجش را بیان می‌کند که خیلی قابل فهم نیست. (احسائی، ۱۴۳۰ (ب)، ۴/۴۲۱-۴۲۲)

منشأ اعتقاد به جسم هورقلیایی

از ظاهر قرآن و روایات واژه علمی و عالمی به نام هورقلیا که انسان‌ها در آن با بدن غیر عنصری زندگی کنند، به دست نمی‌آید. برای نخستین بار سهروردی از عالم یاد کرد. او پس از توضیح انوار معلّقه می‌گوید: «آنچه ذکر شد احکام اقلیم هشتم است که جابلق و جابلس و هورقلیای شگفت در آن قرار دارد»؛ (سهروردی،

۱۳۷۵، ۲/ ۲۵۴) اما مروج و وارد ادبیات دینی کننده این اصطلاح، احسائی است. هرچند خودش به سریانی بودن و قابل استعمال بودن آن در میان پیروان آیین صابئی اعتراف دارد؛ (احسائی، ۱۴۳۰ (ب): ۵/ ۵۱۲) اما فقط از سریانی بودن این واژه می‌گوید و درباره موارد استعمال و معنای کاربردی آن نزد صابئین ساکت است. به نظر می‌رسد لفظ هورقلیا، جابلقا و جابلسا/ جابرسا را از شیخ اشراق گرفته و چون این هورقلیا سابقه و ریشه عربی یا فارسی ندارد وقتی متوجه استعمال آن در میان صابئین بصره شده، حکم به سریانی بودن آن کرده است. از طرفی نه جسم اخروی متعلق عقیده عموم را پذیرفتنی دانسته و نه آنچه را ملاصدرا به عنوان مخلوق قوه نفس و خیال ترسیم کرده است. از این رو بر اساس مبنای خود جسم اخروی را به آن عالم منتسب کرده است.

طینت

احسائی معتقد است که جسم دوم انسان همان طینت او است که بر اساس روایات، حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد. از این رو بررسی معنای لغوی و کاربرد حدیثی این واژه ضروری می‌نماید تا معلوم شود که معنای لغوی و کاربرد روایی طینت با مراد احسائی همخوانی دارد یا نه.

معنای لغوی طینت

طینت برگرفته از طین به معنای گل یا نوع خاص از گل (کلوخ نمناک) است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۰/ ۱۵۶۰۵) برای طینت، مرادف‌های چون سرشت، فطرت، جبلت، خلقت، طبع، طبیعت، خمیره، غریزه، نهاد، (همان: ۱۵۶۰۷ و انوری، ۱۳۸۱: ۵/ ۴۹۲۴) خو، عادت (اصطلاح فلسفی) هیولا و ماده یا علت مادی، (معین، ۱۳۸۶: ۲/ ۲۲۴۷) رکن و عنصر (سجادی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۲۰۷) ذکر شده است. عنصر نخست، از آن جهت که بین همه صور مادی مشترک است، ماده و

طینت نامیده می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲/۲۵۹)

کاربرد روایی طینت

طینت در روایات نیز بازتابی زیادی دارد و حتی ابوابی در منابع روایی به آن اختصاص یافته است.^۱ از جمله در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده که حضرت فرمود:

خدا وقتی خواست آدم را بیافریند، جبرئیل را مأمور کرد و او با دست راستش از هر آسمانی و با دست چپش از هر زمینی کمی خاک برداشت و آن‌ها را گل کرد. خدا به گل دست راست جبرئیل فرمود: انبیاء، اوصیاء، صدیقان، مؤمنان و... از تو خواهد بود و به گل دست چپ او فرمود: جبارها، مشرکین، منافقین و... از تو خواهد بود و چنین هم شد. این دو طینت به هم آمیخت و مقصود از «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوَى»، (انعام: ۹۵) این جریان است. چون مراد از حب، طینت مؤمن است که خداوند محبت خود را در آن جای داد و مراد از نوى، طینت کافر است که از هر خیری دور است. «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ مُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ»، (انعام: ۹۵) نیز راجع به این مطلب است. مقصود از حی، مؤمنی است که از طینت کافر و مقصود از میت، کافری است که از طینت مؤمن به وجود آید. (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۵)

ظاهر اکثر روایات طینت، روی اختلاف استعداد افراد بشر از لحاظ ایمان و کفر و سعادت و شقاوت و اینکه منبع این اختلافات سرشت و طینت اولیه آن‌ها است، تأکید دارد. بحث‌های کلامی که در مورد محتوای این روایات بالا گرفته نیز ناظر به جبری و اختیاری بودن سعادت و شقاوت انسان است و این که اگر

۱. ر.ک. کلینی، ۱۳۵۶: ۲/۲ (کتاب الإیمان و الکفر، باب طینة المؤمن و الکافر). مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۷/۶۴

(باب طينة المؤمن و خروجه من الکافر و بالعکس).

سرنوشت انسان با طینت او گره خورده باشد، سعادتش کمالی نیست و شقاوتش نباید کیفری به همراه داشته باشد؛ زیرا بیرون از دایره اختیارش رقم خورده است. (ر.ک. مصطفوی، بی تا، ۷/۲) پس طینت در اصطلاح روایات نوعی صفت برای انسان است که به عنوان خوی و عادت و سرشت، از خمیره وجود یا گل اولیه او ناشی می شود. چنانکه در متن روایت فوق آمده: «فَقَالَ لِلَّذِي بِمِمينِهِ مِنْكَ الرَّسُلُ ... وَقَالَ لِلَّذِي بِشِمَالِهِ مِنْكَ الْجَبَّارُونَ...». این «من» می رساند که آن خمیره یا گل وجود انسان، می تواند منبع «طینت» بشر باشد نه خود طینت.

مراد احساسی از طینت

شیخ احمد احساسی در شرح حدیثی از اما صادق^۱ (ع)، می گوید:

اما جسد دوم که از عالم هورقلیا است، هو الطینة آلتی عناها الصادق علیه السلام به قوله: «تبقى طينته آلتی خلق منها فی قبره مستديرة». نفخ صور دوم که دمیده شد، روح پس از تلبس به همین جسد [طینت] وارد محشر می شود. (احساسی، ۱۴۳۰ (ب): ۴/ ۴۶۰ و همان: ۵۵۹)

اما به گفته برخی که منتقد دیدگاه شیخ احساسی هستند اخبار طینت قطع نظر از ضعفی که دارد، در معنای آن اختلاف است. اینکه آیا مراد از طینت، آن ماده عنصری داخل در نطفه است یا عنصر غالب یا کنایه از سعادت و شقاوت. لذا این روایات از متشابهات است که نمی توان به آن ها استدلال کرد. (ر.ک. طیب، ۱۳۶۲: ۶۲۹)

۱. سئل أبو عبد الله (ع) عن الميت هل يبلى جسده؟ فقال: «نعم حتى لا يبقى لحم ولا عظم إلا طينته التي خلق منها فانها لا تبلى تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق أول مرة». (صدوق، ۱۴۱۳: ۱/ ۱۹۱)

نتیجه

هرچند شیخ احمد احسائی به جسمانی بودن معاد با جسم خاص اصرار دارد؛ اما پیچیدگی بیان او این تصور را تقویت می‌کند که دیدگاهش به روحانی بودن معاد منجر شود. از نظر احسائی جسم عنصری انسان همیشه در تغییر است؛ اما حقیقت او ثابت است؛ یعنی این تغییرات جسمانی، در ذات و صفات انسان تأثیری ندارد. لذا وقت مرگ چون لباسی از تن حقیقت انسان بیرون شده و سپس فانی می‌شود. انسان از نظر شیخ دارای دو جسم و دو جسد است:

(۱) جسد عنصری که از عناصر زمانی دنیوی ترکیب شده و (۲) جسد جاودانی که از عناصر هورقلیایی تشکیل شده و در همان جسد عنصری نهفته است. جسد اول که ربطی به حقیقت انسان ندارد و هیچ لذت و رنج و طاعت و معصیتی به آن نسبت داده نمی‌شود، پس از مرگ تجزیه شده و به عناصر اصلی خود بازمی‌گردد. جسد دوم که از سنخ روح و تشکیل دهنده سرشت و حقیقت انسان است، پس از مرگ در قبر باقی می‌ماند و روح در قیامت با همین جسد محشور می‌شود؛ اما جسم‌های انسانی: (۱) جسمی لطیف و اثری که حامل روح در عالم برزخ و صورت دهنده قوای روح در حیات برزخی انسان است. این جسم به جسد اول شبیه است چون مانند آن عرضی است. (۲) جسم اصلی و حقیقی که از عناصر مثالی و لطیف عالم هورقلیا تشکیل شده و قبل از مرگ در دل جسم اول نهان است. پس از زوال جسم اول در خاک قبر، باقی می‌ماند و در قیامت محشور می‌شود. بدن اخروی که متشکل از جسم دوم و جسد دوم است، همان جسد تصفیه شده دنیوی است و مسئله عینیت این گونه قابل فهم است. وی از همین جا به این نتیجه می‌رسد که به معاد جسمانی برخاسته از شریعت معتقد است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آل الطالقانی، سید محمدحسن، (۲۰۰۷م)، الشیخية (نشأتها و تطورها و مصادر دراستها) بیروت: دارالامیر.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، الشفاء، (الالهیات)، (تصحیح: سعید زائد)، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۳. احسائی، احمد، (۱۴۳۰ الف)، احوال البرزخ و الآخرة، (تحقیق: صالح احمد الدباب)، بیروت: دارالمحجّة البيضاء.
۴. _____، (۱۴۳۰ اب)، جوامع الكلم، (مجلدات ۲، ۴، ۵، ۸) بصره: مطبعة الغدير.
۵. _____، (۱۹۹۹م)، شرح زیارة الجامعة الکبيرة، بیروت: دارالمفید.
۶. اسفرائینی، اسماعیل، (۱۳۸۳)، أنوار العرفان، (تحقیق: سید نظری) قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. انوری، حسن، (۱۳۸۱)، فرهنگ سخن، تهران: سخن.
۸. بازرگان، مهدی، (۱۳۲۷)، راه طی شده، تهران: انجمن اسلامی دانشجویان.
۹. بجنوردی، سید کاظم، (۱۳۷۳)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی ج ۶، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۰. تنکابنی، محمد، (۱۴۳۲)، قصص العلماء، بی تا، بی جا.
۱۱. جوادی آملی، (۱۳۸۸)، تفسیر موضوعی ج ۴ (معاد در قرآن)، (تحقیق: علی زمانی)، قم: اسرا.
۱۲. _____، (۱۳۸۷)، فلسفه صدرا، (تحقیق: کاظم بادپا) قم: اسرا.

۱۳. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، (۱۳۶۵)، الباب الحادی عشر مع شرحیه (النافع يوم الحشر، فاضل مقداد و مفتاح الباب، ابوالفتح بن مخدوم حسینی)، (مقدمه و تحقیق: مهدی محقق) تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۴. _____، (۱۳۶۳)، أنوارالملکوت فی شرح الیاقوت، (تحقیق: محمد نجمی زنجانی)، قم: شریف رضی.
۱۵. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغتنامه دهخدا (ج ۱۰)، تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. رامین، علی، (۱۳۸۹)، دانشنامه دانش گستر (ج ۱۸)، تهران: دانش گستر.
۱۷. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۳)، معاد انسان و جهان، بی جا: مکتب اسلام.
۱۸. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، (تحقیق: کربن، نصر، حبیبی) تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. _____، (۱۳۷۳)، حکمة الاشراق، (تصحیح هانری کربن)، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. الشهرزوری، شمس الدین، (۱۳۸۳)، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية، (مقدمه و تصحیح و تحقیق: نجفقلی حبیبی)، تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
۲۲. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة، بیروت: داراحیاء التراث.
۲۳. _____، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، (تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی)، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۴. _____، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، (تحقیق: محمد خواجویی)،

تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.

۲۵. _____، (۱۳۶۱)، العرشیه، تهران: نشر مولی.

۲۶. صدوق، محمد بن بابویه، من لا یحضره الفقیه، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.

۲۷. الطباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مکتبه النشر الإسلامی.

۲۸. _____، (۱۳۷۸)، شیعه در اسلام، قم: دفتر نشر اسلامی.

۲۹. طیب، سید عبدالحسین، (۱۳۶۲)، کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، بی جا: کتابخانه اسلام.

۳۰. کربن، هانری، (۱۳۵۸)، ارض ملکوت، (ترجمه: ضیاءالدین دهشیری) تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ ها.

۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

۳۲. مجتبیایی، فتح الله، (۱۳۸۶)، «سهروردی و مکتب ایران باستان»، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۶، شهریور.

۳۳. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴)، بحارالأنوار (ج ۵۸ و ۶۴)، بیروت: الوفاء.

۳۴. مصطفوی، سید جواد، (بی تا)، ترجمه کافی، تهران: کتاب فروشی علمیه.

۳۵. مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۷)، عقائد الإمامیه، (تحقیق: حامد حنفی)، قم: انصاریان.

۳۶. معین، محمد، (۱۳۸۶)، فرهنگ فارسی معین، تهران: امیرکبیر.

۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه (ج ۱۸)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.