

اصطلاح هورقلیا در اندیشه شیخ احمد احسائی و سهروردی

علی اکبر باقری^۱

چکیده

به نظر می‌رسد واژه «هورقلیا» یکی از مفاهیم کلیدی برای حل بسیاری از دشواری‌ها و موارد نامفهوم در اندیشه و آرای شیخ احمد احسائی است؛ زیرا وی بارها در مواردی همچون حیات دنیوی امام عصر (عج)، معراج جسمانی رسول خدا (ص) و معاد جسمانی، کوشیده است همه آنها را با همین حیات و جسم هورقلیایی توجیه و تفسیر کند. از این‌رو، با فهم و درک مفهوم این واژه کلیدی می‌توان در بسیاری از موارد، در بررسی آثار و عقاید وی از آن بهره جست. برای نخستین بار سهروردی در حکمت اشراق خویش از عالم هورقلیا سخن به میان آورده و به شرح و بسط آن پرداخته است. اما مروج این اصطلاح شیخ احمد احسائی است. در این مقاله می‌کوشیم معنا و مفهوم واژه «هورقلیا» را، که بارها در آثار سهروردی و شیخ احمد احسائی، مؤسس فرقه شیخیه، به کار رفته است، تبیین کنیم. سپس دیدگاه وی را در این زمینه بررسی کرده، در انتها چگونگی توجیه معراج رسول خدا و معاد جسمانی با استفاده از این مفهوم را، نقد می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: هورقلیا، معاد جسمانی، معراج، احسائی، سهروردی.

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی (ریشه‌های انقلاب)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مقدمه

نخستین بار، شیخ احمد احسائی اصطلاح هورقلیا را رواج داد و در آثار شیخیه و حکیمان دو قرن اخیر، بارها از آن استفاده شد. حال پرسش این است که وی این کلمه را از کجا آورده است؟ آیا این کلمه در آیات و روایات آمده است؟ زیرا شیخ احمد ادعا می‌کند هر چه می‌گوید بر اساس روایات است!

در مورد اینکه این کلمه از چه زبانی است، حدس‌های مختلفی وجود دارد؛ بیشتر آن را کلمه‌ای یونانی دانسته‌اند؛ تنکابنی، صاحب *قصص العلماء*، آن را یونانی دانسته و ابراهیمی نیز در *تنزیه الاولیاء* آن را تأیید می‌کند. (تنکابنی، ۱۳۸۳، ص ۵۳؛ ابراهیمی، بی‌تا) بیشتر معاصران نیز بر همین عقیده‌اند؛ اما شیخ احمد احسائی در پاسخ به ملاحسین اناری که از معنای واژه هورقلیا پرسیده بود، چنین می‌گوید: «کلمه هورقلیا سریانی است». (احسائی، *رساله فی جواب الملا محمدحسین الاناری*، ص ۲) وی در *جوامع الکلم*، رساله قطیفیه می‌گوید: «و هی کلمه بعبارہ سریانیه». (احسائی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۲۴)

اما در مورد معنا و مفهوم آن، احسائی آن را به معنای «ملک آخر»، و ابوالقاسم ابراهیمی از دیگر سران شیخیه، به معنای «عالم دیگر» دانسته‌اند. (ابراهیمی، بی‌تا، ص ۷۰۲) در حالی که در فرهنگ دهخدا نوشته شده که: «این کلمه به گمان نگارنده از نام heraclita آمده است، و وجود هورقلیایی همان (divinfeu) و حیات هورقلیایی همان (le 1devenir) (صیوروت) هراقلیطوس است، و الله العالم». (دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۱۹۱) برخی دیگر از دانشمندان وجوه دیگری در مورد معنا و مفهوم این لفظ بیان کرده‌اند. (معین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۵۰۳)

برخی از پژوهش‌گران مانند محمد معین، ریشه کلمه هورقلیا را عبری، و آن را اقرب به صواب دانسته‌اند. وی با تحقیقاتی که انجام داده، معتقد است کلمه هورقلیا عبری و در اصل «هبل قرنیم» بوده است و پس از مقلوب شدن در زبان فارسی امروز، به این صورت درآمده است. هبل قرنیم در لغت به معنای تشعشع بخار است و این ترکیب در آثار عبری به معنای جسم قالبی به کار رفته است. پس اینکه در آثار احسائی به سریانی

بودن کلمه اشاره شده است، چندان دور از حقیقت نیست؛ زیرا عبری با سریانی بسیار نزدیک است. (همان، ص ۵۰۴) در واقع، عبری و سریانی، همانند عربی، از جمله زبان‌های سامی هستند.

در *دایرة المعارف فارسی* نیز آمده است: «هورقلیا (havarqalya) از دو واژه عبری هبل (habal)، بخار و هوای گرم، و قرنیم (qarna'im)، تشعشع و درخشش، عالم مثال که عالمی میان جسمانیات و مجردات است، و گاه اقلیم هشتم به مناسبت آنکه برتر از اقلیم‌های هفت‌گانه است نیز، خوانده شده است». (مصاحب، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۳۱۵) همچنین در *برهان قاطع* برای تعریف این دو واژه چنین آمده است: «هورقلیا ظاهراً از کلمه عبری «هبل» و به معنای: هوای گرم، تنفس، و بخار، و «قرنیم» به معنای درخشش و شعاع است، و کلمه مرکب آن به معنای تشعشع بخار است». (ابن خلف برهان و معین، ۱۳۵۶، ج ۴، ص ۲)

با توجه به آنچه گذشت، روشن می‌شود مراد از عالم «هورقلیایی» همان عالم مثال است، و چون عالم مثال بر دو قسم اول و آخر است، گفته‌اند این عالم دارای دو شهر «جابلقا» و «جابرسا» است. عالم مثال یا خیال منفصل یا برزخ بین عالم عقول و عالم ماده، چیزی است که عارفان و فیلسوفان اشراق بدان معتقدند و فیلسوفان مشاء، آن را نپذیرفته‌اند.

در تعریف این دو شهر، جابلقا و جابرسا، در منابع کهن فلسفی چنین آمده که «ان فی الوجود عالما مقداریا، هو غیر العالم الحسی و العقلی، لا تحصی مدته و لا تنهاهی، من جملتها «جابلقا» و «جابرسا»، و هما مدینتان من مدن عالم المثال لكل منهما الف باب لا یحصی ما فیها من الخلائق لا یدرون ان الله خلق آدم و ذریته، فصدق و لا یتعسر علیک الایمان به، و الانبیاء و الحکماء المتألهون یعترفون بهذا العالم». (الشهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۵۴۴)

در فرهنگ اصطلاحات آثار سهروردی در مورد این دو کلمه چنین آمده که «هرگاه از جابلقا و جابرسا بحث می‌شود مناطق فرودین عالم برزخ و وسط افاده می‌گردد، جابلقا،

مدینه‌ای است در شرق، یعنی در جهت اصل و مبدأ (و) جابرسا، شهری است در مغرب، یعنی در سمت رجعت و منتهی ...» (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵)

۱. هورقلیا در اندیشه شیخ احمد احسائی

برخلاف تصور برخی که احسائی را نخستین کسی می‌دانند که کلمه هورقلیا را به کار برده است، باید گفت که، پیش از او دیگران نیز از این کلمه استفاده کرده‌اند. تا آنجا که منابع در دسترس است، شهاب‌الدین یحیی بن امیرک، معروف به «شیخ اشراق» (۵۴۹-۵۸۷ ه. ق.)، نخستین کسی است که این کلمه را در آثار خود به کار برده است. وی در حکمة الاشراق می‌گوید: «... فقد يحملهم هذه الانوار، فيمشون على الماء والهواء، و قد يصعدون الى السماء مع ابدان، فيلتصقون ببعض السادة العلوية. هذه احكام الاقليم الثامن الذي فيه جابلق و جابرص و هورقليا ذات العجائب ...» (نظام‌الدین احمد بن الهروی، ۱۳۶۳، ص ۲۴) همانا ایشان را حمل می‌کنند؛ از این‌رو، او می‌تواند بر آب و هوا حرکت کند و یا با بدنی مثالی به آسمان صعود کند و به بزرگانی که در آن عالم بالا هستند ملحق شود، و آنجا همان اقلیم هشتم یا عالم مثال است که در آن جابلق و جابرص و جهان عجیب هورقلیا، قرار دارد.

از دیگر کسانی که قبل از شیخ احمد احسائی، واژه هورقلیا را مورد استفاده قرار داده است می‌توان شمس‌الدین محمد بن محمود شهریزی (قرن ششم و هفتم قمری) و قطب‌الدین محمد بن مسعود شیرازی (۶۳۴-۷۱۰ ه. ق.) را نام برد. البته از گفتار سهروردی و دیگرانی که آن را به کار برده‌اند، همین اندازه استفاده می‌شود که به اقلیم هشتمی قائل بوده‌اند که (جابلقا و جابرصا و هورقلیا) در آن اقلیم هستند و در تبیین و توضیح آن مطلبی ارایه نکرده‌اند. حتی شارحان حکمت اشراق نیز این معما را حل نکرده و فقط چنین گفته‌اند که آنها شهرهایی هستند در عالم مُثُل؛ والا، آن معنا و مفهومی که احمد احسائی از هورقلیا در نظر می‌گیرد، و آن را به کار می‌برد، با آن سعه مفهومی، به هیچ عنوان سازگار با حکمت اشراق و مکتب سهروردی نیست.

از جمله کسانی که قبل از شیخ احمد احسائی در آثار خویش اشاره‌ای به عالم هورقلیا داشته ملاحظه در کتاب الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية است؛ وی در آنجا می‌گوید:

اصطلاح هورقلیا در اندیشه شیخ احمد احسائی و سروردی

و أما الخاصة الثانية فهي أن يكون قوته المتخيلة قوية بحيث يشاهد في اليقظة عالم الغيب و يتمثل له الصور المثالية الغيبية و يسمع الأصوات الحسية من الملكوت الأوسط في مقام هورقلیا أو غيره فيكون ما يراه ملكا حاملا للوحى و ما يسمعه كلاما منظوما من قبل الله تعالى أو كتابا في صحيفة و هذا مما لا يشاركه الولی بخلاف الضرب الأول. (صدرالمتألهين، ۱۳۴۶، ص ۳۴۲)

در واقع می‌توان گفت که معرف و مبین اصلی اصطلاح «هورقلیا» شیخ احمد احسائی است؛ که در موارد متعدد و به وجوه مختلف آن را به کار برده و تشریح کرده است. شیخ احمد احسائی در توجیه معاد جسمانی با استفاده از چنین مفاهیمی می‌گوید: «بعد از انحلال و متلاشی شدن جسم عنصری، آنچه باقی می‌ماند، جسم لطیفی است که هورقلیا نام دارد، و آنچه که در روز رستاخیز محشور می‌شود، همین جسم مثالی و هورقلیایی است که ثواب و عقاب اخروی به همین جسم برمی‌گردد». (مشکور، ۱۳۶۲، ص ۲۷۰)

از شیخ احمد احسائی رساله مستقلی وجود دارد که آن را در پاسخ به پرسش ملاحسین اناری نوشته و در آن، به شرح بیشتر معنای هورقلیا پرداخته است. وی در آنجا می‌نویسد:

اما لفظ هورقلیا، معنای آن ملک دیگر است؛ زیرا مراد عالم برزخ متوسط بین عالم ملک و ملکوت است؛ و آن عالم دیگر است، پس آن ملک دیگر است، یعنی عالم اجسام عالم ملک است، و این عالم ملک است، و آن را وراپی نیست؛ اما عالم هورقلیا، اسفل آن بر اعلای فلک اطلس است در رتبه، و صورتی که در آئینه بینی از اسفل این عالم است. و اما از چه لغتی است، از لغت سریانی و این اکنون لغت صابئان است ... و اما اینکه مراد از عنصر و عالم و فلک چیست؟ بدان که عالم برزخ واسط بین دنیا و آخرت است و آن جهان مثال است بین عالم ملک و ملکوت، و هورقلیا را بر افلاک آن و آنچه در آن است از ستارگان، اطلاق نمایند و جابلقا و جابلسا را سفلاى آن اطلاق نمایند. گویند که جابلقا شهری است (به مشرق) از

پیشانی طینی - کلامی

جهت ابتدا و جابلسا شهری است به مغرب از جهت انتها و از عناصر آن خلق جسد دوم باقی است، و آن طینتی است که در قبر شخص مستدیراً باقی بماند، و در مشرق این عالم دوزخ دنیا است و در مغرب آن بهشت دنیا یا بهشت آدم است.

و اما دلیل شرعی آن (آیات) و احادیث بسیاری مبنی بر وجود عالم برزخ وارد است؛ مثل قوله تعالی «و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون» (مؤمنون: ۱۰۲) و اخباری دال بر وجود شهرهای آن روایت شده و من در شرح رساله عرشیه در مبدأ و معاد تألیف ملاصدرا و جز آن احادیث مصرح بدین موضوع را نقل کرده‌ام. و عقل نیز به وجود آن شهادت می‌دهد؛ زیرا عالم ملکوت از مجردات است و عالم ملک از مادیات، و ناگزیر باید بین آن دو برزخی باشد که نه به لطافت مجردات باشد و نه به کثافت مادیات، و گرنه طفره در وجود پدید آید. (احسائی، رساله فی جواب الملا محمد حسین الاناری، ص ۳)

شیخیه معتقدند ما باید بین جسم و جسد فرق بگذاریم؛ اما جسم بر چهار قسم است:

جسم عنصری معروف، جسم فلکی افلاک، جسم برزخی که ماده ندارد؛ اما طول و عرض و عمق دارد. این جسم، جسم مثالی و هورقلیایی است که به نظر آنان حضرت مهدی (عج) با این جسم زندگی می‌کند و جسم مجرد مفارق.

در عبارت مزبور، اشکال واضحی وجود دارد و آن اینکه مجرد مفارق، جسم ندارد و جمع کردن بین «جسم مجرد مفارق» اجتماع نقیضین است. محمد کریم‌خان کرمانی، مؤسس شیخیه کرمان، برای رهایی از این اشکال، به اصلاح عقیده خود پرداخته و با حذف قسم چهارم گفته است:

نزد ما جسم و جسد بر سه قسم است:

۱. جسد اول که جسد دنیایی است و از عناصر مادون فلک قمر تشکیل شده است؛
۲. جسد دوم که مرکب از عناصر هورقلیایی است و در اقلیم هشتم قرار دارد و به صورت مستدیر در قبر باقی می‌ماند؛

۳. جسد سوم که مرکب از عناصر اخروی است و عناصر آن در غیب عناصر جسد دوم است؛

۴. جسم اول که روح بخاری است و مثل افلاک لطیف است؛

۵. جسم دوم که روح حیوانی است و از عالم افلاک و هورقلیایی است؛

۶. جسم سوم که روح حیوانی فلکی اخروی است. (احسائی، ۱۳۵۰، ج ۶، ص ۲۱۳؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۷-۴۱۸)

احسائی، درباره زندگی امام زمان (عج) هم معتقد است آن حضرت، در عالم هورقلیا، به سر می‌برند و هر گاه بخواهند به اقالیم سبعة تشریف بیاورند، صورتی از صورت‌های اهل این اقلیم را می‌پوشند. جسم و زمان و مکان ایشان، لطیف‌تر از عالم اجسام، و از عالم مثال است. (احسائی، ۱۴۳۰، ص ۱۰)

این در حالی است که، عالمان شیعی، چون شیخ صدوق در کتاب کمال الدین و تمام النعمه، طبرسی نوری در النجم الثاقب، محمدباقر مجلسی در کتاب بحار الانوار و بسیاری دیگر از علما و دانشمندان، با نقل ملاقات‌ها، تشرفات و شرح زندگی انسان‌هایی که عمر طولانی کرده‌اند (معمّرین) می‌کوشیدند ملاقات با امام عصر (عج) را در عصر غیبت، در همین عالم مادی و جسمانی اثبات کنند؛ و هیچ یک از آنها، در مورد حیات جسمانی امام عصر همانند بزرگان شیخیه، رأی نداده‌اند. بلکه همه آنها این دیدارها را در همین عالم مادی (ملاقات جسمانی) یا در حالت مکاشفه و شهود، که به یک معنا محل وقوع آن در درون انسان است، دانسته‌اند.

۲. هورقلیا در حکمت اشراق (کلمات سهروردی)

بحث از عالم هورقلیایی در اصطلاح سهروردی در موارد متعددی به کار رفته است. با بررسی‌های به عمل آمده می‌توان گفت وی هورقلیا را یکی از شهرهای عالم مثال می‌داند.

عالم مثالی که سهروردی از آن سخن می‌گوید، حد وسط عالم معقول و عالم محسوس قرار گرفته است و به تعبیر فیلسوفان، خیال فعال می‌تواند آن را درک کند. از نظر وی، مُثُل معلقه یا عالم مثال، عالمی فراتر از عالم ماده یا عالم جسمانی است که قائم به ذات، و دارای بعضی از ویژگی‌های عالم ماده چون صورت و شکل است، اما دارای چرم

و بُعد نیست. در واقع، موجودات جهان حسی، مظاهر و جلوه‌ای از عالم مثال هستند و هرچه در عالم ماده قرار دارد، جلوه‌ای از عالم مثال است.

سهروردی بنا بر قاعده «امکان اشرف» که وجود ممکن آخس را قبل از ممکن اشرف ممتنع می‌داند، معتقد است عالم برتر باید قبل از عالم پست‌تر تحقق داشته باشد. از این‌رو، عالم مثال باید پیش از عالم ماده وجود داشته باشد و هر عالم پست‌تر نسبت به عالم برتر، حالت محبت و کشش دارد و وجودش وابسته به آن عالم است. سهروردی مثل معلقه را جواهری روحانی می‌داند که در عالم مثال قائم به ذات خود هستند. وی معتقد است غرایب و عجایب عالم مثال بی‌پایان، و شهرهای آن شمارش‌ناپذیر است و افرادی که اهل ریاضت بوده و از علوم مرموزه برخوردار باشند، می‌توانند از راه‌های مختلف، امور غیب را دریافت کنند. (نظام‌الدین احمد بن الهروی، ۱۳۶۳، ص ۳۳)

هانری کربن در تاریخ فلسفه خویش، در توصیف مثل معلقه سهروردی، می‌گوید: «در این عالم که می‌توان همه غنا و تنوع جهان محسوس را به حالت لطیف باز یافت، عالم مثال، قوام و استقلالی پیدا می‌کند که آن را به مدخل عالم ملکوت تبدیل می‌کند. شهرهای مثالی جابلقا، جابلسا و هورقلیا در همین عالم قرار دارد». (کربن، ۱۳۷۳، ص ۳۰۰)

سهروردی معتقد است اهل اشراق در خلسه‌های معتبر و مکرر خود به عالم هورقلیا راه می‌یابند و «هورخش» را مشاهده می‌کنند. منظور از هورخش در زبان اشراقیون، وجهه عالی الاهی است که در زیباترین صورت متجلی می‌شود. سهروردی در این باره می‌گوید: «و قد یكون المخاطب یتراء فی صورة إمام سماویة او فی صورة سادة من السادة العلویة و فیسجاء الخلسات المعتبر فی عالم «هورقلیا» للسید العظیم «هورخش» الاعظم فی المتجسدين المبجل الذی هو وجه الله العلیا علی لسان الاشراق ...». (سهروردی، المشارع، طارحات، ص ۴۷۴، به نقل از: موسوی گیلا نی، ۱۳۸۴، ص ۲۹)

نگرش ابداعی سهروردی درباره عالم مثال و قرار گرفتن شهرهای مثالی جابلقا، جابلسا و هورقلیا در این عالم، موجب شد پس از او، عده‌ای از متفکران، از جمله ابن‌ابی‌جمهور که تأثیر او بر فرقه شیخیه محسوس است، متأثر از نظر سهروردی شوند. افزون بر این، سبب شد مؤسس فرقه شیخیه، یعنی شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی و دیگر

بزرگان شیخیه، بنا بر همین تفکر در باب عالم مثال، معتقد به عالم هورقلیا و زندگی کردن امام مهدی (عج) و خانواده ایشان در آن عالم شوند. همچنین بر اثر همین فکر که امام مهدی (عج) در عالم هورقلیا زندگی می‌کند، بحث دیگری را با عنوان رکن رابع مطرح کردند مبنی بر اینکه چون آن حضرت در عالم لطیف و فرامادی هورقلیا زندگی می‌کند، برای اداره عالم مادی نیازمند یک جانشین است که باب و نماینده او باشد. این امر، لاجرم آنها را به بحث «رکن رابع» معتقد کرد. بر اثر همین اندیشه، پس از شیخ احمد احسائی و بزرگان فرقه شیخیه، افرادی چون علی محمد باب و حسین علی بهاء، با تکیه بر بحث عالم هورقلیا، خود را در ابتدا باب حضرت مهدی (عج)، و سپس به تدریج خود را مهدی (عج) نامیدند و افکار و اعتقاداتی را پایه‌ریزی کردند که تاکنون نیز پیامدهای آن دامن گیر مسلمانان است.

شهرزوری در مقام فیلسوفی اشراقی، پس از بحث از امتناع وجود دو عالم در یک محدّد می‌گوید:

در نظر حکیمان مثاله، غیر از این عالم، که ما در آن هستیم، عوالم دیگری وجود دارند که دارای مقدارند؛ با تأکید بر اینکه آن عوالم، عالم نفس یا عالم عقل نیست، بلکه در اقلیم دیگرند که آن را «اقلیم هشتم» می‌خوانند و جابلقا و جابرصا و هورقلیا در آن قرار دارند و در میان ترتیب عالم واقع است؛ یعنی بین مجرد کامل و مادی کامل، این عالم است که نه مجرد کامل است و نه مادی کامل. (الشهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۳۶)

این عالم، همان عالم سوم یا عالم صور یا مثل معلقه است که سهروردی در آخر حکمة الشراق از آن بحث کرده و شهرزوری نیز در الهیات رسائل الشجرة الإلهية در این معنا به تفصیل سخن گفته است.

سهروردی در یکی از آثار خویش در جهت تبیین عالم مثال و عوالم موجود در این عالم، می‌گوید:

از دیگر مسایل این عالم، اینکه متوسطین در علم و عمل، می‌توانند در همین زندگی دنیوی خود بدانجا صعود کنند؛ یعنی اگر اشراقات علوی و نور

سازح از عالم انوار، که اکسیر علم و قدرت است بر نفس مطهر و مجردی وارد شود، شبی از نور ذات باری تعالی در آن نفس ایجاد، و موجب می‌شود تا همه عالم به فرمان او درآید و کارهای خارق‌العاده و عجیبی انجام دهد؛ از جمله اینکه او می‌تواند بر آب و هوا حرکت کند و یا با بدنی مثالی به آسمان صعود کند و به بزرگانی که در آن عالم بالا هستند ملحق شود، و آنجا همان اقلیم هشتم یا عالم مثال است که در آن جابلق و جابرص و جهان عجیب هورقلیا، قرار دارد ... (نظام‌الدین احمد بن الهروی، ۱۳۶۳، ص ۱۸۷)

وی در مقام توضیح و تبیین عالم مثال ادعایی خویش و شهرهای موجود در این عالم می‌گوید:

جابلق و جابرص و هورقلیا، هر کدام اسم شهر یا محدوده‌ای از عالم مثال هستند. با این توضیح که، عالم مثال، عالمی بین دو عالم انوار و اجسام است که هم از نظر جغرافیای خیالی و شکل هندسی مثالی و هم از جنبه موجودات و اشیایی که در آن هستند کاملاً شبیه این دو عالم است. بنابراین، همچنان که عالم اجسام از دو قسمت اثیریات، یعنی افلاک و ستارگان، و عنصریات، یعنی عناصر اربعه و مولید ثلاثه تشکیل یافته‌اند، عالم مثال هم به همین سان دارای جهان اثیری و جهان عنصری است که هورقلیا، عالم افلاک و ستارگان مثالی است و جابلق و جابرص هم عالم عناصر آن‌اند. (همان)

سپس سهروردی، در مقام نتیجه‌گیری از مطالب پیش گفته، می‌گوید:

پس جهان هورقلیا، جهانی متعالی و نورانی و جایگاه نفوس متوسطین از سعاد و فرشتگان مقرب است و جهان جابلقا و جابرصا (جابرصا- جابلسا) منزلگاه نفوس کم‌نور یا مظلومه، و اعمال و اخلاق متجسّد آنهاست ... اکنون، وقتی که از عالم هورقلیا سخن می‌رود، بدان که عالم برزخ، عالم وسیط بین عالم حاضر ما و آخرت، منظور است؛ یعنی همان عالم مثال، جهان قائم بالذات صور و اشباح، همان عالم وسیط بین عالم ملکوت و جهان مادی مشهود، اصطلاح هورقلیا را برای افاده آسمان‌های این عالم

وسیط با جمیع کواکبی که شامل است به کار می‌برند. (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۲۳۹-۲۴۳)

با توجه به مطالبی که ذکر شد، می‌توان دریافت که بار معنایی واژه هورقلیا در اصطلاح و کاربرد شیخ احمد احسائی و سهروردی تفاوت‌هایی با هم دارند. زیرا توضیحاتی که شیخ احمد در آثار خود درباره آن می‌دهد عالم هورقلیا را به معنای ملک آخر دانسته و بقای انسان در عالم آخر را با آن جسم لطیف می‌داند و آن را جسم هورقلیایی نام می‌نهد که علی‌الظاهر با جسم مثالی سهروردی نیز قابل تطبیق است؛ و در توضیح آن می‌گوید: «لفظ هورقلیا، معنی آن ملک دیگر است؛ زیرا مراد عالم برزخ متوسط بین عالم ملک و ملکوت است؛ و آن عالم دیگر است، یعنی عالم اجسام عالم ملک است، و این عالم ملک است، و آن را ورایی نیست». (احسائی، رساله فی جواب ملاحسین اناری، ص ۳) این در حالی است که سهروردی در مورد عالم هورقلیا معتقد است که آن یکی از شهرهای عالم مثال است در کنار جابلقا و جابر سا. وی در این باره می‌گوید: «آنجا همان اقلیم هشتم یا عالم مثال است که در آن جابلق و جابرص و جهان عجیب هورقلیا، قرار دارد». این معنای از هورقلیا، که سهروردی در نظر می‌گیرد، از لحاظ مفهومی دایره عام‌تری نسبت به همین اصطلاح در اندیشه شیخ احمد احسائی دارد.

۳. نقد و بررسی

البته باید پذیرفت که مسئله معاد جسمانی یکی از مسایل مهم و مشکل در اصول عقاید به شمار می‌رود؛ به طوری که در این مورد محمدحسین کاشف‌الغطاء می‌گوید: «بر مکلف، علی‌الخصوص عوام مردم، واجب نیست که از کیفیت و چگونگی معاد جسمانی بحث کنند. بلکه گاه اصلاً بر ایشان جایز نیست، زیرا که ممکن است دچار شبهه‌ای گردند و از آن خلاصی پیدا نکنند. (کاشف الغطاء، ۱۴۰۲، ص ۲۲۳)

جسم هورقلیایی جسمی برزخی است که در نظر احسائی، معاد انسان با آن تحقق پیدا می‌کند. احسائی از یک سو بر جسم هورقلیایی تأکید، و مسئله معاد را با آن توجیه می‌کند و از سوی دیگر، با انتقاد از ملاصدرا، نظریه او درباره معاد را خلاف طریقه اهل بیت عصمت و طهارت (ع) می‌داند. وی معتقد است ملاصدرا به بازگشت بدن دنیوی در معاد قائل نیست و تنها از بازگشت نفوس و صور سخن می‌گوید: «قلنا سابقاً أن

المصنّف عند أهل البيت ممّن ينكر المعاد الجسماني لآنه يعتقد عدم إعادة مؤاد بدن الخلق و إنما المعاد نفوسهم و صورهم». (احسائي، ۱۳۶۱، ص ۳۸۵)

همان طوری که در این عبارت مشاهده می‌شود، احسائی، ملاصدرا را منکر معاد جسمانی می‌داند و از نظریه وی انتقاد می‌کند. گویا او از این نکته غافل شده است که انکار معاد جسمانی، بیش از آنکه با نظریه ملاصدرا مناسبت داشته باشد، با نظریه خود او درباره جسم هورقلیایی سازگار است. (نک: باقری، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳؛ در این اثر در جایی که بحث از معاد جسمانی شده، همین امر به اثبات رسیده است)

چه دلیلی دارید که عناصر چهارگانه‌ای که به اصل خویش برگشته‌اند، دوباره با هم ترکیب نشده و جسم انسان را نسازند؛ زیرا شرایط خلق اولیه در معاد هم وجود دارد. با توجه به نظر ایشان که هم در قوس نزول و هم در قوس صعود، روح مقدم بر جسم است، روح که موجود است و عناصر چهارگانه هم که مانند شرایط خلقت موجودند، پس می‌تواند جسم عنصری هم ایجاد شود.

۳. ۱. ادعای بدون دلیل

شیخ ادعا کرده است انسان دو جسد دارد؛ یکی لطیف که با چشم سر دیده نمی‌شود و دیگری کثیف که به چشم دنیوی قابل مشاهده است؛ سپس معاد را مخصوص جسم اولی دانسته و می‌گوید: جسم کثیف را معادی نیست. این امر ادعایی است بدون دلیل؛ زیرا نه در قرآن و نه در سنت هیچ اشاره‌ای به آن نرفته است.

با توجه به مطالب مزبور، تعریفی که شیخ احمد احسائی از جسم اول و دوم ارائه می‌دهد، با تعریف روح در یک ردیف قرار می‌گیرد. وی با طرح چنین ادعایی می‌تواند این اشکال را برطرف کند که اگر روح محشورشده، همان جسم محشورشده است، پس معاد هم جسمانی است. (نظری تاج‌آبادی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۹)

اما خبر رسیده از امام صادق (ع) نیز همین امر را تأیید می‌کند؛ ایشان می‌فرمایند: «این جسد در قبر خاک و نابود می‌شود، و چیزی از آن باقی نمی‌ماند، مگر آن گلی که این جسد از آن خلق شده بود. پس همین گل می‌ماند به صورت کره‌کره تا اینکه از همین

گل دوباره خلق می‌شود. چنان‌که اول نیز از همان گل خلق شده بود». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۲۵۱)

احسائی به این روایات تمسک کرده و کلمه طینت را که در روایات مطرح شده، همان جسم هورقلیایی دانسته است؛ در حالی که بر اساس این روایت، جسد انسان یکی است که در قبر همه‌اش می‌پوسد و از بین می‌رود؛ مگر گلی که اصل خلقتش از آن بود و نابود نمی‌شود، بلکه در قبر می‌ماند تا بار دیگر از همان خلق شود. حتی اگر طعام درنده‌ها هم شود، دوباره قادر متعال به قدرت مطلقه خویش آن را هم از خاک و هم از شکم‌های درندگان جمع می‌کند و به صورت اول بازمی‌گرداند.

نتیجه آنکه خدای تعالی قادر مطلق است و همان جسم مدفون در زیر خاک را که به مرور زمان می‌پوسد و تبدیل به خاک می‌شود، همان را از اصل خود دوباره در روز حشر زنده می‌کند.^۱

۳. ۲. بی‌دلیل بودن ادعای کم و زیاد نشدن جسد انسان

در بخشی از این کلام شیخ می‌گوید: «جسد اصلی انسان کم و زیاد نمی‌شود». این سخن، حرفی بی‌اساس، و با ضروریات اولیه مخالف است؛ زیرا، بر اساس معارف ناب اسلامی، انسان ابتدا نطفه‌ای بیش نبود. سپس به صورت خون بسته در آمده و بعد وزنش زیادتر شده و به صورت تکه‌گوشتی درمی‌آید، تا اینکه به صورت انسانی درآمده و روح در وی دمیده و متولد می‌شود. پس از آن نیز دوران‌های مختلف رشد خود را پشت سر نهاده، به شکل فردی بالغ درمی‌آید. حال اگر کسی بگوید این جسد فرد سی‌ساله با آن نطفه فرقی نمی‌کند و یکی است، حرف بسیار بعید و سخیفی خواهد بود. لازمه حرف اینها آن است که نطفه در همان حال باقی مانده باشد و هیچ روحی در آن دمیده نشده باشد و کاملاً بی‌ارتباط با روح باشد و این امر با ضروری عقل و شرع مخالف بوده و باطل است.

در اینجا همین امر به جسم اصلی مورد ادعای شیخ احمد نیز تسری می‌کند که دلیل شما مبنی بر ثابت بودن جسد اصلی انسان چیست؟ البته جز شیخ احمد احسائی، مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۴۳) و برخی دیگر از علمای شیعی نیز همین راه را پیموده‌اند و واژه طینت را که در روایات اهل بیت (ع) وارد شده، به معنای اجزای اصلیه

گرفته‌اند که با توجه به متون دینی و مسلماتی که نزد اغلب بزرگان به اثبات رسیده است، به نظر می‌رسد در این مسیر آنها نیز راه خطا را پیموده‌اند.

۳.۳. خلاف وجدان بودن این ادعای نامرئی بودن جسد مرکب از روح

این سخن مشایخ شیخی مبنی بر اینکه جسدی که مرکب از جان است، دیده نمی‌شود و تغییر نمی‌کند، قول زور است؛ زیرا با بریدن سر این بدن محسوس، تغییر حاصل شده و حیات این بدن محسوس خاتمه می‌یابد و غالباً متعفن می‌شود. پس اگر این بدن مرکب از جان نیست و مانند لباسی بر تن آن است که برکنده می‌شود و ربطی به حیات انسان ندارد، چرا وقتی یکی از این تغییرها ایجاد می‌شود، حیاتش از هم می‌پاشد؟ پس معلوم می‌شود این جسد مرکب با روح است. افزون بر این، هر ذی‌شعوری به ضرورت هر نوع درد و رنجی در سایه جان و روح انسان درک می‌شود. پس اگر این جسد مشاهد مرکب از روح نباشد، نباید در صورت بروز زخمی در روح، احساس شود؛ زیرا بدن به منزله چرک و لباس روح محسوب می‌شود و این خلاف وجدان هر شخص سالمی است.

۳.۴. فقدان دلیل بر وجود دو جسد

شما که به دو جسد قائل هستید، آیا هر یک از اینها ابعاد سه‌گانه دارد؟ اگر جواب مثبت است، حیز و جایگاه این دو در کجاست؟ یا این دو جسد به صورت اندک‌اکی درهم‌اند و یا اینکه جسد دوم بی‌حیز است. هر دو صورت محال است. اگر هم قائل به این شوند که ابعاد سه‌گانه ندارد، در این صورت هم جسم نخواهد بود. از طرفی نیز می‌گویند، وزن مال بدن اصلی است و بدن محسوس بشری بی‌وزن است؛ چون عرض است. در جواب می‌گوییم باز این هم خلاف ضروری و وجدان است؛ زیرا به هیچ عنوان وزن یک شخص سی‌ساله با فرد یک‌ساله برابر نیست. اگر این جسد بشری بی‌وزن است و جسد اصلی نیز کم و زیاد نمی‌شود، چرا وزن افراد در سن‌های مختلف، با همدیگر متفاوت است؟

۳.۵. مخالف سنت مأثوره بودن قول به پوشیدن ابدان مؤمنان در قبر

شیخ و دیگر بزرگان شیخی معتقدند میان جسد عارضی پیامبر و امامان (ع) و دیگر افراد بشر فرقی نیست و همه در قبر می‌پوسند و هر چیز از آن به اصل خود بازمی‌گردد و اجساد اصلی در قبر باقی‌اند و نمی‌پوسند.

این عقیده نیز با ضرورت مذهب شیعه مخالف است، و هیچ‌یک از عالمان امامیه، چنین اعتقادی نداشته‌اند. افزون بر این، در این صورت در اخبار فراوان موجود در متون اسلامی مبنی بر اینکه جسد مؤمن در قبر نمی‌پوسد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۲۵۵)، کدام اجساد مقصود است؟ اگر مقصود همان جسد لطیف باشد، این به مؤمن اختصاص ندارد؛ بلکه این از مسلمات شیعه است که اجساد امامان و حتی بسیاری از مؤمنان در قبر نمی‌پوسد.

۳.۶. بدن مثالی مورد بحث در روایات که در برزخ متنعّم یا معذب است، در

دیدگاه شما چه جایگاهی دارد؟

از مکتب اهل بیت (ع) چنین برمی‌آید که روح پس از جدا شدن از بدن، در قالبی مثالی وارد می‌شود که از نظر صورت، مانند این بدن دنیایی است و در عالم برزخ متنعّم یا معذب می‌شود. این بدن مثالی بر اساس نظریه مشایخ شیخیه چه جایگاهی دارد؟ آیا همان بدن اصلی است. پس چگونه متصور است که آن در قبر باقی است؟ اگر غیر آن است، این بدن در حیات دنیوی کجا بوده است؟ با این اوصاف، سه جسد می‌شود که بطلان آن را بیان کردیم.

افزون بر این، در جای‌جای مطالب شیخ احمد مسایل متناقضی مطرح می‌شود؛ در جایی می‌گوید: «پس از مرگ جسم میت را زمین می‌خورد تا صاف و خالص گشته و قابل به بقای ابدی باشد» و در مورد دیگری از همان اثر می‌گوید: «که عقوبت و ثبوت مال بدن اصلی انسان (جسم انسان) است».

۷.۳. اعتقاد به حیات هورقلیایی امام عصر (عج) برابر است با انکار حیات

جسمانی آن حضرت.

از طرف دیگر، تحلیل این بدن هورقلیایی و اعتقاد به حیات امام زمان (ع) با بدن هورقلیایی، در واقع به معنای انکار حیات مادی امام زمان (ع) روی این زمین است، زیرا اگر مراد آن است که حضرت مهدی (عج) در عالم مثال و برزخ باشد، چه برزخ اول چه برزخ دوم، آنچنان که قبر را از آن عالم هورقلیا می‌دانند، پس آن حضرت حیات با بدن عنصری ندارد، و حیات او مثل حیات مردگان، در عالم برزخ است. این امر، چنان که قبلاً هم در مطالب گذشته بدان اشاره شد، اعتقاد خاصی است که مخصوص خود شیخیه بوده و اثبات چنین حیاتی برای امام عصر (عج) به هیچ عنوان در مکتب اهل بیت وارد نشده و پیوسته همه روایات بر زندگی عادی مثل بقیه مردم، تأکید می‌کنند.

علاوه بر این، دلیل عقلی نیز بر این مدعا قائم است و آن اینکه باید غایت و هدف خداوند از آفرینش انسان زمینی، همیشه روی زمین وجود داشته باشد، مطابق قاعده لطف، متکلمین عدلیه (چه امامیه و چه معتزله) معتقدند بر خدا لازم است، هر چه را که در رسیدن بندگان خود به هدف مؤثر است انجام دهد، زیرا وی بندگان خود را عبث و بیهوده نیافریده است. این همان قاعده عقلی لطف است. به علاوه آنکه، اعتقاد به این گونه حیات برای امام زمان (ع)، مثل اعتقاد به حیات تمام مردگان، در عالم برزخ است، و این عقیده، با عقیده به نفی حیات مادی حضرت، هیچ منافاتی ندارد و عین همان اعتقاد است. آیا با چنین حیاتی که بزرگان و توابع شیخیه برای امام عصر (عج) تصور می‌کنند، می‌توان به آن هدف اصلی و مهم خلقت - نیل به سعادت و کمال - رسید. به عبارت دیگر، بودن و یا نبودن چنین امامی هیچ نقشی در هدایت و راهنمایی نوع بشر خواهد داشت؟

از سوی دیگر، این سخن که حضرت مهدی (عج) با بدن هورقلیایی زندگی می‌کند، صرفاً ادعایی بدون دلیل است، و هیچ دلیل عقلی و نقلی‌ای بر آن اقامه نشده است.

اصطلاح مورقباد اندیش شیخ احمد احسائی و سروردی

به نظر می‌رسد شیخ احمد احسائی، وقتی به شرح زیارت جامعه کبیره پرداخته است، چون نتوانسته جمله «ارواحکم فی الارواح و اجسادکم فی الاجساد» را به درستی تحلیل کند، دچار این اشتباهات فاحش شده است.

بالآخره اینکه روح باطنی‌گری، اندیشه احسائی را چنان تسخیر کرده که ناخواسته در خصوص هر مسئله‌ای به تحلیل‌های معنوی و باطنی از آن مسئله می‌پردازد و موضوع امام زمان و زندگی دنیوی وی را نیز، داخل در همین مقوله می‌داند.

پی‌نوشت

۱. محمدباقر مجلسی در بحار/الانوار می‌فرماید: که همین جسد است که در روز قیامت معذب یا منعم می‌شود؛ و در ادامه بحث مفصلی از آن می‌کند: «ثم أنشئ جسده الذی فارقه فی القبر و یعاد إلیه ثم یعذب به فی الآخرة عذاب الأبد و یرکب أيضا جسده ترکیبا لا یفنی معه». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۷۳)

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۶، شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، تهران، نشر حکمت.
۳. ابراهیمی، ابوالقاسم، تنزیه الاولیاء، سایت اینترنتی الابرار www.alabrar.info/ar/.
۴. ابن خلف برهان، محمدحسین، معین، محمد، ۱۳۵۶، برهان قاطع، تهران، امیرکبیر.
۵. احسائی احمد بن زین الدین، ۱۳۵۰، مجموعه الرسائل الحکمیة (تتضمن علی ثلث و عشرين رساله)، کرمان، مدرسه مبارکه ابراهیمیة.
۶. -----، ۱۳۷۲، فی دائره الضوء، تحقیق: محمدعلی اسبر، بیروت، دار الاصاله.
۷. -----، ۱۴۲۰، شرح زیارت جامعه کبیره، بیروت، دارالمفید.
۸. -----، ۱۴۲۴، مسایل حکمیة، تحقیق: صالح احمد الدباب، بیروت، مؤسسه فکر الاوحد، چاپ دوم.
۹. -----، ۱۴۳۰، جوامع الکلم، بصره، الغدیر.
۱۰. -----، بی تا، شرح الفوائد، بی جا، بی نا.
۱۱. -----، بی تا، معرفه کیفیة السلوک الی الله، قم، بی نا.
۱۲. باقری، علی اکبر، ۱۳۸۹، نقد و بررسی آرای کلامی شیخیه کرمان، پایان نامه، مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی.
۱۳. تنکابنی، محمد بن سلیمان، ۱۳۸۳، قصص العلماء، تهران، علمی-فرهنگی.
۱۴. حر عاملی، ۱۴۰۹، وسایل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت.
۱۵. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۲، لغت نامه دهخدا، تهران، انتشارات چاپ و نشر دانشگاه تهران.
۱۶. رساله شرح احوال شیخ جلیل اوحد امجد شیخ احمد بن زین الدین احسائی علی الله مقامه، [عبدالله بن احمد احسائی]: ترجمه: محمد طاهرخان کرمانی، کرمان، سعادت، بی تا، چاپ دوم.
۱۷. الشهرزوری، شمس الدین محمد، ۱۳۷۲، شرح حکمة الاشراف، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

۱۸. -----، ۱۳۸۳، رسائل الشجرة الالهية فى علوم الحقایق الربانية، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
۱۹. صدرالمآلهین، ۱۳۴۶، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، تعلیق و تصحیح و مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد.
۲۰. علامه مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴، بحار الانوار، بیروت، الوفاء.
۲۱. غفاری، سید محمد خالد، ۱۳۸۰، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر ملی.
۲۲. کاشف الغطاء، محمدحسین، ۱۴۰۲، الفردوس الاعلی، تعلیق: محمدعلی قاضی طباطبائی، قم، مکتبه فیروزآبادی.
۲۳. کربن، هانری، ۱۳۷۳، تاریخ فلسفه اسلامی، جواد طباطبائی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۴. کلینی، ۱۳۶۵، کافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ج ۳.
۲۵. مشکور، محمدجواد، ۱۳۶۲، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام، تهران، اشراقی، چاپ ۳.
۲۶. مصاحب، غلامحسین، ۱۳۸۰، دایرة المعارف فارسی، تهران، امیرکبیر.
۲۷. معین، محمد، ۱۳۶۸، مجموعه مقالات، به کوشش: مهدخت معین، تهران، معین.
۲۸. موسوی، گیلانی، سید رضی، ۱۳۸۴، «دیدگاه پدیدارشناسانه هانری کربن به دکتیرین مهدویت»، در: دوفصلنامه انتظار موعود، ش ۱۷، ص ۲۹.
۲۹. نظام‌الدین احمد بن الهروی، محمد شریف، ۱۳۶۳، انواریه (ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی)، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم.
۳۰. نظری تاج آبادی، سهیلا، ۱۳۷۸، «نقد نظریه شیخیه در مورد معاد جسمانی» پایان‌نامه، دانشگاه قم.