

بررسی و نقد نظریه هورقلیایی در جریان شیخیه

عبدالقادر احمدی^۱

چکیده

جریان شیخیه، یکی از جریان‌های منشعب از شیعه امامیه است که در قرن ۱۳ قمری، توسط شیخ احمد احسائی شکل گرفت و راه خود را از سایر امامیه جدا کرد. این جریان به پیروی از رهبر و مؤسس خود شیخ احمد احسائی، نسبت به برخی از باورهای کلامی اسلامی و شیعی، نظریه متفاوتی داشته و به خصوص، نسبت به معاد جسمانی، معراج جسمانی پیامبر (ص) و زندگی امام زمان (ع) در عالم هورقلیا - دیدگاه‌های متفاوتی دارد؛ به گونه‌ای که این باورها، بعدها بستر پیدایش دو فرقه بابیت و بهائیت را به عنوان دو فرقه و جریان انحرافی در جهان اسلام، فراهم کرد. این مسئله در این پژوهش، با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از داده‌ها و مطالعات کتابخانه‌ای، مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. یافته‌های تحقیق حکایت از آن دارد که آموزه ۱ و ادعاهای آنان، فاقد دلیل بوده و دلایل آنان با معیارهای عقلی و صریح آیات قرآن و روایات معصومین (ع) سازگاری نداشته و بلکه مغایرت و تضاد آشکار دارد.

کلیدواژه‌ها: شیخیه، شیخ احمد احسائی، هورقلیا، معاد جسمانی، معراج جسمانی، حیات امام زمان (ع)

۱. دکتری رشته جریان‌های کلامی معاصر، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران



مقدمه

اسلام و مسلمانان، بعد از پیامبر (ص) اکرم (ص) با انشعاباتی مواجه شد که دو فرقه مهم کلامی شیعه و اهل سنت، از آن پدیدار گردید. این دو گرایش اعتقادی و مذهبی در درون خود نیز دچار انشعاباتی شدند؛ در میان فرقه‌های شیعه، مذهب امامیه، مسیر خود را از دیگر جریان‌ها جدا نموده و با ظهور عالمانی بزرگ در طی قرن‌های متمادی، به لحاظ مبانی و استدلال، به قله‌های بلندی دست یافت که تا به امروز با قوت و قدرت به مسیر خود ادامه داده است. با این وجود، در قرن سیزدهم هجری، با ظهور شیخ احمد احسائی، شیعه امامیه در درون خود دچار انشعاب دیگری شد و گروهی به نام «شیخیه» به پیروی از اندیشه احسائی، مسیر خود را از مسیر امامیه جدا کرد.

احسائی برخلاف مشهور عالمان امامیه، تفسیر جدیدی از برخی آموزه‌های دینی ارائه کرد که با مبنای مشهور و مبانی اعتقادی شیعه سازگار نبود. یکی از اندیشه‌های مهم او، باور وی به «بدن هورقلیایی» است. به باور وی این بدن در شهری قرار دارد که وی نام آن را «جابلقا و جابلسا» می‌نهد. او با طرح نظریه «هورقلیایی»، سه مسئله مهم و عمیق دینی-فلسفی را تحلیل کرده و از یک باب می‌داند؛ مسئله معاد جسمانی، معراج جسمانی پیامبر اکرم (ص)، زندگی دنیایی و ناسوتی امام زمان (ع) در طول بیش از ده قرن. به باور او هم زمین محشر «هورقلیایی» است و هم امام زمان (ع) با بدنی «هورقلیایی» و غیر عنصری در شهر جابلقا و جابلسا زندگی می‌کند.

این دیدگاه شیخ احمد و پیروانش، شدیداً از سوی علمای امامیه، انکار و مخالف با تعالیم قرآن و آموزه‌های دینی قلمداد شده است. آنچه در پی می‌آید، پاسخ به این پرسش اساسی است که دیدگاه شیخیه درباره معاد جسمانی و معراج جسمانی پیامبر (ص) و زندگی دنیایی و مادی امام زمان (ع) چیست؟ لازم به ذکر است که برخی از محققان در این زمینه قلم زده‌اند و کتاب و مقالاتی نیز به عنوان پیشینه تحقیق، وجود دارد؛ اما از آنجاکه هیچ کدام به صورت جامع به این موضوع ننگریسته‌اند، ضرورت پرداختن به این موضوع را بیشتر آشکار می‌کند.

۱. نگاهی اجمالی به جریان شیخیه

این جریان یا فرقه کلامی در نیمه اول قرن ۱۳ ق. توسط شیخ احمد احسائی شکل گرفت



و بعدها نیز توسط شاگردانش مانند سید کاظم رشتی و دیگران، تبلیغ و ترویج شد. «این جریان به این دلیل شیخیه نامیده شده است که به شیخ احمد احسائی، بنیان‌گذار این فرقه، منتسب است و از باورهای وی پیروی می‌کند. شیخ احمد، فرزند شیخ زین‌الدین بن شیخ ابراهیم بن صقر بن ابراهیم بن داغر آل سقر مطیرفی است. وی در روستای مطیرف احساء از توابع منطقه قطیف در اطراف بحرین متولد شد. جد چهارم وی از آیین خود دست برداشت و به تشیع گروید. شیخ احمد در سال (۱۱۶۶ ق.) در منطقه احساء متولد شد. بر اساس گزارش خود وی در زادگاهش زمینه مناسب تحصیلات علمی و دینی فراهم نبوده». (احسائی، ۱۴۳۰، ۱: ۶) «وی بعد از آشنایی ابتدائی خواندن و نوشتن در مناطق اطراف، در سال (۱۱۸۶ ق.) به عراق آمد و در حوزه‌های علمیه کربلا و نجف مشغول تحصیل شد و از درس‌های علمای معروف آنجا همچون باقر بهبهانی، در کربلا و سید مهدی بحرالعلوم و شیخ جعفر کاشف الغطاء در نجف، بهره برده است». (آل‌الطالقانی، ۱۴۲۰: ۶۳)

احسائی مدتی در بصره به سر برد و با بیان عبارت مبهم معماگونه و مرموز، مورد خشم علمای آن دیار قرار گرفت. این مسئله موجب شد که حاکم بصره احسائی را از آن شهر اخراج نماید. وی پس از این اتفاق، دو سال کامل انزوا گزید و به ریاضت پرداخت. در سال (۱۲۲۱ ق.)، پس از زیارت اماکن مقدس در شهرهای کربلا و نجف، به قصد زیارت مرقد مطهر امام رضا^(ع) به ایران رفت. وی در این مسیر، به دعوت مردم یزد، مدتی در این شهر اقامت گزید و در این شهر مورد توجه خاص فتح‌علی‌شاه قاجار قرار گرفت. شاه برای او مستمری ماهانه‌ای تعیین کرد. (ر.ک. همان: ۶۸) او در سال (۱۲۳۷ ق.) به قزوین رفت و در این شهر میرزا عبدالوهاب قزوینی (دایی قره‌العین) که از بزرگان آن دیار بود، محراب و سجاده خود را به وی تقدیم کرد. وی همچنین در مدرسه صالحیه آن شهر به تدریس پرداخت. او پس از درگذشت استادان و مشایخ خود، ادعاهایی را مطرح کرد که موجب نزاع و کشمکش در مدارس و محافل علمی شد؛ ادعاهایی از جنس کشف، الهام و تفویض که همراه با غلو، موهومات و معما بود.

وقتی احسائی وارد قزوین شد، صدها نامه حاوی پرسش و دادخواهی از مراکز علمی شیعه، به شهید ثالث ملا محمدتقی برغانی و ملا محمد صالح برغانی رسید. شهید ثالث



تنی چند از علما را دعوت و مجلس مناظره‌ای را برگزار کرد. علما سعی کردند شیخ را قانع کنند تا از عقاید گمراه‌کننده‌اش دست بردارد؛ اما این تلاش بی‌فایده بود و احساسی همچنان بر باورهای خود پای فشرد. پس از پافشاری وی بر باورهایش، شهید ثالث حکم تکفیر وی را صادر کرد. علمای شیعه در ایران، عراق و دیگر مراکز شیعی از حکم شهید ثالث پیروی کردند. صدور این حکم باعث شد که تعدادی از شاگردان وی و اهل علمی که به شیخ ارادت داشتند، از وی دوری گزینند. در پی این اتفاقات، شاه قاجار نیز مجبور شد از ترس مواجه شدن با خشم علما و مردم، حمایت خود را از شیخ احمد کم کند.

در نهایت احساسی «به سبب باورهای نادرست و غلوآمیزش، از سوی عده‌ای از عالمان و فقیهان تکفیر شد. ملا محمدتقی برغانی معروف به شهید ثالث، سید مهدی فرزند صاحب ریاض، ملا محمدجعفر استرآبادی، شریف العلمای مازندرانی، شیخ محمدحسن صاحب جواهر الکلام، شیخ محمدحسین صاحب فصول، آخوند ملا آقا دربندی، سید ابراهیم قزوینی، ایشان را تکفیر کردند». (التنکابی، ۱۳۷۲: ۴۴) شیخ احمد بار دیگر به کربلا رفت و با برخورد سرد مردم عراق مواجه شد. وی با دیدن این برخورد مردم، ناگزیر راه مکه را در پیش گرفت و از آنجا عزم رفتن به وطن خود کرد، ولی نرسیده به مدینه در قریه هدیه از دنیا رفت و در قبرستان بقیع دفن شد. مرگ وی در سال ۱۲۴۱ ق. اتفاق افتاده است». (امین، ۱۴۰۶، ۲: ۵۸۹)

برخی از آثاری که از شیخ احمد احساسی بر جای مانده و به چاپ رسیده است، عبارتند از جوامع الکلم، شرح الزیارة الجامعة الکبیره، شرح العرشیه و شرح المشاعر و... شیخیه به نام‌های دیگری نیز معروفند از جمله «کشفیه» چون شیخ احمد احساسی ادعا کرده که مطالب خود را از راه کشف و شهود به دست آورده است (ر.ک: همان) و «رکنیه» به این دلیل که به شیعه کامل و رکن رابع باور داشته و آن را از اصول دین خود می‌دانستند و «پشت سری» به این دلیل که شیخیه در احترام به ائمه، اهل غلو بودند. به همین خاطر آنان معتقد بودند که توقف کردن در مقابل یا موازی سر امام، برای نماز یا زیارت، جایز نیست. در مقابل کسانی که این عمل را جایز می‌دانستند، به پشت سری معروف شدند.



۲. واژه شناسی هورقلیا

برخی معتقدند کلمه هورقلیا ریشه عبری دارد. آنان با تحقیقاتی که انجام داده‌اند معتقدند کلمه هورقلیا در اصل عبری خود «هبل قرنیم» بوده؛ اما در زبان فارسی امروز، به این شکل در آمده است. «هبل قرنیم در لغت به معنای تشعشع بخار است. در آثار عبری، این ترکیب به معنای جسم قالبی استفاده شده است. احساسی در آثار خود به سریان بودن ریشه این کلمه اشاره کرده است. بنابراین سخن دهخدا در مورد عبری بودن ریشه آن چندان دور از حقیقت نمی‌نماید؛ زیرا دوزبان عبری و سریان به هم نزدیک‌اند». (دهخدا، ۱۳۳۷، ۱: ۱۱۹۱)

برخی نیز این گونه اذعان کرده‌اند که به احتمال قوی، شیخ احمد، واژه‌های «هورقلیایی»، «جابلقا» و «جابرسا» را از شیخ اشراق گرفته باشد، زیرا نخستین فردی که اصطلاح عالم هورقلیایی را در جهان اسلام استفاده کرده، شیخ شهاب الدین سهروردی است. وی در فلسفه اشراق آنجا که از حالات سالکان سخن می‌گوید، پس از توضیح انوار قاهره و معلقه، می‌گوید: «آنچه ذکر شد، احکام اقلیم هشتم است که جابلق و جابرص و هورقلیای شگفت در آن قرار دارد». (سهروردی، ۱۳۸۰، ۲: ۲۵۴) البته باید گفت بین دو شهر جابلقا و جابرسا با عالم هورقلیا، تفاوت وجود دارد و هورقلیا مقامی بالاتر از مقام جابلقا و جابرسا قلمداد شده است. چنان‌که شهرزوری نیز همین مطلب را ادعا کرده است. (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۷۴)

«مراد از هشتمین اقلیم بودن هورقلیا، این است این اقلیم خارج از اقالیم هفتگانه جسمانی است. در نظام حکمت سهروردی تمام عالم جسمانی، به هفت اقلیم تقسیم می‌شود و عالمی که مقدار داشته و خارج از این عالم باشد، اقلیم هشتم است. البته خود آن اقلیم نیز، به هفت اقلیم قابل تقسیم است؛ اما چون آگاهی و دانش ما از آن اقلیم اندک است، آن را تنها یک اقلیم قرار داده‌اند». (ابن الهروی، ۱۳۶۳: ۲۴۴)

قطب الدین شیرازی نیز، تفاوت جابلقا و جابرسا را این گونه توضیح می‌دهد: «جابلقا و جابرسا نام دو شهر از شهرهای عالم «عناصر مُثُل» است و هورقلیا از جنس «افلاک مثل» است. پس هورقلیا بالاتر است. این نام‌ها را رسول خدا^(ص) بیان کرده است و هیچ‌کس حتی



انبیا و اولیا با بدن عنصری، نمی‌توانند وارد این عالم شوند». (شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۵۶ و ۵۱۷) به نظر می‌رسد با توجه به مطالب ذکر شده، مراد از هورقلیا همان عالم مثال یا خیال منفصل یا همان برزخ بین عالم عقول و عالم ماده باشد؛ زیرا عالم مثال نیز دارای دو شهر جابلقا و جابرسا است که فلاسفه اشراق به آن تأکید دارند هرچند این امر مورد قبول فلاسفه مشاء قرار نگرفته است.

می‌توان گفت اصطلاح هورقلیا کلید حل بسیاری از نکات بغرنج و نامفهوم اندیشه‌ها و آرای شیخ احمد احسائی است؛ زیرا وی در موارد بسیاری همچون حیات دنیایی امام عصر^(ع)، معراج جسمانی رسول خدا^(ص) و معاد جسمانی پیوسته کوشیده تا همه آن‌ها را با همین حیات و جسم هورقلیایی توجیه و تفسیر کند. به باور شیخ احمد هورقلیا، واژه‌ای سریانی است. وی در رساله قطیفیه جوامع الکلم، می‌گوید: «و هی کلمه بعبارة سریانی» (احسائی، ۱۴۳۰، ۱: ۱۲۴) وی این واژه را به معنا و مفهوم «ملک آخر» می‌داند. (احسائی، ۱۳۶۰: ۳) ابوالقاسم ابراهیمی از پیشوایان شیخیه نیز آن را به معنای عالم دیگر می‌داند (ر.ک. ابراهیمی، ۱۳۶۷: ۳۳).

در مجموع با مراجعه به مطالبی که نویسندگان در این مورد نوشته‌اند، این نتیجه حاصل می‌شود که مقصود از بدن هورقلیایی، بدن مثالی است که انسان در قیامت با همین بدن محشور می‌شود و امام زمان^(ع) هم با همین بدن در عالم هورقلیا قرار دارد. با توجه به آنچه گذشت، روشن می‌شود که مقصود از عالم «هورقلیایی» همان عالم مثال است. چون عالم مثال بر دو گونه اول و آخر است، گفته‌اند: «این عالم دارای دو شهر جابرسا و جابلقا است». عالم مثال که خیال منفصل و برزخ بین عالم عقول و عالم ماده، نیز نامیده می‌شود عالمی است که عارفان و فلاسفه اشراق، به آن باور دارند؛ اما فیلسوفان مشاء آن را نپذیرفته‌اند.

۳. دیدگاه شیخ احمد درباره معاد جسمانی

معروف‌ترین رأی احسائی، دیدگاه وی درباره چگونگی معاد جسمانی است. «این نظریه دلیل اصلی طرد و تکفیر او از سوی بعضی از علما، از جمله ملا محمدتقی برغانی قزوینی بود». (ر.ک. همان: ۴۲ - ۴۳) دیدگاه وی در مورد معاد، قدری پیچیده و غامض است به‌گونه‌ای که از عبارت او چنین برداشت و استنباط می‌شود که گویا وی معتقد به معاد



روحانی محض بوده و معاد جسمانی را قبول ندارد.

شیخ احمد در مهم‌ترین اثر خویش که «شرح زیارت جامعه کبیره» نام دارد، بحث از معاد را مطرح کرده و در این کتاب، احسائی و به تبع وی دیگر مشایخ شیخیه، اصل «معاد جسمانی» را که آیات قرآنی و احادیث مستفیض بر آن تأکید دارد، می‌پذیرند؛ اما تفسیر خاصی از جسم ارائه می‌کنند که تعداد زیادی از دانشمندان مسلمان آن تفسیر را نمی‌پذیرند. البته پیش از شیخ احمد نیز در میان علمای شیعه بر سر کم و کیف معاد جسمانی، اختلافاتی وجود داشته، اما معنای متداول و مورد قبول در میان آنان این است که آدمی، در زندگی آخرتی همانند زندگی دنیایی، کالبد ظاهری مرکب از عناصر طبیعی دارد. بدن انسان در آخرت، محشور می‌شود و نفس، بار دیگر، به آن تعلق می‌گیرد و پاداش‌ها و کیفرها و لذات و آلامی که جنبه جزئی و حسی دارند و تحقق آنها بدون بدن و قوای حسی ممکن نیست به همین بدن داده می‌شود. احسائی، معاد جسمانی را به این معنا قبول نمی‌کند و بر این باور است که این نحوه فهم با تغییر و تباهی‌ای که در بدن عنصری سراغ داریم، سازگار نیست و باید پاسخ را در حقیقت جسم انسانی جست‌وجو کرد. وی، به بحث لغوی و حدیثی درباره «جسم» و «جسد» اشاره می‌کند و تأکید دارد که معانی این دو واژه از آنچه به ذهن تبادر و خطور می‌کند، بسیار وسیع‌تر و گسترده‌تر است. (ر.ک. احسائی، ۱۴۲۰، ۴: ۲۴)

وی پس از اشاره به بحث لغوی، معنای مورد نظر خود از جسم و جسد را این‌گونه بیان می‌کند: «ان الانسان له جسمان و جسدان، فاما الجسد الاول: فهو ما تألف من العناصر الزمانيه وهذا الجسد كالثوب يلبسه الانسان ويخلعه ولا لذه له ولا ألم ولا طاعه ولا معصيه الا ترى أن زيدا يمرض ويذهب جميع لحمه حتى لا يكاد يوجد فيه رطل لحم وهو زيد لم يتغير وانت تعلم قطعاً ببديهتك أن هذا زيد العاصي ولم تذهب من معاصيه واحده، ولو كان ماذهب منه او له مدخل في المعصيه لذهب اكثر معاصيه بذهاب محلها ومصدرها وهذا مثلاً زيد المطيع لم تذهب من طاعاته شيء اذ لا ربط لها بالذهاب بوجه من الوجوه لوجه عليه ولا وجه مصدريه ولا تعلق، ولو كان الذاهب من زيد لذهب بما يخرجه من خير وشر وكذا لو عفن و سمن بعد ذالك هو زيد بلا زياده في زيد بالسمن ولا نقصان فيه بالضعف لا



فی ذات ولا فی صفات ولا فی طاعه ولا فی معصیه. والحاصل هذا الجسد ليس منه وإنما هو فيه بمنزله الكثافه فی الحجر والقلی فإنهما اذا أذیبا حصل زجاج وهذا الزجاج بعینه هو ذاک الحجر والقلی الكثیفان لما ذاب زالت عنه الكثافه ولی است من الارض فإن الارض لطیفه شفافه وإنما كثافتها من تصادم العناصر ألا ترى الماء اذا كان ساکنا کان صافیا ترى ماتحتة فاذا حرکتہ لم تر مافیہ وهو يتحرك لتصادم بعض أجزائه ببعض مع قليل من الهواء فكيف بتصادم الطبائع الاربع وهذا الجسد کالكثافه فی الحجر والقلی لیست من ذاتهما و مثال آخر کالثوب فإنه هو هو الخیوط المنسوجه و اما الالوان فهي أعراض لیست منه یلبس لونا و یخلع لونا وهو هو». (احسانی، ۱۴۲۰، ۴: ۲۵ - ۲۶)

حاصل سخن او اینکه انسان دارای دو نوع جسم و دو نوع جسد است؛ یک قسم آن از عناصر زمانی تشکیل شده و این بدن مانند لباس است که به بدن پوشیده شده و از بدن کنده می‌شود، نه او را لذتی است و نه رنج و نه طاعت و نه معصیتی؛ آیا نمی‌بینی وقتی زید بیمار می‌شود تمام گوشت‌های بدنش آب می‌شود و از آن گوشت‌ها چیزی نمی‌ماند، ولی زید فرق نمی‌کند، زید همان زید است و شما بالبداهه می‌دانی این همان زید عاصی است و از گناهانش چیزی کاسته نشده اگر گوشت‌های ذوب شده از زید بود؛ یعنی دخیل در حقیقت زید بود، باید آنچه مربوط به زید است از خیر و شر را با خود می‌برد. همچنین اگر ضعیف شود یا چاق شود، بعد از این بیماری او همان زید است؛ نه نقصی از لاغری در ذات و صفات و طاعات و معاصی در او پیدا می‌شود و نه زیادتی در اثر چاق شدن. حاصل آن که این جسد از زید نیست و جز این نیست که این بدن نسبت به زید، مانند سنگ و خاک است نسبت به شیشه، وقتی سنگ ذوب شد و سنگ و خاک کنار رفت، شیشه ظاهر می‌شود و این شیشه درواقع همان سنگ و خاک کثیف (قبل) است که ذوب شده و کثافات از او خارج شده است و این جسد، مانند کثافتاتی که در سنگ و خاک است و ذاتی آن‌ها نیست، ذاتی زید نیست. مثال دیگر لباس است که در حقیقت همان تار و پود به هم بافته شده است و رنگ‌های لباس، أعراض است که رنگی را می‌پوشند و رنگی را خارج می‌کنند و لباس همان لباس است.

«وأما الجسد الثانی: فهو الجسد الباقی و هو الطینه الّتی خلق منها و یبقی فی قبره، اذا



اکلت الارض الجسد العنصری و تفرق کل جزء منه و لحق بأصله فالناریه تلحق بالنار والهوائیه تلحق بالهواء والمائیه تلحق بالماء، والتراییه تلحق بالتراب یتقی مستدیرا کما قال الصادق^(ع)... واما الثانی الباقی هو الذی ذکره الصادق^(ع) تبقى طینته آلتی خلق منها فی قبره مستدیره ای مترتبه علی هیئته صورته أجزاء رأسه فی محل رأسه و أجزاء رقبته فی محلها، و أجزاء صدره فی محله... و هذا الجسد هو الانسان الذی لایزید ولا ینقص یتقی فی قبره بعد زوال الجسد العنصری عنه الذی هو الکثافه والاعراض فاذا زالت الاعراض عنه المسماه بالجسد العنصری لم تره الا عیان الحسیه». (احسائی، ۱۴۲۰، ۴: ۲۷)

حاصل این که این جسد ثانی همان جسد باقی و همیشگی است و این جسد همان طینت است که انسان از آن آفریده شده. وقتی که زمین جسد عنصری را خاک کرد و بین اعضای آن جدایی افکند، هر جزء آن به جایگاه خود برمی گردد؛ هوا ملحق می شود به هوا و آب به کره آب ملحق می شود، خاک به خاک ملحق می گردد و آن بدن اصلی، به صورت مستدیر باقی می ماند. صورت مستدیر همان ترتب اجزاء در محل اصلی خود است و این جسد همان حقیقت انسان است که زیاده و نقصان نمی پذیرد و با چشم حسی قابل رویت نیست.

وی بر این عقیده است که جسد دوم از عالم هورقلیا است و نکته مهم و جالب در نگاه وی این است که ادعا می کند عقیده او در مورد معاد، مورد اتفاق تمامی مسلمانان است؛ چنان که می نویسد: «هذا الجسد الباقی هو من ارض هورقلیا و هو الجسد الذی فیه یحشرون و یدخلون به الجنة او النار فان قلت ظاهر کلامک ان هذا الجسد لایبعث و هو مخالف لما علیه اهل الاسلام من انّها تبعث کما قال تعالی و ان الله یبعث من فی القبور، قلت هذا الذی قلت هو ما یقوله المسلمون قاطبة». (همان)

گفتنی است این جسد باقی از عالم هورقلیا است و همین جسد است که مردم با آن محشور خواهند شد و به بهشت یا جهنم خواهند رفت. اگر کسی بگوید که این برخلاف عقیده مشهور مسلمانان است، در جواب می گویم عقیده همه مسلمانان همین است و چیزی غیر از این نیست.

نکته قابل تأمل آنکه، شیخ احمد اصرار دارد اندیشه خود را برگرفته و مطابق با سخنان ائمه طاهرین^(ع) معرفی نماید و آنچه وی می گوید، از نصوص صادره از معصومین^(ع) دریافت



کرده است چنانکه گفته است: «من ذکر نکرده‌ام مگر آنچه رأی ائمه معصومین^(ع) است و هرکس که بر من اعتراض و اشکال کند، از این جهت است که مقصود مرا نفهمیده و ندانسته که دیدگاه من برگرفته از فرمایش ائمه است». (کرمانی، ۱۳۷۵)

مرگ آدمی، مفارقت روح از این دو جسد است و این مفارقت، با جسم اول صورت می‌گیرد که حامل روح در عالم برزخ است. جسم اول، جسمی است لطیف و اثری که صورت دهنده آثار و قوای روح در حیات برزخی انسان است، همچنان که جسد مادی، صورت دهنده آثار حیات دنیوی او است. آنچه در همه این نشئات، هویت شخص را ثابت می‌دارد، جسم اصلی و حقیقی او است (جسم دوم) که جز در فاصله دو نفخه صور، از روح جدا نیست. با دمیدن نفخه نخست (نفخه صعق) جسم اول، از روح جدا می‌گردد و از میان می‌رود و آنچه پس از نفخه دوم (نفخه بعث) حشر می‌یابد، جسم دوم به همراه جسد دوم است. «فاما الجسمان فالاول هو ما تخرج به الروح وهو مع الروح ويفارق الجسم الباقی، والموت يحول بينهما». (احسائی، ۱۴۲۰، ۴: ۲۸-۲۹)

۳-۱. تحریر سخن شیخ احمد در مورد معاد

شیخ احمد درباره معاد و حشر و نشر این‌گونه باور دارد که انسان دارای دو نوع جسد عنصری و هورقلیایی است. در قبر جسد عنصری از او جدا شده و با جسم هورقلیایی در قیامت برانگیخته خواهد شد. به اعتقاد شیخ احمد، زمانی که زمین جسد عنصری را تجزیه می‌کند، تمام اجزای جسد پراکنده شده و به اصل خودش ملحق می‌شود؛ برای مثال، اجزایی که از جنس آتشند به آتش و اجزای هوایی به هوا و آنچه از آب تشکیل شده به آب و زمین ملحق می‌شود. از نظر شیخ احمد، جسمی که پس از تجزیه اعضای بدن باقی می‌ماند، همان انسانی است که کم و زیاد نمی‌شود و در قبر باقی خواهد ماند. گمان کسانی که می‌گویند انسان در قبر معدوم خواهد شد، باطل است؛ زیرا جسم لطیف در قبر موجود است و چون از عوارض دنیا جدا شده، قابل رؤیت نیست. وی این جسم لطیف را که در قبر باقی می‌ماند، مربوط به سرزمین هورقلیا می‌داند. او معتقد است که انسان در قیامت با جسم هورقلیایی محشور خواهد شد.

عباراتی که از وی در این زمینه وجود دارد و به کار رفته است، ثابت می‌کند که وی بر



معاد انسان با جسم مثالی یا برزخی و یا هورقلیایی اعتقاد دارد. همچنین شیخ احمد در خصوص جسد عنصری و ارتباط آن با فلک قمر معتقد است که جسد عنصری بشری از عناصر چهارگانه‌ای که زیر فلک قمر قرار دارد، تشکیل شده است. فلک قمر هر شیئی را فانی کرده و به اصل خود ملحق می‌کند. برگشتش به صورت آمیخته «ممزوج» و استهلاک است و جسد دوم که جسد اصلی است و از عناصر هورقلیا تشکیل شده است، درون جسم محسوس پوشیده شده و مرکب روح است. جسد دوم، به همان صورت دنیایی خود در قبر باقی می‌ماند. این جسد از عناصر برزخ بوده، از عناصر برزخ به بهشت دنیا و آتش دنیا تعبیر می‌کنند و لطیف است همان‌گونه که جسد عنصری از احکام و لوازم دنیاست و از آن خارج نمی‌شود، همچنین جسم دوم برزخی است، مشمول احکام برزخ است. پس همانند جسم عنصری که از احکام و لوازم دنیا خارج نمی‌شد، جسد دوم نیز از احکام برزخ خارج نمی‌شود. (ر.ک. احسانی، ۱۴۲۰، ۴: ۱۹ - ۲۰)

این مطلب احسانی نیز تأکیدی است بر این که جسد اول، به دلیل تشکیل یافتن از عناصر دنیایی، در قبر از بین می‌رود و معاد با جسد متشکل از عناصر عالم برزخ، رخ می‌دهد. احسانی برای رهایی از اشکال مخالفت کلامش با نظر اهل بیت عصمت و طهارت^(ع) و آیات قرآن، دچار تناقض در گفتار می‌شود و می‌گوید: «آنچه من گفته‌ام، همان است که اکثر مسلمانان می‌گویند؛ زیرا آنان می‌گویند: اجساد می‌شوند، همین اجسام دنیایی است. لکن از تیرگی‌ها و اعراض عاری گشته است. این جسد عین همان جسد است و اگر این جسد را در دنیا وزن کنی و بعد از وزن کردن آن را تصفیه کرده تا جسم عنصری از آن خارج شود فقط جسد هورقلیا را که باقی می‌ماند، وزن کنی به اندازه دانه خردلی از وزن آن کم نشده است؛ زیرا تیرگی جسد اولی عرض است و اعراض بر وزن اضافه نمی‌کنند و اگر خارج شوند هم باعث کم شدن وزن نمی‌شود». (احسانی، ۱۴۲۰: ۲۱ - ۲۲)

حاصل سخن احسانی این است که وی در مسئله معاد، به محسور شدن بدن هورقلیایی و عدم حشر بدن عنصری قائل است. اگر وی سخنی نیز درباره معاد جسمانی بیان کرده باشد، متأثر از فلاسفه یا برای رهایی از اعتراض و تکفیرهایی است که علما و فقها متوجه وی کرده‌اند.



۲-۳. نقد و بررسی

روشن شد که دیدگاه شیخ احمد احسائی و به تبع آن دیگر عالمان شیخی در مورد معاد، با تحلیل خاص آنان از جسم و جسد، ارتباط دارد. باید گفت که این دیدگاه آنان با اشکالات زیادی مواجه است که در ذیل به برخی از آن اشکالات اشاره می‌شود:

۱- این سخن آنان، صرفاً یک ادعا است که هیچ دلیلی از آن پشتیبانی نمی‌کند. به همین جهت است که هیچ‌گونه دلیل و مستند متقن عقلی و نقلی بر آن اقامه نگشته است.

۲- این ادعای آنان، با ظواهر آیات قرآن نیز سازگاری ندارد. ظواهر آیات قرآن، حشر انسان‌ها را با همین بدن عنصری می‌داند. به عنوان مثال ابتدا برخی از آیات را در این زمینه ذکر نموده و سپس آنها را دسته‌بندی می‌نماییم:

«وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يَحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» و برای ما مثالی زد و آفرینش خود را فراموش کرد و گفت چه کسی این استخوان‌ها را زنده می‌کند درحالی که پوسیده است؟ بگو: همان کسی آن را زنده می‌کند که نخستین بار آن را آفرید و او به هر مخلوقی آگاه است». (یس: ۷۸-۷۹)

«وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يَعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ؛ و گفتند آیا هنگامی که ما استخوان‌های پوسیده و پراکنده‌ای شدیم دگر بار آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت؟ بگو: شما سنگ و آهن باشید. یا هر مخلوقی که در نظر شما از این هم سخت‌تر است (و از حیات و زندگی دورتر، باز خدا قادر است شما را به زندگی مجدد بازگرداند) آن‌ها به زودی می‌گویند چه کسی ما را باز می‌گرداند؟ بگو همان کسی که روز نخست شما را آفرید». (اسراء: ۴۹-۵۱)

«وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ؛ و گفتند آیا هنگامی که ما استخوان‌های پوسیده و خاک‌های پراکنده می‌شویم آیا بار دیگر آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت؟ آیا ندیدند خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفرید قادر است مثل آن‌ها را بیافریند؟». (اسراء: ۹۸-۹۹)

«أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ؛ آیا انسان می‌پندارد



که استخوان‌های او را جمع نخواهیم کرد؟ آری قادریم که حتی خط‌های سر انگشتان او را موزون و مرتب کنیم». (قیامه: ۳ - ۴)

«وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ؛ و این که رستاخیز که شکی در آن نیست و خداوند تمام کسانی را که در قبرها آرمیده‌اند زنده می‌کند». (حج: ۷)

«وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ؛ بار دیگر در صور دمیده می‌شود ناگهان آن‌ها از قبرها شتابان به سوی پیشگاه پروردگارشان می‌روند». (یس: ۵۱)

«قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ؛ می‌گویند ای وای بر ما چه کسی ما را از خوابگاهمان برانگیخت؟ این همان است که خداوند رحمان وعده داده و فرستادگان او راست گفتند». (یس: ۵۲)

«مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى؛ ما شما را از آن «خاک» آفریدیم و در آن باز می‌گردانیم و از آن نیز بار دیگر شما را بیرون می‌آوریم». (طه: ۵۵)

«وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَ يَخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا؛ و خداوند شما را همچون گیاهی از زمین رویانید سپس شما را به همان زمین باز می‌گرداند و بار دیگر شما را از آن، خارج می‌سازد». (نوح: ۱۷ - ۱۸)

«قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ؛ فرمود در آن زمین زنده می‌شوید و در آن می‌میرید و از آن در قیامت بیرون خواهید آمد». (اعراف: ۲۵)

«وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَثِيرُ سَحَابًا فُسْقِنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ؛ خداوند آن کسی است که بادها را فرستاد تا ابرهایی را به حرکت در آورند، ما این ابرها را به سوی سرزمین مرده‌ای می‌رانیم و به وسیله آن زمین را بعد از مردنش زنده می‌کنیم، رستاخیز نیز همین گونه است». (فاطر: ۹)

«وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ؛ و به وسیله باران زمین مرده را زنده کردیم، آری زنده شدن مردگان نیز همین گونه است». (ق: ۱۱)

این مجموعه آیات را به چهار دسته یا گروه می‌توان دسته‌بندی کرد:

الف. آیاتی که از زبان منکران معاد نقل می‌شود: «چگونه وقتی ما خاک شدیم یا به صورت استخوان‌های پوسیده درآمديم، دوباره مجدداً زنده می‌گردیم. خداوند با صراحت



این مطلب را بازگو می‌کند که خداوند، قادر بر این کار است و می‌تواند همین استخوان‌های از هم پاشیده را دوباره به هم پیوند داده از نو حیات و زندگی ببخشد». (ر.ک. آیات مذکور در شماره‌های ۱ - ۴)

ب. آیاتی ناظر به برخاستن انسان‌ها در قیامت از قبرها: روشن است که قبرها جایگاه بدن‌های عنصری است. در این آیات از تعبیری چون «قبور»، «احداث» و «مرقد» استفاده شده است که گواه روشن معاد جسمانی است. (ر.ک: آیات مذکور در شماره‌های ۵ - ۷).
ج. آیاتی ناظر به آفرینش انسان از خاک و بازگشت وی به خاک: به خوبی روشن است که

آنچه از خاک برمی‌خیزد، چیزی جز همان بدن عنصری جسمانی نیست.

د. آیات مربوط به بازگشت انسان به حیات مجدد: این آیات حیات مجدد انسان را به حیات دوباره زمین تشبیه کرده است. این تشبیه دلالت دارد که بازگشت انسان همچون حیات زمین، پدیده‌ای مادی و مربوط به جسم انسان است.

بر نظر فوق می‌توان این ایراد وارد دانست که بدن عنصری به دلیل صیورت مداوم، تدریجاً عوض می‌شود؛ یعنی به صورت مداوم سلول‌هایی از بدن از بین می‌رود سلول‌های جدید به جای آن می‌نشینند تا جایی که در مدت قریب به هفت سال تمام اجزای بدن عوض می‌شود. بدن انسان از این جهت درست مانند استخری است که از یک سو به آهستگی آب در آن وارد و از سوی دیگر خارج و در نهایت پس از مدتی تمامی آب استخر عوض می‌شود. با این حال، چگونه می‌توان ادعا کرد که همین بدن در قیامت محشور می‌شود؟

برخی در پاسخ این اشکال این گونه سخن گفته است: «این اشکال استبعادی بیش نیست؛ زیرا مانعی ندارد که بدن‌ها محشور گردند؛ گرچه حق آن است که آخرین بدن محشور می‌گردد؛ زیرا قرآن می‌گوید: مرده‌ها از قبرها برمی‌خیزند و استخوان‌های پوسیده و خاک شده باز می‌گردد و این به معنای بازگشت آخرین بدن است. ترجیحی که این بدن دارد آن است که تمامی صفات و ویژگی‌های بدن‌ها را در خود حفظ کرده، زیرا اجزایی که جای خود را به اجزایی آینده می‌دهند، صفات و ویژگی‌های خود را نیز به آن‌ها منتقل می‌سازند و به این ترتیب آخرین بدن، عصاره تمامی اعمال و صفات گذشته انسان است که در خود جای داده است که اگر با چشم واقع بین بنگرد می‌تواند تمامی گذشته‌های یک انسان را در



پیشانی آخرین بدن بخواند». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ۵: ۳۵۴)

مطالب و استدلال‌های ذکر شده بیانگر این مطلب است که حشر انسان‌ها در قیامت با همین بدن‌های عنصری و جسمانی است. بنابراین، می‌توان گفت دیدگاه شیخ احمد احسائی و دیگر بزرگان شیخیه در مورد حشر انسان‌ها و معاد و قیامت، مخالف ظواهر آیات قرآن است.

۳. شیخ احمد معتقد است که جسد دوم انسان در قبر به صورت مستدیر باقی می‌ماند. وی حدیثی از امام صادق^(ع) که در آن واژه «مستدیر» به کار رفته است را به همین معنا تفسیر می‌کند. اصل حدیث این است: «سئل عن الميت یبلی جسده؟ قال نعم، حتی لا یبقی لحم ولا عظم، الا طینته الّتی خلق منها، فانها لا تبلی، تبقی فی القبر مستدیره حتی یخلق منها کما خلق اول مره؛ از امام صادق^(ع) پرسیده شد: آیا میت تمامی بدنش می‌پوسد؟ فرمود: آری، تاجایی که گوشت و استخوانی برای او باقی نمی‌ماند، مگر همان طینتی که در آغاز از آن آفریده شده است، آن طینت نمی‌پوسد و در قبر به صورت مدور و دایره‌ای باقی می‌ماند تا بار دیگر از آن آفریده شود، همان‌گونه که در آغاز از آن آفریده شده بود». (ر.ک. کلینی، ۱۴۱۳، ۳: ۲۵۱)

نکته قابل توجه در اینجا این است که یافته‌های علمی امروزی با این نظریه تطابق ندارد؛ زیرا یافته‌های علمی هیچ تفاوتی میان اجزای بدن قائل نمی‌شود. پس از مرگ، تمام اجزای بدن به عناصر اولیه خود بازمی‌گردد و جسدی که در قبر قرار می‌گیرد به طور کامل به خاک تبدیل می‌شود و به طور طبیعی می‌تواند جزئی از بدن‌های انسان‌ها یا حیوانات شود. برای مثال، در یک آتش‌سوزی ممکن است تمام بدن به خاکستر تبدیل شود یا به طور کلی نابود گردد و هیچ اثری از آن باقی نماند؛ مشابه ذوب شدن چیزی در اسید که باعث از بین رفتن آن می‌شود؛ به عبارت دیگر، هیچ تفاوتی بین اجزای بدن در این زمینه باقی نمی‌ماند.

بنابراین روایت مذکور از نوع تشابهات است و معنای واقعی آن برای ما روشن نیست. تفسیر این حدیث اگر به گونه‌ای که بقای جسد دوم در قبر به صورت مستدیر (همان‌طور که شیخیه ادعا می‌کنند) باشد، تفسیر به رأی است.

۴. تحریر دیدگاه شیخیه درباره معراج جسمانی

باور به جسمانی بودن معراج پیامبر اسلام در نزد مشهور عالمان شیعه، امری مسلم و پذیرفته شده‌ای است که تردیدی نمی‌توان کرد؛ اما در باور شیخی‌ها و نظام اعتقادی آنان، معراج جسمانی پیامبر اکرم^(ص) نیز بر مبنای جسم هورقلیایی تبیین شده است. احسائی باور داشت که معراج جسمانی، مستلزم خرق و التیام افلاک و خرق و التیام محال است. بنابراین باید پیامبر اسلام^(ص) در هر فلکی، باید جسمی متناسب با آن داشته باشد که بتواند به معراج صعود کند. (مدرسی چهاردهی، ۱۳۴۵: ۱۴)

البته لازم است یادآوری شود که به نظر می‌رسد شیخ احمد در شرح عبارت «مُسْتَجِرٌ بِکُمْ» از زیارت جامعه کبیره در این عقیده‌اش، تجدیدنظر کرده و از آن دست برداشته باشد. وی نوشته است: «پیامبر اسلام^(ص) در شب معراج با همین جسم شریف و با تمام کثافات بشریه‌ای که دارد و با همین لباس‌های خویش به آسمان عروج کرد، ولی این امر چون کثافت وی قلیل بوده، باعث اختراق و پاره شدن آسمان‌ها نگردیده است. آیا نمی‌بینی وقتی که آن حضرت در برابر نور خورشید می‌ایستاد، هیچ‌گونه سایه‌ای نداشت، با آن که لباس‌های ایشان در تن شریفشان بود». (احسائی، ۱۴۲۰، ۳: ۱۵)

نقد این رویکرد شیخیه

باید گفت که این سخنان و ادعای شیخیه، مخالف قول مشهور علمای شیعه امامیه و ناسازگار با برداشت عمومی از مسئله معراج پیامبر اکرم^(ص) و کیفیت زندگی ظاهری آن حضرت است. مسئله معراج پیامبر^(ص)، اساساً در بحث‌های کلامی و اعتقادی مطرح نبوده و بعد از ورود فلسفه یونان به فرهنگ اسلامی و مطرح شدن بحث‌های طبیعیات این فلسفه که بیشتر بر هیئت بطلمیوسی استوار بود و کره زمین را مرکز عالم می‌دانست و به افلاک نه‌گانه باورمند بود، این سؤال مطرح شد که معراج جسمانی پیامبر اکرم^(ص) و حرکت به‌سوی آسمان، مستلزم خرق و التیام افلاک می‌شود، درحالی‌که این مسئله از نگاه فلسفی امکان ندارد؛ عده‌ای تحت تأثیر همین اشکال، نظریه روحانی بودن معراج را مطرح ساختند و برخی نیز پاسخ‌های دیگری ارائه کردند. شیخ احمد در پاسخ به این اشکال، فرضیه جدیدی طرح کرد. وی گفت: پیامبر اکرم^(ص) در هر فلکی از افلاک، جسمی متناسب با جرم آن فلک



برای خود گرفته است تا خرق و التیامی در افلاک، لازم نیاید و ورود در افلاک مختلف برای بدن ظاهری و جسمانی او مشکلی ایجاد نکند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷: ۳۲)

البته پرواضح است که بعد از غلبه هیئت کوپرنیکی بر هیئت بطلمیوسی و سقوط طبیعیات فلسفه یونانی، همان گونه که صدور افلاک از عقول عشره مسکوت عنه واقع شد، همچنین روشن گردید که وجود افلاک با تعریف مورد نظر فلاسفه یونان، وهم و خیالی بیش نبوده است تا اشکال خرق و التیام در مسئله معراج جسمانی پیامبر اکرم (ص) لازم بیاید. بنابراین نیازی نیست احسانی سراغ چنین توجیه نادرستی برود که عاری از دلایل عقلی و نقلی است و در نتیجه از انکار جسمانی بودن معراج رسول خدا (ص) دفاع کند.

۵. تحریر دیدگاه شیخیه درباره حیات امام زمان (ع)

شیخ احمد احسانی و به تبع او دیگر عالمان شیخیه درباره نحوه زندگی امام عصر (ع) نیز، نگاه متفاوت با نگاه مشهور امامیه را اتخاذ کرده اند؛ آنان زنده بودن امام زمان (ع) را قبول دارند؛ اما مثل باور به معاد جسمانی و معراج جسمانی، این مسئله را نیز این گونه می پندارند که امام عصر (ع) در عالم هورقلیا زندگی می کند. وی در این زمینه می گوید: «هورقلیا ملک آخر است که دارای دو شهر جابرسا - که در مغرب عالم - و جابلقا - که در مشرق جهان قرار دارد - است. پس حضرت قائم (ع) در دنیا در عالم مثال نیست؛ اما تصرفش به گونه ای است که به صورت هیکل عنصری است و با مثالش در مثال و با جسدش در اجساد و با جسمش در اجسام و با نفس خود در نفوس و با روحش در ارواح است». (احسانی، ۱۴۳۰، ۲: ۱۰۳)

وی همچنین می نویسد: «امام زمان (ع)، در زمان غیبت در عالم هورقلیا به سر می برد و زندگی می کند و هرگاه بخواهد به اقالیم سبعة تشریف بیاورد، صورتی از صورت های اهل این اقالیم را به خود می گیرد و کسی نمی تواند او را بشناسد. جسم و زمان و مکان ایشان لطیف تر از عالم اجسام و عالم ماده بوده و از عالم مثال است». (همان، ۱۰۰: ۳)

نقد این دیدگاه

در نقد رویکرد ذکر شده لازم است به نکات چندی در ذیل اشاره گردد:

۱ - این سخن احسانی که حضرت مهدی (ع) با بدن هورقلیایی زندگی می کند نه با بدن و



جسم دنیایی و مادی، صرفاً یک ادعای بدون دلیل است که با باور مشهور عالمان امامیه در تضاد آشکار بوده و هیچ‌گونه دلیل عقلی یا نقلی بر آن اقامه نشده است.

۲ - تحلیل این دیدگاه در قالب تعبیر جسد هورقلیایی و باور به حیات امام^(ع) چنین بدنی، به معنای انکار زندگی و حیات دنیایی و مادی آن حضرت در روی این زمین است؛ زیرا اگر مراد از زندگی آن حضرت با بدن هورقلیایی زندگی در عالم برزخ است، آن حضرت، حیاتی با بدن عنصری نخواهد داشت و حیات او مثل حیات مردگان، در عالم برزخ خواهد بود. التزام به این سخن با احادیث معتبر مانند «لولا الحجة لساخت الارض باهلها؛ اگر زمین خدا از حجت خالی باشد، زمین اهلش را در خودش فرو خواهد برد»، (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۷: ۲۱۳) ناسازگار است. همچنین حدیث: «لو لم یبق من الدنيا الا یوم واحد لطول الله ذلک الیوم...» اگر عمر دنیا جز یک روزی باقی نماند، خداوند آن روز را به اندازه‌ای طولانی خواهد کرد که امام عصر^(ع) خروج و ظهور نماید». (کلینی، ۱۴۲۹، ۱: ۴۳۹) به‌هیچ‌وجه با چنین سخنی سازگاری ندارد. علاوه بر آن، دلیل عقلی بر نفی چنین اعتقادی وجود دارد و نشانگر این است که هدف خداوند از آفرینش انسان این است که انسان همیشه روی زمین وجود داشته باشد. افزون بر آن که باور به این‌گونه حیات برای امام زمان^(ع)، مانند باور به حیات تمام مردگان در عالم برزخ است، درحالی که این عقیده، با عقیده به نفی حیات مادی انسان هیچ منافاتی ندارد.

نتیجه‌گیری

شیخ احمد احسائی و به‌تبع او دیگر بزرگان شیخیه، با توجیه و تصرف در آموزه‌های دینی، قرائت متفاوتی از معاد جسمانی، معراج جسمانی پیامبر^(ص) و زندگی دنیایی و مادی امام زمان^(ع) کرده است که با قرائت مشهور عالمان دینی از این آموزه‌ها، در تعارض کامل قرار دارد. وی با تأثر از فلسفه اشراق - بدون آن که آن را درست فهم کند - نظریه بدن مثالی و هورقلیایی را مطرح کرد که بعداً پایه دیدگاه‌های او در مسائل دیگر قرار گرفت. تفسیری که شیخ احمد از بدن هورقلیای ارائه کرده، هم با معاد جسمانی‌ای که قرآن از آن یاد کرده است، منافات دارد و هم معراج جسمانی و حیات مادی امام زمان^(ع) را نفی می‌کند. از این رو



این دیدگاه از نظر عقلی و همچنین از نگاه قرآن و آموزه‌های دینی، مردود است و به هیچ وجه پذیرفتنی نیست. مهم‌ترین باورهای شیخیه که راهی به غیر از راه تشیع امامی پیموده‌اند را می‌توان این‌گونه فهرست کرد:

۱. معاد جسمانی در نگاه آنان از نوع جسم هورقلیایی بوده که به معنی ملک آخر است؛ آنان معتقدند آنچه در روز رستاخیز از جسم انسان برمی‌گردد عناصر و ذرات اصلی آن است نه همه ذرات وجودی انسان. می‌توان گفت این امر مهم‌ترین عامل جدایی آنان از شیعه امامیه به شمار می‌رود.
۲. معراج جسمانی پیامبر اکرم^(ص) را موجب خرق و التیام آسمان و افلاک دانسته و از این‌رو دست به توجیهی غیر معقول زده‌اند که در این تحقیق و دیگر پژوهش‌ها مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.
۳. زندگی مادی و دنیایی امام عصر^(ع) را نیز با همین باور نادرست و مبنای غلطشان، توجیه کرده و زندگی برزخی و مثالی یا هورقلیایی دانسته‌اند که این اعتقاد آنان، به علاوه این که خلاف باور مشهور امامیه است، با نصوص فراوان نیز در تضاد است و باور به همین امور بود که موجب شد از جانب برخی عالمان چون محمدتقی برغانی، شهید ثالث و برخی دیگر، تکفیر شود و خارج از جرگه امامیه دانسته شود.
۴. به پژوهشگران و محققان گرامی پیشنهاد می‌شود در این زمینه به مطالعه و تحقیق بیشتر بپردازند و این اندک پژوهش و پژوهش‌های دیگر در این زمینه را پایان کار تلقی نکنند بلکه فقط به عنوان ورود در بحث به شمار آید؛ زیرا هیچ‌گاه آغاز کار به معنی انجام کار، نیست.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آل الطالقانی، محمدحسن، (۱۴۲۰ ق)، *الشیخیه: نشأتها و تطورها و مصادر دراستها*، بیروت، الآمال.
۲. ابراهیمی کرمانی، ابوالقاسم خان، (۱۳۶۷ ق)، *رساله تنزیه الاولیاء*، کرمان: سعادت.
۳. ابن الهروی، احمد، (۱۳۶۳ ش)، *انواریه*، تهران: سپهر ایران.
۴. احسائی، احمد بن زین الدین، (۱۴۲۰ ق)، *شرح الزیارة الجامعة الکبیره*، بیروت: دار المفید.
۵. احسائی، احمد بن زین الدین، (بی تا)، *شرح العرشیه*، کرمان: مطبعة السعاده.
۶. احسائی، احمد بن زین الدین، (۱۴۳۰ ق)، *جوامع الکلم*، بصره: مطبعة الغدير.
۷. احسائی، احمد بن زین الدین، (۱۳۶۰ ش)، *مجموعه الرسائل الحکمیة*، کرمان: بی نا.
۸. امین، سید محسن، (۱۴۰۶ ق)، *اعیان الشیعه*، بیروت: دارالتعارف.
۹. تنکابنی، محمد بن سلیمان، (۱۳۷۲ ش)، *تذکره العلما*، مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۱۰. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۳۷ ش)، *لغت نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۷۷ ش)، *فرق و مذاهب کلامی*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۲. شمس الدین، محمد شهرزوری، (۱۳۸۰ ش)، *شرح حکمه الاشراق*، (تصحیح و تحقیق: حسین ضیائی تربتی)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین یحیی، (۱۳۸۰ ش)، *مجموعه مصنفات*، (تصحیح و تحقیق: حسین ضیائی تربتی)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.



۱۴. شیرازی، قطب الدین، (۱۳۸۳ ش)، شرح حکمت الاشراق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۵. کرمانی، محمد کریم خان، (۱۳۷۵ ق)، رساله ناصریه، کرمان: چاپخانه سعادت.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۳ ق)، اصول کافی، بیروت: دارالاضواء.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ ق)، الکافی، قم: دارالحديث.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار، (محقق و مصحح: جمعی از محققان)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. مدرسی چهاردهی، مرتضی، (۱۳۴۵ ش)، شیخ‌گیری و بابی‌گیری، تهران: نشر فروغی.
۲۰. مکارم شیرازی و دیگران، (۱۳۷۹ ش)، پیام قرآن (تفسیر نمونه موضوعی)، قم: مؤسسه مطبوعاتی هدف.