

مبانی معاد جسمانی در اندیشه شیخ احمد احسائی (با تأکید بر شرح عرشیه و شرح مشاکتی)^۱

ناهید قهرمان دوست^۲، محمدمهدی مشکاتی^۳، مهدی گنجور^۴

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۱/۲۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۴/۸)

چکیده

در اندیشه شیخ احمد احسائی تمام مخلوقات، متقوم به ماده و صورت هستند. ماده رکن اساسی موجود و سبب تشخیص آن است؛ به گونه‌ای که فقدان ماده، زوال موجود را به دنبال دارد. اگرچه عروض صورت بر ماده، ابهام آن را رفع می‌کند، اما در تحقق خویش وابسته به ماده است. از نظر شیخ، علت اعاده ارواح و اجساد، واحد بوده و به حکم شرع و عقل، فنای مخلوقات محال است. پس معاد جسمانی با ماده و در فرآیند حرکت جوهری تحقق می‌یابد. این حرکت، لذاته از جانب شیء نیست و با مدد الهی حاصل می‌گردد. عالم هورقلیا در تبیین این بخش از دیدگاه شیخ که برای انسان دو جسد و دو جسم قائل است نقش مهمی ایفا می‌کند؛ زیرا علاوه بر این که هورقلیا واسطه دنیا و آخرت است، اجزاء اصلی جسد انسان نیز متعلق به این عالم می‌باشد.

کلید واژه‌ها: ماده، صورت، جسم، معاد جسمانی، عالم هورقلیا.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری تحت عنوان «تحلیل مبانی شیخ احمد احسائی بر فلسفه ملاصدرا با تأکید بر شرح عرشیه» با راهنمایی جناب آقای دکتر محمد مهدی مشکاتی است.

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛

Email: ghahremandoost2018@gmail.com

۳. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)؛

Email: mm.meshkati@ltr.ui.ac.ir

۴. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛

Email: m.ganjvar@ltr.ui.ac.ir

۱. مقدمه

معاد جسمانی از مسائل مهم اصول اعتقادی مسلمانان تلقی می‌شود. گروهی از متفکران، بنابر اعتقاد دینی خود این موضوع را پذیرفته‌اند اما توانایی عقل در اثبات معاد اجساد را به دیده تردید و انکار می‌نگرند. آن‌ها با استناد به ودیعه گذاشته شدن سهمی از حیات، شعور و تمکین در انجام عبادات و معاصی، تکلیف را تنها متوجه روح می‌دانند. مطابق با این رویکرد، مکلف بودن روح و برخورداری از شعور و اختیار سبب گردیده عرضه ثواب و عقاب بر آن (روح) صحیح باشد. بنابراین درباره معاد روحانی اختلافی ندارند؛ اما از آن‌رو که در ساختار وجودی اجساد چنین ویژگی‌هایی را ملاحظه نمی‌کنند، مسأله تکلیف، مثاب و معاقب دانستن آن‌ها (اجساد) به عنوان یک امر مبهم برای آنان باقی مانده است. شیخ احمد احسایی (۱۲۴۱-۱۱۶۶ق) از جمله اندیشمندانی است که نظریه او در این‌باره به تکفیر وی منجر شده است. او دیدگاه خود درباره معاد جسمانی را متفاوت از سایر اندیشمندان دانسته و در موارد متعددی از شرح خود بر عرشیه ملاصدرا تصریح می‌کند که عقیده صدرالمتهلین در این مسأله به انکار آن منجر می‌شود. از دیدگاه شیخ، وقوع معاد جسمانی در این بدن عنصری از اقوال ضروری نژاد ائمه است که بر آن حکم کرده‌اند. او اعتراض‌های وارد بر خود در بحث معاد اجساد را ناشی از عدم معرفت نسبت به مقصود کلامش و آگاهی نداشتن از سخن معصومین می‌داند. او تأکید می‌کند آنچه بیان شده است همان رأی ائمه می‌باشد. از نظر او شرع و عقل معاد جسمانی را صحیح دانسته و آن را تأیید می‌کنند (احسایی، شرح المشاعر، ۴۲۲؛ همو، رساله فی جواب الاخوان فی المعاد الجسمانی، ۵۲۶-۵۳۱). از آن جایی که برای فهم صحیح یک نظریه باید مبنای نویسنده آن را دانست، مسأله قابل تأمل این است که شیخ بر اساس کدام مبانی عقلی و نقلی به این دیدگاه درباره معاد جسمانی دست یافته است؟ در راستای پاسخ به این پرسش با روش تحلیلی و توصیفی سعی گردیده اصول و مبانی او استخراج شده، آن‌گاه کارکرد هر کدام از آن‌ها درباره معاد جسمانی با محوریت کتاب شرح العرشیه و شرح المشاعر مورد بررسی قرار گیرد. شایان ذکر است برخی از این مبانی، از جمله عالم هورقلیا و اصل حرکت جوهری از آراء ابتکاری شیخ احمد نبوده و او در این زمینه از فلاسفه پیش از خود بهره گرفته است. شیخ اشراق نخستین کسی است که هورقلیا را در فلسفه خود به کار می‌گیرد (هروی، ۲۴). نظریه حرکت جوهری، یکی از مهم‌ترین مبانی وجودشناختی حکمت متعالیه و از ابتکارات صدرالمتهلین محسوب می‌-

شود. مبنای عقلی و فلسفی این نظریه، اصالت وجود است؛ دیدگاه صدرا در اثبات حرکت جوهری بر این پایه استوار است که وجود شیء، همه واقعیت شیء است و ماهیت امری اعتباری است. ملاصدرا حرکت را مسأله‌ای مابعدالطبیعی و مربوط به متافیزیک دانسته و آن را ذیل یکی از اقسام وجود، با عنوان وجود "سیال" و "ثابت" مطرح می‌کند (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ۳/ ۱۰۷).

۱-۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های انجام گرفته در این زمینه غالباً عالم هورقلیا را مورد بحث قرار داده‌اند. مقاله «بررسی اصطلاح هورقلیا در منظومه فکری شیخ احمد احسائی» اشاره می‌کند واژه هورقلیا ریشه‌ای سریانی داشته و در آثار شیخ از ترکیب‌هایی نظیر «عناصر هورقلیایی»، «عالم هورقلیا»، «ارض هورقلیا» و «افلاک هورقلیا» برخوردار است. با بررسی آثار شیخ حداقل به دو اطلاق مختلف در باب هورقلیا می‌توان دست یافت. شیخ در پاسخ به محمد حسین اناری درباره عالم هورقلیا تصریح می‌کند گاهی مراد از آن همان عالم برزخ یا مثال است و گاهی به معنای خاص‌تر بر افلاک آن اطلاق می‌شود (نک: خادمی؛ عربی). برخی دیگر از پژوهش‌ها نظیر مقاله «آراء کلامی شیخیه»، علاوه بر سایر آراء به بحث اجساد و اجسام دوگانه انسان می‌پردازد. نویسنده بیان می‌کند شیخ تفسیر رایج در مسأله معاد جسمانی را نمی‌پذیرد و در باب جسم و جسد انسان بحثی لغوی و حدیثی ارائه می‌دهد (نک: باقری). علی‌رغم این‌که دو پژوهش مذکور برخی از دیدگاه‌های شیخ را تبیین می‌کند اما مبانی او در این مسأله (معاد جسمانی) مورد نظر واقع نشده است. سایر مطالعات از جمله «بررسی انتقادات احسائی به برهان تضایف ملاصدرا در اثبات اتحاد عالم و معلوم» (نک: صیدی؛ مرادی). و «بررسی و نقد انتقادات شیخ احمد احسائی به قاعده بسیط الحقیقه کل الأشیاء» (نک: موسوی). از مبانی ملاصدرا برای پاسخ به نقدهای شیخ بهره گرفته است اما مرتبط با موضوع مورد نظر ما نیست. مقاله «نقد و بررسی روش شناسی شیخیه در فهم دین» با روش‌شناسی این مکتب به مواردی همچون اعتقاد به حذف آیات، تأکید بر حجیت ظواهر بدون اعتنا به روش اصولیان و اهمیت ندادن به علم رجال و درایه در تشخیص اعتبار حدیث اشاره می‌کند. نویسنده معتقد است بهره‌گیری از این سبک تبعاتی را همچون حذف قرآن و دخالت احادیث غیر صحیح به دنبال دارد که منطبق با عقل نیست (نک: رضائزاد؛ مصحفی).

۲. اصول و مبانی شیخ احمد احسائی در تبیین معاد جسمانی

موضوع معاد جسمانی از مباحث چالش برانگیز بوده به گونه‌ای که اذعان برخی از اندیشمندان مبنی بر عدم اثبات عقلانی آن بر ابهام بیشتر این موضوع افزوده است. اما گروهی از متفکران تلاش کرده‌اند بر اساس مبانی خود تبیینی عقلانی از معاد جسمانی ارائه دهند. شیخ احمد احسائی از جمله کسانی است که اصول عقلی و نقلی مورد استناد وی دیدگاه متفاوتی را رقم زده است.

۲-۱. ماده اساسی‌ترین رکن شیء و صورت در جایگاه هیئت ماده

از دیدگاه شیخ احمد احسائی تمام موجودات نسبت به تحقق خود از مرتبه خلقت دارای ماده و صورت هستند؛ با تاکید بر این نکته که ماده هر موجودی از سنخ همان موجود خواهد بود (همو، شرح المشاعر، ۲۲۵). او معتقد است مخلوق اول همان وجود بوده که حق تعالی تمام موجودات را از آن خلق می‌کند اما نه به این معنا که به واسطه وجود خلق شده‌اند تا لازم آید مغایر با ماده باشد. به عبارت دیگر وجود همان طینتی است که خلقت تمام اشیاء از آن حاصل می‌گردد اگرچه بنا به اعتبارات مختلف تعابیر متفاوت می‌یابد. به اعتبار جزء بودنش برای مرکب «أَسْتَقْصُ»، به اعتبار قابل بودنش برای صور غیر معین «هیولی» و به اعتبار پذیرش صور معین «ماده» نامیده می‌شود (همان، ۵۳، ۲۱۱). با توجه به آنچه ذکر شد ارتباط ماده و وجود در اندیشه شیخ «این همانی» است و می‌توان گفت وجود و ماده با یکدیگر اصطلاحاً «مساوقت» دارند که این مساوقت در نحوه توقف ماده بر صورت و همچنین وجود بر ماهیت قابل مشاهده است. به این معنا که ظهور ماده در خارج تنها به واسطه صورت حاصل می‌شود، زیرا صورت مقتضی قابلیت و انفعال ماده است. اما از آنجایی که ماده تقدم ذاتی بر صورت داشته و صورت من حیث هی از نفس ماده خلق می‌گردد، تحقق صورت در گرو ماده است. این مطلب درباره وجود و ماهیت نیز صدق می‌کند. وجود در ظهور خویش متوقف بر ماهیت است و بدون آن ظهوری در خارج نخواهد داشت؛ این در حالی است که ماهیت در تحقق خود متقوم به وجود خواهد بود، زیرا از نفس وجود خلق می‌شود (همان، ۲۰۵-۲۰۴). در همین راستا بنابر دیدگاه او تقدم وجود بر ماهیت مانند تقدم ماده بر صورت است؛ به این معنا که وجود اولاً و بالذات موجود می‌شود و ماهیت ثانیاً و بالعرض. شیخ کیفیت این تقدم و تاخر را این‌گونه تبیین می‌کند. او ماده و وجود را مقبول و صورت و ماهیت را قابل می‌داند اما قابل سابق بر مقبول نیست. با این توضیح که سابق بودن یا تنها از آن

مقبول است که بالذات مقدم بر قابل و اصل آن محسوب می‌شود، زیرا قابل من حیث هو از نفس مقبول خلق شده که همین امر سبب مسبوق بودن آن گردیده است. فرض دیگر تساوق قابل و مقبول است که در این صورت قابل در هستی خویش با مقبول ظاهر می‌شود. نظیر کسر و انکسار که کسر به منزله وجود و ماده و انکسار مانند ماهیت و صورت است. بنابراین ماده (وجود) تقدم علی بر صورت (ماهیت) دارد و این دو در ذات خویش متأخر از ماده و وجود هستند (همان، ۲۱۳-۲۱۲).

شیخ نسبت صورت به ماده را نسبت نقص به تمام می‌داند، زیرا مواد نازل شده از خزائن بوده و صور از آن جهت که از عوارض مراتب و مرکب از عوارض می‌باشند از نقایص به شمار می‌روند. حقیقت شخص جز ماده و صورت چیزی نیست و شیء با تمام خود واجب‌الحصول بالفعل و با نقص خود ممکن‌الحصول بالقوه است (همو، شرح العرشیه، ۴۳۲). از آنجایی که تحقق با ماده حاصل می‌شود، وجود ذاتی و تحقق بشخصه شیء نیز با بقا ماده به دست می‌آید. در غیر این صورت باید گفت وجودی که همراه با عدم ماده برای شیء تحقق یافته است همان «هست» در زبان فارسی خواهد بود. از دیدگاه شیخ در بحث معاد نمی‌توان تنها به صورت شیء استناد کرد، زیرا صورت صفتی است که ثواب و عقاب را به دنبال داشته و بدون موصوف باز نمی‌گردد. در همین راستا نیز ثواب یا عقابی که بر اعمال مترتب می‌شود از لوازم شخص است و تماماً از احکام ماده محسوب می‌شوند. به این ترتیب بازگشت شیء با رجوع جسم معنا می‌یابد؛ زیرا جسم همان ماده است و صورت در جایگاه هیئت جسم و از ممیزات آن به حساب می‌آید؛ اگرچه صورت جزء ماهیت شیء است اما جزء ماهیت ماده نیست (همو، شرح العرشیه، ۴۲۹، ۴۳۱، ۴۸۸). با توجه به آن‌چه ذکر شد رکن اعظم شیء ماده بوده و صورت در نفس‌الامر هیئت قبول ماده و مشخص آن است که از جهت ایجاد منفرد از ماده نیست. صورت عملی است که ماده به واسطه آن رنگین شده و تغییر می‌یابد. با فناء صورت، علل صور نخستین صورتی را خلق می‌کند که «مانند» آن است اما «عین» آن نیست و ماده در صورتی مثل صورت نخستین باز می‌گردد، زیرا مبعوث ممکن‌الوجود بوده و هر ممکنی اعم از جوهر یا عرض، کل یا جزء زوجی مرکب از ماده و صورت است. این مطلب در آیه ۵۶ سوره نساء «بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَیْرَهَا» مورد تأکید قرار گرفته است (همان، ۴۲۶، ۴۳۰).

ماده موجود در انسان، حصه‌ای از نوع انسانی است که به واسطه صورت شخصی زید

می‌شود. صورتی که زید در آن محشور می‌شود مغایر با صورتی است که در دنیا همراه او بوده اما از همان قالب و از نفس همان ماده‌ای است که صورت اول از آن خلق شده است. پس در غیر آن قالب محشور نخواهد شد، زیرا اگر در غیر آن قالب باشد دیگر صورت زید نخواهد بود (همان، ۵۳۹). می‌توان گفت غیریت با صور و عینیت با ماده حاصل می‌شود و ماده در صورت‌هایی مانند صور فانی ابتدایی بازمی‌گردد. بنابراین تحقق هویت شیء در صورت فقدان ماده و فرض قیام صورت بدون آن (ماده) فرض نامعقولی است. مقتضای حکمت نیز این است که مصنوع بدون ترکیب از ماده و صورت قوام نخواهد یافت. انسان هنگامی که صفت غضب بر او غلبه کند، در صورت سبع بازمی‌گردد؛ زیرا صورت همان چیزی است که با ضمیمه شدن خود حقایق اشیاء را تغییر داده و ماده انسانی که صفت غضب بر آن غلبه یافته است ماده سبعی می‌گردد. حقیقت متغیر ماده است که تغییر آن به واسطه علم و عمل تحقق می‌یابد. عمل جز صورت ثواب و عقاب نیست و صورت که معلول حالت ماده است علت برای حقیقت و تغییر ماده نیست؛ با این توضیح که ماده گاهی صلاحیت دارد صفتی را از فعل پروردگارش دریافت کند و به واسطه آن پاک و طیب گردد اما گاهی از جانب خویش یعنی از آن حیث که ماده است واجد صفتی می‌شود و به واسطه آن خبیث می‌گردد. به این ترتیب شکی نیست آن‌چه برای ثواب و عقاب محشور می‌شود ماده همراه با صورت عملش است (همان، ۴۲۶).

از دیدگاه شیخ قیام هر شخصی به صورت آن است. او معتقد است قائم غیر از صورت بوده بلکه همان چیزی است که همراه با صورت قوام یافته و با آن از عالم دنیا خارج می‌شود. قیام شخص تنها با صورت تحقق نمی‌یابد، زیرا او انسان است و هنگامی که شهوت بر او غلبه کند به انسانیتش (ماده‌اش) قوام نمی‌یابد بلکه متقوم به حیوانیتی می‌گردد که ابتدائاً به آن متصور شده است. شیخ دیدگاه خود را با وضوح بیشتری بیان می‌کند: شخص به مجرد پاسخی که در عالم ذر اظهار داشته در ظاهر به صورت انسان خلق شده است؛ اگر پاسخش کافی و به عهد خود عمل کرده بود خداوند باطن او را نیز به عمل انسانیش خلق می‌نمود. در این صورت انسانی از دنیا می‌رفت و انسانی نیز محشور می‌شد؛ زیرا ماده او در اثر عملش از نوع ماده انسانی گردیده است اما در صورت عصیان و تبعیت از شهوت، ماده‌اش به صورت حیوانی که صورت عمل اوست متصور می‌شود و در ظاهر بر صورت انسانی خویش باقی مانده است. هنگامی که از دنیا می‌رود

و صورت انسانی او در قبر اضمحلال می‌یابد صورت حیوانی عملش آشکار خواهد شد و ماده او از نوع ماده حیوانی می‌شود. بنابراین ماده همان جوهر مباشر برای عمل بوده که به صورت عمل متصور می‌گردد و مُعاد لابس صورت است نه نفس صورت. به این ترتیب شیخ معتقد است مبعوث، مثاب و معاقب از حیث ماده همان چیزی است که در دنیا موجود بوده اگرچه صورتش تبدیل یافته است (همان، ۴۲۶، ۴۷۸، ۴۷۷).

۲-۲. «ماده» منشأ تشخیص موجود

از منظر شیخ احمد احسائی ممیزات شخص امور وجودی هستند که از عوارض ذاتی آن (شخص) محسوب می‌شوند و آن‌ها را هیئات ماده می‌داند. حدود صورت و ارکانش شامل کمیت ماده، کیفیت، زمان، مکان، رتبه، جهت و متممات این‌هاست که سبب می‌شود صورت یا همان ماهیت از آن‌ها ترکیب یافته و آن‌گاه شخص از ماده و صورتش تألیف یابد. شیخ بعد از تبیین نقش ماده و صورت در شکل‌گیری هویت شیء، اشاره می‌کند تعیین موجود تنها بر اساس صورت آن قابل اثبات نیست. حقیقت این‌گونه است که جسم به ماده و صورتش معین است. وقتی ماده معدوم گشته و صورت به عنوان جزء دیگر موجود، عهده‌دار تعیین آن شود آن‌چه به عنوان مثال بازمی‌گردد «زید» نیست، زیرا «زید» به ماده و صورتش «زید» است (همان، ۶۱۵، ۴۳۳). ماده همان هویت شخصی عینی است که به صورتش رنگارنگ می‌شود. اگر ماده زائل شود صورت نیز از بین می‌رود زیرا سایه ماده است، اما زوال صورت فقط اختصاص یا تقید ماده را زائل ساخته و شایستگی هیولانی آن را برای قبول صورت‌های دیگر آشکار می‌کند. شیخ در توضیح بیشتر این مطلب اشاره می‌کند «تخت» از «در» و «در» از «تخت» تمیز می‌یابد و تشخیص هر کدام از آن دو به نحو وجودشان یا همان چوب حاصل می‌گردد؛ اعم از این‌که چوب، خاص یا عام اراده شود. در این دیدگاه، خاص به ذات خود من حیث هو تخصص پیدا نمی‌کند بلکه به واسطه مخصصات عارض بر آن خاص می‌شود. چوب نیز به واسطه عروض صورت تخت بر آن، خاص گردیده و الا اگر چنین صورتی وجود نداشت آن هم خاص تلقی نمی‌شد بلکه برای «در» یا هر چیز دیگری صلاحیت داشت. او معتقد است مشخصات از شیئی به شیء دیگر تبدیل نیافته بلکه هنگامی که زایل شوند ابداً بر نمی‌گردند و تنها مثل یا غیر آن به شیء باز می‌گردد. این مطلب که صورت اولیه تخت به صورت دوم آن تبدیل یافته به گونه‌ای که هویت اولیه آن عیناً باقی باشد، قابل پذیرش نیست. به عبارت

دیگر بر تخت صورتی نظیر صورت نخستین عارض می‌شود نه این‌که انتقال پیدا کند. هنگامی می‌توان بقاء هویت عینی تخت را پذیرفت که ماده‌اش یعنی چوب وجود داشته باشد (همان، ۴۳۸، ۴۳۶، ۴۳۵).

۲-۳. تقوم حقیقت شخص به جسم و جسد اصلی

شیخ احمد احسایی در نگاه به کمیات و کیفیات، آن‌ها را به دو دسته ظاهری و حقیقی تقسیم می‌کند. حقیقت شخص از کم و کیف حقیقی تقوم می‌یابد و در فرآیند تحلیل رفتن و قوت گرفتن او چیزی از آن‌ها کاسته نمی‌شود (همان، ۴۳۹، ۴۳۸). از آن جایی که دیدگاه شیخ درباره معاد جسمانی واکنش‌های متفاوت از سوی متفکران را به دنبال داشته است، در رساله‌ای مستقل به تبیین جسم و جسد مدنظر خود می‌پردازد. او تصریح می‌کند این نظریه به نحو یقینی از مذهب اهل بیت دریافت شده و مخالف با عقل و نقل نیست. از دیدگاه او انسان دارای اجساد و اجسام دوگانه است و نمی‌توان پذیرفت اصل ابدان دنیوی تماماً متشکل از عناصر فانی منعدم باشد. جسد اول همین جسد ظاهری است که حکم لباس را برای انسان داشته و از عناصر زمانی تألیف یافته است اما برای آن درد، لذت، طاعت و معصیتی نمی‌توان در نظر گرفت. این جسد بعد از مرگ متلاشی شده و هر آن‌چه از آن تحلیل می‌یابد به اصل خود ملحق گشته و با آن امتزاج پیدا می‌کند؛ یعنی عناصر چهارگانه خاک، آتش، آب و هواء آن به مبدأ خود باز خواهند گشت (همان، ۴۶۰؛ همو، شرح الزیارة الجامعه الکبیره، ۲۶). این جسد همان جسد تعلیمی است که دارای ابعاد ثلاثه است و عرض تلقی می‌شود. در اثر نزول به دنیا به جسد ثانی یا همان جسد محشور ملحق می‌گردد و بازگشتی نخواهد داشت؛ زیرا اعراض غریبه از ذوات شیء نیستند. نظیر دوده‌ای که عارض لباس می‌شود اما به این خاطر که از آن (لباس) نیست، در اثر شستن از بین می‌رود ولی ابداً چیزی از خود لباس کاسته نمی‌شود. اصل این جسد محسوس ماده‌ای نوری است که مجرد از ماده عنصری و مدت زمانی بوده و در اثر نزول صورتی را می‌پوشد که از آن به جسد عنصری (جسد اول) تعبیر می‌شود (همو، رساله فی جواب بعض الاخوان فی المعاد الجسمانی / ۵۲۷). شیخ در اغلب آثار خود تصریح می‌کند جسمی که روز قیامت باز می‌گردد در صورتی که با این جسم ملموس و مرئی موجود در دنیا میزان شود ذره‌ای نسبت به آن کاستی ندارد. این مطلب در صورتی صحیح است که مقصود از آن جسم یا جزئی از آن باشد نه عرض

(همو، رساله فی بیان اصطلاح فی الجسم و الجسد، ۵۶۰). جسد دوم در غیب یا پنهان جسد اول قرار دارد و نازل شده از عالم هورقلیا است. تمام اجزائی که از این جسد منفصل و پراکنده می‌گردد در قبر استقرار می‌یابند. مقصود از مستدیر بودن آن این است که اجزاء به ترتیب و بر نظم متقنی موافق با نشئه نخستین انتظام یافته و جمع می‌شوند. این نظم دوباره مقتضی تعیین نفس و تعلق ثانویه آن به اجزاء است، همان‌گونه که دفعه نخست هنگام ولادت جسمانی به آن‌ها تعلق گرفته است؛ با این توضیح که ابتدا اجزاء سر، سپس اجزاء گردن و پس از آن اجزاء سینه و همین‌طور به سمت پایین می‌آید. در فرض تغذیه هر جاندار دیگری از او، اجزاء این جسد که از اجزاء عنصری تفکیک یافته و رها گردیده است در قبر به همین ترتیب قرار می‌گیرد (همو، شرح العرشیه، ۴۶۰). معاد جسمانی با جسد دوم که بعینه همین جسد مرئی ملموس است، حاصل می‌شود و همان جسد اخروی است که گرچه شکسته و دوباره شکل گرفته است اما فساد و اضمحلال را متحمل نمی‌شود. در اثر شکستن، صورت اولیه یا همان اجزاء عنصری از بین می‌رود. شیخ بعد از بیان خصوصیات و کیفیت ارتباط جسد اول و ثانی با یکدیگر، به جسم نخست و ثانویه می‌پردازد. جسم اول، جسمی است که روح هنگام قبض ملک الموت آن را بر تن کرده و با آن از عالم دنیا خارج می‌شود و تا نفخه صعق در آن باقی می‌ماند. جسم اول نظیر جسد اول از سنخ اعراض است منتها از اعراض برزخ و باز نمی‌گردند، زیرا آن‌ها کمیات حقیقی شخص تلقی نمی‌شوند و با فرض کم و زیاد شدن آن‌ها، حقیقت شخص هم‌چنان ثابت باقی است. او در تفهیم بیشتر این مطلب به روایتی از حضرت صادق (ع) استناد می‌کند. خشت هنگامی که شکسته شود و به صورت خاک درآید صورت اولیه آن از بین می‌رود. اگر در قالب ابتدایی خود ساختار یابد به یک اعتبار عیناً همان خشت بوده و به اعتبار دیگر غیر از آن است. همان‌طور که خداوند در آیه ۵۶ سوره نساء می‌فرماید: «كَلِمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ». با نگاه عدالت محور به این مسأله اعطاء پوستی غیر از پوست خودشان جایز نیست؛ زیرا سبب می‌شود معذب غیر از گناهکار بوده و بلکه به گناهی غیر از آن تعذیب شود. پوست بعینه همان اولی است با تأکید بر این نکته که در اثر سوختن صورت اولیه آن که عرض بوده از بین می‌رود. هنگامی که بازمی‌گردد به این خاطر که از جهت صورت تغییر و تجدید یافته است غیر از آن صورت خواهد بود اما از حیث ماده همان است. با وقوع نفخه صعق روح از جسم اول خارج شده و آماده ورود به عالم آخرت

می‌گردد. در این فرآیند جسم دوم به عنوان جوهری صاف باقی است، به نحوی که روح در آن حلول کرده و همراه با جسد دوم از طبقه‌های ثری عبور می‌کند. نفس با جسم و جسد اولیه که فانی و جسد ثانویه که باقی است تغایر وجودی دارد اما میان نفس و جسم دوم تغایری نیست زیرا بنا بر تفصیل در مراتب، نفس همان جسم ثانی و جسم ثانی نیز همان نفس است (همو، شرح العرشیه، ۴۶۰، ۴۶۱؛ همو، الرسالة الخاقانیه، ۱۲۹؛ همو، رساله فی جواب بعض الاخوان فی المعاد الجسمانی، ۵۳۱، ۵۳۰).

جسدی که اکنون موجود و محسوس است همان است که روز قیامت باز می‌گردد. جاودانه‌ای است که برای بقاء خلق شده و از هزار عالم نازل گشته تا به خاک رسیده است، سپس از خاک اخذ می‌شود تا دوباره در مقابل عوالمی که نزول پیدا کرده است ترقی یابد. زمین در فرآیند نزول و صعود این جسد عهده‌دار تصفیه آن است؛ به این معنا که تمام اعراض و غرائبی که در آن وجود دارد و از آن به جسد عنصری تعبیر می‌شود، به واسطه زمین اخذ شده و روز قیامت همین جسدی که در دنیا موجود بوده بعد از تصفیه به عینه خارج می‌شود. اگر جسد عنصری بدون زدودن اعراض و ناخالصی‌ها به سرای آخرت و بهشت وارد گردد، نه تنها در بهشت باقی نمانده و زوال می‌یابد بلکه چنین امری مخالف با عقل و نقل نیز هست؛ زیرا آن‌چه در جایگاه علت موجب برای انتقال از این سرا مطرح می‌شود، تطهیر آن جسد لطیف و جسم نورانی است که هر دو حقیقت جسم انسانی را تشکیل می‌دهد و ماسوای این‌ها همه اعراض هستند. مقصود از عناوینی نظیر بشری، عنصری، ناخالصی و اعراض در واقع همین صوری است که در سرای تکلیف عارض بر جسم شده اما در اثر شکستن و ساخته شدن، مقتضیات فنا از آن زدوده می‌گردد و باقی می‌ماند (همو، رساله فی جواب بعض الاخوان فی المعاد الجسمانی، ۵۳۳-۵۲۷).

۲-۴. عدم فاعلیت ذات شیء به حرکت جوهری

حرکت جوهری شیء به واسطه مدد صورت می‌گیرد و از ذات شیء نبوده بلکه از جانب خداوند و از طریق قوایل اشیاء تحقق می‌یابد. مدد، قبول و حرکت و سکون تمام اشیاء به اذن خداوند است و از جانب شیء هیچ حرکت جوهری ذاتی اتفاق نمی‌افتد و شیء لذاته ترقی نمی‌کند بلکه از جانب ذات آن فقط میل نیاز واقع می‌شود. زیرا تمام اشیاء متوقف بر بندگی او هستند و از جانب خود مالک ضرر، نفع و مرگ و حیاتی نخواهند بود؛ به عبارت دیگر از آن‌جایی که شیء لذاته موجود نمی‌شود و ایجاد آن از جانب

خداوند است، قادر بر بقاء و عدم بقاء خویش و چیزی زیاد و کم بر آن نیست. خداوند موجود را از طریق پذیرش مدد که همان صورت است و انفعالش به واسطه آن از رتبه دنیایی به رتبه عالی انتقال می‌دهد (همو، شرح العرشیه، ۵۶۹-۵۷۱). شیخ وجود شخصی را حادث می‌داند، زیرا معتقد است این وجود از جانب صانع خود و به نحو اختراعی افزوده شده و در واقع اثر فعل اوست. از دیدگاه او چنین وجودی علاوه بر امکان اشتداد امکان تضعف نیز دارد و از آنجایی که ظهورش متوقف بر قابلیت آن است در شدت و ضعف نیز بر حسب همان قابلیت خواهد بود؛ به این معنا که با اخلاص در اعمال، صحت عقاید و مقاومت بر آن‌ها قابلیتش صاف گشته و وجودش نیز قوت و اشتداد می‌یابد؛ در مقابل فقدان پایداری و مقاومت بر عقاید و عدم خلوص در اعمال، تضعف این وجود را به دنبال دارد. شیخ معتقد است هر ممکن‌الوجودی ذات غیرقاری داشته و در بقاء خود نیازمند مدد است. به نظر می‌رسد مقصود شیخ از ممکن‌الوجود در اینجا وجود شخصی حادث باشد. چنین موجودی در تبدیل و تغییر خود مانند نهر مستدیری است که انتهایش در ابتدایش پایان می‌یابد و چیزی از آن نمی‌رود مگر این که به خود آن باز می‌گردد. این بازگشت ممازج گونه و نظیر بازگشت قطره به دریا است؛ به این معنا که موجودات هرگز از شیء جدیدی که در ساختار آن‌ها وجود ندارد، تشکیل نمی‌شوند بلکه دوباره به واسطه چیزی که از آن شکل گرفته بودند، ساخته می‌شوند. به این ترتیب اگرچه شخص در هر آن از حیث شکستن، اعاده و ساختار، تازه و جدید می‌شود اما این گونه نیست که اجزایش به غیر آن تبدیل یابد، بلکه جدید همان سپری شده و بعینه همان اجزاء اولیه‌ای است که متحلل و فانی گشته و از رتبه ترکیب و تألیف به رتبه هوا، بخار، جوهر هوایی، صور نفسی، رقائق روحی و معانی عقلی ملحق می‌گردد. سپس خداوند آن‌ها را به شخص باز می‌گرداند تا دوباره شروع به تألیف نماید؛ همان گونه که نخستین بار او را به آن‌ها اقامه کرده است. فرآیند شکستن و شکل یافتن در سیر صعودی به بالاترین درجات و در سیر نزولی به پایین‌ترین آن‌ها منتهی می‌شود. حق تعالی در آیه ۴۶ سوره فصلت می‌فرماید: «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» شیخ در توضیح این آیه اشاره می‌کند تمام ماسوای خداوند در وجود و بقاء خود نیازمند مدد بوده و متغیر و متبدل‌اند. در اثر تبدیل شکسته شده و دوباره شکل می‌گیرند و پس از بازگشت مدد می‌شوند؛ به این معنا که چیزی از آن‌ها مفقود نشده بلکه تمام آن‌چه از آن‌ها فانی گشته به نحو تدریج و سیال باز می‌گردد (همان، ۴۷۹، ۴۷۸، ۴۳۹). از منظر او آن‌چه از

آن با عنوان حرکت جوهری یاد می‌شود از جانب ذات و هویت جوهر نبوده بلکه در اشتداد و حرکت آن امری خارج از هویت شی دخیل است؛ زیرا در صورتی که موجود فی نفسه اقتضای اشتداد داشته باشد به عنوان یک امر ذاتی برای آن تلقی می‌گردد و ذاتی امری است بالفعل نه بالقوه. بنابراین حرکت و اشتداد جوهر یک حرکت انفعالی است نه فعلی و مطلقاً فی نفسه نخواهد بود (همان، ۴۴۰، ۴۴۱)^۱. بنابراین از دیدگاه شیخ در بحث حرکت جوهری و اشتداد و تضعف وجود با سه رکن اساسی روبرو هستیم: اولاً باید وجود را حمل بر ماده کرد تا شدت و ضعف یافتن آن صحیح باشد. ثانیاً این اشتداد و ضعف به واسطه مددی است که از جانب خداوند حاصل می‌شود نه این‌که جوهر بنفسه حرکت کند، زیرا صحیح نیست شیء لذاته از مبدا خود تجاوز نماید.^۲ او در تأیید این مطلب از آیه ۶۴ سوره صافات «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» بهره می‌گیرد. ثالثاً قبول این مدد از جانب شیء، بر حسب قابلیت آن بوده و ترقی جوهر در مراتب افراد نوع تحقق می‌یابد؛ به عبارت دقیق‌تر مادامی که جوهر یک حقیقت خاص مثلاً انسان باشد از تمام افراد نوع تجاوز نخواهد کرد. به عنوان مثال هیچ یک از مومنین با علم و عمل خود پیامبر نمی‌شود مگر این‌که خداوند اراده کرده باشد حقیقتش را تغییر داده و او را نبی قرار دهد (همان، ۵۰۶، ۴۴۴).

۲-۵. عالم هورقلیا و ویژگی‌های آن

شیخ احمد احسایی در توضیح این واژه و بیان خصوصیات این عالم که ارتباط مستقیم با بحث معاد جسمانی دارد، آن را به معنای مُلک دیگر می‌داند. مقصود از آن، عالم برزخ یا همان عالم مثال است که به اندازه لطافت مجردات و کدورت مادیات نیست. واژه هورقلیا مشتمل بر عالم، عناصر و افلاک آن است. آیه ۱۰۰ سوره مؤمنون «وَمِنْ وَّرَائِهِمْ بَرَزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» و آیات بسیاری وجود چنین عالمی را اثبات می‌کنند. از دیدگاه عقل نیز وجود عالم برزخ ضروری است، زیرا عالم ملکوت متعلق به مجردات و عالم مُلک از مادیات می‌باشد (همو، رساله فی جواب الملا محمد حسین الاناری، ۵۱۳). هنگام

۱. انّ الهویه الجوهریه اذا اشتدّ و تحرّک من شیء خارج عن هویته صحّ ما ذکرنا و ان کان من نفسه کان المقتضی للاشتداد ذاتیاً له و الذاتی یكون بالفعل لا بالقوه. فحرکة الجوهریه التي یترقی بها او یتنزل حرکة انفعالیه لا حرکة فعلیه.

۲. هذه الحرکه بشرط حصول المدد و صحه القبول لا انه یتحرّک الجوهر بنفسه لان الشیء لذاته لا یصح ان یتجاوز مبدئه.

رحلت از دنیا روح از بدن انسان خارج می‌شود و قالبی شبیه قالب دنیایی‌اش را بر تن کرده و مدتی در آن نزول می‌کند. شیخ معتقد است اجزاء اصلی بدن انسان که مقتضی تعلق نفس در دنیا و آخرت به آن است، از عناصر هورقلیا بوده که بر اساس حکمت خداوند به دنیا یا همان سرای تکلیف فرستاده می‌شود. تغذیه از اجزاء اصلی که متعلق به عالم دنیا نیستند به هر طریقی محال است. آنچه مورد تغذیه قرار می‌گیرد تنها اعراض دنیوی است که جسد اول نامیده می‌شود و متعلق به دنیاست. اگر هزاران موجود از آن تغذیه کرده و همراه با اعراض غریبه‌ای که از دنیا به آن تعلق می‌گیرد در آتش سوزانده شود، باز هم ذره‌ای از آن کاسته نمی‌شود و همان است که نخستین بار خلق شده است. فاعل با قدرت خود اجزاء اصلی شیء را منقبض کرده، به همین خاطر حجم آن کوچک می‌شود و مجدداً نیز اجزاء اصلی را بسط و منتشر می‌سازد تا حجم آن زیاد گردد (همو، شرح العرشیه، ۵۳۸؛ همو، رساله فی جواب بعض العلماء فی احوال البرزخ و الملک النقاله، ۵۶۴). از دیدگاه او احکام ابدان واحد بوده و فرقی بین اهل دنیا و اهل آخرت نیست. متلاشی شدن ابدان اهل دنیا به سبب اعراض و غرائب اجنبی و انسجام ابدان اهل بهشت از ثمرات تصفیه اعمال آنها است؛ درحالی‌که پراکندگی ابدان اهل جهنم ناشی از غرائبی است که با اعمال آنان آمیخته می‌باشد ولی ماده اصلی آن کم و زیاد نمی‌گردد (همان، ۴۸۷ و ۴۸۶).

۲-۶. اتحاد حقیقت دنیا و آخرت

شیخ احمد احسائی با توجه به آیه ۲۹ سوره اعراف «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» و آیه ۶۲ سوره واقعه «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ» اتحاد نشئه دنیا و آخرت را اثبات می‌کند. او بر این نکته تأکید دارد که عدم نسبت میان این دو (دنیا و آخرت) از حیث حقیقت نیست بلکه از جهت وضع می‌باشد، زیرا ظاهر تنزل باطن، صفت یا معلول آن است و در اعتبار هر یک از این سه باید وضع را در نظر گرفت تا وجه مظهر محقق شود. پس تزاومی میان آن دو مشاهده نمی‌شود (همان، ۴۹۸، ۴۹۷). آخرت در فضل و برتری متفاوت از دنیا است اما باید گفت نوع یا جنس محتویات آن اکنون در غیب دنیا وجود دارد و این امر مستلزم خرق و التیام و تداخل اجسام نیست، زیرا خداوند بر هر چیزی قادر است. علاوه بر این نیز استدلال بر آنچه در سرای آخرت تحقق یافته است بدون بهره‌گرفتن از ساختار دنیا ممکن نیست (همان، ۵۵۶، ۵۵۵). آفرینش موجودات

دنیوی بر صیغه تکلیف و اختیار بوده و مدد آن‌ها از طریق همراه شدن با عوارض غریبه حاصل می‌گردد در حالی که موجودات اخروی با تصفیه یافتن از منافیات مدد می‌شوند. بنابراین تمام مخلوقات از جهت نیاز به مدد الهی در بقاء خود حکم واحدی دارند (همان، ۵۱۶، ۴۹۴). از دیدگاه شیخ اگرچه اشیاء و انسان‌ها در اطوار بی‌شمار وجودی خود اعم از تنزلات و ترقیات انتقال می‌یابند اما دلیل قطعی عقل دالّ بر این است که آن‌چه در مُلک خداوند داخل می‌شود از آن خارج نمی‌گردد. دنیا در اموری از قبیل ترکیب و اعراض نظیر کدورت اجسام و عدم انسجام آن‌ها متفاوت از آخرت بوده اما نسبت به ماده‌ای که در این دو یافت می‌شود مختلف نخواهد بود، زیرا در غیر این صورت به انکار معاد می‌انجامد (همان، ۵۲۳، ۵۲۱). او با استناد به آیه ۲۱ سوره حجر «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» بر این باور است که تمام موجودات از خزائن غیب و به اندازه معلوم بر دنیا نازل گشته و به اصل و مبدأ خود باز می‌گردند. اجساد نیز از این امر مستثنی نیستند؛ به‌گونه‌ای که اگر در دنیا باقی بمانند و فانی شوند از یک طرف خلاف قاعده فوق الذکر است که مورد اتفاق عقل و نقل می‌باشد و از طرف دیگر موجب انکار معاد می‌شود. (همان، ۴۲۴، ۵۲۳). در همین راستا بنا بر اقتضاء عدل، ثواب و عقاب ضرورتاً با سبب و منشأ خود مطابق است. اگر تنها روح بابت عملی که هم از آن و هم از جسد واقع شده است ثواب و نعمت داده شود، مستلزم آن است که اجر عامل ناقص گردد. شیخ در تأیید این بخش از سخن خود به آیه ۲۱ سوره طور «وَمَا أَلْتَنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ» و آیه ۱۹۵ سوره آل عمران «أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ» استناد می‌کند. پس جسم دنیوی انسان بعینه همان جسم برزخ و آخرت است که اکنون ملبّس به اعراض دنیا است و از سرای دانی به سرای عالی منتقل می‌شود، زیرا از همان عالی هم به دانی نزول پیدا کرده است. به همین خاطر به محل آغاز خود باز خواهد گشت. مقصود از جسم ظاهری خصوص اعراض غریبه و پوششی برای جسم اخروی است که اکنون موجود وارد آن گشته است. شیخ در تبیین این بخش از دیدگاه خود خاتم (انگشتی) را مثال می‌زند که از نقره تشکیل یافته است. ساختار و صورت آن همان جسد اول است که پوشاننده جسم باقی خاتم می‌باشد. هنگامی که شکسته و دوباره ساختار یابد، اگر نقره آن وزن گردد به عینه همان مثقال خاتم است. جسد عارضی نظیر همان صورت نخستین است که متعلق به شخص نبوده بلکه بیگانه از اوست؛ اگرچه این جسد شکسته و دوباره ساخته می‌شود اما ماده واحد است. به این

ترتیب بدن مُعاد در روز قیامت از جهت عینیت و ماده همین بدن محسوس است که در دنیا رؤیت می‌شود و همان است که عامل طاعات و معاصی بوده، در قبر مورد حساب قرار می‌گیرد و روز قیامت برای جزا بازگردانده می‌شود (همان، ۴۹۷، ۴۹۱، ۴۹۴، ۴۲۳).

در این رویکرد یکسان بودن علت موجب اعاده ارواح و اجساد بر اساس همین حکم اتحاد تفسیر می‌شود؛ به این معنا که آن چه به عنوان علت موجب برای بازگشت ارواح مطرح می‌گردد علت موجب برای تمام اجساد نیز هست. ادراک، شعور، احساس و اموری که موجب تکلیف، جزا و اعاده می‌شود همان گونه که در ارواح وجود دارد در اجساد نیز به چشم می‌خورد با تأکید بر این نکته که اموری از این قبیل هرچه به مبدأ خود نزدیک‌تر باشد قوی‌تر و هر اندازه دورتر می‌شود ضعیف‌تر خواهد بود. ویژگی‌های فوق‌الذکر به حقیقت خود در جسد و سایر جمادات نیز موجود هستند منتها ضعیف‌تر از آن چه در ارواح تحقق یافته است. پس می‌توان گفت ابدان به نسبت وجود خود حی، ذی‌شعور، مختار و مکلف هستند منتها لطافتی که در ارواح به ودیعه گذاشته شده اقوی از آن چیزی است که در اجساد وجود دارد؛ یعنی به طریق مشکک است. بنابراین اعاده اجساد و برانگیختن آن‌ها به نحو اعاده ارواح خواهد بود (همان، ۵۰۹، ۴۲۳، ۴۲۲).

۳. کارکرد مبانی شیخ در تبیین معاد جسمانی

در فقره معاد جسمانی با دو مسأله اساسی روبرو هستیم. نخست این که آیا امکان وقوع آن را می‌توان پذیرفت؟ دوم در صورت امکان وقوع، تحقق معاد جسمانی با چیست؟ ماده یا صورت؟ در پاسخ به سوال اول باید گفت عدم تزامن دنیا و آخرت مبنایی است که شیخ آن را در اثبات معاد جسمانی به کار می‌گیرد، زیرا در صورتی که دنیا و آخرت با یکدیگر ضدیت داشته و بیگانه از هم باشند، وجود جسد دنیوی در آخرت قابل پذیرش نیست. او با تنظیم مؤلفه‌های عقلی و نقلی این عدم تزامن را اثبات می‌کند و از طریق آن به تحقق ابدان دنیوی در آخرت رهنمون می‌شود. با این شرح که تنزل موجودات به عالم دنیا، از خزائن غیب و به میزان مشخص است که در نهایت به اصل خود باز خواهند گشت. در این دیدگاه نسبت دنیا و موجودات آن با آخرت، نسبت ظاهر به باطن است و باید گفت آخرت هم اکنون در باطن دنیا موجود بوده و نوع یا جنس آن چه در آن یافت می‌شود در دنیا نیز حاصل گشته است؛ با این تفاوت که موجودات دنیوی در شالوده مسئولیت و آزمون ایجاد می‌شوند. شیخ با واحد دانستن هیولای ارواح

و اجساد معتقد است ادراک و شعوری که در هر دو آن‌ها یافت می‌شود علت موجه برای اعاده و تحقق آن‌ها است، هرچند سهم ارواح از این امور مضاعف از بهره اجساد است. سوال دوم از دیدگاه شیخ این‌گونه پاسخ داده می‌شود که او مجرد تام را منحصر در حق تعالی می‌داند و معتقد است تمام موجودات مرکب از ماده و صورت هستند که بدون این دو قوام نخواهند یافت. در این رویکرد فقط ماده عنصر حیاتی موجود تلقی می‌شود. صورت اگرچه نقشی است که ماده را از حالت ابهام خارج می‌کند و سبب امتیاز آن می‌گردد اما نمی‌توان آن را رکن اساسی شیء قلمداد کرد، زیرا احتمال جایگزین شدن یک صورت با صورت دیگر وجود دارد. بنابراین تحقق معاد جسمانی و تشخیص موجود با ماده حاصل می‌شود.

انتقال ماده از سرای دنیا به عالم هورقلیا و از آن‌جا به سرای آخرت در هیئت یک حرکت پیوسته اتفاق می‌افتد. این حرکت به واسطه مددی حاصل می‌شود که از حق تعالی افاضه گشته و شیء بر حسب قابلیت خود پذیرای آن خواهد بود. با تنزل موجود به دنیا و ورود آن به عالم هورقلیا اعراض غریبه‌ای که از کمیات و کیفیات حقیقی شیء نیستند بر آن عارض می‌گردد. در اثر این عزیمت اجزا اصلی موجود از حالت ترکیب خارج شده اما با وقوع مدد از جانب خداوند دوباره به آن باز می‌گردد. در این فرآیند وجود عالم هورقلیا به عنوان واسطه دنیا و آخرت ضروری است. شیخ معتقد است اجزا اصلی بدن دنیوی متعلق به عالم هورقلیاست که پس از فنا جسد نخستین در قبر باقی می‌ماند. روح با ورود به عالم برزخ قالبی را بر تن می‌کند که مشتمل بر جسم اولیه و ثانویه انسان است. جسم اولیه از اعراض برزخ‌اند که در همان عالم بر جای می‌مانند. پس از تصفیه جسم دوم از اعراض برزخ، روح همراه با آن و جسد ثانویه از عالم هورقلیا به آخرت منتقل می‌شود تا معاد جسمانی تحقق یابد.

۴. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه مورد اشاره قرار گرفت شیخ از مبانی نقلی و روایی در اثبات اتحاد نشئه دنیا و آخرت بهره می‌گیرد. در این دیدگاه اگرچه بر فضیلت موجودات اخروی نسبت به موجودات دنیوی تأکید می‌شود اما این نکته مطرح می‌گردد که نوع، جنس و ماده موجوداتی که در این دو یافت می‌شود و نیز از جهت نیازمندی به مدد الهی در بقاء خود، یکسان هستند. با این توضیح که اولاً علت موجه برای اعاده ارواح عیناً علت

موجبه برای بازگشت اجساد نیز می‌باشد، ثانیاً اموری از قبیل ادراک که مسبب تکلیف و جزا هستند در اجساد هم وجود دارند. بنابراین آن‌ها نیز مانند ارواح برانگیخته خواهند شد. از آیه ۲۱ سوره «حجر» مبنی بر این که خزائن تمام موجودات نزد خداوند بوده و در نهایت به اصل خود بازمی‌گردند، مطلب فوق را مستند می‌سازد. بر این اساس فناء موجودات در دنیا و عدم بازگشت آن‌ها به منزله انکار بعث است. به این ترتیب آن‌چه در روز قیامت به عنوان بدن مُعاد آشکار می‌شود نه تنها به لحاظ ماده با این بدن محسوس و مرئی عینیت داشته بلکه اکنون در همین جسم موجود است. تحقق صورت در جایگاه صفت ماده و حیثیت انفعالی آن در فرض عدم ماده و به نحو مستقل قابل قبول نیست؛ اگرچه هر یک از ماده و صورت بر یکدیگر توقف دارند لکن شیخ نسبت صورت به ماده را نسبت نقص به تمام می‌داند و معتقد است تحقق بشخصه شیء زمانی معنا پیدا می‌کند که ماده باقی باشد.

بنابر آن‌چه از دیدگاه شیخ برمی‌آید تشخیص موجود به وجود یا ماده آن است. در این رویکرد اگرچه صورتی که بر ماده عارض می‌شود سبب امتیاز آن گردیده است اما آن‌چه بقاء هویت موجود را به دنبال دارد ماده است. به این ترتیب با توجه به نقش کلیدی ماده در تعیین موجود باید گفت، زوال ماده سبب معدوم شدن صورت می‌گردد در حالی که زوال صورت فقط ماده را از قید یک صورت خاص رها کرده و آن را برای پذیرش صور دیگر آماده می‌سازد. مطابق با آن‌چه شیخ در باب کیفیت ساختار دنیا و آخرت، اهمیت ماده در هویت و تشخیص شیء و نیز تفسیری که از حرکت جوهری ارائه می‌دهد و با بهره گرفتن از عالم هورقلیا به بحث اجساد و اجسام انسان دست می‌یابد. جسد و جسم نخستین او به عنوان پوششی برای جسم و جسد ثانویه (اصلی) مطرح می‌شوند که نفس هنگام ورود به دنیا و برزخ واجد آن شده و با خروج از این دو عالم آن‌ها را در سرای مربوط به خود جا خواهد گذاشت. در این رویکرد جسد اولیه یا همان جسد عنصری اعراضی است که جسد ثانویه را در برمی‌گیرند. نسبت جسم نخستین به جسم ثانویه نیز همین‌گونه است؛ به این معنا که جسم اولیه نظیر جسد عنصری حکم اعراض را داشته لکن از اعراض برزخ به حساب می‌آید که در سیر صعودی انسان از عالم دنیا به عالم برزخ به جسم اصلی او ملحق می‌شود و هنگام خروج از برزخ از بین می‌رود. آن‌چه در این فرآیند لحوق و عروض بر جسد و جسم اصلی انسان افزوده و از آن کاسته می‌شود سبب نقصان در حقیقت جسم او نمی‌گردد بلکه جسم از تمامی اعراض ظاهری تصفیه و آماده ورود به عالم آخرت می‌شود تا معاد جسمانی با آن تحقق یابد.

منابع

۱. احسائی، احمد بن زین الدین، جوامع الكلم: شرح العرشیه، بصره، انتشارات الغدير، ۱۴۳۰.
۲. _____، جوامع الكلم: شرح المشاعر، بصره، انتشارات الغدير، ۱۴۳۰.
۳. _____، رساله جواب الملا محمد حسين الاناری، بصره، انتشارات الغدير، ۱۴۳۰.
۴. _____، جوامع الكلم: رساله فی جواب بعض الاخوان فی المعاد الجسمانی، بصره، انتشارات الغدير، ۱۴۳۰.
۵. _____، جوامع الكلم: رساله بیان اصطلاح الشيخ الاوحد فی الجسم و الجسد، بصره، انتشارات الغدير، ۱۴۳۰.
۶. _____، جوامع الكلم: رساله جواب بعض العلماء فی الاحوال البرزخ، بصره، انتشارات الغدير، ۱۴۳۰.
۷. _____، جوامع الكلم: رساله الخاقانیه فی جواب السلطان فتح‌علی شاه، بصره، انتشارات الغدير، ۱۴۳۰.
۸. _____، شرح الزیاره الجامعه الکبیره، کرمان، چاپخانه سعادت، ۱۳۵۶.
۹. باقری، علی‌اکبر، «آراء کلامی شیخیه»، معرفت کلامی، سال اول، شماره ۴، زمستان، صص ۳۵-۵۸، ۱۳۸۹.
۱۰. رضائزاد، عزالدین، مصحفی، محمدرضا، «نقد و بررسی روش شناسی شیخیه در فهم دین»، پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی، سال ۶، شماره ۱۱، بهار و تابستان، صص ۲۲۹-۲۴۶، ۱۳۹۸.
۱۱. صدرالمتهالین، صدرالدین محمدبن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۱۲. صیدی، محمود، مرادی، حسن، «نقادی انتقادهای شیخ احمد احسائی به قوه خیال و مبانی آن در حکمت متعالیه»، مجله ذهن، شماره ۷۲، زمستان، صص ۱۷۷-۱۹۵، ۱۳۹۶.
۱۳. خادمی، عین‌الله، عربی، علی‌رضا، «بررسی اصطلاح هورقلیا در منظومه فکری شیخ احمد احسائی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال ۲۰، شماره ۴، زمستان، صص ۲۳-۴۶، ۱۳۹۷.
۱۴. موسوی، سیدمحمد، «بررسی و نقد انتقادات شیخ احمد احسائی به قاعده بسیط الحقیقه کل الأشياء»، جاویدان خرد، شماره ۲۹، بهار و تابستان، صص ۱۵۵-۱۶۹، ۱۳۹۵.
۱۵. نظام‌الدین احمد بن الهروی، محمد شریف، «انواریه» ترجمه و شرح حکمه الاشراق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.