

بررسی و نقد اندیشه شیخ احمد احسایی در ارتباط با عالی وجودی حیات امام عصر

*سعید علیزاده

چکیده

فرض عالمی بنام «هورقلیا» بین عالم مادی و عالم مثال و مبتنی ساختن عقاید دینی بر آن توسط شیخ احمد احسایی رهبر فرقه شیخیه، موجب ابهام در کیفیت حیات امام عصر شده است. اعتقاد به حیات هورقلیایی امام مستلزم غیبتی فراتر از غیبت مصطلح در فرهنگ شیعی است که در بر دارنده محذوراتی از قبیل مرگ عنصری امام و خالی شدن زمین از حجت، عدم حضور آن حضرت در این جهان و اختلال در ارتباط عمومی امام و امت و از سویی منتفی شدن فلسفه نیابت بطور مطلق است که همه بر خلاف عقل، روایات و اجماع مسلمانان می باشد و در این مقاله با روش تحلیلی و توصیفی به نقد این ایده و پیامدهای آن پرداخته و ضمن تشکیک در عالم مزبور، حیات این جهانی آخرین حجت الهی را اجتناب ناپذیر معرفی می کند.

واژگان کلیدی

حیات امام عصر، هورقلیا، شیخ احمد احسایی، شیخیه، عالم وجودی، عالم مثال، عالم ماده.

s.alizadeh@tabrizu.ac.ir
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۸/۲۲

استادیار دانشگاه تبریز و مدرس معارف اسلامی.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۱۴

طرح مسئله

در منظومه فکری شیخ احمد احسایی (۱۲۴۱ - ۱۱۶۶ق) رئیس مکتب شیخیه، مسئله‌ای بنام «هورقلیا» علی‌رغم عنوان معادی داشتن آن با موضوع امامت و مسئله زندگی امام عصر^ع گره خورده است. این سؤال که هورقلیا چیست و چه ربطی به مسئله حیات امام^ع دارد نیازمند بررسی لغوی و اصطلاحی است. هورقلیا در لغت به معنی «تشعشع بخار» است. عمید آن را مأخذ از عبری به معنای تابش هوای گرم دانسته است. (عمید، ۱۳۶۲ / ۱: ۱۹۸۲) دهخدا گوید آن ظاهراً از کلمه عبری «هبل قرنیم» گرفته شده که هبل به معنی هوای گرم و تنفس و بخار، و قرنیم به معنی درخشش و شعاع است و روی‌هم ترکیب، به معنی تشعشع بخار است. از دیدگاه احسایی این واژه، لغتی سریانی است که از زبان صابئان گرفته شده (احسایی، بی‌تا ج: ۲۵) و ظاهراً مرکب از دو کلمه «هبل قونیم» است. عمید هورقلیا را در معنای اصطلاحی، آن را عالم بالا، عالم دیگر، عالمی فوق این عالم بین عالم جسمانیات و عالم مجرdat می‌داند. (همان) هورقلیا، ظاهراً همان قالب مثالی می‌باشد و از اصطلاحات ویژه فلسفی شیخ احمد احسایی می‌باشد. (مشکور، ۱۳۷۳: ۲۷۰) اما عالم هورقلیا که در اصطلاح فیلسوفان اسلامی، عرفا و صوفیه نیز آمده، از آن به عالم بزرخ یاد شده است. (میرداماد، ۱۳۸۰: ۶۲) سهپروردی در آثار خود تنها در دو موضع از هورقلیا سخن گفته است: یکی در حکمة الاشراف و دیگر در المشارع و المطارحات. قبل از سهپروردی هیچ مؤلف دیگری را نمی‌شناسیم که اصطلاح «هورقلیا» را به کار برد باشد. وی جایگاه این پیوستگی را اقلیمی فوق اقالیم سبعه قلمداد می‌کند و آن را اقلیم هشتم می‌نامد. مقصود از اقلیم هشتم، همان عالم مثال است. عالم مثال را به طور کلی عالم هورقلیا نیز می‌توان گفت (سهپروردی، ۱۳۷۲: ۲۴۵) و ظاهراً نسبت به آنچه که احسایی از آن (هورقلیا و جسم هورقلیایی) اراده کرده است نامریبوط است. (علیخانی، ۱۳۸۹: ۸۹)

اما اصحاب مکتب شیخیه، یعنی شیخ احمد احسایی و سید کاظم رشتی و دیگران، واژه هورقلیا را از آثار شیخ اشراق برگرفته‌اند و در آثار خود به وفور به کاربرده‌اند. لذا باید توجه داشت که تعابیری مانند «جسم هورقلیایی» از ساخته‌های مؤسس آن مکتب، شیخ احمد احسایی است و در نوشته‌های سهپروردی دیده نمی‌شود. همچنین، وادی شمریخ و شمراخ متعلق به هورقلیا و قول به اینکه هورقلیا جایگاه امام دوازدهم^ع است از ابداعات وی به شمار می‌رود و ربطی به سهپروردی ندارد. (معین، ۲: ۱۳۶۲ - ۵۲۸ / ۸۴۹) چنان‌که سید کاظم رشتی و حاج محمد کریم خان و حاج ملا‌هادی سبزواری نیز این کلمه را در مصنفات خود به کار برده‌اند. (ابراهیمی، بی‌تا: ۷۰۲) از دیدگاه احسایی هورقلیا عالمی از عالم است و مراد از آن عالم اجمالاً عالم مثال است؛ یعنی عالم صور و گاه اقلیم هشتم می‌گویند. (احسایی، بی‌تا الف: ۷۴) در مباحث احسایی این مسئله از سویی به بحث معاد و از طرفی به مسئله امامت ربط دارد.

سؤال اصلی این پژوهش این است که وجود عالمی بنام هورقلیا چه به عنوان عالم بزرخ و مثال یا شهری

از شهرهای آن عالم، چه به عنوان عالمی بین عوالم وجودی ناسوت و مثال با فرض زندگی امام عصر^ع در آن عالم در اندیشه شیخ احمد چه نسبتی دارد و با چه ایرادات مبنایی مواجه است؟ در این مقاله با روش تحلیلی و انتقادی بیان می‌شود که این نظریه با این اعتقاد شیعه که امام عصر^ع زنده به حیات دنیویست و با شیعیان خود در ارتباط است و پیوسته امور آنان را در پس پرده غیبت رتق و فتق می‌کند در تنافی آشکار است.

هورقلیا و دامنه کاربردی آن در نظام اعتقادی شیخ احمد احسایی

در این مجال به طور کوتاه به دامنه کاربردی هورقلیا در نظام فکری - اعتقادی شیخ احسایی اشاره می‌شود. دیدگاه‌های شبیه‌فلسفی شیخ، از معاد جسمانی آغاز و به معراج پیامبر^{علیه السلام} رسیده و از امام‌شناسی غلوامیز به کیفیت حیات امام عصر^ع و در نهایت منجر به تغییر در اصول دین از پنج به چهار با حذف اصول عدل و معاد و ابداع اصلی بنام رکن رابع بعد از اصل امامت استمرار پیدا کرده و در یک کلام، نظام اعتقادی شیخیه را دگرگون ساخته است. قول به جسد هورقلیایی که در تفکر احسایی تبیین کننده معاد جسمانی است، در نظام اعتقادی شیخیه مبنای تبیین معراج پیامبر^{علیه السلام} و غیبت امام زمان^{علیه السلام} نیز قرار گرفته است. (احسایی،

بی‌تا: ۱۱ - ۱؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۷۲: ۶ / ۶۶۵ - ۶۶۴)

احسایی در مؤلفات خود بارها این کلمه را به کار برده و شرح داده است. (بنگرید به: احسایی، بی‌تا الف: ۱ / ۱۰۳، ۱۲۲ - ۱۲۳، ۱۱۹، ۱۲۴ و ۱۳۴) جهت تفکیک کاربرد اصطلاحی هورقلیا بایستی میان دو تعبیر «هورقلیا» و «هورقلیایی» در مصاديق متعدد به رغم اتحاد معنایی که دارند، تفاوت قائل شد. تعبیر هورقلیا در متونی که از آن، چه در آثار شیخ و چه در متون دیگران یاد شده، انصراف به نام مکان یا محلی خاص یا عالمی از عوالم وجود، داشته اما اصطلاح هورقلیایی بصورت وصف برای موصوفی به کار رفته است که مراد از آن موصوف، گاه عالمی از عوالم وجود و گاهی روح انسانی و یا نوعی از جسم و جسد (غیر عنصری) است که شیخ در بحث معاد از کالبد عنصری انسان در قبر، از آن انتزاع می‌کند. احسایی در ابتدا در باره کلمه هورقلیا یا هورقلیایی سخن نگفته و تنها آن را بکار بسته و به ذکر نام آن اکتفا کرده و منشأ آن را نیز روشن نکرده است. او کلمه طینت را از روایات گرفته و میان آن و هورقلیا نسبت برقرار کرده است، ولی دلیلی برای آن ذکر نکرده است.

احسایی براساس اعتقاد خود به بُعد هورقلیایی جسد انسان در بحث معاد برخلاف دیگر مسلمانان، قائل به معاد جسمانی عنصری نیست. (احسایی، ۱۴۲۴: ۴ / ۲۰ - ۱۹) وی در شرح زیارت جامعه کبیره از روح اعاده شده به «هورقلیایی» که نوعی جسم لطیف^۱ است تعبیر می‌کند. (همان) شیخ در این شرح برای کالبد

۱. این سخن شیخ احمد احسایی که برای جسد انسان جسمی دیگری است که لطیف است، غیر از قول معروف متکلمین در باره روح یا نفس است که آن را جسم لطیف می‌دانند. درباره نظر متکلمین در این باب؛ بنگرید به: ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵: ۳۴ - ۳۵؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۷ - ۱۸؛ حلی، ۱۳۶۳: ۱۸ - ۱۹؛ تهانوی، ۱۹۹۶: ۶ / ۲۷۷؛

آدمی دو جسم قائل است: یکی کالبد و جسد ظاهری که از عناصر زمانی و عوارض حیات دنیوی است و در قبر، تجزیه و زوال می‌پذیرد و عناصر آن به طبیعت باز می‌گردد و دیگری، جسد هورقلیایی است که فناپذیری جسد اول را ندارد و در قیامت برانگیخته خواهد شد که همان سرشت یا طینت اولیه‌ای است که بر آن خلق شده و در قبر باقی می‌ماند. (همان: ۴ / ۲۶) صرف نظر از نوعی ابهام که در کلمه هورقلیا و ریشه اصلی آن در بحث معاد دیده می‌شود، معنی جسد هورقلیایی و اینکه یک جسم با عناصر این عالم بی‌ارتباط و بیگانه است نیز محل تردید و تأمل خواهد بود. به هر حال جسم هورقلیایی از دیدگاه شیخ جسمی است بزرخی که معاد انسان با آن تحقق پیدا می‌کند که نیاز به بررسی در مجالی دیگر لازم است.

هورقلیا و خاستگاه اولیه طرح آن در اندیشه شیخ

ظاهراً، در آثار شیخ احمد احسایی قبل از مطرح شدن بحث معاد جسمانی نامی از هورقلیا نبوده است. نظریه «هورقلیا» اولین بار توسط شیخ احمد احسائی در موضوع معاد جسمانی مطرح شد. این مسئله یکی از مسائل بحث‌انگیزی است که وی آن را طرح کرده و روی آن اصرار ورزیده است. به نظر می‌رسد این اصرار وی و پیدایش چنین اندیشه‌ای از سوی احسایی در جهت بسترسازی و تلاش وی برای حل طول عمر امام عصر علیه السلام بوده است.

وی در قالب شرحش بر عرشیه صدرالمتألهین، با رذیه مفصل بر معادشناسی وی، به اتهام انکار معاد جسمانی، خود در تقلای ابداع راهکار جدید غیرصادرایی، در اثبات معاد جسمانی برآمده است. راهکاری که در نهایت به انکار آن انجامید. وی می‌نویسد: «صدرالمتألهین به بازگشت بدن دنیوی در معاد قائل نیست و او تنها از بازگشت نفوس و صور سخن می‌گوید.» (احسایی، بی‌تاج: ۷۸) ولی احسایی، ناگهان در دام التزام فلسفی به «جسم ثانوی» برای انسان گرفتار شده و به آن معتقد می‌شود؛ جسم ثانوی جسم دنیوی نیست بلکه، جسمی است مربوط به عالم هورقلیائی. (احسایی، بی‌تاج: ۷۴) بدین سان وی، با فرض عالم هورقلیا، عملاً از معاد جسمانی عنصری، که به خاطر آن ملاصدرا را تکفیر کرده بود فاصله گرفت.^۱ و به نظر نگارنده این خود موهم این مسئله است که هدف وی در طرح و شرح و بسط این نظریه، توجیه فلسفی طول عمر امام عصر علیه السلام بوده است و در صدد این بوده که جسم امام را منطبق بر جسم ثانوی مورد ابداع خود گرداند. بر این اساس می‌گوید، آدمی، دو جسد و دو جسم دارد: جسد اول، کالبد ظاهری ما است که از عناصر زمانی تشکیل یافته و از عوارض حیات دنیوی است. پیداست که این جسد، در بردارنده حقیقت انسانی نیست؛ زیرا،

۱. این سینا از تبیین نظری معاد جسمانی عاجز ماند (آخر «الهیات شفا» اول فصل معاد) درحالی که صدرا توانت با ابداع نظریه حرکت جوهری، اگرچه با تبیین خاصی نسبت به حل مشکل دیرینه معاد جسمانی و عنصری این جهانی راه حل چشمگیری ارائه کند. مسئله‌ای که گفته می‌شود سالیانی در مشرب‌های کهن فلسفی بغرنج و بی‌تكلیف مانده بود.

در عین کاهش و افزایشی که در آن روی می‌دهد، حقیقت فرد و صحیفه اعمال او کاهش و افزایش نمی‌یابد. جسد اول، در واقع، به منزله جامه‌ای است که بر تن داریم. این جسد، در قبر، تجزیه و زوال می‌پذیرد و سرانجام، به عناصر تشکیل دهنده خود در طبیعت باز می‌گردد. آدمی را جسد دومی نیز هست به نام جسد هورقیایی که ویژگی‌های فناپذیر جسد اول را ندارد و در قیامت برانگیخته می‌شود. (احسایی، ۱۴۲۴: ۲۷ - ۲۶ و ۲۹؛ همو، بی‌تا: ۲ / ۱۸۹) ولذا امام عصر ﷺ مجسد به جسد ثانوی (هورقیایی) گشته و به این دلیل فنا در او راه ندارد و این موضوع طول عمر امام را حل می‌کند.

بررسی انتقادی انگاره هورقیایی در نگرگاه شیخ احمد احسایی

با توجه به اوصاف عالم هورقیایی مورد ادعای شیخ احمد، عالم هورقیایی بین جهان ماده و مجرد سرگردان است. زیرا جسم هورقیایی به این معنی که در سخنان احسایی مطرح شده با آنچه به عالم خیال متصل یا خیال منفصل مربوط می‌گردد متفاوت است. چون در هر صورت عالم خیال، اعمّ از اینکه متصل باشد یا منفصل، طبق نظر صدرالمتألهین به نوعی خاص از ماده مجرد است. احسایی به طور قطع به تجرد عالم آخرت معتقد است ولی آنچه احسایی آن را جسد هورقیایی یا جسم لطیف می‌شمارد، به هیچ وجه مجرد نیست. چنان‌که ملاحظه می‌شود، فرضیه هورقیایی، در مقام تصور ابتدایی، از ضعف بنیادین برخوردار است. چون تخیل وجود عالمی در میان دنیا و بزخ و یا تجرد و ماده، جدا از غیردینی بودن آموزه آن، از اساس بی‌معنا و فاقد وجاهت عقلی است. از طرفی احسایی در حالی معتقد است که جسم هورقیایی از عناصر این عالم تشکیل نشده، که در نظر او انسان با جسم هورقیایی محسوب می‌شود؛ پس وی چگونه می‌تواند ادعا کند که بدن اخروی همان بدن دنیوی است؟ (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۸۵ - ۳۶۱)

به نظر می‌رسد، شیخ احمد با اختراع عالم مبهمنی بنام هورقیایی، بدون سند عقلی و نقلی مستحکم، قصد دارد به مسائل و مشکلات فلسفی خود، در اموری چون معاد، حیات امام عصر ﷺ، رکن رابع و ... جامه توجیه پیوشاند و گزنه هیچکدام از اهل نظر و عرفان و شرع، به چنین عالمی در میان عوالم وجودی اعم از عوالم الهی و انسانی چون ملک و ملکوت و جبروت با ضروب معهوده هجده‌گانه‌شان قائل نشده‌اند.

حیات هورقیایی و راز ناممکن بودن ارتباط شیعیان با امام عصر ﷺ

شیخ احمد احسایی ضمن اعتقاد به «جسم هورقیایی برای انسان»، امام ﷺ را زنده و جسم شریف امام ﷺ و محل زندگی آن حضرت را نیز هورقیایی می‌داند و می‌گوید:

هورقیای ملک آخر است که دارای دو شهر جابرها (که در مغرب قرار دارد) و جابلقا (که در مشرق واقع است) می‌باشد. پس حضرت قائم ﷺ در دنیا در عالم مثال نیست؛ اما

تصرفش به گونه‌ای است که به صورت هیکل عنصری می‌باشد 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.» (احسایی، بی‌تا الف: ۱۰۳)

و درباره زندگی امام عصر^۲ معتقد است که آن حضرت، در عالم هورقیلا به سر می‌برند و هرگاه بخواهند به اقالیم سبعه^۱ تشریف بیاورند، صورتی از صورت‌های اهل این اقلیم را می‌پوشند والا جسم و زمان و مکان ایشان، لطیفتر از عالم اجسام، و از عالم هورقیلایست و به جهت آن که نفس مقدس ایشان، حقیقت هر چیز را می‌بیند و از تخیلات و تصوّرات به دور است، پس بهشت را بنفسه، نه با صورت آن بهشت می‌بیند. (همان: ۷۴ و ۱۰۰) و بدیهی است با این اعتقاد، ارتباط با امام با آن جسم خاص هورقیلایی برای انسان‌ها و حتی نائیان آن حضرت که جسم عنصری دارند در هاله‌ای از ابهام و ناممکن خواهد بود.

شیخ احمد احسایی، امام زمان^۳ را زنده و در عالم هورقیلا می‌داند. براساس ادعای فوق که پیروی عقیده شیخ احمد، یکی از اعتقادات خاص فرقه شیخیه است، راز ناممکن بودن ارتباط شیعیان غیر کامل^۴ با امام^۵ (کرمانی، بی‌تا د: ۴۷ - ۴۶)، مسئله غیردنیوی بودن حیات امام^۶ و به اصطلاح شیخ احمد احسایی، هورقیلایی بودن آن است. براساس این اعتقاد، جسم امام^۷ مثل جسم معمولی این جهانی نیست. بر این اساس آن حضرت دیگر نبایستی در این دنیا باشند که بتوان ایشان را مشاهده کرد و یا با اوی در ارتباط بود؛ بلکه وجود مقدس ایشان با ماهیت جسم هورقیلایی، در نشئه‌ای خاص بین دنیا مادی و بزرخ مثالی از حیات ویژه‌ای بهره‌مند است.

از دیدگاه شیخ، آن حضرت در زمان غیبت‌شان به عالم دیگری به نام عالم هورقیلا انتقال یافته و در قریه‌ای به نام «کرعه» که در یکی از وادی‌های این عالم، به نام وادی «شمرونخ» است زندگی می‌کند و اگر بخواهد به زمین دنیا تشریف بیاورد، به شکل یکی از مردمان درمی‌آید و بدون اینکه زمینیان او را بشناسند، کارش را انجام می‌دهد و دوباره به همان عالم برمی‌گردد (احسایی، بی‌تا الف: ۱۰۰) اما اینکه مشخصاً جای این عالم در میان دیگر عوالم چیست؟ خود شیخ آن را عالمی بین عالم مُلک (مادی) و عالم ملکوت (غیرمادی) که در اقلیم هشتم (خارج از اقلیم هفت گانه) قرار دارد، می‌داند. (کرمانی، بی‌تا ج: ۹۸)

بدین‌سان نتیجه (یا یکی از نتایج) نظریه هورقیلایی شیخ این است که مساله پنهان بودن امام دوازدهم از انتظار، فراتر از یک غیبت که همان غیبت مصطلح مهدوی^۸ در شیعه است، از دسترس دور است و لذا

۱. مراد از اقلیم سبعه، اقلیم‌های حسی است و اقلیم هشتم همان اقلیم مجردات از مثال و عقل است.
۲. به عقیده بزرگان شیخیه از جمله سید کاظم رشتی تنها بزرگان شیخیه هستند که از کاملین شیعه محسوب می‌گردند و از این جهت است که توفیق ارتباط با امام عصر^۹ را در انحصار خود دارند.

از دیدگاه ایشان تنها شیعیان کامل می‌توانند با آن حضرت در یک شرایط خاص مرتبط باشند. کسانی که باید به عنوان واسطهٔ فیض میان مردم و امام وجود داشته باشند که سید کاظم رشتی از آنها با اوصافی نظری او تاد زمین و ابدال اوصیاء یاد می‌کند:

فالخواص المخصوصون من الشیعه هم او تاد الارض بهذا المعنی فانهم حمله عنایه الامام علی الرعیه
والعالم ... وهم الابدال يعني ابدال الأوصیاء عند الغیبہ والبعد. (رشتی، ۱۴۲۵-۹۸: ۹۷)

همان او تادی که در شیخیه کرمانیه از آن به رکن رابع تعبیر می‌شود و به عنوان اصل چهارم از اصول دین بعد از اصول توحید، نبوت و امامت مورد پذیرش واقع شده است.

هورقلیا و پیامدهای اعتقاد به آن در چگونگی حیات امام عصر ﷺ

نظریه هورقلیایی شیخ، بعد از معاد، در موضوع مراجع پیامبر ﷺ و نیز کیفیت حیات امام عصر ﷺ تأثیر گذاشت و چهره مباحث این موضوعات را نیز تغییر داد. برخی معتقدند، وی تحت تأثیر شبھه طول عمر امام ﷺ برای توجیه مسئله، به این فرضیه ملتزم شده است. پیروان شیخ، همان عالم هورقلیا و تجرد روح و جسم را در این مسئله هم مطرح کردند و چون طول عمر امام زمان ﷺ را با موازین فلسفه و ذوق فلسفی خود سازگار نمی‌دیدند قائل شدند که روح حضرت، در بدن هورقلیایی زندگی می‌کند.» (فضایی، ۱۳۸۳: ۵۶)

این درحالی است که عالم فرضی هورقلیا حتی مجال مجرد بودن را هم ندارد.

به هر حال، قائل شدن به جسم هورقلیایی امام ﷺ براساس نظر شیخیه، اصل وجود و حقیقت حیات امام عصر ﷺ را در پس پرده غیبت، با پیامدهایی مبهم و حل ناشدنی چندانی مواجه می‌کند که اصولاً با نظام باورهای مهدویت شیعه ناسازگار است. از جمله این پیامدها عبارتند از:

۱. قول به مرگ یا حالتی بین مرگ و حیات امام عصر ﷺ

اولین پیامد این قول یا تفسیر که هورقلیا عالمی بین دو عالم بزرخ و ناسوت است، مستلزم وجود نوعی ابهام در حیات طبیعی امام عصر ﷺ می‌باشد. شیخ احمد به اقتضای این باور خود، خواسته یا ناخواسته قائل به مرگ یا حالتی بین مرگ و حیات امام عصر ﷺ شده است. یا اینکه به حالتی بین مرگ و زندگی یا نه مرگ و نه زندگی امام ﷺ ملتزم شده است؛ زیرا در هر صورت لازمه اعتقاد به غیر عنصری بودن جسم امام به نوعی ملتزم نبودن به زنده بودن و حیات امام ﷺ در نشئه دنیوی است. اولاً؛ این موضوع با فلسفه وجودی آن حضرت در میان امت و در همین دنیا که در مباحث امام‌شناسی تبیین شده است، منافات دارد و ثانیاً؛ مطابق اخبار و روایات قطعی، حیات پر برکت آن حضرت کاملاً حقيقی و شفاف بوده و این امر از

مسلمات انکارناپذیر عقاید شیعه و سنی^۱ است و لذا این مسئله با اعتقاد شیعه به حیات بیشائیه امام عصر در این جهان کاملاً مخالف است.

۲. استحاله ارتباط خاص رکن رابع با امام عصر

از لوازم قول به جسم هوقلایی امام چگونگی ارتباط شخص رکن رابع یا همان نائب خاص با امامی است که در عالمی دیگر زندگی می‌کند و معلوم نیست در برزخ است یا بین دنیا و عالم برزخ. (رشتی، بی‌تا: ۸۳) قدر متین پیامد این ایده شیخیه در حیات امام این است که آن حضرت حیات غیرجسمانی و غیرعنصری داشته و در نتیجه در این جهان زندگی نمی‌کنند. (رشتی، ۱۴۲۵: ۱۰۹) پیامد بعدی این اندیشه شیخ، استحاله ارتباط عمومی شیعیان نیز با امام عصر می‌باشد. یعنی در شرایطی که برقراری ارتباط برای نائب الامام محال و یا حداقل ابهام‌آمیز شد به طریق اولی ارتباط عموم شیعیان با امامشان غیرممکن خواهد بود. امکان مؤکد ارتباطی که با فراهم شدن شرایط آن از جمله اذن امام مورد تأیید علمای امت بوده و در فرهنگ شیعی شواهد فراوانی در تشریف علمای ربائی به محضر آنحضرت وجود دارد که با توجه به قرائن موجود در فرهنگ خاص تشریف، پیوسته مورد تأیید قاطبه علمای شیعه بوده است.

۳. خرق اجماع و نفی امکان ارتباط عام با امام عصر

براساس اعتقاد به هوقلایی بودن حیات امام این اعتقاد در نظام فکری برخی جریانات مکتب شیخی به وجود آمده است که باید اشخاص فوق العاده‌ای در جایگاه بعد از امامت به نام رکن رابع بوده باشند که بتوانند با امام ارتباط داشته و واسطه فیض بین حضرت ایشان و شیعیان شوند. به نظر می‌رسد، علی‌رغم اعتقاد عالمان شیخیه به عدم اعتبار منبع شرعی اجماع مصطلح در علوم اسلامی (ابراهیمی، بی‌تا: ۳) و قول

۱. تعدادی زیادی از علمای اهل سنت، با توجه به استحکام اخبار شیعه درباره تولد و حیات امام زمان، آن را پذیرفته‌اند؛ البته در میان آنها کسانی هستند که هرچند حیات فلی و طول عمر آن حضرت را قبول نکرده‌اند، ولی اخبار تولد ایشان را پذیرفته‌اند (محرمی، ۱۳۹۲: ۲ / ۱۴۰) بنابر تحقیق یکی از محققان، تعداد این افراد به ۶۸ نفر می‌رسد. مورخ بزرگی چون ابن‌اثیر صاحب کتاب *الکامل فی التاریخ* با توجه به دلایل و شواهدی که در عصر وی وجود داشته، تولد امام زمان را از لحاظ تاریخی مسلم گرفته و هنگام سخن از امام عسکری تصویر می‌کند که او پدر مهدی منتظر است. (ابن‌اثیر، ۱۳۹۸: ۵ / ۳۷۳)

عالمانی از اهل سنت که تولد حضرت مهدی را پذیرفته و نقل کرده‌اند، فراوان‌اند و ما در این قسمت تنها به ذکر نام برخی از آنها بسنده می‌کنیم؛ ابن خلکان (م. ۶۸۱ ق)، ذہبی (م. ۷۴۸ ق) در سه کتاب خود (*العبر*، *تاریخ دول الاسلام* و *سیر اعلام النبلاء*، *ابن‌وردی* (م. ۷۴۹ ق)، احمد بن حجر هیتمی *شافعی* (م. ۹۷۴ ق)، *شبراوی شافعی* (م. ۱۱۷۱ ق)، مؤمن بن حسن شبنتجی (م. ۱۳۰۸ ق) و خیرالدین زرکلی (م. ۱۳۹۶ ق) در شمار عالمانی هستند که صحبت اخبار تولد امام زمان را پذیرفته‌اند. برای اطلاع بیشتر می‌توانید به تحقیقاتی که در این زمینه انجام شده است، مراجعه نمایید. (هاشم‌العمیدی، ۱۳۷۹: ۱ / ۱۶۰ - ۱۴۰)

به نظریه رکن رابع و اعتقاد به ارتباط اختصاصی و انحصاری وی با امام علی تحت تأثیر اعتقاد به هورقلیایی بودن حیات امام علی و در نتیجه محال بودن ارتباط عموم شیعیان با امام زمانشان با آن کیفیت مشروح توسط بزرگان شیخیه، با این توجیه که باید کسانی باشند که به امام علی در عالم نامأتوس هورقلیا دسترسی داشته باشند، امری است خارق الاجماع و حداقل چنین قولی با قطع نظر از ادله اثبات یا ابطال آن که در جای خودش تنقیح شده است،^۱ به دلیل شاذ و خلاف مشهور بودنش، برخلاف قواعد جاری مذهب شیعه بوده و اصولاً غیرقابل اعتنا و فاقد وجاهت دینی است.

۴. تسلسل و تناقض در دلیل ارتباط انحصاری شیخ با امام عصر

مضاف بر اشکالات واردہ بر هورقلیایی بودن جسم امام عصر ، جسم هورقلیایی داشتن خود شیخ احمد احسایی نیز لازمه ارتباط وی با امام عصر به عنوان رکن رابع است که آن هم تسلسل در نیابت را در پی دارد که به طور مستقل و به شرح زیر قابل بررسی است.

در این رابطه فرض‌هایی متفرق بر این نظریه مطرح است؛ از جمله اینکه، در فرض مذکور خود شیخ احمد بایستی از جسم هورقلیائی برخوردار باشد که توانایی ارتباط با امام علی را در عالمی با آن وصف داشته یا چونان امام در تشرف به این عالم دنیایی، قابلیت تبدیل شدن به جسم مناسب با عالم مورد تشرف در هنگام ارتباط با حضرت را داشته باشد، که البته نه چنین ادعایی از شیخیه ملاحظه شده و نه این ابهام، حتی با فرض ادعای غیرعنصری بودن و یا تغییر و تبدل جسمانی شیخ، برطرف می‌شود؛ چون در آن صورت شیخ نیز قابل دسترسی نبوده و به ناچار برای او هم اعتقاد بر نایی با اوصاف شیخ لازم خواهد بود که او همان قابلیت‌های مذکور را در ارتباط با شیخ داشته باشد و بدین ترتیب این محدود منقول می‌شود به کیفیت ارتباط با آن نائب که آیا او در جهان هورقلیاست یا نه؛ اگر نیست چگونه به امام علی دسترسی دارد و اگر هست چگونه می‌توان به او دسترسی پیدا کرد و اگر او نیز نائبی دارد باز پرسش‌های اخیر عود می‌کنند و هکذا تا بی‌نهایت که به تسلسل محال می‌انجامد.

در هر صورت و با قطع نظر از تکلفات فوق بر فرض امکان ارتباط و فنا شیخ در امام علی – که براساس مدعای شیخیه چنین است – اگر شیخ می‌تواند فانی در امام شود، چرا دیگران نتوانند؟ (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶: ۵ / ۱۷۹) اما اگر آنان نتوانند در امام فانی شوند، پس جناب شیخ چه سان و چگونه می‌تواند به امام وصل شود و راز آن چیست؟ به عنوان مثال اگر شیخ صرفاً با توصل به عمل به احکام و اخلاقیات اسلامی و سیر و سلوک و تهذیب نفس، این شایستگی را پیدا می‌کند، چرا دیگران با طی این طرق نورانی از چنین توفیق خدادادی بهره مند نشوند؟ و اگر این راه هم، راه وصول به امام علی نیست پس راه کدام است؟

۱. بنگرید به: علیزاده، ۸۴: ۱۳۹۳ – ۶۷ «چیستی و مبانی کلامی نظریه رکن رابع در نظام اعتقادی شیخیه و ارزیابی نسبت آن با نظریه نیابت در فرهنگ شیعی».

در نهایت با طرح ایده غیرعنصری بودن جسم مقدس امام زمان ع و پیرو آن، ارتباط انحصاری شیخ احمد و جانشینان او با آن حضرت، این سؤال مبادر می‌شود که دلیل این ارتباط انحصاری آنان با امام ع با قطع نظر از کیفیت جسمانی مورد ادعای شیخ چیست؟ اگر دلیل منصوصی بر انحصار ارتباط ایشان با وجود مقدس امام ع وارد شده باشد، در این صورت هم این پرسش مطرح می‌شود که اولاً، آن نص یا نصوص کدامند؟ ثانیاً، در صورت وجود چنین نصوصی کیفیت دلالت آنها بر چنین امری چگونه است؟ و اصولاً مسئله دلالت نصوص از طریق کدام دانش و به لحاظ فنی توسط چه دسته‌ای از متخصصان امر، قابل اثبات است؟ آیا این ادعا حاصل برداشت‌های اجتهادی خود بزرگان شیخیه است یا دیگران؟ وجه طرح سؤال اخیر این است که، چون در نظرگاه برخی بزرگان شیخیه، همه خواص و عوام، مقلد مستقیم خود امام زمان ع هستند و مرجع تقلید عوام مستقیماً خود امام است نه فقهها و لذا فرهنگ رایج اصولیین در اجتهاد و مرجعیت تقلید شیعیان و به اصطلاح ایشان، غیرکاملین که مرادشان مجتهدین است و نیز تقلید ناقصین از آنان که خود نیز شیعه ناقصند؛ به طور کلی محکوم و باطل است. (کرمانی، بی‌تا د: ۴۷ - ۴۶) پس این دسته از علمای شیخی نمی‌توانند اجتهاد کنند چون در فرض مذکور آنان نیز غیر کاملند. اما اگر برداشت از آن نصوص نتیجه اجتهاد دیگران است، باید دید اصولاً از دیدگاه اهل اجتهاد، مدلول دلالات (فقهی، اصولی و کلامی آن) نصوص وارد، به عنوان مثال: «واما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها الى رواه حديثنا فإنه حجتى عليكم وأنا حجه الله» (حرعامی، ۱۴۰۹ / ۲۷) در عصر غیبت، چه کسانی هستند و چه سان بر مسند نیابت عامه امام ع تکیه می‌زنند و نیز نظر علمی قابل ملاحظه آنان درباره موضوع بحث چیست.

نتیجه

به طور کلی به نظر، اندیشه هورقیلایی شیخ احمد احسایی با توجه به ضعف مبانی و عدم هماهنگی آن با مبانی نظری حقه شیعه با قطع نظر از غیرمعقول بودن و ابهام در مرحله تصور و مبادی، در رابطه با زندگی امام عصر ع به دلیل لوازم و محدودراتی غیرقابل اغماض فاقد وجاہت عقلی، علمی و شرعی می‌باشد. از جمله استلزمات و محدودرات آن عبارتند از: قول به مرگ یا حالتی بین مرگ و حیات امام عصر ع، استحاله ارتباط با امام عصر ع، تسلسل در نیابت مدعیان نیابت در این بستر و خرق اجماع و نفی امکان عمومی ارتباط با امام عصر ع که در مجموع خدشهای جبران ناپذیر بر مسئله بنیادین اتمام حجت شرعی در دسترسی به امام معصوم عصر ع و بهره‌مندی حداقلی از هدایت مستلزم نجات در بستر عدل الهی است. لذا این قول با براهین عقلی و نقلی امامت سازش ندارد. از طرفی براساس سهل و فطری بودن فهم و بهره‌مندی شریعت، برای توجیه حیات این جهانی آن امام همام نیازی به این تکلفات بی‌وجه نیست؛ چون با توجه به قدرت لایزال الهی و وصف مهدی بودن آن حقیقت مقدس، حضرت به تکیه بر هدایت الهی، علی رغم غیبت

طولانی در خلال همین زندگی دنیوی زنده و حاضر و لکن به صورت غیرظاهر به رسالت حجت الله خود مشغول است. (اللهم كن له ولياً وحافظاً و قائداً و ناصراً و دليلاً و عيناً و عجل فرجه و سهل مخرجه واجعلنا من شيعته الخلص. آمين)

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۹، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، (مقاله شیخ احمد احسایی در نقش امام فخرالدین رازی)، تهران، طرح نو.
۳. ابراهیمی، زین العابدین، بی تا، درباره مکتب شیخیه، سایت الابرار.
۴. ابن اثیر، ۱۳۹۸، *الكامل في التاريخ*، بیرون، دارالفکر.
۵. احسایی، احمد، ۱۴۲۴ق، *شرحزيارة الجامعة الكبيرة*، بیرون، دارالمفید.
۶. احسایی، احمد، بی تا الف، *جواجم الكلم*، تبریز، چاپ سنگی.
۷. احسایی، احمد، بی تا ب، *شرح العپرشیة صدرالمتألهین*، بیجا، چاپ سنگی.
۸. احسایی، احمد، بی تا ج، *مجموعۃ الرسائل*، بیجا، سایت الابرار.
۹. احسایی، احمد، بی تا د، *رسالۃ فی المعاد الجسمانی*، بیجا، مؤسسه کتاب الابرار.
۱۰. ایجی، عضدالدین و میر سید شریف جرجانی، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، ج ۶-۸، قم، الشریف رضی.
۱۱. بغدادی، عبدالقاهر، ۲۰۰۳م، *اصول الایمان*، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیرون، دار و مکتبه الهلال.
۱۲. تهانوی، محمد بن علی، ۱۹۹۶م، *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیرون، مکتبه لبنان ناشرون.
۱۳. حر عاملی، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، ج ۲۹، قم، مؤسسه آل الیت ع.
۱۴. حسینی تهرانی، سید محمدحسین، ۱۴۲۶ق، *امامشناصی* (دوره علوم و معارف اسلام)، مشهد، علامه طباطبائی.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۳۶۳، *انوار الملکوت*، تحقیق محمد نجمی زنجانی، قم، الشریف الرضی، ج ۲.
۱۶. رشتی، سید کاظم، ۱۴۲۵ق، *اسرار الامام المهدي* ع، بیرون، دارالمحجة البیضاء، ج ۱.
۱۷. رشتی، سید کاظم، بی تا ب، *مجموعہ رسائل*، سایت الابرار.
۱۸. سهروردی، شیخ اشراق، ۱۳۷۲، *مجموعہ مصنفات سهروردی*، ج ۲، کتاب حکمة الاشراق، مصححین هانزی کربن، حسین نصر، نجفقلی حبیبی، تهران، نشر وزارت فرهنگ و آموزش عالی مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

۱۹. سهروردی، شیخ اشراق، ۱۳۷۷، حکمت الاشراق، نشر دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
۲۰. علیخانی، بابک، ۱۳۸۹، «هورقیا نزد سهروردی»، جاویدان خرد، سال هفتم، شماره سوم، دوره جدید، تابستان، ص ۱۰۴ - ۸۷
۲۱. علیزاده، سعید، ۱۳۹۳، «چیستی و مبانی کلامی نظریه رکن رابع در نظام اعتقادی شیخیه و ارزیابی نسبت آن با نظریه نیابت در فرهنگ شیعی»، مجله اندیشه نوین دینی، شماره ۳۶
۲۲. عمید، حسن، ۱۳۶۲ ق، فرهنگ عمید، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲۳. کرمانی، محمد کریم خان، بی‌تاج، مجمع الرسائل فارسی، سایت الابرار.
۲۴. کرمانی، محمد کریم خان، بی‌تاد، رجمون الشیاطین، سایت الابرار.
۲۵. محرومی، غلامحسن، ۱۳۹۲، نگرشی تاریخی به حیات امام زمان ﷺ، قم، پرتو ولایت.
۲۶. مشکور، محمد جواد، ۱۳۷۳، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۷. معین، محمد، ۱۳۶۲، مجموعه مقالات، به کوشش مهدخت معین، تهران، نشر معین.
۲۸. موسوی بجنوردی، کاظم، ۱۳۷۲، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۹. میرداماد، محمد باقر، ۱۳۸۰، جذوات و مواقیت، با حواشی علی نوری، تهران، چاپ علی اوجبی.
۳۰. هاشم العمیدی، سید ثامر، ۱۳۷۹، در انتظار ققنوس، ترجمه مهدی علیزاده، قم، مؤسسه امام خمینی، چ ۱.
۳۱. فضایی، یوسف، ۱۳۸۳، تحقیق در تاریخ و عقاید شیخیگری، بایگری، بھایگری ... و کسری گری، تهران، عطایی، ۱۹۴ - ۷.