

نشریه علمی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۴۰۲

Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی

کد مقاله: ۱۳۸۸

صفحات: ۸۶-۶۳

Doi: 10.52547/jipt.2023.231185.1388

بررسی تأثیر انسان‌شناسی صدرایی بر انسان‌شناسی شیخیه

مهدی افچنگی *

یاسر سالاری **

چکیده

انسان‌شناسی در کنار جهان‌شناسی و خداشناسی سه رکن اساسی در اندیشه هر مکتب فلسفی یا کلامی و عقیدتی است. هویت و ماهیت انسان، حقیقت جسم و نفس او، ارتباط و تعامل نفس و بدن، حکایت آنها پس از مرگ در عالم برزخ و سپس قیامت و در نهایت چگونگی حشر و نشر ابدان و ارواح؛ اهم‌این مسائل هستند. رنگ و لعاب انسان‌شناسی مکتب شیخیه کاملاً صدرایی است، البته از گذر تبیین‌های شیخ احمد احسایی که بیشترین مراجعه و شرح را به آثار ملاصدرا داشته است. هر چند احسایی حرکت جوهری نفس را می‌پذیرد و به معاد جسمانی مانند صدررا تصریح می‌کند، اما به جهت تفاوتی که با او در تبیین جسم و جسد انسان و نیز ماهیت عالم مثال و برزخ، قول به عالم هورقلیا، و نهایت قیامت و حشر و نشر دارد؛ تصویری متفاوت از آنچه در حکمت متعالیه آمده ارائه می‌کند.

کلیدواژه‌ها: شیخیه، جسم، جسد، نفس، ملکوت، برزخ.

طرح بحث

پس از ظهور ملاصدرا و تأسیس حکمت متعالیه، غالب فلاسفه مسلمان به سمت اندیشه‌های او گرایش پیدا کردند و حکمت متعالیه مکتب فلسفی غالب در دنیای اسلام شد. اما، در چهار قرن گذشته و پیش از انقلاب اسلامی ایران، شاید تنها شیخ احمد احسایی بوده است که با مراجعه به

* استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران
m.afchangi@gorganiau.ac.ir

** استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، واحد کرمان، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمان، ایران (نویسنده مسئول)
salari@iauk.ac.ir

اندیشه‌های صدرا و شرح آراء او توانسته مکتبی عقیدتی بنا نهد که هم خود پیروان قابل توجهی پیدا کند و هم مکاتب دیگری از دامن آن پدیدار شوند. بر همگان روشن است که مکتب باییت و بهائیت با نوشیدن از آبشخور شیخیه و البته حمایت‌های استعمارگران، توانستند در دوران بی کفایتی حکومت قاجار و در بحبوحه بی نظمی‌های دوره مشروطیت نشو و نما و گسترش پیدا کنند (حسنی آملی، ص ۴۸-۴۶). آری، علی محمد باب عقیده به رکن رابع را از درس سید کاظم رشتی در کربلا می‌گیرد و سپس به ایران آمده و ادعای باب امام زمانی را مطرح می‌کند و سپس باقی ماجرا که در تاریخ مسطور است (اشراقی، ص ۷۸-۷۵؛ فضایی، ص ۷۷-۷۰).

احسایی به عنوان مؤسس مکتب شیخیه با آراء و اندیشه‌های ملاصدرا آشنا بوده و آثار او را مطالعه کرده است. او حتی برخی از آثارش را مستقیماً در شرح آثار صدرا نوشته است؛ مانند: شرح العرشیه که کتابی است که به عنوان شرح بر عرشیه ملا صدرا نوشته است. یا شرح المشاعر او هم شرحی بر مشاعر ملاصدراست. شرح الزیارة او هم که شرحی بر زیارت جامعه کبیره است قالبی صدراپی دارد. مهم‌ترین اثر او یعنی جوامع الکلم که مرکب از چندین رساله متعدد است هم گویی شرحی بر اسفار ملاصدراست. این رویکرد به ما می‌گوید که تأثیر از اندیشه‌های ملاصدرا و حکمت متعالیه در اندیشه احسایی و شکل‌گیری مکتب شیخیه، امری است که نمی‌توان آنرا انکار کرد. به ویژه، چنان که در سطور آتی خواهد آمد.

احسایی در جاهایی تبیین‌هایی مطرح می‌کند که یا مستقیماً مبتنی بر مواضع صدراست، یا متأثر از آنهاست؛ اگر چه در خیلی از موارد نظر و دیدگاهش متفاوت از صدراست. پس می‌توان شیخیه را نخستین مکتبی دانست که متأثر از حکمت متعالیه و آراء ملاصدرا به وجود می‌آید. مکتبی که هم در حوزه انسان‌شناسی و هم جهان‌شناسی و نیز خداشناسی به تفصیل سخن گفته است و سعی نموده که مواضع مبتنی بر مبانی هماهنگ و بدور از پراکندگی و تشتت باشد. اما واقع این است که در بسیاری از مواقع گرفتار تعارض و ناهمخوانی میان مبانی و مسائل هم شده‌اند. مقاله حاضر بر آن است با کاوش در اندیشه‌های شیخیه به ویژه مؤسس آن شیخ احمد احسایی که طراح و تبیین‌کننده اصلی آراء ایشان است، نشان دهد تفسیر مکتب شیخیه از انسان‌شناسی متأثر از حکمت متعالیه است که نظرات و دیدگاه‌های احسایی در آن دخیل شده است. گویی احسایی کاملاً آگاه بوده که اندیشه‌ها و آثار صدرا قابلیت شکل‌دهی یک نظام فکری را داراست، به همین جهت سعی کرده است اندیشه‌های خودش را مبتنی بر آن بیان و ارائه کند تا منطقی و قابل قبول شود. قطعاً انسان‌شناسی و جهان‌شناسی که شیخیه با تأثیر از حکمت صدراپی

ارائه می‌دهند اشکالات عدیده‌ای دارد، لکن نوشتار حاضر در صدد نقد مفصل اندیشه آنها نیست؛ بلکه قصد اولی، نشان دادن تصویری روشن از کپی برداری شیخیه از حکمت متعالیه در انسان‌شناسی است، هرچند اشاراتی هم در نقد خواهد رفت. از این‌رو در مقاله حاضر ابتدا اقسام جسد و جسم در مکتب شیخیه تبیین می‌شود، سپس با اشاره به عالم مثال و خیال به جگونگی انسان در این عوالم پرداخته می‌شود و در نهایت هم انسان در قیامت و حشر و نشر از نظر شیخیه طرح و بحث می‌شود. نکته دیگر این است که چون بحث در باب احوالات شیخیه نیست، بلکه در باب مبانی فکری و فلسفی ایشان به ویژه خود احسایی است، منابعی که در باره احوالات شیخیه است کمتر استفاده شده و به منابع علمی و فکری آنان بسنده شده است.

اقسام جسد، جسم، و نفس

احسایی و به تبع وی، جانشینانش، برای تبیین نظریه خود در مسئله معاد، بین جسم و جسد تفکیک قائل شده و بیان کرده‌اند که انسان دارای دو جسد و دو جسم است. از دیدگاه فرقه شیخیه، تنها یکی از این اجساد و یکی از این اجسام اصلی و دیگری عارضی‌اند. رکن و ستون اصلی اثبات معاد جسمانی از دیدگاه شیخیه، همین مبحث است. البته دور از ذهن نیست که گفته شود: تبیین احسایی از جسم مبتنی بر نگاه صدرا نسبت به جسم باشد. جسمانیت در نظر صدرا قوامش به داشتن ماده نیست (عبودیت، ص ۹۳، ۹۲، ۳). در حالی که نزد فلاسفه قبل، مادیت و جسمانیت ملازم یکدیگر هستند (همو، ص ۸۴) از این روست که در نظر آنان هر جا جسم باشد ماده هم هست، پس عالم مثال، مادی و جسمانی نیست. لکن، صدرا مادیت را مقوم جسم نمی‌داند؛ از این رو قائل به عالم مثال جسمانی هست در حالی که مادی نیست. پس در نظر او جسم مثالی داریم ولی مادی نیست (همو، ص ۹۵). احسایی هم بالاتر از عالم ماده به عالم هورقلیا که جسمانی است اما مادی نیست باور دارد و آنرا معادل برزخ و مثال می‌شمارد. و از همین جاست که برای انسان جسد و جسم هورقلیایی جسمانی غیر مادی را تبیین می‌کند. هر چند تبیین احسایی از عالم هورقلیا و جسم و جسد آن اشکالات عدیده‌ای هم دارد.

جسد اول: در کلام شیخیه، این جسد به نام‌های جسد عارضی، جسد عنصری و جسد صوری هم آمده است. جسد اول همین جسدی است که ما در دنیا با آن سروکار داریم و از عناصر چهارگانه محسوس تشکیل شده و مشمول چاقی و لاغرگی و صحت و بیماری واقع می‌شود. احسایی می‌نویسد: «بدان که انسان دو جسم و جسد دارد، اما جسد اول همان است که از عناصر

زمانی تألیف شده است. این جسد مانند لباس است که انسان آن را می پوشد و درمی آورد و هیچ لذت و درد و طاعت و معصیتی ندارد. مگر نمی بینی که زید مریض می شود و تمام گوشت بدنش از بین می رود تا جایی که اندکی گوشت در وی یافت نمی شود، اما با این حال، باز هم زید، زید است و تغییری نکرده است. و قطعاً می دانی که این زید گنهگار است و حتی یک مورد از معاصی او هم از بین نرفته است و اگر آنچه که از او از بین رفت [گوشت هایش] دخیلی در معاصی او داشت، در این صورت باید اکثر گناهان زید با رفتن محل و مصدر گناهان وی [گوشت ها] از بین می رفتند» (احسایی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۰، ۱۹، ۴).

معلوم می شود که اولاً مراد احسایی از جسد اول، دقیقاً همین بدن مادی است، ثانیاً وی این بدن عنصری را جزء حقیقت وجودی انسان نمی داند و معتقد است که این جسد ربطی به گناهان و حسنات شخص ندارد. اجساد تنها اعراض و کثافات هستند که در طی مراحل نزول انسان به دنیا، عارض بر وی شده و در نهایت با مرگ نیست و نابود خواهند شد و روح پس از مرگ دیگر هیچ گاه به این جسد عود و بازگشتی نخواهد داشت.

احسایی انگشتی از نقره را مثال می زند و می گوید: اگر شما انگشتی از نقره داشته باشی، صورت آن انگشتر، گردی و دایره حلقه آن است و ترکیب جایگاه نگین، سوار بر آن است. هنگامی که این انگشتی را بشکنی و ذوب نمایی و آن را گداخته و قالب گیری نمایی، یا با سوهان بسایی و به براده نقره تبدیل کنی و آنگاه مجدداً آن نقره - یعنی گداخته یا سائیده شده - را به شکل اول انگشتی بسازی، در این صورت، صورت اول که همان جسد صوری است باز نمی گردد اما تو آن را به صورتی مانند صورت اول ساخته ای. بنابراین، این انگشت دوم در حقیقت همان انگشت اول است به عینه از نظر ماده، در حالی که غیر از انگشت اول است از جهت صورت (همان جا) مراد احسایی از مثالهایی مثل این آن است که؛ جسد اول، بعد از مرگ در قبر متلاشی شده و هر ذره آن به اصل و مبدأ خود بازمی گردد، آنچه که از این جسد خاکی است به خاک و آنچه که آبی است به آب و آنچه که هوایی است به هوا و آنچه که آتشی است به آتش بازمی گردد و با آن ممزوج می شود (همو، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۸۹؛ همو، ۱۲۷۶ق، ص ۱۳۲).

جسد دوم: جسد دوم با نام های جسد اصلی، جسد لطیف و جسد هورقلیایی معروف است. احسایی و جانشینانش این جسد را باقی و جاودان می دانند و معتقدند که این جسد در غیب جسد اول است و از عالم هورقلیا بوده و از آنجا نازل شده است. احسایی در مورد جسد دوم می نویسد: «جسد دوم مرکب از عناصر اربعه است. اما آن عناصر، از این عناصر فانی زمانی معروف نیستند،

بلکه از عناصر باقی و جوهری‌اند و آن عناصر از عناصر هورقلیا در اقلیم هشتم هستند که «جنتان مدهامتان» و «جنان دنیا» درآند. ارواح سعدها از انبیاء و اوصیاء و مؤمنان به آنجا می‌روند و این همان جسد دوم است که باقی است و همین جسد است که به دنیا نزول می‌کند و کثافت بدن عنصری را می‌پوشد. این جسد دوم به عینه همان جسد موجود در دنیا است جز اینکه غبار و وسخ که در فارسی از آن به چرک تعبیر می‌شود بر او نشسته است» (همو، ۱۲۷۶ق، ج ۲، ص ۲۸۱).

احسایی جسد دوم را بدن اخروی نفس می‌داند و می‌گوید: «جسد دوم، جسد اصلی انسان است و انسان از این جسد است و این جسد همان جسد باقی است زیرا انسان با این جسد به دنیا آمده و با همین جسد از دنیا رحلت می‌کند. این جسد دوم، بدن نفس انسان است و همین جسد دوم است که محشور می‌شود و در آخرت باز می‌گردد» (همو، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۳۰۷).

تا این جا مشخص شده است که منظور از بدن در معاد جسمانی، بدن عنصری نیست بلکه جسد دوم یا جسد هورقلیایی است. طبق این بیانات، وضعیت جسد اول نسبت به جسد دوم، وضعیت چرک نسبت به لباس است (همان، ص ۱۹۰). جسد دوم یا جسد اصلی که حشر با آن صورت می‌گیرد در هنگام نزول به دنیا، معروض عوارضی می‌شود که از آنها به جسد عنصری تعبیر می‌شود.

احسایی جسد دوم را معادل واژه «طینت» که در روایات مورد استفاده قرار گرفته است می‌داند و می‌گوید: «جسد دوم همان طینتی است که در قبر به حالت مستدیر باقی می‌ماند و اگر حدیث *عَجَبُ الذَّنْبِ* درست باشد مراد از *عَجَبُ الذَّنْبِ* همین جسد دوم است و *عَجَبُ الذَّنْبِ* نامیده شده است زیرا متأخر از انسان است همان‌گونه که *دُم* حیوان متأخر از حیوان است» (فیوضات، ص ۹۰، ۸۹). وی می‌نویسد: «... حتی اگر آبری یا حیوانی او را خورده باشد یا تکه تکه کرده باشد و در جاه‌های مختلفی نهاده شده باشد یا ترتیب اعضای قطع شده در قبر به هم خورده باشد، هنگامی که اجزای این جسد از اعضای اصلی آن جدا و رها شده باشد، در قبرش به همین ترتیب مرتب می‌شوند. حتی اگر مقبور نگشته باشد در قبر مرتب می‌شود، زیرا مراد از قبر مکانی است که خاک او از آن گرفته شده و فرشته آن را در نطفه پدر و مادرش آمیخته است» (احسایی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۹۰).

حاج محمد کریم‌خان کرمانی، رئیس شیخیه کرمان در توضیح این مطلب می‌نویسد: «... از حضرت صادق (ع) پرسیدند از میت: آیا می‌پوسد جسد او؟ فرمودند: بلی، تا آنکه نمی‌ماند از برای او گوشتی و استخوانی مگر طینتی که خلق شده است از او، که او نمی‌پوسد و می‌ماند در

قبر مستدیره تا ثانیاً از آن خلق شود چنان که اول بار خلق شد. تمام شد حدیث، پس عرض می‌کنم که این طینت همان اجزای اصلی انسان است که فوق این اعراض است و اینها در آن اثری ندارند و نمی‌توانند آن را بپوسانند. خواه در قبر باشد و خواه در شکم حیوانات رود که هیچ چیز از طبع‌های این دنیا به آن اثر نمی‌کند و به هر جا رود، مجاور شود نه ممزوج و مخلوط...» (کرمانی، ج ۲، ص ۱۷۲).

یکی از نویسندگان در این مورد می‌نویسد: «او [احسایی] واژه طینت را از روایات گرفته ولی معلوم نیست که چرا آن را با واژه هورقلیا معادل دانسته است» (دینانی، ج ۳، ص ۳۷۳). دلیل این تردید و تأمل آن است که جسد هورقلیایی متفاوت از جسم مثالی است، به‌رغم این که عده‌ای این دو را یکی پنداشته‌اند (حائری احقاقی، ص ۹۷). زیرا جسم خیالی یا مثالی اعم از این که مراد از عالم خیال و مثال، عالم خیال و مثال منفصل باشد یا عالم خیال و مثال متصل، - حداقل طبق نظر صدرالمتهلین - به نوعی خاص از ماده مجرد است. اما آنچه احسایی و جانشینانش، جسد هورقلیایی نامیده‌اند به هیچ‌وجه مجرد از ماده نیست بلکه از نوعی ماده یا جسم برخوردار است که می‌توان آن را جسم لطیف نامید (دینانی، ج ۳، ص ۳۷۳).

به هر حال، جسد دوم در نگاه شیخیه، جسدی است که فنا و زوال نمی‌پذیرد و بدن انسان در آخرت و توجیه‌کننده جسمانیت معاد جسمانی خواهد بود. این جسد که اصل و حقیقت بدن انسان را در نگاه شیخیه تشکیل می‌دهد عیناً همین جسد موجود در دنیا است که البته به دلیل حضور در دنیا، چرک و کثافات و اعراض دنیا، تحت عنوان جسد اول، بر آن نشسته‌اند. این کثافات که از دنیا پند، به دنیا هم باز خواهند گشت، اما جسد دوم از دنیا نیست و به دنیا هم باز نخواهد گشت (احسایی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۰، همو، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۹۰، ۱۵۲، کرمانی، ج ۲، ص ۶۴، ۶۳). به بیان احسایی اکنون که ما در دنیا زندگی می‌کنیم هر دو جسد همراه ماست، خب اگر جسد دوم از دنیا نیست و به دنیا هم باز نمی‌گردد، چگونه به دنیا آمده و با جسد اول همراه شده است؟

جسم اول

جسم اول که به نام‌های جسم برزخی و جسم عارضی نیز آمده است، مانند جسد اول جزء حقیقت انسان محسوب نمی‌شود و همان‌گونه که جسد اول به عنوان کثافت و عرض جسد دوم مطرح است، جسم اول نیز کثافت و عرض جسم دوم می‌باشد، با این تفاوت که جسد اول از

عوارض دنیا است اما جسم اول از عوارض برزخ است. احساسی در این مورد می نویسد: «جسم اول از عوارض بیگانه برزخ است که در نزول انسان به دنیا به آن ملحق می شود و در حقیقت از انسان نمی باشد» (احسائی، ج ۲، ص ۳۰۷). احساسی صراحتاً عنوان کرده است که جسم اول ربطی به حقیقت انسان ندارد بلکه در طی مراحل نزول به عالم ماده، هنگامی که انسان از عالم برزخ عبور می کند، گرد و غبار عالم برزخ بر وی نشسته و این گرد و غبار در دنیا هم همراه او باقی مانده و به نام جسم اول خوانده می شود.

البته کلام احساسی در مورد آغاز پیدایش جسم اول چندان واضح و شفاف نیست. وی گاهی همراهی جسم اول با انسان را در عالم برزخ نزولی دانسته است، اما گاهی نیز کلام وی موهم این معناست که جسم اول پس از مرگ، و در عالم برزخ صعودی، همراه انسان خواهد شد عین عبارت احساسی چنین است: «جسم اول همان جسمی است که روح در برزخ بین مرگ تا نفخه اول صور می پوشد...» (همو، ۱۲۷۶ق، ج ۲، ص ۲۸۱). از دیدگاه شیخیه جسم اول که پس از مرگ، در عالم برزخ، همراه با روح است تنها تا هنگام نفخه اول اسرافیل معروف به نفخه «صعق» باقی خواهد ماند و با دمیده شدن این نفخه از بین خواهد رفت. دلیل بطلان این جسم هنگام نفخه اول این است که این جسم از عالم آخرت نیست تا به آخرت بازگردد، بلکه از عالم برزخ است و با دمیده شدن نفخه اول اسرافیل، هنگامی که برزخ از بین می رود، جسم اول هم که از عوارض برزخ است به تبع معروض خود از بین خواهد رفت (همان جا).

همراه ماندن روح با جسم اول فانی در عالم برزخ بدین دلیل است که جسم اول حامل قوای روح در عالم برزخ است، همان گونه که جسد اول حامل قوای روح در دنیا است. از این روی هنگامی که روح در دنیا یا در برزخ نباشد، دیگری نیازی به جسد اول و جسم اول نخواهد داشت و از آنها جدا می شود.

احسائی و جانشینانش، هنگامی که معانی جسد و جسم و اقسام آنها را توضیح می دهند از مثال هایی مشابه استفاده کرده اند، اگر قرار باشد هم برای جسد اول و هم برای جسم اول مثال چرک لباس یا رنگ لباس یا صورت خشت یا صورت انگشتری و... آورده شود در این صورت کار تشخیص و فهم اقسام جسد و جسم دشوار خواهد شد. به هر حال مؤلفان شیخی مسلک در توضیحات خود راجع به اقسام جسد و جسم، هنگام آوردن مثال، تفکیکی بین جسد اول و جسم اول قائل نشده اند (همو، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۲۳۵-۲۳۴).

جسم دوم: این جسم با نام‌های جسم اصلی و جسم لطیف و جسم اخروی نیز در آثار شیخیه آمده است. جسم دوم، مرکبِ نفس خوانده می‌شود و امری باقی و جاودان است. احساسی جسم دوم را از جوهر هبء و طبیعت نورانی می‌داند (همو، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۳۰۷). با این بیان درصدد است که عنوان کند جسم دوم از هر نوع جرم و کثافت و عرضی مبراست و به همین دلیل جاویدان باقی می‌ماند. البته چنان‌که بیان شد جسم اول به عنوان عرض جسم دوم است که در آستانهٔ نفخهٔ اول اسرافیل از بین می‌رود و تنها جسم دوم به عنوان جسم لطیف، مرکب و حامل روح باقی می‌ماند و این دو، با هم، پس از نفخهٔ دوم به سوی جسد دوم رفته و حیات ابدی انسان را آغاز می‌کنند (همو، ۱۲۷۶ق، ج ۲، ص ۲۸۱). در کلام احساسی، نسبت به جسم دوم ناهماهنگی دیده می‌شود، زیرا وی در جایی دیگر در توصیف جسم دوم آورده است: «نفس همان جسم دوم و جسم دوم همان نفس است». در این عبارت بین نفس و جسم دوم هیچ تفاوتی نیست و اینها در واقع یکی انگاشته شده‌اند، در حالی که در موارد دیگر، جسم دوم غیر از روح و به عنوان مرکب و حامل آن معرفی شده است.

بنابراین از مجموع نظرات مشایخ راجع به جسد و جسم و اقسام آنها معلوم می‌شود که منظور از جسد و جسم حقیقی در اندیشه آنها، جسد لطیف یعنی جسد دوم و جسم لطیف و نورانی یعنی جسم دوم است و دو تای دیگر، اعراض و کثافتاتی‌اند که ربطی به حقیقت بدن و جسم انسان ندارند.

اقسام نفس

شیخیه تقسیمات متعدد و از وجوه گوناگونی برای نفس ذکر کرده‌اند. برای نمونه شیخ احمد احساسی برای نفس، شش مرتبه ذکر کرده است که عبارت‌اند از:

۱. نفس اولیهٔ کلیه: منظور همان حقیقت شیء از جهت پروردگار و همان وجود و نوری است که شیء از آن خلق شده است. هر شیء، افزون بر این حقیقت که از جانب پروردگارش است یک حقیقت نیز از جانب خود و «مِن نَفْسِهِ» دارد که اصل ظلمت و شرور و معاصی در آن است.

۲. نفس اماره بالسوء: احساسی می‌گوید: از این نفس به جهل هم تعبیر می‌شود و دارای هفت مرتبه است که عبارت‌اند از: اماره به سوء، ملهمه، لوامه، مطمئنه، راضیه، مرضیه، نفس کامل.

۳. نفس لاهوتیه ملکوتیه کلیه: احساسی این مرتبه از نفس را قوه‌ای لاهوتی و جوهری بسیط و ذاتاً حی می‌داند که اصل آن از عقل است و به آن دلالت و اشارت دارد. این نفس هنگامی که کامل شود و شبیه عقل گردد به سوی عقل باز می‌گردد. احساسی این نفس را «ذات الله العلیا» و «شجره طوبی» و «سدره المنتهی» و «جنة المأوا» دانسته و می‌گوید این نفس، معروف به «لوح محفوظ» است.

۴. نفس ناطقه قدسیه: که قوه‌ای لاهوتی است. آغاز پیدایش نفس ناطقه قدسیه، هنگام ولادت دنیوی است و اقرار کننده به وجود این مرتبه از نفس، علوم دینی حقیقی است. فعل این نفس، معارف الهی است. احساسی دلیل فراق این نفس را، تحلیل رفتن آلات جسمانی می‌داند.

۵. نفس حیوانی: که قوه‌ای فلکی است و حرارتی غریزی. اصل آن افلاک و آغاز پیدایش آن هنگام ولادت جسمانی است. فعل نفس حیوانی، حیات و حرکت و ظلم و غلبه و کسب مال و شهوات دنیوی است. هنگامی که نفس حیوانی مفارقت کند به همان جایی برمی‌گردد که از آنجا آمده بود.

۶. نفس نباتی: اصل نفس نباتی، طبایع چهارگانه‌اند، آغاز پیدایش نفس نباتی هنگام افتادن نطفه است و فعل آن، رشد و نمو. هنگامی که نفس نباتی مفارقت کند به همان جایی که از آن آمده بازمی‌گردد به نحو عود ممانجه نه عود مجاوره (همو، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۳-۲۹).

این تقسیم‌بندی احساسی خالی از اشکال نیست زیرا در قسم دوم یعنی نفس اماره بالسوء، هنگامی که خود این قسم به اقسامی تقسیم می‌شود «قسم و مقسم» یکی می‌شوند یعنی احساسی نفس اماره بالسوء را هم مقسم دانسته و هم قسم همین مقسم. از این گذشته، احساسی مواردی مانند نفس مطمئنه، نفس راضیه، نفس مرضیه و نفس کامل را از اقسام نفس اماره به سوء دانسته است که صحیح به نظر نمی‌رسد.

سید کاظم رشتی پیش از پرداختن به اقسام نفس، نخست به تفاوت روح و نفس پرداخته و می‌نویسد: «بدان که روح را دو اطلاق است: یکی اطلاق می‌شود بر نفس، چنان که می‌گویند قد قبضت روحه و ملک الموت قابض الارواح... چه در این مقام روح و نفس واحد است. دوم اطلاق آن است به حقیقت برزخیه و حالت متوسط میان عقل و نفس، چه عقل از عالم جبروت صرف است یعنی معانی صرفه که اصلاً شایبه تکثر و تمیز و اختلاف در او نباشد و نفس از عالم ملکوت صرف است، یعنی صور صرفه که اصلاً شائبه وحدت و بساطت در او نباشد، بلکه عین

کثرت و نفس تعدد بوده و ناچار است تنزل شیء از معنی به صورت، از عقل به نفس، از حالت برزخیه و حقیقت متوسطه و آن را روح اطلاق می‌کنند...» (رشتی، ص ۳۹).

تقسیم سید کاظم از مراتب نفس، شباهت‌های زیادی با تقسیم احساسی دارد با این تفاوت که اشکالات وارد بر تقسیم احساسی، در این تقسیم وجود ندارند و به طور کلی تقسیم رشتی از دقت بالاتری برخوردار است. البته سید کاظم در جایی دیگر - با اینکه تصریح نموده است در انسان چهار نفس وجود دارد، در عمل - تنها از سه قسم نفس نامیه نباتیه، نفس حیوانیه و نفس ناطقه قدسیه نام برده و قسم چهارمی را ذکر نکرده است (همان، ص ۳۱۵ و ۳۱۶).

از دیدگاه شیخیه نفس یا روح در مبحث معاد، همان بعد مجرد وجود انسان است که قابل اطلاق بر نفس ناطقه قدسیه در این تقسیمات است و سایر اقسام نفس، در دیدگاه خاص آنان راجع به معاد چندان مورد توجه نیستند. شیخ احمد احساسی در تقسیم‌بندی مراتب نفس، آغاز پیدایش آن را هنگام ولادت دنیوی و دلیل فراق آن را تحلیل رفتن آلات جسمانی می‌داند و می‌گوید نفس هنگامی که از بدن مفارقت می‌کند به همان جایی برمی‌گردد که از آنجا آمده بود. نفس از عالم هورقلیا آمده و بعد از فراهم شدن شرایط بدن، در هنگام تولد دنیوی، به آن تعلق گرفته است و این همان ثنویت نفس و بدن است (احساسی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۳-۲۹). علاوه بر تفاوتی که در تقسیم شیخیه از نفوس با حکمت متعالیه دیده می‌شود، معلوم می‌شود احساسی و پیروانش با حکمت متعالیه در باب حدوث جسمانی نفس موافق نیستند و مانند غالب اندیشمندان قبل صدرا به ثنویت نفس و بدن قائل هستند.

خیال متصل و منفصل، مثال و برزخ

عالم مثال را عالم وسیط بین عالم ماده و عالم عقل یا ملکوت بین ناسوت و جبروت یا خیال بین حس و معنا می‌دانند. عالم مثال یا عالم خیال، همان است که در لسان شریعت از آن به عالم برزخ تعبیر شده است. دلیل وسیط بودن عالم مثال این است که این عالم به جهت شباهت به دو نشئه متفاوت از جهاتی، واسطه ارسال فیض از یک مرتبه وجودی به مرتبه دیگر است. در توصیف عالم مثال می‌گویند: «عالم مثال، عالم مجرد از ماده جسمانی است و بواسطه تجرد از ماده، عالمی روحانی و علمی و ادراکی است، از جهت تقدیر و تجسم شباهت به عالم کون و فساد دارد و از جهت استغنا از ماده، شبیه به جواهر عقلی و موجودات روحانی و مجردات تامه است»

(آشتیانی، ص ۴۸۴). از این روی می‌توان گفت: عالم خیال و مثال، زمینه را فراهم می‌کند تا ارواح تجسد و اجساد، تجرد یابند (چیتیک، ص ۱۷۸).

عالم خیال دو مرتبه دارد که عبارت‌اند از: خیال متصل یا مقید و خیال منفصل یا مطلق. خیال متصل قائم به نفس انسان است. اما خیال منفصل جایی است و عالمی است که قائم به خود بوده و نفس با آن مواجه شده و ادراکاتی از آن عالم کسب می‌کند. خیال هویت واسطه‌ای دارد خواه منظور از آن یکی از قوای نفس باشد و خواه یکی از عوالم هستی (کربن، ص ۱۸-۱۷).

واضح است که مراد از امر خیالی در اینجا، امر موهوم و غیر واقعی و غیر حقیقی نیست. بلکه خیال به عنوان قوه‌ای از قوای نفس و مرتبه‌ای از مراتب عالم، مدنظر است. نفس دارای قوای حسی و قوای خیالی و قوای عقلی است و از طریق قوای حسی خود، ادراک حسی، از طریق قوای خیالی خود ادراک خیالی و از طریق قوای عقلی خود ادراک عقلی دارد. بنابراین ارتباط نفس با عالم خیال منفصل، تنها از طریق قوه‌ای به نام قوه خیال صورت می‌گیرد که در برابر عالم خیال منفصل به این قوه، خیال متصل لقب داده‌اند.

صور مثالی هم بر دو نوع‌اند: «صور مثالی موجود در قوس نزول که قیام صدوری به عقل مجرد دارند و رب النوع افراد، واسطه در فیض و ممر فیض وجودند از برای این صور و چون این صور، ماده و محل ندارند در جهتی از جهات عالم ماده قرار ندارند... لذا به آنها مثل معلقه اطلاق نموده‌اند... اما صور مثالی در قوس صعودی، این صور قائم به جهت فاعلی نفس‌اند و نفس، خلاق این صور در مقام خیال، نه در مقام حس و نه در مقام عقل و تعقیل است...» (لایه‌جی بهایی، ص ۶۰).

نقش عالم هورقلیا در انسان‌شناسی شیخیه

عالم مثال در انسان‌شناسی و جهان‌شناسی شیخیه نقش برجسته‌ای بر عهده دارد. عالم خیال و مثال منفصل، همان است که احساسی در کتب و رسائل خود، عالم هورقلیا در یک اصطلاح و جابلقا و جابرسا در اصطلاح دیگر نامیده است. نظرات شیخیه پیرامون خواب و رؤیا، به خوبی مؤید این مطلب است. شیخیه خواب و رؤیا را مربوط به عالم برزخ و عالم مثال می‌دانند که عالمی وراء عالم اجسام است. البته بین رؤیاهای صادق و باطله در تطبیق بر عوالم هستی تفاوت وجود دارد. احساسی می‌نویسد: «اگر رؤیا صادق باشد روح از عالم هورقلیا در عالم برزخ شاهد بر اشباحی بوده است که از عالم غیب بر عالم شهادت نازل می‌شوند؛ اما اگر رؤیا باطله باشد در این صورت

روح از جابلقا و جابرسا، بر سایه‌هایی که از اوضاع بخارها و اوهام نفس، که با سایه‌های شیاطین در ارض عادات و طبیعت بوجود آمده‌اند، شاهد بوده است...» (احسایی، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۵۵). سید کاظم رشتی می‌گوید: «... چون خیال از این امور [موانع استقامت خیال] مصفا و منزه باشد پس منتقش گردد در وی صور مقابل او از بلد هورقلیا، کما هی» (رشتی، ص ۴۶). در واقع مبنای رشتی این است که انسان، در غیب و کمون این بدن خود، بدنی از عالم هورقلیا با حواس خاص خود دارد و هنگامی که اشتغال نفس به این بدن عنصری در اثر اموری نظیر خواب و رؤیا کم شود، بدن هورقلیایی رو به عالم خود یعنی عالم هورقلیا آورده و صور موجود در آن عالم در بدن هورقلیایی و انسان منطبع شده و انسان از آنها آگاه و مطلع می‌شود (همان‌جا).

آنچه شیخیه در این عبارات، بدن هورقلیایی نامیده‌اند که در موقع کم شدن اشتغالات نفس به بدن عنصری به عالم هورقلیا سفر می‌کند همان است که امثال صدرالمتألّهین قوه خیال دانسته‌اند و بیان کرده‌اند که این قوه خیال، به عالم خیال منفصل سفر کرده و از طریق پیوند و ارتباط با آن عالم، به کسب معلومات می‌پردازد. تفاوتی که در این بین وجود دارد این است که از نظر پیروان حکمت متعالیه، هم قوه خیال و هم عالم خیال منفصل به نحو خاصی مجرد از ماده‌اند، حال آنکه احسایی و پیروانش نه بدن هورقلیایی و نه عالم هورقلیا را مجرد از ماده ندانسته‌اند، بلکه برای آنها قائل به نوعی ماده و جسم به نام جسم لطیف شده‌اند.

طبق دیدگاه شیخیه، یادآوری مطالبی که بیشتر برای انسان اتفاق افتاده و اکنون فراموش شده‌اند در صورتی ممکن است که نفس انسان از طریق خیال خود، به مکان و زمان آن حادثه خاص توجه نماید. در این صورت با توجه به مشخصات و حدود آن شرایط، انسان عیناً حادثه گذشته را به یاد می‌آورد. احسایی می‌گوید این که در این شرایط یادآوری اتفاق می‌افتد به دلیل نقش مثال و خیال در این زمینه است. زیرا هنگامی که کلام خود را به عینه به یاد می‌آوریم، در واقع مثال کلام خود را که در صورت آن مکان و زمان منطبع شده و همه آنها در این خیال ما منطبع گشته‌اند می‌یابیم (همو، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۲۰۷). معنای کلام احسایی این است که تصویر هر آنچه پیشتر اتفاق افتاده است اکنون در عالم هورقلیا ثبت و محفوظ است، هنگامی که ما به مکان و زمان حادثه‌ای در گذشته توجه می‌کنیم، در واقع، خیال ما به غیب آن مکان و زمان توجه نموده و از آن غیب (هورقلیا) به بازخوانی حادثه گذشته می‌پردازد. طبق این بیان یادآوری سخن گذشته خود، در واقع دیدن مثال سخن گذشته خود است. احسایی از موطن مثال احوال گذشته به کتاب حفیظ نیز یاد کرده است.

بقای خیال و مثال

شیخ احمد احسایی با تطبیق عالم خیال منفصل بر عالم هورقلیا، قائل به بقاء عالم خیال است زیرا عالم هورقلیای احسایی - همان‌گونه که دانستیم - عالمی و رای عالم ماده و در اقلیم هشتم است که نه خود و نه موجوداتش معروض فساد و نابودی واقع نمی‌شوند. در مورد خیال متصل به عنوان قوه‌ای از قوای نفس نیز احسایی قائل به تجرد آن است، اما ادراکات این قوه تنها به نحو انطباع از طریق مقابله با عالم خیال منفصل شکل می‌گیرند نه به طریق ایجاد و انشاء علوم از این قوه. توضیحات احسایی در این مورد این‌گونه است: اگر شما در روز سه‌شنبه، سیزدهم ماه رجب سال ۱۲۳۳، زید را در مسجد در حال نماز خواندن ببینی، سایه و شبیح وی در غیب آن مکان و زمان تا روز قیامت خواهد ماند و هرگاه بخواهید زید را رؤیت کنید کافی است در آینه خیال خود به غیب آن زمان و مکان توجه کنید در این صورت به عینه مانند همان زمان اول که زید را در آن مکان دیده‌اید، خواهی یافت. با این تفاوت که اولی شهادت زید و دومی غیب زید است. اما شهادت زید سپری شد، در حالی که غیب وی تا قیامت باقی است و هرگاه به خیال خود التفات کنی او را می‌یابی (همان‌جا).

شیخ احمد احسایی اولاً ادراک خیالی را از مقوله انطباع دانسته است و ثانیاً برای قوه خیال در انشاء صور خیالی هیچ نقشی قائل نیست بلکه وی در ادامه تصریح می‌کند که صور خیالی از انشاء خالق خیال یعنی خداوند به وجود می‌آیند. ثالثاً احسایی صور خیالی را برخلاف صدر المتألهین، قائم به محل می‌داند و می‌گوید همان‌گونه که انسان هنگامی که در برابر آینه است تصویر وی در آینه قرار می‌گیرد صور خیالی نیز قائم به آینه خیالند زیرا صور خیالی قائم به مثالی هستند که قائم به غیب مکان و زمان است (همان، ص ۱۸۵).

سرنوشت انسان پس از مرگ در کلام شیخیه

در کتب شیخیه به چگونگی سرنوشت ارواح و نفوس بعد از مرگ توجه کامل شده است و مؤلفان شیخی مسلک ارواح مردم پس از مرگ را به سه دسته تقسیم کرده و آنگاه احوال هر کدام را جداگانه بررسی کرده‌اند. این سه دسته عبارت‌اند از: دسته اول، کسانی که دارای ایمان کامل و محضند و به «ماحض الایمان» معروفند. دسته دوم برعکس گروه اول به «ماحض الکفر» معروفند و دسته سوم کسانی هستند که نه ماحض الایمان و نه ماحض الکفرند. این دسته به

«مستضعفین» معروف اند (ممو، ۱۳۵۳، ص ۹۴-۹۱، مممو، ۱۲۷۶ق، ج ۲، ص ۲۴۵، کرمانی، ج ۲، ص ۱۶۵-۱۶۴).

دسته اول: محض الایمان

در توصیف وضعیت کسانی که دارای ایمان محضند آمده است:

« بعد از مرگ ارواح این طایفه به جنت دنیا روند و در آنجا در نعیم می‌باشند و چون روز جمعه شود و روز عید نزد طلوع صبح صادق، ملائکه برای ایشان ناقه‌هایی از نور که بر هر ناقه قُبّه‌ای از یاقوت و زمرد و زبرجد می‌باشد، حاضر کنند. پس سوار آن ناقه‌ها می‌شوند، پس پرواز دهند آن ناقه‌ها ایشان را میان آسمان و زمین تا به وادی السلام آیند به پشت کوفه. می‌باشند تا زوال شمس، پس اذن می‌گیرند از ملائکه برای زیارت قبور و اهالی خود تا اینکه ظل هر چیزی مثل خودش می‌شود. پس ملک ندا کند و ایشان جمع شوند و سوار ناقه‌ها می‌شوند. ایشان را پرواز داده تا به غرفات جنان رسند و در آنجا تنعم می‌کنند. به همین طریق تا رجعت آل محمد صلی الله علیه و آله ... و اما اجساد آنها، پس روح و ریحان می‌رسد به آنها از جنان دنیا و اجساد اجزایش متفرق می‌باشند و باقی می‌مانند در قبور خود مستدیره مثل سحاله طلا در دکان صایغ» (اسبر، ج ۲، ص ۳۷-۳۶).

ارواح محضین در ایمان پس از مرگ در عالم برزخ وارد جنان دنیا می‌شوند و از نعمات برزخ، متنعم می‌شوند. اما وضعیت اجساد محضین در ایمان هم از دیدگاه شیخه جالب و خواندنی است، آنها می‌گویند اجساد محضین در ایمان - و البته منظورشان جسد دوم است - در قبر در حالتی قرار می‌گیرد که روح و ریحان بهشتی از طریق کانالی از بهشت دنیا آن را نوازش داده و جسد از این طریق متنعم می‌شود. همان گونه که قبلاً هم بیان کرده‌ایم از دیدگاه شیخه، نعمت و عذاب برزخ هفتاد بار بیشتر از نعمت و عذاب دنیا است (احسائی، ۱۲۷۶ق، ج ۲، ص ۲۴۵).

دسته دوم: محض الکفر و النفاق

در توصیف احوال این گروه آمده است: «این طایفه چون بمیرند، محشور شوند ارواح ایشان در نزد مطلع شمس و در آنجا ایشان را عذاب می‌کنند به حرارت آفتاب، پس چون غروب نزدیک شود، محشور شوند به سوی برهوت به وادی حضرموت. عذاب می‌شوند در آنجا تا صباح، پس ملائکه عذاب می‌رانند ایشان را به سوی مطلع شمس و به همین طریق تا نفخه صعق، پس باطل

می‌شوند ارواح ایشان و اجساد ایشان در قبور خود می‌باشند و دخانی و شراره‌ای از آتشِ جهنم که در مشرق است به اجساد آنها می‌رسد و به همین حالت باقی‌اند تا نفخه صور» (همو، ۱۳۵۳، ص ۹۳).

روشن است که منظور شیخیه از این که می‌گویند برهوت و حضرموت صحرا و وادی‌ای در اطراف یمن‌اند، ظاهر آنها نیست بلکه باطن هورقلیایی برهوت و حضرموت مدنظر شیخیه است. اجساد محضین در کفر هم از عذاب برزخی بدین‌گونه برخوردار می‌شوند که کانال و حفره‌ای از نارالدنیا در سمت مشرق به قبر آنها زده شده و آتش و جرقه و دخان از آن نار برزخی به جسد دوم محضین در کفر خواهد رسید (احسائی، ۱۲۷۶ق، ج ۲، ص ۲۴۵، کرمانی، ج ۲، ص ۱۶۵-۱۶۴، رشتی، ص ۱۸۵-۱۸۴).

دسته سوم: مستضعفین

در مورد احوال این گروه آمده است: «دسته سوم کسانی هستند که دارای ایمان یا کفر و نفاق محض نیستند بلکه جهالی‌اند که نمی‌دانند چه چیز از آنها می‌خواهند. این عده برزخ ندارند و هنگامی که بمیرند حیات و شعور آنها خاموش می‌شود و مانند جماد می‌شوند و از خواب خود تا روز قیامت بیدار نمی‌شوند و هنگامی که روز قیامت برانگیخته شوند مورد محاسبه واقع شده، آنگاه عده‌ای از آنها به سعادت و عده‌ای دیگر به اشقیاء ملحق می‌شوند...» (همان‌جا).

این دسته که دارای برزخ نیستند، ارواحشان هم مانند اجسادشان تا روز قیامت در قبر باقی می‌ماند در حالی که فاقد هرگونه ادراک و شعورند. البته عده‌ای از این گروه که دارای حق قصاصند یا باید قصاص شوند، پیش از قیامت، هنگام رجعت آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، مبعوث خواهند شد تا مقتول از قاتل قصاص گیرد. از دیدگاه شیخیه این گروه همان‌گونه که برزخی ندارند مورد پرسش قبر هم واقع نمی‌شوند (احسائی، ۱۲۷۶ق، ج ۲، ص ۲۱۹-۲۱۸). و شاید مرادشان این باشد که ثواب و عقابی ندارند.

نکته دیگر این که؛ دسته سوم که در برزخ فاقد حیاتند برای زندگی اخروی مجدداً در معرض آزمون و آزمایش قرار می‌گیرند. و در صورت سربلندی به بهشت و در صورت سرافکنندگی به جهنم آخرت منتقل می‌شوند (همان، ص ۲۴۵). دلیل فقدان حیات برزخی برای دسته سوم این است که آنها نفس برزخی و اخروی ندارند و بسیار ضعیف‌الوجودند. البته در هنگام حشر، این گروه نیز مانند سایر موجودات محشور می‌شوند با این تفاوت که مجدداً مورد تکلیف واقع

می‌شوند. تکلیف این گروه در قیامت از طریق عرضه به آتش است، بدین معنا که آنها را امر به ورود به آتش می‌کنند، هر کس فرمان را بپذیرد و وارد شود مؤمن است و آتش هم بر او سرد خواهد شد اما هر کس که از ترس آتش، فرمان را اجرا نکند و داخل آتش نشود کافر است و وی را داخل جهنم خواهند راند. هر چند که بهشت و جهنم آنها با بهشت و جهنم ماحضین یکسان نیست و از نعمت و عذاب کمتری نسبت به آنها برخوردارند (کرمانی، ج ۲، ص ۱۶۵-۱۶۴). اهل حدیث و اشاعره هم چنین چیزی را می‌گویند، اما درباره فرزندان مشرکین. یعنی فرزندان مشرکین که به تکلیف نرسیده می‌میرند در آخرت به ورود به آتش تکلیف می‌شوند (سبحانی، ص ۲ تا ۱۶۷).

معلوم نیست احساسی و جانشینان او طبق کدام اصل و منطبق یا آیه و حدیثی، قائل به تکلیف مجدد عده‌ای در آخرت شده‌اند. می‌دانیم که اولاً تکلیف مربوط به عالم دنیاست نه سرای آخرت؛ ثانیاً این نحوه آزمایش (عرضه به آتش) چه نوع آزمودنی است؟ و از کجا بدست آمده است؟

«اما اطفال مؤمنان، هنگامی که طفلی بمیرد، ملائکه او را به نزد سرور زنان عالم، فاطمه زهرا، می‌برند و او را به ساره و هاجر و آسیه و کلثم، خواهر حضرت موسی (ع) تسلیم می‌کنند و او را تربیت می‌کنند تا این که یکی از مؤمنان خویشاوندش بیاید. پس آنها او را طیب و پاکیزه می‌نمایند و به خویشاوندش که نزد آنها می‌آید می‌سپارند تا او را تربیت کند... و هنگامی که روز قیامت شود، بعد از آنکه والدینش و هر کس از کسانی را که محتاج شفاعتند - اگر بخواهد - شفاعت کرد وارد بهشت می‌شود...» (احسائی، ۱۲۷۶ق، ج ۲، ص ۲۴۷). اساساً مشخص نیست احساسی عرضه اطفال مؤمنان را در برزخ به این بانوان بزرگوار (س) از کجا آورده است. شاید منبع آن همان خواب‌هایی است که او آنها را منبع معارف خویش معرفی می‌کند و می‌گوید خطا هم در آن راه ندارد!!!!!!

سر تالم و عذاب و تنعم و ثواب

مبحث وجود و ماهیت که از گذشته در فلسفه اسلامی مطرح شده بود در زمان صدرالمتألهین شیرازی با پی‌ریزی نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به اوج خود رسید. حدود یک قرن و نیم پس از صدرالمتألهین، شیخ احمد احسائی، با نگاهی خاص به این مسئله، عنوان کرد که اصالت هم با وجود و هم با ماهیت است (همو، ۱۲۷۶ق، ج ۱، ص ۲۴۳). این رأی، بسیار عجیب و

مخصوص احساسی تا آن زمان بود و هیچ یک از اندیشمندان اسلامی تا آن زمان چنین نظریه‌ای ارائه نداده بودند. دلیل احساسی بر این امر، بحث طاعات و معاصی و به دنبال آنها تنعم و تألم است (همو، ۱۳۶۶، ص ۱۰۰). بدین معنا که از آنجا که احساسی هم طاعات و هم معاصی را وجودی می‌داند و هیچ یک را عدمی ندانسته است در صدد برآمده است تا برای صدور هر کدام از آنها، مبدئی جداگانه در وجود انسان جستجو کند. این جست‌وجو نهایتاً به مبدئیت ماهیت برای معاصی و وجود برای طاعات ختم شد. به دلیل همین تفاوت ذاتی و وجودی - در برابر عدمی نه ماهوی - طاعات و معاصی و نهایتاً مبدأ آنها یعنی وجود و ماهیت است که احساسی معتقد است برای موجود شدن شیء مرکب از وجود و ماهیت، دو جعل لازم است و چنین شیئی به جعل بسیط ایجاد نمی‌شود (همو، بی تا، ص ۸۹). این مطلب، خود بیانگر اصالت هر کدام از وجود و ماهیت است زیرا موجودیت هر کدام را تابع جعل جداگانه می‌داند نه تابع وجود دیگری به جعل واحد.

احساسی در مورد منشأ طاعات و معاصی می‌گوید: «بدان که منشأ اختیار در افعال مکلف این است که مکلف مرکب از وجود و ماهیت است که ضد هم هستند، وجود همان نور و ماهیت همان ظلمت است و میل هر کدام از این دو، خلاف میل دیگری است. بنابراین مکلف به دلیل وجود، دارای میل و انگیزه بر انجام طاعات است و به خاطر ماهیت، دارای میل و انگیزه بر انجام معاصی است» (همان، ص ۲۱۲). در برابر تنعم، تألم عبارت است از حصول منافعی و منافی و سر تألم این است که چنانچه قبلاً بیان شد انسان مرکب از دو حیثیت وجود و ماهیت است که هر دو حادثند و حادث در بقاء خود به دنبال مدد است، اما چون وجود ذاتاً غیر از ماهیت است مددهای وجود هم غیر از مددهای ماهیت هستند و مدد هر کدام باید از نوع خودشان باشد. از این روی، انسان با نظر به وجود خود، از طاعات و با نظر به ماهیت خود از معاصی استمداد می‌طلبد. بدین معنا که اگر وجود، میل غالب باشد انسان طاعات را انجام داده و اگر ماهیت میل غالب باشد انسان معاصی را مرتکب می‌شود. البته به دلیل ضدیت وجود و ماهیت، ممکن نیست که میل به طاعت و معاصی همراه با هم و همزمان در انسان وجود داشته باشد (همان، ص ۳۰۸، همو، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۱۲۷).

مؤسس شیخیه همچنین در انسان‌شناسی خود حرکت جوهری را برای نفس می‌پذیرد، لکن تبیین متفاوتی از ملاصدا در مسئله دارد. وی می‌نویسد: «... نفس به مدد اعمال صالحه خود صعود می‌کند و به مدد اعمال طالحه خود نزول می‌کند. از این روی، اثبات حرکت جوهری، به این معنا

صحیح است و آن این است که جوهر با مدد ارتقاء می‌یابد و با محرک، حرکت می‌کند در نشئه ذاتیه، زیرا انتقال با حرکت جوهری از یک نشئه به نشئه ذاتیه دیگر است» (همان جا). وی در شرح کلام صدرا می‌گوید: «مصنف بر این باور است که نفس با حرکت جوهری خود، ارتقاء می‌یابد تا این که به عقل تبدیل شود در حالی که ما این را ممتنع می‌دانیم» (همان، ص ۱۶۱).

دلیل امتناع این است که: تأییداتی که از جانب عقل صادر می‌شوند ماده نفس واقع می‌شوند. این تأییدات عقلی در واقع اشراقات و پرتوهای عقل‌اند. همان‌گونه که اشراقات و پرتوهای خورشید در اثر حرکت و ترقی، هرگز به خورشید تبدیل نمی‌شوند به همین شکل، نفس هم در اثر ارتقاء به عقل تبدیل نمی‌شود. در جایی دیگر او حرکت جوهری را یک حرکت انفعالی می‌داند نه یک حرکت فعلی. انفعالی که جوهر نسبت به اعراض خود داراست و همین امر سبب حرکت آن شده است (همان، ص ۱۶۲).

آنچه باعث شده است که احساسی در عین پذیرش حرکت جوهری، آن را به تحریک عامل و محرک خارجی بداند نگرانی وی از معزول شدن دست خداوند از اشراف بر همه امور است. وی نگران است که اگر حرکت جوهری لذاته را بپذیرد، در دار هستی امری اتفاق خواهد افتاد که مربوط به ذات آن شیء، بدون اراده خداوند است. از این روی وی در موارد متعدد با تأکید، از مصدر باب افعال مثلاً امداد به جای مدد یا ایجاد به جای وجود استفاده نموده تا قدرت و اراده خداوند را در انجام همه امور محفوظ دانسته باشد. وی می‌نویسد: «ما در دو جا ذکر کردیم که حرکت جوهری به واسطه مدد و صورت برای شیء ثابت می‌شود و حرکت جوهری چیزی از ذات شیء نیست بلکه از طرف خداوند متعال، به واسطه قابلیت‌های اشیاء به ایجاد و امداد است چنانچه بارها اشاره کرده‌ایم خداوند فعلی را با خصوص مقتضی قدرت و اراده‌اش انجام نمی‌دهد بلکه بر حسب قابلیت‌های مفعولها، به ایجاد و امداد، آن فعل را انجام می‌دهد» (همان، ص ۳۱۶).

اختلاف نظر احساسی و صدرالمتألهین در مورد حرکت جوهری باعث شده است که در بحث تکامل نفس، تفاوت دیدگاه این دو اندیشمند آشکارتر شود. صدرالمتألهین شیرازی در مبحث تکامل نفس، عروض مرگ را امری طبیعی دانسته که منشاء آن حرکت نفس از عالم طبیعت به نشئه باقیه و اقبال آن به سرای آخرت است (شیرازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶۵). چنانچه قبلاً هم بیان کرده‌ایم صدرالمتألهین این حرکت جوهری نفس از نقص به کمال را، روند طبیعی تجدد طبیعت آن می‌داند. در حالی که احساسی در این زمینه با صدرالمتألهین مخالفت نموده و می‌گوید ملائکه پروردگار، به نحو قیومیت، نفس را تحریک نموده و آن را از عالم طبیعت باز می‌دارند در حالی

که نفس، این امر (اعراض از طبیعت) را دوست ندارد. احساسی در ادامه به عنوان اقامه دلیل بر به تحریک غیر بودن حرکت جوهری نفس می‌گوید: اگر حرکت جوهری نفس، براساس تجدد طبیعی خود نفس و بدون تحریک عامل خارجی باشد در این صورت نفس نباید مرگ را ناپسند بداند، در حالی که ما مرگ را ناپسند می‌دانیم و از این جا معلوم می‌شود که مرگ (حرکت نفس از نقص به کمال) به تحریک غیر (ملائکه) است نه بی‌نیاز از تحریک عامل بیرونی (احساسی، ۱۳۶۱ق، ج ۲، ص ۳۱۹-۳۱۸).

نتیجه

پژوهش در آثار علمی شیخیه نشان می‌دهد که احساسی برای پی‌ریزی مکتب شیخیه به نظام فکری و فلسفی متعالیه نظر داشته و سعی نموده است تا حد امکان از اصول و مبانی آن بهره برداری نماید. جایی مانند بحث هورقلیا جسم غیر مادی مثالی را می‌پذیرد تا بتواند اقسام جسم و جسد را در مکتب خود تبیین کند و ابدان برزخی و اخروی را برای نفس معین کند، چنان که صدرا تبیین می‌کند. جایی مانند اصالت وجود برای اینکه بتواند خیر و شر را تبیین کند مسئله را از صدرا می‌گیرد و قائل به اصالت هردو می‌شود، و جایی هم حرکت جوهری را تصدیق می‌کند، اما تبیینی متفاوت از آن ارائه می‌دهد. یا اصلاً بحث اقسام جسم و جسد که احساسی مطرح می‌کند و آن را بنای تبیین عالم هورقلیا و مثال و برزخ و حتی قیامت قرار می‌دهد؛ متخذ از مبانی خاص ملا صدرا در تبیین جسم مثالی و جسم اخروی است. ملا صدرا هم بر اساس همین تبیین است که برزخ و معاد جسمانی را تبیین می‌کند. اینها و موارد دیگر نشان می‌دهد: انسان‌شناسی احساسی در مکتب شیخیه در پرتو استفاده‌های او از آراء صدرا در تبیین هویت و ماهیت انسان در دنیا، برزخ و قیامت بوده است.

منابع

قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

احساسی، احمد، حیوة النفس، ترجمه سید کاظم رشتی، چ ۲، کرمان، چاپخانه سعادت، ۱۳۵۳.

احساسی، احمد، جوامع الکلم، تبریز، چاپ سنگی، ۱۲۷۶ق.

احساسی، احمد، شرح الزيارة الجامعة الکبیره، بیروت، دارالمفید، ۱۴۲۴ق.

- احسائی، احمد، شرح العرشیه (سه جلد)، چ ۲، کرمان، چاپخانه سعادت، ۱۳۶۱.
- احسائی، احمد، شرح الفوائد، چاپ سنگی، بی جا، بی نا، بی تا.
- احسائی، احمد، شرح المشاعر، چ ۲، کرمان، چاپخانه سعادت، ۱۳۶۶.
- اسبر، محمدعلی، العلامة الجلیل احمد بن زین الدین الاحسائی فی دائرة الضوء، بیروت، دارالأصالة، الطبعة الاولى، ۱۴۱۳ق.
- آشتیانی، سیدجلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چ ۵، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- اشراقی، احمد، تاریخ مختصر مظاهر مقدسه، مؤسسه ملی مطبوعات امری، بی جا، ۱۲۴ بدیع، بی تا.
- چیتیک، ویلیام، عوالم خیال، ترجمه نجیب الله شفق، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵.
- حائری، احقاقی، حاج میرزا عبدالرسول، توضیح واضحات در جواب به ایرادات آقای سید ابوالفضل برقی، تهران، روشن ضمیر، ۱۳۸۷.
- حسنی آملی، سیدعلی، بی بهاء، تهران، مؤسسه فرهنگی تبلیغی علامه بلاغی، چاپ افق، ۱۴۰۰.
- رشتی، سید کاظم، مجمع الرسائل ۱۶ فارسی مشتمل بر چهار رساله، چ ۲، کرمان، چاپخانه سعادت، بی تا.
- سبحانی، جعفر، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، چ ۳، قم، مؤسسه نشر امام صادق (ع)، ۱۳۹۰.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، العرشیه، تصحیح و تعلیق فاتن محمد خلیل اللبون فولادکار، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- عبودیت، عبدالرسول، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، چ ۳، تهران، سمت، ۱۳۹۴.
- فضایی، یوسف، تحقیق در تاریخ و عقاید شیخی گری، باب گری، بهایی گری، و کسروی گرایی، تهران، آشیانه کتاب، ۱۳۸۲.
- فیوضات، میرزا حسن، مدخل الی فلسفة الشیخ احمد الاحسائی، بیروت، لجنة احیاء تراث مدرسة الشیخ الاوحد الاحسائی، ۱۴۲۴ق.
- کربن، هنری، مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی، ترجمه فریدون بهمنیار، تهران، چاپ تابان، ۱۹۶۷.

کرمانی، حاج محمد کریم خان، *ارشاد العوام*، ۴ ج، ۵، چ ۵، کرمان، چاپخانه سعادت، بی تا.
لاهیجی، بهایی، *رساله نوریه در عالم مثال*، با مقدمه و تعلیقات و تصحیح سید جلال‌الدین
آشتیانی، چ ۲، تهران، انتشارات حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.





Investigating the Impact of Sadrai's Anthropology on Sheikhiya's Anthropology

Mahdi Afchangi*
Yaser salari**

Abstract

Anthropology, along with cosmology and theology, are the three basic pillars of the underlying thought of any school of philosophy, theology and ideology. The identity and nature of man, the truth of his body and soul, the connection and interaction of soul and body, their story after death in the world of purgatory and then the resurrection day, and finally, the way the body and soul are intermingled are among the most important issues. The anthropology of Shaykhiya school has largely been affected with Sadrai school of anthropology. The impact can be seen in the way the anthropology of Shaykhiya school accepts the essential movement of the soul and acknowledges the physical resurrection like Sadra,

* Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Gorgan Branch,
Islamic Azad University, Gorgan, Iran. mehdi.afchangi5@yahoo.com

** Department of Theology and Islamic Studies, Humanities Sciences faculty,
Kerman Branch, Islamic Azad University, Kerman, Iran
salari@iauk.ac.ir

because of his difference with Sadra in his explanation of the human body and the nature of the world of examples, purgatory, the promise of the world of Horqalia, and finally, the resurrection day, he presents a picture different from the picture depicted in transcendental wisdom.

Keywords: *Shaikhiya, body, dead body, soul, Divine power, purgatory..*

