

# **The Criterion of Existential Unity and Continuity of Human Beings in Different Worlds from the Perspective of Fayyaz Lahiji and Musawi Khomeini<sup>1</sup>**

**Roghayeh Haghshenas**\*

**Mostafa Jafar Tayyari Dehaghani** \*\* **Emdad Turan** \*\*\*

(Received on: 2020-08-01; Accepted on: 2021-01-03)

## **Abstract**

Among the issues that Muslim theologians have addressed is human identity and how this identity continues in this world and the next worlds, as it is related to various topics of "divine justice". According to the principle of divine justice, human existence in its movement from this world to the hereafter has an existential unity and continuity so that the reward and punishment in the hereafter will belong to the same person who deserves them in this world. Hence, the present study seeks to answer the question: What is the criterion of the unity and continuity of human existence in this world and the hereafter according to Fayyaz Lahiji and Imam Khomeini? The answer has been studied in accordance with the chosen theological views of these two scholars about the unity of identity and the continuity of human existence in this world and the hereafter. The findings show that Fayyaz Lahiji does not consider the world of purgatory or the imaginal world in expressing the criterion of this unity. Rather, he presents his arguments on the basis of the existential truth of human (single soul) and the attachment of the body other than the worldly body (but similar to it) to the soul. But according to Musawi Khomeini's view, the existence of the imaginal world (purgatory) and the body of purgatory or imaginal body (thin and delicate body) is of great importance. Using a comparative method, this research was done based on library sources.

**Keywords:** Truth of Human, Existential Worlds, Bodily Resurrection, Imaginal Body, Hereafter Body, Fayyaz Lahiji, Musawi Khomeini.

---

1. This article is taken from: Roghayeh Haghshenas, "A Comparative Analytical Study of the Theological Opinions of Imam Khomeini and Fayyaz Lahiji", 2020, PhD Thesis, Supervisor: Mostafa Jafar Tayyari Dehaghani, Faculty of Shiite Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

\* PhD Student in Shiite Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author), Haqshenas@chmail.ir.

\*\* Assistant Professor, Department of Shiite Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, Jafartayari@urd.ac.ir.

\*\*\* Assistant Professor, Department of Shiite History and Sects, University of Religions and Denominations, Qom, Iran Turan@urd.ac.ir.

# پژوهش‌نامه امامیه

«مقاله پژوهشی»

سال هفتم، شماره سیزدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۲۵-۴۴

## معیار وحدت و پیوستگی وجودی انسان در عوالم مختلف از دیدگاه فیاض لاهیجی و موسوی خمینی

رقیه حق‌شناس\*

مصطفی جعفرطیاری دهاقانی\*\* \* امداد توران\*\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۴]

### چکیده

از جمله مسائلی که متکلمان مسلمان بدان پرداخته‌اند، چستی هویت انسان و چگونگی تداوم این هویت در عالم دنیا و عوالم بعدی است، به طوری که با موضوعات مختلفی از «عدل الاهی» در ارتباط است. بر اساس اصل عدالت الاهی، وجود انسان در حرکت خویش از عالم دنیا به آخرت دارای وحدت و پیوستگی وجودی است تا ثواب و عقاب در آخرت به همان فردی تعلق بگیرد که در دنیا استحقاق آن را یافته است. بر این مبنا، تحقیق حاضر در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که: «وحدت و پیوستگی وجود انسان در دنیا و آخرت در نظر فیاض لاهیجی و امام خمینی چه معیاری دارد؟». پاسخ طبق دیدگاه برگزیده کلامی این دو عالم در باب وحدت هویت و پیوستاری وجود آدمی در دنیا و آخرت بررسی شده است. این پژوهش نشان می‌دهد که فیاض لاهیجی در بیان معیار این وحدت به عالم برزخ یا مثالی قائل نمی‌شود؛ بلکه بر اساس حقیقت وجودی انسان (نفس مجرد) و تعلق گرفتن بدنی غیر از بدن دنیایی (ولی مشابه آن) به نفس، ادله خویش را مطرح می‌کند؛ اما در تبیین موسوی خمینی وجود عالم مثال (برزخ) و بدن برزخی یا مثالین (بدنی رقیقه و لطیفه) اهمیت بسزا دارد. این پژوهش به روش تطبیقی و شیوه گردآوری کتابخانه‌ای انجام شده است.

**کلیدواژه‌ها:** حقیقت انسان، عوالم وجودی، معاد جسمانی، بدن مثالی، بدن آخروی، فیاض لاهیجی، موسوی خمینی.

۱. برگرفته از: رقیه حق‌شناس، بررسی تحلیلی تطبیقی آرای کلامی امام خمینی و فیاض لاهیجی، رساله دکتری شیعه‌شناسی، استاد راهنما: مصطفی جعفرطیاری دهاقانی، دانشکده شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۳۹۹.

\* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) Haqshenas@chmail.ir

\*\* استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران Jafartayari@urd.ac.ir

\*\*\* استادیار گروه تاریخ و فرق تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران Turan@urd.ac.ir

## مقدمه

در تاریخ اندیشه بشر، مسئله شناخت حقیقت ساحت‌های وجودی انسان (بدن، روح، نفس و...) چگونگی ارتباط آنها (نفس و بدن)، در دنیا و آخرت و نحوه وجودشان (مادی، مثالی یا مجرد) از مهم‌ترین مباحث انسان‌شناسانه است که در معرفت‌شناسی دینی نیز تأثیرگذار است؛ بر این اساس، شناخت ماهیت وجودی انسان در عالم جسمانی نیز، چه از لحاظ عقلی و چه از لحاظ شهودی، همواره در معرض پرسش و توجه حکما، متکلمان، فلاسفه و عرفای مسلمان بوده است؛ چراکه راه‌یافتن به مسیر کمال و هدایت، معرفت نفس و احکام و اعتقاداتی همچون عدل الاهی، معاد و... به این موضوع وابسته است. البته نگرش مشائی و نگرش عرفانی تفاوت‌های مبنایی دارند. نکته مهم آنکه، انتخاب هر کدام از این مبناها به تبیین متفاوتی از معاد و احکام آن (معاد جسمانی یا روحانی، چگونگی تعلق یافتن بدن به روح در معاد جسمانی و...) منجر خواهد شد. در نگاه کلی، از دیدگاه متکلمان امامیه، راجع به چگونگی وضعیت نفس انسانی دو منظر وجود دارد که بر اساس پذیرش هر کدام از این دیدگاه‌ها، تبیین حیات پس از مرگ و چگونگی معاد نیز متفاوت خواهد بود:

**الف. دوگانه‌انگاری نفس و بدن:** حقیقت انسان جوهر مجرد متعلق به بدن انسان است (هشام بن حکم، صدوق، شیخ مفید، طباطبایی و...):

**ب. یکسان‌انگاری نفس و بدن:** حقیقت انسان، همان پیکر محسوس و مشهود است (سید مرتضی و...) (حجت‌خواه و سنایی مهر، ۱۳۹۵: ۱۰۶-۱۰۷).

نکته مهم آنکه، اعتقاد به دوگانگی نفس و بدن، در تبیین حقیقت انسان و چگونگی کمال او در مرحله زندگی مادی و البته حیات پس از مرگ تأثیرگذار است و پای متغیرهای دیگری همچون باور به عالم مثال و نشئه مثالی (برزخی) یا فقدان باور به آن را به میان می‌آورد. در این مقاله این بحث در قالب معیارهای وحدت و پیوستگی یا ناپیوستگی وجودی انسان در مراتب نفس و بدن در عوالم مختلف با تمرکز بر دیدگاه‌های کلامی فیاض لاهیجی و موسوی خمینی درباره معاد (و متغیرهایی چون: عالم مثال، نشئه مثالی، برزخ، معاد جسمانی و...) بررسی می‌شود.

تفاوت اصلی و اختلاف نظر این دو متفکر، در ضمن «قبول یا نفی عالم مثالی» و بالطبع نشئه مثالی انسان مطرح می‌شود. مسئله ارتباط نفس و بدن، اساس شناخت هویت انسان در عالم جسمانی است که در نگرش مشائی و نگرش عرفانی تفاوت‌هایی است؛ اما دو دیدگاه کلامی مد نظر در این نوشتار، در جهت اثبات معاد جسمانی و همگام با نظریات و عقاید اسلامی درباره انسان در عوالم پس از مرگ است. معیار و نظر موسوی خمینی درباره پیوستگی وجودی انسان در

عوامل مختلف، مبتنی بر نظریه حرکت جوهری ملاصدرا است (هرچند در زمینه جسمانیة الحدوث بودن نفس، با نظر ملاصدرا توافق ندارد). در نتیجه اختلاف مبنایی در این موضوع چنین است که فیاض لاهیجی به عالم برزخ یا مثالی قائل نیست و در عوض، این مبحث در تبیین موسوی خمینی اهمیت بیشتری دارد و ایشان در ذیل بررسی عالم برزخ، مراتب و عوامل دیگر را نیز اثبات می‌کند. اهمیت و ضرورت این تحقیق در توجه کردن به روش‌های متفاوت اندیشه‌ورزی متفکران شیعه در پاسخ‌گویی به موضوعاتی چون رابطه نشئه‌های وجودی انسان و مسئله ثواب و عقاب افراد است، که همین معیار مجوز ثواب و عقاب اعمال می‌شود. بر اساس عدل الاهی، ثواب و عقابی منطبق با اعمال افراد قرار می‌گیرد؛ پس معیاری برای وحدت و پیوستگی وجودی انسان در عوالم مختلف وجود دارد.

اهمیت و تازگی پرداختن به این موضوع به واسطه پاسخ این دو شخصیت بزرگ شیعی به مسئله وحدت و پیوستگی وجودی انسان بر اساس مباحث کلامی، همچون عدل الاهی است. در زمینه مسئله و چرایی و پرسش اصلی این مقاله، تحقیقاتی صورت پذیرفته، اما مسئله مد نظر، محل بحث هیچ کدام از این پژوهش‌ها نبوده است. برای تبیین دیدگاه این دو متفکر، نوع ارتباط نفس و بدن در عالم جسمانی و سپس مراحل این ارتباط پس از مرگ تا روز قیامت بررسی می‌شود.

## ۱. معیار وحدت و پیوستگی وجودی انسان در عوالم مختلف از دیدگاه فیاض لاهیجی

آنچه لاهیجی درباره معیار وحدت و پیوستگی وجود انسان در عوالم مختلف بیان می‌کند عبارت است از:

### ۱.۱. حدوث روحانی نفس به همراه حدوث بدن

طبق نظر فیاض، اولین شکل وجودی انسان، تعلق گرفتن نفس ناطقه به بدن است. وی معتقد است نفس ناطقه در زمانی که شرایط بدن برای پیوستن نفس انسانی آماده می‌شود، به طریق روحانی بر آن حادث می‌شود. بنابراین، نفس روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. فیاض لاهیجی در این زمینه از نظر استاد خویش، ملاصدرا، تبعیت نمی‌کند که نفس را جسمانیة الحدوث می‌داند (غفاری، ۱۳۹۱: ۱۹۱ و ۱۳۸). به نظر لاهیجی، از آنجایی که حقیقت انسان به نفس او است، زمانی که بدن (مركب از ماده و صورت) آماده دریافت نفس انسانی می‌شود، نفس از جانب خدا و به واسطه عقل فعال به بدن افاضه می‌شود. بدن همان آلتی است که باعث کسب کمالات نفس می‌شود (ذبیحی، ۱۳۸۸: ۱۱۹). در این مرحله وجودی انسان در عالم دنیا، هرچند نفس ناطقه مجرد و روحانی است، اما

میان نفس و بدن نهایت نزدیکی وجود دارد که باعث اتحاد آن دو می‌شود، زیرا ادراک‌کننده‌ای در بدن غیر از نفس وجود ندارد و داور میان قوا نیز نفس است (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۶۴). رابطه میان نفس و بدن نیز این‌گونه است که پایین‌ترین مرتبه نفس ناطقه، یعنی عقل هیولانی با بالاترین و شریف‌ترین مرتبه بدن در ارتباط است و نفس صورت امر مادی، یعنی بدن، می‌شود (همان: ۱۶۶).

### ۲.۱. نشئه وجودی انسان پس از مرگ

فیاض در تعریف معاد، نشئه وجودی انسان پس از مرگ را مشخص می‌کند و آن را بازگشتن انسان به حیات می‌داند و علت این بازگشت را برای جزای اعمال نیک و بد می‌داند که انسان در دنیا انجام داده است (همان: ۱۵۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۵۹۵). اما چگونگی بازگشت با حیات را با دلایلی عقلی تحلیل می‌کند و این بازگشت را به واسطه عقل واجب می‌داند. در این باره می‌گوید وعده‌های خدا درباره جزای عمل نیک و بد در قرآن آمده و از این رو است که در این جهان نمی‌تواند این وعده و وعید تحقق یابد. باید عالم دیگری وجود داشته باشد که چنین چیزی محقق شود و اگر چنین نباشد تکالیف خدا بر انسان و این وعده‌ها باطل خواهد بود و از نظر عقلی نمی‌توان این امور قبیح را که وفا به وعده نکند ممکن دانست (همو، ۱۳۷۲: ۱۵۹؛ همو، ۱۳۸۳: ۶۲۰).

از نظر فیاض، وحدت و پیوستگی وجودی انسان در این مرحله که پس از مرگ است با مرحله پیش در زندگی دنیوی متفاوت است؛ اما این تفاوت سبب تغایر نیست و بر همین اساس در ابتدا به بحث اعاده معدوم می‌پردازد. بر اساس نگرش کلامی و عقلی فیاض لاهیجی، باید پیش از بحث بازگشت حیات، پس از مرگ، موضوع امکان اعاده روح به بدن را بررسی کرد و پس از آن وجوب معاد اثبات می‌شود (همو، ۱۳۷۲: ۱۵۹). به نظر او، می‌توان ادله کسانی را که به اعاده معدوم معتقدند، رد کرد. او با پذیرش ادعای کسانی که به امتناع اعاده معدوم قائل‌اند آن را می‌پذیرد و می‌نویسد: «حق آن است که اعاده معدوم بعینه، امتناع ضروری است» (همو، ۱۳۸۳: ۶۰۶-۶۰۷). او روش پیروان حکمت را در زمینه امتناع عقلانی امتناع اعاده معدوم می‌پذیرد و تناسخ را نیز باطل اعلام می‌کند (همو، ۱۳۷۲: ۱۷۳). زیرا اگر اعاده معدوم صحیح باشد، جسم موجود دارای فاصله‌ای زمانی با خودش خواهد بود، و اعاده طفره در زمان است و چنین چیزی محال است (همان: ۱۳۷).

### ۳.۱. حیات جسمانی پس از مرگ

فیاض لاهیجی موضوع بازگشت حیات پس از مرگ را بر اساس نظرش درباره سعادت حقیقی اثبات می‌کند. به نظر او، صرفاً حکمت نظری سعادت بخش انسان نیست و او نیاز به حکمت

عملی دارد که مرتبط با جسم است. به این سبب علم و عمل انسان را به سعادت می‌رساند و بر این اساس سعادت او، هم نیاز به جنت روحانی دارد و هم جنت جسمانی (همو، ۱۳۷۲: ۱۸۲). پس فقط در علم کامل شدن نمی‌تواند سعادت کامل باشد. این افراد به سبب توجه‌نداشتن به عمل مدتی معذب خواهند بود و به برکت لطف الاهی در زمره اهل نجات و سعادت قرار می‌گیرند؛ اما برعکس این مطلب، کسانی که صرفاً به عمل توجه داشته‌اند و به تقلید محض اکتفا کرده باشند فقط از عذاب نجات می‌یابند ولی «عذاب روحانی» خواهند داشت و در بهشت جسمانی خواهند بود. او در این زمینه به این حدیث اشاره می‌کند که: «اکثر اهل بهشت ساده‌دل‌اند» (همان: ۱۸۴).

به نظر فیاض لاهیجی، متکلمان به واسطه درک ناصحیح از انسان و روح او فقط به معاد جسمانی معتقدند، در حالی که حکما فقط به معاد روحانی اعتقاد دارند؛ زیرا حقیقت انسان را نفس مجرد او می‌دانند، اما برخی به این علت که انسان را مرکب از نفس مجرد و بدن می‌دانند، قائل به معاد جسمانی و روحانی‌اند. طبیعین نیز منکر معاند و جالینوس و پیروانش در موضوع معاد پاسخی نداده‌اند؛ زیرا در چیستی حقیقت انسان دچار تردید شده‌اند (همو، ۱۳۸۳: ۶۲۱). در این باره ابن‌سینا نیز فقط به این دلیل که در شریعت به معاد جسمانی توجه شده و در پیامبر ﷺ دروغ راه ندارد، معاد جسمانی را پذیرفته و راه عقلی را در آن نمی‌پذیرد. فیاض در این باره نظر متکلمان را تشریح می‌کند که مقصودشان از معاد جسمانی «احداث بدنی عنصری از ماده بدن اول یا از اجزای متفرقه آن» است. او می‌گوید بر اساس قول به تجرد نفس ناطقه، قبول معاد جسمانی تناسخ در پی خواهد داشت که باطل است؛ و به همین دلیل است که حکما در قبول معاد جسمانی فقط تقلید می‌کنند: «حکما در اعتقاد به حشر جسمانی، مقلد محض‌اند و تصحیح نتوانند نمود» (همان: ۶۲۵). پس از ذکر این سخنان، نظریه‌اش را این‌گونه بیان می‌کند:

اصح اقوال در بدن مثالی، بر تقدیر صحت وجود [عالم] مثال، قولی است که استادنا و مولانا افضل المتألهین، صدر الملة والدین، محمد شیرازی، قدس الله روحه و نور ضریحه، میل به آن کرده و آن قول است به تجرد خیال و عدم حلولش در ماده و بقای او با نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن (همان: ۶۴۶).

یعنی نفس بعد از مفارقت از بدن، به بدن متخیل تعلق می‌گیرد و آن بدن، ابزار ادراک جمیع جزئیات و صور محسوس می‌شود؛ بدون آنکه نیازی به تعلق نفس به جسمی از اجسام باشد (همان: ۶۴۷).

فیاض لاهیجی توجیهی نیز از کلام حکما و آشتی دادن آن با معاد جسمانی دارد. وی می‌گوید نفوس سعادت‌مندان پس از مرگ و دورشدن از بدن، به اجرام سماوی که جسم‌اند ملحق می‌شوند، به

گونه‌ای که اجرام فلکی موضوع تخیلات آن نفوس مفارق واقع می‌شوند و به این وسیله تمام لذت‌ها و نعمت‌های جسمانی را در آن عالم ادراک می‌کنند. نفوس بدکاره نیز پس از مرگ به اجرام دُخانی که تحت فلک قمر قرار دارند، متعلق می‌شوند؛ به گونه‌ای که این اجرام دُخانی موضوع تخیلات و ادراک آن نفوس قرار می‌گیرند و تمام دردهای جسمانی را در آن عالم ادراک می‌کنند (همان: ۶۴۷).

نظر مختار فیاض لاهیجی در این زمینه قول به جسمانی و روحانی بودن معاد است. به نظر او، وقوع معاد جسمانی، همان‌گونه که در احادیث و قرآن آمده، حتمی است (همو، ۱۳۷۲: ۱۶۰؛ همو، ۱۳۸۳: ۶۲۷). به نظر وی، بر اساس استدلال عقلی می‌توان دریافت که نفس ناطقه از این‌رو که مجرد است پس از مرگ بدن باقی است و به سبب علم و عملی که کسب کرده به جنت روحانی وارد می‌شود و اگر جهالت و رذایل داشته باشد به جهنم روحانی وارد می‌شود. بر اساس دلایل نقلی‌ای که وجود دارد، روح پس از مرگ بدن، دوباره به آن تعلق می‌گیرد و به بهشت و جهنم داخل می‌شود. همچنین، می‌توان بین نظر حکما و دلایل نقلی جمع کرد و سعادت عقلی و حسی را هم‌جهت دانست؛ زیرا نمی‌توان برهانی برای رد آن آورد. پس معاد جسمانی و روحانی با یکدیگر امکان تحقق دارند (همو، ۱۳۷۲: ۱۶۰؛ همو، ۱۳۸۳: ۶۲۸). وی این نکته را هم می‌افزاید که تعلق بدن برای نفس فقط برای کسب ملکه و فضیلت عدالت است و پس از کسب آن روح به بدن نیازی ندارد و به مرتبه ملائکه و عقول مجرد می‌رسد (همو، ۱۳۸۳: ۶۳۱).

#### ۴.۰۱. برزخ

بحث برزخ در عالم واسطه میان عالم دنیا و عالم آخرت از مسائل کلامی است که فیاض لاهیجی به آن توجه داشته و پذیرش آن را بنا به دلایل نقلی بر تمام مسلمانان واجب می‌داند. برزخ همان برحق بودن سؤال و جواب قبر و ایصال عذاب و ثواب در قبر است (همان: ۶۴۹). فیاض برای اثبات برزخ و احوال مؤمنان و کافران در آن به احادیث اتکا می‌کند؛ اما او برزخ را همان عالم مثالی نمی‌داند. به نظر فیاض، میان عالم دنیوی (مادی) و عالم عقول، عالم واسطه‌ای به نام عالم مثالی وجود ندارد که موجودات آن عالم مقدار و شکل داشته باشند ولی ماده نداشته باشند (همو، ۱۳۷۲: ۳۲۰).

لاهیجی سخن حکمای پیشین را نمی‌پذیرد که می‌پنداشتند بهشت و دوزخ و زمین قیامت در عالم مثال است. به عقیده این حکما، تجسد اعمال در این عالم ممکن است و معاد جسمانی روح انسان پس از مرگ تا پیش از معاد در این عالم وجود دارد که به آن «برزخ» می‌گویند. نقد لاهیجی بر وجود عالم مثالی، بحثی است که درباره بدن مثالی در گفته‌های این متفکران مطرح

می‌شود که نفس بتواند در عالم مثالی برای خود بدنی مثالی داشته باشد. لاهیجی با تبعیت از نظر مشائیان، عالم مثال را منکر است و می‌گوید اعاده همان بدن دنیوی در آخرت ضرورتی ندارد؛ بلکه خداوند بدن‌های جدیدی را به شکل بدن دنیوی افراد می‌آفریند و روح هر شخص به بدن مشابه با بدن دنیوی‌اش بازگردانده می‌شود. بر اساس این نگرش، بدن اخروی از حیث ماده با بدن دنیوی مغایرت دارد و از حیث صورت با آن متحد است. باید توجه داشت که در نگرش مشائیان تشخیص انسان به نفس او است و تعایر میان بدن دنیایی و اخروی به تشخیص افراد خدشه‌ای وارد نمی‌کند (فاریاب، ۱۳۹۱: ۱۳۰/۱).

لاهیجی ذیل این مبحث بر اساس قاعده فلسفی «امتناع اعاده معدوم» می‌گوید نفس نمی‌تواند به همان بدنی که معدوم شده بازگردد؛ زیرا اگر چنین چیزی باشد، بحث تناسخ نیز ابطال‌شدنی نخواهد بود! زیرا بازگشت دوباره نفس به بدنی که از بین رفته و دوباره ساخته شده، نوعی تناسخ است. تناسخ نیز بر اساس امتناع اعاده معدوم باطل است. همچنین، طبق نظر لاهیجی، معاد جسمانی از طریق تعلق گرفتن بدن مثالی به نفس نیست؛ زیرا این موضوع نیز با مجردبودن نفس ناطقه تعارض دارد (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۳۸). این موضوع هم از یک سو موافق نظر ابن‌سینا است که بر اساس آن تناسخ از این لحاظ محال است که تعلق یافتن دو نفس به یک بدن است، و هم به بحث درباره بازگشت دوباره نفس به بدنی که از بین رفته و دوباره ساخته می‌شود به عنوان تناسخ می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۶۵/۲؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۰۷/۲؛ همو، ۱۳۴۶: ۱۸۹). هرچند مراد لاهیجی از این بحث، تأکید بر این موضوع است که امری که از بین رفته و معدوم شده اگر دوباره به وجود بیاید، همان اولی نخواهد بود؛ زیرا عدم نمی‌تواند اتصال میان یک موجود باشد. بنابراین، لاهیجی با حفظ سنت مشائیان، معاد روحانی و جسمانی را قبول دارد و اولی را با برهان اثبات، و دومی را از طریق شرع و تصدیق پیامبر ثابت می‌کند. در معاد روحانی، خللی برای مجردبودن نفس ناطقه نیست؛ یعنی پس از مرگ بدن، نفس ناطقه انسان، مجرد از ماده است؛ اما در معاد، خداوند جسمی متناسب با جسم دنیوی برای او خلق می‌کند:

معاد جسمانی صحت دارد به خاطر تجرد نفس ناطقه و بقای آن بعد از مرگ بدن و همین نفس برای تشخیص انسان کافی است تا شخص که ثواب و عقاب می‌بیند را همان شخص دنیا بدانیم که اعمال را انجام داده، حال چه بدن عین آن باشد یا غیر آن (لاهیجی،



### ۵. ۱. انسان بالقوه و انسان بالفعل

طبق نظر لاهیجی، معیار وحدت و پیوستگی وجودی انسان بر اساس حقیقت وجودی وی، که همان نفس مجرد او است، تعریف می‌شود. یعنی بدن صرفاً وسیله‌ای برای تحصیل کمالات نفس است و از این رو که نفس ناطقه در ابتدای حدوث، بالقوه است و به وسیله بدن به فعلیت می‌رسد، بنابراین انسان مرکب از بدن و نفس است و در هر امر مرکبی، صورت شیء، یعنی نفس آن، قوام آن محسوب می‌شود. پس در انسان نیز قوامش به نفس او است، همان که لاهیجی از آن به «انسان بالفعل» نام می‌برد. در این نگرش، ماده امری عدمی است که داخل در هویت شیء نیست؛ زیرا اصل حقیقت آن نیست (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۴۰-۴۱) و فقط به طریقی انسان قوام می‌یابد که هم انسان بالقوه، یعنی بدن، و هم انسان بالفعل، یعنی نفس، به سوی کمال حرکت کنند. انسان بالقوه، انسان محسوس و انسان بالفعل انسان معقول است. با این نگرش در انسان محسوس و معقول، ماده و صورت تفاوت‌هایی دارد. در انسان محسوس بدن ماده است و نفس همان صورت است، اما در انسان معقول نفس به جای ماده است و بدن از آن جهت که باعث تحصیل کمالات است صورت است و انسان محسوس، یعنی همان انسان دنیوی، مصداق همه انسان‌ها است؛ اما انسان معقول مصداق برخی از انسان‌ها است (همان: ۳۹).

### ۶. ۱. حیات انسان‌های ناقص‌العقل و کودکان پس از مرگ

از مهم‌ترین مسائل کلامی درباره معاد بر محور چگونگی برانگیخته‌شدن افرادی است که از نظر عقلی بر آنها نه تکلیف عقلی و نه عملی جایز است و می‌توان آنها را افراد ناقص‌العقل و کودکان دانست که تکلیفی بر آنها نیست تا به واسطه آن بتوان در معاد جزایی برایشان متصور شد. فیاض لاهیجی به قول و عقاید برخی در این زمینه می‌پردازد. وی می‌گوید برخی معتقدند چون این افراد عقل ندارند پس از مرگ بدن، نفس‌شان باقی نمی‌ماند و نابود می‌شوند. لاهیجی می‌گوید، بر مبنای نظر ابن‌سینا، این قول باطل است. لاهیجی نظر ابن‌سینا در زمینه معاد برای افراد ناقص‌العقل و کودکان را چنین تبیین می‌کند که همه نفوس به احکام بدیهی علم دارند و همین اندازه علم باعث می‌شود پس از مرگ بدن، نابود نشوند و همچنان باقی باشند. فیاض لاهیجی موافقت خویش را با نظر ابن‌سینا اعلام می‌کند اما می‌گوید کودکان پیش از رسیدن به سن رشد و تمیز به احکام بدیهی نائل نمی‌شوند و چون ضروری فطری هستند در هنگام مفارقت روح از جسم به شکل فعلیت می‌آیند (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۸۵). زیرا هنگامی که نفس ناطقه در بدن حادث می‌شود به ذات خود عالم می‌شود

و همین برای بقای پس از مرگ برای او کافی است. این حتی در زمانی که روح به بدن افاضه می‌شود برای بقای آن کافی است. فیاض در این زمینه به حدیثی نبوی استناد می‌کند: «من (پیامبر) روز قیامت بر زیادی امتم افتخار می‌کنم، گرچه از کسانی باشند که در رحم مرده باشند» (همان: ۱۸۶).

**۲. معیار وحدت و پیوستگی وجودی انسان در عوالم مختلف از دیدگاه موسوی خمینی**  
آنچه موسوی خمینی درباره معیار وحدت و پیوستگی وجود انسان در عوالم مختلف بیان می‌کند عبارت است از:

### ۲. ۱. عوالم سه‌گانه وجودی برای انسان

موسوی خمینی نشئه‌های وجودی انسان را بر اساس تقسیم‌بندی‌ای که از عوالم سه‌گانه دارد، دارای وحدت و پیوستگی می‌داند. در این نگرش، عالم دارای سه نشئه دنیوی، مثالی و عالم اخروی است. در این سه عالم، وجود انسان نیز دارای سه نشئه می‌شود که عبارت‌اند از: بدن مادی یا نشئه ظاهره مُلکیه دنیویه که مظهر آن حواس ظاهری است؛ بدن برزخی یا مثالی، یا نشئه برزخیه متوسطه که مظهر آن حواس باطنی است؛ نشئه غیبیه باطنیه که مظهر آن قلب و شئون قلبیه است (موسوی خمینی، ۱۳۷۲: ۸۵).

### ۲. ۲. نشئه وجودی انسان در عالم دنیا

به نظر موسوی خمینی، انسان در عالم دنیا دارای بدنی است که مرتبه پایین ساحت وجود او و مرحله‌ای برای ظهور نفس است (همان: ۹۰). بنابراین، بدن قشر و پوسته انسان است و در حقیقت آنچه انسان است داخل نیست (همو، ۱۳۹۲: ۳۶)، اما همین بدن دارای منزلت و قداست است. زیرا بر اثر نعمت و فیضان رحمانیت و رحیمیت خدا خلق شده است (همان: ۷۹). به نظر موسوی خمینی، بدن دنیوی از این رو که به لذات و تمنیات دنیوی مشغول است از توجه به خویشتن غافل است و بنابراین نسبت به دیگر مراتب وجودی انسان کمال کمتری دارد (رحیم‌پور، ۱۳۷۸: ۲۳۵). به نظر موسوی خمینی، برخی امور باعث کمال انسان از نشئه دنیوی می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۲۴۰/۱) و عبور از عالم دنیوی به واسطه مرگ فراهم می‌شود. نزد موسوی خمینی، مرگ، چیزی نیست که انسان را به طور کلی معدوم و نابود کند، بلکه فقط مابین فرد و آنچه غیر صفات لازمه او است جدایی می‌افکند. زیرا حقیقت هر فردی نفس و اوصاف لازمه او است که مغایر با بدن است

و این حقیقت امری است مجرد و از عالم علوی و محل حکمت و ادله، و براهین قاطع عقلی دلالت می‌کند بر اینکه محل حکمت و جایگاه علم و جایگاه معرفت هرگز معدوم نخواهد شد، همان‌طور که حدیث نبوی «برای بقا آفریده شده‌اید و نه فنا» و آیه «زندگان اند و نزد پروردگار خود روزی خوران اند و از آنچه خداوند بر آنان عطا کرده شادمان اند» (آل عمران، ۱۷۰) حاکی از همین مطلب است. موسوی خمینی در این باره می‌گوید:

ما قائلیم که اگر از این عالم رفتیم به جای بهتری منتقل می‌شویم. اگر کسی از یک عالم بدی به یک جای خوبی برود از چه می‌ترسد؟ ما هیچ ترسی نداریم. آنها باید بترسند که خیال می‌کنند عالم دیگری نیست یا ظالم هستند و از رفتن به آن عالم ترس دارند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۱۵۵/۱۰).

از دیدگاه موسوی خمینی، مرگ آغاز زندگی جدیدی برای انسان است و رسیدن به سعادت ابدی است: «انتقال از نشئه ظاهره ملکیه به نشئه باطنیه ملکوتیه، یا آنکه موت عبارت است از حیات ثانوی ملکوتی بعد از حیات اولی ملکوی و بر هر تقدیر امر وجودی است بلکه اتم از وجود ملکوی است» (همان: ۲۷۷/۱۰). مرگ نوعی عبور از محدودیت‌های جسم و حرکت جوهری جسم برای رسیدن به استکمال است:

مردن انسان، انسان طاهر، اول زندگی انسانی او است. اینجا زندگی حیوانی است، زندگی محدود است. آن زندگانی انسانی غیرمحدود متعلق به یک عالم غیرمحدود است. اگر [خود را] تصفیه کردید، اگر نفس خودتان را تطهیر کردید، اگر اعمال خودتان را با قرآن کریم وفق دادید با احکام اسلام وفق دادید، اگر اخلاق خودتان را اخلاق قرآن کردید، اگر نفس خودتان را تصفیه کردید، باک از هیچ چیز نداشته باشید؛ مردن چیز سهلی است، چیزی مهم نیست (همان: ۱۴۲/۵).

## ۲. ۳. نشئه وجودی انسان در عالم مثالی

به نظر موسوی خمینی، بدن دنیوی پس از به دست آوردن برخی کمالات در سیری صعودی و بر اساس حرکت جوهری به جسمی لطیف و صاف مبدل می‌شود و در این استکمال پوسته ضخیم و محسوس بدن دنیوی را ترک می‌کند. این بدن مثالی هرچند دیگر محذورات حسی بدن مادی را ندارد، اما چون به عالم برزخ علاقه دارد و مجذوب آن است، به خودش و اعمالش به نحو شایسته‌ای توجه نمی‌کند و بنابراین، این بدن مثالی نیز حجاب‌هایی برای درک خویشتن دارد که در

سیر استکمالی بعدی به آن دست می‌یابد (رحیم‌پور، ۱۳۷۸: ۲۳۵). برزخ اولین عالم از عوالم بعد از دنیا است که در حرکت صعودی انسان به سوی خداوند متعال وجود دارد؛ به طوری که در تنزل انسان، برزخ نزولی آخرین عالم از عوالم قبل از دنیا است که انسان از آن می‌گذرد و وارد دنیا می‌شود. موسوی خمینی با بیان اینکه نمود و جلوه قیامت هر فردی در عالم برزخ است، می‌گوید: «عالم برزخ هر کس نمونه‌ای از نشئه قیامت او است و برزخ عالم متوسط بین این عالم و عالم قیامت است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۱: ۳۸۸). موسوی خمینی درباره برزخ و احوال موت می‌گوید:

و اگر فرضاً از این عالم هم با محبت منتقل شد، گرچه به حسب روایات شریفه و آیات مبارکه در قیامت از اهل نجات است و منتهی به سعادت شود ولی در برزخ و احوال موت و قیامت انسان باز مبتلا است. چنانچه در حدیث است که ما در قیامت از شما شفاعت می‌کنیم، ولی برای برزخ خود فکری کنید (همان: ۴۰۶-۴۰۷).

این نشان می‌دهد که می‌توان در این دنیا بود و از آن عالم خیر قطعی و یقینی داد. یعنی پشت سر گذاشتن عوالم برزخی در زندگی دنیوی هیچ منافاتی با اشراف به برزخ یا حضور در آنها ندارد. موسوی خمینی می‌گوید:

برزخ تو، اگر اصلاح‌نشده بروی، خدا می‌داند در چه صورتی و در چه حالتی هستی. ادراکات اهل این عالم از دیدن و شنیدن و شم آن عاجز است. ظلمت وحشت و فشار قبر را تو هر چه بشنوی به تاریکی‌ها وحشت‌ها و فشارهای این عالم قیاس می‌کنی، با آنکه قیاس باطلی است (همان: ۸۴).

با توجه به ارتباط روح با بدن مادی و قبر خاکی و توجه بیشتر او به بدن و قبر خود در ساعات اول، استفاده می‌شود که روح در عین حال که در برزخ است، اما چون تازه از بدن مفارقت کرده و با توجه به انسی که در حیات به بدن خود داشته است، خود را در کنار آن و با آن می‌بیند؛ در نتیجه تحریک شدید بدن توأم با خطاب به روح با اسم و مشخصات، توجه روح را جلب، و متوجه خطاب‌کننده و خطاب او می‌کند. در نتیجه تلقین می‌تواند موجب رفع تزلزل و موجب تذکر و عامل تثبیت عقاید حقه و افکار حق باشد. موسوی خمینی در آداب الصلوة می‌گوید:

و اگر سمع قلب باز نشده باشد و دل سمیع نباشد، تلقین عقاید حین موت و بعد از موت به حال او نتیجه‌ای ندارد؛ تلقین برای کسانی مفید است که دل آنها از عقاید حقه باخبر است و سمع قلب آنها باز است و در این سکر و شداید فی‌الجمله غفلتی حاصل شده باشد [تا] این وسیله شود که ملائکه‌الله به گوش او برسانند؛ ولی اگر انسان کر باشد و

گوش عالم برزخ و قبر نداشته باشد، هرگز تلقین را نمی‌شنود و به حال او اثر نکند (موسوی خمینی، ۱۳۷۲: ۳۸۸).

## ۲. ۴. نشئه وجودی انسان در عالم اخروی

پس از کسب نشئه بدن مثالی در عالم برزخ و استكمال آن، انسان به نشئه بدن اخروی دست می‌یابد که بدن و جسمی لطیف است. از ویژگی‌های این بدن چنین است که صرفاً به خویش التفات دارد و مجذوب خویش است و اعلا درجه کمالات را دارد (رحیم‌پور، ۱۳۷۸: ۲۳۵).

## ۲. ۵. پاداش و عذاب در معاد

مسئله معاد و برانگیخته‌شدن انسان و نیز پاداش و مجازات بر اساس وحدت و پیوستگی وجودی انسان در عوالم مختلف به وجود می‌آید. زیرا پاداش و عقاب بر نفس و جسمی که در عالم بعدی متفاوت یا متغایر باشد با عدل خدا منافات دارد. اگر چنین نباشد خوبی‌ها و بدی‌ها بی‌اثر و بدون عکس‌العمل است و پاداش و مجازات برنامه‌هایی است که جدای از عمل و از روی حب و بغض‌هایی انجام می‌شود؛ در حالی که با استناد به آیات قرآن کریم جزای اعمال بازتاب خود عمل است و این اعمال است که نتایج خوب یا بد را می‌سازد و به دنبال دارد (اسراء: ۷۲). هر کس در این جهان دنیا نابینا است در عالم آخرت نیز نابینا و گمراه‌تر خواهد بود؛ یعنی کوردلی و گمراهی او در آخرت نتیجه و بازتاب کوردلی او در دنیا است. به تعبیر موسوی خمینی: «بعضی از کارها است که جزای آنها در دنیا امکان ندارد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۲۷۸/۶). وی مثالی درباره جانیمان می‌آورد و می‌گوید: «هر جانی یک نفر آدم است، مثل سایر مردم، یک جان و یک حیات دارد؛ این جانی اگر ده هزار نفر را کشته باشد، نمی‌توان او را به عدالت مجازات کرد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۲۷۸/۶).

## ۲. ۶. معاد جسمانی

موسوی خمینی به مسائل فلسفی مربوط به معاد و نیز به معاد جسمانی که مسئله و پرسش فلسفه ابن‌سینا است، توجه داشت. بر اساس نظر ابن‌سینا، چون اعاده معدوم محال است، انسان نمی‌تواند پس از اینکه روحش از بدن خارج شد و بدنش معدوم شد دوباره به بدن خود بازگردد. به نظر ابن‌سینا، چون بدن وسیله‌ای برای کسب فضایل و رشد روح است، پس از مرگ بدن دیگر نیازی به آن ندارد؛ اما ابن‌سینا در اینجا نه بر اساس برهان عقلی، بلکه به واسطه اتکا بر قول صادق

پیامبر ﷺ معاد جسمانی را به صورت ایمانی، می‌پذیرد. موسوی خمینی نیز بر اساس استناد به قرآن و احادیث می‌کوشد بر اساس رویه کلامی، معاد جسمانی را اثبات کند. به نظر موسوی خمینی، طبق مبانی حرکت جوهریه ملاصدرا، می‌توان معاد جسمانی را اثبات عقلانی کرد (رحیم‌پور، ۱۳۷۸: ۲۸۳-۲۸۴). بنابراین، جسم و ماده نیز در اطوار حرکت وجودی خود مراتبی دارد. بر اساس این مراتب است که روح در معاد بر اساس جسم خود محشور می‌شود.

بدین ترتیب، طبق دیدگاه موسوی خمینی، مبتنی بر نظام فلسفی عقلانی صدرایی، معیار وحدت و پیوستگی وجودی انسان در عوالم مختلف حرکت جوهری است و عامل این پیوستگی باعث پیوسته بودن اصل جسمیت و بدن است؛ و به نظر موسوی خمینی، بدن انسان در نشئه جسم مثالی غیر از جسم بدنی در دنیا نیست (همان: ۲۳۴). موسوی خمینی حرکت جوهری را در عالم، امری واقعی می‌داند؛ مانند مراحل وجودی تبدیل نطفه به انسان که پس از مرگ نیز انسان قشر ضخیم و بزرگ بدن محسوس را که به منزله پوست آن بدن لطیف است، از خود دور می‌کند و این مرحله را آخرین مرحله جهان طبیعت و اولین قدم آخرت می‌داند و این مرتبه جسم مناسب حواس بدنی نیست. این بدن لطیف سایه نفس است (موسوی خمینی، ۱۳۷۱: ۵۴۱/۳-۵۴۲).

بر اساس حرکت جوهری، جسم در حرکت خود با نفس از بین نمی‌رود؛ بلکه شکل‌های دیگر و نشئه‌های دیگری را تجربه می‌کند. به نظر موسوی خمینی، انسان پیوسته از نشئه‌ای به نشئه دیگر می‌رود و در این مسیر صفات وجودی‌اش شدت می‌یابد. اما این بدین معنا نیست که زمانی صفاتش از قوه به فعل دربیاید و به کمال برسد، و تماماً بدون جسم باشد، بلکه از حال جسم طبیعی به جسمی صاف و لطیف تبدیل می‌شود (همان: ۵۴۰-۵۴۱) و این همان نشئه مثالی و بدن برزخی است. موسوی خمینی درباره کیفیت بدن اخروی می‌گوید: «بدن نفس در نشئه آخرت بدن معلول و مخلوق نفس نیست، بلکه نفس خود آن بدن است و ایجاد و اعدام آن مساوق ایجاد خودش هست و البته ممکن نیست شیء با فعالیت خودش موجود شود» (انواری، ۱۳۸۷: ۵۷-۵۸). نکته مهم آنکه، موسوی خمینی هرچند از معیار حرکت جوهری برای وحدت و پیوستگی وجودی انسان در عوالم مختلف سود می‌برد، اما این موضوع را با اصول صدرایی درباره حدوث جسمانی نفس و همچنین حدوث بدن اخروی از نفس منطبق نمی‌داند و معتقد است بدن اخروی سایه نفس است.

### ۳. مقایسه دیدگاه‌ها

در ادامه، مقایسه دیدگاه‌های لاهیجی و موسوی خمینی را در دو محور وجوه اشتراک و افتراق پی می‌گیریم.

### ۳.۱. شباهت‌های دیدگاه فیاض لاهیجی و موسوی خمینی

این دو متفکر به دلیل اهمیت موضوع معاد جسمانی، از جهت تعیین معیار وحدت و پیوستگی به تبیین چگونگی این بدن توجه داشته‌اند؛ زیرا بر اساس نص قرآن کریم و احادیث متعدد، انسان‌ها در روز قیامت با بدن‌های خود محسوس می‌شوند. توجه به این موضوع به سبب اختلاف برخی آرا درباره معاد جسمانی نزد فلاسفه است. فیاض لاهیجی و موسوی خمینی معتقدند متکلمانی که صرفاً به معاد جسمانی اعتقاد دارند و معاد روحانی را نمی‌پذیرند، به واسطه درک ناصحیح از انسان و روح به این موضوع معتقدند. قول این دو متفکر چنین است که انسان را مرکب از نفس مجرد و بدن می‌دانند و قائل به هر دو معاد جسمانی و روحانی‌اند. فیاض لاهیجی با اینکه مبانی ملاصدرا را نمی‌پذیرد، اما می‌گوید نفس بعد از مفارقت از بدن، به بدن متخیل تعلق می‌گیرد و آن بدن، ابزار ادراک جمیع جزئیات و صور محسوس می‌شود، بدون آنکه نیازی به تعلق نفس به جسمی از اجسام باشد. نظر مختار فیاض لاهیجی مانند موسوی خمینی در این زمینه قول به جسمانی و روحانی بودن معاد است. به نظر او، وقوع معاد جسمانی، چنان‌که در نص صریح آیات و روایات آمده، حتمی است.

همچنین، ذیل موضوع کلامی وحدت و پیوستگی وجودی انسان در عوالم مختلف و مبحث معاد، موسوی خمینی و فیاض لاهیجی به مسئله ثواب و عقاب افرادی پرداخته‌اند که به واسطه نقص عقل تکلیف بر آنها جایز نیست (دیوانگان و کودکان). موسوی خمینی، بر اساس مبانی فقهی، ملاک ثواب و عقاب در قیامت را بر تکلیف، عقل و بلوغ می‌داند و می‌گوید این افراد در رتبه‌های پایین بهشت قرار خواهند گرفت؛ زیرا جزء مستضعفان هستند و مشمول لطف خدا می‌شوند. فیاض لاهیجی در ابتدای ورود به این بحث، با توجه به سنت تحلیلی‌اش در آغاز به نقل قول و عقاید برخی در این زمینه می‌پردازد و می‌گوید برخی معتقدند چون این افراد عقل ندارند، پس از مرگ بدن، نفسشان باقی نمی‌ماند و نابود می‌شوند؛ سپس بر مبنای نظر ابن‌سینا این قول را باطل می‌داند. لاهیجی نظر ابن‌سینا در باب چگونگی معاد افراد ناقص‌العقل و کودکان را چنین بیان می‌کند که همه نفوس به احکام بدیهی علم دارند و همین اندازه علم باعث می‌شود پس از مرگ بدن، نابود نشوند و همچنان باقی بمانند. فیاض لاهیجی موافقت خویش را با نظر ابن‌سینا اعلام می‌کند، اما می‌گوید کودکان پیش از رسیدن به سن رشد و تمیز به احکام بدیهی نائل نمی‌شوند و چون ضروری فطری هستند در هنگام مفارقت روح از جسم به فعلیت در می‌آیند. زیرا هنگامی که نفس ناطقه در بدن حادث می‌شود به ذات خود عالم می‌شود و همین‌قدر برای بقای

پس از مرگ او کافی است و این حتی هنگامی که روح به بدن افاضه می‌شود، برای بقای آن کافی است. موسوی خمینی در زمینه کودکان نیز به همین نکات استناد می‌کند. حتی درباره نوزادانی که این قوا را در حداقل آن نزد خود دارند (مثل مکیدن شیر) به نوعی اثبات‌کننده نابودنشدن نفس آنها پس از مرگ بدن خواهد بود. موسوی خمینی در تبیین اثبات معاد برای این افراد بیشتر به نقل احادیث می‌پردازد و فیاض لاهیجی برای اثبات معاد این افراد از روش فلسفی کلامی بهره می‌گیرد.

### ۲.۳. تفاوت‌های دیدگاه فیاض لاهیجی و موسوی خمینی

مباحث کلامی مرتبط با وحدت و پیوستگی وجودی انسان در عوالم مختلف در نگرش موسوی خمینی و فیاض لاهیجی بر اساس دو رویکرد تبیین می‌شود. نزد موسوی خمینی، تحلیل این موضوع بر اساس آیات و روایات اهمیت بسزا دارد. فیاض لاهیجی نیز این مبحث را بر اساس دعوی کلامی میان متکلمان و حکما پیش می‌گیرد. البته مسائلی نظیر اثبات معاد جسمانی و معاد برای انسان‌های ناقص‌العقل و کودکان برای هر دو متفکر مسئله است؛ اما نزد موسوی خمینی بحث حول اخبار و احادیث درباره آخرت، موت، قیامت و معاد درمی‌گیرد و اصل توجه به مبانی ملاصدرا است. همچنین، نزد فیاض، توجه به مبانی ابن‌سینا در زمینه معاد واجد اهمیت است.

درباره معاد جسمانی، نظر فیاض مطابق نظر ابن‌سینا است. ابن‌سینا از کسانی است که بر اساس قضیه محال‌بودن اعاده معدوم، محال‌بودن معاد جسمانی را استدلال می‌کند؛ یعنی انسان نمی‌تواند پس از اینکه روحش از بدن خارج شد و بدنش معدوم شد، دوباره به بدن معدوم خود بازگردد. به نظر ابن‌سینا، از آنجا که بدن وسیله‌ای برای کسب فضایل و رشد روح است، پس از مرگ انسان دیگر نیازی به آن ندارد؛ البته به جهت ایمانی و نه بر اساس برهان عقلی، ابن‌سینا با اتکا بر قول صادق پیامبر ﷺ معاد جسمانی را می‌پذیرد. موسوی خمینی نیز با استناد به قرآن و احادیث می‌کوشد بر اساس رویه کلامی معاد جسمانی را اثبات کند. به نظر موسوی خمینی، با مبانی حرکت جوهریه ملاصدرا می‌توان معاد جسمانی را اثبات عقلانی کرد. فیاض لاهیجی از این رو که از نظر کلامی در مسیر ابن‌سینا حرکت می‌کند به مبانی ملاصدرا در این زمینه توجه ندارد و موضوع معاد جسمانی را بر اساس نظرش درباره سعادت حقیقی اثبات می‌کند. به نظر او، صرفاً حکمت نظری سعادت‌بخش انسان نیست و او نیازمند حکمت عملی است که با جسم ارتباط مستقیم دارد. به این سبب علم و عمل انسان را به سعادت می‌رساند و بر این اساس، سعادت او، هم نیاز به جنت روحانی و هم جنت جسمانی دارد.



## نتیجه

در این تحقیق بر اساس آرای کلامی فیاض لاهیجی و موسوی خمینی درباره معاد به معیارهایی توجه شد که اساس وحدت و پیوستگی وجودی انسان را در عوالم مختلف اثبات می‌کند. فیاض لاهیجی علی‌رغم اینکه شاگرد ملاصدرا بوده، اما دیدگاهش ادامه‌دهنده تفکرات مکتب فکری فلسفی اصفهان نیست و در آرای خود درباره معاد و آثار آن، در رابطه نفس و بدن، بیشتر رویه فیلسوفان مشایی را پی گرفته است. در این باره وی ذیل نگرش شیعی به موضوع عدل، معیار وحدت و پیوستگی وجودی انسان در عوالم مختلف را حقیقت انسانی، یعنی نفس مجرد ناطقه او، می‌داند. بنابراین، در نگرش وی، جسم صرفاً آلت نفس و محملی برای رسیدن به کمال است و پس از مرگ بدن، همراه او نخواهد بود. طبق منظر سینیوی، وی معاد جسمانی را استدلال‌ناپذیر می‌داند که به خواست خدا، در قیامت دوباره بدن دیگری شبیه با بدن پیشین برای نفوس انسانی خلق می‌شود. نظر موسوی خمینی درباره معیار وحدت و پیوستگی وجودی انسان در عوالم مختلف مبتنی بر نظریه حرکت جوهری ملاصدرا است، هرچند در زمینه جسمانیة الحدوث بودن نفس، با نظر ملاصدرا توافق ندارد. دستاورد و نتایج تحقیق در بیان معیارهای وحدت و پیوستگی وجودی انسان در عوالم مختلف این است که فیاض لاهیجی به عالم برزخ یا مثالی قائل نمی‌شود، اما در عوض این موضوع در تبیین موسوی خمینی بسیار اهمیت دارد و علاوه بر عالم برزخ به اثبات مراتب و عوالم دیگر نیز می‌پردازد. در تکمیل این پژوهش، بررسی مسائلی نظیر تأثیر اصول فکری مکاتب اصفهان و مشرب فلسفی مشاء در شکل‌گیری نگرش‌های کلامی درباره عوالم وجودی و ارتباط و مراتب نفس و بدن در این دنیا و معاد و آخرت می‌تواند مد نظر قرار گیرد.

## منابع

قرآن کریم.

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۹). شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، تهران: امیرکبیر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۴۶). النجاة، تهران: مکتبه المرتضویه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات والتنبيهات، قم: نشر البلاغة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵). الشفاء، طبیعیات، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- انواری، جعفر (۱۳۸۷). «معاد جسمانی از نگاه حکیمان الاهی»، در: معرفت فلسفی، ش ۲۱، ص ۴۹-۷۲.
- حجت‌خواه، حسین؛ سنایی مهر، سعید (۱۳۹۶). «حقیقت نفس در اندیشه امامیه از مدرسه کلامی بغداد تا علامه طباطبایی»، در: انسان پژوهی دینی، س ۴، ش ۳۸، ص ۱۰۵-۱۲۶.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۸). «نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا درباره چگونگی پیدایش نفس انسانی»، در: اندیشه نوین دینی، ش ۱۶، ص ۱۰۷-۱۳۸.
- رحیم‌پور، فروغ‌السادات (۱۳۷۸). معاد از دیدگاه امام خمینی، تیان، دفتر سی‌ام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- غفاری، ابوالحسن (۱۳۹۱). حدود جسمانی نفس، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فاریاب، محمدحسین (۱۳۹۱). «تناسخ و معاد جسمانی: سنخیت یا غیریت»، در: معرفت کلامی، س ۳، ش ۸، ص ۱۱۸-۱۳۸.
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۷۲). سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح: صادق لاریجانی، تهران: الزهراء.
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۸۳). گوهر مراد، تهران: سایه.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۱). شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۲). آداب الصلوة: آداب نماز، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۹۲). سرّ الصلوة: معراج السالکین و صلوة العارفين، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

## References

### The Holy Quran

- Anwari, Jafar. 2008. "Maad Jesmani az Negah Hakiman Elahi (Bodily Resurrection from the Viewpoint of Divine Philosophers)", in: *Philosophical Knowledge*, no. 21, pp. 49-72. [in Farsi]
- Ashtiyani, Jalal al-Din. 2000. *Sharh bar Zad al-Mosafer Molla Sadra*, Tehran: Amirkabir.
- Faryab, Mohammad Hoseyn. 2012. "Tanasokh wa Maad Jesmani: Senkhiyat ya Gheyriyat (Reincarnation and Bodily Resurrection: Similarity and Non-similarity)", in: *Theological Knowledge*, yr. 3, no. 8, pp. 118-138. [in Farsi]
- Ghaffari, Abu al-Hasan. 2012. *Hoduth Jesmani Nafs (The Physical Occurrence of the Soul)*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [in Farsi]
- Hojjatkhah, Hoseyn; Sanayimehr, Said. 2017. "Haghighat Nafs dar Andisheh Emamiyeh az Madreseh Kalami Baghdad ta Allameh Tabatabayi (The Truth of the Soul in Imami Thought from the Theological School of Baghdad to Allameh Tabatabayi)", in: *Religious Anthropology*, yr. 4, no. 38, pp. 105-126. [in Farsi]
- Ibn Sina, Hoseyn ibn Abdollah. 1967. *Al-Najah*, Tehran: Al-Mortazawi Library. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hoseyn ibn Abdollah. 1985. *Al-Shefa, Tabiiyat (Healing, Natural Issues)*, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hoseyn ibn Abdollah. 1996. *Al-Esharat wa al-Tanbihat*, Qom: Al-Balaghah Press. [in Arabic]
- Lahiji, Abd al-Razzagh ibn Ali. 1993. *Sarmayeh Iman dar Osul Eteghadat (The Capital of Faith in the Principles of Beliefs)*, Edited by Sadegh Larijani, Tehran: Al-Zahra. [in Farsi]
- Lahiji, Abd al-Razzagh ibn Ali. 2004. *Gohar Morad (Gem of Intention)*, Tehran: Shadow. [in Farsi]
- Musawi Khomeini, Ruhollah. 1992. *Sharh Chehel Hadith (Explanation of Forty Narrations)*, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [in Farsi]
- Musawi Khomeini, Ruhollah. 1999. *Adab al-Salah (Discipline of Prayer)*, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [in Farsi]

- Musawi Khomeini, Ruhollah. 1999. *Sahifeh Imam (Treatise of Imam)*, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [in Farsi]
- Musawi Khomeini, Ruhollah. 2013. *Serr al-Salat: Meraj al-Salekin wa Salat al-Arefin (The Secret of Prayer: The Ascension of the Seekers and the Prayer of the Mystics)*, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [in Farsi]
- Rahimpur, Forugh al-Sadat. 1999. *Maad az Didgah Imam Khomeini (Resurrection from Imam Khomeini's Point of View)*, Tebyan, vol. 30, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [in Farsi]
- Zabihi, Mohammad. 2009. "Naghd wa Barresi Didgah Ibn Sina wa Molla Sadra Darbareh Chegunegi Peydayesh Nafs Ensani (Ibn Sina and Mulla Sadra's Views on How the Human Soul Originated: Review and Critique)", in: *New Religious Thought*, no. 16, pp. 107-138. [in Farsi]