

مطالعه‌ی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی درباره‌ی معاد جسمانی

۱. علی اکبر معینی: دانشجوی دکتری، گروه الهیات، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۲. علیرضا شمالی*: گروه الهیات، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۳. محمود عبایی کوپایی: گروه الهیات، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: alirezashomali@iau.ac.ir

چکیده

مسئله معاد جسمانی که از اساسی‌ترین مباحث کلامی و فلسفی اسلام است، دارای اهمیت معرفتی و هویتی در نظام حکمت متعالیه می‌باشد. این مقاله با رویکرد تطبیقی، تحلیلی نوین به تفاوت‌های بنیادین دو دیدگاه کلیدی حکمت معاصر ارائه می‌دهد. علامه طباطبایی با تکیه بر حرکت جوهری، معاد جسمانی را محصول تکامل وجودی بدن و اتحاد نفس و بدن مثالی می‌داند. در رأی ایشان، بدن اخروی، تداوم اشتدادی بدن دنیوی بوده و ضمن حفظ هویت شخصی، فاقد عینیت مادی است و ماهیتش را از نسبت با نفس و نفس واحد اخذ می‌کند. وی بازگشت بدن عنصری را رد نموده و تبیین فلسفی خود را با تحلیل آیات معاد و پاسخ به شبهات بنیاد نهاده است از طرفی دیگر، آیت‌الله جوادی آملی با تأکید بر اصل تجسم اعمال، پیوند هویت بدن اخروی با ملکات و اعمال انسان را می‌پذیرد و بدن قیامتی را تعیین یافته اعمال می‌داند؛ بدنی که نه تکرار بدن طبیعی، بلکه حقیقتی متناسب با سیر وجودی نفس است این پژوهش، با تحلیل منابع اصلی نشان می‌دهد هر دو رویکرد در بنیان، اشتراکاتی دارند اما در کیفیت اتحاد بدن و نفس و نسبت بدن اخروی با بدن دنیوی، اختلافات عمیق فلسفی و تفسیری دارند که درک آنها برای حل چالش‌های معاصر فلسفه دین ضروری است.

کلیدواژگان: معاد جسمانی، تجسم اعمال، حکمت متعالیه، علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملی.

شیوه استناددهی: معینی، علی اکبر، شمالی، علیرضا، و عبایی کوپایی، محمود. (۱۴۰۶). مطالعه‌ی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی درباره‌ی معاد جسمانی. شریعت، فلسفه و اخلاق، ۱۵(۱)، ۱-۱۵.

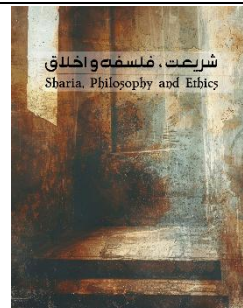
تاریخ ارسال: ۱۰ فروردین ۱۴۰۵

تاریخ بازنگری: ۲۰ تیر ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۲۷ تیر ۱۴۰۵

تاریخ چاپ اولیه: ۱۲ شهریور ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ اردیبهشت ۱۴۰۶



© ۱۴۰۶ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

A Comparative Study of Allameh Tabataba'i's and Ayatollah Javadi Amoli's Views on Bodily Resurrection

1. Ali Akbar Moeini: PhD Student, Department of Theology, ST.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran
2. Alireza Shomali*: Department of Theology, ST.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran
3. Mahmoud Abaee Koopaee: Department of Theology, ST.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran

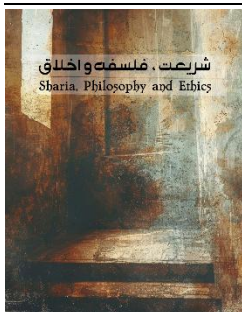
*Corresponding Author's Email: alirezashomali@iau.ac.ir

Abstract

Bodily resurrection, as one of the most fundamental theological and philosophical issues in Islam, possesses considerable epistemological and identity-related significance within the system of Transcendent Theosophy. Adopting a comparative approach, this article offers a novel analysis of the fundamental differences between two major perspectives in contemporary Islamic philosophy. Drawing on the doctrine of substantial motion, Allameh Tabataba'i regards bodily resurrection as the outcome of the body's ontological perfection and the union of the soul with the imaginal body. In his view, the otherworldly body constitutes an intensifying continuation of the worldly body; while preserving personal identity, it lacks material identity and derives its nature from its relation to the soul and the unity of the individual soul. He rejects the return of the elemental body and develops his philosophical explanation through an analysis of Qur'anic verses concerning resurrection and responses to related objections. Ayatollah Javadi Amoli, by contrast, emphasizes the principle of the embodiment of deeds and acknowledges the connection between the identity of the otherworldly body and a person's acquired dispositions and actions. He considers the resurrected body to be a concrete manifestation of one's deeds—a body that is not a repetition of the natural body but a reality proportionate to the soul's ontological journey. Through an analysis of primary sources, this study demonstrates that although the two approaches share certain foundational principles, they exhibit profound philosophical and exegetical differences concerning the manner of the union between the body and the soul and the relationship between the otherworldly and worldly bodies. Understanding these differences is essential for addressing contemporary challenges in the philosophy of religion.

Keywords: *bodily resurrection, embodiment of deeds, Transcendent Theosophy, Allameh Tabataba'i, Ayatollah Javadi Amoli.*

How to cite: Moeini, A. A., Shomali, A., & Abaee Koopaee, M. (2027). A Comparative Study of Allameh Tabataba'i's and Ayatollah Javadi Amoli's Views on Bodily Resurrection. *Sharia, Philosophy and Ethics*, 5(1), 1-15.



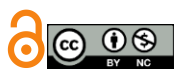
Submit Date: 30 March 2026

Revise Date: 11 July 2026

Accept Date: 18 July 2026

Initial Publish Date: 03 September 2026

Final Publish Date: 21 April 2027



© 2027 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

Bodily resurrection constitutes one of the most fundamental and contested issues in Islamic theology, philosophical anthropology, and the philosophy of religion because it concerns the continuity of human identity, the ontological relationship between the soul and the body, and the mode of human existence after death. Although Muslim theologians and philosophers generally affirm resurrection as a doctrinal principle, they differ substantially in explaining whether the resurrected body is numerically identical to the worldly body, merely similar to it, or a transformed corporeal reality proportionate to the soul's postmortem mode of existence. Earlier theological approaches often interpreted resurrection as the reassembly of the dispersed elemental parts of the body, whereas Peripatetic philosophers tended to emphasize the survival of the immaterial soul and regarded the philosophical demonstration of bodily resurrection as difficult or impossible (1, 12). Within the framework of Transcendent Theosophy, however, the doctrines of substantial motion, the gradation of existence, the corporeal origination and spiritual subsistence of the soul, and the creative power of the human soul provided new conceptual resources for explaining bodily resurrection without reducing it either to the return of decomposed matter or to an exclusively spiritual afterlife (2, 13). Against this intellectual background, the present study comparatively examines Allameh Tabataba'i's and Ayatollah Javadi Amoli's accounts of bodily resurrection. It investigates their respective explanations of the otherworldly body, personal identity, the unity of the soul and the body, the embodiment of actions, and the relationship between the worldly and resurrected bodies, while also clarifying the philosophical and exegetical implications of their agreements and disagreements (4, 5).

The study was conducted through a descriptive-analytical method with a comparative orientation. The principal data were collected through library research and the close reading of the primary philosophical and exegetical works of Allameh Tabataba'i and Ayatollah Javadi Amoli, together with selected works on Islamic eschatology, the philosophy of the soul, and Transcendent Theosophy. The analysis proceeded in several stages. First, the conceptual foundations of bodily resurrection were identified, including the meaning of resurrection, the distinction between bodily and spiritual resurrection, the criterion of personal identity, and the status of the body in different existential realms. Second, the ontological principles underlying each thinker's position were reconstructed, particularly substantial motion, the gradational unity of the soul and the body, the persistence of personal individuation, the imaginal level of existence, and the embodiment of deeds and acquired dispositions. Third, the two positions were compared in terms of their explanatory power regarding the continuity of human identity, the impossibility of reincarnation, the nature of reward and punishment, and the relationship between philosophical demonstration and Qur'anic revelation. This method made it possible to distinguish between terminological similarities and genuine doctrinal agreements and to identify conceptual differences that might otherwise remain concealed by the common Sadrian background of the two thinkers. The study also considered the broader philosophical tradition in which their views are situated, including discussions of bodily resurrection by Mulla Sadra, later commentators, and contemporary interpreters of Transcendent Theosophy (14-16). Accordingly, the comparative analysis was not limited to a descriptive summary of their writings but sought to reconstruct the internal logic, philosophical presuppositions, and consequences of each account.

Allameh Tabataba'i's account of bodily resurrection is grounded primarily in the principles of substantial motion, the gradation of existence, and the progressive ontological transformation of the human being. In his view, the worldly body is not a static collection of material particles but a continuously changing existential reality whose unity is preserved through its relation to the soul. Human identity therefore does not depend on the numerical persistence of the same material components, because the material constituents of the body change repeatedly during worldly life while the individual remains the same person. The criterion of personal

identity is the continuity of the soul, which preserves the unity of the human being through successive bodily transformations (5, 10). On this basis, the resurrected body should not be understood as the mere reassembly of the exact elemental matter that constituted the worldly body. Rather, it is the perfected and intensified continuation of the person's embodied existence, proportionate to the soul's attained degree of actuality. Through substantial motion, the human being moves from material corporeality toward a more refined, imaginal, and enduring form of embodiment. The otherworldly body is thus neither completely unrelated to the worldly body nor numerically identical to it in terms of matter. It is similar to the worldly body in personal form and identity, yet ontologically distinct from ordinary physical matter. Tabataba'i's interpretation allows the resurrected individual to remain recognizably the same person while avoiding the philosophical difficulties associated with the restoration of annihilated material particles. His exegetical analysis likewise emphasizes that Qur'anic descriptions of resurrection refer primarily to the return and manifestation of the same human person, not necessarily to the numerical restoration of every worldly particle (10). Accordingly, bodily resurrection signifies the continuation of the soul-body unity at a higher existential level in which the body becomes fully compatible with the actuality and permanence of the perfected soul.

Ayatollah Javadi Amoli accepts the central principles of Transcendent Theosophy but places greater emphasis on the ontological embodiment of deeds, beliefs, intentions, and acquired dispositions. From his perspective, human actions are not transient accidents that disappear after their occurrence; rather, every action possesses an existential reality that affects the soul, gradually becomes an enduring disposition, and contributes to the formation of the person's inward and otherworldly identity (8, 9). The resurrected body is consequently not only the transformed continuation of worldly corporeality but also the objective manifestation of the individual's moral and spiritual constitution. Good and evil actions become embodied in forms proportionate to their inner realities, and the joys or sufferings of the hereafter are not merely externally imposed rewards and punishments but existential manifestations of what the individual has freely become. In this framework, the body of resurrection is generated in accordance with the soul's beliefs, character traits, intentions, and conduct. The human being therefore appears in the hereafter with a bodily form that discloses the truth of the life constructed in the world. This account provides an ontological foundation for the Qur'anic doctrine that human beings will encounter their actions present before them and that hidden inward qualities will become manifest in the final realm (4, 7). Javadi Amoli also maintains that human existence remains embodied in every realm, although the characteristics of the body differ according to the ontological conditions of the world, the intermediate realm, and the resurrection. The otherworldly body is free from many limitations of the natural body, including corruption, aging, disease, and death, yet it remains sufficiently corporeal to make perception, pleasure, pain, recognition, and interpersonal encounter possible. Thus, bodily resurrection represents the complete manifestation of the human person in a form produced by the soul's existential history and the embodiment of its freely acquired qualities.

The comparison demonstrates that Tabataba'i and Javadi Amoli share several foundational commitments while differing in emphasis and explanatory structure. Both reject the reduction of resurrection to a purely spiritual survival of the soul, affirm the necessity of an otherworldly body, preserve the continuity of personal identity, and deny reincarnation as the return of a perfected soul to an ordinary worldly body. Both also maintain that the body of resurrection must be proportionate to the ontological level of the soul and that the human being appears in the hereafter as a unified personal reality rather than as a disembodied intellect (4, 5). Nevertheless, Tabataba'i explains the continuity between the worldly and otherworldly bodies primarily through substantial motion, existential intensification, and the persistence of the soul's personal unity. His central concern is to show how the embodied human being can undergo continuous transformation while remaining numerically the same individual. Javadi Amoli, by contrast, explains the specific form and quality of the resurrected body primarily through the embodiment of actions and the objective manifestation of acquired dispositions. His

account therefore gives greater ethical and existential significance to human conduct by showing that every voluntary act contributes directly to the construction of the person's final bodily form. The difference is not an absolute opposition, because the embodiment of deeds presupposes the soul's substantial transformation, while substantial motion can accommodate the formative effects of actions and character. Rather, the distinction concerns the principal explanatory axis: Tabataba'i stresses the ontological continuity and intensification of embodied existence, whereas Javadi Amoli stresses the moral formation and outward manifestation of the soul's inner reality. This distinction also affects their exegetical emphases. Tabataba'i interprets scriptural accounts of resurrection through the continuity of personal identity and the transformation of corporeality, while Javadi Amoli highlights passages concerning the presence, visibility, and embodiment of human deeds (10, 17). Taken together, their approaches provide complementary resources for understanding bodily resurrection as both an ontological continuation and an ethical manifestation of human existence.

In conclusion, the comparative examination of Allameh Tabataba'i and Ayatollah Javadi Amoli reveals that bodily resurrection in contemporary Islamic philosophy cannot be adequately understood as the mechanical reconstruction of a decomposed material organism. It is instead the final manifestation of the unified human person within a higher ontological realm. Tabataba'i's account explains how personal identity and embodiment persist through continuous existential transformation, while Javadi Amoli's account clarifies how beliefs, actions, and acquired dispositions shape the concrete reality of the resurrected body. Their shared rejection of reincarnation, their affirmation of the soul-body unity, and their insistence on the preservation of personal identity place both thinkers firmly within the framework of Transcendent Theosophy. Their principal difference lies in whether the explanatory priority is assigned to the substantial intensification of embodied existence or to the embodiment of actions and moral qualities. This difference should not be interpreted as a complete doctrinal contradiction, because the two accounts can be read as addressing distinct dimensions of the same eschatological process. The first explains the continuity and transformation of the human being, while the second explains the qualitative form that this transformed existence assumes. The combined insights of these perspectives offer a philosophically sophisticated account of resurrection that connects metaphysics, anthropology, ethics, and Qur'anic interpretation. They also provide an important conceptual framework for contemporary discussions of personal identity, embodiment, moral responsibility, and the relation between temporal action and eternal consequence. Accordingly, the comparative study of these two thinkers demonstrates that bodily resurrection is not merely a future event added externally to human life but the culmination and disclosure of the existential trajectory through which each person gradually becomes what they will ultimately encounter and manifest in the hereafter.

مقدمه

مسئله معاد جسمانی، همواره در عمق فلسفه اسلامی، کانون تلاقی دیدگاه‌ها و چالش‌های بنیادین در نسبت انسان با بدن، نفس و هویت اخروی تلقی شده است. پذیرش اصل معاد جسمانی، به مثابه اصلی کلامی و فلسفی، نزد متفکران شیعه قطعی است، اما چیستی و کیفیت بدن اخروی، نحوه استمرار هویت شخصی و اتحاد نفس و بدن در نشئه قیامت، نقطه تمایز و اختلاف تفسیرها و تبیین‌های فلسفی است. درحالی‌که علامه طباطبایی، بر اساس حرکت جوهری و اصول حکمت متعالیه، بدن اخروی را حاصل سیر تکاملی و اشتداد وجودی بدن مادی دانسته و اعتقاد دارد که بدن اخروی از سنخ مثالیت و متناسب با تجرد تدریجی نفس انسانی است؛ بدن دنیوی، به واسطه حرکت اشتدادی، به مقامی می‌رسد که «بدن مثالی» و اتحاد آن با نفس تحقق می‌یابد. او هویت شخصی را تداوم نفس و مثالیت بدن می‌داند و بازگشت بدن عنصری را با استدلال‌های فلسفی ناممکن تلقی می‌کند.

در همین حال، آیت‌الله جوادی آملی، در تبیین معاد جسمانی مبتنی بر مبانی ملاصدرا، تصریح می‌کند که تحقق بدن اخروی وابسته به تجسم اعمال و عینیت‌یافتگی ملکات و افعال انسان است؛ یعنی بدن قیامتی، نه صرفاً استمرار بدن طبیعی، بلکه تظاهر مرتبه نهایی وجودی اعمال و صفات است و شاکله وجودی انسان را متحول می‌سازد. از این منظر، پیوند هویت با بدن اخروی تابع کیفیت و مراتب وجودی نفس و نیز تجسم عینی افعال و ملکات است و پاسخ به شبهات مربوط به بازگشت بدن، مبتنی بر اثبات اصل تجسم و تکون بدن آخرت از کیفیت نفس است. تفاوت مبانی این دو رویکرد، هم در تحلیل هستی‌شناسانه اتحاد نفس و بدن و هم در نسبت بدن دنیا و آخرت، موجب شکل‌گیری مسائل نوینی در فلسفه دین معاصر شده است؛ از جمله این پرسش که معاد جسمانی از منظر علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی به چه بیانی است؟ از این رو، مطالعه حاضر، با رویکرد تطبیقی، به دنبال تحلیل ساختارمند مبانی، مستندات و پیامدهای دو رهیافت یادشده است تا ضمن شکوفا ساختن نقاط تمایز و اشتراک، بستر بازاندیشی نظریه معاد جسمانی را در پرتو پرسش‌های امروزی فلسفه دین و الهیات معاصر فراهم سازد.

پیشینه پژوهش

مسئله معاد جسمانی، از بنیادی‌ترین مباحث حکمت اسلامی و فلسفه دین به شمار می‌رود و روایت‌های گوناگونی بر بستر دستگاه‌های حکمی متعدد، از یونان باستان تا امروزه، بیان شده است:

بنیان‌های یونانی و فیلسوفان باستان

فیلسوفان یونانی، از جمله افلاطون و ارسطو، اساساً بحثی درباره اثبات یا انکار معاد جسمانی مطرح نکرده‌اند. کانون اهتمام آنان «معاد روحانی» بود و اعتقاد داشتند که حقیقت معاد، تنها به جاودانگی و کمال‌یابی نفس یا روح مربوط می‌شود و درباره معاد جسمانی رویکردی نداشتند. از سوی دیگر، دهریان و منکران معاد، روح را صرفاً یکی از عوارض جسم می‌دانستند و معتقد بودند که با مرگ و نابودی بدن، روح نیز نابود خواهد شد؛ بر این اساس، هیچ نوع معاد، اعم از روحانی یا جسمانی، را نمی‌پذیرفتند (1)، اما برخی حکمای یونان، همچون جالینوس، در مسئله معاد دچار تردید شدند. این تردید ناشی از ابهام در سرشت و هویت نفس بود: آیا نفس صورت جسمانی و زاده مزاج طبیعی است که با مرگ بدن نابود خواهد شد، یا جوهری مجرد و مستقل است که بقای پس از بدن را ممکن می‌سازد؟ (2)

اهل حدیث و دیدگاه‌های کلامی

اکثریت متکلمان و اهل حدیث، بر وقوع معاد جسمانی برای انسان تأکید دارند؛ زیرا روح را جوهر مجرد و مستقل نمی‌دانند، بلکه آن را جرمی لطیف و جسمانی می‌شمارند که در بدن جریان دارد. بر این اساس، انسان را همچون دیگر موجودات طبیعی تلقی می‌کنند و لذا حشر و نشور را امری مادی و طبیعی می‌دانند. همچنین، برخی از متکلمان معتقدند اجزای اصلی بدن انسان، از ابتدا تا انتهای عمر، محفوظ می‌ماند و در قیامت همان اجزا بازگردانده خواهد شد (1)، ولی خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی معتقد به هر دو معاد جسمانی و روحانی هستند؛ به این معنا که معاد جسمانی را جمع شدن اجزای اصلی پراکنده بدن در قیامت می‌دانند و درعین حال، بازگشت هویت معنوی و روح را نیز می‌پذیرند (1).

فلسفه مشایی، فلاسفه مسلمان

ابن سینا و مکتب مشاء تصریح دارند که رستاخیز انسان منحصر در ساحت روح است و تحقق معاد جسمانی را مردود می‌دانند؛ منظر آنان بر این باور استوار است که پیکر مادی انسان پس از مرگ دچار فساد و تلاشی می‌شود و ترکیب آن به کلی از هم می‌پاشد، به گونه‌ای که امکان بازگشت همین بدن مادی در قیامت، فاقد معنا و مبنا خواهد بود. در مقابل، نفس انسانی جوهری نامادی و باقی است و مرگ را پایان وجود خود نمی‌داند. بدین ترتیب، بقای نفس و بازگشت آن به عالمی ورای ماده و تعلقات دنیوی معنا می‌یابد؛ چرا که حقیقت معاد را پیوستن نفس مجرد به عالمی غیر از عالم ماده و گسست کامل از بدن می‌دانند (2).

ترکیب فلسفی - عرفانی و دیدگاه‌های جامع

جمعی از حکما، عرفا و متکلمان، از جمله غزالی، کدیری، راغب اصفهانی، شیخ مفید، سید مرتضی و علامه طوسی، به معاد جسمانی و روحانی به‌طور توأمان معتقدند. آن‌ها پیوند دوباره روح مجرد با بدن در نشئه آخرت را می‌پذیرند، اما درباره چگونگی این پیوند اختلاف نظر دارند. غزالی تصریح می‌کند که پس از مرگ، روح به بدنی دیگر در آخرت تعلق می‌یابد و بازگشت همان اجزای بدن دنیوی را رد می‌کند؛ به باور او، بدن اخروی کاملاً متفاوت از بدن دنیوی و فاقد هرگونه اشتراک اجزاست. تمایز حشر و تناسخ نزد او نیز به همین است: اگر بازگشت روح به گونه‌ای باشد که همان شخص اول شکل گیرد، حشر تحقق یافته و در غیر این صورت، تناسخ خواهد بود (2).

ملاصدرا تبیین خاص خود را نسبت به معاد ارائه می‌دهد. او معاد را به معنای بازگشت همان انسان با همان بدن، نه بدنی متفاوت یا صرف بدن مثالی، اما با کیفیتی فراتر از جهان ماده می‌داند. ملاصدرا بر این باور است که بدن اخروی، عین بدن دنیوی است که پس از متلاشی شدن و فناء اجزا نیز وحدت و هویت خویش را حفظ می‌کند و در روز بازپسین، تمامی اجزای شخص انسانی، ولو متلاشی شده، مجدداً جمع می‌شوند. بر این اساس، بقای هویت و وحدت بدن دنیوی، حتی پس از مرگ، باور بنیادی صدرایی است که در عین تبیین فلسفی، مطابق ظواهر متون دینی نیز هست (2). در دوران معاصر، علامه طباطبایی، با ابتناء به حرکت جوهری و اشتداد وجودی، قائل به صعود بدن به مرتبه مثالی و اتحاد آن با نفس می‌شود و بازگشت همان بدن مادی را، به دلیل ناسازگاری با اصول علیت، مردود می‌داند. بنا بر تحلیل وی، معاد جسمانی مصداق اتحاد نفس در مرتبه‌ای تجردی/مثالی با بدنی متناسب با آن است؛ عینیت بدن دنیوی و اخروی بر پایه فلسفه او ممکن نیست. این دیدگاه، در عین پذیرش ظاهر متون دینی، ضمن جلب مبناهای عقلی، به نقد بنیادین تبیین فلسفه‌های پیشین می‌پردازد.

در حالی که آیت‌الله جوادی آملی، با تکیه بر نظریه ابتکاری «تجسم اعمال»، بدن اخروی را نه محصول بازگشت ماده محسوس، بلکه حاصل تکوین ملکات و شکل‌گیری وجودی انسان در پرتو اعمال و انعکاس آن در عالم قیامت می‌داند. بر این مبنا، حقیقت بدن و هویت شخصی، محصول سیر و تکوین تدریجی افعال و ملکات در عالم دنیا و تداوم همان ساختاری است که در وزان وجودی جدید ظهور می‌یابد.

مطالعات گذشته، همچون (3، 4)، غالباً بر تحلیل عمقی آرای فیلسوف خاص تمرکز داشته یا به مقایسه تطولی تاریخی پرداخته‌اند؛ اما تحلیل تطبیقی - انتقادی ساختارمند میان دو رهیافت فلسفی کلیدی معاصر، طباطبایی/جوادی، و پیامدهای هستی‌شناختی، هویتی و تربیتی آن‌ها، خلئی جدی در ادبیات حوزه باقی گذاشته است.

پژوهش حاضر، با تمرکز بر تطبیق دقیق دو منظومه فلسفی علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی، میزان تبیین و پاسخ‌گویی آن‌ها به مسائل هویت شخصی، اتحاد نفس و بدن، کیفیت تحقق بدن اخروی و گستره کارآمدی در مواجهه با شبهات فلسفه دین معاصر را برای اولین بار در چارچوبی انتقادی و تحلیلی بررسی می‌کند و از حیث روش‌شناسی و طرح پرسش‌های هستی‌شناختی نوآورانه، گامی فراتر از پژوهش‌های مرسوم برمی‌دارد.

روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر به شیوه‌ای «توصیفی - تحلیلی» و با رویکرد «تطبیقی» انجام شده است. داده‌ها از طریق تحلیل محتوای متون اصلی آثار علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملی و منابع پژوهشی منتخب، به روش کتابخانه‌ای گردآوری شده و پس از تبیین مفهومی هر دیدگاه، شباهت‌ها و تفاوت‌های فلسفی و هستی‌شناختی آن‌ها به شیوه تطبیقی و با تکیه بر تحلیل انتقادی ارزیابی شده است.

تبیین دیدگاه علامه طباطبایی

یکی از مبانی بنیادین در تلقی جهان‌بینی اسلامی و از ارکان ایمان دینی، اعتقاد به زندگی اخروی و نوع بازگشت وجود انسانی پس از مرگ است. این مسئله چنان اهمیتی یافته که حتی پس از اصل توحید، پیامبران الهی اساسی‌ترین مسئله دعوت خود را تذکر به همین حقیقت غیبی می‌دانستند. باین‌حال، مضمون و چگونگی این بازگشت، به‌ویژه نسبت میان بدن و نفس، نزد اندیشمندان و مکاتب فلسفی و کلامی اسلامی، همواره موضوع اختلاف بنیادین و محور بحث‌های عمیق فلسفی بوده است (5).

علامه طباطبایی، با پیوند نظریه خود به اصول حکمت متعالیه و توجه جدی به رویکردهای قرآنی، مسئله معاد جسمانی را از زاویه‌ای نوین تحلیل می‌کند. او معاد را بازگشت هر موجود به مبدأ و خاستگاه هستی خود می‌داند و برای بدن نیز سیر تحولی و تدریجی خاص، مبتنی بر حرکت جوهری، قائل است؛ بدنی که در فرایند رشد و استکمال جوهری، از فعل و انفعالات نفس متأثر شده و درنهایت، در قیامت، صورتی متناسب با مرتبه کمال‌یافته نفس می‌یابد (5).

بر پایه آرای علامه، بدن محشور اخروی نه بازآفرینی عین‌به‌عین ساختار دنیوی، بلکه نمایانگر مشابَهت و سنخیتی است که حاصل مسیر استکمالی نفس و بدن بوده است. در فرایند حرکت جوهری، بدن بارها و بارها تغییر ماهوی می‌دهد تا درنهایت، به بدنی کامل و باقی در نشئه آخرت بدل شود. تا زمانی که بدن واجد حیات است، تعلق نفس به او استمرار خواهد داشت و فقط با زوال کلی بدن، این تعلق بریده می‌شود.

تحلیل ایشان مبتنی بر این است که بقای بدن کامل و نفس کامل، لازمه حکمت الهی و جزئی از سنخیت نظام اخروی است؛ زیرا بدن و نفس نه به‌صورت ایستا، بلکه در روندی استمرار یافته و با درجات متکامل‌تر، به حالت نهایی می‌رسند.

در این میان، بدان نیز باید توجه داشت که بدن محشور در آخرت، ظرف اعلاّی فعلیت‌ها و قوای نفسانی است و ظرفیت آن در این مرحله به نهایت می‌رسد؛ به عبارتی، بدن اخروی بازتاب کمالات روح است، اما چیزی فراتر از کالبد عنصری دنیوی (5).

تبیین قرآنی علامه طباطبایی از تحول بدن و وحدت هویت فردی

علامه طباطبایی، در تحلیل دقیق تفاوت و وحدت بدنی دنیوی و اخروی، از آیات متعدد وحیانی برای اثبات پیوند و تداوم هویت بهره می‌گیرد. از جمله آیاتی چون:

وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَاتَ لَسَوْفَ أُخْرَجَ حَيًّا (مریم: ۶۶)،
إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ... وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ... (تکویر: ۷۱)
ثُمَّ يُنْشِئُكُمْ فِي خَلْقٍ آخَرَ (مؤمن: ۱۴).

در تفسیر این آیات، ایشان بر این تأکید می‌ورزد که بقای هویت شخصی انسان به اعتبار نفس و حقیقت وجودی او تضمین می‌شود، هر چند بدن مادی تغییر کند یا به صورت مثالی و غیرعنصری تحقق یابد؛ بنابراین، بدن اخروی ترجمان همان شخصیت حقیقی فرد است، حتی اگر ماده و صورت جسمانی او دگرگونی یافته باشد (۵).

مرز عینیت و مثالیت بدن اخروی: دیدگاه فلسفی و نقلی علامه

علامه طباطبایی، در چندین اثر، خاصه «المیزان» و «انسان از آغاز تا انجام»، بارها به مسئله نحوه بازگشت بدن در معاد پرداخته است. او ضمن حفظ دقت در تعیین ابعاد فلسفی و قرآنی مسئله، تصریح دارد که هویت فردی هر انسان در قیامت محفوظ خواهد ماند؛ چه آن بدن، عین بدن دنیوی باشد و چه نسخه‌ای شبیه و هم‌سنگ با کالبد دنیوی.

در تبیین آیه کریمه ﴿فَنَنْظُرُ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ...﴾ (روم: ۵۰) و ﴿وَالْأَرْضَ جَعَلْ لَكُمْ فِرَاشًا...﴾ (بقره: ۲۲)، علامه اعلام می‌دارد بدن اخروی نه عین بدن فیزیکی دنیوی، بلکه شبیه و متناظر با آن است؛ این بدن مثالی هویت و شخصیت واقعی فرد را در آخرت نشان می‌دهد. نقطه تمایز جدی در نگاه علامه اینجاست که بقای هویت انسانی وابسته به اجتماع عناصر خاص بدن و استمرار نفس است؛ خواه این ترکیب بر اساس عناصر و مواد دنیوی باشد یا تحقق آن به نحو مثالی صورت پذیرد (۵).

علامه طباطبایی، در مواجهه با سؤال محوری «آیا بدن اخروی عین بدن مادی دنیوی است یا مشابه آن؟»، برخلاف جزم‌گرایی مطلق، راه میانه اتخاذ می‌نماید. وی با رد عینیت مطلق ماده و تن دادن به اصل تحول جوهری، اعلان می‌کند که حتی اگر بدن قیامتی کاملاً شبیه بدن دنیوی به نظر برسد، به جهت تغییرات ماهوی، ذاتاً دیگرگونه خواهد بود؛ به علاوه، اصل وحدت شخصیت انسان در ساحت آخرت، از رهگذر استمرار حقیقت نفس و نوعی همانندی و سنخیت بدنی تضمین می‌شود (۵).

در جمع‌بندی دیدگاه علامه طباطبایی درباره معاد جسمانی، سه محور اساسی قابل تمایز است: حرکت جوهری مداوم بدن و نفس: از آغاز تا انتهای مسیر حیات، بدن در پرتو سیر جوهری و درجه‌بندی وجودی دگرگون می‌شود و نهایتاً به بدنی متناسب با مرتبه فعلیت‌یافته نفس بدل می‌شود (۵).

بنیاد هویت شخصی: تداوم شخصیت و هویت فردی در طول نشأت حیات، به پیوستگی نفس و نه ابقای ذرات مادی وابسته است. این سنت فلسفی، وحدت بین انواع ابدان دنیوی و اخروی را در پرتو پیوستگی و رشد شخصیت نفس تضمین می‌کند.

کارکرد بدنی اخروی و تجسم اعمال: بدن اخروی و مثالی کارکرد اصلی در تحقق آثار دنیوی و آماده‌سازی بستر تحقق ثواب و عقاب دارد. این بدن، محل تجلی تمام ظرفیت‌ها و استعدادهای کسب‌شده نفس در سیر حیات دنیوی قرار می‌گیرد و فرد را در قیامت با ثمرات حقیقی اعمالش مواجه می‌سازد.

استخراج این سه مؤلفه، بیانگر هماهنگی بی‌نظیر بنیان نظری علامه طباطبایی با آموزه‌های وحیانی قرآن کریم است. آیاتی مانند:

يَوْمَ يُحْشَرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّرَوْا أَعْمَالَهُمْ (زال: ۶)

إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ (العاديات: ۹)

نیز در قامت شواهد قرآنی این دستگاه فکری، تبیین گر استمرار هویت و شخصیت انسانی هستند (۵).

در نتیجه، می توان اذعان داشت که علامه طباطبایی، با تکیه بر جریان فکری حکمت متعالیه و تفسیر ژرف قرآنی، رهیافتی را مطرح ساخته که بر اساس آن، معاد جسمانی نه بازتکرار و اعاده عین ماده اولیه و شکل ظاهری بدن دنیوی، بلکه تحقق حقیقی وحدت شخصیت و هویت فردی انسان در کالبدی متناسب با مرتبه استکمال یافته نفس است. این بدن جدید که بر بستر حرکت جوهری شکل می گیرد و در افق مثالی محقق می شود، جمیع آثار تعلقی و هویتی را داراست و تنها ظرف تحقق کامل ثواب و عقاب اخروی است.

تبیین دیدگاه آیت الله جوادی آملی

آیت الله جوادی آملی از جمله متفکران برجسته معاصر است که ارائه رویکردی ژرف و ابتکاری درباره معاد، به ویژه معاد جسمانی، را وجهه همت خویش ساخته است. وی با بهره گیری هم زمان از منابع فلسفی، عرفانی و متون وحیانی، دستگاهی نظام مند و تبیینی برای این آموزه اساسی ترسیم نموده است. مطابق تقریر این اندیشمند، انسان در تمامی مراتب وجودی خویش - اعم از دنیا، برزخ و قیامت - همواره واجد بدنی متناسب با آن نشئه است؛ به طوری که هویت فردی او در هر مرتبه، از طریق ویژگی های ظاهری، محفوظ و قابل شناسایی باقی می ماند (۴). بدن اخروی، به باور ایشان، همان بدن دنیوی است، با این تفاوت که دیگر تابع قیود طبیعت و قوانین مادی، از جمله پیری، مرگ، فاسد شدن و بیماری، نبوده و امور زیستی مانند تغذیه و زناشویی نیز نه منجر به تولید نسل می شود و نه زوائندی به دنبال دارد؛ زیرا بدن در مرتبه اخروی، ورای نیازمندی ها و خصایص طبیعی قرار می گیرد (۴).

در تبیین جوادی آملی، انسان در قیامت با کالبد حقیقی و کامل خود و کلیه ویژگی های هویتی فردی، در صحنه محشر حاضر می شود و این حضور ظرفیتی است که هیچ تغییر یا کاستی در معرفت دیگران نسبت به شخص حاصل نمی گردد؛ گزارشگری متون روایی نیز در تأیید این مضمون است که افراد در قیامت یکدیگر را بی ابهام و دقیقاً مطابق شمایل دنیوی باز خواهند شناخت (۶).

نکته قابل توجه دیگر این است که بهشتیان در قیامت، به لحاظ برخورداری از بدن اخروی، از دو نوع قدرت بهره مند هستند: هم قدرت بر ادراک امور غیبی و شهودی و هم قابلیت تصرف و بهره برداری از نعمت های مختلف معنوی و مادی بهشت؛ این ویژگی ریشه در جسمانی بودن معاد و آمیزش لذت های حسی و معنوی در جهان آخرت دارد. هر شخص در بهشت از حریم اختصاصی و امکاناتی چون همسران و قصر ویژه برخوردار است که این امتیازات در گرو ظرفیت ارادی فرد و باطن نفس او است (۶).

بر اساس این دستگاه فکری، معاد جسمانی بازتاب مستقیم و عینی افکار، اعتقادات و رفتار آدمی در دنیا است و پیوند وجودی، تکوینی و ناگسستگی بین کردار دنیوی و جزای اخروی قابل انکار نیست. این اتحاد واقعی، زمانی محقق می گردد که ملکات نفسانی، بر اثر تکرار و استمرار عمل، جزئی از حقیقت وجودی فرد شوند. مهم تر آنکه، تلقی وجودی و تکوینی جوادی آملی درباره تجسم عمل و تأثیر آن بر حقیقت بدن اخروی، شاخص ترین جنبه متمایز اندیشه وی نسبت به سایر مکاتب فلسفی است (۴).

تقریر عقلانی معاد جسمانی نزد جوادی آملی

جوادی آملی اثبات معاد جسمانی را محدود به استدلال های نقلی صرف نمی داند، بلکه بنیاد این آموزه را بر مبنای اصول فلسفی عمیق، به ویژه پیوند هستی شناختی عمل و نفس، قرار می دهد. از دیدگاه وی، اعمال و ملکات نفسانی - برخلاف تلقی رایج برخی پیشینیان که آن ها را اعراض زائل و

ناپایدار می‌دانستند (4، 7) - نه امری عارضی و مسلوب، بلکه از سنخ وجود و مرتبه‌ای از ظهور و فعلیت نفس‌اند (8). در این نگاه، عمل مرتبه‌ای از هستی انسان است و به تدریج تبدیل به «ملکه» و صورت اخروی هستی او می‌شود (8).

بر اساس این تحلیل، تمامی سجایا و رفتارهای آدمی در ملکات نفسانی او رسوب یافته و شخص در قیامت با همین هویت ملکوتی و کیفیات وجودی ظهور پیدا می‌کند. این فرایند که «تحول جوهری» صورت‌های نفسانی نام‌یافته، اساس هویت اخروی را می‌سازد و ملکات تحقق‌یافته، شاکله بدن اخروی را پی می‌افکنند (8). به تعبیر جوادی آملی، بقای حقیقی انسان در گرو فعلیت‌یافتگی اعتقادات، صفات و کنش‌های او در گوهر نفس است که آنگاه در ساحت آخرت، عین وجود و شاکله فرد را شکل می‌دهد.

طبق همین مبنا، اصل علیت و سنخیت میان عمل و عامل، همچون زیرساخت نظری عمل می‌کند و هر فعلی همراه و متحد با نفس باقی می‌ماند (9). (10)؛ از این رهگذر، بقا و لزوم بدن اخروی نیز تضمین می‌شود؛ زیرا نفس انسانی همواره در مرتبه‌ای از هستی نیازمند بدن متناسب خویش است و تحقق جزا بدون بدنی متعین و غیرمعدوم ناممکن خواهد بود (8).

جمع‌بندی عقلانی جوادی آملی درباره معاد جسمانی چنین است: پایه معاد جسمانی، ارتباط تکوینی و وحدت وجودی بین عمل و نفس است و بدون بدن، هویت انسانی و تحقق ثواب و عقاب بی‌معنا خواهد بود. او اعاده معدوم را نمی‌پذیرد و معتقد است بدن فنا نمی‌شود، بلکه به مرتبه‌ای لطیف‌تر و متناسب با عالم آخرت ارتقا می‌یابد. فهم و تجربه نعمت یا عذاب نیز صرفاً در بستر بدن میسر است؛ بنابراین، معاد نه صرفاً روحانی یا انتزاعی، بلکه تحقق کامل وجود انسان در نشئه دیگر است.

تقریر نقلی معاد جسمانی در منظومه جوادی آملی

با استناد به آیات متعددی از کلام وحی - مانند سبأ/7؛ آل عمران/180؛ نساء/10؛ بقره/25؛ جن/15؛ اسراء/13؛ نبأ/18 - جوادی آملی اصل معاد جسمانی را نه تنها مقبول عقل، که مبتنی بر قرآن و روایات می‌داند؛ او قائل است با پراکنش اجزای بدن در دنیا، تجمیع و بازگشت آن‌ها در نشئه قیامت تحقق پیدا خواهد کرد و جوهره عمل، عین هستی فعل، بی‌واسطه در قیامت حاضر شده و قابل رؤیت می‌گردد (4، 9).

بر اساس تقریر او، حضور و شهود اعمال در قیامت واقعی عینی و تکوینی است؛ عمل نیک یا بد فقط اسباب و نتایج قراردادی نیست، بلکه همان عمل در قالب نعمت یا عذاب برای شخص متجلی می‌شود. گزارشگری روایات نیز تأکید می‌کند بر اینکه هر انسانی پس از مرگ، نتیجه کردار خود را در شکلی متناسب ملاقات می‌کند؛ حتی احادیث اشاره دارند بر اینکه صور و هیئت افراد در قیامت وابسته به کیفیت اعمال دنیوی آن‌ها خواهد بود؛ گاه صورتی حیوان‌وار یا خاص، نماد تجسم مقام ملکوتی یا سقوط اخلاقی فرد در دنیا است (7، 11).

در اندیشه جوادی آملی، معاد جسمانی صرفاً به بازگشت دوباره بدن عنصری محدود نمی‌شود، بلکه به منزله فرایند تکاملی و تحقق عینی ملکات نفس و افعال انسان در صورت اخروی تلقی می‌گردد. وی با تکیه بر حکمت متعالیه، رابطه وجودی عمل و نفس و نیز استمرار پیوند نفس و بدن را در همه مراتب وجودی انسان اساسی می‌داند. در نتیجه، بدن اخروی جلوه‌گاه عینی صفات و اعمال فرد است و تفسیر او از معاد جسمانی، تجسم و ظهور تام هویت انسان در نشئه آخرت بر اساس اصول فلسفی، قرآنی و روایی است (4).

تطبیق و مقایسه تفصیلی؛ جدول تطابق دیدگاه‌ها

در تفکر معاصر اسلامی، مسئله معاد جسمانی یکی از بنیادین‌ترین و حساس‌ترین مباحث هستی‌شناختی و انسان‌شناختی به شمار می‌رود. دیدگاه‌های علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی نسبت به ماهیت معاد جسمانی، ضمن وجود برخی نقاط اشتراک، دارای تفاوت‌های بنیادین در مبانی فلسفی،

تبیین هویت انسان، سازوکار بازگشت و نسبت بدن و نفس هستند. تحلیل تطبیقی این دو رویکرد، از یک طرف تبیین لایه‌ای فهم ما از بدن اخروی و از سوی دیگر، تأثیر روش‌شناسی فلسفی هر متفکر بر تقریر مسئله را روشن می‌سازد.

از دیدگاه علامه طباطبائی، پدیده معاد جسمانی برخاسته از حرکت جوهری و ضرورت وجود بدن است. بر این اساس، بدن انسانی هرگز متوقف یا فانی نمی‌شود، بلکه پس از جدایی نفس، مسیر تکاملی خود را در طول حرکت جوهری ادامه می‌دهد تا اینکه در عالم آخرت، با فعلیت یافتگی و کمال‌یابی خاصی که یافته، به مرتبه‌ای مناسب برای اتحاد با نفس می‌رسد. از منظر وی، هویت انسانی در مرحله قیامت نه صرفاً مبتنی بر بدن است و نه تنها مبتنی بر نفس، بلکه یکی به «وحدت شخصی» از جهت نفس و دیگری به «مثالیت بدنی» از جهت بدن متکی است. او صریحاً بازگشت عین ماده دنیوی را نفی می‌کند، اما معتقد است بدن اخروی به بدن دنیوی شباهت قویم دارد، هرچند این مثلثیت، عینیت محض نیست (3، 5).

در این منطق فلسفی، ارتباط بدن و نفس پیوسته و پویاست. بدن صرفاً ابزار نفس نیست، بلکه واجد سیر و تکامل وجودی است. نفس پس از ترک بدن، بر اثر حرکت جوهری به سطحی از فعلیت می‌رسد که بدن اخروی متناسب با مرتبه جدید وجود او پدید می‌آید. این بدن، گرچه عین بدن دنیوی نیست، اما از جنس همان حرکت است و تحقق آن به‌نوعی استمرار فعالیت نفس و حرکت درونی بدن تلقی می‌شود. فلسفه حرکت جوهری ملاصدرا در اندیشه علامه طباطبائی نقش محوری ایفا می‌کند؛ بنابراین، اتحاد نفس و بدن نه بازگشت به مبدأ جسمانی دنیوی، که ظهور بدنی جدید متناسب با تعالی نفس است (2، 5).

از سوی دیگر، آیت‌الله جوادی آملی ضمن پذیرش اصول حکمت متعالیه و حرکت جوهری، تأکید را از محوریت «کمال‌یابی بدن» به سمت «تجسم اعمال» سوق می‌دهد. جوادی آملی بر این باور است که بدن اخروی، درواقع، تجسم صورت‌یافته ملکات باطنی و اعمال نفسانی در دنیاست و معاد جسمانی یعنی بازتاب عینی همان باطن‌هایی که طی حیات دنیوی توسط نفس کسب و بالفعل شده‌اند (4). این رویکرد، بدن مادی را تنها ظرف و بازار موقت نفس انسان تفسیر می‌کند که شأنیت بقا در آخرت را ندارد و بدن اخروی ماهیتی فراتر از ماده و کیفیات جسمانی دنیوی دارد. به بیان دیگر، بدن اخروی نه حاصل ضرورت و فعلیت بدنی به معنای جسم طبیعی، بلکه محصول تحقق وجودی اعمال و ملکات انسانی است؛ همان‌گونه که قرآن از «یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضراً» سخن می‌گوید.

در اندیشه طباطبائی، معاد دنیوی و اخروی، به مدد وحدت‌تکوینی نفس و بدن، صورت استمرار هویت انسان را ممکن می‌سازد. سؤال بنیادین که چه نسبتی میان بدن دنیوی و اخروی وجود دارد، با تأکید بر مثلثیت نه عینیت پاسخ داده می‌شود. بدین معنا که بدن اخروی ریشه در بدن دنیوی دارد، اما در مرتبه وجودی متعالی و به مثابه مرتبه عالی حرکت جوهری، هویتی تازه اما پیوسته ایجاد می‌کند. او بازگشت نفس به بدن مادی معدوم را محال عقلی می‌شمارد؛ زیرا نفس پس از طی مراتب تکامل، دیگر امکان نزول به مرتبه قبل را ندارد و اکمال بعد از نقص، نافی رجعت به ماده ناسوتی است (3). طباطبائی تطابق کامل میان بدن دنیوی و اخروی را، نه در عینیت فیزیکی، بلکه در تشخیص نفسانی و سنت استمراری هستی انسان جست‌وجو می‌کند.

در نقطه مقابل، جوادی آملی نه بازگشت بدن و نه حرکت جوهری بدن تا مرتبه اخروی را کافی برای حل معضل هویت و تبیین معاد جسمانی می‌داند. او مسیر را به سمت خلاقیت نفس و تجسد رفتارها می‌برد. بر این اساس، ملاک هویت شخص، استمرار ملکات و تجسم و تکوین عمل در قیامت است، نه حرکت وجودی بدن. بدن اخروی نه ماده مادی، بلکه صورت متعین‌یافته اعمال است؛ چرا که اعمال انسان همچون حقیقتی عینی در درون او باقی می‌ماند و در قیامت، تجسم خارجی و پیدا می‌کند. از این منظر، آنچه در قیامت بازتاب می‌یابد و هویت فراحسی و جسمانی انسان را می‌سازد، مجموعه اعمال و ملکات نفس، بافتار شناختی و مقامات وجودی اوست (4)؛ بنابراین، هویت بدن اخروی امری انفکاک‌ناپذیر از هویت عملی و تجربه ملکوتی انسان تلقی می‌گردد.

در مسئله تناسخ و بازگشت مادی، هر دو متفکر متفق اند که رجعت کامل نفس به بدن دنیوی فاقد امکان عقلی و دینی است. طباطبایی بر محال بودن نزول نفس کامل شده به مرتبه پایین تر تأکید دارد و این فرض را مصداق بازگشت اثر به علت بالقوه می‌داند که عقلاً ممتنع است. در همین راستا، جوادی آملی نیز تناسخ را مردود می‌شمارد، اما نه بر اساس حرکت جوهری، بلکه با تبیین عدم امکان بازگشت ماده و تأکید بر بقای نفس و ظهور اعمال در قالب بدنی متناسب با نشئه قیامت.

در تفسیر متون دینی، طباطبایی گرایش به تحلیل فلسفی عمیق و تطبیق مضمون آیات با اصول صدرایی دارد. او آیات ناظر به معاد جسمانی را در بستر فلسفه حرکت جوهری و تبیین تشخیص نفس و بروز بدنی آن معنا می‌کند. از منظر وی، آیات قرآن بیش از اینکه از بازگشت ماده سخن بگویند، از استمرار شخصیت انسانی - مبتنی بر وحدت نفسانی و حرکت وجودی - یاد می‌کنند (10). جوادی آملی، اما، به ظاهر آیات وفادار است و بر مبنای تجسم اعمال و تحقق ملکات، محتوا و کارکرد آیات را ناظر به بروز عینی باطن نفس در نشئه قیامت می‌داند. او معتقد است که شدت احساس پاداش و عقاب اخروی تابع شدت و ظهور واقعی اعمال و ملکات در جهان دیگر است و این رمز معاد جسمانی قرآن است: بدن قیامتی همان کالبد تکوینی و متجسم رفتار و حالات ماست.

در نتیجه، معاد جسمانی در نگرش طباطبایی امری وجودی - حرکتی و در عین حال پیوسته با هستی بدن طبیعی است که سرانجام صورت تعیین یافته‌اش را در قیامت و در مرتبه‌ای فراتر می‌یابد، اما این بدن الزاماً عین بدن دنیوی، از حیث ماده و شکل، نیست، بلکه استمرار وجودی همان بدن است که دگرگونه شده است. در مقابل، جوادی آملی معاد جسمانی را به معنای ظهور عینی و تکوینی حقیقت اعمال و ملکات انسانی می‌داند. بدن اخروی او از جنس ماده و حرکت جوهری نیست، بلکه حقیقت صورت یافته نفس و اعمال اوست که قالب قیامت را پدید می‌آورد.

این دو رویکرد، اگرچه در ظاهر متضاد به نظر می‌رسند، اما اگر با دقت نظری به ارتباط روح و بدن در هر دو دیدگاه توجه کنیم، به نحوی مسئله معاد جسمانی را از دو منظر مکمل می‌نگرند: یکی با تکیه بر حرکت وجودی و سیورورت بدنی و دیگری با اتکا به تجسم اعمال و ظهور ملکات باطنی در قالب قیامتی. هر یک از این تقریرات نه تنها بخشی از پیچیدگی هستی‌شناسی معاد جسمانی در فلسفه اسلامی معاصر را می‌گشایند، بلکه این امکان را فراهم می‌کنند که نسبت فلسفه، تفسیر و عقل با وحی و تجربه دینی در اندیشه معاد مورد واکاوی عمیق قرار گیرد (3-5).

نتیجه‌گیری

مطالعه تطبیقی جایگاه معاد جسمانی در آرای علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی نشان می‌دهد که هر دو متفکر، با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، بر لزوم و ضرورت وقوع معاد جسمانی تأکید دارند، اما در تبیین هستی‌شناسی بدن اخروی و نسبت آن با بدن دنیوی، مسیرهای معرفتی متفاوتی را پی می‌گیرند.

علامه طباطبایی، مبتنی بر نظریه حرکت جوهری، به سیورورت و تکامل‌پذیری بدن مادی در سیر نفس اعتقاد دارد. ایشان بدن اخروی را ثمره حرکت اشتدادی وجود انسان دانسته و باور دارند که نفس انسانی، با عبور از مراتب وجودی، در نشئه آخرت با بدنی مثالی که استمرار و اتحاد هویتی با بدن دنیوی دارد، ظهور می‌یابد؛ اما این بدن نه بدن عنصری، بلکه محصول تعالی و تجرد تدریجی است. از نگاه ایشان، عود و بازگشت دقیق بدن عنصری مادون و فانی، با مبادی فلسفی حرکت جوهری و وحدت نفس سازگار نیست و تبیین پیوند هویت انسانی و بدن اخروی را در افقی بالاتر از ماده دنبال می‌کند.

در مقابل، آیت‌الله جوادی آملی، ضمن وفاداری به میراث صدرایی، اصل «تجسم اعمال» را مبنای تبیین معاد قرار داده است. بدن قیامتی در دیدگاه ایشان، حاصل تحقق و تبلور افعال، ملکات و شاکله‌های وجودی انسان است؛ بدنی که نه صرفاً برآمده از استمرار بدن مادی، بلکه عینیت یافته و

متناسب با کیفیت نفس و مراتب وجودی افعال و صفات اوست. در این چارچوب، هویت بدن اخروی رابطه‌ای وثیق با هویت نفسانی و سیر وجودی انسان دارد و استمرار شخصیت را از رهگذر تجسد کامل اعمال رقم می‌زند.

نقطه تلاقی این دو رویکرد، تأکید بر پیوستگی هویت شخصی، طرد تناسخ و اتحاد نفس و بدن اخروی است؛ اما تمایز بنیادین در نسبت بدن اخروی و دنیوی، نوع تبیین تحول وجودی انسان و نحوه تحقق معاد جسمانی نمایان می‌گردد: طباطبایی به امتداد و صعود بدن در سایه حرکت جوهری و تحقق مثالیت بدنی نظر دارد، درحالی که جوادی آملی تحقق بدن اخروی را جلوه عینی شخصیت و تجسد ملکات انسانی می‌شمارد.

نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که مقایسه تطبیقی نظریات این دو فیلسوف، ضمن روشن ساختن مرزهای مفهومی معاد جسمانی در فلسفه اسلامی معاصر، بستر تازه‌ای برای بازاندیشی در باب هویت، بدن و پیوستگی وجودی انسان در افق فلسفی و کلامی فراهم می‌سازد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Khwaja Nasir al-Din T. Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad. Vaslollahi H, editor. Qom: Hermes Publications; 2002.
2. Sadr al-Muta'allihin Shirazi Mil. Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah al-Aqliyyah. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi; 1989.
3. Aminian A. Bodily resurrection from the perspective of Hakim Aqa Ali Modarres Zonouzi and Allameh Rafiei Qazvini. Javidan Kherad. 2009(2):52-70.
4. Javadi Amoli A. Thematic Commentary of the Quran. Qom: Esra Publishing Center; 2016.
5. Tabatabai SMH. Origin and Resurrection. 1st ed. Shahidi J, editor. Tehran: Ettelaat Publishing; 2011.
6. Javadi Amoli A. Collected Works. Qom: Esra Publishing Center.
7. Jafari G. Thematic Commentary of the Quran. Qom: Esra Publishing Center; 2016.
8. Javadi Amoli A. Tafsir Tasnim. Qom: Esra Publishing Center; 2010.
9. Javadi Amoli A. Tafsir Tasnim in Persian. Qom: Esra Publishing Center; 2009.
10. Tabatabai SMH. Al-Mizan fi Tafsir al-Quran. Tehran: Islamiyeh Publications; 1993.
11. Majlisi MB. Bihar al-Anwar. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi; 1982.
12. Ibn Sina HiA. Al-Shifa and Resurrection. Nouri A, editor. Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University, in collaboration with University of Tehran; 2011.
13. Sadr al-Muta'allihin Shirazi Mil. Al-Shawahid al-Rububiyyah. Mohaghegh Damad M, editor. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Publishing; 2004.
14. Pouyan M. Bodily Resurrection in Transcendent Theosophy. 3rd ed. Qom: Bustan-e Ketab Publications; 2009.
15. Berenjkari R. An Introduction to the Philosophy of Resurrection. Qom: Research Institute of Hawzah and University; 2007.
16. Ashtiani SJa-D. A Commentary on Zad al-Musafir. Qom: Bustan-e Ketab; 2002.

17. Javadi Amoli A. The Etiquette of the Annihilation of the Near Ones. Sanayei M, editor. Qom: Esra Publishing Center; 2009.