



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

A Historical Analysis of the Shift from Corporealism to Immaterialism in Islamic Theology

Ahmad Reza Kafrashi¹ , Mahdi Mahdavi Athar²

¹ Ph.D. Graduate in Philosophy of Religion, Department of Philosophy of Religion, The Imam Khomeini Education & Research Institute, Qom, Iran (**Corresponding Author**). kafrashi1390@gmail.com

² Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Arak University of Technology, Arak, Iran. m.mahdaviathar@arakut.ac.ir

Abstract

The question of human nature and the debate between corporealism and immaterialism constitutes one of the most expansive discussions in the history of Islamic thought. Employing the methods of “historical discourse analysis” and “conceptual genealogy,” and drawing upon the theoretical framework of “paradigm shift,” this study examines the evolution of theological psychology across three historical periods. The findings reveal that in the first period, under the dominance of a text-centered paradigm and the autonomy of kalām, monist and materialist dualist theories (corporealism) formed the hard core of theologians’ beliefs. In the second period (7th–11th centuries AH), epistemological anomalies arising from external factors—namely, encounter with Greek philosophy—and the interpenetration of theology and philosophy, while shifting the locus of discussion from “moral obligation” to “resurrection,” paved the way for the gradual infiltration of arguments for immateriality. Finally, in the third period, under the hegemony of transcendent theosophy (ḥikmat al-muta’āliya), the immateriality of the soul became an “assumed principle” and the dominant paradigm in later kalām. This article concludes that the transition from corporealism to immaterialism was less the product of mere textual investigation than the outcome of a fundamental shift in the “epistemic order,” the influence of historical-civilizational contexts, and the transfer of authority from the literal text to the demonstrative rational system.

Keywords: Evolution of Psychology, Islamic Theology, Immateriality of the Soul, Corporealism.

Received: 2026/05/16; Revision: 2026/05/05; Accepted: 2026/08/08; Published online: 2026/08/29

□ Kafrashi, A. R. & Mahdavi Athar, M. (2026). A Historical Analysis of the Shift from Corporealism to Immaterialism in Islamic Theology. *Journal of Religious Thought*, 26(2), 81-97.

<https://doi.org/10.22099/jrt.2026.56158.3411>

□ Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Introduction and Problem Statement

Few questions in the history of Islamic thought have generated as much sustained debate as the nature of the human being and the dispute between corporealist and immaterialist accounts of it. Muslim thinkers have largely worked within the broad opposition between monism and dualism. What makes the question historically significant is how it changed over time: many of the earliest accounts of the soul were gradually pushed to the margins, and the soul's immateriality became the dominant reading in later Islamic theology.

The central question of this study is what made that dominance possible. Was it simply the result of stronger philosophical arguments, or of something deeper: a shift in the epistemic authority governing theology, and its migration from corporealist frameworks to the analytical apparatus of philosophical reason?

Rather than assessing the arguments for immateriality or cataloguing historical positions, the study examines the structural logic of the shift by tracing three connected developments: the changing agenda of theological problems, the relocation of epistemic authority, and the evolution of underlying ontological commitments. So viewed, the immateriality of the soul appears not as a self-evident conclusion but as the outcome of a historical and epistemic process.

Methodology

The approach is historical-analytical, drawing on historical discourse analysis and conceptual genealogy. It employs concepts from the philosophy of science as heuristic tools, chiefly Kuhn's paradigm and anomaly and Lakatos's research programme and hard core. The aim is not to map the model of change in the empirical sciences wholesale onto theology, but to exploit the explanatory purchase these concepts offer. Data were gathered from primary theological and philosophical sources and processed through qualitative content analysis.

Discussion

Theological psychology developed across three periods.

First, from the beginnings to the seventh century AH. Under a text-centred paradigm and the independence of theology from philosophy, monist and materially dualist theories formed the hard core of theologians' convictions. Divine transcendence and the rejection of anthropomorphism were pivotal: immateriality was treated as exclusive to the divine essence, and admitting any non-divine immaterial being was thought to liken creature to Creator. The indivisible atom, the subtle body, and the original parts functioned as a protective belt around this core. Immaterialism remained a minority view, and even Fakhr al-Din al-Razi wavered between the two positions.

Second, from the seventh to the eleventh century AH. Khwaja Nasir al-Din al-Tusi and the structural fusion of theology and philosophy marked the turning point. Avicennan arguments generated anomalies within the corporealist paradigm: how a material being could grasp universals; the unity of personal identity despite the continual replacement of bodily parts; the need for the soul's survival to underwrite bodily resurrection. Relocating the discussion from moral and legal obligation to the afterlife prepared the ground for immaterialist arguments. The vacillation visible in al-'Allama al-Hilli, al-Iji, and al-Jurjani reflects thinkers standing at the boundary between two frameworks.

Third, from Mulla Sadra to the present. With Transcendent Wisdom and the doctrine that the soul is corporeal in origination and spiritual in subsistence, immateriality became a founding postulate and the governing paradigm, mending the long-standing rift between corporeality and immateriality. Currents such as 'Allama al-Majlisi and the Tafsik school pushed back, while later Sunni theology more often suspended judgement or withheld firm assent.

Three factors drove the shift.

Ontological: a theological ontology dividing beings into corporeal substance and accident left little room for an independent immaterial being. Peripatetic philosophy, separating corporeality from the capacity for cognition, and then Transcendent Wisdom, with the gradation of being and the simple reality, opened this impasse.

Methodological: in the early centuries “soul” and “spirit” were read largely in line with ordinary and lexical usage. From the seventh century, as Aristotelian logic and demonstration took hold, epistemic authority shifted from the apparent sense of the text to demonstrative reason — a hermeneutic turn in which rational demonstrations served as contextual indicators for recovering the Lawgiver’s serious intent.

Historical and civilisational: the translation movement, the expansion of teaching institutions and endowments, political patronage of the rational sciences, and the migration of Shi’i scholars to Iran under the Safavids supplied the conditions under which the immaterialist paradigm was consolidated.

Conclusion

The shift from corporealism to immaterialism owed less to close textual investigation or the sheer strength of philosophical arguments than to a change in the prevailing horizon of knowledge, historical and civilisational conditions, and the transfer of epistemic authority from the apparent sense of the text and lexical usage to demonstrative reason. In the earlier centuries, corporealism in both its monist and materially dualist forms framed the reality of the soul, with divine transcendence as the hard core. From the seventh century, philosophical arguments and a change of method exposed anomalies, and as the centre of gravity moved to the afterlife, immateriality emerged as a powerful alternative. With Transcendent Wisdom and Safavid institutional support, it passed from a marginal view to the hard core of later theology, the doctrine of corporeal origination and spiritual subsistence marking the culmination of that process. Used judiciously, and with attention to the differences between the empirical and the Islamic sciences, concepts from the philosophy of science can supply a workable framework for understanding epistemic change in Islamic thought: theology has reconstructed its most basic concepts through continuous dialectical exchange with philosophy.

تحلیل تاریخی گذار از انگاره جسم‌انگاری به تجردگرایی در کلام اسلامی

احمد رضا کفراشی^۱ ID، مهدی مهدوی‌اطهر^۲ ID

^۱ دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین، گروه فلسفه دین، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران (نویسنده مسؤول).

kafrahi1390@gmail.com

^۲ استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه صنعتی اراک، اراک، ایران.

m.mahdaviathar@arakut.ac.ir

چکیده

تبیین حقیقت انسان و نزاع میان جسم‌انگاری و تجردگرایی، یکی از پردامنه‌ترین مباحث در تاریخ اندیشه اسلامی است. این پژوهش با کاربست روش تحلیل گفتمان تاریخی و تبارشناسی مفهومی و با تکیه بر چارچوب نظری تغییر پارادایم، تطورات نفس‌شناسی کلامی را در سه دوره تاریخی واکاوی می‌کند. براساس یافته‌ها، در دوره نخست تحت سیطره پارادایم نص‌گرا و استقلال کلام، نظریات یگانه‌انگار و دوگانه‌انگار مادی، هسته سخت‌باور متکلمان را تشکیل می‌دادند. در دوره دوم (سده‌های ۷ تا ۱۱ ق)، بروز ناهنجاری‌های معرفتی ناشی از عوامل بیرونی و مواجهه با فلسفه یونان و درآمیختگی کلام و فلسفه، ضمن جابه‌جایی جایگاه بحث از تکلیف به معاد، زمینه‌ساز نفوذ تدریجی براهین تجرد شد. در نهایت، در دوره سوم، تحت استیلای حکمت متعالیه، تجرد نفس به یک اصل موضوعه و پارادایم غالب در کلام متأخر بدل گردید. این مقاله نتیجه می‌گیرد که گذار از جسم‌انگاری به تجردگرایی، بیش از آنکه محصول تتبع در نصوص باشد، پیامد تغییر بنیادین در نظام معرفتی، تأثیر زمینه‌های تاریخی-تمدنی و انتقال مرجعیت از ظاهر نص به دستگاه عقل برهانی بوده است.

واژگان کلیدی: تطور نفس‌شناسی، کلام اسلامی، تجرد نفس، جسم‌انگاری.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۶؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۷؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۶/۰۷

□ کفراشی، احمد رضا؛ مهدوی‌اطهر، مهدی (۱۴۰۵). تحلیل تاریخی گذار از انگاره جسم‌انگاری به تجردگرایی در کلام اسلامی. *اندیشه دینی*، ۲۶ (۲)، ۸۱-۹۷.

doi <https://doi.org/10.22099/jrt.2026.56158.3411>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. مقدمه

مسئله نفس و تبیین حقیقت انسان، همواره یکی از بنیادی‌ترین و در عین حال مناقشه‌برانگیزترین مباحث در تاریخ اندیشه اسلامی، به‌ویژه در سنت کلامی و فلسفی بوده است. تتبع در میراث کلام اسلامی نشان می‌دهد که اندیشمندان مسلمان در تبیین حقیقت انسان، عموماً در چارچوب تقابل دو رویکرد کلان یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری، به نظریه‌پردازی پرداخته‌اند. تقابلی که در ذیل آن، طیفی از دیدگاه‌ها، از فروکاست حقیقت انسان به بدن محسوس و عناصر مادی تا اثبات جوهری مستقل، قائم‌به‌ذات و غیرمادی، شکل گرفته است.

با این حال، اهمیت تاریخی این مسئله، تنها در تنوع یا تبارشناسی این دیدگاه‌ها خلاصه نمی‌شود؛ بلکه در تحول تدریجی نهفته است که طی آن، بسیاری از تقریرهای نخستین نفس‌شناسانه، از یگانه‌انگاری مادی و عرض‌انگاری نفس گرفته تا دوگانه‌انگاری جسمانی، به تدریج به حاشیه رانده شده و نظریه تجرد نفس به قرائت غالب در کلام متأخر اسلامی بدل شده است. این دگرگونی نظری، پرسشی بنیادین را در برابر پژوهشگران علم‌النفس قرار می‌دهد؛ مبنی بر اینکه جابه‌جایی مذکور در جایگاه نظریه‌ها چگونه و بر اثر چه سازوکارهایی رخ داده است؟

بر این اساس، پرسش محوری پژوهش حاضر آن است که غلبه تاریخی نظریه تجرد نفس، تحت تأثیر چه عواملی تحقق یافته است؟ چگونه دیدگاهی که در سده‌های نخستین کلام اسلامی در اقلیت قرار داشت، در دوره‌های متأخر به معیار مسلط تفسیر حقیقت انسان تبدیل شد و سایر نظریه‌های رقیب را به حاشیه راند؟ آیا این برتری را باید صرفاً پیامد قوت و انسجام براهین فلسفی تجرد دانست، یا آنکه تحولی عمیق‌تر در مرجعیت معرفتی کلام اسلامی و انتقال تدریجی آن از چارچوب‌های جسم‌انگارانه به دستگاه تحلیلی عقل فلسفی، نقشی تعیین‌کننده در این فرایند ایفا کرده است؟

مروری بر پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که بخش قابل‌توجهی از مطالعات انجام‌شده در حوزه نفس‌شناسی اسلامی، یا معطوف به تبیین و دفاع از نظریه تجرد نفس براساس براهین فلسفی و قرآنی بوده‌اند، یا به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های متکلمان و فلاسفه در مقاطع خاص تاریخی پرداخته‌اند. پژوهش‌هایی همچون «المطالب العالیة من العلم الإلهی» فخررازی، «شرح المقاصد» سعدالدین تفتازانی، «الفصل فی الملل و الأهل و النحل» ابن حزم اندلسی، «الحکمة المتعالیة» ملاصدرا شیرازی، مقاله «ماهیت نفس در کلام اسلامی» عبدالرزاق حسامی‌فر، مقاله «نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی سده‌های میانی و کارکرد آن‌ها در تبیین آموزه معاد» علی‌نقی خدایاری، مقاله «نفس‌شناسی در کلام اسلامی سده‌های ششم و هفتم هجری» اکبر فایدی و سهراب حقیقت و مقاله «جسم‌انگاری متکلمان پیرامون نفس» مهدی قجاوند و سید صدرالدین طاهری، جزء پژوهش‌هایی هستند که در این زمینه انجام شده‌اند.

اما پژوهشی که به‌صورت مستقل و روشمند، منطق درونی تحول این دیدگاه‌ها و نسبت آن را با تغییر در نظام معرفتی کلام اسلامی واکاوی کرده باشد، یافت نشد. به‌ویژه، نقش جابه‌جایی مرجعیت بحث از حوزه‌هایی چون تکلیف و انسان مکلف، به مباحثی نظیر معاد، بقای نفس و ساختار هستی‌شناختی انسان، به‌عنوان یک عامل تبیینی مورد توجه قرار نگرفته است.

نوآوری این پژوهش در آن است که به‌جای تمرکز صرف بر ارزیابی براهین تجرد نفس یا گزارش تاریخی آراء، می‌کوشد منطق ساختاری این تحول را در پیوند میان تغییر مسائل کلامی، جابه‌جایی مرجعیت معرفتی و تطور مبانی هستی‌شناختی و عوامل تاریخی-تمدنی تحلیل کند. از این منظر، نظریه تجرد نفس نه به‌مثابه یک نتیجه بدیهی، بلکه به‌عنوان برآیند یک فرایند تاریخی-معرفتی مورد بررسی قرار می‌گیرد. برای تبیین تحول آرای متکلمان از جسم‌انگاری به تجردگرایی، این پژوهش از برخی مفاهیم تحلیلی فلسفه علم، به‌ویژه آرای توماس کوهن و ایمره لاکاتوش، بهره می‌گیرد. مقصود از این بهره‌گیری، تطبیق کامل الگوی تحول علوم تجربی بر علوم اسلامی یا فرض وجود یک پارادایم واحد در سراسر سنت کلامی نیست؛ زیرا کلام اسلامی از آغاز مشتمل بر مکاتب هم‌زمان و رقیبی چون معتزله، اشاعره و امامیه بوده است. مراد، استفاده از ظرفیت تبیینی این مفاهیم برای تحلیل تحول در مسئله نفس‌شناسی است. در این مسئله، با وجود اختلاف‌های گسترده میان مکاتب کلامی، بخش مهمی از متکلمان بر مجموعه‌ای از مفروضات و شیوه‌های استدلال مشترک تکیه می‌کردند و مناقشات آنان عمدتاً در درون یک چارچوب استدلالی مشترک شکل می‌گرفت. از این رو، مفاهیمی مانند پارادایم و برنامه پژوهشی در این پژوهش، تنها به‌عنوان ابزارهای تحلیلی برای تبیین این تحول معرفتی به‌کار گرفته شده‌اند.

در الگوی کوهن، علم در بستر یک پارادایم یا مجموعه‌ای از مفروضات بنیادین، ارزش‌ها و روش‌هایی شکل می‌گیرد که یک جامعه علمی در یک دوره تاریخی مشخص می‌پذیرد (کوهن، ۱۳۸۹ ش، ص ۳۵). در کنار این مفهوم، لاکاتوش نظریه برنامه پژوهشی را مطرح می‌کند. از نظر وی، هر سنت علمی دارای یک هسته سخت است که خط قرمز آن سنت محسوب می‌شود و با کمربندی از فرضیه‌های کمکی محافظت می‌گردد. دانشمندان در مواجهه با ابطال‌ها، کمربند محافظ را تغییر می‌دهند تا هسته سخت از فروپاشی مصون بماند (لاکاتوش، ۱۳۷۴ ش، ص ۶۸).

در مسئله نفس‌شناسی، بخش مهمی از سنت کلامی متقدم، بر چارچوبی جسم‌انگارانه استوار بود. یکی از مهم‌ترین مفروضات بنیادین این چارچوب، اصل تنزیه و نفی تشبیه و حفظ تمایز وجودشناختی میان خالق و مخلوق بود. بدین معنا که تجرد و پیراستگی از ماده، صفت اختصاصی ذات باری تعالی است و اگر مخلوقی، از جمله نفس انسان، مجرد دانسته شود، مستلزم تشبیه خالق به مخلوق خواهد بود (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۳۱۱؛ اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۱). برای محافظت از این چارچوب استدلالی، متکلمان کمربندی از تبیین‌های مادی مانند نظریه جزء لایتجزاء و جسم لطیف پدید آوردند تا پدیده‌های روحی را بدون نیاز به فرض تجرد نفس، تبیین کنند.

براساس الگوی کوهن، هنگامی که یک چارچوب معرفتی با مسائلی مواجه می‌شود که توان حل آن‌ها را ندارد، ناهنجاری رخ می‌دهد. انباشت ناهنجاری‌ها می‌تواند به بحران و در نهایت به بازسازی آن چارچوب معرفتی بینجامد (کوهن، ۱۳۸۹ش، ص ۱۱۴). در سنت کلامی، با ورود متون فلسفی و بسط فلسفه سینیوی، براهین عقلی دقیقی نظیر «محال بودن انطباق کلی در امر مادی» و «حفظ وحدت شخصی انسان به‌رغم تبدل اجزای مادی» مطرح شد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۳۲۴). طرح این براهین، محدودیت برخی تبیین‌های جسم‌انگارانه را در پاسخ به مسئله ادراک کلیات و ثبات هویت شخصی، آشکار ساخت و چالش‌های معرفتی تازه‌ای را پیش‌روی چارچوب استدلالی متکلمان قرار داد. از این‌رو، فرضیه‌های کمکی متکلمان، نظیر جزء لایتجزاء و جسم لطیف، دیگر توان تبیین نحوه ادراک کلیات یا ثبات هویت انسان را به‌طور مقنع نداشت. این فشارهای معرفتی باعث شد تا متکلمان متأخر، به‌ویژه از فخررازی به بعد، به ناکارآمدی نسبی پارادایم پیشین پی ببرند (نک: فخررازی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۴۵). در نتیجه، تحولی تدریجی در مرجعیت معرفتی رخ داد. متکلمان بدون آنکه اصل تنزیه را رها کنند، مرزهای معنایی آن را بازتعریف کردند و با پذیرش تجرد نفس، انگاره تجردگرایی را به‌عنوان قرائت غالب در علم‌النفس متأخر و به‌ویژه در حکمت متعالیه تثبیت نمودند.

۲. دوره نخست: آغاز شکل‌گیری مکاتب کلامی تا قرن هفتم

دوره نخست اندیشه کلامی، از سده‌های آغازین تا ظهور خواجه‌نصیرالدین طوسی در قرن هفتم ادامه می‌یابد. شاخصه اصلی این عصر، تنوع آراء در ذیل سه‌دیدگاه یگانه‌انگاری، دوگانه‌انگاری مادی و تجردگرایی است. با این ملاحظه که نظریات یگانه‌انگارانه و دوگانه‌انگارانه مادی، مرجعیت بیشتری داشتند و تجردگرایی در اقلیت قرار داشت. در این مقطع، بخشی از متکلمان با نفی هرگونه بُعد دوم برای انسان، حقیقت او را در همین کالبد محسوس منحصر می‌دانستند. ایشان وجود نفس و بدن را به‌عنوان دو امر اصیل کنار هم نمی‌پذیرند؛ بلکه معتقدند تنها بدن تشکیل‌دهنده حقیقت انسان است (یوسفی، ۱۳۸۷ش، ص ۵۵). قاضی عبدالجبار معتزلی، به‌عنوان یکی از پیشگامان این نحله در میان اهل سنت، حقیقت انسان را همین «شخص ساخته‌شده با ساختار مخصوص» می‌داند که متعلق امر و نهی و مدح و ذم قرار می‌گیرد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ج ۱۱، ص ۳۱۴).

در میان متکلمان شیعه، سید مرتضی جدی‌ترین مدافع این قرائت است. وی با رد نظریه اجزای اصلیه و روح مجرد، حقیقت انسان را همین بدن مشاهده‌شدنی معرفی می‌کند و آشکارا با دیدگاهی که حیات را به ذاتی غیرمتحیز نسبت می‌دهد، مخالفت می‌ورزد (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴). این رویکرد وحدت‌گرایانه، مورد پذیرش برخی از متکلمین قرار گرفت. همچنین این دیدگاه به ابوبکر الاصم، ابوهذیل علاف و جبائیان نیز نسبت داده شده است (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۲۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۸). در این دوره، انگاره مادی بودن نفس و تکیه بر فیزیک جوهر و عرض، به‌مثابه یکی از مؤلفه‌های اصلی هسته سخت برنامه پژوهشی متکلمان عمل می‌کرد. متکلمان این دوره با اتکای به این هسته سخت، هرگونه خوانش غیرمادی از انسان را نامعتبر دانسته و آن را از دایره مفروضات مقبول کلامی طرد می‌کردند.

گروه دیگری از متکلمان، با پذیرش ساحت دوم برای انسان، همچنان از چارچوب مادی‌انگاری خارج نشدند. در این میان، نظریاتی چون جزء لایتجزی، ازسوی ابن‌راوندی و هشام بن عمرو فوطی مطرح شد که نفس را جوهری بسیط، اما مادی در قلب می‌دانستند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۳۱۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۷، ص ۲۵۰). الگوی دیگر در این ساحت، نظریه جسم لطیف بود که توسط متکلمانی همچون نظام معتزلی و برخی اشاعره نظیر باقلانی و جوینی دنبال شد (ر.ک: اندلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، صص ۲۵۴-۲۵۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۳۶؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۷۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۰۵؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۷، ص ۲۵۰؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۹). در این تبیین، نفس حقیقتی شفاف و نامحسوس است که همچون جریان آب در گل، در کل بدن سریان دارد.

گرچه رگه‌هایی از تجردگرایی در آراء هشام بن حکم مشاهده می‌شود (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۱؛ خدایاری، ۱۳۹۰ش، ص ۷۰؛ موسوی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۰۱). شیخ مفید نیز این دیدگاه را به وی نسبت داده و آن را موافق مفاد برخی روایات دانسته است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، صص

۵۸-۵۹). با این همه، تا پیش از امتزاج کلام و فلسفه، تجردگرایی نتوانست به یک نظریهٔ اثبات و فراگیر در سنت کلامی تبدیل شود. حتی در میان متکلمان متمایل به فلسفه نیز نوعی تردد روش شناختی مشاهده می‌شود. فخررازی در المباحث المشرقیه رویکردی نزدیک به تجردگرایی اتخاذ می‌کند (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، صص ۳۴۵-۳۸۲)، اما در المطالب العالیه ادلهٔ تجرد را ظنی و ناتوان از اثبات قطعی مدعا می‌داند (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۹۴). در مواردی نیز صریحاً به توقف و تردد میان دو نظریه اعتراف می‌کند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۲۷). سیف‌الدین آمدی نیز پس از نقل مهم‌ترین اقوال در مسئله نفس، از ترجیح قطعی هر یک خودداری می‌کند (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، صص ۲۷۴-۲۸۱). این تشتت آراء نشان می‌دهد که در دورهٔ نخست، دستگاه معرفتی کلام هنوز آمادگی پذیرش نظریهٔ تجرد نفس را نداشت و مرجعیت طبیعیات کلامی و ظواهر نقلی، همچنان بر براهین عقلی انتزاعی تقدم داشت.

۳. دورهٔ دوم: عصر امتزاج کلام با فلسفه و نوزایی دوگانه‌انگاری

دورهٔ دوم، یعنی سده‌های ۷ تا ۱۱ هجری که با ظهور خواجه‌نصیرالدین طوسی آغاز می‌شود، نقطهٔ عطفی در تاریخ نفس‌شناسی کلامی به‌شمار می‌رود. ویژگی متمایز این عصر، آمیختگی ساختاری کلام و فلسفه است؛ امری که به تحول تدریجی در روش‌شناسی و محتوای آراء متکلمان انجامید. در این دوره، دیدگاه‌های یگانه‌انگارهٔ مادی که در عصر متقدم رواج بیشتری داشت، به تدریج رو به افول نهاد و الگوی دوگانه‌انگاری، جایگاه برجسته‌تری یافت.

ورود براهین فلسفی سینوی در باب تجرد نفس و مواجههٔ متکلمان با این استدلال‌ها، ناهنجاری‌هایی را در پارادایم جسم‌انگارهٔ کلامی پدید آورد. این ناهنجاری‌ها با ابزارهای مفهومی پیشین، همچون نظریهٔ جسم لطیف یا اجزای لایتجزاء، به سادگی قابل تبیین نبودند و در نتیجه، برنامهٔ پژوهشی سنتی را با چالش‌هایی مواجه ساختند. یکی از نشانه‌های مهم تحول در این دوره، جابه‌جایی جایگاه بحث نفس در آثار کلامی است. در حالی که متکلمان پیشین، همچون محقق حلی، بحث حقیقت انسان را ذیل مبحث تکلیف و به‌عنوان موضوع امر و نهی مطرح می‌کردند، اندیشمندانی چون خواجه‌نصیرالدین طوسی و ابن‌میثم بحرانی، نفس‌شناسی را به مبحث معاد منتقل ساختند (خدایاری، ۱۳۹۰ش، ص ۹۶). این جابه‌جایی نشان می‌دهد که نفس، صرفاً موضوعی مرتبط با تکلیف و مسئولیت دینی تلقی نمی‌شد؛ بلکه به منزلهٔ حقیقتی بقاءپذیر مورد توجه قرار گرفت که تبیین چپستی آن، در اثبات معاد و هویت اخروی انسان نقشی اساسی داشت.

خواجهٔ طوسی در «تجريد الاعتقاد»، در نزدیک‌سازی کلام و فلسفه، نقش مهمی داشت. وی با صراحت، قول به تجرد نفس را برگزید و برای نخستین بار در یک متن کلامی، براهین عقلی انتزاعی را برای اثبات آن به‌صورت منسجم مطرح ساخت (طوسی، ۱۴۰۷ق، صص ۱۵۶-۱۵۷). این رویکرد، زمینه را برای گسترش تدریجی تجردگرایی در کلام متأخر فراهم کرد و مرجعیت تبیین‌های مادی‌انگاره را تا حد زیادی کاهش داد.

علامهٔ حلی (۷۲۶ق)، نمونهٔ روشنی از تلاطم میان سنت کلامی و عقل‌گرایی فلسفی در این عصر است. بررسی آثار او نشان‌دهندهٔ نوعی تردد روش‌شناختی است. وی در شرح کشف المراد، از تجرد نفس دفاع می‌کند (حلی، ۱۴۱۳ق، صص ۱۸۴-۱۸۷)؛ اما ادلهٔ تجرد را ناتمام دانسته و میان قول به تجرد و نظریهٔ کلامی اجزای اصلیه، توقف می‌کند. این تردد، نشان‌دهندهٔ آن است که حتی در دورهٔ نفوذ فلسفه، بخشی از متکلمان هنوز در پذیرش کامل لوازم هستی‌شناختی تجرد نفس با احتیاط عمل می‌کردند.

با وجود نفوذ براهین تجرد، بخشی از متکلمان این دوره، همچنان به تبیین‌های مادی، هرچند با تقریرهایی پیچیده‌تر، پایبند ماندند. محقق حلی، ابن‌میثم بحرانی، تفتازانی و فاضل مقداد، حقیقت انسان را نه جوهری مجرد، بلکه اجزای اصلیه می‌دانستند؛ اجزایی که از آغاز تا پایان عمر باقی می‌مانند و ملاک هویت شخصی انسان به‌شمار می‌آیند. از سوی دیگر، متکلمانی چون ایجی و جرجانی، با نقد براهین تجرد، به‌نوعی توقف معرفتی در مسئلهٔ نفس‌گرایش یافتند (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۷، صص ۲۴۷-۲۵۰). همچنین ابن‌قیم جوزیه، ضمن نقد نظریهٔ تجرد، از نظریهٔ جسم لطیف دفاع کرد و آن را با ظواهر نقلی سازگارتر دانست (ابن‌قیم جوزیه، ۱۹۹۶، صص ۲۵۶-۲۵۷). مجموع این شواهد نشان می‌دهد که گذار به تجردگرایی، فرایندی تدریجی و غیرخطی بود و حتی پس از گسترش نفوذ فلسفه، نظریات رقیب همچنان در بخش‌هایی از سنت کلامی تداوم یافتند.

۴. دورهٔ سوم: عصر استیلای حکمت متعالیه و تثبیت نهایی تجردگرایی

دورهٔ سوم تطورات نفس‌شناسی، با ظهور ملاصدرا (۱۰۵۰ق) آغاز می‌شود و تا دوران معاصر تداوم می‌یابد. ویژگی متمایز این عصر، گذار از دوگانه‌انگاری کلاسیک به‌سوی تبیینی نوآورانه از نسبت نفس و بدن است که طی آن، نظریهٔ تجرد نه تنها بر رقبای مادی‌انگار غلبه می‌یابد،

بلکه به هسته سخت و تغییرناپذیر کلام و فلسفه متأخر بدل می‌گردد. هرچند پیش از ملاصدرا، بزرگانی چون شیخ بهایی (۱۰۳۰ق) و نیز ابوالحسن علی بن احمد ابیوردی (۹۹۶ق) بر تجرد نفس تأکید داشتند (شیخ بهایی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۸، ص ۷۵). اما این ملاصدرا بود که با پی‌ریزی اصول حرکت جوهری و حدوث جسمانی، زبان برهان را به نفع تجردگرایی تغییر داد. تأثیر ملاصدرا بر متکلمان پس از خود به قدری عمیق بود که حتی متکلمانی چون ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی با وجود تمایلات کلامی، بر صراط استاد خود گام برداشته و براهین عقلی و شواهد نقلی متعددی را در اثبات تجرد نفس اقامه کردند (لاهیجی، ۱۳۸۳ش، صص ۱۴۴-۱۴۶). همچنین ملاصالح مازندرانی نیز تجردگرایی را برگزیده است (مازندرانی، ۱۳۸۸ش، ج ۶، صص ۶۱-۶۲). این روند در سده‌های بعد با ملاحادی سبزواری به اوج خود رسید، به‌طوری که وی در شرح منظومه، تجرد نفس را به‌عنوان رکنی اساسی در انسان‌شناسی حکمی تثبیت کرد (سبزواری، ۱۳۶۹ش، ج ۵، صص ۱۲۴-۱۶۲).

علی‌رغم غلبه براهین عقلی، جریانی از محدثان و متکلمان نص‌گرا نسبت به همسویی کامل با این پارادایم فلسفی مقاومت نشان دادند. علامه مجلسی برجسته‌ترین نماینده این رویکرد است. وی با نقد براهین عقلی طرفین، میان ظاهر نصوص که بر جسمانیت روح دلالت دارند و برخی اشارات نقلی به تجرد، موضع توقف یا تردد اتخاذ نمود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۸، ص ۱۰۴). این شک‌گرایی روش‌مند در آراء محمدجعفر استرآبادی نیز تکرار شد، تا جایی که وی شناخت حقیقت نفس را فراتر از توان عقل بشری قلمداد کرد (استرآبادی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، صص ۳۵۲-۳۵۳). در مقابل، متکلمانی چون سید عبدالله شبر با صراحت بیشتری بر جسمانیت نفس، براساس ظواهر روایی، اصرار ورزیدند (شبر، ۱۴۲۴ق، ص ۳۵۱).

در سده اخیر، نظریه تجرد نفس به دیدگاه بلامنازع و غالب در حوزه‌های علمیه و محافل آکادمیک بدل گشته است. اندیشمندان برجسته‌ای همچون علامه طباطبایی، محمدتقی جعفری، محمدتقی مصباح یزدی و حسن حسن‌زاده آملی، با قرائت‌های نوصدرايي، تجرد را به‌عنوان مبنای ضروری برای تبیین معاد و معرفت‌شناسی دفاع کرده‌اند (شعرانی، بی‌تا، ص ۲۴۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۳۵۰-۳۸۲؛ جعفری، ۱۳۷۲ش، ج ۱۴، صص ۱۳۶-۱۷۰؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۰۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳ش، ج ۲، صص ۱۷-۱۹۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱ش و ۱۳۸۵ش).

در این میان، تنها جریان سازمان‌یافته‌ای که به بازخوانی انتقادی این سلطه پرداخته، مکتب تفکیک است. پیروان این مکتب با هدف جداسازی معارف اصیل وحیانی از انگاره‌های یونانی، براهین عقلی تجرد را به چالش کشیده و به دفاع از نوعی مادی‌انگاری در ساحت نفس پرداخته‌اند (حکیمی، ۱۳۷۵ش، ص ۷۰). با این حال، حتی این مخالفت‌ها نیز نشان‌دهنده آن است که تجرد نفس، اکنون به‌عنوان معیار و مرجع اصلی در مباحث انسان‌شناسی اسلامی شناخته می‌شود.

درحالی‌که کلام امامیه در دوره متأخر با هضم حکمت صدرایی، پارادایم تجرد را به‌عنوان یک اصل مسلم پذیرفت، کلام متأخر اهل سنت مسیر متفاوتی را طی کرد. شاکله اصلی کلام اشعری و ماتریدی در سده‌های اخیر، متأثر از میراث بزرگانی چون ایجی، تفتازانی و جرجانی تداوم یافت. متکلمان متأخر اهل سنت در حوزه‌های عثمانی و شبه‌قاره، غالباً به‌دلیل التزام به ظواهر نصوص در باب معاد و همان دغدغه‌های دیرین هستی‌شناختی در حفظ تنزیه مطلق خداوند، از پذیرش قطعی تجرد نفس امتناع ورزیدند. آنان عمدتاً یا به پیروی از گذشتگانی همچون تفتازانی و ابن‌قیم جوزیه بر تبیین‌های جایگزین نظیر اجزای اصلیه پای فشردند (نک: شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، صص ۱۵۷-۱۵۸) و یا موضع توقف و تردد را برگزیدند (نک: ابن‌عثیمین، ۱۴۲۶ق، صص ۴۴۱-۴۴۳؛ ابن‌فوزان، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۸). این امر نشان می‌دهد که تثبیت نهایی و بلامنازع تجردگرایی، بیش از آنکه خصیصه عمومی کلام اسلامی در دوره متأخر باشد، ویژگی متمایز مکتب عقلی شیعه بوده است.

۵. تحلیل و واکاوی منطق تغییر

تحول از جسم‌انگاری به تجردگرایی در علم‌النفس کلامی را نمی‌توان فقط جابه‌جایی یک نظریه با نظریه‌ای دیگر دانست؛ بلکه این فرایند، بیانگر دگرگونی تدریجی در ساختار هستی‌شناختی، منطق فهم انسان و مرجعیت معرفتی متکلمان مسلمان بود. این تحول نه به‌صورت دفعی، بلکه در نتیجه انباشت تدریجی ناهنجاری‌ها، تغییر در اولویت مسائل و ورود دستگاه‌های مفهومی جدید فلسفی تحقق یافت. از این منظر، الگوی تحول پارادایمی کوهن و نیز مفهوم برنامه پژوهشی لاکاتوش، با احتیاط و به‌نحو نسبی، می‌توانند چارچوبی توضیحی برای فهم این دگرگونی فراهم آورند.

۶. ریشه هستی‌شناختی جسم‌انگاری؛ تنگنای تقسیم موجود به جسم و عرض

یکی از بنیادی‌ترین علل گرایش متکلمان متقدم به جسم‌انگاری نفس، ساختار خاص هستی‌شناسی کلامی بود. در بسیاری از نظام‌های کلامی اولیه، موجودات عموماً به دو قسم جوهر جسمانی و عرض تقسیم می‌شدند و امکان تحقق موجودی مستقل، قائم‌به‌ذات و درعین‌حال غیرجسمانی، به‌دشواری قابل تصور بود. در چنین چارچوبی، اگر نفس، موجودی واقعی و مستقل تلقی می‌شد، ناگزیر باید یا جسم یا عرض باشد. از آنجاکه عرض نمی‌توانست حامل ادراک، اراده و هویت شخصی باشد، راه‌حل غالب، پذیرش نوعی جسم‌انگاری در قالب جسم لطیف، یا جزء لایتجزی، و یا اجزای اصلیه بود.

این محدودیت مفهومی، تنها یک انتخاب نظری نبود، بلکه ریشه در دغدغه‌ای عمیق حفظ تنزیه الهی داشت. بسیاری از متکلمان بیم داشتند که پذیرش موجود مجرد مدرک و مختار، به‌نوعی مشابهت میان نفس انسانی و ذات الهی بینجامد. از این‌رو، انکار تجرد نفس، در واقع بخشی از راهبرد کلان آنان برای صیانت از توحید و نفی تشبیه محسوب می‌شد. به‌تعبیر دیگر، هسته سخت برنامه پژوهشی جسم‌انگاران، صرفاً مادی دانستن نفس نبود، بلکه دفاع از نوعی تنزیه حداکثری در برابر هر موجود غیرمادی دارای ادراک و اراده بود.

ورود فلسفه مشائی و سپس حکمت متعالیه، امکان خروج از این بن‌بست هستی‌شناختی را فراهم کرد. ابن‌سینا با تفکیک میان جسمانیت و امکان ادراک، با طرح براهینی چون ادراک کلیات و انسان معلّق، نشان داد که موجود مجرد غیرالهی، نه‌تنها مستلزم تشبیه نیست، بلکه لازمه تبیین آگاهی انسانی است. همچنین مطرح شدن مفاهیم ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود باعث شد معیار تمایز از دوگانه متحیز (مخلوق) و غیرمتحیز (خدا)، به دوگانه عمیق‌تر ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود انتقال یابد. بدین‌سان، تمایز خالق و مخلوق دیگر بر محور اختلاف در مجموعه‌ای از اوصاف ماهوی یا سلبی تفسیر نمی‌شد؛ بلکه به‌تدریج به تفاوت در مرتبه و نحوه وجود بازگشت. این جابه‌جایی مفهومی، هرچند در کلام متأخر به‌صراحت صورت‌بندی نشد، بستر نظری لازم را برای پذیرش تمایز وجودی میان واجب و ممکن فراهم آورد. تمایزی که در آن، اشتراک در مفاهیم یا حتی برخی اوصاف، هیچ خللی در فقر ذاتی و ربط قیومی ممکن به واجب ایجاد نمی‌کند. این مسیر فکری بعدها در حکمت متعالیه، و به‌ویژه در تقریر قاعده بسیط‌الحقیقه کل‌الأشیاء و لیس بشیء منها، نزد ملاصدرا به اوج تبیین فلسفی خود رسید. جایی که وحدت واجب نه در نفی صرف صفات مشترک، بلکه در بساطت و اطلاق مرتبه وجودی او ریشه‌یابی می‌شود. در پرتو این تحول، روشن شد که تجرد، ویژگی اختصاصی خداوند نیست؛ بلکه موجود ممکن نیز می‌تواند مجرد باشد، بی‌آنکه بهره‌ای از الوهیت داشته باشد؛ زیرا تجرد او تجردی فقیر، معلول و قائم به واجب است، نه تجردی مستقل و ذاتی. بدین ترتیب، فرض قدیمی تلازم میان تجرد و الوهیت به‌تدریج تضعیف شد. با این‌حال، فلسفه ابن‌سینا هنوز با برخی مقاومت‌های کلامی مواجه بود؛ زیرا نفس را از آغاز موجودی مجرد و مستقل می‌دانست و این امر، برای برخی از متکلمان با ظواهر دینی ناسازگار می‌نمود. تحول اصلی در حکمت متعالیه رخ داد؛ جایی که ملاصدرا با نظریه جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء کوشید میان داده‌های نقلی و مبانی فلسفی جمع کند. در این چارچوب، نفس در آغاز حدوثی جسمانی دارد و به‌تدریج در مسیر اشتداد وجودی به مرتبه تجرد می‌رسد. این نظریه، شکاف دیرین میان جسمانیت و تجرد را تا حد زیادی ترمیم کرد و امکان سازگاری بیشتری میان فلسفه و الهیات فراهم آورد.

۷. تحول در مرجعیت معرفتی

دگرگونی در ساحت هستی‌شناختی، بدون تحول متناظر در مرجعیت معرفتی، نمی‌توانست به تثبیت تجرد نفس بینجامد. از این‌رو، دومین رکن اساسی در تحلیل دگرگونی نفس‌شناسی، تغییر در مرجعیت روش‌شناختی و نیز تحول در ابزارها، معیارها و منابع معتبر استنباط حقیقت است. در سده‌های نخستین، تفسیر مفاهیمی چون نفس و روح عمدتاً بر مدار کاربردهای عرفی و لغوی صورت می‌گرفت. از آنجاکه این مفاهیم در بستر لغت، دلالت بر حرکت، انتقال، حلول و ریخ داشتند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۶۲؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، صص ۵۷-۵۸)، نص‌گرایی فاقد پالایش عقلی، به‌طور طبیعی به قرائت‌های جسم‌انگاران می‌انجامید. البته جسم‌انگاری در این دوره، برآمده از دلالت‌های لغوی نبود؛ بلکه به مجموعه‌ای از روایات نیز استناد می‌شد که ظاهر آن‌ها بر نوعی جسم‌انگاری دلالت داشت. در این دسته از نصوص، روح نه به‌مثابه موجودی فرامکانی، بلکه با تعابیر مادی ظریفی همچون جسم رقیق توصیف شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۰۹).

نخستین شکاف جدی در این مرجعیت را می‌توان در اندیشه شیخ مفید مشاهده کرد. وی با تصریح بر تجرد نفس، آگاهانه کوشید میان مرجعیت نص و ضرورت عقلی، پیوند برقرار کند و نشان دهد که تجرد، نه فقط مقتضای عقل، بلکه مراد حقیقی نصوص است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، صص ۵۸-۵۹). از این‌رو، اقدام شیخ مفید را باید تلاشی در جهت بازخوانی عقلانی نصوصی دانست که در نگاه نخست بر جسم‌انگاری دلالت دارند.

نقطه عطف دیگر این گذار روش‌شناختی، در اندیشه ابوحامد غزالی نمایان می‌شود. پارادوکس روش‌شناختی در آثار وی، بازتاب مرحله‌ای میانی از این تحول است. غزالی، از یک سو، در برخی آثار خود در قامت مدافعی تمام‌عیار از تجرد ظاهر می‌شود و از سوی دیگر، در تهافت الفلاسفه بر این نکته تأکید می‌ورزد که عقل مستقل از شرع، توان اثبات یقینی این مدعا را ندارد (غزالی، ۱۳۸۲ ش، ص ۲۴۲). این موضع، نشان‌دهنده عصری است که در آن عقل هنوز مرجعیتی تأسیسی نیافته بود.

از قرن هفتم به بعد، با تثبیت منطق ارسطویی و برهان فلسفی، این موازنه دگرگون شد. متکلمانی چون خواجه‌نصیرالدین طوسی دریافتند که بدون پذیرش اقتدار عقل برهانی، امکان ارائه تبیینی منسجم از نفس وجود ندارد. در این افق جدید، ظواهر نقلی مشروط به عدم تعارض با براهین قطعی شدند و تاویل به ضرورتی روشی بدل گشت. البته این تحول را نمی‌توان به تغییر مرجعیت عقل فروکاست. تکامل تدریجی براهین فلسفی درباره تجرد نفس، به‌ویژه در آثار ابن‌سینا، خواجه‌نصیر و حکمای پس از او نیز در افزایش قدرت اقناعی این نظریه، سهم بسزایی داشت. با این حال، این براهین در بستری اثرگذار شدند که مرجعیت عقل برهانی به تدریج در گفتمان کلامی تثبیت شده بود. از این رو، تقویت براهین فلسفی و تحول مرجعیت معرفتی را باید دو فرایند مکمل و هم‌افزا در تبیین این دگرگونی دانست.

این انتقال مرجعیت از جسم‌انگاری به دستگاه انتزاعی، تنها تسلیم روش‌شناختی در برابر فلسفه نبود، بلکه نوعی چرخش هرمنوتیکی در فهم نصوص به‌شمار می‌رفت. متکلمانی چون خواجه‌نصیرالدین طوسی، براهین عقلی تجرد را کلیدی برای گشودن رمز آیاتی چون توفی و روایات ارواح تلقی می‌کردند. در این سطح، تجرد نه یک کالای وارداتی، بلکه به‌عنوان مراد جدی شارع بازتعریف شد که پیش‌تر در غبار ظاهرگرایی پنهان مانده بود. این بازتعریف هرمنوتیکی را می‌توان در جابه‌جایی روش‌شناختی خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد مشاهده کرد که نفس را ذیل جواهر مجرده تعریف کرده و براهین عقلی را به‌مثابه قرائن عقلی متصل برای فهم مراد جدی آیاتی چون آیه ۴۲ سوره زمر به کار می‌گیرد.

این تحول در آثار برخی متکلمان مسلمان، همچون علامه حلی، عضدالدین ایجی و میرسید شریف جرجانی، به‌صورت نوعی نوسان، آشکار شد. نوسانی که بیانگر ایستادن بر مرز دو چارچوب فکری بود. علامه حلی در شرح کشف المراد، با وفاداری به مکتب خواجه، از تجرد نفس دفاع می‌کند (حلی، ۱۴۱۳ ق، صص ۱۸۴-۱۸۷)؛ اما از سوی دیگر، در ارشاد الطالبین پس از تقریر ادله تجرد نفس، به نقد آن‌ها می‌پردازد. همچنین در تسلیک النفس، با وجود آنکه براهین تجرد را ناتمام می‌داند، اعتقاد به تجرد نفس را جایز می‌شمارد و در معارج الفهم نیز پس از ذکر هر دو نظریه، هیچ‌یک را ترجیح نمی‌دهد (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ ق، صص ۳۸۶-۳۸۷). کسانی نظیر میرسید شریف جرجانی نیز پس از بیان و نقد ادله تجرد نفس، موضع توقف اختیار کرده‌اند و معتقدند ادله اقامه‌شده در این مسئله، از استحکام کافی برخوردار نیستند (جرجانی، ۱۳۲۵ ق، ج ۷، صص ۲۴۷-۲۵۰).

نوسان در آثار متفکران این دوره نشان می‌دهد که در سده هشتم، مرجعیت برهان چنان اقتداری یافته بود که حتی متکلمی برجسته چون علامه حلی نیز نمی‌توانست آن را نادیده بگیرد، هرچند تعلقات کلامی او همچنان وی را به‌سوی تبیین‌های جسم‌انگارانه، همچون نظریه اجزای اصلیه سوق می‌داد.

سرانجام، با ظهور حکمت متعالیه و اندیشمندانی چون ملاعبدالرزاق لاهیجی و ملاهادی سبزواری، غلبه روش‌شناختی عقل انتزاعی تثبیت شد و تجرد نفس، به‌مثابه منسجم‌ترین تبیین هستی‌شناختی و معرفتی، استقرار یافت. در این دوره، عقل انتزاعی به چنان اقتداری دست یافت که حتی نصوص دینی نیز به‌طور کامل در پرتو براهین فلسفی بازخوانی شدند.

البته عوامل مذکور، اعم از هستی‌شناختی و روش‌شناختی، مانعه الجمع نبوده و میان این سطوح تحلیلی، هم‌پوشانی و تداخل جدی وجود دارد. از این رو، تفکیک صورت‌گرفته در این پژوهش، به‌معنای انحصار عقلی یا ترتیب منطقی قطعی میان عوامل نیست؛ چراکه تفکیک کامل انگیزه‌ها و میانی درونی اندیشمندان هر عصر، امری دشوار و تا حدی ناممکن است. واقعیت آن است که هر دو ساحت، همواره بر داوری متکلمان سایه افکنده است. چنان‌که منکران متأخر، همچون علامه مجلسی (مجلسی، ۱۳۵۱ ق، ج ۵، ص ۱۹) و پیروان مکتب تفکیک، با وجود غلبه صبغه نقلی در آرای خود، همچنان در چارچوب همان تنگنای هستی‌شناختی کهن و دغدغه حفظ تمایز مطلق خالق و مخلوق می‌اندیشند. همان‌گونه که در دوره نخست نیز همه انکارها، از بن‌بست هستی‌شناختی ناشی نمی‌شد.

براین اساس، آنچه در این دو بخش دنبال شد، تمرکز بر محوری‌ترین مؤلفه‌ها و اثرگذارترین پیشران‌هایی است که بیشترین سهم را در بازسازی هندسه معرفتی کلام و چرخش پارادایمی آن ایفا کرده‌اند؛ بی‌آنکه تکثر انگیزه‌های فرعی یا تداوم هم‌زمان سایر عوامل در لایه‌های پنهان هر دوره نادیده گرفته شود.

۸. ظهور ناهنجاری‌ها و ناکامی تبیین‌های مادی

با گسترش تعامل کلام اسلامی با فلسفه یونانی و سپس نظام فلسفی ابن سینا، نظریه‌های جسم‌انگاران به تدریج با مجموعه‌ای از ناهنجاری‌های تبیینی مواجه شدند. مهم‌ترین این ناهنجاری‌ها، دشواری در تبیین ادراک کلیات، وحدت هویت شخصی، و بقای نفس پس از دگرگونی‌های جسمانی بود.

برای مثال، اگر نفس فقط جسمی لطیف یا مجموعه‌ای از اجزای مادی باشد، تبیین ادراک کلیات و نیز وحدت هویت شخصی با دشواری مواجه می‌شود؛ زیرا امر مادی به اقتضای ماهیت خود، جزئی و مقید به ابعاد و مکان است، همچنین نظریه‌های مادی‌انگار در توضیح «وحدت من انسانی» با مشکل روبه‌رو بودند؛ زیرا بدن انسان در طول زمان، دستخوش تغییر مستمر است؛ اما آگاهی انسان از هویت شخصی خویش، نوعی تداوم و وحدت را نشان می‌دهد که به آسانی با صرف مادیت سازگار نیست.

افزون‌براین، مسئله معاد نیز به تدریج به بستری برای بحران نظری بدل شد. متکلمان اولیه، غالباً بحث نفس را در پیوند با تکلیف و مسئولیت اخلاقی طرح می‌کردند، اما در دوره‌های بعد، محوریت به معاد منتقل شد. در این فضا، تبیین بقای شخصیت انسانی پس از فساد بدن، بدون پذیرش نوعی استقلال وجودی برای نفس، دشوارتر می‌نمود. نظریه‌هایی مانند اجزای اصلیه، تلاشی برای حل این بحران بودند؛ اما نتوانستند تبیینی اقناع‌کننده از نسبت میان هویت شخصی، بقای نفس و بازگشت آخری ارائه دهند. از اینجا، زمینه برای پذیرش تبیین‌های فلسفی رقیب به تدریج فراهم شد.

۹. تغییر جایگاه مسئله نفس در ساختار علوم اسلامی

عامل مهم دیگر در این تحول، تغییر تدریجی جایگاه علم‌النفس در منظومه علوم اسلامی بود. در دوره متقدم، مسئله نفس، ذیل مباحث کلامی و در ارتباط با تکلیف، قدرت و عدالت الهی بررسی می‌شد. اما از سده هفتم به بعد، به‌ویژه تحت تأثیر خواجه نصیرالدین طوسی و سنت فلسفی پس از او، علم‌النفس به حوزه‌ای میان‌رشته‌ای میان فلسفه، کلام و عرفان تبدیل شد. این جابه‌جایی معرفتی، زبان بحث را نیز تغییر داد؛ به گونه‌ای که برهان‌های وجودشناختی و معرفت‌شناختی، جای استدلال‌های جدلی و نقلی را گرفتند.

همزمان، تحولات تمدنی همچون گسترش مدارس فلسفی، رواج شرح‌نویسی بر آثار ابن سینا و ملاصدرا و پیوند روزافزون میان نهادهای آموزشی شیعی و حکمت متعالیه، به تثبیت اجتماعی و آموزشی پارادایم تجرد کمک کرد. از این رو، غلبه تجردگرایی را باید نه فقط نتیجه قدرت منطقی براهین، بلکه حاصل دگرگونی گسترده‌تر در ساختار تولید معرفت دینی نیز دانست.

۱۰. کارآمدی در تبیین مسائل کلامی

نظریه تجرد نفس در تاریخ کلام اسلامی، تنها یک کشف برهانی نبود، بلکه بیش از آن، واجد قدرتی تبیینی بود که رقبای مادی‌انگار از دستیابی به آن ناتوان بودند. متکلمان تجردگرا، در مواجهه با مسائل پیچیده فلسفی درباره حقیقت انسان، به این نتیجه رسیدند که جسم‌انگاری در تبیین پرسش‌های بنیادینی چون ثبات هویت شخصی و ماهیت علم انسانی با بن‌بست مواجه است. از این رو، گسترش تجردگرایی را باید حاصل نوعی انتخاب کارکردی دانست که همچون کلیدی راهبردی، بسیاری از گره‌های نظری دستگاه کلامی را گشود.

یکی از مهم‌ترین چالش‌های متکلمان یگانه‌انگار و جسم‌گرا، تبیین وحدت شخصی انسان در طول زمان بود. اگر حقیقت انسان، در بنیة مخصوص یا هیکل محسوس خلاصه شود، باتوجه به تبدل دائمی و سیلان مستمر اجزای مادی بدن، هیچ ملاک ثابتی برای استمرار «من» انسانی باقی نخواهد ماند.

برای حل این بحران، برخی از متکلمان به نظریه اجزای اصلیه پناه بردند تا بقای هویت را از طریق فرض اجزایی تغییرناپذیر تضمین کنند. با این حال، این تبیین ابهامات تازه‌ای پدید می‌آورد؛ زیرا اثبات وجود چنین اجزای مادی ثابتی، نه با طبیعت سازگار بود و نه می‌توانست وحدت هویت انسانی را به نحو قانع‌کننده‌ای توضیح دهد. در اینجا، تجرد نفس، با معرفی جوهر مجرد ثابت، ملاک وحدت شخصی را از قلمرو متزلزل ماده به ساحتی فرامادی منتقل ساخت.

این ضرورت تبیینی، بیش از هر چیز، ریشه در اعتقاد به معاد و صیانت از اصل عدل الهی داشت؛ زیرا استحقاق پاداش و کیفر تنها در صورتی معنا می‌یافت که میان شخص مکلف در دنیا و شخص محسوس در آخرت، وحدت و هویت واقعی برقرار باشد. متکلمان به تدریج دریافتند که بدون پذیرش ساحتی مجرد و فسادناپذیر، عینیت معاد با چالشی جدی مواجه خواهد شد و در نتیجه، پاداش و کیفر به موجودی تعلق می‌گیرد که غیر از فاعل حقیقی افعال دنیوی است.

دومین عرصه شکست جسم‌انگاری و غلبه تجردگرایی، حوزه معرفت‌شناسی و تبیین ماهیت علم بود. در پارادایم نخستین، علم یا به‌منزله عرضی در جسم تلقی می‌شد یا به‌صورت نوعی انطباع مادی تفسیر می‌گردید. اما با گسترش مباحث فلسفی، این پرسش بنیادین مطرح شد که چگونه موجودی مادی، که مقید به زمان، مکان و انقسام است، می‌تواند حقایق کلی، غیرزمانی و تقسیم‌ناپذیر را ادراک کند؟ جسم و امور جسمانی، به‌سبب امتداد و کثرت، ذاتاً واجد تفرق و انقسام‌اند؛ درحالی‌که معانی کلی از نوعی بساطت و وحدت برخوردارند. ازاین‌رو، متکلمانی چون فخررازی در برخی آثار خود و پس از او خواجه طوسی، تصریح کردند که ظرف ادراک کلیات نمی‌تواند امری مادی باشد (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، صص ۵۰-۵۱؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۱). در این سطح، پذیرش تجرد نفس صرفاً یک بحث انتزاعی فلسفی نبود، بلکه راه‌حلی بنیادین برای تبیین نظام معرفت‌شناختی اسلام و تبیین تفاوت ادراک انسانی با ادراک حیوانی به‌شمار می‌رفت. نظریه تجرد، امکان پیوند انسان با عالم عقول و صور مجرده را فراهم ساخت و بدین ترتیب، خلأ نظری کلام را در تبیین ماهیت وحی، الهام و ارتباط با غیب نیز تا حد زیادی برطرف کرد.

نظریه تجرد نفس، به‌ویژه در دوره سوم و با ظهور حکمت متعالیه، به ابزاری نیرومند برای دفاع از معاد روحانی و امکان ارتباط با عالم غیب تبدیل شد. متکلمان این دوره توانستند با تکیه بر تجرد نفس، تبیینی منسجم از حیات برزخی و بقای نفس پس از فروپاشی بدن مادی ارائه دهند. در مقابل، جسم‌انگاران در تبیین چگونگی ادراک، حیات و آگاهی در عالم قبر با دشواری‌های جدی روبه‌رو بودند. ازاین‌رو، غلبه نظریه تجرد نفس در کلام اسلامی را باید حاصل نوعی تغییر غایت‌شناختی دانست؛ بدین معنا که متکلم، برای حفظ و تبیین مفاهیم بنیادینی چون عدل الهی در معاد، هویت شخصی و امکان معرفت یقینی، ناگزیر از نادیده‌گرفتن تبیین‌های مادی و پذیرش ساختی مجرد بود. این انتخاب کارکردی، کلام اسلامی را از چارچوب طبیعیات محدود، به‌سوی مابعدالطبیعه‌ای گسترده و پویا سوق داد.

۱۱. نقش عوامل بیرونی و زمینه‌های تاریخی-تمدنی

علاوه بر پویایی‌های درونی علم کلام، گذار به تجردگرایی تحت تأثیر متغیرهای بیرونی و تحولات تمدنی جهان اسلام نیز قرار داشت. یکی از مهم‌ترین این عوامل، نهضت ترجمه و مواجهه با سنت‌های فلسفی یونانی و اسکندرانی بود. ورود این میراث فکری، متکلمان را با پرسش‌های تازه‌ای درباره حقیقت انسان، رابطه نفس و بدن و بقای نفس روبه‌رو ساخت. پرسش‌هایی که پاسخ‌گویی به آن‌ها با اتکاء به ظواهر نصوص و تبیین‌های جسم‌انگارانه به‌تدریج دشوار می‌نمود.

همچنین غلبه تدریجی نظریه تجرد نفس از سازوکارهای نهادی و حمایت‌های ساختاری نیز تأثیر پذیرفت. نهاد قدرت، نه از طریق تحمیل مستقیم یک عقیده، بلکه با ایجاد زیرساخت‌های آموزشی، حمایت از نخبگان علمی و جهت‌دهی به نظام آموزش، زمینه گسترش علوم عقلی را فراهم ساخت.

در این میان، توسعه مراکز آموزشی و پشتیبانی مالی آن‌ها از طریق نظام وقف، نقشی تعیین‌کننده داشت. تأسیس مراکزی چون مجموعه علمی مراغه و مدارس بزرگ عصر صفوی، از جمله مدرسه خان شیراز و مدرسه جدّه بزرگ اصفهان، موجب انسجام آموزش علوم عقلی و تثبیت متون فلسفی، مانند شفاء، اشارات و حکمة العین، در برنامه‌های آموزشی شد (ایراندوست و حسن‌دوست، ۱۳۹۰ش، صص ۲۳-۲۶). همچنین، وقف‌نامه‌های حکومتی و مردمی، منابع مالی پایدار برای تدریس و تکثیر این آثار فراهم کردند (ر.ک: اداک و اسدی، ۱۳۹۳ش، ص ۲۰) و بدین‌وسیله، زمینه بازتولید اجتماعی رویکردهای عقل‌گرایانه و گسترش نظریه تجرد نفس در مراکز علمی را فراهم آوردند.

ازسوی دیگر، حمایت سازمان‌یافته از فلاسفه و عالمان، به‌ویژه در عصر صفوی، و فراهم شدن زمینه مهاجرت اندیشمندان شیعی به ایران، موجب تمرکز نخبگان علمی، رونق تدریس فلسفه و استقرار علوم عقلی در حوزه‌های علمی شیراز و اصفهان شد. استمرار این حمایت‌ها سبب گردید نظریه تجرد نفس، افزون بر آنکه یک دیدگاه فلسفی و کلامی باشد، به بخشی از نظام آموزشی و معرفتی رسمی تبدیل شود.

براین‌اساس، تمرکز این پژوهش بر محوری‌ترین مؤلفه‌ها و اثرگذارترین پیشران‌هایی است که بیشترین سهم را در بازسازی هندسه معرفتی کلام و چرخش پارادایمی آن ایفا کرده‌اند؛ بی‌آنکه تکثر انگیزه‌های فرعی یا تداوم هم‌زمان سایر عوامل در لایه‌های پنهان هر دوره نادیده گرفته شود. ازجمله این عوامل، می‌توان به فرضیه تأثیر تقیه اشاره کرد و غلبه جسم‌انگاری در میان متکلمان متقدم امامیه را نتیجه تقیه آن‌ها دانست. هرچند این احتمال به‌کلی منتفی نیست، شواهد تاریخی آن را تبیین اصلی این تحول نشان نمی‌دهد؛ زیرا چنان‌که گذشت، سید مرتضی و شیخ طوسی در عصر اقتدار آل‌بویه، با وجود افزایش امکان اظهار آرای کلامی شیعه، آشکارا از جسم‌انگاری دفاع کردند. همچنین اگر جسم‌انگاری صرفاً محصول تقیه بود، انتظار می‌رفت با تغییر شرایط سیاسی این رویکرد به‌تدریج کنار گذاشته شود. حال آنکه، متفکرانی

چون علامه مجلسی، سید عبدالله شبر و مکتب تفکیک نیز همچنان در برابر نظریه تجرد نفس موضع انکاری یا توقف‌آمیز اتخاذ کرده‌اند. بنابراین، تقیه را می‌توان یکی از عوامل زمینه‌ساز این تحول دانست، نه عاملی که به‌تنهایی توان تبیین آن را داشته باشد.

۱۲. نتیجه

واکاو و تبارشناختی و تحلیل گفتمان تاریخی نفس‌شناسی در کلام اسلامی، نشان می‌دهد که تحول آرای متکلمان در مسئله حقیقت نفس، از سطح تغییر یک نظریه فراتر رفته و بیانگر دگرگونی عمیق در چارچوب‌های استدلالی و مرجعیت معرفتی این حوزه است. این پژوهش نشان داد که تطور آراء درباره حقیقت انسان، تنها تحولی درون‌متنی نبوده، بلکه حاصل عوامل معرفتی، رویارویی کلام با دستگاه‌های فلسفی و تأثیرپذیری از زمینه‌های تمدنی و تاریخی جهان اسلام بوده است. نتایج این پژوهش را می‌توان در سه محور اصلی تبیین کرد.

۱. در سده‌های متقدم، به دلیل استقلال نسبی کلام از فلسفه و اتکای آن بر لغت و ظواهر نصوص، جسم‌انگاری، در دو شکل یگانه‌انگار و دوگانه‌انگار مادی، چارچوب غالب تبیین حقیقت نفس در میان بخش مهمی از متکلمان متقدم بود و در این چارچوب، اصل تنزیه و نفی تشبیه، نقش هسته سخت استدلال‌های کلامی را ایفا می‌کرد. در این چارچوب، حتی در صورت پذیرش دوگانگی نفس و بدن، نفس همچنان به‌مثابه جسمی لطیف تلقی می‌شد؛ زیرا مفهوم تجرد در گفتمان کلام سنتی، فاقد شرایط امکان‌پذیری و جایگاه هستی‌شناختی بود.

۲. با تأثیر عوامل بیرونی، به‌ویژه نهضت ترجمه و مواجهه با فلسفه یونان و نیز ورود مابعدالطبیعه سینوی به قلمرو کلام از سده هفتم به بعد، چارچوب رایج جسم‌انگاری به‌تدریج در تبیین برخی مسائل بنیادین نفس‌شناسی، از جمله ادراک کلیات و تبیین هویت شخصی، با محدودیت‌های جدی مواجه شد. هم‌زمان، تحول روش‌شناختی کلام از عصر خواجه‌نصیرالدین طوسی و تقویت بهره‌گیری از برهان فلسفی، بستر معرفتی لازم را برای بازنگری در حقیقت نفس فراهم ساخت. در این عصر گذار، انتقال نقطه ثقل مباحث کلامی از مسئله تکلیف به مسئله معاد، نظریه تجرد نفس را به‌منزله بدیلی توانمند مطرح ساخت. تشتت و نوسان آرای اندیشمندانی چون علامه حلی، بازتاب تلاش کمر بند محافظ کلام سنتی برای مقاومت در برابر این دگرگونی بود. مقاومتی که در نهایت به گشودگی نسبت به براهین تجرد انجامید و به‌تدریج زمینه پذیرش براهین تجرد نفس را فراهم ساخت.

۳. با ظهور حکمت متعالیه و حمایت‌های نهادی در عصر صفوی، این گسست معرفتی به‌مرحله تثبیت رسید و تجرد نفس، از یک احتمال نظری یا دیدگاهی حاشیه‌ای، به اصل موضوعه و هسته سخت کلام و چارچوب غالب انسان‌شناسی کلام متأخر تبدیل شد. نظریه «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» صدرالمآلهین را می‌توان نقطه اوج این روند دانست. نظریه‌ای که با جمع میان دغدغه حدوث مادی متکلمان و بقای تجردی مورد تأکید فلاسفه، صورت‌بندی تازه‌ای از مسئله نفس ارائه کرد و تأثیر عمیقی بر اندیشه‌های پس از خود بر جای نهاد. در این دوره، زبان استدلال کلامی به‌نحو چشمگیری به‌سود تجردگرایی دگرگون شد و این نظریه به چارچوب غالب مباحث انسان‌شناختی تبدیل گردید. به‌گونه‌ای که حتی منتقدان بعدی نیز مباحث خود را در نسبت با ادله تجرد نفس صورت‌بندی کردند. غلبه‌ای که با وجود مقاومت‌های محدود برخی جریان‌ها، همچنان در فضای فکری معاصر تداوم دارد.

در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که گذار تاریخی از جسم‌انگاری به تجردگرایی، بیش از آنکه محصول انحصاری تتبع در نصوص دینی باشد، برآیند تغییر در افق دانایی، تأثیر زمینه‌های تاریخی و تمدنی و انتقال تدریجی مرجعیت معرفتی از ظاهر نص و لغت به عقل برهانی و فلسفی بوده است. فرآیندی که نشان می‌دهد کلام اسلامی، مفاهیم بنیادین خود را در تعامل و دیالکتیکی مستمر با فلسفه، بازسازی و بازآفرینی کرده است. از این رو، این پژوهش نشان داد که بهره‌گیری سنجیده از برخی مفاهیم تحلیلی فلسفه علم، با رعایت تفاوت‌های میان علوم تجربی و علوم اسلامی، می‌تواند چارچوبی تبیینی و روشمند برای فهم تحولات معرفتی در تاریخ اندیشه اسلامی فراهم آورد.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافع گزارش نکرده‌اند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ش). *الاشارات و التنبيهات*. قم: نشر البلاغه.
- ابن عثیمین، محمد (۱۴۲۶ق). *شرح العقیده الاسفارینیة*. ریاض: دار الوطن.
- ابن فوزان، صالح (بی‌تا). *العقیده*. بی‌جا: بی‌نا.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی‌بکر (۱۹۹۶). *الروح*. (تعلیق و تهذیب: ابراهیم رمضان). بیروت: دار الفکر العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- اداک، صابر؛ اسدی، سهیلا (۱۳۹۳ش). تأسیس مدارس و گسترش تشیع در عصر صفوی. *فصلنامه مسکویه*، ۸ (۲۶)، ۷-۳۲.
- استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲ش). *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد*. (تحقیق: مرکز مطالعات اسلامی). قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- اسفرینی، ملا اسماعیل (ش ۱۳۸۳). *أنوار العرفان*. (تحقیق: سعید نظری). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- اشعری، ابوالحسن (۴۰۰ق). *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلیین*. ویسبادن، آلمان: فرانس اشتاینر.
- آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق). *أبکار الأفكار فی أصول الدین*. (تحقیق: احمد محمد مهدی). قاهره: دار الکتب.
- اندلسی، أبو محمد علی بن أحمد (ابن حزم) (۱۴۱۶ق). *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*. (تعلیق: احمد شمس‌الدین). بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ایراندوست، محمدحسین؛ حسن دوست، معصومه (۱۳۹۰ش). شناسایی شرایط مؤثر بر گسترش فلسفه و حکمت در عصر صفوی. *مطالعات فقهی و فلسفی*، ۲ (۶)، ۹-۳۰.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. (تحقیق: دکتر عبدالرحمن عمیره). قم: الشریف الرضی.
- جرجانی، میرسیدشریف (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*. (تصحیح: بدرالدین نعلانی). قم: الشریف الرضی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۲ش). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حسامی‌فر، عبدالرزاق (۱۳۸۵ش). ماهیت نفس در کلام اسلامی. *اندیشه دینی*، پیاپی ۶ (۱۸)، ۱۱۳-۱۳۴.
- <https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1344>
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱ش). *الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة*. قم: بوستان کتاب.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵ش). *عیون مسائل النفس - شرح العیون فی شرح العیون*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حسینی زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دار الفکر.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۵ش). مکتب تفکیک. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. (تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق). *نهاية المرام فی علم الکلام*. (تحقیق: فاضل عرفان). قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۶ق). *الأسرار الخفیة فی العلوم العقلیة*. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن (محقق حلی) (۱۴۱۴ق). *المسلك فی أصول الدین*. (تحقیق: رضا استادی). مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
- خدایاری، علی نقی (۱۳۹۰ش). نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی. *تقد و نظر*، ۱۶ (۶۱)، ۱۰۸-۶۹.
- خواجویی، محمداسماعیل (۱۴۱۸ق). *جامع الشتات*. (تحقیق: سیدمهدی رجائی). بی‌جا: بی‌نا.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۰۷ق). *المطالب العالیة من العلم الإلهی*. بیروت: دار الکتب العربی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). *المحصل*. (مقدمه و تحقیق: دکتر طه عبدالرؤف سعد). عمان: دار الرازی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *تفسیر مفاتیح الغیب*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۹۸۶). *الأربعین فی أصول الدین*. قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریة.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۷ش). *اصالت روح از نظر قرآن*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). *الإلهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل*. قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹ش). *شرح المنظومه*. (تصحیح و تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی). تهران: نشر ناب.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۱ق). *الذخیره فی علم الکلام*. (تحقیق: سید احمد حسینی). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

- شبر، سید عبدالله (۱۴۲۴ق). حق الیقین فی معرفه أصول الدین. قم: أنوار الهدی.
- شعرانی، ابوالحسن (بی تا). شرح فارسی تجرید الاعتقاد. تهران: انتشارات اسلامیة.
- شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). فتح القدير. بیروت: دار الکلم الطیب.
- شیخ بهائی، محمد بن حسین عاملی (۱۴۰۳ق). الکشکول. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). المسائل السرویه. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۶ش). تفسیر القرآن الکریم. (تحقیق: محمد خواجوی). قم: انتشارات بیدار.
- طالقانی، محمدنیم (۱۴۱۱ق). منهج الرشاد فی معرفه المعاد. (تحقیق: رضا استادی). مشهد: آستان قدس رضوی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل المعروف بقصد المحصل. بیروت: دار الأضواء.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد. (تحقیق: حسینی جلالی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- علوی عاملی، میرسید محمد (۱۳۸۱ش). علاقه التجرید. (تصحیح و تحقیق: حامد ناجی). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۸۲ش). تهافت الفلاسفه. (تحقیق: سلیمان دنیا). تهران: شمس تبریزی.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵ق). إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين. (تحقیق: سید مهدی رجائی). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۰ق). الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة. (تحقیق: علی حاجی آبادی). مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
- فایدتی، اکبر؛ حقیقت، سهراب (۱۳۹۴ش). نفس شناسی در کلام اسلامی سدهای ششم و هفتم هجری. تاریخ فلسفه، ۶(۲)، ۵۳-۷۴.
- قاضی عبدالجبار معتزلی (۱۴۲۲ق). شرح الاصول الخمسة. (تعلیق: ابی هاشم احمد بن حسین). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قاضی عبدالجبار معتزلی (۱۹۶۵). المعنی فی أبواب التوحید و العدل. (تحقیق: جورج قنواتی). قاهره: الدار المصریة.
- قجاوند، مهدی؛ طاهری، سید صدرالدین (۱۳۹۳ش). جسم انگاری متکلمان پیرامون نفس/انسان پژوهی دینی، ۱۱(۳۱)، ۱۴۶-۱۲۵.
- کوهن، توماس (۱۳۸۹ش). ساختار انقلاب های علمی. (ترجمه: سعید زیباکلام). تهران: انتشارات سمت.
- لاکاتوش، ایمره (۱۳۷۴ش). روش شناسی برنامه های پژوهشی علمی. (ترجمه: علی حقی). فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۴.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۳۸۳ش). گوهر مراد. (مقدمه: زین العابدین قربانی). تهران: نشر سایه.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق (بی تا). سوارق الایهام فی شرح تجرید الکلام. اصفهان: انتشارات مهدوی.
- مازندرانی، ملاصالح محمد بن احمد (۱۳۸۸ق). شرح أصول الکافی. (تعلیقات: محقق شعرانی). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۵۱ش). آسمان و جهان. (مترجم: محمدباقر کمره ای). تهران: انتشارات اسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹ش). آموزش فلسفه. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳ش). شرح جلد هشتم/سفار اربعه. (تحقیق: محمد سعیدی مهر). قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- موسوی، سید محمد (۱۳۸۲ش). آیین و اندیشه (بررسی مبانی و دیدگاه های مکتب تفکیک). تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
- نراقی، ملامهدی (۱۴۲۳ق). جامع الأفكار و ناقد الأنظار. (تصحیح: مجید هادی زاده). تهران: انتشارات حکمت.
- یوسفی، محمدتقی (۱۳۸۷ش). رابطه نفس و بدن، از دیدگاه ملاصدرا و کتاب و سنت. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره).

References

- Adak, S., & Asadi, S. (2014). Ta'sis-e Madaris va Gostaresh-e Tashayyo' dar Asr-e Safavi. *Faslnameh-ye Meskawayh*, 8(26), 7-32. [In Persian]
- Alavi Ameli, M. S. M. (2002). *Alaqaat al-Tajrid*. (H. Naji, Ed. & Res.). Tehran: Association for the Preservation of National Works and Cultural Figures. [In Persian]
- Amidi, S. D. (2002). *Abkar al-Afkar fi Usul al-Din*. (A. M. Mahdi, Res.). Cairo: Dar al-Kutub. [In Arabic].

- Andalusi, A. M. A. A. (Ibn-Hazm). (1995). *Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*. (: A. Shams al-Din, Commentary). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Asfarayeni, M. I. (2004). *Anwar al-Irfan*. (S. Nazari, Res.). Qom: Publications Center of the Islamic Propaganda Office. [In Persian]
- Ash'ari, A. H. (1979). *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*. Wiesbaden: Franz Steiner. [In Arabic]
- Astarabadi, M. J. (2003). *Al-Barahin al-Qati'ah fi Sharh Tajrid al-Aqa'id*. (Markaz-e Motale'at-e Eslami, Res.). Qom: Maktab al-A'lam al-Islami. [In Arabic]
- Fawzan, S. (N. D.). *Al-Aqidah*. N. P. [In Arabic].
- Fayede'i, A., & Haqiqat, S. (2015). The Study of the Soul in Islamic Theology during the Sixth and Seventh Centuries AH. *Tarikh-e Falsafeh*, 6(2), 53-74. [In Persian]
- Fazel Miqdad, M. A. (1984). *Irshad al-Talibin Ila Nahj al-Mustarshidin*. (S. M. Raja'I, Res.). Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [In Arabic]
- Fazel Miqdad, M. A. (1999). *Al-Anwar al-Jalaliyyah fi Sharh al-Fusul al-Nasiriyyah*. (A. Haji-Abadi, Res.). Mashhad: Majma' al-Buhuth al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Ghazali, M. M (2003). *Tahafut al-Falasifa*. (. Sulayman Dunya, Ed). Tehran: Shams Tabrizi.
- Hakimi, M. (1996). *Maktab-e Tafkik*. Tehran: Culture Publishing Office. [In Persian]
- Hassanzadeh Amoli, H. (2002). *Al-Hujaj al-Balighah Ala Tajarrud al-Nafs al-Natiqah*. Qom: Bustan-e Ketab. [In Persian]
- Hassanzadeh Amoli, H. (2006). *Uyun Masa'il al-Nafs - Sarh al-Uyun fi Sharh al-Uyun*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Hesamifar, A. (2006). Nature of the Soul in Islamic Theology. *Religious thought*, 6(18), 113-134. [In Persian]. <https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1344>
- Hilli, H. Y. (Allamah Hilli). (1992). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad*. (H. Hassanzadeh Amoli, Res.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Hilli, H. Y. (Allamah Hilli). (1998). *Nihayat al-Maram fi Ilm al-Kalam*. (F. Irfan, Res). Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]
- Hilli, H. Y. (Allamah Hilli). (2005). *Al-Asrar al-Khafiyyah fi al-Ulum al-Aqliyyah*. Beirut: Al-A'lami Institute. [In Arabic]
- Hilli, N. D. J. H. (Muhaqqiq Hilli). (1993). *Al-Maslak fi Usul al-Din*. (R. Ostadi, Res.). Mashhad: Majma' al-Buhuth al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Husayni Zubaydi, M. (1993). *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, M. (1996). *Al-Ruh*. (I. Ramadan, Ed. & abridged). Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Ibn-Manzur, M. M. (1993). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
- Ibn-Sina, H. A. (1978). *Al-Isharat wa al-Tanbihat*. Qom: Nashr al-Balaghah. [In Persian]
- Ibn-Uthaymin, M. (2005). *Sharh al-Aqidah al-Safariniyyah*. Riyadh: Dar al-Watan. [In Arabic]
- Irandoost, M. H., & Hasandoost, M. (2011). Identifying the Conditions Affecting the Expansion of Philosophy and Wisdom in the Safavid Era. *Nashriyeh-ye Motale'at-e Feqhi va Falsafi*, 2(6), 9-30. [In Persian]
- Jafari, M. T. (1993). *Tarjomeh va Tafsir-e Nahj al-Balaghah*. Tehran: Office for the Publication of Islamic Culture. [In Persian]
- Jorjani, M. S. (1907). *Sharh al-Mawaqif*. (B. D. Na'sani, ed.). Qom: Al-Sharif al-Radi. [In Arabic]
- Khodayari, A. N. (2011). Theories of the Soul in Imami Theology. *Naqd va Nazar*, 16(1), 69-108. [In Persian]
- Khawajou'i, M. I. (1997). *Jami' al-Shatat*. (S. M. Raja'i, Res.). N. P. [In Arabic]
- Kuhn, T. (2010). *Sakhtar-e Enqelab-haye Elmi*. (S. Zibakalam, Trans.). Tehran: SAMT. [In Persian]
- Lahiji, M. A. R. (2004). *Gowhar-e Morad*. (Z. Qorbani, Intro.). Tehran: Sayeh Publication. [In Persian]
- Lahiji, M. A. R. (N. D.). *Shawariq al-Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam*. Isfahan: Mahdavi Publications. [In Arabic]
- Lakatos, I. (1995). Ravesh-Shenasi-e Barnameh-haye Pazhouhesh-e Elmi. (A. Haqqi, Trans). *Faslnameh-ye Howzeh va Daneshgah*, 4. [In Persian]
- Majlesi, M. B. (1972). *Aseman va Jahan*. (M. B. Kamare'I, Trans.). Tehran: Entesharat-e Eslamiyyeh. [In Persian]

- Majlesi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Mo'assasat al-Wafa'. [In Arabic].
- Mazandarani, M. S. M. A. (2009). *Sharh Usul al-Kafi*. (M. Sha'rani, Comm.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
- Misbah Yazdi, M. T. (2010). *Amuzesh-e Falsafeh*. Qom: Imam Khomeini Institute Publications. [In Persian]
- Misbah Yazdi, M. T. (2014). *Sharh-e Jeld-e Hashtom-e Asfar-e Arba'eh* (M. Saeidimehr, Res.). Qom: Imam Khomeini Institute Publications. [In Persian]
- Mousavi, S. M. (2014). *Aein va Andisheh* (Barresi-e Mabani va Didgah-haye Maktab-e Tafkik). Tehran: Hikmat Publishing Institute. [In Persian]
- Naraqi, M. M. (2014). *Jami' al-Afkar wa Naqid al-Anzar*. (M. Hadizadeh, Ed.). Tehran: Hikmat Publishing Institute. [In Arabic]
- Qadi Abd al-Jabbar, M. (1965). *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-Adl*. (G. Qanawati, Res.). Cairo: Al-Dar al-Misriyyah. [In Arabic]
- Qadi Abd al-Jabbar, M. (2001). *Sharh al-Uşūl al-Khamsa*. (A. H. Ahmad ibn Husayn, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi
- Qajavand, M., & Taheri, S. S. (2014). The Corporeal Conception of the Soul among Theologians. *Ensan-Pazhouhi-e Dini*, 11(31), 125-146. [In Persian]
- Razi, F. D. M. U. (1986). *Al-Arba'in fi Usul al-Din*. Cairo: Maktabat al-Kulliyyat al-Azhariyyah.
- Razi, F. D. M. U. (1986). *Al-Matalib al-Aliyah min al-Ilm al-Ilahi*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Razi, F. D. M. U. (1990). *Al-Muhassal*. (T. A. Sa'd, Res.). Amman: Dar al-Razi. [In Arabic]
- Razi, F. D. M. U. (1999). *Tafsir Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Sabzevari, M. H. (1990-2000). *Sharh-e Manzumah*. (H. Hassanzadeh Amoli, ed.). Tehran: Nashr-e Nab. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1987). *Tafsir al-Quran al-Karim*. (M. Khajawi, Res.). Qom: Bidar Publications. [In Persian]
- Sayyid Murtada, A. H. (1990). *Al-Dhakhirah fi Ilm al-Kalam*. (S. A. Husayni, Res.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Sha'rani, A. H. (N. D.). *Sharh-e Farsi-e Tajrid al-I'tiqad*. Tehran: Eslamiyyeh Publications. [In Persian]
- Shawkani, M. A. (1993). *Fath al-Qadir*. Beirut: Dar al-Kalim al-Tayyib. [In Arabic]
- Shaykh Baha'i, M. H. A. (1982). *Al-Kashkul*. Beirut: Mo'assasat al-A'lami li al-Matbu'at. [In Arabic]
- Shaykh Mufid, M. M. N. (1992). *Al-Masa'il al-Sarawiyyah*. Qom: Al-Mu'tamar al-Alami li al-Shaykh al-Mufid. [In Arabic]
- Shaykh Tusi, M. H. (N. D.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Shubbar, S. A. (2003). *Haqq al-Yaqin fi Ma'rifat Usul al-Din*. Qom: Anwar al-Huda. [In Arabic]
- Sobhani, J. (1991). *Al-Ilahiyyat Ala Huda al-Kitab wa al-Sunnah wa al-Aql*. Qom: Al-Markaz al-Alami li al-Dirasat al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Sobhani, J. (1998). *Asalat-e Rouh az Nazar-e Quran*. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian]
- Tabataba'i, M. H. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Taftazani, S. D. (1988). *Sharh al-Maqasid*. (A. R. Amirah, Res.). Qom: Al-Sharif al-Radi. [In Arabic]
- Taleqani, M. N. (1990). *Minhaj al-Rashad fi Ma'rifat al-Ma'ad*. (R. Ostadi, Res.). Mashhad: Astan-e Quds-e Razavi. [In Arabic]
- Tusi, K. N. D. (1984). *Talkhis al-Muhassal al-Ma'ruf bi Naqd al-Muhassal*. Beirut: Dar al-Adwa'. [In Arabic]
- Tusi, K. N. D. (1986). *Tajrid al-I'tiqad*. (H. Jalali, Res.). Qom: Islamic Propaganda Office. [In Arabic]
- Yousefi, M. T. (2008). *Rabetehe-ye Nafs va Badan, az Didgah-e Mulla Sadra va Ketab va Sonnat*. Qom: Imam Khomeini Institute Publications. [In Persian]