



Al-Ghazali's reading on the immateriality of the soul from the perspective of Proclus: innovation or following

Hajar Nili Ahmadabadi^{1*}, Hossein Kalbasi Ashtari²

^{1*} PhD student in Philosophy of Education, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Iran.

² Associate Professor, Department of Educational Sciences, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:
Research
Article

Received:
.././2023
Accepted:
.././2022

The issue of the immateriality of the soul is one of the most important issues that has always been the focus of various thinkers. According to Proclus, the soul is immaterial and the creator of the body so that the body that has arisen has arisen. Al-Ghazali, unlike her predecessors, who did not believe in the abstraction of the soul, considers the soul to be single and tries to prove this by using rational and narrative reasons and believes that although the intellect is able to provide reasons in defense of the celibacy of the soul, the result must be proven through Sharia law.

This study seeks to measure the innovation or non-innovation of Al-Ghazali in this field and her agreement or disagreement with Proclus by a comparative study of the arguments presented by Proclus and Ghazali. Both thinkers have argued that some of these causes are fundamentally compatible with each other at their core. For this purpose, in the present article, we consider these causes based on the definition of the soul, the science of the soul, the movement or self-moving of the soul and the position of the soul in the body. The present article hypothesizes that Al-Ghazali appears in some of these arguments in line with Proclus and others with a religious-theological approach and presents his arguments as a religious scholar.

Keywords: immateriality of soul; Proclus; Al-Ghazali; Adaptation

Cite this article: Nili Ahmadabadi, Hajar ., Kalbasi Ashtari, Hossein. (2023). Al-Ghazali's reading on the immateriality of the soul from the perspective of Proclus: innovation or following. Vol. 1, New Series, No.3, Autumn 2022, pages:95-110.

DOI: 10.30479/wp.2023.18255.1032



© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University

***Corresponding Author:** Hajar Nili Ahmadabadi

Address: PhD student in Philosophy of Education, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Iran.

E-mail: h_nili20@yahoo.com

خوانش غزالی بر تجرد نفس از منظر پروکلوس: نوآوری یا پیروی

هاجر نیلی احمدآبادی^{۱*}، حسین کلباسی اشتری^۲

۱- دکتری، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.

۲- استادیار، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. ایمیل دانشگاهی

اطلاعات

چکیده

مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۱/۱۰/۱۴

پذیرش:

۱۴۰۱/۱۲/۲۲

مسأله‌ی تجرد نفس، از مباحثی مهم است که همواره کانون توجه متفکران مختلف قرار گرفته است. به عقیده‌ی پروکلوس نفس امری غیرمادی و پدیدآورنده‌ی جسم است به طوری که جسم پدیدآمده‌ی پدیدآمده‌ی پدیدآمده است. غزالی نیز برخلاف اشعریان پیش از خود که اعتقادی به تجرد نفس نداشتند، نفس را مجرد می‌داند و با استفاده از دلایل عقلی و نقلی در جهت اثبات این مهم می‌کوشد و معتقد است که گرچه عقل قادر است در دفاع از تجرد نفس دلیل اقامه کند، اما بایستی نتیجه از راه شرع اثبات شود. این پژوهش درصدد است که با مطالعه‌ی تطبیقی ادله‌ی پروکلوس و غزالی بر اثبات تجرد نفس، به بیان سنجش نوآوری یا عدم نوآوری غزالی در این زمینه و موافقت یا اختلاف نظر او با پروکلوس بپردازد. هر دو اندیشمند، ادله‌ی فراوانی در اثبات این موضوع مطرح کرده‌اند که بعضی از این علل در هسته‌ی بنیادی خود، از قابلیت اشتراک و انطباق با یکدیگر برخوردارند. به این منظور، در مقاله‌ی حاضر این علل را بر اساس تعریف نفس، علم نفس، حرکت یا خودمتحرک بودن نفس و جایگاه نفس در بدن، مورد تأمل و واکاوی قرار می‌دهیم. فرضیه‌ی نوشتار حاضر این است که غزالی در برخی از این ادله هم‌نوا با پروکلوس و در برخی دیگر، با رویکردی دینی-کلامی ظاهر می‌شود و در مقام یک عالم دینی ادله‌ی خود را ارائه می‌کند.

واژه‌های کلیدی: تجرد نفس؛ پروکلوس؛ غزالی؛ تطبیق

استناد: نیلی احمدآبادی، هاجر؛ کلباسی اشتری، حسین. (۱۴۰۱). خوانش غزالی بر تجرد نفس از منظر پروکلوس: نوآوری یا پیروی، سال اول، دوره جدید، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۱، ص ۹۵-۱۱۰.

DOI : 10.30479/wp.2023.18255.1032



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

۱- مقدمه

پژوهش پیرامون نفس و ویژگی‌های آن از اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل فکری جهان است که قدمتی به اندازه‌ی تاریخ تفکر بشر دارد و در طول تاریخ، ذهن بسیاری از اندیشمندان را به خود مشغول کرده است، به طوری که کوشش بسیاری از ایشان این بوده تا دیدگاهی دقیق و صحیح بر اساس مبانی اندیشه‌ی خود از نفس ارائه دهند. این دیدگاه‌ها جنبه‌های گوناگون نفس همچون وجود نفس و جوهریت آن، چیستی نفس و قوای آن، حدوث نفس، تجرد نفس، فناپذیری نفس و رابطه‌ی نفس و بدن را دربردارد و در این میان، موضوعی که اهمیت آن نسبت به سایر موضوعات بیشتر و اساسی‌تر است، مسأله‌ی تجرد یا عدم تجرد نفس است. زیرا تا زمانی که تجرد نفس به اثبات نرسد، بحث از معاد و زندگی پس از مرگ به‌عنوان زیربنایی‌ترین آموزه‌های دین، معنایی نخواهد داشت (اقوام کرباسی و خادمی، ۱۳۹۳: ۱۱).

در این میان، پروکلوس به‌عنوان یکی از فیلسوفان برجسته‌ی نوافلاطونی یونان و غزالی به‌عنوان یکی از متکلمان و فقیهان والامقام اسلامی در آثار خود بحثی مبسوط و مستوفی در این زمینه ارائه داده‌اند که غزالی به‌واسطه‌ی آثار دو فیلسوف برجسته‌ی اسلامی، فارابی و ابن‌سینا با اندیشه‌ی یونان آشنایی پیدا کرده است و به‌خصوص می‌توان رد پای فلسفه‌ی نوافلاطونی را در آثار او مشاهده کرد. بدین ترتیب، آنچه امکان تحقیق و پژوهش در این مسأله را فراهم می‌آورد، شناخت غزالی از تفکر یونانی و به‌ویژه سازگاری و هماهنگی بیشتر وی با تفکرات نوافلاطونی نسبت به اندیشه‌ی ارسطویی است. همین امر، مقایسه‌ی اندیشه‌های او را با تفکر پروکلوس ممکن می‌سازد.

هدف اصلی این نوشتار، بررسی تطبیقی ادله‌ی پروکلوس و غزالی جهت اثبات تجرد نفس است. در حقیقت، این گفتار در جستجوی پاسخ به دو پرسش است که غزالی تا چه حد در ارائه‌ی ادله‌ی خود برای اثبات تجرد نفس از پروکلوس پیروی کرده است و همچنین میزان نوآوری یا عدم نوآوری او، به‌ویژه به‌عنوان اندیشمندی مسلمان در این زمینه تا چه حد بوده است؟

هم از سوی پروکلوس و هم از سوی غزالی علل فراوانی برای اثبات مسأله‌ی مذکور مطرح شده است که در این نوشتار، به دلیل پرهیز از اطاله‌ی کلام و ذکر مطالب نامربوط با اصل بحث صرفاً آن دسته از عللی بررسی می‌شود که در هسته‌ی اصلی و مرکزی مشترک بوده و نگارندگان توانسته‌اند با نگاهی تطبیقی به بررسی و مقایسه‌ی آنها با یکدیگر پردازند. به این منظور، در گام نخست به بحث درباره‌ی منشأ بحث و نحوه‌ی آشنایی غزالی با آراء پروکلوس روی می‌آوریم و سپس به بررسی تطبیقی ادله‌ی ایشان در این زمینه می‌پردازیم.

۲- پیشینه‌ی پژوهش

گرچه بحث از تجرد و جاودانگی نفس دارای سابقه‌ای طولانی است و از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، اما تاکنون پژوهشی پیرامون این مبحث از منظر پروکلوس صورت نگرفته است. البته پژوهش‌هایی در این زمینه بر اساس دیدگاه غزالی نوشته شده است. از جمله مقاله‌ی «تأثیر اعتقادات فلسفی ابن‌سینا بر غزالی در تجرد نفس»

که در آن خادمی و اقوام کرباسی معتقدند غزالی برخلاف اشعریان پیش از خود که خلود نفس را باور نداشتند، به تجرد نفس معتقد است (اقوام کرباسی و خادمی، ۱۳۹۳: ۹).

سراجی‌پور در مقاله‌ی خود با عنوان «مقایسه برهان تجرد نفس ابن‌سینا و غزالی»، به این مسأله می‌پردازد که غزالی برهانی که ابن‌سینا برای اثبات تجرد نفس ارائه داده و آن را بر اساس مفاهیم معقول و تقسیم‌ناپذیری آنها بنا کرده را مورد نقد و بررسی قرار داده است و خود برهانی دیگر برای اثبات جاودانگی نفس اقامه کرده که مبنای آن مفهوم خدا و معرفت الهی است (سراجی‌پور، ۱۳۹۶: ۱۲۳). همچنین ایشان در مقاله‌ای دیگر با عنوان «مقایسه دو دیدگاه غزالی در مبحث جاودانگی»، این نکته را مد نظر قرار می‌دهد که بر اساس نظریه‌ی «بدن جدید» غزالی در مبحث جاودانگی، اساس و حقیقت انسان نفس او است و نفس با مرگ و فناى بدن از بین نمی‌رود و باقی می‌ماند (سراجی‌پور، ۱۳۹۳: ۳۷۱).

۳- بحث و بررسی

۳-۱- منشأ بحث و نحوه‌ی آشنایی غزالی با آراء پروکلوس

منشأ این بحث در میان نوافلاطونیان کلام افلاطون است. البته برخی معتقدند که این مبحث در آموزه‌های سقراط و پیش از او نیز وجود داشته است. دموکریتوس نفس و عقل را یک واقعیت می‌داند و معتقد است این واقعیت به دلیل لطافت و شکل ذراتش محرک است. هراکلیتوس نفس را اصل می‌داند، زیرا آن را بخاری معرفی می‌کند که سایر اشیاء از آن تشکیل شده‌اند. وی بر این باور است که این اصل مجردترین موجود و در سیلان دائمی است (رحیمیان، اسکندری، ۱۳۹۲: ۲۷؛ ارسطو، ۱۳۶۹: ۲۳-۲۲). درباره‌ی موضوع نفس، تفکیک آراء سقراط و افلاطون از یکدیگر، امکان‌پذیر نیست و از منظر سقراط، تحقیق درباره‌ی احوالات نفس از طریق توجه به باطن انجام می‌شود. افلاطون نیز نفس را از منظر وجودشناسی مورد بررسی قرار می‌دهد و آن را امری غیر جسمانی می‌داند (همان: که، کو، کز).

بحث از تجرد نفس به دلیل غامض بودن کلام ارسطو در این زمینه، ابهاماتی دارد. به گونه‌ای که موجب اختلاف نظر شارحان او شده است. همچنین حجم وسیعی از آثار نوافلاطونیان از جمله پروکلوس نیز به بحث از نفس اختصاص دارد. وی نویسنده‌ی آثار فلسفی قرن پنجم میلادی، شارح آثار افلاطون و ارسطو و آخرین نماینده‌ی جنبش فلسفی آئین نوافلاطونی است که تلاش فراوانی در جهت تدوین، تنظیم، بسط و شرح جهان‌بینی و نظام نوافلاطونی کرده و در این مسیر دارای ابتکاراتی هم بوده است. پروکلوس از جمله مؤلفان و فلاسفه‌ی نوافلاطونی است که تأثیر او بر تحول فلسفه و حکمت اسلامی بیش از سایر فلاسفه‌ی این مکتب بوده است. وی آخرین فیلسوف بزرگ یونان قدیم و اولین اندیشمند قرون وسطی و در واقع حلقه‌ی اتصال مهمی بین فیلسوفان یونانی و آغاز فلاسفه‌ی قرون وسطا در اروپا و فلسفه اسلامی به‌شمار می‌رود (رحیمیان، اسکندری، ۱۳۹۲: ۴۲، ۲۳-۲۲؛ مجتهدی، ۱۳۹۴: ۱۷۹-۱۷۸).

در واقع، ورود اندیشه‌ی نوافلاطونی به تفکر اسلامی از طریق سه حوزه‌ی اسکندریه، جندی شاپور و حرّان تحقق یافت. حوزه‌ی اسکندرانی منشأ تفکر نوافلاطونی در اسلام بود و مسلمانان از طریق همین حوزه با اصول الهیات پروکلوس آشنا شدند. همچنین، جندی شاپور محلی امن برای بسیاری از دانشمندان ارسطویی و نوافلاطونی بود که به دلیل آزار و اذیت‌ها از مناطق گوناگون به این شهر نقل مکان کرده بودند (ریچارد نتون، ۱۳۸۰: ۴۲۹). مرکز علمی حران نیز به علت اثرگذاری‌اش بر فلسفه‌ی اسلامی و تدوین فلسفه‌ی نوافلاطونی که در فلسفه اسلامی تأثیرگذار بوده، بسیار حائز اهمیت است (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۶۳).

پروکلوس علاوه بر تفسیر، تألیفات فراوانی هم داشته و گرچه بسیاری از این آثار از میان رفته، اما با این حال تفاسیر وی بر رسائل افلاطون و برخی از تألیفاتش هنوز در دست است و برخی از آنها همچون «اصول الهیات» و «الایضاح فی الخیر المحض» نسبت به سایر آثار او از اهمیت بیشتری برخوردار است (مجتهدی، ۱۳۹۴: ۲۷۵-۲۷۷، ۱۷۸-۱۷۹).

کتاب «اصول الهیات» مؤثرترین کتاب پروکلوس در جهان اسلام است و حداقل دو بار بخش‌هایی از آن به عربی ترجمه شده است که یکی از ترجمه‌ها «الایضاح فی الخیر المحض» نام دارد که بعدها آن را «فی العلیل یا العلیل» نامیدند. در حقیقت، بخش‌هایی از کتاب اصول الهیات پروکلوس در جریان نهضت ترجمه با نام «الخیر المحض» به عربی ترجمه شده و سپس از عربی به لاتین برگردانده شده و در اختیار اندیشمندان مسلمان و فلاسفه‌ی غربی قرار گرفته است (بدوی، ۱۹۷۷: ۲، ۲۰-۱۶). در واقع، دیدگاه‌های پروکلوس به واسطه‌ی این کتاب که خلاصه‌ای از اصول الهیات اوست، وارد جهان اسلام شد و اندیشمندان اسلامی کم و بیش با پروکلوس آشنا شدند. گرچه این کتاب را منسوب به وی نمی‌دانستند، از جمله ملاصدرا که دیدگاه او درباره‌ی حدوث و قدم عالم را ذکر کرده است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۹).

کتاب «الایضاح فی الخیر المحض» نقش به‌سزایی در نفوذ آراء نوافلاطونیان در فلسفه حکمای مسلمان نیز داشته است. کتاب «عیون المسائل» فارابی همان مطلبی را مطرح می‌کند که کتاب مذکور درباره‌ی خیر محض متعرض آن شده است. فارابی هنگام سخن از صدور تمامی موجودات از حق تعالی و کیفیت صدور کثیر از واحد و موجودات ثانی و همچنین در کتاب «السیاسات المدینه» از این کتاب تأثیر پذیرفته است. ابن سینا در مقاله‌ی نهم الهیات شفا، به‌ویژه در فصل «در باب کیفیت صدور افعال از مبادی عالیّه» و در مبحث «غنی تام» در نمط ششم کتاب الاشارات و التنبیها، متأثر از این کتاب است. وی در فصل ششم از مقاله‌ی هشتم و در فصل سوم از مقاله‌ی نهم الهیات شفا نیز از خدا با صفت «خیر محض» یاد کرده است (بدوی، ۱۹۷۷: ۲۱-۲۰). بدین ترتیب، گرچه آثار ارسطو و افلاطون در همان ابتدای شکل‌گیری فلسفه اسلامی به عربی ترجمه شد و بر تفکر و منش فلسفی فلاسفه‌ی اسلامی موثر واقع شد، اما برخی معتقدند که ترجمه یگانه طریق آشنایی مسلمانان با اندیشه‌ی یونانی نبوده است، بلکه زمان نفوذ فلسفه یونانی به قبل از نهضت ترجمه در قرن دوم هجری باز می‌گردد و برخی محققین نیز معتقدند تفکرات فلاسفه اسلامی، سازگاری و هماهنگی بیشتری با

تفکرات نوافلاطونی نسبت به تفکرات مشائی دارد (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۶۴؛ بدوی، ۱۹۸۰: یا) که از جمله‌ی آنها غزالی دانشمند والامقام، متکلم توانا و عارف و فقیه آزاداندیشی است که در شاخه‌های گوناگون علوم اسلامی، از جمله منطق و فلسفه و کلام و اخلاق و علوم ادبی، سرآمد زمان خود بوده است.

با توجه به دیدگاه برخی از محققین، دوران زندگی علمی غزالی به دو دوره‌ی اصلی گرایش مشائی و گرایش نوافلاطونی تقسیم می‌شود. وی در دوران گرایش مشائی متأثر از ارسطو و فلسفه‌ی مشاء یونانی و اسلامی بوده، پس از سال ۴۸۸ هجری قمری به فلسفه‌ی نوافلاطونی روی آورده و تا پایان عمر نه این گرایش را رها کرده و نه گرایش دیگری اتخاذ کرده است. همچنین، تلاش غزالی در سال‌های پایانی عمرش این بوده است که دین و فلسفه، به‌ویژه عقاید اسلامی و فلسفه‌ی نوافلاطونی را به یکدیگر نزدیک کند (بدوی، حسینی اسفیدواجانی، ۱۳۸۹: ۴۷-۴۶).

لازم به ذکر است، با توجه به این‌که غزالی اهتمام ویژه‌ای نسبت به مباحث نفس و مسائل پیرامون آن داشته و در این زمینه، هم دغدغه‌ی فلسفی و هم دغدغه‌ی اخلاقی و تربیتی داشته است؛ بنابراین، در مطالعه‌ی نفس، هم شیوه‌ی علمی- فلسفی و هم عرفانی- اخلاقی را به کار می‌برد و در هر دو زمینه آثار برجسته‌ای دارد که در آثاری همچون «معارج‌القدس فی مدارج معرفه‌النفس» رهیافتی علمی- فلسفی و در آثاری مانند «احیاء علوم‌الدین» و «کیمیای سعادت» رهیافتی عرفانی- اخلاقی دارد و نگارندگان نیز با توجه به این مطلب، این دو حوزه را کاملاً از یکدیگر تفکیک کرده و با توجه به این‌که پروکلوس نیز صرفاً دغدغه‌ی وجودشناختی و معرفت‌شناختی داشته، از همین دو وجه پژوهش خود را به انجام رسانده‌اند.

۲-۳ تبیین مسأله‌ی تجرد نفس نزد پروکلوس و غزالی

غزالی علاوه بر این‌که با ادله‌ی وجودشناختی به اثبات تجرد نفس می‌پردازد، از علل ماهیت‌شناختی، علل عقلی، علل نقلی و عللی که بر اساس خصوصیات نفس اقامه نموده است نیز جهت

۱-۲-۳ تجرد نفس بر اساس تعریف آن

پروکلوس^۱ و غزالی^۲ هر دو، با استفاده از تعریف نفس بر تجرد آن تأکید کرده‌اند؛ البته پروکلوس از تعریف فلسفی خود از نفس استفاده کرده و غزالی تعریف غیر فلسفی‌اش را به کار برده است. پروکلوس با توجه به تعریف فلسفی ارسطو از نفس^۳، آن را کمال بدن و در واقع، صورت و کمال طبیعی جسم آلی ذی‌حیات بالقوه معرفی می‌کند و البته به نقد و بررسی آن نیز می‌پردازد (فلوطين، ۱۳۹۶: ۱۰۶).

عده‌ای بر ارسطو اشکال وارد کرده‌اند که چرا نفس را صورت جسم طبیعی معرفی می‌کند و معتقدند این نظریه با دیدگاه تجرد نفس در تضاد است، اما پروکلوس ایده‌ی دیگری دارد. گرچه در میمر ثالث از کتاب اثولوجیا صورت بودن نفس انکار و ابطال شده است، اما با تفاوتی که پروکلوس بین صورت طبیعی و صناعتی با صورت

نفس قائل است، نقد وارد شده بر نظریه‌ی ارسطو را نمی‌پذیرد و صورت بودن نفس را برای جسم منافی تجرد نفس نمی‌داند. در واقع، سخن پروکولوس آن است که نفسی غیر مجرد است که صورت طبیعی باشد وگرنه نفسی که ارسطو معرفی می‌کند صورت به معنای تمام فاعل است، نه به معنای مفعول و صورت طبیعی. به عبارت دیگر، نفسی مجرد است که پدیدآورنده‌ی بدن و موجب کمال آن باشد (فلوطين، ۱۳۹۶: ۹۳؛ Proclus 1971: 23-24). همچنین، با توجه به سخن پروکولوس که نفس را صرفاً صورت جسم جاندار بالقوه‌ای می‌داند که به واسطه‌ی حرکت ارادی افعال مختلفی از آن سرمی‌زند و بنابراین کمال و صورت بدن است که جسم بوسیله‌ی آن از حس و عقل برخوردار است، کمال و تمام بودن نفس به معنای متمم و مفید بودن آن برای جسم است، به طوری که نوعیت جسم به واسطه‌ی نفس تمام گردد و صاحب حس و عقل شود. این معنا، نشان‌دهنده‌ی تجرد نفس است، زیرا دال بر این مطلب است که فعل نفس در ماده از طریق امری حاصل می‌شود که از سوی نفس به آن ماده افزوده شده است. بنابراین، هر چیزی که فعل آن از طریق قوه متوسطه‌ی دیگر باشد، آن صورت در مرتبه بالاتری از آن ماده قرار دارد و بنابراین مجرد از ماده است (فلوطين، ۱۳۹۶: ۱۰۶؛ ۱۳۹۸: ۱۹۵).

با توجه به تعریف غیر فلسفی غزالی از نفس به علتی ماهیت‌شناختی جهت اثبات تجرد نفس می‌توان پی‌برد. در واقع، بر خلاف استدلال مبتنی بر تعریف نفس پروکولوس، استدلال غزالی در این زمینه، استدلال عالمی دینی است. هنگامی که غزالی نفس یا روح را تعریف می‌کند، با توجه به آنچه در شریعت آمده است، روح را امری از جانب حق تعالی می‌داند که سرچشمه‌ی آن، عالم امر است و تفاوتش با عالم خلق در این است که مقدار و کمیت ندارد؛ اما عالم خلق از این دو ویژگی برخوردار است.

غزالی دو معنا را برای نفس بیان می‌کند؛ یکی نفس انسانی و دیگری نفس حیوانی. وی نفس انسانی را از جنس روح ملائکه می‌داند، اما نفس حیوانی را بخاری لطیف از اخلاط باطن حیوان معرفی می‌کند که در شریان‌ها جریان دارد و میان انسان و حیوان مشترک است و اگر تغذیه نشود یا حادثه‌ای موجب پایان زندگی‌اش شود، کاملاً از بین می‌رود. در حقیقت، غزالی نفس حیوانی را امری مادی می‌داند که با مرگ از بین می‌رود؛ اما نفس انسانی را به دلیل آن که از جانب حق تعالی است و سرچشمه‌ی آن عالم امر است و از جنس روح ملائکه است، امری مجرد محسوب می‌کند (غزالی، ۱۹۹۶: ج: ۱۱۴-۱۱۳؛ ۱۹۹۸: ۵/۳؛ ۱۳۸۰: ۱۷-۱۶، ۸۴-۸۳؛ ۱۹۹۶: ۵۲؛ ۱۹۸۸ الف: ۱۶۶ و ۴۴).

۳-۲-۲ تجرد نفس بر اساس علم نفس

پروکولوس در استدلالی دیگر با استفاده از علم حضوری نفس به خود، تجرد آن را به اثبات می‌رساند. به عقیده‌ی پروکولوس، علم و عالم و معلوم با یکدیگر متحدند و بنابراین علم، حداقل علم ذاتی، ماهیتی حضوری دارد. وی می‌گوید از آنجایی که حضور درباره‌ی ماده بی‌معناست، فقط موجود مجرد می‌تواند علم حضوری داشته باشد و چون نفس دارای چنین علمی است، پس وجودش مجرد است. در واقع، پروکولوس بر این باور است که هر عالمی که ذات خود را ادراک می‌کند به طور کامل به ذات خویش رجوع می‌کند و این امر فقط زمانی محقق می‌شود که عالم و

معلوم شیء واحدی باشند، زیرا عالم که مدرک ذاتش است از آن است و به سوی اوست. در واقع از اوست، زیرا او عالم است و همچنین به سوی اوست، زیرا او معلوم است (Brand, 1984: Proposition 124-128, 32).
غزالی نیز جهت اثبات تجرد نفس از مبحث علم، البته از علم حصولی یاری می‌جوید. به عقیده‌ی وی، علم به معنای صورت حاصل از شیء نزد عقل نمی‌تواند در ماده نقش ببندد، زیرا اگر علم، برای مثال در جزئی از مغز یا قلب حلول کند، جهل به علت این که ضد علم است، در جزء دیگر حلول می‌کند. بنابراین، انسان در یک لحظه به یک چیز هم عالم می‌شود و هم جاهل که در این حالت، اجتماع ضدین پیش می‌آید که امری محال است. علت به وجود آمدن این ضدین آن است که محل علم همان محل جهل و یکی است و فقط در صورتی جایگزینی علم در یک جا و جهل در جای دیگر محال نیست که این محل قابل تقسیم باشد، اما این جایگزینی امری محال است. پس محل آن تقسیم‌پذیر نیست و امکان ندارد که انسان در یک لحظه به یک چیز هم عالم باشد و هم جاهل. بدین ترتیب، علم در جزئی از چیزی حلول نمی‌کند و فقط در امری غیرمادی نقش می‌بندد. به عبارت دیگر، حقیقت نفس، مقدار و کمیت ندارد و قسمت‌پذیر هم نیست؛ زیرا اگر قسمت‌پذیر بود در یک سمت آن جهل به چیزی و در سمت دیگر علم به همان چیز وجود داشت و در یک لحظه هم عالم به آن چیز بود و هم جاهل که این امری محال است (غزالی، ۱۹۹۴: ۲۱۱؛ ۱۳۸۰: ۱۷).

۳-۲-۳ تجرد نفس بر اساس حرکت

پروکولوس در قضیه‌ی ۱۷ از کتاب «مبادی الهیات» اثبات می‌کند که هر آنچه در اصل خودمتحرک است، قادر است به خود باز گردد و با توجه به این که در قضایای دیگر این اثر اثبات می‌کند که هر آنچه به خود باز می‌گردد مجرد خواهد بود، می‌توان به این نتیجه رسید که آن چیزی که خودمتحرک است غیر مادی است. وی علت تجرد یک خودمتحرک را این گونه بیان می‌کند که اگر یک چیزی خودش حرکت کند، فعالیت انگیزشی آن چیز به خود آن باز می‌گردد. بدین ترتیب محرک و متحرک هم‌زمان یک چیزند. زیرا آن چیز یا با جزئی از خودش حرکت می‌کند و آن را به جزء دیگر منتقل می‌کند یا کل آن چیز حرکت می‌کند یا کل آن چیز ایجادکننده‌ی حرکتی است که در یک جزء اتفاق می‌افتد یا بالعکس، جزء آن چیز ایجادکننده‌ی حرکتی است که در کل آن اتفاق می‌افتد. اما در صورتی که محرک یک جزء باشد و جزء دیگر را به حرکت در آورد، کل آن چیز خودمتحرک نخواهد بود. زیرا ترکیبی خواهد بود از اجزائی که خودمتحرک نیستند. بنابراین، این کل فقط نمودی از یک خودمتحرک خواهد بود و تحرک ذاتی آن نیست.

همچنین، اگر کل یک چیز حرکتی را به وجود بیاورد که در جزء اتفاق بیافتد یا برعکس، جزء حرکتی را بوجود بیاورد که در کل اتفاق بیافتد، ایجادکننده‌ی حرکت قسمت مشترکی بین هر دو خواهد بود که به‌طور هم‌زمان و در یک جهت محرک و متحرک است و این قسمت مشترک، آن بخشی است که در اصل خودمتحرک است. علاوه بر این، اگر یک چیز و فقط همان چیز متحرک و محرک باشد، آن چیز به‌عنوان یک خودمتحرک،

فعالیت حرکتی خود را در جهت خود دارد، اما جهت دادن به فعالیت بر روی هر چیزی به معنای روی آوردن به آن چیز است. بنابراین، هر چیزی که در اصل خودمتحرک است بازگشتش به سمت خودش است و بنابراین، مجرد است (Proclus, 1963: Proposition 16, 19-21).

غزالی نیز با پیروی از شیخ‌الرئیس^۷، با استفاده از بحث حرکت، در برهانی به نام برهان حرکت یا برهان طبیعی که یکی از براهین وجودشناختی او جهت اثبات وجود نفس است، نشان می‌دهد که نفس امری غیر مادی است. وی می‌گوید گرچه تمام اجسام دارای ابعاد سه‌گانه‌ی طول و عرض و عمق هستند، اما همه‌ی آنها متحرک نیستند و حرکت آن دسته از اجسام متحرک نیز ذاتی آنها نیست، بلکه معلول نیرو و مبدئی وراء این اجسام به نام نفس است، زیرا اگر جسمیت علت حرکت بود همه‌ی اجسام از این ویژگی برخوردار بودند، در صورتی که همان‌گونه که ذکر شد تمام اجسام متحرک نیستند (غزالی، ۱۹۸۸: ب: ۱۲).

۳-۲-۴ تجرد نفس بر اساس جایگاه نفس در بدن

پروکلوس در این استدلال با بررسی موقعیت نفس در بدن، تجرد نفس را اثبات می‌کند. به عقیده‌ی او چه نفس در درون انسان باشد و چه در بیرون نمایان شود، هیچ بخشی از بخش‌های آن جایگاه مشخصی در بدن ندارند، زیرا یک جایگاه چیزی را که در آن جای می‌گیرد، در بر دارد و این در بر گرفتن امری جسمانی و مادی است و آن چیز هم همانند جایگاهی که آن را در بر گرفته جسمانی است، در صورتی که نفس و قوای آن جسمانی نیستند. وی برای روشن کردن عقیده‌ی خود، مثالی می‌آورد: نفس در بدن همچون قرار گرفتن چیزی بر باربر نیست، زیرا آنچه بر چیزی بار می‌شود، نشانه‌ای از نشانه‌های باربر است و بارها و نشانه‌ها از باربرها جدا نمی‌شوند، مگر در صورت از بین رفتن باربرها و در صورتی که نفس از بدن جدا می‌شود، بدون آن‌که از بین برود و نیست شود یا به واسطه‌ی تغییرات بدن تغییر کند. به عبارت دیگر، نفس در بدن همچون حقیقت قسمتی از یک چیز در تمام حقیقت آن چیز نیست، زیرا حقیقت نفس قسمتی از حقیقت هستی بدن نیست. البته پروکلوس در پاسخ به کسانی که نفس را بخشی از حقیقت همه یک جاندار می‌دانند و معتقدند نفس در بدن همچون حقیقت قسمتی از چیزی در حقیقت تمام آن چیز است، می‌گوید: «اگر این سخن صحیح باشد نفس به دو صورت در بدن قرار می‌گیرد: یا مانند نوشیدنی در جای نوشیدنی است یا مانند خود جای نوشیدنی است. صورت اول که ناممکن است، زیرا اگر بدن مانند جای نوشیدنی که نوشیدنی را احاطه کرده است، گرداگرد نفس باشد و بر آن احاطه داشته باشد، باید نفس نیز مانند جای گرفتن نوشیدنی که به مرور در جای نوشیدنی جا می‌گیرد، به مرور در درون بدن برود و علاوه بر این باید بخشی از نفس نیست شود. مانند نیست و نابود شدن بخشی از نوشیدنی که جای همان را به خود می‌گیرد و خشک می‌شود. همچنین، صورت دوم نیز ناممکن است. زیرا حقیقت نفس موضوع خود قرار نمی‌گیرد» (فلوطین، ۱۳۹۶: ۸۳-۸۱).

پروکلوس با توجه به جایگاه نفس نسبت به بدن، استدلال دیگری نیز جهت اثبات تجرد نفس بیان می‌کند که اگر نفس جسم باشد، باید در درون تمام بدن وارد شود و مانند آمیخته شدن اجسام به یکدیگر، با همه بخش‌های بدن آمیخته شود، زیرا نفس به دلیل آن‌که می‌خواهد همه نیروهای خود را به بدن برساند، نیازمند آن است که در درون بدن وارد شود و در صورت این آمیخته شدن با بدن ذاتاً فعلیت نخواهد داشت که در این صورت به محض درهم آمیختن برخی با برخی دیگر هیچ‌کدام در حالت اولیه خود پایدار نمی‌مانند و هستی خود به خودی آنها فعلیت پیدا نمی‌کند. اما آن دو جسم پس از آن‌که با یکدیگر درهم آمیخته شوند، به صورت بالقوه در هستی در آمیخته شده تحقق پیدا می‌کنند. همچنین، نفس نیز به محض آن‌که با بدن آمیخته شود، ذاتاً فعلیت نخواهد داشت، بلکه صرفاً به صورت بالقوه در هستی بدن هستی می‌یابد. در نتیجه، با درهم آمیختن نفس با بدن، نفس ذات خود را از دست می‌دهد و تباه و نابود می‌شود.

پروکلوس در استدلالی دیگر، نادرستی جسم بودن نفس را اثبات می‌کند و می‌گوید: «به محض آن‌که جسم و ماده‌ای با جسم و ماده دیگری در هم آمیزند آن جسم و ماده در تمام جسم و ماده دیگر وارد نمی‌شود، زیرا هیچ جسم و ماده‌ای تمام بخش‌های جسم و ماده دیگر را تقسیم نمی‌کند، در صورتی‌که نفس تمام جسم را به بی‌نهایت بخش تقسیم می‌کند و در آن وارد می‌شود» (فلوطین، ۱۳۹۶: ۹۷-۹۶).

رویکرد غزالی در استدلالی مشابه آن است که وی با توجه به چگونگی و وضعیت نفس نسبت به بدن و با ارائه‌ی نکاتی درباره‌ی نفس و بدن نشان می‌دهد که نفس جسم نیست و بنابراین، مجرد است. وی می‌گوید یا نفس حال در بدن است یا خارج از آن؛ در صورتی‌که خارج از بدن باشد، این پرسش‌ها مطرح می‌شود که نفس چگونه در بدن تأثیر می‌گذارد؟ چگونه قوام بدن به واسطه‌ی نفس است؟ چگونه نفس در معارف عقیده‌ی ملک و ملکوت تصرف می‌کند؟ چگونه خداوند را می‌شناسد؟ چگونه مسافر سفر عرفان عقلی می‌شود و معقولات را درک می‌کند؟ اگر حال در بدن باشد نیز دو وضعیت پیش می‌آید؛ یا حال در تمام بدن است یا حال در بعضی از قسمت‌های آن. اگر حال در تمام بدن باشد و طرفی از آن بریده شود، ناقص و قابل انتقال از عضوی به عضو دیگر می‌شود و بدین ترتیب یا در صورتی‌که اعضا امتداد پیدا کنند، ممتد می‌شود یا اگر اعضا لاغر شوند در هم فشرده می‌شود؛ اما اگر انسان غریزه‌ای درست و فطرتی مستقیم و پاک از شوائب خیال داشته باشد، می‌داند تمام این موارد محال است. اگر هم نفس در قسمتی از بدن حلول کند یا بالفعل منقسم است یا بالعرض؛ پس نفس باید آنقدر تقسیم شود تا به کوچکترین جزء برسد که این فرض نیز محال است.

غزالی در ادامه بیان می‌کند: «چگونه ممکن است نفسی که محل معارف است و شرف انسان بر سایر حیوانات به واسطه‌ی آن است و مهبای ملاقات خداوند متعال است، این حالات را داشته باشد؛ بنابراین، در صورتی‌که جسم رشد کند یا ناقص یا لاغر یا مضمحل شود، نفس از آن متأثر نمی‌شود» (غزالی، ۱۹۸۸: ۵۵-۵۴).

نکته‌ای که باید بر آن تأکید کرد آن است که غزالی در اینجا برای اثبات مدعای خود به یک استدلال صرف اکتفا نمی‌کند، بلکه آن را با پرسشی برخاسته از دیدگاه الهی خود خاتمه می‌بخشد؛ چنان‌که نفس آدمی را محل معارف الهی و واسطه‌ای جهت آمادگی انسان برای ملاقات حضرت حق معرفی می‌کند.

۳-۳ برهان نقلی

استفاده‌ی غزالی از علل نقلی، آیات و روایات و در واقع، یاری گرفتن از شرع، دیدگاه او را در مسأله‌ی اثبات تجرد نفس ممتاز می‌کند. وی بر اساس این که خطاب‌ها و تکالیف شرعی به امور معدوم و فاقد هستی تعلق نمی‌گیرد و صرفاً متوجه اموری است که هستی دارند، برهان خود را تبیین می‌کند. غزالی با توجه به این که حیوانات مکلف نمی‌شوند، معتقد است که اوامر و نواهی شرع به نفسی که مشترک بین انسان و حیوان است، تعلق نمی‌گیرد و بنابراین از آنجائی که انسان مکلف می‌شود باید دارای امر دیگری به نام نفس ناطقه باشد (غزالی، ۱۹۹۶: ب: ۲۲۵-۲۲۶؛ ۱۹۹۶: ج: ۱۱۶). وی علاوه بر این، با در نظر گرفتن این مسأله که نفس مذکور موجب شرف انسان بر حیوان و مستعد شدن انسان جهت لقاء الهی و همچنین مستعد شدن او جهت مورد خطاب الهی قرار گرفتن است، تجرد نفس را نتیجه می‌گیرد (غزالی، ۱۹۸۸: ب: ۵۴-۵۵).

غزالی به آیه‌ی هشتاد و پنج از سوره اسراء^۸ اشاره می‌کند و می‌گوید امر پروردگار نمی‌تواند جسم یا عرض باشد و خداوند والاتر از آن است که جسم یا عرض را که اموری تغییرپذیر و پست هستند به خود نسبت بدهد، بلکه این امر جوهری ثابت به نام نفس است که با توجه به این که آن را جسم نمی‌داند مجرد است (غزالی، ۱۹۹۶: ج: ۱۱۶).

همچنین، غزالی در الرساله‌الدنیه و کیمیای سعادت نیز نفس را موجودی مبراً از جسم و عرض می‌داند و آن را همانند عقل اول و لوح و قلم بشمار می‌آورد و برای این ادعا خود را ملزم به آوردن برهان نمی‌داند، بلکه مستند او ایمان وی به این مسأله است و می‌گوید خداوند والاتر از آن است که جسم یا عرض که اموری پست و تغییرپذیر هستند را به خود نسبت دهد (غزالی، ۱۹۹۶: ب: ۲۲۶-۲۲۵؛ ۱۳۸۰، ج: ۱، ص: ۱۵).

۴- نتیجه‌گیری

براساس آنچه در این نوشتار به تفصیل گذشت، نتایج ذیل در پنج بند به دست می‌آید:

۱- پروکلوس در استدلالی که با توجه به تعریف نفس به کار می‌برد و آن را کمال بدن و در واقع، صورت و کمال طبیعی جسم آلی ذی‌حیات بالقوه معرفی می‌کند و صورت را در اینجا به معنای تمام فاعل می‌داند، تجرد نفس را نتیجه‌گیری می‌کند. غزالی به‌عنوان عالمی دینی و بر اساس تعریف غیر فلسفی خود از نفس، و این که نفس انسانی را امری از جانب حق تعالی و از جنس ملائکه می‌داند و سرچشمه آن نیز عالم امر است، تجرد نفس را اثبات می‌کند.

۲- پروکلوس در استدلالی دیگر با استفاده از علم حضوری نفس به خود و این که فقط موجود مجرد می تواند علم حضوری داشته باشد، تجرد نفس را اثبات می کند. غزالی نیز از مبحث علم، البته علم حصولی، برای اثبات تجرد نفس استفاده میکند. وی معتقد است با توجه به این که علم به معنای صورت حاصل از شیء نزد عقل نمی تواند در ماده نقش ببندد و این علم هم در نفس حاصل می شود و با توجه به تقسیم ناپذیری آن، نفس امری مجرد است.

۳- خودمتحرک بودن نفس و بازگشت آن به خود از منظر پروکلوس، دلیل دیگری بر تجرد نفس است. وی بر این باور است که هر آنچه بالذات خودمتحرک باشد می تواند به خود باز گردد و هر آنچه بازگشت به خود داشته باشد مجرد است. غزالی نیز با تأسی به شیخ الرئیس از طریق یکی از براهین وجودشناختی خود به نام برهان حرکت یا برهان طبیعی که به واسطه ی آن وجود نفس را ثابت می کند، تجرد نفس را نیز به اثبات می رساند؛ با این تفاوت که تمرکز وی در این استدلال بر علت حرکت اجسام است و از این طریق به نتیجه می رسد، اما پروکلوس بر متحرک بودن خود نفس تأکید دارد.

۴- پروکلوس در استدلالی دیگر، مبتنی بر این که نفس هیچ جایگاه مشخصی در بدن ندارد غیر مادی بودن آن را به اثبات می رساند. همچنین در استدلالی دیگر از فرض جسم بودن نفس، بالقوه بودن و عدم فعلیت آن را نتیجه می گیرد و می گوید اگر نفس مادی باشد ذات خود را از دست می دهد. علاوه بر این در بیانی دیگر نادرستی جسم بودن نفس را این گونه اثبات می کند که اگر نفس جسم باشد و با جسم دیگری درآمیزد همه بخش های آن جسم را تقسیم نمی کند؛ در صورتی که نفس تمام جسم را به بی نهایت بخش تقسیم می کند. غزالی نیز در اثبات تجرد نفس و وضعیت آن را نسبت به بدن مورد توجه قرار داده و در ابتدای استدلال خود دو فرض برای نسبت نفس و بدن در نظر گرفته است؛ یکی این که نفس حال در بدن باشد و دیگر آن که خارج از آن باشد. وی در نهایت پس از رد فرض اول، آن را از منظر دین نیز مورد خدشه قرار می دهد و می گوید نفس که شرف انسان بر سایر حیوانات و محلی برای معارف و مهیا برای لقاء الله است، نمی تواند حالات مترتب بر حال بودن نفس در بدن را بپذیرد.

۵- غزالی علاوه بر ادله ای که خود بر اثبات تجرد نفس بیان می کند و از ابداعات او در این زمینه محسوب می شود و استدلالات وجودشناختی که در طرح آن به شیخ الرئیس تأسی می جوید، بر بیشتر استدلالات خود در این زمینه که با ادله ای ارائه شده توسط پروکلوس نوافلاطونی در هسته ی اصلی و مرکزی مشترکند، رنگ و بوی اسلامی زده و با نگاهی دینی و از منظر شریعت، به عنوان اندیشمندی الهی آن ادله را مورد بررسی قرار داده است.

۶- آنچه غزالی را در مسأله ی اثبات تجرد نفس از پروکلوس ممتاز می گرداند، به کارگیری دلایل نقلی و آیات قرآن، و به عبارت دیگر، یاری گرفتن از شرع است.

^۱ پروکولوس به دو گونه نفس را معرفی می‌کند؛ یکی به واسطه‌ی تعریف فلسفی از نفس (فلوطين، ۱۳۹۶: ۱۰۶) و دیگری با تعریفی غیرفلسفی. (Proclus, 2008: vol. II, Book 2, 76-77; Idem., 1987: 328, 354-356; Idem., 1963: Proposition 188-189, 197, 163-165; Idem., 2013: vol. V, Book 4, 74; Idem, 2017: vol. VI, Book 5, 140-141).

^۲ از آثار غزالی دو گونه تعریف از نفس توسط وی بدست می‌آید، یکی تعریف فلسفی (غزالی، ۱۹۸۸: ۴۴) و دیگری تعریف غیر فلسفی (غزالی، ۱۹۹۶: ج ۱۱۷، ۱۱۴-۱۱۳؛ ۱۹۹۸: ۵/۳؛ ۱۹۸۸: ۱۱ و ۴؛ ۱۹۹۶: ۵۲؛ ۱۳۸۰: ۸۷-۸۳؛ ۱۹۹۶: ۲۲۵-۲۲۴؛ ۱۹۹۸: ۵/۳؛ ۱۹۸۸: الف: ۱۶۶-۱۶۵، ۱۵۵، ۱۰۸؛ ۱۹۹۶: الف: ۳۶۱).

^۳ ارسطو دو گونه تعریف از نفس ارائه می‌دهد، یکی تعریف فلسفی (ارسطو، ۱۳۶۹: الف ۱۲-۲۷؛ ۱۸) و دیگری تعریف غیر فلسفی (ارسطو، ۱۳۶۹: الف ۱۳-۸؛ ۴۱۵ ب ۹).

^۴ غزالی در معارج‌القدس، اصطلاح روح را شرح کرده و آن را مترادف با نفس دانسته است و برای هر یک از آنها دو معنا ذکر می‌کند که یک معنا مادی و معنای دیگر روحانی و معنوی است (غزالی، ۱۹۸۸: ۱۱، ۳۹).

^۵ پروکولوس در قضیه ۱۸۶ از کتاب مبادی الهیات، ضمن بیان این مطلب که نفس جوهری غیر مادی دارد و جدانشدنی از جسم است، به کیفیت علم نفس و چگونگی دریافت آن اشاره می‌کند و می‌گوید علم نفس به خویش امری بدیهی است، زیرا از آنجایی که به اصول مافوق خود علم دارد، به خود نیز عالم است و علم شهودی را از علم به علت‌های مادون خویش کسب کرده است (Proclus, 1963: Proposition 186, 163).

^۶ Proclus, 1963: Proposition 186, 163.

^۷ اشارات و تنبیهات، ج ۱، ۱۳۸۲، ص ۱۶۹-۱۶۵.

^۸ و يسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي

منابع

- ابن سینا، (۱۳۸۲)، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، نگارش حسن ملکشاهی، ج ۱، تهران: سروش.
- ارسطو، (۱۳۶۹)، درباره‌ی نفس، ترجمه‌ی علی مراد داودی، تهران: انتشارات حکمت.
- افلوطين، (۱۳۹۸ق)، اثولوجیا، ترجمه ابن ناعمه حمصی با تعلیقات قاضی سعید قمی، بی‌جا: انجمن شاهنشاهی فلسفه‌ی ایران.
- اقوام کرباسی، اکبر، خادمی، عین اله، (۱۳۹۳)، تأثیر اعتقادات فلسفی ابن سینا بر غزالی در تجرد نفس. تأملات فلسفی، شماره ۱۳، صص ۳۱-۹.
- بدوی، عبدالرحمن، حسینی اسفیدواجانی، سید مهدی، (۱۳۸۹)، منابع یونانی غزالی. اطلاعات حکمت و معرفت، خرداد، سال پنجم، شماره ۳، صص ۴۸-۴۲.
- بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۷۷م)، الافلاطونیه المحادثه عندالعرب، الکویت: وكالة المطبوعات.
- بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۸۰م)، التراث اليونانی فی الحضاره الاسلامی، بیروت: دارالقلم.
- رحیمیان، سعید، اسکندری، زهرا، (۱۳۹۲)، «صادر اول از دیدگاه پروکلس و صدرالمتألهین»، الهیات تطبیقی، شماره دهم، سال چهارم، صص ۵۰-۴۱.
- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۸۲)، فارابی؛ فیلسوف فرهنگ، تهران: ساقی.

- سراجی پور، نسرين، مقایسه برهان تجرد نفس ابن سینا و غزالی، حکمت سینوی (مشکوه النور)، ۱۳۹۶.
- سراجی پور، نسرين، مقایسه دو دیدگاه غزالی در مبحث جاودانگی، فلسفه دین، ۱۳۹۳.
- فلوطین، (۱۳۹۶)، *اثولوجیا*، ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی از تاسوعات فلوطین، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- غزالی، ابو حامد (۱۹۸۸م الف)، *الأربعین فی اصول الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- غزالی، ابو حامد، (۱۹۹۸م)، *إحياء علوم الدین*، ج ۵-۱، قاهره: دارالحدیث.
- غزالی، ابو حامد، (۱۹۹۴م)، *تهافت الفلاسفه*، شرح علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- غزالی، ابو حامد، (۱۹۸۸م ب)، *معارج القدس فی مدارج معرفه النفس*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- غزالی، ابو حامد، (۱۹۹۶م الف)، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی (الأجوبه الغزاليه فی المسائل الأخرويّه)*، بیروت: دارالفکر.
- غزالی، ابو حامد، (۱۹۹۶م ب)، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی (الرساله اللدنيه)*، بیروت: دارالفکر.
- غزالی، ابو حامد، (۱۹۹۶م ج)، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی (روضه الطالبین)*، بیروت: دارالفکر.
- غزالی، ابو حامد، (۱۹۹۶م د)، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی (معارج السالکین)*، بیروت: دارالفکر.
- غزالی، ابو حامد، (۱۳۸۰)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مجتهدی، کریم، (۱۳۹۴)، *افلاطونیان متأخر از ادربوس تا ویکتور کوزن*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ملاصدرا، (۱۳۷۸)، *رساله فی الحوادث*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- نتون، یان ریچارد، (۱۳۸۰)، «سرچشمه‌های فلسفه اسلامی»، ترجمه جواد قاسمی، *نقد و نظر*، شماره ۲۷ و ۲۸، صص ۴۲۷-۴۴۵.
- Brand, Dennis J., (1984). *The Book of Causes*, translated from the Latin with an introduction by Dennis J. Brand, Marquette University Press, United States of America.
- Proclus, (1971). *Proclus: Alcibiades I*, A Translation and Commentary by William O'Neill M.A.Ph.D, University of Southern California, Second Edition, Netherlands.
- Proclus, (2008). *Commentary on Plato's Timaeus*, volume II, Book 2: Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation, translated with an introduction and notes by David T. Runia and Michael Share, Cambridge University Press, New York.
- Proclus, (2013). *Commentary on Plato's Timaeus*, volume V, Book 4: Proclus on Time and the Stars, translated with an introduction and notes by Dirk Baltzly, Cambridge University Press, New York.
- Proclus, (2017). *Commentary on Plato's Timaeus*, volume VI, Book 5: Proclus on Gods of Generation and the Creation of Humans, translated with an introduction and notes by Harold Tarrant, Cambridge University Press, New York.
- Proclus, (1987). *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Translated by Glenn R. Morrow & John M. Dillon with Introduction & Notes by John M. Dillon, Princeton University Press, New Jersey.

- - Proclus, (1963). *The Elements of Theology, A Revised Text with Translation*, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford: At The Clarendon.
- References:
- Aristotle, (1990), *About Soul*, translated by Alimorad Davodi, Tehran, Hekmat publications, third edition.
- Aghvam Karbasi, Akbar, Khademi, Ein alah, (2013), *the influence of Ibn Sina's philosophical beliefs on Ghazali in the Immateriality of the Soul*, Philosophical Reflections, number 13, pp. 9-31.
- Badawi, Abdurrahman, (1977), *Al-Aflatuniyyah Al-Muhadithah Endal-Arab*, Al-Kuwait: Wekalah Al-Matbuat.
- Badawi, Abdurrahman, (1980), *Greek Heritage in Islamic Civilization*, Beirut: Dar al-Qalam.
- Badavi, Abdurrahman, Hosseini Esfidvajani, Seyyed Mehdi, (2009), *Ghazali's Greek sources*, information on wisdom and knowledge, Khordad, fifth year, number 3, pp. 42-48.
- Brand, Dennis J., (1984). *The Book of Causes*, translated from the Latin with an introduction by Dennis J. Brand, Marquette University Press, United States of America.
- Davari Ardekani, Reza, (2004), *Farabi, The philosopher of culture*, Tehran, Saghi, First edition.
- Ghazali, Abu Hamed, (1988), *Al-Arbaeen fi Osool al-Din*, Dar Al- Ketab Elmie.
- Ghazali, Abu Hamed, (1996), *Collection of treatises of Imam Al-Ghazali (Al-Ajvaba Al-Ghazaliyah fi Al-Masael Al-Okhravyah)*, Beirut, Dar al-Fikr, First edition.
- Ghazali, Abu Hamed, (1996), *Collection of treatises of Imam Al-Ghazali (Me'raj Al-Salekin)*, Beirut, Dar al-Fikr, First edition.
- Ghazali, Abu Hamed, (1996), *Collection of treatises of Imam Al-Ghazali (Al-Resalah Al-Ladonyah)*, Beirut, Dar al-Fikr, First edition.
- Ghazali, Abu Hamed, (1996), *Collection of treatises of Imam Al-Ghazali (Rozah Al-Talebin)*, Beirut, Dar al-Fikr, First edition.
- - Ghazali, Abu Hamed, (1998), *Ihya Ulum Al Din*, Volume 1-5, Cairo, Dar al-Hadis.
- Ghazali, Abu Hamed, (2001), *Kimiya-e Saadat*, by Hossein Khadiujam, Volume 1, Tehran, cultural and scientific publications co.
- Ghazali, Abu Hamed, (1988), *Ma'araj Al-Ghods fi Madarej Marefat al-Nafs*, The Holy Ascension in the degrees of self-knowledge. Beirut, Dar al-Ketab Elmie.
- Ghazali, Abu Hamed, (1994), *Tahafot al-Falasefeh*, Commentary on Ali Boumelham, Beirut: Dar and Al-Hilal School.
- Ibn Sinah, (2003), *Signs and punishments*, translated and explained by Hassan Malekshahi, Tehran, Soroush publication, fourth edition.
- Mojtahedi, Karim, (2014), *Late Platonists from Idrius to Victor Kozen*, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Mulla Sadra, (1999), *Risalah Fi Al-Haddoth*, Tehran: Sadra Islamic Hekmat Foundation.
- Neton, Yan Richard, (2010), *The Sources of Islamic Philosophy*, translated by Javad Ghasemi, Naghd va Nazar, No. 27 and 28, pp. 427-445.
- Plotinus, (2017), *Theologia*, Ibn Naymeh Homs'i's Arabic translation of Plotinus's Tasawat, translated and explained by Hassan Malekshahi, Tehran: Soroush.
- Plotinus, (1978), *Theologia*, translated by Ibn Naymeh Hamsi with comments by Qazi Saeed Qomi, bija: Anjuman Shahanshahi Philosophy of Iran.
- Proclus, (2008), *Commentary on Plato's Timaeus*, volume II, Book 2: Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation, translated with an introduction and notes by David T. Runia and Michael Share, Cambridge University Press, New York.
- Proclus, (2013), *Commentary on Plato's Timaeus*, volume V, Book 4: Proclus on Time and the Stars, translated with an introduction and notes by Dirk Baltzly, Cambridge University Press, New York.

- Proclus, (2017), *Commentary on Plato's Timaeus*, volume VI, Book 5: Proclus on Gods of Generation and the Creation of Humans, translated with an introduction and notes by Harold Tarrant, Cambridge University Press, New York.
- Proclus, (1971), *Proclus: Alcibiades I*, A Translation and Commentary by William O'Neill M.A.Ph.D, University of Southern California, Second Edition, Netherlands.
- Proclus, (1987), *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Translated by Glenn R. Morrow & John M. Dillon with Introduction & Notes by John M. Dillon, Princeton University Press, New Jersey.
- Proclus, (1963), *The Elements of Theology, A Revised Text with Translation*, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford: At The Clarendon.
- Rahimian, Saeed, Eskandari, Zahra, (1392), first issue from the perspective of Proclus and Sadr al-Motoalehin, *Comparative Theology*, number 10, 4th year, pp. 41-50.
- Serajipour, Nasreen, Comparison of Ibn Sina's and Al-Ghazali's Argument of immateriality of the soul, *Hikmat Sinavi (Meshkat al-Noor)*, 2016.
- Serajipour, Nasreen, Comparison of two views of Al-Ghazali on the subject of immortality, *Philosophy of Religion*, 2013.