



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 in Comparative Philosophy, Allameh Tabatabaiee University, Tehran, Iran.

² Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabatabaiee University, Tehran, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:
Research
Article

Received:
2023/01/04
Accepted:
2023/03/13

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 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 can 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 (2022). Al-Ghazali's Reading on the Immateriality of the Soul from the Perspective of Proclus: Innovation or following. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 3, pp. 89-102.
DOI: 10.30479/wp.2023.18255.1032

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** h_nili20@yahoo.com



فصلنامه

فلسفه غرب

سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



خوانش غزالی از تجرد نفس از منظر پروکلوس؛ نوآوری یا پیروی

هاجر نیلی احمدآبادی^۱، حسین کلباسی اشتری^۲

^۱ دانش آموخته دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

^۲ استاد گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۱/۱۰/۱۴

پذیرش:

۱۴۰۱/۱۲/۲۲

مسئله تجرد نفس، از مباحث مهمی است که همواره کانون توجه متفکران مختلف بوده است. به عقیده پروکلوس، نفس امری غیرمادی و پدیدآورنده جسم است؛ به طوری که جسم پدیدآمده پدیدآمده است. غزالی نیز برخلاف اشعریان پیش از خود که اعتقادی به تجرد نفس نداشتند، نفس را مجرد می دانست و با استفاده از دلایل عقلی و نقلی، در اثبات این مهم کوشیده و معتقد است گرچه عقل قادر است در دفاع از تجرد نفس دلیل اقامه کند، اما باید نتیجه از راه شرع اثبات شود. این پژوهش درصدد است با مطالعه تطبیقی ادله پروکلوس و غزالی بر اثبات تجرد نفس، به بیان و سنجش نوآوری یا عدم نوآوری غزالی در این باره و موافقت یا اختلاف نظر او با پروکلوس بپردازد. هر دو اندیشمند، ادله فراوانی در اثبات این موضوع مطرح کرده اند که بعضی از این علل در هسته بنیادی خود، از قابلیت اشتراک و انطباق با یکدیگر برخوردارند. به این منظور، در مقاله 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 می دهیم. فرضیه نوشتار حاضر این است که غزالی در برخی از این ادله هم نوا با پروکلوس است و در برخی دیگر، با رویکردی دینی-کلامی ظاهر می شود و در مقام یک عالم دینی، ادله خود را ارائه می کند.

کلمات کلیدی: تجرد نفس، پروکلوس، غزالی، سنجش و تطبیق.

استناد: نیلی احمدآبادی، هاجر؛ کلباسی اشتری، حسین (۱۴۰۱). «خوانش غزالی بر تجرد نفس از منظر پروکلوس؛ نوآوری یا

پیروی». *فصلنامه فلسفه غرب*، سال اول، شماره سوم، ص ۸۹-۱۰۲.

DOI : 10.30479/wp.2023.18255.1032



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

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: h_nili20@yahoo.com

مقدمه

پژوهش پیرامون نفس و ویژگی‌های آن، از اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل فکری جهان است که قدمتی به‌درازای تاریخ تفکر بشر دارد و در طول تاریخ، بسیاری از اندیشمندان بدان پرداخته‌اند و کوشش بسیاری از ایشان این بوده که بر اساس مبانی اندیشه خود از نفس، دیدگاهی دقیق و صحیح در این‌باره 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 رابطه نفس و بدن - را دربردارد. در این میان، موضوعی که اهمیت آن نسبت به سایر موضوعات بیشتر و اساسی‌تر است، مسئله تجرد یا عدم تجرد نفس است، زیرا تا زمانی که تجرد نفس به اثبات نرسد، بحث از معاد و زندگی پس از مرگ به‌عنوان یکی از زیربنایی‌ترین آموزه‌های دین، معنایی نخواهد داشت (اقوام کرباسی و خادمی، ۱۳۹۳: ۱۱).

در این میان، پروکلوس به‌عنوان یکی از فیلسوفان برجسته نوافلاطونی یونان و غزالی در مقام یکی از متکلمان و فقیهان والامقام اسلامی، در آثار خود بحثی مبسوط و مستوفی در این زمینه ارائه داده‌اند. غزالی به‌واسطه آثار دو فیلسوف برجسته اسلامی، فارابی و ابن‌سینا، با اندیشه یونان آشنا شده و به‌طور خاص می‌توان رد پای فلسفه نوافلاطونی را در آثار او مشاهده کرد. بدین ترتیب، آنچه امکان تحقیق و پژوهش در این مسئله را فراهم می‌آورد، شناخت غزالی از تفکر یونانی، به‌ویژه سازگاری و هماهنگی بیشتر وی با تفکرات نوافلاطونی، نسبت به اندیشه ارسطویی، است. همین امر، مقایسه اندیشه‌های او را با تفکر پروکلوس ممکن می‌سازد. هدف اصلی این نوشتار، بررسی تطبیقی ادله پروکلوس و غزالی برای اثبات تجرد نفس است. در حقیقت، این گفتار در جستجوی پاسخ به دو پرسش است که غزالی تا چه حد در ارائه ادله خود برای اثبات تجرد نفس، از پروکلوس پیروی کرده است؟ نوآوری او، به‌ویژه به‌عنوان اندیشمندی مسلمان، در این زمینه چه بوده است؟ هم از سوی پروکلوس و هم از سوی غزالی، علل فراوانی برای اثبات تجرد نفس مطرح شده که در این نوشتار، به‌منظور پرهیز از اطاله کلام، صرفاً آن دسته از عللی بررسی می‌شود که در هسته اصلی و مرکزی اندیشه آن‌دو مشترک بوده و نگارندگان توانسته‌اند با نگاهی تطبیقی، به بررسی و مقایسه آنها بپردازند. به این منظور، در گام نخست، از منشأ بحث و نحوه آشنایی غزالی با آراء پروکلوس بحث می‌کنیم و سپس به بررسی تطبیقی ادله آنها در این‌باره می‌پردازیم.

پیشینه پژوهش

گرچه بحث از تجرد و جاودانگی نفس دارای سابقه‌ای طولانی است، اما تاکنون پژوهشی پیرامون این مبحث از منظر پروکلوس، صورت نگرفته است؛ گرچه پژوهش‌هایی در مورد دیدگاه غزالی انجام شده است. خادمی و اقوام کرباسی در مقاله «تأثیر اعتقادات فلسفی ابن‌سینا بر غزالی در تجرد نفس» معتقدند غزالی برخلاف اشعریان پیش از خود که به خلود نفس باور نداشتند، به تجرد نفس معتقد است (اقوام کرباسی و خادمی، ۱۳۹۳: ۹). سراجی‌پور در مقاله «مقایسه برهان تجرد نفس ابن‌سینا و غزالی»، به این مسئله پرداخته که

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

بحث و بررسی

۱. منشأ بحث و نحوه آشنایی غزالی با آراء پروکلوس

منشأ این بحث در میان نوافلاطونیان، کلام افلاطون است. البته برخی معتقدند 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 می‌پندارد که سایر اشیاء از آن تشکیل شده‌اند. وی بر این باور است که این اصل، مجردترین موجود و در سیلان دائمی است (رحیمیان و اسکندری، ۱۳۹۲: ۲۷؛ ارسطو، ۱۳۶۹: ۲۳-۲۲). درباره موضوع نفس، تفکیک آراء سقراط و افلاطون از یکدیگر، امکان‌پذیر نیست و از منظر سقراط، تحقیق درباره احوالات نفس از طریق توجه به باطن انجام می‌شود. افلاطون نیز نفس را از منظر وجودشناسی مورد بررسی قرار داده و آن را امری غیرجسمانی می‌داند (همان: که، کو، کز).

بحث از تجرد نفس، به دلیل غامض بودن کلام ارسطو در این باره، 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 نویسنده آثار فلسفی قرن پنجم میلادی، شارح آثار افلاطون و ارسطو و آخرین نماینده جنبش فلسفی نوافلاطونی است که تلاش فراوانی در راه تدوین، تنظیم، بسط و شرح جهان‌بینی و نظام نوافلاطونی کرده و در این مسیر، دارای ابتکاراتی نیز بوده است. پروکلوس از جمله مؤلفان و فلاسفه نوافلاطونی است که تأثیر او بر تحول فلسفه و حکمت اسلامی، بیش از سایر فلاسفه این مکتب بوده است. وی آخرین فیلسوف بزرگ یونان قدیم و اولین اندیشمند قرون وسطی و در واقع یک حلقه اتصال مهم بین فیلسوفان یونانی و آغاز فلاسفه قرون وسطا در اروپا و سرزمینهای اسلامی به‌شمار می‌رود (رحیمیان و اسکندری، ۱۳۹۲: ۲۳-۲۲ و ۴۲؛ مجتهدی، ۱۳۹۴: ۱۷۹-۱۷۸).

درواقع، ورود اندیشه نوافلاطونی به سنت اسلامی، از طریق سه حوزه اسکندریه، جندی شاپور و حران تحقق یافت. حوزه 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 (نتون، ۱۳۸۰:

۴۲۹). مرکز علمی حران نیز به علت اثرگذاری اش بر فلسفه اسلامی و تدوین فلسفه نوافلاطونی که بر فلسفه اسلامی تأثیرگذار بوده، بسیار حائز اهمیت است (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۶۳).

پروکلوس علاوه بر تفسیر، تألیفات فراوانی نیز داشته و گرچه بسیاری از این آثار از میان رفته، با این حال، تفاسیر وی بر رسائل افلاطون و برخی از تألیفاتش، هنوز در دست است و برخی از آنها همچون *اصول الهیات و الايضاح فی الخیر المحض*، نسبت به سایر آثار او از اهمیت بیشتری برخوردارند (مجتهدی، ۱۳۹۴: ۱۷۸-۱۷۹، ۲۷۷-۲۷۵). کتاب *اصول الهیات*، مؤثرترین کتاب پروکلوس در جهان اسلام است و حداقل دو بار بخش‌هایی از آن به عربی ترجمه شده؛ یکی از ترجمه‌ها، *الایضاح فی الخیر المحض* نام دارد که بعدها آن را «فی العلل یا العلل» 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 فلاسفه غربی قرار گرفته است (بدوی، ۱۹۷۷: ۲۰-۱۶). در واقع، دیدگاه‌های پروکلوس به واسطه این کتاب که خلاصه‌ای از اصول الهیات اوست، وارد جهان اسلام شد و اندیشمندان اسلامی کم‌وبیش با پروکلوس آشنا شدند، گرچه این کتاب را منسوب به وی نمی‌دانستند؛ از جمله ملاصدرا دیدگاه او درباره حدود و قدم عالم را ذکر کرده است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۹).

کتاب *الایضاح فی الخیر المحض* نقش به‌سزایی در نفوذ آراء نوافلاطونیان در اندیشه حکمای مسلمان نیز داشته است. کتاب *عیون المسائل فارابی* همان مطلبی را مطرح می‌کند که *الایضاح* درباره 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. ابن‌سینا در مقاله 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 مقاله هشتم و در فصل سوم از مقاله نهم *الهیات شفا* نیز از خدا با صفت «خیر محض» یاد میکند (بدوی، ۱۹۷۷: ۲۱-۲۰).

بدین ترتیب، گرچه آثار ارسطو و افلاطون در همان ابتدای شکل‌گیری فلسفه اسلامی، به عربی ترجمه شد و در تفکر و منش فکری فلاسفه اسلامی مؤثر واقع گردید، اما برخی معتقدند ترجمه، یگانه طریق آشنایی مسلمانان با اندیشه یونانی بوده، بلکه زمان نفوذ فلسفه یونانی، به قبل از نهضت ترجمه در قرن دوم هجری بازمی‌گردد و برخی پژوهشگران معتقدند تفکرات فلاسفه اسلامی، سازگاری و هماهنگی بیشتری با تفکرات نوافلاطونی دارد تا با تفکرات مشائی (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۶۴؛ بدوی، ۱۹۸۰: یا).

غزالی یکی از اندیشمندان 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. بر اساس دیدگاه برخی صاحب‌نظران، دوران زندگی علمی غزالی به دو دوره اصلی گرایش مشائی و گرایش نوافلاطونی تقسیم می‌شود. وی در دوران گرایش مشائی، متأثر از ارسطو و فلسفه مشاء یونانی و اسلامی بوده، پس از سال ۴۸۸ هجری قمری به

فلسفه 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 که دین و فلسفه، به‌ویژه عقاید اسلامی و فلسفه نوافلاطونی را به یکدیگر نزدیک کند (بدوی و حسینی اسفیدواجانی، ۱۳۸۹: ۴۷-۴۶).

لازم به ذکر است که با توجه به اینکه غزالی اهتمامی ویژه به مباحث نفس و مسائل پیرامون آن داشته و در این‌باره، هم دغدغه فلسفی داشته و هم دغدغه اخلاقی و تربیتی؛ بنابراین، در مطالعه نفس، هم شیوه علمی-فلسفی و هم عرفانی-اخلاقی را به کار بسته و در هر دو زمینه، آثاری برجسته دارد. او در آثاری همچون *معارج القادس فی مدارج معرفه النفس*، رهیافتی علمی-فلسفی و در آثاری مانند *احیاء علوم‌الدین* و *کیمیای سعادت*، رهیافتی عرفانی-اخلاقی دارد. نوشتار حاضر نیز با توجه به این مطلب، این دو حوزه را کاملاً از یکدیگر تفکیک کرده و با توجه به اینکه پروکلوس نیز صرفاً دغدغه وجودشناختی و معرفت‌شناختی داشته، از همین دو وجه سامان یافته است.

۲. تبیین مسئله تجرد نفس نزد پروکلوس و غزالی

غزالی علاوه بر اینکه با ادله وجودشناختی به اثبات تجرد نفس پرداخته، از علل ماهیت‌شناختی، علل عقلی و علل نقلی و عللی نیز در این راه بهره برده است.

۲-۱. 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 درواقع، 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 کرده‌اند که چرا نفس را صورت جسم طبیعی معرفی کرده، و معتقدند این نظریه با تجرد نفس در تضاد است، اما پروکلوس ایده دیگری دارد. گرچه در میمر سوم از کتاب *اثولوجیا*، صورت بودن نفس انکار و ابطال شده، اما با تفاوتی که پروکلوس بین صورت طبیعی و صناعی با صورت نفس قائل است، نقد وارد شده بر نظریه ارسطو را نمی‌پذیرد و صورت بودن نفس را برای جسم، منافی تجرد نفس نمی‌داند. درواقع، سخن پروکلوس آن است که نفسی غیر مجرد است که صورت طبیعی باشد، و نفسی که ارسطو معرفی می‌کند، صورت به‌معنای تمام فاعل است، نه به‌معنای مفعول و صورت طبیعی. به‌عبارت دیگر، نفسی مجرد است که پدیدآورنده بدن و موجب کمال آن باشد (همان: ۹۳؛ Proclus, 1971: 23-24).

همچنین، با توجه به سخن پروکلوس که نفس را صرفاً صورت جسم جاندار بالقوه‌ای می‌داند که به‌واسطه حرکت ارادی، افعال مختلفی از آن سر می‌زند و بنابراین کمال و صورت بدن است که جسم به‌وسیله آن از حس و عقل برخوردار است، کمال و تمام بودن نفس به‌معنای متمم و مفید بودن آن برای جسم است،

به طوری که نوعیت جسم به واسطه نفس تمام گردد و صاحب حس و عقل شود. این معنا، نشان دهنده تجرد نفس است، زیرا دال بر این است که فعل نفس در ماده، از طریق امری حاصل می شود که از سوی نفس به آن ماده افزوده شده است. بنابراین، هر چیزی که فعل آن از طریق قوه متوسطه دیگر باشد، آن صورت در مرتبه بالاتری از آن ماده قرار می گیرد و بنابراین، مجرد از ماده است (فلوطين، ۱۳۹۶: ۱۰۶؛ همو، ۱۳۹۸: ۱۹۵).

با توجه به تعریف غیر فلسفی غزالی از نفس، به علتی ماهیت شناختی برای اثبات تجرد نفس می توان پی برد. در واقع، بر خلاف استدلال مبتنی بر تعریف نفس پروکلوس، استدلال غزالی در این باره، استدلال یک عالم دینی است. هنگامی که غزالی نفس یا روح را تعریف می کند،^۴ با توجه به آنچه در شریعت آمده است، روح را امری از جانب حق تعالی می داند که سرچشمه آن، عالم امر است و تفاوتش با عالم خلق در این است که مقدار و کمیت ندارد، در حالی که عالم خلق از این دو ویژگی برخوردار است.

غزالی دو معنا را برای نفس بیان می کند؛ نفس انسانی و نفس حیوانی. وی نفس انسانی را از جنس روح ملائکه می داند، اما نفس حیوانی را بخاری لطیف از اخلاط باطن حیوان معرفی می کند که در شریان ها جریان دارد و میان انسان و حیوان، مشترک است و اگر تغذیه نشود یا حادثه ای موجب پایان زندگی اش شود، کاملاً از بین می رود. در حقیقت، غزالی نفس حیوانی را امری مادی می داند که با مرگ از بین می رود، اما نفس انسانی را به دلیل آنکه از جانب حق تعالی است و سرچشمه آن عالم امر است و از جنس روح ملائکه است، امری مجرد قلمداد می کند (غزالی، ۱۹۹۶ ج: ۱۱۴-۱۱۳؛ همو، ۱۹۹۸ ب: ۳/۵؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۷-۱۶، ۸۴-۸۳؛ همو، ۱۹۹۶ د: ۵۲؛ همو، ۱۹۸۸ الف: ۱۶۶ و ۴۴).

۲-۲. تجرد نفس بر اساس علم نفس

پروکلوس در استدلالی دیگر، با استفاده از علم حضوری نفس به خود،^۵ تجرد آن را به اثبات می رساند. به عقیده وی، علم و عالم و معلوم با یکدیگر متحدند و بنابراین، علم، دست کم علم ذاتی، ماهیتی حضوری دارد. او می گوید: از آنجایی که حضور درباره ماده بی معناست، فقط موجود مجرد می تواند علم حضوری داشته باشد و چون نفس دارای چنین علمی است، پس وجودش مجرد است. در واقع، پروکلوس بر این باور است که هر عالمی که ذات خود را ادراک می کند، به طور کامل به ذات خویش رجوع می کند و این امر فقط زمانی محقق می شود که عالم و معلوم، 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 برای اثبات تجرد نفس، از مبحث علم، البته از علم حصولی یاری می جوید. به عقیده وی، علم به معنای صورت حاصل از شیء نزد عقل، نمی تواند در ماده نقش ببندد، زیرا اگر علم، برای مثال در جزئی از مغز یا قلب حلول کند، جهل به علت اینکه ضد علم است، در جزء دیگر حلول می کند. بنابراین، انسان در یک لحظه به یک چیز هم عالم می شود و هم جاهل؛ در این حالت، اجتماع ضدین پیش می آید

که امری محال است. علت به وجود آمدن این دو ضد 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 نفس هم عالم به آن چیز بود و هم جاهل، که امری محال است (غزالی، ۱۹۹۴: ۲۱۱؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۷).

۳-۲. تجرد نفس بر اساس حرکت

پروکلوس در قضیه ۱۷ از کتاب *مبادی الهیات*، اثبات می‌کند که هر آنچه در اصل، خودمتحرک است، قادر است به خود بازگردد و با توجه به اینکه در قضایای دیگر، این اثر اثبات می‌کند که هر آنچه به خود باز می‌گردد، مجرد است (Proclus, 1963: Proposition 186, 163)، می‌توان به این نتیجه رسید که آن چیزی که خودمتحرک است، غیرمادی است. وی علت تجرد یک خودمتحرک را این‌گونه بیان می‌کند: اگر 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 ایجادکننده حرکتی است که در یک جزء اتفاق می‌افتد، یا بالعکس، جزء آن چیز ایجادکننده حرکتی است که در کل آن اتفاق می‌افتد.

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 بیفتد یا برعکس، جزء حرکتی را به وجود آورد که در کل اتفاق بیفتد، ایجادکننده حرکت قسمتی مشترک 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 هر چیزی، به‌معنای روی آوردن به آن چیز است. بنابراین، هر چیزی که در اصل خودمتحرک است، بازگشتش به سمت خودش است و بنابراین، مجرد است (Ibid: 16, 19-21).

غزالی نیز به‌پیروی از شیخ‌الرئیس (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۶۹-۱۶۵)، با استفاده از بحث حرکت، در برهانی به نام برهان حرکت یا برهان طبیعی، که یکی از براهین وجودشناختی وی در اثبات وجود نفس است، نشان می‌دهد که نفس امری غیرمادی است. او می‌گوید: گرچه تمام اجسام دارای ابعاد سه‌گانه طول، عرض و عمق

هستند، اما همه آنها متحرک نیستند؛ حرکت آن دسته متحرک نیز ذاتی آنها نیست، بلکه معلول نیرو و مبدئی وراء این اجسام، به نام نفس است، زیرا اگر جسمیت علت حرکت بود، همه اجسام از این ویژگی برخوردار بودند، در صورتی که همان‌گونه که ذکر شد، تمام اجسام متحرک نیستند (غزالی، ۱۹۸۸: ب: ۱۲).

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

پروکلوس در این استدلال، تجرد نفس را با بررسی موقعیت نفس در بدن اثبات می‌کند. به عقیده او، چه نفس در درون انسان باشد و چه در بیرون نمایان شود، هیچ بخشی از بخش‌های آن، جایگاهی مشخص 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 نیز همانند جایگاهی که آن را در بر گرفته، جسمانی است، در صورتی که نفس و قوای آن، جسمانی نیستند.

وی برای روشن کردن عقیده 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؛ در صورتی که نفس از بدن جدا می‌شود، بدون آنکه از بین برود و نیست شود، یا به واسطه 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 به‌مرور در جای نوشیدنی جا می‌گیرد، به‌مرور 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 (فلوطين، ۱۳۹۶: ۸۳-۸۱).

پروکلوس با توجه به جایگاه نفس نسبت به بدن، استدلال دیگری نیز برای اثبات تجرد نفس بیان می‌کند. تقریر وی چنین است: 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؛ در این صورت، به محض درهم آمیختن برخی با برخی دیگر، هیچ کدام 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 ماده‌ای دیگر، 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 صورتی که نفس تمام جسم را به بی‌نهایت بخش تقسیم می‌کند و در آن وارد می‌شود (همان: ۹۷-۹۶).

غزالی در استدلالی مشابه، با توجه به چگونگی و وضعیت نفس نسبت به بدن، و با ارائه نکاتی درباره نفس و بدن، نشان می‌دهد که نفس جسم نیست و بنابراین، مجرد است. او می‌گوید: نفس یا حال در بدن است، یا خارج از آن؛ در صورتی که خارج از بدن باشد، این پرسش‌ها مطرح می‌شود که نفس چگونه در بدن تأثیر می‌گذارد؟ چگونه قوام بدن، به واسطه نفس است؟ چگونه نفس در معارف عقیده 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، در صورتی که اعضا امتداد پیدا کنند، ممتد می‌شود و اگر اعضا لاغر شوند، در هم فشرده می‌شود؛ اما اگر انسان غریزه‌ای درست و فطرتی مستقیم و پاک از شوائب خیال داشته باشد، می‌داند که تمام این موارد محال است. اگر هم نفس در قسمتی از بدن حلول کند، یا بالفعل منقسم است یا بالعرض، پس نفس باید آن قدر تقسیم شود که به کوچک‌ترین جزء برسد؛ و این محال است. غزالی در ادامه می‌گوید:

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

نکته‌ای که باید بر آن تأکید کرد این 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 برای آمادگی انسان به ملاقات حضرت حق، معرفی می‌کند.

۳. برهان نقلی

استفاده غزالی از علل نقلی، آیات و روایات و درواقع، یاری گرفتن از شرع، دیدگاه او را در مسئله اثبات تجرد نفس ممتاز ساخته است. وی بر اساس اینکه 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 اینکه حیوانات مکلف نمی‌شوند، معتقد است اوامر و نواهی شرع، به نفسی که مشترک بین انسان و حیوان است، تعلق نمی‌گیرد و بنابراین، از آنجائی که انسان مکلف شده، باید دارای امر دیگری به نام نفس ناطقه باشد (همو، ۱۹۹۶: ب: ۲۲۵-۲۲۶؛ همو، ۱۹۹۶: ج: ۱۱۶). وی علاوه بر این، با در نظر گرفتن این مسئله که نفس مذکور موجب شرف انسان بر حیوان و مستعد شدن انسان برای لقاء الهی و همچنین مستعد شدن او جهت مورد خطاب الهی قرار گرفتن است، تجرد نفس را نتیجه می‌گیرد (همو، ۱۹۸۸: ب: ۵۴-۵۵).

غزالی با اشاره به آیه ۸۵ سوره اسراء («و یسألونک عن الروح، قل الروح من امر ربی»)، 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 اینکه آن را جسم نمی‌داند، مجرد است (همو، ۱۹۹۶: ج: ۱۱۶).

همچنین، غزالی در *الرساله الدنیه 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 مسئله است. او می‌گوید: خداوند والاتر از آن است که جسم یا عرض که اموری پست و تغییرپذیر هستند را به خود نسبت دهد (همو، ۱۹۹۶: ب: ۲۲۶-۲۲۷؛ همو، ۱۳۸۰: ۱/ ۱۵).

نتیجه

بر اساس آنچه در این نوشتار به تفصیل گذشت، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱- پروکلوس در استدلالی که بر مبنای تعریف نفس ارائه کرده و آن را کمال بدن و درواقع، صورت و کمال طبیعی جسم آلی ذی حیات بالقوه معرفی می‌کند و صورت را در اینجا به معنای تمام فاعل می‌داند، تجرد نفس را نتیجه می‌گیرد. غزالی به عنوان عالمی دینی و بر اساس تعریف غیرفلسفی خود از نفس، و اینکه نفس انسانی را امری از جانب حق تعالی و از جنس ملائکه می‌داند که سرچشمه آن عالم امر است، تجرد نفس را اثبات می‌کند.

۲- پروکلوس در استدلالی دیگر، با استفاده از علم حضوری نفس به خود و اینکه فقط موجود مجرد

می‌تواند علم حضوری داشته باشد، تجرد نفس را اثبات می‌کند. غزالی نیز از مبحث علم، البته علم حصولی، برای اثبات تجرد نفس استفاده کرده است. او معتقد است با توجه به اینکه علم به معنای صورت حاصل از شیء نزد عقل، نمی‌تواند در ماده نقش ببندد و این علم در نفس حاصل می‌شود و با توجه به تقسیم‌ناپذیری آن، نفس امری مجرد است.

۳- خودمحرک 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 خودمحرک باشد، می‌تواند به خود بازگردد و هر آنچه بازگشت به خود داشته باشد، مجرد است. غزالی نیز با تأسی به شیخ‌الرئیس، از طریق یکی از براهین وجودشناختی خود به نام برهان حرکت یا برهان طبیعی که به واسطه آن وجود نفس را اثبات می‌کند، تجرد نفس را نیز به اثبات می‌رساند؛ با این تفاوت که تمرکز وی در این استدلال، بر علت حرکت اجسام است و از این طریق به نتیجه می‌رسد، اما پروکلوس بر محرک بودن خود نفس تأکید دارد.

۴- پروکلوس در استدلالی دیگر، مبتنی بر اینکه نفس هیچ جایگاه مشخصی در بدن ندارد، غیر مادی بودن آن را به اثبات می‌رساند. همچنین در استدلالی دیگر، از فرض جسم بودن نفس، بالقوه بودن و عدم فعلیت آن را نتیجه می‌گیرد و می‌گوید: اگر نفس مادی باشد، ذات خود را از دست می‌دهد. علاوه بر این، در بیانی دیگر، نادرستی جسم بودن نفس را این‌گونه اثبات می‌کند که اگر نفس جسم باشد و با جسم دیگری درآمیزد، همه بخش‌های آن جسم را تقسیم نمی‌کند؛ در صورتی که نفس تمام جسم را به بی‌نهایت بخش تقسیم می‌کند. غزالی نیز در اثبات تجرد نفس، 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 اینکه نفس حال در بدن باشد و دیگر آنکه، خارج از آن باشد. وی در نهایت، پس از رد فرض اول، آن را از منظر دین نیز مورد خدشه قرار می‌دهد و می‌گوید: نفس که شرف انسان بر سایر حیوانات و محلی برای معارف و مهیا برای لقاء الله است، نمی‌تواند حالات مترتب بر حال بودن نفس در بدن را بپذیرد.

۵- غزالی علاوه بر ادله‌ای که خود بر اثبات تجرد نفس بیان کرده و از ابداعات فلسفی او محسوب می‌شود و همچنین، استدلال‌های وجودشناختی که در طرح آنها به شیخ‌الرئیس تأسی می‌جوید، بر بیشتر استدلال‌های خود، که با ادله پروکلوس نوافلاطونی در هسته 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 مسئله اثبات تجرد نفس از پروکلوس ممتاز می‌گرداند، به‌کارگیری دلایل نقلی و آیات قرآن، و به‌عبارت دیگر، یاری گرفتن از شرع است.

یادداشت‌ها

۱. پروکلوس نفس را به دو گونه معرفی می‌کند؛ یکی به واسطه تعریف فلسفی از نفس (فلوطین، ۱۳۹۶: ۱۰۶) و دیگری با تعریفی غیرفلسفی (Proclus, 2008: 76-77; Idem, 1987: 328, 354-356; Idem, 1963:)

(Proposition 188-189, 197, 163-165; Idem, 2013: 74; Idem, 2017: 140-141).

۲. از آثار غزالی، دو گونه تعریف از نفس بدست می‌آید؛ یکی تعریف فلسفی (غزالی، ۱۹۸۸: ۴۴) و دیگری تعریف غیرفلسفی (همو، ۱۹۹۶: ج: ۱۱۷، ۱۱۴-۱۱۳؛ همو، ۱۹۸۸: ۱۱ و ۴؛ همو، ۱۹۹۶: ۵۲؛ همو، ۱۳۸۰: ۸۷-۸۳؛ همو، ۱۹۹۶: ۲۲۴-۲۲۵؛ الف: ۱۹۸۸: ۱۶۶-۱۶۵، ۱۵۵، ۱۰۸؛ همو، ۱۹۹۶: الف: ۳۶۱).
۳. ارسطو دو گونه تعریف از نفس ارائه می‌دهد؛ یکی تعریف فلسفی (ارسطو، ۱۳۶۹: الف ۴۱۲-۲۷) و دیگری، تعریف غیرفلسفی (همان: الف ۴۱۴-۱۳؛ ۸-۴۱۵: ۹).
۴. غزالی در معارج‌القدس، اصطلاح روح را شرح کرده و آن را مترادف با نفس دانسته است. او برای هر یک از آنها دو معنا ذکر می‌کند؛ معنایی مادی و معنایی روحانی و معنوی (غزالی، ۱۹۸۸: ۱۱، ۳۹).
۵. پروکولوس در قضیه ۱۸۶ کتاب مبادی الهیات، ضمن بیان این مطلب که نفس جوهری غیرمادی دارد و جداشدنی از جسم است، به کیفیت علم نفس و چگونگی دریافت آن اشاره می‌کند و می‌گوید: علم نفس به خویش، 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).

منابع

- ابن سینا (۱۳۸۲). اشارات و تنبیهاات. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: سروش.
- ارسطو (۱۳۶۹). درباره نفس. ترجمه علیمیراد داودی. تهران: حکمت.
- اقوام کرباسی، اکبر؛ خادمی، عین‌اله (۱۳۹۳). «تأثیر اعتقادات فلسفی ابن سینا بر غزالی در تجرد نفس». تأملات فلسفی. شماره ۱۳، ص ۳۱-۹.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۷م). الافلاطونية المحدثه عند العرب. الكويت: وكالة للمطبوعات.
- (۱۹۸۰م). التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامی. بیروت: دارالقلم.
- بدوی، عبدالرحمن؛ حسینی اسفیدواجانی، سیدمهدی (۱۳۸۹). «منابع یونانی غزالی». اطلاعات حکمت و معرفت. سال ۵، شماره ۳، ص ۴۸-۴۲.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲). فارابی، فیلسوف فرهنگ. تهران: ساقی.
- رحیمیان، سعید؛ اسکندری، زهرا (۱۳۹۲). «صادر اول از دیدگاه پروکلس و صدرالتألهین». الهیات تطبیقی. شماره ۱۰، ص ۵۰-۴۱.
- سراجی‌پور، نسرین (۱۳۹۳). «مقایسه دو دیدگاه غزالی در مبحث جاودانگی». فلسفه دین. شماره ۱۹، ص ۳۹۲-۳۷۱.
- (۱۳۹۶). «مقایسه برهان تجرد نفس ابن سینا و غزالی». حکمت سینوی. شماره ۵۸، ص ۱۳۷-۱۲۳.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۸۰). کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیو جم. ج ۱. تهران: علمی و فرهنگی.

- (۱۹۸۸م/الف). *الأربعین فی اصول الدین*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- (۱۹۸۸م/ب). *معارج القدس فی مدارج معرفة النفس*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- (۱۹۹۴م). *تهافت الفلاسفه*. شرح علی بوملحم. بیروت: دار الهلال.
- (۱۹۹۶م/ب). *الرسالة اللدنیة*. در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دار الفکر.
- (۱۹۹۶م/ج). *روضة الطالبین*. در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دار الفکر.
- (۱۹۹۶م/د). *معراج السالکین*. در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دار الفکر.
- (۱۹۹۸م/ب). *إحياء علوم الدین*. قاهره: دار الحدیث.
- (۱۹۹۶م/الف). *الأجوبة الغزالیة فی المسائل الأخروية* در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دار الفکر.
- فلوطين (۱۳۹۶). *اثولوجیا*. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: سروش.
- (۱۳۹۸ق). *اثولوجیا*. با تعلیقات قاضی سعید قمی. بی جا: انجمن فلسفه ایران.
- مجتهدی، کریم (۱۳۹۴). *افلاطونیان متأخر از ادریوس تا ویکتور کوزن*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ملاصدرا (۱۳۷۸). *رسالة فی الحدوث*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- نتون، یان ریچارد (۱۳۸۰). «سرچشمه‌های فلسفه اسلامی». ترجمه جواد قاسمی. *نقد و نظر*. شماره ۲۷ و ۲۸. ص ۴۴۵-۴۲۷.
- Brand, D. J. (1984). *The Book of Causes*. translated with an introduction by D. J. Brand. Marquette University Press.
- Proclus (1963). *The Elements of Theology*. a revised text with translation, introduction and commentary by E. R. Dodds. Oxford: The Clarendon.
- (1971). *Proclus: Alcibiades I*. A translation and commentary by W. O'Neill. University of Southern California.
- (1987). *Proclus' commentary on Plato's Parmenides*. translated by G. R. Morrow & J. M. Dillon, with introduction & notes by J. M. Dillon. New Jersey: Princeton University Press.
- (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 D. T. Runia and M. Share. New York: Cambridge University Press.
- (2013). *Commentary on Plato's Timaeus*. Volume V, Book 4: *Proclus on Time and the Stars*. translated with an introduction and notes by D. Baltzly, New York: Cambridge University Press.
- (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 H. Tarrant. New York: Cambridge University Press.