

مقایسه برهان تجرد نفس ابن سینا و غزالی^۱

نسرین سراجی پور^۲

چکیده

ابن سینا بر مبنای مفاهیم معقول و تقسیم‌ناپذیری آن، برهانی بر اثبات تجرد نفس ارائه داده و این برهان مورد نقد و بررسی غزالی قرار گرفته است. غزالی در کتاب کیمیای سعادت برهانی را برای اثبات تجرد نفس عرضه می‌کند که با برهان ابن سینا متفاوت و بر مفهوم خدا و معرفت الهی مبتنی است. مفاهیم معقول که ابن سینا به انواع آن اشاره می‌کند، به نحو مطلق شامل هر نوع مفهوم معقولی می‌شود که قابلیت تقسیم عقلی و معنایی دارد؛ ولی قابلیت تقسیم کمی ندارد. غزالی معرفت الهی را که به دلیل بساطت و وحدت ذاتی نه قابل تقسیم عقلی و نه قابل تقسیم کمی است، جایگزین مفهوم معقول می‌کند. مقدمه دوم تقریر غزالی، یعنی محل صور معقول انقسام‌ناپذیر است، با مقدمه دوم برهان ابن سینا یکی است. به همین دلیل اشکالاتی که غزالی بر این مقدمه وارد کرده است، بر تقریر او نیز وارد است. منحصر کردن صور معقول به معرفت الهی هرچند مسیر عقل و کشف را به هم نزدیک می‌کند؛ ولی مخاطبان خود را منحصر به گروه خاصی می‌کند، در حالی که مخاطب ابن سینا عقل مشترک انسانی است.

واژگان کلیدی

تجرد نفس، مفاهیم معقول، معرفت الهی، تقسیم‌ناپذیری نفس، ابن سینا، غزالی، شهود

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۷/۱۰؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۹/۲۰

nasrineseraj47@gmail.com

۲- دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه آزاد واحد علوم تحقیقات تهران، تهران، ایران.

طرح مسئله

اعتقاد به امر غیر مادی شاید به بیان تالس باز گردد که می‌گوید آب پر از خدایان است. آناگسگوراس با اعتقاد به مبدأ عقل برای عالم، از نگرش‌های مادی‌انگارانه پیش از خود، کمی فاصله می‌گیرد. او گاهی عقل و نفس را یکی می‌انگارد و تنها کسی است که می‌گوید نفس انفعال‌ناپذیر است/ارسطو، ۱۳۶۹، ص ۱۷). هراکلیتوس نفس را اصل می‌شمارد؛ زیرا نفس به نظر وی، بخاری است که سایر اشیاء از آن تشکیل یافته است. او معتقد است که این اصل مجردترین چیزی است که وجود دارد و در سیلان دائمی است/همان، ص ۱۳). دموکریتوس معتقد است نفس و عقل جسم لایتجزا است که به سبب لطافت و شکل اجزاء خود محرک است. سقراط انسان را به تأمل در خویشتن و توجه به گوهر عقل درونی که منشأ آن عقل کلی عالم است، دعوت می‌کند. افلاطون با توجه به عالم مُثُل که عالمی غیر از جهان ماده است و با سیر عقلانی می‌توان به آن دست یافت، گستره امر غیرمادی را بزرگ‌تر می‌کند و به دنبال آن نفس به‌عنوان امری غیرمادی در تفکر افلاطون شکل می‌گیرد. او تلاش می‌کند با ادله عقلانی، وجود امری غیرمادی را در انسان به اثبات برساند و در رساله *فایدون* و *جمهور* به این مسئله می‌پردازد. پس از او ارسطو در رساله *نفس* بیان می‌کند که ویژگی نفس حرکت و احساس است. او نفس انسانی را واجد جزء عقلانی می‌داند و معتقد است همه اجزاء نفس به‌جز عقل، فانی است. فلوطین به نفس عالم در طول عقل و احد به‌عنوان امری غیر جسمانی می‌پردازد و نفس را جزیی از انسان می‌داند که با تربیت و تهذیب دارای قابلیت سیرصعودی و نزولی می‌شود. فیثاغوریان در تأملات خود، جایگاه خاصی برای نفس به‌عنوان امری غیر از جسم، قائل می‌شوند. در جهان اسلام تفکر اشعری نفس را امری مجرد نمی‌داند و ابن‌سینا در مخالفت با این نظر و به دلیل اهمیت تجرد نفس برای اثبات معاد، در کتاب *طبیعیات شفا*، حدود نه برهان برای تجرد نفس و در کتاب *اشارات و تنبیهات*، سه برهان برای تجرد نفس اقامه می‌کند. رسائل و کتبی نیز با عنوان *نفس*، از ابن‌سینا به جای مانده که وی به تفصیل در آن‌ها جوهریت و تجرد نفس را بررسی کرده است. غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* به نقد براهین تجرد نفس پرداخته است. وی ضمن تأکید بر این که اعتقاد به تجرد نفس هیچ مغایرتی با شرع ندارد، بلکه شرع آن را تأیید نیز می‌کند و از امور مشهود است، اذعان می‌کند که قصد او رد این ادعای فلاسفه است که معتقدند تجرد نفس بدون نیاز به شرع و به صرف عقل قابل اثبات است/غزالی، ۲۰۰۲، ص ۲۰۴). یکی از براهینی که غزالی به نقد آن می‌پردازد، برهان از راه مفاهیم معقول است. غزالی ضمن نقد برهان تجرد نفس ابن‌سینا، در کتاب *کیمیای سعادت* این برهان را با تقریری دیگر بیان می‌کند که نگارنده آن را در آثار دیگر وی نیافت. وی در آثار دیگرش همان براهین ابن‌سینا را نقل کرده است. به نظر می‌رسد از آنجایی که غزالی مطابق با عقل و شرع، تجرد نفس را پذیرفته، در جست‌وجوی استدلالی

است که با توجه به منظومه فکری‌اش ایراداتی را که متوجه مقدمات برهان تجرد نفس از راه مفاهیم معقولی می‌داند، نداشته باشد. در این مقاله ضمن بیان برهان ابن‌سینا و بررسی نقد غزالی بر آن، تلاش می‌شود به این سؤالات پاسخ داده شود که: تقریر جدید غزالی از برهان تجرد نفس ابن‌سینا چیست؟ آیا نقدهایی که غزالی به تقریر ابن‌سینا وارد دانسته، به تقریر جدید غزالی وارد می‌شود؟ کدام تقریر کارآمدی بیش‌تری دارد و به چه دلایلی این کارآمدی بیش‌تر است؟

برهان ابن‌سینا بر تجرد نفس

ابن‌سینا در کتاب *طبیعیات شفا*، نه برهان برای تجرد نفس اقامه می‌کند. یکی از براهین او مبتنی بر صورت‌های علمی معقول است. ابن‌سینا در کتاب *الاشارات و التنبیهات*، سه برهان برای تجرد نفس اقامه می‌کند که یک برهان آن درنمط سوم، مبحث طبیعیات و دو برهان دیگر درنمط هفتم، مبحث الهیات آمده است. وی در آثار دیگر خود نیز با اندکی تفاوت به این برهان پرداخته است. تنها برهانی که ابن‌سینا در نمط سوم *اشارات*، یعنی در مبحث طبیعیات ذکر می‌کند، برهان از طریق مفاهیم معقول است. فخر رازی به ابن‌سینا ایراد می‌گیرد که این برهان با نمط تجرید از نظر محتوا مناسب‌تر است، مگر این‌که ابن‌سینا بنا داشته باشد بر مبنای این‌که نفس جسم و جسمانی نیست، جوهر مفارق را اثبات کند/طوسی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۶۸.^۱

برهان ابن‌سینا را می‌توان در قالب ذیل به‌طور خلاصه بیان کرد:

- ۱- انسان واجد صورت‌های معقول است.
- ۲- صورت‌های معقول قسمت‌پذیر نیست.
- ۳- اگر صور علمی معقول قسمت‌ناپذیر باشد، محل آن نیز قسمت‌ناپذیر است.

۱- به نظر فخر رازی از آن‌جایی که ابن‌سینا قصد اثبات این مطلب را داشته که عقل، خزانه نفس است، لازم است اثبات شود نفس جسم و جسمانی نیست؛ به همین دلیل به ذکر یک برهان اکتفا کرده و سایر براهین را در نمط تجرید آورده است؛ اما خواجه معتقد است که ابن‌سینا در این نمط می‌خواهد از ماهیت و کمالات نفس سخن بگوید. پس باید در ابتدا روشن شود که نفس، جسم و جسمانی نیست و سپس ثابت شود که نفس واجد کمالاتی است که برخی کمالات را بدون نیاز به بدن دارد (معقولات) و برخی کمالات را به‌واسطه بدن دارد (محسوسات)، درحالی‌که در نمط تجرید، شیخ قصد دارد به کمالات نفس به اعتبار بقا، یا زوال آن پس از جدایی نفس از بدن پردازد و روشن است که نفس پس از جدایی از بدن، با کمالات ذاتی‌اش باقی است؛ بنابراین، ابن‌سینا به بحث از امتناع جسم و جسمانی بودن نفس نمی‌پردازد؛ اما به طرح تفاوت میان کمالات ذاتی که با بقای نفس باقی است و کمالات زوال‌پذیر که با زوال بدن زائل می‌شود، می‌پردازد/طوسی، ۱۳۸۳، ص ۳۶۸-۳۶۹. خواجه در جواب فخر رازی می‌خواهد بگوید که این دو نمط به دو اعتبار مختلف به بحثی مشترک درباره نفس می‌پردازند.

۴- اگر محل صور معقول قسمت‌ناپذیر باشد، محل صور معقول جسم و جسمانی نیست.

پس محل صور معقول جسم و جسمانی نیست.

ابن‌سینا در بخش پنجم *طبیعیات شفا*، ضمن بیان تفاوت انسان و حیوان برای انسان ویژگی‌های خاصی را لحاظ می‌کند که در هیچ موجودی جز انسان یافت نمی‌شود. او ضمن بیان ویژگی‌هایی مانند زندگی اجتماعی متفاوت با حیوانات، و خصوصیاتمانند حیرت و شرم و اخلاق، بارزترین ویژگی انسان را تصور معانی کلی می‌داند که مجرد از ماده‌اند/ *ابن‌سینا، ۱۳۳۰هـ* ص ۱۸۱-۱۸۴).

ابن‌سینا معتقد است صور معقول از دو راه حاصل می‌شود: یا از راهی غیر از آموختن و حواس و به الهام الهی، مثل: "کل از جزء بزرگ‌تر است" و "اجتماع نقیضین محال است"؛ و یا از راه قیاس و استنباط و برهان، مانند: تصور حقایق منطقی مثل انواع و اجناس و فصول/ *همو، ۱۳۲۵، ص ۶۱-۶۰*).

ابن‌سینا در ادامه این بحث، در کتاب *طبیعیات شفا*، فن ششم، مضمون برهان را بیان می‌کند: جوهری که محل معقولات است، نه جسم است و نه وابسته به جسم؛ زیرا اگر صورت واحدی داشته باشیم که در جسم حلول کند، ضرورتاً باید با انقسام محل حلول منقسم شود. در این صورت هر جزیی از صورت مذکور با جزیی از جوهر جسم نسبتی دارد یا نسبتی ندارد. اگر هیچ نسبتی ندارد که خلاف فرض است و اگر نسبت دارد، یا هر جزء با کل صورت نسبت دارد که در این صورت همه کل باید در جزء باشد که محال است و یا هر جزیی از جسم با جزیی از آن صورت نسبت دارد؛ بنابراین، آن صورت انقسام‌پذیر است، درحالی‌که صورت معقول قسمت نمی‌پذیرد و جسم انقسام‌پذیر است، پس یا جسم محل غیر جسم نیست یا محل صورت‌های معقول، جسم نیست/ *همو، ۱۳۰۴هـ* ج ۲، ص ۱۸۹).

در رساله *اضحویه*، ابن‌برهان با تفاوت اندکی آمده است: «صورت‌های معقول از نظر این که معقول‌اند واجد وحدت‌اند و چون اجسام متحیزند، صور معقول در جسم موجود نمی‌شوند و ممکن نیست که معقولات در محلی وارد شوند که قابل تقسیم به اجزاء است و آن اجزاء هم قابل قسمت به اجزاء دیگرند»/ *همو، ۱۹۴۹م، ص ۱۰۷*). ابن‌سینا به تفاوت تقسیم جسم و تقسیم معانی معقول‌التفات داشته است: «مفاهیم معقول به لحاظ معنا قابل قسمت‌اند؛ در حالی که جوهر جسمانی به لحاظ کمیت قابل قسمت است و آنچه به لحاظ اجزای مادی قابل قسمت است با آنچه به لحاظ معنا قابل قسمت است، مغایر یک‌دیگرند»/ *همان‌جا*). در رساله *نفس ابن‌سینا*، در توضیح این مطلب آمده است: اگر صورت معقول در بخش منقسم جسم باشد، باید به انقسام جسم قسمت بپذیرد و اگر به انقسام جسم قسمت بپذیرد، از آن جایی که پذیرای انقسام مادی نیست، پس باید به اجناس و فصول نامتناهی قسمت شود؛ در حالی که صور معقول دارای اجناس و فصول نامتناهی نیستند، پس تقسیم نامتناهی به اقسام و فصول محال است؛ در نتیجه حلول در بخش منقسم جسم محال است/ *همو، ۱۳۳۱، ص ۳۵*).

خواجه در توضیح این مطلب آورده است: «اگر معقول قابل قسمت باشد، این قسمت بی‌نهایت است؛ حال این اجزا یا بالفعل هستند یا بالقوه. اگر اجزا بالفعل باشند، از آنجایی که تسلسل علل نامتناهی باطل است، تحقق نخواهند یافت و اگر بالقوه باشند، امر بالقوه محقق نیست» (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۰). بنابر این، از آنجایی که صور معقول از *این و کم* و *وضع* که اعراض جسم هستند، مجرد است، پس صور معقول جسم نیست و تابع جسم هم نیست؛ بنابر این، محل آن هم جسم نیست (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۳۵۶).

ابن سینا در کتاب *اشارات و تنبیهات*، پس از اقامه برهان «مفاهیم معقول»، تحت عنوان «وهم و تنبیه» می‌گوید: شاید بگویند صورت عقلی امکان انقسام و همی به اجزاء متشابه را دارد (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۹). در توضیح آمده است: در انقسام صور معقول، اجزاء صور معقول، یا مشابه و یکسان هستند یا متباینند. در حالت اول اگر اجزاء مشابه باشند، از آنجایی که جزء هر کل مغایر آن است، باید اجزاء در عین مشابهت، با کل متفاوت باشند، تا از دو امر متشابه، امری مغایر با آن دو تحقق یابد. تفاوت نمی‌تواند در ذات و ماهیت باشد؛ چون بنا به فرض، کل و جزء متشابه‌اند، پس باید تفاوت میان کل و جزء به امری خارج از آن‌ها باشد، مثل این که اجزاء کوچک‌تر از کل باشند، درحالی که اندازه از عوارض ماده است و امر معقول که غیر مادی است، محال است که خصیصه مادی داشته باشد (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۴). حالت دوم این است که اجزاء صور معقول مابین یک‌دیگر باشند. در این صورت، صور معقول فقط می‌توانند به اجزاء جنسی و فصلی تقسیم شوند؛ بنابراین، هر جزء از جسم باید به بی‌نهایت اجزاء جنس و فصل تقسیم شود؛ زیرا هر جزء جسم، قابلیت تقسیم به بی‌نهایت اجزاء و همی را دارد و از آنجایی که جنس و فصل مقوم صورت عقلی هستند، محال است صورت معقول واجد اجزاء نامتناهی باشد (همان، ص ۳۸۰-۳۸۲).

نقد غزالی بر برهان تجرد نفس ابن سینا

غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* ده برهان فلاسفه را در مورد تجرد نفس مطرح می‌کند و مورد نقد قرار می‌دهد. در حالی که برخی از همین براهین را در کتاب *معارج القدس* در اثبات تجرد نفس مطرح می‌کند. وی در کتاب *تهافت الفلاسفه* ابتدا به سخنان حکمای مشاء به‌طور خلاصه اشاره می‌کند: علوم عقلی از مفاهیم عقلی تشکیل شده است و این مفاهیم قسمت نمی‌پذیرند؛ پس محل آن‌ها که نفس

۱- خواجه در شرح *اشارات و تنبیهات*، سه دلیل برای رد احتمال نخست (تقسیم به اجزاء مشابه) ذکر کرده و به تفصیل درباره آن بحث کرده است. این‌جا به یک دلیل اکتفا شده است. برای مطالعه بیشتر ر.ک: طوسی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۷۴-۳۸۰.

است نیز قسمت نمی‌پذیرد؛ زیرا اگر محل آن‌ها جسم باشد، این مفاهیم نیز باید قسمت‌پذیر باشند؛ در حالی که این چنین نیست (غزالی، ۲۰۰۲، ص ۲۰۵).

غزالی به صورت‌بندی برهان در قالب یک قیاس استثنایی می‌پردازد:

اگر محل علم جسم منقسمی باشد علمی هم که حال در آن است باید قسمت‌پذیر باشد؛ اما علم قسمت‌پذیر نیست، پس محل علم جسم نیست.

غزالی اشاره می‌کند به این که صورت این استدلال، قیاس شرطی استثنایی متصل و از نوع رفع تالی است که رفع مقدم را نتیجه می‌دهد. این برهان به لحاظ صورت از نظر غزالی صحیح و بدون اشکال است، اما بر مفاد برهان از نظر او انتقاداتی وارد است. غزالی در ادامه، ابتدا پیش‌فرض‌های برهان را که از نظر فلاسفه بدیهی و خدشه‌ناپذیر است، استخراج می‌کند؛ اما این پیش‌فرض‌ها و مبادی را خدشه‌ناپذیر نمی‌داند (همان، ص ۲۰۶). اصل اولی که از نظر فلاسفه غیر قابل شک است، این است که هر جسمی که حال در جسم دیگر باشد، به فرض قسمت، در محل قسمت می‌پذیرد و این امر از نظر حکما کاملاً روشن و بدیهی است؛ دیگر این که، صورت عقلی انقسام نمی‌پذیرد؛ زیرا اگر انقسام‌پذیر باشد، باید تا بی‌نهایت قسمت بپذیرد و انقسام تا بی‌نهایت به تسلسل علل نامتناهی منجر می‌شود که عقلاً باطل است و از طرفی اگر تسلسل علل در شناخت پیش آید، هرگز برای انسان علمی حاصل نمی‌شود، در حالی که علم و آگاهی انسان امری بدیهی است.

غزالی پس از بیان مبانی و پیش‌فرض‌های برهان مفاهیم معقول که از نظر فلاسفه غیر قابل انکار است، بر این برهان دو نقد وارد می‌کند. هر دو نقد متوجه پیش‌فرض اول است؛ یعنی این پیش‌فرض که اگر محل علم قسمت‌پذیر باشد، صورت علمی هم قسمت می‌پذیرد. او این مبنا را بدیهی نمی‌داند. نقد اول او این است که هیچ الزامی نیست که امر قسمت‌ناپذیر نفس باشد؛ زیرا جوهر فرد، امری مادی، اما قسمت‌ناپذیر است؛ بنابراین، اگر به جوهر فرد معتقد باشیم، چنان که برخی متکلمان معتقدند، جوهر فرد که قسمت‌ناپذیر است، می‌تواند محل صورت معقول قسمت‌ناپذیر شود. سپس غزالی اذعان می‌کند که ممکن است این سؤال پیش آید که چگونه تمام علوم در جوهر فرد حلول می‌کند؟ پاسخ وی این است که این مشکل در مورد نفس مجرد هم مطرح است بدین معنی که می‌توان پرسید چگونه تمام علوم در نفس مجرد حلول می‌کند؟ مشکل دیگری که در مورد نفس مجرد پیش می‌آید، این است که چگونه نفس که چیز واحدی است متحیز نیست؟ مسئله دیگر این که چرا نفس قابل اشاره نیست؟ و چرا داخل و خارج بدن هم نیست؟ و چگونه و چرا نفس متصل و منفصل از بدن نیز نیست؟ (همان، ص ۲۰۶). غزالی در این جا، یک سری سؤالات مهم فلسفی را درباره نفس مطرح می‌کند که فلاسفه در پاسخ به آن‌ها همچنان مشغول اندیشه‌ورزی و تفکر هستند.

نقد دوم غزالی این است که این تصور اشتباه است که هرچیزی که در جسم حلول می‌کند، باید انقسام‌پذیر باشد. غزالی معتقد است قوه واهمه قوه‌ای جسمانی است که مفاهیم مجرد جزئی را ادراک می‌کند؛ مثلاً گوسفند عداوت گرگ را با قوه واهمه که قوه جسمانی است، در می‌یابد. بدین ترتیب، مفهوم عداوت که مفهوم مجرد و کلی است، به واسطه قوه جسمانی واهمه درک می‌شود. ممکن است حکما بگویند گوسفند ادراک مطلق مجرد را درک نمی‌کند، بلکه عداوت گرگ معین را درک می‌کند. پاسخ غزالی این است که گوسفند ابتدا رنگ گرگ، سپس شکل آن را دریافته است و سپس عداوت را. حال، عداوت را به چه دریافته است؟ اگر با قوه واهمه که جسمانی است دریافته، پس باید منقسم باشد. اگر درک با قوه واهمه که جسمانی است، نباشد، با توجه به این که گوسفند فاقد نفس ناطقه است، پس چگونه مفهوم عداوت را دریافته است؟ و اگر بگویند شبهه در معقولات تناقض‌گویی است، زیرا مقدمات برهان از معقولات است و معقولات تناقض‌ناپذیرند، در این صورت، شک در نتیجه برهان یعنی در اینکه «نفس مجرد است»، ممکن نیست (غزالی، ۲۰۰۲م، ص ۲۰۷). پاسخ غزالی این است که هدف وی از نگارش کتاب *تهافت/فلاسفه* بیان تناقضاتی از این دست است و قصد دارد اثبات کند که دیدگاه فلاسفه مشاء با تناقض مواجهه است؛ بدین معنی که یا دیدگاه‌های فلاسفه در مورد نفس ناطقه صحیح نیست یا آنچه در مورد قوه واهمه گفته‌اند، محل اشکال است.

غزالی در تکمیل نقد خود می‌گوید: شاید فلاسفه تصور کرده‌اند از آن جایی که رنگ با قسمت شدن محل خود قسمت می‌پذیرد، علم هم با انقسام محلش انقسام می‌یابد، اما شاید نسبت علم به محلش مانند نسبت رنگ به محلش نباشد، بلکه مانند نسبت ادراک عداوت به جسم باشد؛ بنابر این، آنچه فلاسفه در مورد رابطه علم و محل آن تصور می‌کنند، بر مبنای ظن است نه یقین، و می‌توان در درستی آن شک کرد (همان، ص ۲۰۸).

ابن رشد در کتاب *تهافت/تهافت* برای نقدهای غزالی پاسخی دارد. از نظر وی، هر صفتی که در جسم حلول می‌کند، به انقسام جسم تقسیم می‌شود و از این سخن دو معنا دریافت می‌شود: یا تعریف هر جزء از صفت با تعریف کل آن یکی است، مانند سفیدی برای جسم؛ یا یکی نیست، مثل بینایی که کم‌تر و بیش‌تر دارد و قوه بینایی جوان قوی‌تر است. اگر به این دو معنا دقت شود، هر دو به کمیت انقسام یافته‌اند و هر دو باید طبیعت متصل باقی و یکپارچه‌ای باشند، وگرنه رنگ نابود می‌شود. انقسام از این دو حال خارج نیست؛ اما امر معقول هیچ‌کدام از این دو انقسام را نمی‌پذیرد. پس محل آن‌ها امر روحانی است که هم خود و هم غیر خود را ادراک می‌کند. مشکل غزالی این است که به تفکیک این دو نوع انقسام، یعنی نسبت حال به محل به تواطؤ و نسبت حال به محل به تشکیک اشاره داشته، اما التفات نداشته که نسبت عداوت به قوه واهمه از نوع نسبت رنگ به جسم نیست، بلکه از نوع نسبت بینایی به

قوه بینایی است که دارای شدت و ضعف است؛ یعنی در نقد، انقسام نوع اول را لحاظ کرده اما اشکال خود را با مثالی از انقسام نوع دوم مطرح کرده است و این سفسطه است. از نظر وی علم‌النفس پیچیده-تر و برتر از آن است که با صناعت جدل به آن پرداخته شود/ابن‌رشد، ۱۹۹۳م، ص ۳۰۸. از نظر ابن‌رشد، غزالی برهان ابن‌سینا را دقیق مطرح نکرده؛ زیرا ابن‌سینا گفته است اگر معقولات در جسم حلول کنند، یا در بخش منقسم جسم حلول می‌کنند (یعنی خود جسم) یا در بخش غیر منقسم جسم^۱. از آنجایی که ابن‌سینا هر دو را باطل می‌کند، حلول در جسم به طور کلی رد می‌شود. اما غزالی فقط حلول در بخش منقسم جسم را لحاظ کرده و می‌گوید بعید نیست نسبت عقل به جسم نسبت دیگری باشد، در حالی که بدیهی است که به جز این دو حالت (یعنی حلول در بخش منقسم جسم و حلول در بخش غیر منقسم) حالت دیگری وجود ندارد/همان، ص ۳۰۹.

از نظر ابن‌رشد وقتی ابن‌سینا هر دو حالت حلول در بخش منقسم و غیر منقسم را مورد بررسی و ابطال قرار داده، قصد رسیدن به این نتیجه را داشته که صور معقول هیچ نوع ارتباطی از نوع ارتباط حال و محل با جسم ندارد، در صورتی که غزالی با وجود آگاهی از این دو نوع حلول، حلول در بخش غیر منقسم را نادیده گرفته است/همان‌جا.

ابن‌رشد در کتاب *تهافت/تهافت* با رعایت انصاف گاهی حق را به غزالی می‌دهد؛ اما در نقد این برهان معتقد است که غزالی دچار سفسطه شده است و به نظر می‌رسد این مسئله که قسمت‌ناپذیری، ملاک غیرمادی بودن است، نزد اندیشمندان مسلمان امری بدیهی است؛ ولی ظاهراً غزالی در بداهت آن تردید دارد.

برهان تجرد نفس غزالی

غزالی در کتاب *کیمیای سعادت*، در مبحث معرفت آخرت، به‌عنوان مقدمه به بحث از دل و حقیقت آن می‌پردازد و معانی دل و روح و نفس را تفکیک کرده، اذعان می‌کند که منظور او از دل همان نفس ناطقه یا روح انسانی است. او سرچشمه دل یا روح را عالم امر می‌داند و تفاوت عالم امر و عالم خلق را در این می‌داند که عالم امر کمیت ندارد، اما عالم خلق واجد کمیت است/غزالی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۱۲. این نظر غزالی برگرفته از قرآن است؛ زیرا می‌گوید: «سؤال تو این است که حقیقت قلب چیست؟ در پاسخ

۱- منظور از بخش غیر منقسم نقطه است و اگر نقطه متمایز از خط که انتهای آن است نباشد، پس صورت معقول باید در انتهای خط حلول کند؛ بنابراین، صورت معقول نیز در انتهای یک شیء دارای امتداد خواهد بود و باید در خط منطبع و به تقسیم آن تقسیم شود و این امر محال است/ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۲۵.

به این سؤال در شریعت، بیش از این، سخنی از خداوند متعال نیامده است که: یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی (غزالی، ۲۰۱۰م، ص ۴۲۱).

وی تأکید می‌کند: «روح دیگری هست که ما آن را "روح انسانی" و "دل" نامیدیم و آن، از جنس دیگر روح نیست، بلکه جسمی است که چون هوا لطیف و چون بخاری پخته شده و صافی گشته و نضج یافته است» (همو، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۴). منظور غزالی از دیگر روح، روح حیوانی است که با مرگ از بین می‌رود. غزالی روح حیوانی را مادی می‌داند و گاهی از آن با نام روح بخاری یاد می‌کند که با مرگ و تجزیه بدن، از بین می‌رود؛ اما روح انسان یا نفس ناطقه را امری مجرد می‌داند و برای اثبات تجرد روح انسانی استدلالی شبیه استدلال حکمای مشاء عرضه می‌کند که مقدمه اول آن با استدلال حکمای مشاء متفاوت است: «اما روح انسانی جسم نیست - چه، قسمت‌پذیر نیست - و معرفت حق تعالی در وی فرود آید و چنان که حق تعالی در وی فرود آید و چنان که حق تعالی قسمت‌پذیر نیست و یکی است محل معرفت یکی هم یکی باشد و قسمت‌پذیر، پس در هیچ قسمت‌پذیر فرو نیاید، بلکه در چیزی یگانه و قسمت‌ناپذیر فرو آید» (همانجا). قالب این استدلال را می‌توان به صورت ذیل بیان کرد:

۱- روح انسانی محل معرفت الهی است.

۲- محل معرفت الهی قسمت‌ناپذیر است.

۳- هر قسمت‌ناپذیری مجرد است.

۴- روح انسان مجرد است.

در توضیح مقدمه نخست «روح انسان، محل معرفت الهی است»، ابتدا لازم است مفهوم معرفت از نظر غزالی روشن شود. غزالی به چهار نوع معرفت اشاره می‌کند: معرفت نفس؛ معرفت خدا؛ معرفت دنیا؛ معرفت آخرت. از نظر او آنچه موافق طبع انسان است، معرفت خداست و نتیجه معرفت خدا حب خداست. انسان از معرفت نفس به معرفت خدا و از معرفت دنیا رغبت به معرفت آخرت پیدا می‌کند. پس تمام معرفت‌ها به معرفت خدا می‌انجامد (همو، ۱۹۳۹م، ج ۳، ص ۴۳۳). از نظر غزالی هیچ لذتی بالاتر از لذت معرفت به ذات حق نیست و اگر قلب به معرفت الهی اشتیاق نداشته باشد، مثل بدن بیماری است که تمایل به غذا ندارد (همو، بی‌تا، ص ۵۲). از نظر غزالی شریف‌ترین معرفت، معرفت الهی است و سعادت آدمی در معرفت الهی است. بنابراین از نظر او میان سعادت و لذت نیز ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. لذت دل در معرفت است و هر چه موضوع معرفت شریف‌تر باشد، لذت بیش‌تر است و از آنجایی که هیچ موجودی شریف‌تر از مبدأ جهان نیست، طبیعی است که معرفت الهی لذت‌بخش‌ترین معرفت‌هاست (همو، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۹-۴۰).

حال سؤال این است که مفاهیم معقول که به عقیده غزالی در نفس انسان حاصل می‌شود و مجرد از

وضع و مقدار است، چگونه حاصل می‌شود؟ پاسخ غزالی این است: به واسطه عقل؛ اما این عقل سه اطلاق دارد: اطلاق اول همان عقل اول است که از آن تعبیر به قلم می‌شود؛ عقل در اطلاق دوم همان نفس انسانی است؛ عقل در اطلاق سوم، صفت نفس است که نسبت آن با نفس مانند نسبت بینایی به چشم است و انسان به واسطه همین صفت، معقولات را ادراک می‌کند (غزالی، ۱۹۸۸م، ص ۱۸).

از نظر غزالی، "عقل به معنای سوم"، دارای مراتبی است: ۱- مرحله استعداد اکتساب علم که در هر انسانی وجود دارد (عقل بالقوه)؛ ۲- مرتبه‌ای که در آن انسان واجد صورت‌های معقول اولیه ضروری است (عقل بالفعل)؛ ۳- این مرحله نهایت درجه انسانیت است و به الهام الهی و از راه تعلیم حاصل می‌شود و سریع الحصول یا بطئی الحصول است و در این مرحله است که میان علما و حکما و اولیا و انبیا تفاوت ایجاد می‌شود. در مورد نبی اکرم ﷺ علم از راه الهام و کشف و بدون تعلیم است (عقل مستفاد) همو، ۱۹۹۵م، ص ۴۱-۴۲. از نظر غزالی انسان در میان سایر حیوانات دارای قوه درک مفاهیم معقول است که حکما آن را نفس ناطقه می‌نامند همو، ۲۰۰۶م الف، ص ۲۲۵؛ بنابراین، غزالی نیز مانند ابن سینا نفس را امری مجرد می‌داند که قادر به درک مفاهیم کلی است. با این تفاوت که ابن سینا مراتب قوه عاقله را چهار مرحله می‌داند: این نفس در ابتدا خالی از صور معقول است، به این اعتبار آن را "عقل هیولانی" می‌نامند. سپس صورت‌های معقول اول که از راه قیاس و اکتساب حاصل نشده‌اند (مانند کل از جزء بزرگ‌تر است) عارض می‌شوند و نفس را آماده اکتساب معقولات می‌کنند که به آن "عقل بالملکه" می‌گویند. مرحله بعد تألیف و ترکیب معقولات اول از راه تفکر و حدس است که به همین اعتبار "عقل بالفعل" نامیده می‌شوند و اگر معقولات حاصل شده برای نفس، بالفعل مورد مشاهده قرار گیرند و صورت عینی یابند، بدان "عقل مستفاد" گویند (بن سینا، ۲۰۰۷م، ص ۱۹۵-۱۹۶). به نظر می‌رسد غزالی در تقسیم بندی خود یا "عقل بالملکه" را نادیده انگاشته که احتمال ضعیفی است و یا مرحله "عقل بالفعل" و "عقل بالملکه" را تحت یک عنوان با هم لحاظ کرده است. غزالی مرحله "عقل مستفاد" را مانند ابن سینا مرحله ذخیره معلومات مکتسبه می‌داند؛ اما آن را به درجات گوناگون تقسیم می‌کند و بعد عرفانی و کشفی این مرحله را دقیق‌تر توصیف می‌کند. او در برخی از آثار خود، به جای عقل، دل را مقتضی شناخت پروردگار می‌داند؛ یعنی معرفت الهی اقتضای طبع روح است و خداوند روح انسان را مقتضی آن آفریده است؛ به همین دلیل معرفت الهی بالاترین لذت روح است (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۷).

در آثار غزالی "دل و قلب و عقل" گاهی به یک معنا و گاه متفاوت به کار می‌رود. وی در آثار خود با مضامین مشابه، قلب را به دو معنا به کار برده است: «۱- تکه گوشت صنوبری که در سمت چپ بدن قرار دارد و محل جریان خون و منبع روح حیوانی است؛ ۲- لطیفه ربانی که به این قلب تعلق دارد و مانند تعلق اعراض به جسم یا صفات به موصوف است، همان حقیقت انسانی است که مدرک و عالم

است و مورد خطاب و عقاب قرار می‌گیرد» (غزالی، ۱۹۳۹م، ج ۳، ص ۶، همو، ۲۰۰۶م ب، ص ۱۱۳). از بیانات غزالی بر می‌آید که نفس ناطقه که غزالی آن را در برخی آثار خود "دل" می‌نامد، مدرک مفاهیم معقول است. چنان‌که در کتاب *کیمیای سعادت*، در مبحث معرفت آخرت، به‌عنوان مقدمه بحث، به بحث از دل و حقیقت آن می‌پردازد و ضمن این‌که معانی دل و روح و نفس را تفکیک می‌کند، اذعان می‌کند که منظور او از دل، همان نفس ناطقه یا روح انسانی است و منظور از نفس همان است که خداوند می‌فرماید از روح خود در او دمیدم (همو، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۷). غزالی می‌گوید: «انسان واجد جوهر نفسانی است که فلاسفه آن را "نفس ناطقه"، و قرآن آن را "نفس مطمئنه" و اهل تصوف آن را "دل" می‌نامند؛ اما قلب و روح و نفس مطمئنه از نظر من همان نفس ناطقه است» (غزالی، ۲۰۰۶م الف، ص ۲۲۵).

غزالی برای دل یا روح دو ویژگی قائل است: علم؛ قدرت. علم دو نوع است: یکی آن‌که همه می‌توانند بدانند (مانند نجوم و هندسه و علم شریعت) و نوع دیگر علمی است که هر کسی نمی‌داند (همان، ص ۲۷). معرفت الهی نیز در زمره معرفتی است که انسان قابلیت آن را دارد، اما برای همگان به یک نحو حاصل نمی‌شود. از نظر وی چون هیچ موجودی اشرف از خداوند نیست و شرف هر موجودی به خدا وابسته است، پس هیچ معرفتی بالاتر از معرفت الهی و هیچ لذتی بزرگ‌تر از لذت درک او نیست (همو، ۲۰۱۰م، ص ۴۲۶). وی معتقد است که دل، یک روزنه به سوی ملکوت آسمان، و پنج روزنه به عالم محسوس دارد و برای این‌که راه دل به سوی آسمان باز شود، باید انسان از راه ریاضت بر غضب و شهوت غلبه کند و از اخلاق بد دوری کند (همو، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۰).

از بیانات غزالی بر می‌آید که او مانند عرفا، برای معرفت الهی دو ویژگی قائل است: ۱- معرفت الهی فراتر از حد استدلال، بر مبنای ضروریات عقلی است، هرچند که ادراک آن به واسطه عقل و نفس ناطقه است؛ ۲- لذتی که از معرفت الهی حاصل می‌شود، بسیار فراتر از لذت انواع دیگر ادراکات انسانی است. ویژگی دیگر معرفت الهی این است که رسیدن به آن برای همگان آسان نیست.

حال می‌پردازیم به مقدمه دیگر استدلال، غزالی در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* معتقد است با تأمل در معنی احد در می‌یابیم که از خداوند متعال، کمیت و قسمت سلب می‌شود، پس او غیر قابل انقسام است؛ زیرا اگر قابل انقسام باشد، باید به کمیت قسمت شود و با تصرف در کمیت و تفریق کوچک شود و چون کمیت برای خدا تصور نمی‌شود، انقسام نیز تصور نمی‌شود و این یعنی خداوند ند و ضد ندارد (همو، ۲۰۰۹م، ص ۲۹۳).

با تأمل در بیانات غزالی در می‌یابیم که وی ملاک انقسام‌ناپذیری ذات حق را صفت احد می‌داند و معنی آن این است که خداوند جزء و کمیت و مقدار ندارد. اما سؤال این است که احد بودن چگونه ملاک انقسام‌ناپذیری است؟ پاسخ این است که وحدانیت خداوند بساطت ذات حق و عدم تناهی حق را

به دنبال دارد و بساطت و عدم تناهی انقسام‌ناپذیری را در پی خواهد داشت. همان‌طور که اشاره شد معرفت خدا تنها ادراک معقولی است که هیچ‌گونه ترکیبی (نه لفظی، نه عقلی، نه خارجی) در آن راه ندارد و وحدت و بساطت محض است؛ بنابراین، انقسام‌ناپذیری مفهوم معقول به لحاظ کمی و وضعی مشترک میان برهان ابن‌سینا و تقریر غزالی است. نزد غزالی تنها مفهوم معقولی که مقدمه اول برهان را بدون اشکال خواهد کرد، معرفت الهی است.

بررسی برهان تجرد نفس ابن‌سینا در مقایسه با تقریر غزالی

هر برهانی دارای صورت و ماده است. صورت این برهان از نظر غزالی در قالب قیاس استثنایی بدون اشکال است و نقد و تقریر جدید غزالی بر مبنای ماده برهان ابن‌سیناست.

برهان ابن‌سینا به‌طور خلاصه این است که وجه تمایز انسان از سایر موجودات، ادراک مفاهیم کلی است انسان تنها موجودی است که به ساختن مفاهیم کلی است. انسان صور معقولی دارد که از راه حس یا راه دیگری اخذ نشده است و این صور معقول انقسام‌ناپذیرند و هر چه انقسام‌ناپذیر است، مجرد است. محل صور معقول، نفس ناطقه است و میان حال و محل تناسب و هماهنگی وجود دارد؛ پس محل صور معقول یعنی نفس انسانی نیز انقسام‌ناپذیر است و از آنجایی که انقسام‌ناپذیری ملاک غیرمادی و مجرد بودن است، پس نفس مجرد است.

تقریر غزالی در ماده و مقدمه اول با برهان ابن‌سینا متفاوت است؛ به این معنا که مقدمه اول که در ابن‌سینا به نحو علی‌الاطلاق شامل هر مفهوم معقولی می‌شود، در تقریر غزالی منحصر در ادراک خدا و معرفت الهی می‌شود. در تفکر غزالی معرفت الهی با مرتبه سوم عقل نظری یعنی از راه کشف و الهام صورت می‌گیرد.

غزالی می‌پذیرد که میان حال و محل باید تناسب وجود داشته باشد؛ اما این مسئله را زیر سؤال می‌برد که هر آنچه انقسام‌ناپذیر، مجرد است. از نظر او ملاک جسمانی و جسم بودن، قسمت‌پذیری نیست؛ زیرا جوهر فرد جسم است، اما انقسام‌ناپذیر نیست. به عبارت دیگر، هر انقسام‌ناپذیری امر مجرد نیست، هر چند که هر امر مجردی انقسام‌ناپذیر است. او رابطه میان انقسام‌ناپذیری و تجرد را عموم و خصوص مطلق می‌داند. بنابر این، برهان غزالی مبتنی است بر: ۱- انسان قابلیت معرفت الهی را دارد؛ ۲- معرفت الهی انقسام‌ناپذیر است؛ ۳- محل معرفت الهی نفس انسانی است؛ ۴- میان حال و محل هماهنگی و تناسب وجود دارد.

در برهان سینوی مفهوم معقول شامل هر نوع مفهومی اعم از معقول اول و ثانی می‌شود؛ اما مفهومی که غزالی در برهان خود می‌آورد، مفهوم خدا و به عبارت بهتر معرفت خداست و معرفت الهی

هرچند ادراکی مجرد از معقولات است، اما متفاوت با مفاهیم دیگر است. در نظر ابن‌سینا هر انسانی قادر است نوعی از مفهوم معقول را که به علم حضوری ادراک می‌کند، بر اساس عقل لحاظ کرده و بر اساس آن به تجرد نفس اذعان کند.

اما همان‌طور که گذشت غزالی معرفت انسان‌ها را دارای مراتب می‌داند و به نوعی علم و ادراک قائل است که نام آن را کشف و الهام می‌گذارد و در این مرتبه است که معرفت الهی حاصل می‌شود که در واقع، نوعی دریافت شهودی است که لذت ادراک آن با ادراک عقلی قابل قیاس نیست و از طرفی مأمن معرفت الهی، دل است و این نشان می‌دهد غزالی درک مفهوم خدا را به‌عنوان معرفت الهی، به مرتبه‌ای از عقل منتسب می‌کند که راهگشای او به سوی نوعی شهود عرفانی است. غزالی با کاربرد لفظ دل، که در میان اهل تصوف رایج است و از نظر او همان نفس ناطقه است و اعتقاد به این که روزه‌ای به سوی ملکوت دارد که از راه ریاضت گشوده می‌شود، قصد دارد از منظری عرفانی و ذوقی به معرفت الهی بنگرد. منظور او از معرفت الهی حضور الهی در نفس انسانی است. نفس انسانی تشنه چنین ادراک حضوری است که اقتضای طبع آن است و این ادراک مایه بهجت و لذت نفس است. اما برهان ابن‌سینا مبتنی بر ادراک عقلانی محض مفاهیم معقول است. از آن‌جا که طریقه عرفان و ادراک از راه کشف و الهام آن‌چنان که غزالی اذعان داشته، راهی نیست که برای همگان قابل دسترس باشد، بنابر این برهان ابن‌سینا کارآمدی بیش‌تری نسبت به تقریر غزالی دارد.

این مقدمه که امر مجرد قسمت‌ناپذیر است، در هر دو تقریر برهان مذکور است، با این تفاوت که غزالی معرفت الهی را امری غیر قابل انقسام، هم به لحاظ مفهومی و هم به لحاظ مصداقی می‌داند؛ در حالی که از نظر وی مفاهیم معقول به نحو عام، امکان انقسام عقلی و معنایی یا وهمی دارد. به همین دلیل غزالی با جایگزینی مفهوم خدا با مفاهیم معقول، تلاش کرده تا برهانی ارائه دهد که اشکال انقسام عقلی یا وهمی را نداشته باشد. برهان غزالی مبتنی بر پیش‌فرض توانایی درک مفهوم خداست؛ اما برهان ابن‌سینا مبتنی بر پیش‌فرض پذیرش توانایی ذهن انسان در تجرید صور معقول است.

نتیجه‌گیری

از نظر ابن‌سینا صور معقول به لحاظ کمی انقسام‌ناپذیرند و فاقد مکان و زمان و وضع هستند؛ از این‌رو، محل صور معقول که همان نفس است، انقسام‌ناپذیر است و امر انقسام‌ناپذیر غیرمادی است؛ بنابر این نفس، غیرمادی است.

دو نقد از سوی غزالی به این برهان وارد شد: ۱. دلیل ندارد محل هر امر انقسام‌ناپذیری، غیرمادی باشد؛ زیرا جوهر فرد مادی است، اما قسمت‌پذیر نیست؛ ۲. دلیلی ندارد که هر چه در جسم حلول می‌کند

انقسام‌پذیر باشد، مثلاً مفاهیم مجرد جزئی مانند عداوت به واسطه قوه واهمه ادراک می‌شود که این قوه، جسمانی است. برهان غزالی در مقدمه اول با برهان ابن‌سینا تفاوت دارد، به این معنی که در مقدمه اول برهان مفهوم خدا و معرفت الهی جایگزین صور معقول می‌شود. برهان ابن‌سینا و غزالی از چند جهت قابل مقایسه‌اند:

۱- به لحاظ مقدمات، هر دو تقریر بر مبنای انقسام‌ناپذیری کمی و وضعی مفاهیم معقول استوار هستند؛ اما غزالی با منحصر کردن مفهوم معقول به معرفت الهی سعی می‌کند از اشکال انقسام عقلی و عدم بساطت عقلی برخی مفاهیم معقول رهایی یابد، در حالی که منحصر کردن معرفت به معرفت الهی، مخاطبان تقریر او را منحصر و خاص می‌کند.

۲- به لحاظ روش، همانطور که اشاره شد غزالی دل را که اهل عرفان به آن التفات دارند، همان نفس ناطقه می‌داند. وی اذعان می‌کند که نفس ناطقه روزه‌ای به سوی ملکوت دارد که از راه تهذیب نفس به سوی عالم بالا گشوده می‌شود. با توجه به این که معرفت الهی از نظر غزالی امری فراتر از حوزه شناخت عقلی و استدلالی است و محل معرفت الهی از نظر غزالی دل است، وی با جایگزین کردن معرفت الهی به جای صور معقول در مقدمه اول برهان خود، به روش کشف و شهود نزدیک می‌شود. اما برهان ابن‌سینا کاملاً متکی بر روش تعقلی و استدلالی صرف است.

۳- به لحاظ اشکالات وارد بر هر دو برهان، هر دو اندیشمند، مقدمه خود را بر مبنای این که امر انقسام‌ناپذیر در امر انقسام‌پذیر حلول نمی‌کند، استوار می‌کنند؛ بنابر این، این اشکال بر غزالی هم وارد است که چگونه از تجرد صور معقول به تجرد محل صور معقول که نفس است، پی می‌بریم، در حالی که محل صور معقول ممکن است مانند جوهر فرد، انقسام‌ناپذیر اما مادی باشد.

۴- به لحاظ هدف و نتیجه هر دو برهان قصد دارد به اثبات تجرد نفس پردازد و هر دو اندیشمند، نفس را امری مجرد می‌دانند که فاقد عوارض مادی مانند وضع و اندازه است. اما غزالی برای این که توانایی عقل را در اثبات تجرد نفس زیر سؤال ببرد، بر برهان ابن‌سینا نقدهایی وارد می‌کند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷م)، *احوال النفس، رساله فی نفس و بقائها و معادها*، محقق احمد فؤاد اهوئی، پاریس، دار بیلیون
- _____ (۱۳۷۵)، *الاشارات و الاتسیهات*، قم، نشر البلاغه، چاپ نخست
- _____ (۱۹۴۹م)، *رساله اضحویه فی امر المعاد*، سلیمان دنیا، مصر، دار الفکر
- _____ (۱۳۳۱)، *رساله نفس*، تصحیح موسی عمید، تهران، دانشگاه تهران
- _____ (۱۴۰۴هـ)، *الشفاء، طبیعیات*، ج ۲، سعید زائد، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، چاپ دوم
- _____ (۱۴۳۰هـ)، *الشفاء الطبیعیات، فن السداس*، ج ۵، تصحیح ابراهیم مدکور، تحقیق دکتر محمود قاسم، قم، ذوی القربی، چاپ نخست
- _____ (۱۳۲۵)، *مبحث عن القوی النفسانیه*، مصحح ادوارد فندیک، مصر، مطبعه المعارف
- _____ (۱۳۸۲)، *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، تهران، دانشگاه تهران،
- ابن رشد اندلسی، ابوالولید محمد بن احمد (۱۹۹۳م)، *تهافت التهافت*، مقدمه محمد العربی، بیروت، دار الفکر البنانی، الطبعة الاولى
- ارسطو (۱۳۶۹)، *درباره نفس*، ترجمه و تحشیه علی مراد داوودی، تهران، حکمت
- طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۸۳)، *شرح اشارات و تنبیهاات*، قم، النشر البلاغه
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۹۳۹م)، *احیاء علوم الدین*، بیروت، شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبی و اولاده
- _____ (۲۰۰۹م)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، همراه با کتاب السداد فی الرشاد الی الاقتصاد فی الاعتقاد نوشته مصطفی عمران، القاهره، دار البصائر
- _____ (۲۰۰۲م)، *تهافت الفلاسفه*، تعلیق و شرح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال
- _____ (بی تا)، *جواهر القلوب*، بیروت، شرکه دار الارقم بن ابی الارقم
- _____ (۲۰۰۶م الف)، *الرساله اللدنیه*، فی مجموعه الرسائل، لبنان، دار الفکر
- _____ (۲۰۰۶م ب)، *روضه الطالبین و عمدہ السالکین*، فی مجموعه الرسائل، لبنان، دار الفکر
- _____ (۱۳۶۸)، *کیمیای سعادت*، تهران، علمی و فرهنگی
- _____ (۲۰۱۰م)، *مجموعه رسائل، کیمیاء السعاده*، بیروت، دار الفکر
- _____ (۱۹۸۸م)، *معارج القدس فی مدارج معرفه النفس*، بیروت، دار الکتب العلمیه
- _____ (۱۹۹۵م)، *میزان العمل*، تعلیق و شرح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال