

سیری تطبیقی در معنای «برزخ» و «مثال» از دیدگاه فلاسفه، عرفا، و متکلمان

✍ احسان ترکاشوند*

اکبر میرسپاه**

چکیده

واژه «برزخ» در لغت و نیز در اصطلاح، معانی گوناگونی دارد که عدم توجه دقیق به این معانی، گاه موجب سوء برداشت از آن واژه می‌شود. از این‌رو، شایسته است که در یک پژوهش تطبیقی، معانی واژه «برزخ» را در اصطلاح فلاسفه، عرفا، و متکلمان به طور دقیق بررسی نماییم تا به این وسیله مانع از هرگونه سوء برداشت از این واژه در اصطلاحات گوناگون شویم.

از دیدگاه فلاسفه مسلمان، برزخ به مرتبه‌ای از وجود گفته می‌شود که حدّ وسط بین عالم ماده و عالم عقل است و به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌شود. اما از نظر عرفا، برزخ به دو قسم نزولی و صعودی تقسیم می‌گردد؛ قوس نزول و صعود برزخ عرفا هرکدام حصّه‌ای از مثال منفصل فلاسفه محسوب می‌شود. از دیدگاه متکلمان، برزخ همان عالم حدّ فاصل مرگ و قیامت انسان است که از نظر مفهوم، با برزخ در اصطلاح فلاسفه و عرفا تباین دارد؛ ولی از نظر مصداق، همان قوس صعودی برزخ عرفاست و با برزخ فلاسفه رابطه عامّ و خاصّ من وجه دارد.

کلیدواژه‌ها: برزخ، مثال، ماده، عالم، فلسفه، عرفان، کلام، متصل، منفصل، صعودی، نزولی.

* دانشجوی دکتری مدرّسی معارف (مبانی نظری اسلام)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

Torkashvand110@yahoo.com

دریافت: ۹۰/۲/۱۹ - پذیرش: ۹۰/۷/۲۹

mirsepah@qabas.net

** استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

مقدمه

در نگاه فلاسفه، متکلمان، عرفا، و شاید سایر اندیشمندان، واژه «برزخ» معانی متفاوتی دارد. این معانی با یکدیگر بی‌ارتباط نیستند؛ ولی از آنجا که عدم توجه دقیق به معنای واژه «برزخ» در علوم مختلف گاهی موجب برداشت‌های ناصواب می‌شود، لازم است این واژه را در علوم مختلف بررسی کنیم.

معنای لغوی «برزخ»

«برزخ» در لغت به معنای جداکننده، حائل، جداکننده مخفی، و حدّ وسط بین دو چیز است.^(۱) اهل لغت درباره ریشه این کلمه دو قول دارند:

۱. برخی معتقدند که این کلمه، در اصل، از کلمه «براز» (به فتح باء) گرفته شده است.^(۲) «براز» به معنای زمین پهناوری است که بین دو دریا یا بین دو رودخانه بزرگ فاصله انداخته است.^(۳) کلمه «برزخ» بعدها از معنای اصلی خود خارج شد و بر هر چیزی که بین دو چیز دیگر فاصله می‌انداخت، و آنها را از یکدیگر جدا می‌کرد، اطلاق گشت؛ به طوری که حدّ فاصل (مرز) سایه و آفتاب را هم برزخ نامیدند.^(۴) به همین ترتیب، درباره انسانی که اسلام آورده، ولی هنوز ایمان او کامل نشده است (و به عبارتی، هنوز بین شک و یقین به سر می‌برد) گفته می‌شود: او در برازخ‌الایمان است؛ یعنی بین ابتدای ایمان و انتهای ایمان قرار دارد.^(۵) بر اساس این قول، حرف «خاء» در کلمه «برزخ» زائده بوده و دلالت بر مبالغه و تأکید می‌کند.^(۶)

۲. برخی دیگر از اهل لغت، ریشه کلمه «برزخ» را لفظی غیرعربی می‌دانند که به ادبیات عرب راه پیدا کرده است. پس، از نظر آنان، این کلمه «معرب» از فارسی است. اما در صورت معرب بودن این واژه نیز اهل لغت، درباره اصل و ریشه آن اتفاق نظر ندارند. برخی ریشه این کلمه را «برزه» می‌دانند که در حقیقت، به معنای حاجز و جداکننده است.^(۷) برخی نیز آن را برگرفته از «پرژک» (به معنای ناله و شیون)،^(۸) «پرسنگ» (به

معنای واحد اندازه‌گیری زمین)،^(۹) و غیره دانسته‌اند.

برخی از لغت‌دانان، با توجه به دو نکته زیر، تأیید می‌کنند که واژه «برزخ» معرّب است: الف) هیچ‌یک از واژه‌نامه‌های عربی، برای آن، ریشه فعلی ذکر نکرده‌اند. ب) هیچ‌کدام از اهل لغت نتوانسته‌اند نمونه‌ای از کاربرد آن را در اشعار کهن عربی پیدا کنند؛ از این رو، همگی لغت‌دانان کوشیده‌اند واژه فوق را با مطالبی تفسیر نمایند که در قرآن آمده است.^(۱۰)

گاهی در عبارات برخی از لغت‌دانان نیز دیده می‌شود که آنها با نگاهی دینی، واژه «برزخ» را معنا کرده و آن را مرکب از دو واژه «برزه» و «اخوکه» (barzaxu + ahū) دانسته‌اند. با توجه به اینکه جزء اول به معنای «بلند و رفیع» و جزء دوم به معنای «هستی» است، مجموعاً معنای «هستی بلند» از آن برمی‌آید و در برابر واژه «دوزخ» قرار می‌گیرد که به معنای «هستی بد» است.^(۱۱)

با تمام اختلاف نظرهایی که درباره ریشه واژه «برزخ» و «معرّب» بودن یا نبودن آن وجود دارد، همه لغت‌دانان معنای واژه فوق را همان «حاجز»، «حائل»، «حدّ وسط بین دو چیز» و امثال آن می‌دانند و در این باره، هیچ اختلافی با یکدیگر ندارند.^(۱۲)

چنان‌که در بحث‌های آینده به طور مفصّل خواهد آمد، یکی از وجه تسمیه‌های عالم برزخ همان واسطه بودن این عالم بین دنیا و آخرت است. به همین ترتیب، عالم مثال را نیز که حدّ وسط بین عالم ماده و عالم عقل است، برزخ گفته‌اند. کتب لغت هم این حقیقت را بیان کرده‌اند.^(۱۳)

معانی اصطلاحی برزخ

۱. معنای برزخ در اصطلاح حکما

برزخ، از دیدگاه اغلب فلاسفه مسلمان، همان عالم مثال است که حدّ وسط عالم ماده و عالم عقل می‌باشد؛ یعنی این عالم از ماده مجرّد است، ولی برخی از آثار ماده از قبیل:

کم، کیف، وضع و... را دارد. (۱۴)

فلاسفه اشراقی و صدرایی قائل به وجود عالم مثال هستند؛ اما پیروان مکتب مشاء و نیز ابن سینا عالم مثال را انکار می‌کنند. فلاسفه اشراقی و صدرایی عالم مثال را به متصل و منفصل تقسیم می‌کنند: مثال متصل همان عالمی است که وابسته به نفس انسان می‌باشد و ذهن انسان در پیدایش آن تأثیر دارد (مانند: صورت‌های ذهنی)؛ مثال منفصل عالمی است که وابسته به ذهن انسان نیست، و به تعبیر فلاسفه، قوه دماغیه یا ادراکی انسان در پیدایش آن نقشی ندارد (مانند: وجود انسان مثالی بعد از مرگ و قبل از قیامت). ایشان برای اثبات هرکدام از مثال متصل و منفصل ادله جداگانه‌ای به دست داده‌اند، همان‌گونه که مشایبان به منظور ردّ عالم مثال ادله‌ای بیان کرده‌اند. البته، فلاسفه اشراقی اصطلاح «برزخ» را در معنای عالم ماده و اجسام به کار می‌برند و همواره، از عالم برزخ، به عالم مثال و تعبیراتی از این دست یاد می‌کنند. (۱۵) (توضیح کامل برزخ از دیدگاه حکما در ذیل مثال متصل و منفصل خواهد آمد).

۲. معنای برزخ در اصطلاح عرفا

پیش از پرداختن به معنای برزخ از دیدگاه عرفا، بیان مقدمه‌ای لازم به نظر می‌رسد. در نزد عرفا، مراتب ظهور وجود بی‌نهایت است؛ اما این مراتب در عین اینکه بی‌نهایت هستند، در پنج مرتبه کلی با عنوان «حضرات خمس» قرار می‌گیرند. این مراتب کلی یا حضرات خمس از این قرارند:

مرتبه اول یا حضرت اول: حضرت غیب مطلق که عبارت است از تعین خداوند در مرتبه احدیت (فیض اقدس) و واحدیت (فیض مقدّس).
مرتبه دوم یا حضرت دوم: مرتبه عالم عقل که از هرگونه ماده و عوارض آن عاری است.
مرتبه سوم یا حضرت سوم: مرتبه ارواح یا همان عالم مثال که عالم برزخ نیز نامیده می‌شود. این مرتبه از وجود «ذووجهین» است، به طوری که هم به عالم عقل شباهت دارد و

هم شبیه عالم ماده است (این مرتبه از آن جهت که ماده ندارد، شبیه عالم عقل است و از این جهت که آثار ماده از قبیل کم، کیف، وضع و... را دارد، شبیه عالم ماده است). مرتبه چهارم یا حضرت چهارم: مرتبه عالم ماده که عالم شهادت نیز نامیده می شود. مرتبه پنجم یا حضرت پنجم: مرتبه حضرت جامعه که در لسان عرفا، بیشتر از آن به عنوان «انسان کامل» یاد می شود. این مرتبه جامع هر چهار مرتبه فوق است، از این رو، حضرت جامعه نامیده می شود.^(۱۶)

گاهی، مرتبه اول را که شامل دو تعین خداوند است، دو مرتبه به حساب آورده اند و گاهی آن را یک مرتبه دانسته اند. به همین جهت، حضرات خمس را در برخی منابع عرفانی شش مرتبه، و در برخی دیگر، پنج مرتبه می دانند.^(۱۷) برخی از شارحان فصوص چنین نوشته اند: «... المراتب منحصره فی خمس اثنتان منها منسوبتان إلی الحق سبحانه و ثلاث منسوبة إلی الكون و سادستها هی الجامعة بینها».^(۱۸)

پس از بیان این مقدمه باید گفت که برزخ در اصطلاح عرفا همان مرتبه سوم از مراتب فوق یعنی عالم مثال است؛ اما عرفا همین عالم برزخ یا مثال را به دو قسم تقسیم می کنند: الف) برزخ نزولی: این برزخ عبارت از تجلی خداوند در مرتبه ای از عالم هستی است که آن عالم امری مجرد به شمار می رود، ولی برخی از آثار ماده را دارد. به عبارتی، عرفا خلقت موجودات مثالی توسط خداوند را همان برزخ نزولی می نامند. ابن عربی این برزخ را که همان قوس نزول آفرینش است، «غیب امکانی»^(۱۹) و «برزخ اول»^(۲۰) می نامد. سبب آنکه او این برزخ را غیب امکانی می نامد آن است که ظهور حقایق این عالم در عالم شهادت (ماده) امکان پذیر می باشد.^(۲۱) گفتنی است، موجودات مجردی همچون فرشتگان - که از بدو آفرینش، برزخی و مثالی خلق شده اند - متعلق به این عالم هستند. شاید به همین جهت باشد که برزخ اول را برای این عالم برگزیده اند.

ب) برزخ صعودی: این برزخ عبارت از عالم ارواح انسانی بعد از مفارقت از نشئه دنیایی است. به عبارتی، انسان با رشد تکاملی و اشتدادی، و به تعبیر ملاًصدرا، با حرکت

جوهری به مرتبه تجرّد برزخی می‌رسد. به بیان عرفا، از این طریق، انسان به عالم برزخ صعود می‌کند. ابن‌عربی این عالم را «غیب محالی»^(۲۲) و «برزخ اخیر» می‌نامد. از آنجا که بازگشت حقایق عالم برزخ دوم به عالم ماده و شهادت - قبل از قیامت - محال است، این عالم را غیب محالی نامیده‌اند.^(۲۳) چنان‌که پیداست، به ارواح انسان پس از مرگ و پیش از قیامت، «موجود برزخی» (در این معنا) اطلاق می‌شود. شاید به همین جهت باشد که این برزخ را برزخ اخیر یا برزخ دوم نامیده‌اند. البته، این برزخ - از نظر رتبه - از برزخ اول متأخر است؛ زیرا موجودات عالم برزخ نزولی قبل از تحقّق عالم برزخ موجود هستند، به این بیان که آنها به اقتضای فیض دائم خدا باید از قبل موجود باشند (زمان نیز در آنها راه ندارد). برزخ‌های نزولی و صعودی تفاوت‌های دیگری نیز با هم دارند:

۱. برزخ اول یا نزولی از مراتب تنزّلات وجود به شمار می‌آید و قبل از نشئه دنیا است. بنابراین، برزخ نزولی اولویت و اقدمیت دارد؛ در حالی که برزخ اخیر (برزخ صعودی)، چون بعد از مرگ حاصل می‌شود، از نظر زمانی متأخر از برزخ اول است.^(۲۴)
 ۲. صورت‌هایی که در برزخ صعودی قرار دارند، صورت‌های اعمال دنیوی هستند؛ حال آنکه صورت‌های برزخ نخستین چنین نیستند.^(۲۵)
- شبهت این دو برزخ به یکدیگر آن است که هر دو، عالم روحانی و مجرد از ماده و جوهر نورانی غیرمادی هستند.^(۲۶)

۳. معنای برزخ در اصطلاح متکلمان

برزخ در لسان متکلمان مسلمان در چند معنا استعمال شده است. برخی از این معانی عبارت‌اند از:

- الف) عالم بین مرگ و قیامت:^(۲۷) (که توضیح آن خواهد آمد)
- ب) برزخ در قیامت: که عبارت از حدّ فاصل بین عقبه‌های قیامت است؛ یعنی همان چیزی که مانع انسان از رسیدن به مقامات بالای بهشت می‌شود. طبق این معنا، کسی که در

بهشت به سر می‌برد، اما به مقامات بالای بهشت نرسیده است، در برزخ به سر می‌برد؛ چون برخی از اعمال دنیوی او برزخ، حائل، و مانع رسیدن او به مقامات بالای بهشت شده‌اند. برخی از متکلمان و مفسران «برزخ» را در آیه شریفه ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (مؤمنون: ۱۰۰) به همین معنا گرفته‌اند. بعضی نیز برزخ در آیه شریفه فوق را متناظر با «عقبه» در آیه شریفه ﴿... فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ (بلد: ۱۱) (انسان از آن عقبه و گردنه بالا نرفت) دانسته و گفته‌اند: برزخ، در هر دو آیه، عبارت از همان عقبه و گردنه‌ای است که انسان‌های غیر صالح نمی‌توانند از آن بالا روند. (۲۸)

ج) برزخ به معنای قدرت خداوند: که تفسیر این دو آیه است: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخاً وَحِجْراً مُّحْجُوراً﴾ (فرقان: ۵۳)؛ ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ (الرحمن: ۱۹ و ۲۰) حقیقت آن است که خداوند، به واسطه قدرت خود، حاجز و جداکننده ایجاد می‌کند؛ به عبارتی، او بین این دو دریای شور و شیرین برزخ قرار داده است تا با یکدیگر مخلوط نشوند. (۲۹) برخی این حاجز را که همان قدرت خداوند است، نامرئی دانسته‌اند؛ همان‌طور که «عمد» (ستون)، در آیات ذیل، نامرئی است: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ يَغْيِرَ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا...﴾ (رعد: ۲)؛ ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ يَغْيِرَ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا...﴾ (لقمان: ۱۰) پس خدا به وسیله قدرت نامرئی خود، آسمان و زمین را نگه داشته است. (۳۰)

توجه به این نکته لازم به نظر می‌رسد که کلمه «برزخ» در لسان متکلمان در معنای فوق و حتی برخی از معانی دیگر نیز استعمال شده است؛ اما غیر از معنای اول (یعنی عالم حد فاصل بین مرگ و قیامت)، هیچ‌کدام از معانی دیگر به «اصطلاح» تبدیل نشده‌اند. پس، فقط معنای اول است که به عنوان «اصطلاح» متکلمان از آن یاد می‌شود. این اصطلاح به قدری روشن است که هرگاه لفظ «برزخ» بدون قرینه به کار برده شود، غیر از معنای عالم مابین مرگ و قیامت، هیچ معنای دیگری به ذهن خطور نمی‌کند؛ برخلاف معنای دوم، سوم، و غیر آنها که ممکن است در لسان متکلمان استعمال شده

باشند و همواره باید با قرینه به آنها پی برد. و بالاتر اینکه حتی زمخشری و طبرسی هم که یکی از اطلاقات برزخ را معنای سوم از معانی فوق (یعنی همان قدرت خدا) می‌دانند، در مواردی تصریح می‌کنند که معنای اصطلاحی برزخ همان «عالم قبر» یعنی از زمان مرگ انسان تا قیامت است.^(۳۱)

بسیاری از متکلمان اصطلاح «برزخ» را به معنای کلامی خود مفروض گرفته‌اند که همان عالم قبر یا عالم مابین دنیا و قیامت است. آنان به ویژگی‌ها، براهین اثبات، و سایر مباحث عالم برزخ پرداخته‌اند.^(۳۲) حتی گاهی در فصلی که مربوط به عنوان «عالم برزخ» است، بدون اینکه نامی از «برزخ» به میان آمده باشد، از عالم قبر که حدّ فاصل بین مرگ و قیامت است، سخن به میان می‌آید.^(۳۳) این امر نشان‌دهنده آن است که واژه «برزخ»، در معنای مصطلح علم کلام، به همان حدّ فاصل بین مرگ و قیامت انصراف دارد.

ارتباط معانی فوق با یکدیگر

ارتباط بین معنای لغوی برزخ و معنای اصطلاحی آن: همه معنای اصطلاحی برزخ (اعمّ از برزخ در اصطلاح حکما، عرفا، و متکلمان، از این جهت که حدّ وسط بین دو عالم هستند، با معنای لغوی برزخ که همان حاکم و حدّ وسط بین دو چیز است ارتباط برقرار می‌کنند. به عبارتی، هر سه معنای اصطلاحی برزخ - به گونه‌ای - حدّ وسط بین دو امر هستند. تبیین نسبت بین معنای لغوی و معنای اصطلاحی از این قرار است: برزخ در اصطلاح حکما همان عالم مثال است که حدّ وسط بین عالم ماده و عالم عقل، و از جهتی شبیه به عالم ماده و از جهتی شبیه به عالم عقل است؛ در عین حال، هیچ‌کدام از آن دو عالم نیست. در اصطلاح حکما، برزخ دو قسم است: برزخ نزولی یا همان عالم مثال منفصل که حدّ وسط بین عالم عقل و عالم ماده، و از این جهت، با معنای لغوی مرتبط است؛ برزخ صعودی حصّه‌ای از مثال منفصل می‌باشد که تقریباً همان عالم برزخ در نزد متکلمان است و از این جهت که حدّ وسط بین دنیا و آخرت است، با معنای لغوی ارتباط

پیدا می‌کند. برزخ در اصطلاح متکلمان نیز همان عالم انسان بعد از مرگ تا قیامت است و از این جهت که حدّ وسط بین مرگ و قیامت است، با معنای لغوی مرتبط می‌شود که همان حدّ وسط و حاجز بین دو چیز است.

می‌توان گفت: در همه معانی فوق، ارتباط بین معنای لغوی و معانی اصطلاحی کاملاً حفظ شده است. به عبارتی، اگرچه برزخ در هر سه معنای اصطلاحی از معنای لغوی خود نقل پیدا کرده است، چنین نیست که هیچ‌گونه ارتباطی با معنای لغوی نداشته باشد، بلکه از قبیل آن دسته از معانی منقولی است که این ارتباط به طور کامل در آنها حفظ شده است. به همین جهت، بسیاری از کتب لغت هر سه معنا یا دست‌کم برخی از این معانی اصطلاحی را در ضمن معنای لغوی برزخ ذکر کرده‌اند.^(۳۴)

ارتباط برزخ در اصطلاح عرفا با برزخ در اصطلاح فلاسفه: برخی از متفکران مسلمان برزخ صعودی را منطبق بر مثال متصل، و برزخ نزولی را منطبق بر مثال منفصل دانسته‌اند؛^(۳۵) ولی باید دید آیا این انطباق با تعریفی که فلاسفه از مثال متصل و منفصل دارند سازگار است یا خیر؟

همان‌گونه که گذشت، مثال متصل آن مثالی است که وابسته به نفس انسان بوده و قوه دماغی انسان در حصول آن نقش دارد، و مثال منفصل آن مثالی است که قوه دماغی انسان در حصول آن نقشی ندارد و به عبارتی وابسته به قوه دماغیه نفس انسان نیست.

طبق این تعریف، می‌توان گفت: عرفا، ضمن پذیرش تقسیم‌بندی فوق، مثال منفصل را به برزخ نزولی و صعودی تقسیم می‌کنند. برزخ صعودی (که طبق دیدگاه عرفا، همان عالم برزخ از دیدگاه متکلمان است) خود حصّه و قسمی از مثال منفصل می‌باشد؛ زیرا اگرچه بدن برزخی انسان و انسان بعد از مرگ وابسته به نفس انسان است، بلکه در حقیقت شأنی از شئون نفس انسان است، اما قوه دماغیه و مغز و ذهن و تخیل نفس در پیدایش آن نقشی ندارد. اموری نیز که در خواب دیده می‌شود، در خیال متصل است. تروّح اجساد (آن‌گونه که کسانی بتوانند به وسیله سیر و سلوک از عالم ماده منسلخ شوند و به بدن برزخی صعود

کنند)، تشخّص اخلاق (یعنی صورت‌های مثالی و برزخی افعال و اوصاف)، و مشاهده ذوات مجردات در صورت اشباح جسمانی (مانند دیدن فرشته وحی به صورت دحیه کلّبی و دیدن انبیا و اولیا و ارتباط برقرار کردن با آنها)، جزء مثال منفصل می‌باشند.^(۳۶)

خلاصه آنکه مثال دو قسم است: متّصل؛ منفصل. از دید عرفا، مثال منفصل به برزخ صعودی و نزولی تقسیم می‌شود. از این‌رو، نمی‌توان برزخ صعودی را مثال متّصل، و برزخ نزولی را مثال منفصل دانست. به همین جهت، دیدگاه برخی از بزرگان^(۳۷) در این زمینه صحیح نیست؛ مگر اینکه مثال متّصل را به «هر آنچه وابسته به نفس انسان باشد» تعریف کنیم که در این صورت، این اصطلاح غیر از اصطلاح فلاسفه و عرفاست.

ارتباط برزخ در اصطلاح عرفا با برزخ در اصطلاح متکلمان: برزخ صعودی در اصطلاح عرفا، فارغ از برخی اختلافات جزئی، همان عالم برزخ در اصطلاح متکلمان است. امّا برزخ نزولی در اصطلاح عرفا ناظر به مرتبه‌ای از هستی است که حدّ فاصل بین عالم مادّه و عالم عقل می‌باشد و این معنا هیچ ارتباطی با برزخ در اصطلاح متکلمان ندارد؛ بلکه ارتباط این دو (یعنی رابطه برزخ نزولی با عالم برزخ) تباین است.

ارتباط برزخ در اصطلاح فلاسفه با برزخ در اصطلاح متکلمان: برزخ در اصطلاح فلاسفه (عالم مثال) و برزخ در اصطلاح متکلمان (عالم حدّ وسط بین دنیا و قیامت)، از نظر مفهوم، متباین هستند. امّا از نظر مصداق، بین این دو، رابطه عام و خاص من وجه برقرار است؛ به گونه‌ای که «انسان مثالی برزخی در عالم برزخ و مابین دنیا و آخرت» از جمله مصداق مشترک این دو می‌باشد، یعنی هم برزخ به اصطلاح متکلمان بر آن صادق است (چون چنین انسانی در حدّ فاصل بین مرگ و قیامت قرار دارد)، و هم برزخ به اصطلاح فلاسفه بر آن صادق است (زیرا این جسم مثالی از نظر وجودی مجرد است، ولی برخی از آثار مادّه را دارد). در عین حال، این دو اصطلاح از نظر مصداق دو جهت افتراق هم دارند؛ چنان‌که هرگاه بین دو چیز رابطه عامّ و خاصّ من وجه برقرار باشد، امر از این قرار است. انسان مثالی در دنیا و پیش از مرگ و نیز انسان مثالی در قیامت و پس از عالم برزخ، اگرچه

در اصطلاح فلاسفه موجودی برزخی و مثالی است، اما در اصطلاح متکلمان این اصطلاح بر آن اطلاق نمی‌شود (چون برزخ در اصطلاح متکلمان تنها بر موجودی اطلاق می‌شود که حدّ وسط دنیا و قیامت باشد)؛ چنان‌که وجود عقلی انسان در حدّ فاصل مرگ تا قیامت، در اصطلاح متکلمان، موجودی برزخی است (چون در عالم برزخ به سر می‌برد). اما همین موجود، در اصطلاح فلاسفه، موجودی برزخی نیست، بلکه موجودی عقلی بوده و در زمره عالم عقل قرار می‌گیرد.^(۳۸)

عالم برزخ یا موجودات برزخی: عالم برزخ همان ظرف موجودات برزخی است. تک تک موجودات عالم برزخ را موجودات برزخی، و همه موجودات را با هم عالم برزخ می‌نامند. یعنی این‌گونه نیست که مکان و عالمی وجود داشته باشد و موجودات برزخی در آنجا به سر ببرند؛ بلکه همین که یک موجود برزخی اثبات شود، عالم برزخ نیز اثبات خواهد شد. عالم برزخ وجودی جدای از موجودات برزخی ندارد. از این رو، اگر یک موجود «بعد از مرگ و قبل از قیامت» اثبات شود، در حقیقت عالم برزخ اثبات شده است. این بحث درباره عالم ماده، عالم عقل، و عالم مثال نیز وجود دارد. وقتی گفته می‌شود: عالم ماده، مقصود همان نشئه‌ای است که موجودات مادی در آن هستند؛ به عبارتی، مقصود همان موجودات عالم ماده هستند که به تک تک آنها، موجودات مادی یا موجودات عالم ماده گفته می‌شود. پس، این‌گونه نیست که یک موجود در یک مکان وجود داشته باشد. امر در عالم مثال و عالم عقل نیز به همین منوال است؛ یعنی عالم مثال دقیقاً همان نشئه موجودات مثالی و به عبارتی همان موجودات مثالی می‌باشد، در صورتی که همه آنها را با هم در نظر بگیریم. عالم عقل نیز به همین ترتیب است. متفکران مسلمان و حتی غیرمسلمان این بحث را در مباحث فلسفی و کلامی معمولاً مفروض می‌گیرند. به همین جهت، آنان وقتی از عالم ماده بحث می‌کنند صرفاً موجود مادی را به اثبات می‌رسانند؛ چنان‌که وقتی از عالم عقل یا عالم مثال بحث می‌کنند، تنها برای اثبات این دو عالم، موجودات عقلی و مثالی را به اثبات می‌رسانند.

معنای لغوی مثال

مثال در لغت به معنای «شبییه»، «مثل»، «نمونه»، و امثال آن است.^(۳۹) عالم مثال از این جهت به این نام خوانده می‌شود که هم شبیه عالم حسی است (زیرا آثار ماده را دارد) و هم شبیه عالم عقلی است (چون ماده ندارد). البته، برخی معتقدند: این عالم از این جهت «مثال» نامیده می‌شود که صورت‌های عالم حسی در آن مشهودند.^(۴۰)

معانی اصطلاحی عالم مثال

عواالم ثلاثه (عقل، ماده، و مثال): واژه «عالم» بر وزن فاعل است که از اوزان غیرمشهور اسم آلت شمرده می‌شود (مانند: قالب، دائق، و خاتم).^(۴۱) این واژه به معنای خلق و مخلوقات است و جمع آن «عواالم» می‌باشد.^(۴۲) در اصطلاح فلاسفه، «عالم» به هر آنچه غیرخداست (ماسوی الله) اطلاق می‌شود.^(۴۳) از این جهت به غیرخدا «عالم» گفته می‌شود که غیرخدا علامتی بر وجود خدا می‌باشد. پس، عالم، که اسم آلت است ابزار شناخت خدا به شمار می‌رود. طبق این بیان، نمی‌توان لفظ «عالم» را بر خدا اطلاق کرد؛ اینکه برخی خدا را «عالم اله» می‌خوانند مسامحه در تعبیر، و از باب توسعه در اصطلاح است. در حقیقت، اینان عالم را در معنای اصطلاحی خود به کار برده‌اند، بلکه آن را در معنای «مطلق هستی» به کار برده‌اند که در این اصطلاح، «عالم» بر خدا هم اطلاق می‌شود. در کلمات مآصدرا نیز گاهی این تعبیر دیده می‌شود که هر مرتبه از ماهیت دارای نحوه‌هایی از وجود است؛ به صورتی که یک موجود مادی دارای وجودی مثالی، وجودی عقلی، و وجودی الوهی است. همچنین، وجود مثالی دارای وجودی در عالم عقل، و یک وجود جمعی دیگر در عالم اله است؛ همان‌طور که هر ماهیت ممکن‌الوجودی که در عالم عقل است و وجودی عقلی دارد، علاوه بر وجود خاص عقلی خود، دارای وجود جمعی در صقع عالم الوهی است.^(۴۴)

مشهور فلاسفه سه عالم را برمی‌شمارند: عالم عقل، عالم مثال، و عالم ماده.^(۴۵)

البته، تذکر این نکته لازم است که منحصر کردن عوالم به عقل، مثال، و ماده حصر عقلی نیست؛ ممکن است عوالم غیرمادّی دیگری وجود داشته باشند که فلاسفه به آنها نرسیده‌اند. اما تقسیم موجود به مادّی و غیرمادّی حصر عقلی است.^(۴۶)

عالم عقل: عالم عقل، عالمی است که موجودات آن مجرد تام هستند و علاوه بر اینکه ذاتاً فاقد ابعاد مکانی و زمانی‌اند، هیچ تعلّقی هم به موجود مادّی و جسمانی ندارند. عالم عقل بالاترین مرتبه در عوالم مخلوق بوده و علّت فاعلی برای عوالم پایین‌تر از خود است.^(۴۷) مشائیان معتقدند: عالم عقول مشتمل بر ده عقل بوده که به صورت طولی با یکدیگر رابطه دارند و در هر مرتبه بیش از یک عقل ممکن نیست موجود شود؛ اما شیخ اشراق و ملاصدرا، با پذیرفتن مثل افلاطونی، عملاً این مطلب را انکار کرده و کثرت عرضی در عالم عقل را نیز پذیرفتند.^(۴۸) اطلاق عقل بر چنین عالمی ربطی به عقل در معنای قوه درک‌کننده مفاهیم کلی ندارد؛ و استعمال واژه «عقل» درباره این دو، از قبیل اشتراک لفظی است.^(۴۹)

فلاسفه، برای اثبات جواهر عقلانی، راه‌های متفاوتی پیموده‌اند. از جمله این راه‌ها تمسک به قاعده «امکان اشرف» است.^(۵۰)

برخی از ویژگی‌های موجودات عقلی یا عالم عقل از این قرار است:

الف. عدم تغییر: این موجودات دارای فعلیت محض‌اند؛ در آنها، هیچ‌گونه تغییری اعم از تغییر آئی و تدریجی یا تغییر ذاتی و عرضی راه ندارد.^(۵۱)

ب. وجود رابطه علیت بین این عالم و سایر عوالم: اگر سلسله طولی عقول را در نظر بگیریم، هر موجود مجرد تامی در هر مرتبه‌ای از مراتب نظام تشکیکی وجود باشد، از همه موجودات واقع در مراتب پایین‌تر بی‌نیاز بوده و تنها به موجودات مراتب مافوق نیازمند است. یعنی ممکن نیست موجودی که از مرتبه پایین‌تری از کمالات برخوردار است، در تحقق وصف کمالی در مجرد تامّ مافوق خود دخیل باشد.^(۵۲) برعکس، هر موجود مجرد مادونی، معلول موجود مجرد مافوق است. به عبارتی، موجودات مجرد

عقلی واسطه رسیدن فیض خداوند به موجودات پایین تر هستند. این سیر که از عقل اول آغاز می شود، تا عالم ماده که پایین ترین مراتب عالم هستی است، ادامه دارد.

ج. ذومراتب بودن این موجودات: هر موجود عقلی که در مرتبه بالاتر وجود دارد، همه کمالات مرتبه مادون را دارد. بالاترین مراتب طولی عقول، که «عقل اول» یا «صادر اول» و به تعبیر عرفا «وجود منبسط» نامیده می شود، صرف نظر از جنبه کثرتش هیچ ماهیتی ندارد؛ بلکه هیچ خصوصیتی ندارد. نه جسم است، نه حادث، و نه قدیم؛ بلکه با توجه به جنبه کثرتش ساری در همه ممکنات بوده و واجد همه کمالات آنهاست. فلاسفه با توجه به همین ویژگی ها، و به موجب قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، معتقدند: محال است ممکنات و معلولات، با کثرتی که دارند، در عرض هم از واجب متعال صادر شوند؛ بلکه آنها در طول یکدیگر، و به صورت سلسله ای علی - معلولی، از واجب صادر شده اند (به گونه ای که حلقه نخست این سلسله که بی واسطه از خداوند صادر شده است، و به آن «صادر اول» می گویند، کامل ترین و بسیط ترین عقل، و در نتیجه، کامل ترین و بسیط ترین وجود امکانی قابل فرض است.) پس از صادر اول یا عقل اول، کامل ترین و بسیط ترین عقل، عقل دوم یا «صادر دوم» است که معلول بی واسطه صادر اول، و معلول با واسطه واجب بالذات است.^(۵۳) و همین طور این سلسله و ترتب ادامه پیدا می کند تا به آخرین عقل می رسیم که پس از آن، موجودات مثالی، و پس از آنها، موجودات مادی قرار دارند. عرفا و حکما «وجود منبسط» را ذاتاً واحد می دانند؛ اما وحدتی که عددی نیست، بلکه با کثرت سازگار است (نظیر وحدت تشکیکی). آنان معتقدند: «وجود منبسط»، در عین اینکه واحد است، کثیر شمرده می شود؛ البته نه کثرتی عرضی (که با الحاق اموری خارجی به آن حاصل شده باشد)، بلکه کثرتی ذاتی. یعنی وجود منبسط هم وحدت ذاتی دارد و هم کثرت. و به عبارت روان تر، وجود منبسط یا همان عقل اول، در عین اینکه هیچ ماهیتی ندارد، همه ماهیات و خصوصیات تک تک اشیا را در خود دارد. در واقع، وجود منبسط همه کمالات مادون را دارد. و به عبارتی که در مباحث

وجود رابط معلول از آن تعبیر می‌شود، همهٔ عقول مادون، تجلی وجود منبسط‌اند؛ البته، وجود منبسط نیز خودش عین ربط و وابستگی به وجود مستقل است. (۵۴)

د. اتحاد عاقل و معقول در این موجودات: موجودات عقلانی، چون مجرد محض‌اند، به خود علم حضوری دارند، بلکه عین علم هستند؛ چنان‌که در کلمات فلاسفه، عبارت «کل مجرد فهو معقول بذاته» (۵۵) و نظیر آن بسیار آمده است. (۵۶) به عبارتی، عقل، عاقل، و معقول در آنها یک چیز هستند. این بحث در کتب مفصل فلسفی اثبات شده است. (۵۷)

عالم ماده: مراد از عالم ماده همین عالم محسوس است که به آن، عالم طبیعت و عالم شهادت نیز گفته می‌شود. در نزد فلاسفه، این عالم در پایین‌ترین مراتب وجود قرار دارد. (۵۸) این عالم را از آن جهت «عالم محسوس» می‌نامند که برخی از موجودات آن، یا خودشان محسوس واقع می‌شوند (مانند: کیفیات محسوسه) یا ما به وسیلهٔ حواس به وجود آنها علم پیدا می‌کنیم (مثلاً: زمانی که کتابی را بین دو دستمان قرار می‌دهیم، به وسیلهٔ حس، علم به وجود یک موجود مادی در بین دست‌هایمان پیدا می‌کنیم). (۵۹) با وجود بداهت عالم ماده، فلاسفه استدلال‌هایی هم برای اثبات این عالم به روش منطقی بیان کرده‌اند. (۶۰)

چنان‌که معلوم شد، عالم ماده به عالمی گفته می‌شود که با ماده سروکار دارد؛ یعنی عالم مادیات و جسمانیات را عالم ماده می‌گویند. هر جسمی مرکب از ماده و صورت است.

ماده که یکی از اقسام جوهر جسمانی است، دو معنا دارد:

۱. ماده به معنای «پذیرای استعداد شیء» (پذیرای امکان تبدیل شدن به چیز دیگر) که مراد از آن، مادهٔ قبلی شیء است؛ به این معنا که در عالم طبیعت، جریان «تبدیل شدن» برقرار است: اشیا همواره تغییر می‌کنند و به صورت‌های دیگر درمی‌آیند. به عبارتی، حالتی درونی و داخلی در شیء وجود دارد که به موجب آن حالت، شیء به سوی کمال می‌شتابد؛ مثلاً، «دانهٔ گندم» امکان تبدیل شدن به خوشهٔ گندم را دارد (در واقع، «دانه» استعداد و امکان تبدیل شدن به خوشه را دارد).

جوهری را که حامل «استعداد» یا «امکان تبدیل شدن» است، و پذیرای صورت‌های متعدّد می‌باشد، «ماده» یا «هیولی» می‌نامند. این ماده در همه تبدیل و تبدل‌های یک نوع، وجود دارد. در حقیقت، ماده خود هیچ فعلیتی ندارد و همه فعلیت آن به این است که پذیرای صورت‌های متفاوت می‌باشد؛ مثلاً در «میز»، ماده اولیه‌ای وجود دارد که بین چوب، درخت، خاکستر، و سایر تغییراتی که می‌مکن است داشته باشد، مشترک است. توضیح آنکه اشیایی نظیر دانه گندم، دانه جو، تخم مرغ، و تخم گنجشک، استعداد و امکان قریب تبدیل شدن به چیز معینی را دارند. از این رو، «دانه گندم» امکان جو شدن یا مرغ خانگی شدن یا گنجشک شدن را به صورت قریب ندارد؛ سایر موارد نیز به همین ترتیب است. بنابراین، ماده جوهری است که حامل استعداد قریب تبدیل شدن به یک شیء و تبدیل نشدن به اشیای دیگر می‌باشد.

ماده، طبق این اصطلاح، به دو معنا اطلاق می‌شود:

الف) ماده اولیه: که پذیرای صورت جسمیه است که به آن، هیولی یا ماده اولی هم گفته می‌شود.

ب) ماده ثانیه: مراد هیولی به همراه یک یا چند صورت دیگر است که با هم می‌توانند ماده برای صورت جدیدی واقع شوند.

۲. ماده به معنای «محل صورت» (چیزی که صورت، در حال حاضر، لباس و تعیین آن شمرده می‌شود)؛ مثلاً چوبی که صورت میز بودن را می‌پذیرد، ماده میز به شمار می‌رود.^(۶۱) توجه داشته باشیم که مقصود از صورت میز بودن، شکل آن نیست، بلکه شکل خود عرض است؛ مراد آن جوهری است که چوب در آن قالب ریخته شده است.^(۶۲) «صورت» یکی از اقسام جوهر است و در تعریف آن گفته‌اند: جوهر بالفعلی است که منشأ آثار و خواصّ شیء است.^(۶۳) یادآوری می‌شود که «بالفعل» بودن همان منشأ آثار و خواصّ شیء بودن است؛ مثل آب که صورت «آب بودن» منشأ آثار آن می‌باشد (یعنی همه خواصّ و آثار آب از آن سرچشمه می‌گیرد).

بنابراین، عالم ماده هم شامل همه صورت‌هایی است که در ماده منطبع هستند (اعمّ از صورت‌های جسمیه و صورت‌های نوعیه) و هم شامل اعراض و نفوسی است که با ماده مرتبط‌اند. (۶۴)

عالم مثال: عالم مثال به مرتبه‌ای از وجود گفته می‌شود که واسطه بین عالم عقلی و عالم جسمانی است. در واقع موجودات این عالم اگرچه مادی نیستند، اما برخی از آثار ماده مانند کم و کیف و... را دارند. (۶۵) نام‌های دیگر این عالم عبارت‌اند از: عالم اشباح مجرد، (۶۶) عالم صور معلقه، (۶۷) عالم مثل معلقه، (۶۸) عالم خیال منفصل، (۶۹) عالم اظله، (۷۰) عالم اشباح، (۷۱) عالم اشباح معلقه، (۷۲) اقلیم ثامن، (۷۳) و شرق اوسط. (۷۴) این عالم، در لسان متأخران، عالم برزخ نیز نامیده می‌شود و این به آن سبب است که برزخ در لغت به معنای حائل بین دو چیز است (۷۵) و این عالم هم حائل و حاجز بین عالم ماده و عالم عقل به شمار می‌رود. ادله‌ای که بر عالم مثال اقامه کرده‌اند، به‌دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. ادله ناظر به اثبات عالم مثال متصل، که خود چند دسته‌اند:

الف) ادله‌ای که از طریق تجرّد صور خیالی (۷۶) اقامه شده‌اند؛

ب) ادله‌ای که از طریق امتناع انطباع کبیر بر صغیر اقامه شده‌اند؛

ج) ادله‌ای که این عالم را از طریق تجرّد قوه خیال انسان اثبات کرده‌اند. (۷۷)

۲. ادله ناظر به اثبات عالم مثال منفصل که خود چند قسم‌اند:

الف) ادله‌ای که از طریق نظام احسن و فیض دائم خداوند، عالم مثال منفصل را اثبات می‌کنند؛ (۷۸)

ب) ادله‌ای که از طریق قاعده امکان اشرف، (۷۹) عالم مثال منفصل را اثبات می‌کنند؛

ج) ادله‌ای که از طریق قاعده امکان اخس، (۸۰) عالم مثال منفصل را اثبات می‌کنند؛

د) ادله‌ای که از طریق مثال متصل، مثال منفصل را اثبات می‌کنند (یعنی مثال متصل را

از عوارض مثال منفصل می‌دانند).

تعبیر به «اشباح» و مانند آن درباره این عالم به این معنا نیست که موجودات این عالم،

صورت‌هایی کم‌رنگ‌تر از موجودات جسمانی، و از نظر مرتبه وجودی، ضعیف‌تر از آنها هستند؛ بلکه این تعبیر نشان‌دهنده وجود صورت‌های تغییرناپذیری در آن عالم است که نه تنها ضعیف‌تر از موجودات مادی نیستند، بلکه قوی‌تر از آنها به شمار می‌آیند. وجود اشباح مجرد از ماده به هیچ وجه قابل انکار نیست و در روایات شریفه نیز تعبیراتی مانند «اشباح» و «اطلال» وارد شده که قابل انطباق بر آنهاست؛ چنان‌که از طریق عقلی هم این عالم قابل اثبات است.

بررسی عالم مثال (موجودات مثالی)، و ویژگی‌های آن، از چند نظر دارای اهمیت است:

۱. در عالم برزخ، غالب انسان‌ها به صورت مجرد مثالی هستند. به عبارتی، اکثر موجودات عالم مابین مرگ و قیامت از مصادیق موجودات مثالی یا متعلق به عالم مثال هستند. و انسان در برزخ با بدن مثالی حضور پیدا می‌کند که طبق روایات اهل بیت علیهم‌السلام شبیه همان بدن دنیایی انسان است، ولی صورت مثالی دارد. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «... فاذا قبضه الله - عزوجل - صیر تلك الروح فی قالب مثالی كقالبه فی الدنيا...»^(۸۱)

۲. از کلام برخی از متفکران مسلمان برمی‌آید که انسان در قیامت نیز با بدن مثالی ثواب داده میشود یا مورد عقاب قرار می‌گیرد. به عبارتی، معاد جسمانی با جسم مثالی صورت می‌گیرد.^(۸۲)

۳. طبق برخی اقوال، حقیقت وحی نیز با اتصال روح نبی به عالم مثال حاصل می‌شود؛ همان‌طور که الهام با اتصال روح اولیا و صلحا به همان عالم صورت می‌پذیرد.^(۸۳)

موجودات عالم مثال: در عالم مثال، صورت‌های جوهریه عالم مادی به صورت ثابت و بی حضور ماده وجود دارند؛ مانند مفهومی که هرکدام از ما، از موجوداتی که قبلاً آنها را دیده‌ایم، در ذهن خود تداعی می‌کنیم.^(۸۴) تعابیری نظیر «یحذو حذو العالم الحسی»^(۸۵) در بین کلمات فلاسفه درباره این عالم، خودگویای این حقیقت است.

مثال در اصطلاح افلاطون (عالم مُثَل): عالم مثال در اصطلاح افلاطون که بیشتر از آن به «عالم مثل» یاد می‌شود، عالمی است که موجودات آن مجرد محض بوده و نه تنها ماده ندارند، بلکه از آثار ماده هم به دور هستند. به تعبیر شیخ اشراق، این مثال‌ها نوری و ثابت‌اند.^(۸۶) البته این دیدگاه که از افلاطون و استادش سقراط به یادگار مانده است، تفاسیر مختلفی دارد. تفسیر مشهور فلاسفه مسلمان این است که هر ماهیت نوعیه مادّی دارای یک فرد عقلی بوده که کمالات افراد نوعیه خود را داشته و فرد حقیقی این ماهیات نوعیه می‌باشند؛^(۸۷) به تعبیر میرفندرسکی، «صورتی در ذیل دارد آن که در بالاستی». همچنین طبق برخی تفاسیر، آن فرد علت فاعلی و هستی‌بخش این افراد ماهیت است.^(۸۸) پس، در حقیقت، نظریه مثل قائل به افراد طولی برای ماهیت نوعیه واحد است.^(۸۹)

مثال در اصطلاح شیخ اشراق و فلسفه اسلامی: آنچه با عنوان «معنای اصطلاحی عالم مثال» شرح آن گذشت دقیقاً همان عالم مثال طبق اصطلاح شیخ اشراق و فلسفه اسلامی است. در واقع، از دیدگاه فلاسفه اسلامی (که عمدتاً این اصطلاح را از شیخ اشراق گرفته‌اند)، عالم مثال همان عالمی است که ماده در آن وجود ندارد، ولی برخی از آثار ماده از قبیل کم، کیف و... در آن وجود دارد.^(۹۰) ملاًصدرا و شیخ اشراق، در برخی از عبارات خود، مثال در اصطلاح افلاطون (مثل افلاطونی) را نیز پذیرفته‌اند؛^(۹۱) ولی چنان‌که گذشت، عالم مثال افلاطون کاملاً عقلی است و حتی آثار ماده هم در آن وجود ندارد.

عالم مثال به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. مثال متصل: به آن عالمی گفته می‌شود که موجودات آن قائم به نفوس جزئی انسان بوده و ذهن انسان در پیدایش آن تأثیر دارد؛ مانند: صورت‌های ذهنی و مفهوم خیالی‌ای که قبلاً آن را دیده‌ام. از آنجا که این عالم فعل انسان است، ممکن است در آن گزاف و باطل هم یافت شود.

۲. مثال منفصل: به عالمی گفته می‌شود که موجودات آن عالم وابسته به نفوس جزئی انسان نیستند، بلکه به صورت قائم به ذات و مستقل موجودند. و به تعبیر فلاسفه، قوه

دماغیه و مغز انسان در پیدایش آن نقشی ندارد؛ مانند: وجود انسان مثالی بعد از مرگ و قبل از قیامت و نیز مانند صورت‌هایی که در خواب دیده می‌شوند.^(۹۲) این موجودات فعل خدا محسوب شده و طبیعتاً در آنها گزاف و باطل هم وجود ندارد؛^(۹۳) چنان‌که بر اساس نظام حکمت متعالیه، می‌توان گفت: بین موجودات این عالم، تشکیک وجود دارد (همه این موجودات، از نظر شدت وجودی، در درجه واحدی قرار ندارند).^(۹۴) و بر اساس مسلک فلسفی شیخ اشراق، برخی از این موجودات نورانی بوده و برخی از نور کمتری برخوردار هستند.^(۹۵) البته بر همین اساس، و بنابر احسن بودن نظام آفرینش، ظلمت محض هم وجود ندارد؛ چون از خدا، ظلمت صادر نمی‌شود.^(۹۶)

عالم مثال یا موجودات مثالی: گفته شد که عالم برزخ همان ظرف موجودات برزخی است و وجودی جدا از موجودات برزخی ندارد. اینک باید گفت: عالم مثال نیز همان ظرف موجودات مثالی است و وجودی جدا از موجودات مثالی ندارد. تک‌تک موجودات عالم مثال را موجودات مثالی، و همه موجودات را با هم عالم مثال می‌نامند؛ یعنی این‌گونه نیست که مکان و عالمی وجود داشته باشد و موجودات مثالی در آنجا به سر ببرند، بلکه همین که یک موجود مثالی اثبات شود، عالم مثال نیز اثبات خواهد شد. برای مثال، اگر «یک موجودی که آثار ماده را دارد، ولی از خود ماده تهی است» اثبات شود، در حقیقت عالم مثال اثبات شده است.

نتیجه‌گیری

با توضیحاتی که داده شد، معلوم می‌شود برزخ از دیدگاه فلاسفه مسلمان به مرتبه‌ای از وجود اطلاق می‌گردد که حدّ وسط بین عالم ماده و عالم عقل است که از آن به عالم مثال نیز یاد می‌شود. از این دیدگاه، برزخ به دو قسم متّصل و منفصل تقسیم می‌گردد. اما از نظر عرفا، برزخ به دو قسم نزولی و صعودی تقسیم می‌شود. قوس نزول و صعود برزخ عرفا (برزخ نزولی و برزخ صعودی)، هر کدام حصّه‌ای از مثال منفصل فلاسفه محسوب

می‌شود. اما متکلمان معتقدند: برزخ همان عالمی است که حدّ فاصل مرگ و قیامت انسان می‌باشد. برزخ از دیدگاه متکلمان با اینکه از نظر مفهوم با برزخ در اصطلاح فلاسفه و عرفا تباین دارد؛ از نظر مصداق، همان قوس صعودی برزخ عرفاست و با برزخ فلاسفه رابطه عامّ و خاصّ من وجه دارد؛ زیرا بدن مثالی مابین دنیا و آخرت، هم از نظر فیلسوف و هم از نظر متکلم، برزخی است. این در حالی است که بدن عقلی مابین دنیا و آخرت، از نظر متکلم، برزخی است (چون در حدّ فاصل دنیا و آخرت قرار دارد)، ولی از نظر فیلسوف، موجود مثالی و برزخی نیست (بلکه موجودی عقلی است)؛ چنان‌که موجود مثالی انسان در دنیا نیز به اصطلاح فیلسوف برزخی و مثالی است، اما از نظر متکلم، برزخی نیست (چون در حدّ فاصل دنیا و آخرت به سر نمی‌برد). روشن است که عدم دقت کافی در مفهوم اصطلاحات هرکدام از علوم فلسفه، عرفان، و کلام موجب خلط بین معانی آنها می‌شود؛ چنان‌که بدون رجوع به مصداق هرکدام از این اصطلاحات نمی‌توان راجع به معانی اصطلاحی واژه «برزخ» قضاوت نمود.

- پی‌نوشت‌ها
- ۱- احمدبن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۳۳۳؛ محمدبن احمد الازهری، معجم تهذیب اللغة، ج ۱، ص ۳۱۱؛ محمدمرتضی الزبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۲، ص ۲۵۲؛ اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة، ج ۱، ص ۴۱۱؛ حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۱۱۸؛ فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۴۳۰؛ محمدبن یعقوب فیروزآبادی، القاموس المحیط، ج ۱، ص ۵۰۹؛ انیس ابراهیم و دیگران، المعجم الوسیط، ج ۱، ص ۴۰۹؛ محمدبن مکرم ابن منظور، لسان العرب، ج ۱، ص ۳۷۵.
 - ۲- احمدبن فارس، همان.
 - ۳- محمدبن حسن الازدی البصری، جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۲۵۴؛ ابن منظور، همان، ج ۱، ص ۳۷۵؛ انیس ابراهیم و دیگران، همان، ج ۱، ص ۴۰۹.
 - ۴- خلیل بن احمد فراهیدی، العین، ج ۴، ص ۳۳۸.
 - ۵- همان؛ محمدبن احمد الازهری، همان، ج ۱، ص ۳۱۱.
 - ۶- احمدبن فارس، همان، ج ۱، ص ۳۳۲.
 - ۷- راغب اصفهانی، همان، ص ۱۱۸.
 - ۸- سید ادی شیر، معجم الالفاظ الفارسیة المعربیه، ص ۱۹.
 - ۹- آرتور جفری، واژه‌های دخیل در قرآن، ترجمه فریدون بدره‌ای، ص ۱۳۸-۱۳۹.
 - ۱۰- همان.
 - ۱۱- همان، ص ۳۶.
 - ۱۲- ر.ک: احمدبن فارس، همان، ج ۱، ص ۳۳۳؛ محمدبن احمد الازهری، همان، ج ۱، ص ۳۱۱؛ محمدمرتضی زبیدی، همان، ج ۲، ص ۲۵۲؛ اسماعیل بن حماد جوهری، همان، ج ۱، ص ۴۱۹؛ راغب اصفهانی، همان، ص ۱۱۸؛ فخرالدین طریحی، همان، ج ۲، ص ۴۳۰؛ محمدبن یعقوب فیروزآبادی، همان، ج ۱، ص ۵۰۹؛ انیس ابراهیم و دیگران، همان، ج ۱، ص ۴۰۹؛ محمدبن مکرم ابن منظور، همان، ج ۱، ص ۳۷۵.
 - ۱۳- همان.
 - ۱۴- منابع، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۳۸؛ میر محمدباقر داماد، القیاسات، ص ۱۶۷.
 - ۱۵- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲ (حکمت الاشراق)، ص ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۳۳ و ۱۳۹.
 - ۱۶- محیی‌الدین ابن عربی، مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، شرح داودبن محمود قیصری، ج ۱، ص ۸۴؛ محمدبن حمزه فناری، مصباح الانس فی شرح غیب الجمع و الوجود، ص ۱۰۳.
 - ۱۷- عبدالرحمن بن احمد جامی، نقد النصوص فی شرح نقش النصوص، مقدمه، تصحیح و تعلیق ویلیام چیتیک و پیش‌گفتار سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۱.
 - ۱۸- همان، ص ۳۰.
 - ۱۹- محیی‌الدین ابن عربی، فتوحات المکیه، ج ۳، ص ۷۸.
 - ۲۰- همان، ج ۲، ص ۴۲۵.
 - ۲۱- عبدالرحمن بن احمد جامی، همان، ص ۵۷؛ سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر

سیری تطبیقی در معنای «برزخ» و «مثال» از دیدگاه فلاسفه، عرفا، و متکلمان □ ۱۲۷

فصوص الحکم، ص ۸۴.

- ۲۲- محیی‌الدین ابن عربی، فتوحات، ج ۳، ص ۷۸.
- ۲۳- عبدالرحمن بن احمد جامی، همان، ص ۵۷؛ سید جلال‌الدین آشتیانی، همان، ص ۸۴.
- ۲۴- همان.
- ۲۵- همان.
- ۲۶- همان.
- ۲۷- ملّا محسن فیض کاشانی، علم‌الیقین فی اصول‌الدین، ج ۲، ص ۸۶۹؛ سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱، ص ۳۴۵؛ ج ۱۵، ص ۶۸؛ محمدبن حمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۳، ص ۳۵۵؛ محمدبن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۳۹۴؛ سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۱۱ و ۱۱۷؛ جلال‌الدین سیوطی، الدر المنثور، ج ۳، ص ۲۷۲.
- ۲۸- راغب اصفهانی، همان، ص ۱۱۸.
- ۲۹- فضل‌بن حسن طبرسی، مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۳۰۴؛ محمودبن عمر زمخشری، الکشاف عن غوامض التنزیل، ج ۳، ص ۲۸۷.
- ۳۰- محمودبن عمر زمخشری، همان، ج ۳، ص ۲۸۷.
- ۳۱- فضل‌بن حسن طبرسی، همان، ج ۷، ص ۱۸۷؛ محمودبن عمر زمخشری، همان، ج ۲، ص ۴.
- ۳۲- فخرالدین رازی، کتاب معالم اصول‌الدین، ص ۹۰؛ سعدالدین تفتازانی، همان، ج ۵، ص ۱۱۱؛ عبدالرحمن بن احمد الایجی، المواقف فی علم الکلام، ص ۳۸۲؛ عبدالجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسه، ص ۷۳۰؛ حسن بن یوسف حلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۹۶؛ محمدبن محمد نعمان مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۷۷؛ محمدبن علی صدوق، الاعتقادات فی دین الامامیه، ص ۳۷.
- ۳۳- سعدالدین تفتازانی، همان، ج ۵، ص ۱۱۷.
- ۳۴- ر.ک: احمدبن فارس، همان، ج ۱، ص ۳۳۳؛ محمدبن احمد الازهری، همان، ج ۱، ص ۳۱۱؛ محمدمرتضی زبیدی، همان، ج ۲، ص ۲۵۲؛ اسماعیل بن حمّاد جوهری، همان، ج ۱، ص ۴۱۹؛ راغب اصفهانی، همان، ص ۱۱۸؛ فخرالدین طریحی، همان، ج ۲، ص ۴۳۰؛ محمدبن یعقوب فیروزآبادی، همان، ج ۱، ص ۵۰۹؛ انیس ابراهیم و دیگران، همان، ج ۱، ص ۴۰۹؛ ابن منظور، همان، ج ۱، ص ۳۷۵.
- ۳۵- سید جلال‌الدین آشتیانی، همان، ص ۴۸۴.
- ۳۶- سیدیدالله یزدان‌پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سیدعطاء انزلی، ص ۵۳۰؛ عبدالرحمن بن احمد جامی، همان، ص ۵۲-۵۳.
- ۳۷- سید جلال‌الدین آشتیانی، همان، ص ۴۸۴.
- ۳۸- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، تعلیقهُ غلامرضا قیاضی، ج ۴، ص ۱۲۳۷-۱۲۳۸ (تعلیقهُ ۲).
- ۳۹- ابن‌منظور، همان، ج ۱۳، ص ۲۳.
- ۴۰- بهایی لاهیجی، رساله نوریه در عالم مثال، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۷۳.
- ۴۱- محمدبن احمد الازهری، همان، ج ۱، ص ۳۱۱.
- ۴۲- همان؛ ابن‌منظور، همان، ج ۱، ص ۳۷۵.
- ۴۳- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ج ۴، ص ۱۲۴۸.

- ۴۴- مآخذ، الحكمة المتعالیة، ج ۳، ص ۳۶۳؛ همو، الشواهد الربوبیة، ص ۳۹۵؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۲۸۰ (جهت اطلاع تفصیلی از انحاء وجود برای ماهیت، ر.ک: عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۶۷).
- ۴۵- مآخذ، الحكمة المتعالیة، ج ۲، ص ۸۲-۴۶؛ ج ۷، ص ۱۰۶-۱۳۸؛ شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۰۹، ۱۲۹ و ۱۹۸-۲۱۱؛ ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۹-۲ و ۱۲۰، ۲۲۱، ۲۵۳ و ۴۱۲.
- ۴۶- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۶۶ (درس ۴۵).
- ۴۷- مآخذ، الحكمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۰۷ و ۲۳۵.
- ۴۸- همان، ج ۲، ص ۸۲-۴۶؛ شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۱ (المشارع و المطارحات)، ص ۴۵۰-۴۵۴.
- ۴۹- محمدتقی مصباح، همان، ج ۲، ص ۱۵۲ (درس ۴۴).
- ۵۰- ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحكمة، ج ۴، ص ۱۲۱۳-۱۲۳۵؛ محمدتقی مصباح، همان، ج ۲، درس ۴۵؛ عبدالرسول عبودیت و مجتبی مصباح، خداشناسی فلسفی، ص ۱۲۶.
- ۵۱- عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۱۰۰.
- ۵۲- همان.
- ۵۳- مآخذ، اسرار الآیات، ص ۱۰۹.
- ۵۴- ر.ک: عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۲۴۲-۲۴۸.
- ۵۵- مآخذ، الحكمة المتعالیة، ج ۳، ص ۴۴۷-۴۵۷؛ ج ۶، ص ۱۵۱-۱۵۲.
- ۵۶- ر.ک: شمس‌الدین محمد شهرزوری، رسائل شجرة الالهیه فی علوم الحقایق الربانیة، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، ص ۴۷۶؛ جلال‌الدین دوانی، شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، ص ۱۸۳.
- ۵۷- ر.ک: مآخذ، الحكمة المتعالیة، ج ۳، ص ۳۳۴؛ عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۸۲-۱۰۳؛ سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحكمة، ج ۴، ص ۹۳۵-۹۴۴.
- ۵۸- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحكمة، ج ۴، ص ۱۲۴۱.
- ۵۹- همان، تعلیقه شماره ۲.
- ۶۰- محمدتقی مصباح، همان، ج ۱، ص ۳۰۱-۳۰۳ (درس ۲۳).
- ۶۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴ (شرح منظومه)، ص ۴۱۲.
- ۶۲- بدیهی است که وقتی سخن از ترکیب جسم از ماده و صورت به میان می‌آید، معنای اول از ماده مورد نظر است.
- ۶۳- مآخذ، الحكمة المتعالیة، ج ۵، ص ۷۱؛ عبدالرسول عبودیت، هستی‌شناسی، ص ۲۶۴.
- ۶۴- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحكمة، ج ۴، ص ۱۲۰۸.
- ۶۵- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۶۶؛ سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحكمة، ج ۴، ص ۱۲۳۸.
- ۶۶- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۲۳۴؛ مآخذ، الحكمة المتعالیة، ج ۳، ص ۵۰۲.
- ۶۷- همان، ص ۲۳۰.
- ۶۸- همان، ص ۲۳۲؛ شمس‌الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۵۹۴.
- ۶۹- مآخذ، الحاشیة علی الهیات الشفاء، ص ۱۳۲ و ۱۸۶؛ همو، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۳۰ و ۴۹۸؛ غیاث‌الدین دشتکی، اشراق هیاکل النور، تقدیم و تحقیق علی اوجبی، ص ۲۵۹؛

- ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، ج ۳، ص ۶۶۶؛ ج ۵، ص ۴۸.
- ۷۰- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۴، ص ۱۲۳۸ (تعلیقه ۲).
- ۷۱- همان.
- ۷۲- حسن حسن‌زاده آملی، *دو رساله مثل و مثال*، ص ۱۹.
- ۷۳- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۲۵۴.
- ۷۴- همان، ج ۱ (المشارع و المطارحات)، ص ۵۰۵.
- ۷۵- انیس ابراهیم و دیگران، همان، ج ۱، ص ۴۰۹.
- ۷۶- ر.ک: عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ج ۱، قسمت ۴، ص ۱۰۸.
- ۷۷- این دسته از براهین با دسته نخست متفاوت است؛ زیرا قوه خیال غیر از صور خیالیه است.
- ۷۸- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۴، ص ۱۲۰۷ (تعلیقه ۳).
- ۷۹- *مأصدرا، الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۲۵۷.
- ۸۰- قاعده امکان احسن، چنان‌که *مأصدرا* بیان می‌کند، از لوازم قاعده امکان اشرف بوده و با خود قاعده متفاوت است (ر.ک: همان، ج ۵، ص ۳۴۲).
- ۸۱- محمدبن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۳، ص ۲۴۵.
- ۸۲- *مأصدرا، اسرار الآیات*، ص ۹۶ و ۱۱۲؛ همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۹، ص ۱۰۹؛ شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۱ (التلویحات)، ص ۹۰.
- ۸۳- نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۴۱۰-۴۱۱.
- ۸۴- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۴، ص ۱۲۳۹.
- ۸۵- شمس‌الدین محمد شهرزوری، *رسائل شجرة الالهیه*، ص ۴۶۱؛ قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۴۹۴؛ *مأصدرا، الحکمة المتعالیة*، ج ۴، ص ۶۹؛ همو، *الحاشیة علی الالهیات الشفاء*، ص ۱۸۷.
- ۸۶- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۲۳۰.
- ۸۷- حسن حسن‌زاده آملی، همان، ص ۱۱.
- ۸۸- همان.
- ۸۹- ر.ک: *مأصدرا، الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۳۰۰ و ۳۰۶-۳۰۷.
- ۹۰- همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۳۸۸؛ میر محمدباقر داماد، همان، ص ۱۶۷.
- ۹۱- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۴۷-۶۴؛ ج ۶، ص ۱۸۸؛ همو، *الشواهد الربوبیة*، ص ۱۵۴.
- ۹۲- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۵۱۸؛ محمدتقی مصباح، همان، ج ۲، ص ۱۶۵؛ سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۴، ص ۱۲۳۹.
- ۹۳- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲ (حکمة الاشراق)، ص ۲۴۰-۲۴۱.
- ۹۴- *مأصدرا، الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۵۲؛ ج ۴، ص ۸۸-۸۹؛ ج ۶، ص ۱۵۱؛ ج ۷، ص ۳۷.
- ۹۵- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۱.
- ۹۶- قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۲۷۳؛ *مأصدرا، الحکمة المتعالیة*، ج ۴، ص ۸۸-۸۹.

منابع

- آرتور، جفری، *واژه های دخیل در قرآن*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، توس، ۱۳۷۲.
- آشتیانی، سید جلال الدین، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- ابن عربی، محیی الدین، *فتوحات المکیة*، بیروت، دارصادر، بی تا.
- —، *مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم*، شرح داوود بن محمود قیصری، تهران، انوار الهدی، ۱۴۱۶ق.
- ابن فارس، محمد بن زکریا، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ق.
- الازهری، محمد بن احمد، *معجم تهذیب اللغة*، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۲۲ق.
- انیس، ابراهیم و دیگران، *المعجم الوسیط*، چ سوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ق.
- ایچی، عبدالرحمن بن احمد، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم الکتب، بی تا.
- تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، قم، شریف رضی، ۱۴۰۹ق.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک و پیشگفتار سید جلال الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، تهیه و تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۷۵.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصّحاح، تاج اللّغه و صحاح العربیه*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۹۹ق.
- حسن زاده آملی، حسن، *دو رساله مثل و مثال*، تهران، طوبی، ۱۳۸۲.
- حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح، مقدمه و تعلیقات حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
- داماد، میر محمدباقر، *القیسات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- دشتکی، غیاث الدین، *اشراق هیاکل النور*، تقدیم و تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- دوانی، جلال الدین، *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ق.
- رازی، فخرالدین، *کتاب معالم اصول الدین*، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۲م.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت و دمشق، الدار الشامیه و دارالفلم، بی تا.
- زبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار مکتبه الحیاة، بی تا.

سیری تطبیقی در معنای «برزخ» و «مثال» از دیدگاه فلاسفه، عرفا، و متکلمان □ ۱۳۱

- زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف عن غوامض التنزيل*، ج سوم، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سبزواری، ملّاهادی، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب، ۱۴۲۲ق.
- سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- سیوطی، جلال الدین، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- شهرزوری، شمس الدین محمد، *رسائل شجرة الالهيه فی علوم الحقایق الربانیه*، مقدمه، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
- _____، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی، قطب الدین، *شرح حکمت الاشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- شیر، السید اذی، *معجم الالفاظ الفارسیه المعربیه*، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۹۰م.
- صدوق، محمد بن علی، *الاعتقادات فی دین الامامیه*، قم، علمیه، ۱۴۱۲ق.
- طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج پنجم، قم، مکتبه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
- _____، *نهایة الحکمة*، تعلیفه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، ج سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، ج دوم، بی جا، مکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، بی تا.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- طوسی، نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیها ت*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- عبد الجبار، بن احمد، *شرح الاصول الخمسه*، بی جا، مکتبه وهبه، ۱۴۰۸ق.
- عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح، *خدائشناسی فلسفی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
- عبدالرسول، عبودیت، *هستی شناسی*، ج پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹.
- _____، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الأنس فی شرح غیب الجمع و الوجود*، ج دوم، بی جا، فجر، ۱۳۶۳.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
- فیض کاشانی، ملّا محسن، *علم الیقین فی اصول الدین*، قم، بیدار، ۱۴۱۸ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ج دوم، تهران، اسلامی، ۱۳۶۵.
- لاهیجی، بهایی، *رساله نوریه در عالم مثال*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ج دوم، تهران، دفتر مطالعات

۱۳۲ □ معرفت فلسفی سال نهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۰

دینی هنر، ۱۳۷۲.

- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.
- مفید، محمدبن محمد نعمان، تصحیح الاعتقاد، قم، رضی، ۱۳۶۳.
- ملّاصدرا (صدرالذین محمدبن ابراهیم شیرازی)، اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- _____، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم، بیدار، بی تا.
- _____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، اعلمی، ۱۴۲۳ق.
- _____، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ج دوم، مشهد، المركز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- _____، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، تفسیر القرآن الکریم، ج دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
- یزدان پناه، سید یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سید عطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.