



واکاوی عالم برزخ در اندیشه ابن عربی

اکبر اسدعلیزاده^۱

چکیده: عالم برزخ یکی از مسائل بنیادین آموزه‌های دینی است که در ابعاد گوناگون کلامی، فلسفی و عرفانی در طول زمان مورد بحث و تحقیق بوده است. به عقیده ابن عربی عالم برزخ به دو قسم نزولی (حد فاصل میان عالم معانی و اجسام طبیعی) و صعودی (برزخ پس از مرگ) تقسیم می‌شود، و معتقد است که برزخ صعودی همانند عالم دنیا جسمانی، اما خالی از هر گونه جرم مادی و عنصری است، تنها اوصاف و لوازم ماده از قبیل شکل، صورت، حد، کم، کیف، اعراض را در بر دارد. از نظر ایشان این عالم ساخته شده از جوهری است که از جهتی به جوهر جسمانی شباهت دارد و از جهت دیگر به جوهر عقلی شبیه است، و یک وجود حقیقی است که همه محالات در آن ممکن می‌گردد. از ویژگی‌های آن این است که هرچه در دنیا در نفس انسانی بالقوه بوده در عالم برزخ به فعل تبدیل می‌شود، همه اعراض در آن عالم قائم به نفس می‌شوند. به عقیده ابن عربی در خصوص کیفیت تصرف نفس بر بدن برزخی، نفس در عالم برزخ بر بدن برزخی همانند بدن مادی تسلط کامل پیدا کرده و بالاراده بر آن تصرف می‌کند، بر خلاف بدن دنیوی و مادی که تصرف آن قهری و طبیعی است.

واژگان کلیدی: برزخ، نفس، روح، عالم مثال. عالم برزخ، ابن عربی.

* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۱۱

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران، A.asad@isca.ac.ir

مقدمه

عالم برزخ از مسائل اساسی بحث معاد است، این عالم گام نخست زندگی ابدی است که نفس انسان پس از جدایی و قطع علاقه از بدن مادی، در قالب مثالی یا جسم برزخی، در این وادی تا روز رستاخیز به حیات خود ادامه می‌دهد. در حقیقت بدن ابزاری برای نفس مجرد انسانی است که به وسیله آن می‌تواند استعدادهاى نهفته خود را شکوفا سازد. چرا که انسان دارای نفس مجرد و فنا ناپذیر است که پس از طی مرحله زندگی دنیوی خود و مفارقت از بدن به مرحله دیگری از زندگی، یعنی عالم برزخ وارد می‌شود. برزخی که دارای مراتب و کارکردهای گوناگونی دارد، همراه لذت‌ها یا عذاب‌های ویژه‌ای است که نتیجه اعمال، افکار، عقاید، صفات و ملکات راسخ در نفوس در طول حیات دنیوی خواهد بود. با این وصف، پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و با هدف بررسی موضوعات و ابعاد مرتبط با عالم برزخ از نگاه ابن عربی سامان یافته و به دنبال پاسخ‌گویی به چیستی عالم برزخ، ویژگی، اقسام، و چگونگی آن با رویکرد نظر ابن عربی به بحث و تحلیل پرداخته شده است. باید توجه داشت که ابن عربی

هرچند در برخی از آثار خود مانند فتوحات مکیه به نحو مبسوطی در باره عالم برزخ و نشئه‌های پس از مرگ پرداخته است، اما منظم و مرتب و مطابق با قواعد بحث نکرده و کلمات او فراز و نشیب و نارسایی‌های دارد. چرا که ایشان در اثبات عالم برزخ در قوس صعود و نزول، تجرد خیال و صور قائمه به آن، عذاب قبر، سكرات موت، اثبات برزخ و معاد جسمانی، حشر، غیر این‌ها که از مسائل و مباحث مربوط به نفس و مقامات آن است بطور کامل و مستوفی بحث نکرده است. و همچنین ایشان بر تأثیر علم و عمل انسان در برزخ و آخرت تأکید بسیاری می‌کند، اما درباره چگونگی این تأثیر سخنی به میان نمی‌آورد و تبیینی واضح ارائه نمی‌دهد. عمده مباحث ایشان در این باب از عالم مثال، عالم خیال، اقسام برزخ، ویژگی‌های عالم برزخ، و اشاراتی به تجسم اعمال و تکامل برزخی است، اما به کلمات معصومین: و اهل کشف و نظر توجه نکرده است، و از بیان برهان عقلی و تطبیق آن با کلمات علما و طریقه اهل برهان خودداری نموده و متعرض اشکالات و مناقشات حکمای مشاء نشده است. اما متکلمان در تمام موضوعات یاد شده براساس دلایل نقلی و

عقلی به تفصیل سخن گفته اند. از پرسش های اساسی در این موضوع، چگونگی حیات برزخی (مصاحبت و تصرف نفس بر بدن برزخی) و حقیقت آن است. بدین ترتیب بررسی این موضوع می تواند گام جدیدی در شناخت بیشتر نظرات علما و اندیشمندان این عرصه باشد. این نوشتار که با رویکرد ایجابی و با روش توصیفی - تحلیلی نگارش یافته است از طریق واکاوی نظرات ابن عربی در خصوص عالم برزخ مطالبی را با موضوعات مختلفی چون: بررسی اقسام برزخ و تفاوت میان آنها، ویژگی های این عالم، کیفیت مصاحبت و تصرف نفس بر بدن برزخی، حقیقت نفس و کیفیت زندگی برزخی مورد بحث ودقت نظر قرار داده و پرسش های مطرح در این زمینه را به تفصیل پاسخ داده است.

در بررسی پیشینه های مرتبط با موضوع، نشان از این دارد که هرچند در باره اصل موضوع کتاب ها و مقالات متعددی نوشته شده است اما طبق تحقیقین بعمل آمده پژوهشی پیرامون موضوع «واکاوی عالم برزخ» بر پایه اندیشه های ابن عربی نوشته خاصی وجود ندارد. البته مقالاتی با عنوان «رهیافت معرفت شناسی به عالم برزخ و عالم خیال از دیدگاه ابن عربی»

در فصلنامه تأملات فلسفی، شماره ۷ و ۸، دانشگاه زنجان به چاپ رسیده است. عمده مباحث در این مقاله در انواع برزخ و عالم خیال است.

و مقاله دیگری با عنوان «خیال و مثال در اندیشه ابن عربی و ملا صدرا» است که در مجله حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال پنجم، شماره اول، سال ۱۳۹۷ به چاپ رسیده است در این رساله رویکرد اصلی بحث بر موضوع خیال است، مانند: خیال و جمع اضداد، نسبت خیال با عما، نسبت خیال و حواس، رابطه خیال و مثال، نفس و صورت مثالی از دیدگاه ملا صدرا، جهان مثالی از دیدگاه ملا صدرا. از مباحث این مقاله است.

و مقاله سوم به نام «خیال از دیدگاه ابن عربی و مولوی» در مجله پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۲ به چاپ رسیده است. عمده بحث در این مقاله نیز با رویکرد موضوع خیال است، در معانی خیال نزد ابن عربی و مولانا و مقایسه آرای ابن عربی و مولوی در معانی خیال است. و همچنین در لابلای برخی از آثار کلامی، تفسیری، فلسفی و عرفانی به نمونه نظریه های ابن عربی در خصوص موضوع یاد شده بحث شده است. اما این مقالات از حیث روش

و محتوا فاصله زیادی با پژوهش حاضر دارد. از آنجا که عالم برزخ یکی از مسائل مهم اعتقادی و دینی است، لذا بحث از آن یک امر ضروری و لازم محسوب می شود، به همین جهت این موضوع دیرباز در ابعاد و زاویه های مختلف از افق دید علمای معقول و منقول مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. به لحاظ گستره وسیع بحث، در این مقاله فقط به مفهوم، حقیقت و ویژگی های عالم برزخ، اقسام، و چگونگی آن از دیدگاه محیی الدین عربی به بحث و تحلیل پرداخته شده است.

۱. مفهوم شناسی

از نظر ابن عربی برزخ عبارت است از عالم مشهود میان عالم معانی و ارواح و عالم اجسام (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۱۰۷) و یا حد واسط میان دو چیز، مانند حق و خلق که از آن به عالم مثال، خیال منفصل، شهادت مضافه و عالم فرق یاد می شود (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۵، ۱ / ۵۰ و ۵۶ و ۲۷۱ و ۶ / ۹۸؛ و ۱۴۲۲، ۷۱ / ۲)، و یا حد فاصل میان دوشی، مانند: خط فاصل میان سایه و نور خورشید، که هیچ گاه متمایل به طرفین نباشد. و نیز مانند کلام خدای تعالی که می فرماید: «هَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ». (الرحمان: ۱۹ و ۲۰). ابن عربی در تحلیل و توضیح

این تعریف می نویسد: معنی «لَا يَبْغِيَانِ» این است که یکی از آن دو دریا با دیگری آمیخته نمی شود، اگر چه حس آدمی از تفکیک آن دو عاجز باشد و عقل به وجود مانعی حکم نماید که بین آن دو فاصله انداخته است. این فاصله معقول، برزخ است. پس اگر به حس ادراک شود، آن محسوس یکی از دو امر طرفین است، نه برزخ و چون برزخ امر فاصل میان معلوم و غیر معلوم، معدوم و موجود، منفی و مثبت، و معقول و غیر معقول است که در اصطلاح برزخ نامیده شده است، و آن فی نفسه معقول است و چیزی جز خیال نیست؛ چون خیال نه موجود است و نه معدوم، و نه معلوم است و نه مجهول، و نه منفی است و نه مثبت، مانند این است که انسان صورت خود را در آینه می بیند و قطع دارد که از جهتی صورت خود را ادراک نموده و از جهتی دیگر واقعیت صورت خود را ادراک نموده است؛ زیرا اگر جرم آینه کوچک باشد، صورتش را دقیق می بیند و می داند که بزرگتر از آن است که در آینه مشاهده می کند؛ و اگر جرم آینه بزرگ باشد، صورتش را در غایت بزرگی می بیند و قطع دارد که صورتش کوچکتر از آن است که دید، و نمی تواند دیدن صورتش را در آن لنکار کند و حال آنکه می داند

صورتش در مرآت نیست. لذا هم صورت خود را دیده و هم ندیده است، فلیس بصادق و لاکاذب (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۵، ۱/ ۳۰۴). بدین ترتیب اصطلاح برزخ را در دو مورد می توان بکار برد، یکی عبارت است از محل انتقال ارواح بعد از مفارقت از بدن یعنی عالم پس از مرگ و حد فاصل میان دنیا و آخرت که این تعریف مطابق نظر متکلمان است (ر.ک: سید مرتضی، ۱۳۲۵: ۲/ ۸۷؛ و لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۵۰) و دیگر حد فاصل میان جهان روحانی و جهان جسمانی.

۲. اقسام برزخ

برزخ از نگاه ابن عربی به برزخ نزولی و صعودی تقسیم می شود که از آن به عالم خیال مطلق و مقید، و خیال منفصل و متصل، مثال منفصل و متصل یا برزخ منفصل و متصل نیز تعبیر کرده و برزخ صعودی را غیب محالی و برزخ نزولی را غیب امکانی دانسته است (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱/ ۵۰ و ۹۸ و ۲۷۱).

۲-۱. **برزخ نزولی:** برزخی که حد فاصل میان عالم معانی و ارواح مجرد محض و عالم مشهود و اجسام طبیعی است، به گونه ای که صور و ارواح تمام موجودات ممکن در آن موجودند (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۶۱-۳۶۲). این قسم از برزخ به برزخ

منفصل، مثال منفصل، خیال منفصل، خیال مطلق، غیب امکانی و اعیان ثابتة نیز نامیده شده است. اما علت اطلاق این نام ها به برزخ نزولی چیست؟: اطلاق برزخ منفصل یا مثال منفصل بدان جهت است که حد فاصل میان دو عالم جسمانی و عقلانی است، و به عبارتی قرار گرفتن میان عالم مجردات و مادیات است؛ چون هر چه در عالم طبیعت موجود است، صورت های آن در این عالم محقق است و اینجا اولین عالمی است که حقایق در آن دارایی صورت است (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱/ ۵۰؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۲). به نظر ابن عربی خیال منفصل و مثال مطلق عالمی است که حقایق در آن به شکل رمزی یا نمادین آشکار می شود، که ارواح در آن تجسد و اجساد در آن تروح می یابند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۸)، و به عبارت دیگر عالم مثال حقیقتی است که صور اشیاء در آن به صورت حد وسط لطافت و کثافت- یعنی روحانی محض و مادی صرف- پدید می آید. به این عالم خیال مطلق نیز می گویند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۲/ ۷۴). همان عالمی که صورت محض بوده و به مرئوس از موجوداتی که در عالم ماده اند، قوی تر و عظیم تر، حرکتش سریع تر، حزن و اندوه و یا مسرت و لذتش

افزون تر است؛ این عالم همان عالم مثال و ارواح است که به علت غیر مادی بودنش به خیال منفصل یا مطلق موسوم گشته است (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱۶-۶۱۷). بنابراین تمام موجودات عالم برزخ را «خیال منفصل» می‌نامند. وجه نامیده شدن به اعیان ثابتۀ این است: چیزی که حد فاصل میان وجود مطلق و عدم مطلق بوده و بین آنها فاصله لنداخته تا آنها را از هم جدا سازد، به عبارتی همان عالم ممکنات است، جایی که صورت تمام ممکنات در آن جمع است، که به آن برزخ اعلا و برزخ البرازخ نیز می‌گویند (ر.ک: لبن عربی، ۱۴۰۵: ۳/ ۴۶) مراد از عالم شهادت، جهان جسم و جسمانی، ماده و مادیات و حوادث و زمانیات است که آن را عالم ملک یا عالم ناسوت می‌نامند (ملا صدرا، ۱۴۱۰: ۳/ ۶۵ و ۱۰۲/ ۱). و لذا چون این عالم مشهود بحس و حواس ظاهری است بدین جهت آن را عالم شهادت می‌گویند. در واقع برزخ نزولی یا اعیان ثابتۀ به زبان متکلمان همان ماهیاتی هستند که ممکن بالذاتند و فی حد نفسه نه موجودند نه معدوم، با اراده و فرمان الهی از این برزخ رهایی یافته و وجود پیدا می‌کنند، به عبارتی از امکان ماهوی به امکان وجودی راه می‌یابند.

۲-۲. برزخ صعودی: این همان برزخ پس از مرگ است که حد فاصل میان دنیا و آخرت بوده و ارواح انسان‌ها پس از مفارقت از این دنیا به آن منتقل می‌شوند. به آن عالم، برزخ متصل، مثال متصل، خیال متصل، خیال مقید یا مثال مقید و معلق و غیب محالی نیز می‌گویند. این همان برزخی است که در انسان میان بدن و طبع، و عالم نفس او موجود است و آن مجموعه قوای ذهنی انسان است و چون انسان از دنیا برود عالم ذهنش به عالم مثال کلی می‌پیوندد. به همین جهت به آن مثال متصل یا برزخ متصل گویند. عالم خیال متصل قوای متخیله انسان است که با بدن خاکی او قرین است و پس از جدا شدن از بدن، انسان را به عالم مثال متصل می‌کند به همین جهت آن را خیال متصل می‌نامند. عالم خیال مقید یا مثال مقید در برابر عالم مثال مطلق یا خیال منفصل قرار دارد، این عالم همان گستره مخیله انسان است که همچون آینه‌ای صورت‌های عالم مثال یا خیال مطلق در آن منعکس می‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۸) یعنی همان قوه‌ای که انسان را به عالم مثال، متصل می‌کند (ابن عربی، ۱۹۶۴: ۲/ ۷۵؛ همو، ۱۴۰۵: ۱/ ۳۰۴-۳۰۶). برزخ صعودی ظهور و امکان بازگشت به عالم

۱۴۰۹، ۲/ ۸۲۱)؛ همچنین شنیدن صدهای برزخی و دیدن صورتهای برزخی.

حال با توجه به مطالب گذشته در تفاوت میان این دو برزخ به طور خلاصه می توان گفت:

- در برزخ نزولی صور عالم از راه مشاهده و کشف قابل رؤیت است و اما در برزخ صعودی رؤیت آنها برای هر کسی ممکن نیست.

- در برزخ نزولی صوری که انسان در خواب و یا بعد از مرگ مشاهده می کند بدون احتیاج به ماده از یکدیگر متمایزاند و مورد خطاب قرار می گیرند، اما در برزخ صعودی برخی صور در بندند، بعضی دیگر- مانند صورت پیامبران و شهیدان- آزادند، وعده ای با عالم جسمانی و مادی مأنوس و تعداد دیگر در خواب بر انسان تجلی می کنند.

- برزخ نزولی مرتبه ای قبل از دنیا بوده و رتبه اولیت دارد، به عبارت دیگر مرتبه برزخ قبل از دنیا از لوازم و مظاهر نزولی است اما دومی پس از عالم دنیا بوده و رتبه آخریت دارد و روح انسان پس از مرگ و بعد از مفارقت از بدن دنیایی به آن وارد شده و محل ثواب و عقاب

شهادت را ندارد و جز در عالم آخرت ظهور پیدا نمی کند و لذا محال است این عالم نشئه تعین وجودی برزخ صعودی باشد؛ به عبارت دیگر وقتی روح بر اثر مرگ از بدن جدا شده به برزخ صعودی منتقل می شود دیگر امکان بازگشت به عالم شهادت و جسمانی را ندارد؛ زیرا بازگشت از برزخ صعودی به عالم ماده (دنیا)، بازگشت از فعل به قوه بوده و امری محال است، لذا آن را برزخ محالی یا غیب محالی دانسته است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱/ ۵۰ و ۹۸ و ۲۷۱).

از نظر متکلمان برزخ صعودی، همان است که انسان پس از مرگ وارد آن می شود. این برزخ، از مرگ و قبر آغاز تا قیامت ادامه پیدا می کند و قبر هر کسی، یا باغی از باغهای بهشت یا گودالی از گودالهای جهنم است. اما برزخ نزولی، بین عالم طبیعت و تجرد تام عقلی قرار دارد. انسان می تواند در آن قرار گیرد و از آن خبر دهد و از دست آوردها و نعمت های آن بهره برد و دیگران را به آن راهنمایی کند و چه بسا دیگران نیز آن را ببینند و از آن خبر دهند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۲۴۵)، مانند سخن امام صادق (ع) در سفر حج که فرمود: «ما أكثر الضجيج وأقل الحجيج» (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵، ۱/ ۷۸؛ راوندی،

ارواح است.

- دربرزخ نزولی نفس بعد از گذر از مراتب مادی و نباتی بواسطه اعمال و نیاتی که از او سر می زند، بطور قهری در باطن وجودش صورت هایبرزخی حاصل گشته و هر کدام از اعمال مبدأ حصول هیأتی در روح می گردد، اما دربرزخ صعودی عین وجود ارواح متصاعده است، چنانکه در نزولی هم عین وجود حقایقبرزخی است.

۳. اثبات عالمبرزخ

ابن عربی عالمبرزخ^۱ را اینگونه اثبات می کند: از آنجا که مرتبه وجودی عالم ارواح مقدم برعالم اجسام است و وساطت ارواح در رسیدن امداد و فیض الهی به اجسام ضروری است، پس باید میان این دو عالم وجه ارتباطی که حاکی از مناسبت است وجود داشته باشد، در حالی که میان اجسام مرکب و ارواح بسیط تباین ذاتی برقرار است و هیچ مناسبت و در نتیجه هیچ ارتباطی میان آنها متصور نیست، قهراً رشته تأثیر و تأثر و امداد و استمداد

میان این دو عالم قطع می شود. از این رو خداوند سبحان، عالم مثال را که جامع میان این دو عالم است خلق کرد تا مصحح ارتباط عالم ارواح باعالم اجسام باشد و امر تأثیر و تأثر و وصول امداد و تدبیر از رهگذرآن ممکن شود (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱/ ۳۰۴).

لازم است در توضیح بیان ابن عربی به نکته ای اشاره شود و آن اینکه یکی از قواعد ثابت در فلسفه محال عقلی بودن طفره^۲ و بطلان آن است. بر اساس این قاعده ممکن نیست که بدون طی منازل میانی به منزل نهایی رسید. نظر به اینکه عوالم هستی مراتب و اقالیمی دارد، نزول یا صعود در این عوالم جز با گذر از هر یک از منازل طولی ممکن نیست. یعنی محال است چیزی یک سره و بدون طی نمودن مراتب و مدارج و مراحل دفعتاً از نهایت پستی به کمال خود جهش نماید، بلکه قطعاً باید مراتب و درجات و مراحل را پیماید تا از مرتبه دانی تدریجاً به مرحله عالی و از مرتبه عالی به مرتبه اعلای کمال خود

۱. ما این برهان فوق را «تأثیر و تأثر یا امداد و استمداد» نام نهادیم.

۲. برهان دیگری را که می توان برای اثبات عالمبرزخ لاقامه کرد برهان طفره است که نویسندگان با مطالعه آثار فلسفی و عرفانی آن را به عبارت فوق - در توضیح بیان ابن عربی - تقریر نموده است: طفره در لغت بمعنای جستن

در ارتفاع است و در اصطلاح فلسفه عبارت از انتقال جسم است از جزء مسافتی بجز مسافت دیگر بدون آنکه از اجزاء ما بین عبور کند و محاذی آنها قرار گیرد. و بعبارت دیگر؛ انتقال از مسافتی بمسافت دیگر بدون گذشتن از مسافت متوسط است. (نگری، ۱۹۷۵: ۲/ ۲۷۸).

برسد. بدین ترتیب چنانچه در انسان مطالعه کنیم می‌یابیم که رسیدن انسان به کمال جسمی و معنوی خود- همانند همه چیزهای دیگر- نیاز به تدرّج در مراتب کمالیه دارد و چون انسان مخلوقی است دارای دو جنبه روحی و جسمی، روح انسان را تدریجاً به کمال انسانیّت رهنمون می‌سازد، برای اکثریت افراد انسان بواسطه جنبه جسمانیّت و حیوانیتی که دارند مقدور نیست که در این عالم خاکی و عنصری به کمال خود دست یابند، و اگر هم مقدور باشد جنبه حیوانیت آنها مانع از سیر آنان بسوی کمال مطلوب می‌شود. بنا براین انسان بدون ورود به عالم برزخ که واسطه میان دنیا و آخرت است نمی‌تواند به مدارج کمال مناسب خود در عالم آخرت راه یابد. فلذا عبور از دنیا بدون ورود به عالم برزخ طبق قاعده طفره امکان‌پذیر نیست، و آن یکی از منازل حتمی برای ورود به عالم آخرت و قیامت است که به آن عالم تجرد و مثال نیز می‌گویند. از نظر متکلمان بنای اصلی برزخ باوری و اثبات آن دلایل نقلی است و از این جهت با استناد به آیات، و روایات متعدد بالاتفاق بر اصل وجود عالم

برزخ اذعان و استدلال کرده‌اند.^۱

۴. ویژگی‌های عالم برزخ

۱-۴. جوهر نورانی اما خالی از ماده و هیولا: از نظر ابن عربی عالم برزخ (مثال) عالمی است روحانی و ساخته شده از جوهری که از جهتی به جوهر جسمانی شباهت دارد و از جهت دیگر به جوهر عقلی شبیه است. به لحاظ اینکه هم محسوس و قابل اندازه‌گیری و هم منزّه از ماده است، به آن جوهر نورانی اطلاق می‌شود (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱/۵۰؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۲). عالم ماده دارای هیولا و جسم بوده و بواسطه تجسّم و تشکّل به صورت‌های مختلف، مانند بدن انسان، حیوان، جمادات و امثال آنها درآمده و قابل مشاهده و محسوس‌اند؛ اما عالم برزخ جوهری است عقلی و نورانی که فاقد هر گونه ماده و هیولا است اما آثار ماده از قبیل شکل، صورت، حدّ، کمّ، کیف، اعراض را در بر دارد. بدین ترتیب موجودات برزخی دارای صورت جسمیه‌اند اما هیولی و ماده ندارند. به عبارت دیگر عالم برزخ همانند عالم دنیا جسمانی است، اما مانند جسم دنیوی دارای جرم مادی و عنصری

۱. جهت ملاحظه تفصیلی دلایل نقلی اثبات عالم برزخ به مقاله «بررسی عالم برزخ از نگاه معارف نقلی و کلامی» نوشته این حقیر مراجعه شود. مجله پژوهشهای

اعتقادی کلامی، سال ۴، ش ۱۶، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه.

نیست، بلکه فقط اوصاف و لوازم ماده را دارد. جسد برزخی همانند صورتی است که انسان در آینه و یا در خواب می بیند (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱/۱۶۳)

۲-۴. ممکن بودن محالات: عالم برزخ یک وجود حقیقی است که همه محالات در آن ممکن می گردد و تمام امور آن گونه که بخواهد به تصرف در می آید (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱۸۳/۲)^۱.

۳-۴. اکمل عالم: ابن عربی معتقد است که «وهو أكمل العالم فلا أكمل منه»؛ عالم برزخ اکمل عالم است و از آن کامل تر وجود ندارد (همو، ۱۴۰۵: ۱۸۳/۲).

۴-۴. علم و آگاهی بالا: نسبت دنیا به برزخ همان نسبت خواب به بیداری است و بر همین قیاس است نسبت برزخ به آخرت (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱/۳۱۳ و ۱۲/۴۵۷). «أنَّ النوم حالة تنقل العبد من مشاهدة عالم الحس إلى شهود عالم البرزخ»؛ خواب حالت انتقال از مشاهده عالم حس به شهود عالم برزخ است (همو، ۱۴۰۵: ۱۸۳/۲ و ۱۹۹۴: ۱۳/۶۰۲).

در دو مورد اخیر کلام ابن عربی اشاره به

روایاتی است که متکلمان برای بالاتر و کاملتر بودن حیات برزخی نسبت به حیات دنیوی استدلال کرده و معتقدند که ارواح درعالم برزخ نه تنها حیات دارند، بلکه علم و ادراکشان نسبت به اهل دنیا به مراتب بیشتر و کامل تر می شود، چنانکه امیرالمومنین (ع) فرمود: «لناس نيام إذا ماتوا انتبهوا» (احسائی، ۱۴۰۵: ۷۳/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱۶/۶ و ۲۹۳/۸، و ۲۵۱/۹). یعنی حیات بعد از مرگ کامل تر و بالاتر از عالم دنیا که توسط حواس ظاهری لمس می کنید، است، زیرا عالم دنیا همانند خواب و عالم برزخ مانند بیداری است، همان طور که انسان در حال خواب از درجه درک و احساس ضعیفی برخوردار است و پس از بیداری حیات کامل تر می شود، وقتی انسان پس از تکامل در عالم برزخ به عالم قیامت وارد می شود متوجه می گردد که حقیقت امور در آنجا است و تاکنون نسبت به آنها در خواب و غفلت بسر می برده است (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱/۳۱۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۰۶). از این حدیث استفاده می شود که وقتی نفس از عالم طبیعت و جسمانیت

صورة، ويرد المحال ممكناً ويتصرف في الأمور كيف يشاء.

۱. هو- أي البرزخ- أصل مصدر العالم له الوجود الحقيقي والتحكم في الأمور كلها يجسد المعاني، ويرد ما ليس قائماً بنفسه قائماً بنفسه، وما لا صورة له يجعل له

بیرون رفته و به صورت یک موجود برزخی در می آید، به مرتب قوی تر از نفس دنیوی می شود؛ زیرا در این صورت نفس انسان یک صورت محض پیدا کرده و حی محض می شود (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوانُ. عنکبوت: ۶۴). یعنی موت و ناآگاهی و بی خبری و... در عالم برزخ نمی تواند وجود داشته باشد. همه این بی خبری ها، جهلها و ظلمتها از مختصات عالم طبیعت (دنیا) است. در این طبیعت هرچه که مرتبه طبیعت پایین تر و پست تر باشد، از آگاهی دورتر خواهد بود، و هرچه که مرتبه اش بالاتر آمده و تکامل پیدا کند آگاهی او بیشتر و به افق غیر مادی بودن نزدیکتر می گردد. هر میزان که موجود در اثر همان ترکیبات کامل شود، از مرتبه ای به مرتبه بالاتر می رود، تا می رسد به جایی که ذی حیات می شود. حیات نیز مراتبی دارد، هرچه که قوس صعود بالاتر می آید، به مرتبه بالاتری می رسد تا به مرتبه شعور و آگاهی دست پیدا کند. وقتی که روح از بدن جسمانی خارج می شود حیات محض پیدا کرده و علمی سرشار بدست می آورد.

۴-۵. تبدیل بالقوه به بالفعل: یکی دیگر

از ویژگی های عالم برزخ این است که هرچه در دنیا در نفس انسانی بالقوه بوده در عالم برزخ به فعل تبدیل می شود. یعنی با رفع حجاب جسم از نفس و روح انسان، وی از آثار و نتایج تمام اعمال، افعال، اخلاق و ملکات نفسانی خود به حکم (یَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ: طارق: ۹) و (یَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ)^۱ اطلاع پیدا می کند، در آنجا همه چیز به صور مناسب اعمال و رفتار دفعة واحدة مشخص و ممثل می گردد و به حکم (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ)^۲ تمام ملکات راسخه نفس و احوال مستوره در آن عالم به کلی به حد ظهور و بروز می رسند و از قوه به فعل در می آیند. یعنی نفس پس از گذر از مراتب جسمانی و حیوانی و رسیدن به مقام خیال بالفعل، بواسطه اعمالی که انجام می دهد صور برزخی در باطن وجودش حاصل شده و هر عملی مبدأ حصول هیأتی در روح او می گردد. این صور و ملکات در سایر قوای غیبی نیز حاصل می شود (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۱۴).

۱. روزی که هر کس آنچه کار نیک به جای آورده و آنچه بدی مرتکب شده، حاضر شده می یابد. (آل عمران: ۳۰).
 ۲. در روز قیامت مردم از قبرها پراکنده بیرون آیند تا اعمال

آنان به آنها ارائه شود. هر کس به قدر ذره ای کار نیک کرده باشد آن را خواهد دید و هر کس به اندازه ذره ای کار زشت مرتکب گشته باشد آن را خواهد دید. (زلزال: ۶-۸).

۴-۶. قائم به نفس بودن اعراض: اعراض در عالم برزخ قائم به نفس می شوند^۱ و شخص آن‌ها را مورد خطاب قرار می دهد و آن‌ها نیز شخص را مورد خطاب قرار می دهند^۲ (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱/ ۳۰۴).

۵. حقیقت نفس

از نظر ابن عربی شناخت حقیقت نفس جز برای پیامبران و اولیا الهی ممکن نیست. آنچه حکما و متکلمان در این باب گفته‌اند به حقیقت نرسیده‌اند. معرفت نفس عین معرفت حق است معنای حدیث معروف «من عرف نفسه عرف ربه» این نیست که از معرفت نفس شناختی دیگر حاصل می شود که آن شناخت خداوند است، بلکه معرفت نفس به صورت خاص، عین شناخت خداوند است؛ زیرا خلق از جهتی عین هویت و حقیقت حق است و نفس کامل ترین صورت خلق است؛ زیرا «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»؛ خدای تبارک و تعالی آدم را به صورت خویش آفریده است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۳)، یعنی آدم را

نمونه صفات کمالیه خودش قرار داده است (مطهری، ۱۳۷۲: ۳/ ۵۵۴)، سپس ابن عربی در اینجا مثلی مطرح کرده و می گوید هر کسی معرفت نفس را از راه فلسفه جستجو کند متورم را چاق انگاشته و در غیر آتش دمیده است، اینها مصداق این آیه‌اند «الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا»؛ آنان که تلاش هایشان در زندگی دنیا گم شده، با این حال گمان می کنند که کار خوب انجام می دهند (کهف: ۱۰۴). (ابن عربی، ۱۹۶۴: ۱۲۵).

در خصوص ماهیت و حقیقت نفس نظرات مختلفی از سوی حکما و متکلمان مطرح شده است: طبق نظر ابن سینا شناخت نفس ممکن نیست: او می گوید مفاد کلام امیرالمؤمنین که فرمود «من عرف نفسه فقد عرف ربه» معنایش این است که چنانکه شناخت حقیقت نفس ممکن نیست، شناخت ذات خداوند نیز امکان ندارد و آیه شریفه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ

جوهر شده و تجسم یابد؟! نویسنده، در مقاله ای تحت عنوان «بررسی تجسم و انعکاس اعمال از نگاه معارف عقلی» به تفصیل به این موضوع پرداخته است. جهت مطالعه ر.ک: مجله آیین حکمت، شماره ۹۲، ص ۲۵-۳۱.

۲. فیری الأعراض صوراً قائمة بنفسها تخاطبه ويخاطبها أجساداً لا يشك فيها.

۱. لازم به ذکر است عمده ترین دلیل منکران تجسم اعمال در آخرت مسئله عرض بودن اعمال است، آنان طبق قاعده «العرض لابتیقی زمانین» معتقدند که عمل انسان عرض است، و عرض فانی است، و تبدیل آن به جوهر محال است، لذا نمی تواند در آخرت بصورت جسم در لید؛ زیرا اعراض وجود مستقل ندارند. بلکه وابسته و قائم به موضوع دیگر هستند با مرگ انسان از بین می روند و چنین چیزی چگونه ممکن است تبدیل به

قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵) مؤید آن است (ابن سینا، ۱۳۱۳: ۱۸۲). البته اکثر حکما، متکلمان و عرفا نفس را جوهری مجرد از ماده و عوارض جسمانی تعریف کرده و آن را مدبر، متصرف و حافظ بدن می دانند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۱۲: ۳۳۸؛ و شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۳؛ و رازی، ۱۴۱۱: ۲/۳۸۳؛ و طوسی، ۱۳۷۵: ۴۱۴/۳؛ و لاهیجی، ۱۴۲: ۴۵۳-۴۵۵/۳؛ و سبزواری، ۱۹۸۱: ۱۰/۸).

۶. کیفیت مصاحبت و تصرف نفس بر

بدن برزخی

رابطه نفس با بدن عنصری در اثر اتحاد وجودی که دارند، رابطه ذاتی و ناگسستنی بوده و بدن و اعضاء و جوارح تحت تدبیر نفس قرار گرفته که این علاقه و رابطه هرگز زوال پذیر نخواهد بود. پس از مرگ نیز این رابطه از بین نمی رود؛ زیرا ارتباط بین نفس و بدن دوطرفه است؛ علاقه نفس به بدن و ارتباطش ایجابی و از ناحیه بدن اعدادی است. نفس در عالم برزخ بر بدن برزخی همانند بدن مادی تسلط کامل پیدا کرده و بالاراده بر آن تصرف می کند، بر خلاف بدن دنیوی و مادی که تصرف آن قهری و طبیعی است؛ البته تصرفات روح بر بدن برزخی می تواند به دو صورت باشد، برخی

همانند تمثّل جبرئیل به صورت دحیه کلبی که اهل دنیا آنها را با حواس ظاهری و علنی ادراک می کنند و برخی با اراده روح شخص دیگری انجام می گیرد نه روح صاحب بدن (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۵: ۵۰/۱ و ۵۶).

ممکن است گفته شود طبق این دیدگاه ارواح پس از مرگ از بدنهای دنیوی جدا شده و به ابدان برزخی منتقل می شوند، که این یک نوع تناسخ است و در نتیجه تعلق ارواح به ابدان برزخی نیز محال خواهد بود.

در پاسخ می توان گفت بدن دنیوی و بدن برزخی هر فردی از افراد انسان هر دو یک اصل و یک ریشه و یک منشأ دارند، این همان لبّ و حقیقت بدن محسوس است که همیشه با روح همراه است، بدنی که جزء انسانیت و تشخص فردی او است و با تغییر و تحول مقدار و کیفیات بدن جسمی (طراوت، فرسودگی، چاقی، لاغری و...) چیزی از آن کم و زیاد نمی شود. آیا ممکن است شی واحد از یک حیث هم متغیر و هم ثابت باشد؟! البته چنین چیزی امکان پذیر نیست؛ چون اجتماع نقیضین محال است. پس از اینجا معلوم می شود که آن بدنی که جزء انسان و از مشخصات او بشمار می رود و از اول عمر تا آخر باقی است غیر از این بدن محسوس بوده و آن

حتماً باید جوهر باشد نه عرض؛ زیرا بدن برزخی هر فردی جوهر و جزء اصلی همان بدن دنیوی او می‌باشد، و این دو تنها از حیث لطافت و جرم باهم اختلاف دارند، حصول این اختلاف- یعنی لطیف بدن هر فردی در عالم برزخ و عالم آخرت- برای ایجاد سنخیت و جنسیت است، و لذا هیچ مانعی ندارد که انسان با همین بدن برزخی و اخروی که جوهر و جزء اصلی بدن دنیوی و خاکی است در حالی که لطیف شده و شبیه به مجردات گشته و در عین حال از ماده خارج نگردیده، متلذذ و متنعّم گردد و یا معذب و متألّم شود.

به عبارت دیگر روح و بدن انسان با مرگ وی معدوم نمی‌شود؛ زیرا انسان برای ادراک نعمت‌ها و یا عذاب‌های جسمانی حتماً باید دارای بدن باشد، البته این سخن به این معنا نیست که روح داخل بدن دیگری شود تا تناسخ لازم آید، بلکه در باطن این بدن کثیف، بدن لطیفی دیگری وجود دارد که جوهر و حقیقت این بدن محسوس بوده که آن را قالب مثالی می‌گویند.

۷. کیفیت زندگی برزخی

از نگاه ابن عربی، انسان موجود مجردی است که همواره، در تمامی نشأت، مدبر بدن است و در هر نشئه، بدنی مناسب با آن نشئه را تدبیر

می‌کند. به مقتضای تناسب بدن آدمی با نشأت وجودی او، انسان در عالم دنیا بدنی مادی عنصری دارد؛ اما در برزخ، دارای صورتی برزخی و مثالی است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱/۲۰۷). زندگی برزخی هر انسانی در گرو اعمالی است که در دنیا کسب کرده است که تا روز قیامت این اعمال همراه با اوست (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱/۳۰۷؛ ۱۴۲۲: ۲/۷۱). وقتی انسان از عالم ماده خارج شده و به عالم برزخ وارد می‌شود اعمال و ملکات راسخ در نفس او ظهور و بروز پیدا کرده و هر عملی مبدأ حصول هیأت و صورتی در روح می‌گردد. این صور و ملکات نفس موادّ صور برزخی‌اند، یعنی هر کدام از اعمال انسان که در دنیا از او صادر می‌شود دارای صوری است که در عالم برزخ آن عمل بر آن صورت بر عاملش ظاهر می‌شود و این همان نتیجه اعمال انسان است که در دنیا از او صادر شده است و تا روز قیامت قرین و هم‌شین اوست. از این امر به تجسّم اعمال، تجسّد اعمال و یا تجسّم اعراض تعبیر می‌کنند.

نتیجه گیری

عالم برزخ (مثال) عالمی است روحانی و معنوی، دارای حقیقتی جوهری که از جهتی به جوهر جسمانی و از جهتی دیگر به جوهر عقلی شباهت دارد و حد فاصل میان عالم مجردات و مادیات است. در بیان ابن عربی از عالم مثال گاهی به برزخ نزولی، برزخ منفصل،

مثال منفصل، خیال منفصل و خیال مطلق تعبیر می‌شود. اثبات آن بر اساس قاعده طفره و امداد و استمداد از نگاه ابن عربی مورد بحث و دقت نظر قرار گرفت که این عالم در واقع یکی از مراحل مهم در سیر تکاملی این جهان و مقدمه ایجاد قیامت است.

جوهر نورلنی و خللی از ماده و هیولا بودن، ممکن بودن محالات، تبدیل شدن قوه به فعل، قائم به نفس بودن اعراض و علم و آگاهی بالا از ویژگی‌های این عالم است. کیفیت مصاحبت و تصرف نفس بر بدن برزخی از جمله مباحثی که در اینجا مطرح و بیان شد که رابطه نفس با بدن عنصری رابطه ذاتی دارد و این رابطه زوال نا پذیر است. در خصوص کیفیت زندگی برزخی گفته شد که زندگی برزخی هر انسانی در گرو اعمالی است که در دنیا انجام داده است که تا روز قیامت محبوس در صور اعمال خویش است.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.
تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.
برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

منابع

- قرآن کریم
- (۱۴۲۱ق)، مجموعه رسائل ابن عربی، دار احیاء التراث العربی. بیروت.
- ابن سینا، شیخ الرئيس (۱۳۱۳)، رسائل اخرى لابن سینا (هامش شرح الهدایة الاثیریة)، تهران.
- (۱۳۸۰)، الشفاء (طبیعیات). تحقیق: محمود قاسم وسعید زاید، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة.
- (۱۴۱۲). النجاة في المنطق والالهیات. تحقیق: عبد الرحمن عميرة. دار الجیل، بیروت.
- ابن عربی، محی الدین (۱۴۲۲ق). تفسیر ابن عربی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- (۱۳۷۸ش). ترجمان الأشواق. تصحیح: رینولد آلین نیکلسون، اروزنه، تهران.
- (۱۳۷۰ش). فصوص الحکم، الزهراء (س)، تهران. دار احیاء الكتب العربیة، القاهرة.
- (۱۴۰۵ق). الفتوحات المکیة، ۴ ج، دار صادر، بیروت.
- (۱۹۹۴م). الفتوحات المکیة. ۱۴ ج، تصحیح: عثمان یحیی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- (۱۳۷۰ش). المسائل. تحقیق: دکتر دامادی. لنتشارات علمی فرهنگی. تهران.
- (۱۴۰۴)، معجم مقایس اللغة، بوستان کتاب، قم.
- احسائی، ابی جمهور محمد بن علی (۱۴۰۵)، عوالي اللآلی العزیزیة، دار سید الشهداء، قم.
- احمد نگرى، عبد النبى (۱۹۷۵م)، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، بیروت.
- ارسطو، ابن نيقوماخوس (۱۹۸۰م)، كتاب النفس، تحقیق: عبد الرحمن بدوی، دار القلم، بیروت.
- اسدعلی زاده، اکبر (۱۳۹۳ش). بررسی تجسم و انعکاس اعمال از نگاه معارف عقلی. مجله آیین حکمت، سال ۶، ش ۹۲، دانشگاه باقر العلوم، قم.
- اسدعلی زاده، اکبر (۱۳۹۳ش). بررسی عالم برزخ از نگاه معارف نقلی و کلامی. مجله پژوهشهای اعتقادی کلامی، سال ۴، ش ۱۶، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه.
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۰ش)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، امیر کبیر، تهران.
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۱ش)،

- رازی، فخر الدین (۱۴۱۱)، المباحث المشرقیة. بیدار، قم.
- بخاری، محمد اسماعیل (۱۴۰۱)، صحیح البخاری، دار الفکر، بیروت.
- بغدادی، اسماعیل باشا (۱۹۵۱م). هدلیة العارفين. افسر. دار احیا التراث العربی، بی تا، بیروت.
- بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۵۳)، مثنوی معنوی، تصحیح: رینولد الین نیکلسون، تهران: امیر کبیر.
- تمیمی مغربی، نعمان بن محمد (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام، مؤسسه آل البیت (علیهم السلام). قم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ش). وحی و نبوت در قرآن، مؤسسه اسراء، قم.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷)، الصحاح، دارالعلم للملایین، بیروت.
- حاجی، خلیفه (۱۴۱۳). کشف الظنون عن أسامی الكتب والفنون. اعداد: احمد شمس الدین، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- درایتی، مصطفی (۱۳۸۹ش)، فهرستواره دستنویست های ایران (دنا)، مجلس شورای اسلامی، تهران.
- رازی، فخر الدین (۱۳۴۱)، البراهین فی علم الکلام، تحقیق: سید محمد باقر سبزواری، دانشگاه تهران، تهران.
- طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۷۵ش)،
- رازی، فخر الدین (۱۴۱۱)، المباحث المشرقیة. بیدار، قم.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفان عدنان داودی، دارالعلم، بیروت.
- راوندی، قطب الدین (۱۴۰۹). الخرائج والجرائح، چاپ اول. مؤسسه امام مهدی (عج). قم.
- سبزواری، هادی (۱۹۸۱م). الحاشیة علی الأسفار (ضمن الأسفار)، دار احیاء التراث، بیروت.
- سید مرتضی (۱۳۲۵)، الأمالی، تحقیق: سید محمد بدر الدین نعسانی، منشورات مرعشی، قم.
- شبستری، محمود (۱۳۸۰)، گلشن راز، تصحیح: پرویز عباسی داکانی، الهام، تهران.
- شهرزوری، شمس الدین (۱۳۷۲ش)، شرح حکمة الاشراق، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- شیخ صدوق (۱۳۹۸ق). التوحید، جامعه مدرسین، قم.
- شیرازی، صدر الدین (۱۳۶۳ش) مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجهوی، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶)، مجمع البحرین، مرتضوی، قم.
- طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۷۵ش)،

- شرح الإشارات والتنبیها، نشر البلاغة، قم.
- فراهیدی، عبد الرحمن (۱۴۱۰)، کتاب العین، تحقیق: مهدی مخزومی و سامرای، دارالهجرة، قم.
- فلوطرخس (بی تا)، آراء الطبیعیة، تحقیق: عبد الرحمن بدوی، دار القلم، بیروت.
- فیاض لاهیجی، عبد الرزاق (۱۳۸۳ش)، گوهر مراد، تهران، سایه.
- فیاض لاهیجی، عبد الرزاق (۱۴۲۹)، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، تحقیق: اکبر اسدعلی زاده، مؤسسه امام صادق(ع)، قم.
- قیصری رومی، محمد داود (۱۳۷۵ش)، شرح فصوص الحکم، به کوشش: سیدجلال للدين آشتیانی، شرکت علمی و فرهنگی، تهران.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴)، مرآة العقول. تصحیح: سید هاشم رسولی، دارالکتب الاسلامیه، قم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ش). مجموعه آثار، ج ۳، صدرا، قم.