

# عالم خیال

□ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

استاد دانشگاه تهران

حکمای اسلامی حد فاصل میان مادیات و مجردات صرف را برزخ یا عالم مثال خوانده‌اند. البته این عالم در نظر شیخ شهاب الدین سهروردی خیال منفصل شناخته می‌شود و در نظر صدرالمآلهین شیرازی، خیال متصل. اعم از اینکه برزخ بعنوان عالم خیال منفصل مطرح شود یا نه، خیال متصل، واسطه و مرتبه‌ای از هستی است که میان موجودات مادی و مجردات محض قرار گرفته است. براساس این نظریه نه تنها عوالم وجود و مراتب هستی به سه قسم قابل تقسیم است بلکه درجات فهم و ادراک انسان نیز به سه قسم بخش پذیر خواهد بود. بسیاری از حکمای اسلامی مراتب فهم و ادراک انسان را به سه قسم تقسیم کرده‌اند که به ترتیب عبارت است از:

- ۱- ادراکات حسی یعنی باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه،
- ۲- ادراکات خیالی،
- ۳- ادراکات عقلی.

در ادراکات حسی مواجه شدن و روبرو بودن شخص ادراک کننده با امر مورد ادراک او یک امر ضروری بشمار می‌آید ولی در مورد ادراکات خیالی وضع چنین نیست زیرا آنچه از طریق خیال در حوزه ادراک انسان واقع می‌شود هر چند از یک جهت همانند یک موجود محسوس، دارای شکل و مقدار است ولی از جهت دیگر ماده و مدت ندارد و روبرو شدن شخص ادراک کننده با امر مورد ادراک نیز لازم و ضروری نیست. اما ادراک عقلی از جهت شمول و گسترش، بالاتر از ادراک حسی و خیالی است و نه تنها روبرو بودن ادراک کننده با امر مورد ادراک لازم و ضروری نیست بلکه آنچه مورد ادراک واقع می‌شود از هر گونه شکل و مقدار نیز عاری و مبراست. به این ترتیب هر یک از مراحل سه گانه ادراک از جهت صفا و لطافت و درجه شمول، غیر از مرحله دیگر شناخته می‌شود. میزان گسترش و شمول ادراک خیالی بیشتر از

## چکیده

«عالم مثال» یا «عالم برزخ» عالمی است فاصل میان عالم مادیات و عالم مجردات محضه (عالم عقول). برخی از حکما به این مراتب سه گانه عوالم، سه نوع ادراک را نیز متناظر نموده‌اند که عبارتند از: ادراکات حسی، خیالی و عقلی.

«عالم مثل معلقه» سهروردی مربوط به همین عالم برزخ یا مثال است. البته وی با مثل افلاطونی که عالم عقول عرضیه و ارباب انواع است نیز موافقت دارد. اما اشتراک این دو مثل، لفظی است نه معنوی.

سهروردی، به سه انسان نیز معتقد است: انسان جسمانی، نفسانی و عقلانی، و نسبت قوا و ادراکات هر یک از این سه انسان با یکدیگر، بترتیب صعود عبارتست از نسبت ظل و ذی ظل یا دانی با عالی؛ و حکایت ادراکات نفسی از وجوه و اعتبارات ادراکات عقلی نیز، مهر اعتباری است بر قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» (از واحد جز واحد صادر نمی‌شود).

از نظر سهروردی صور خیالی، ابداع نیروی تخیل انسان نیست بلکه نیروی تخیل، مظهر صور خیالی است.

بعلاوه رمز حل مسئله برزخ خواندن جسم مادی و صور معلقه و معضل ظهور و خفا در این بین، در اینجا نهفته است که خفی بودن جسم مادی با مظهر بودن آن برای صور معلقه، منافاتی ندارد.

## کلید واژه

عالم خیال؛	ادراکات (حسی، خیالی، عقلی)؛
عالم مثال؛	انسان (عقلانی، نفسانی، جسمانی)؛
عالم ماده؛	خفی بالذات؛
عالم عقول (مجردات محضه)؛	ظاهر و مظهر؛
مثل معلقه؛	مثل افلاطونی.

**\* در نظر سهروردی وجود آئینه یا هر جسم شفاف و صیقلی دیگر در این عالم، مظهر تجلی و ظهور صورت مثالی بشمار می‌آید چنانکه نیروی تخیل انسان نیز می‌تواند مظهر تجلی و ظهور صور خیالیه شناخته شود. به عبارت دیگر می‌توان گفت این نیروی تخیل انسان نیست که صور خیالیه را ابداع می‌نماید، بلکه این صور خیالیه هستند که از طریق مظهریت نیروی تخیل انسان، آشکار می‌شوند.**

ادراک حسی است چنانکه درجهٔ شمول و احاطهٔ ادراک عقلی به هیچ وجه با میزان حس و خیال قابل اندازه‌گیری نیست. باید توجه داشت که مراحل سه‌گانهٔ ادراک در انسان به حکم اینکه او در نظر حکما، عالم صغیر شناخته می‌شود معادل و موازی است با سه مرتبه از مراتب هستی که هر یک از این مراتب، یک جهان مخصوص بشمار می‌آید؛ جهان مادی جسمانی که مورد تعلق ادراک حسی قرار می‌گیرد و آن را عالم محسوس نیز می‌نامند، مرتبه‌ای از هستی است که به آن عالم طبیعت یا عالم ناسوت اطلاق می‌گردد. هر یک از موجودات در این عالم، مسبوق به ماده و مدت است و به همین جهت هرگز از نوعی تغییر و تحول خالی نیست. در مقابل این عالم، عالم مجردات و مفارقات قرار گرفته که از هرگونه ماده و مدت معزاً و مبرا است و در نتیجه دستخوش تغییر و فساد نیز نخواهد شد. این عالم در اصطلاح حکما عالم عقول خوانده می‌شود که البته علاوه بر عقول طولیه شامل عقول عرضیه یا ارباب انواع نیز می‌گردد.

شیخ شهاب الدین سهروردی دربارهٔ این عالم، از انوار قاهره سخن گفته و برخی از متألهان از اصطلاح دیگر استفاده کرده و آن را عالم جبروت نیز خوانده‌اند. همانگونه که در آغاز یادآور شدیم واسطه و حد فاصل میان جهان محسوس مادی و عالم مفارقات محض و مجردات صرف که عالم عقول خوانده می‌شود، عالم برزخ است که می‌توان آن را مرحلهٔ خیال نامید. آنچه سهروردی آن را عالم مثل معلقه میخواند به همین عالم مربوط می‌گردد. البته باید بین عالم مثل معلقه و آنچه بعنوان مثل

افلاطونی شهرت یافته تفاوت قائل شد زیرا مثل افلاطونی جز عالم عقول عرضیه و ارباب انواع چیز دیگری نیست در حالیکه مثل معلقه چنانکه یادآور شدیم تفسیری از صور خیال یا عالم برزخ شناخته می‌شود.

کسانی که با نوع تفکر و اسلوب اندیشهٔ سهروردی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که این فیلسوف اشرافی علاوه بر اینکه بعالم ارباب انواع و عقول عرضیه معتقد است به عالم مثل معلقه نیز سخت‌باور دارد. البته وجود عالم عین و جهان محسوس نیز بهیچوجه مورد انکار وی نیست. به این ترتیب سهروردی به وجود سه عالم باور داشته و دربارهٔ سه انسان نیز سخن گفته است. این سه انسان به ترتیب نزول عبارتند از: انسان عقلانی، انسان نفسانی، انسان جسمانی. رابطه‌ای که میان این سه انسان در هستی متحقق است همانند رابطه‌ای است که بین سایه و صاحب سایه یا ظل و ذی ظل برقرار می‌گردد. قوه‌های مختلف و نیروهای متعددی که به بدن انسان وابستگی دارند، سایه و مثالهایی از قوای برزخی وی بشمار می‌آیند. بهمین مناسبت می‌توان ادعا کرد که نیروهای متعدد در انسان برزخی نیز سایه‌ها و مثالهایی هستند که از جهات و اعتبارات مختلف در انسان عقلی حکایت می‌نمایند. بنابراین، اگر کسی قوای حسی و جسمانی انسان را در این عالم، سایه‌های سایه‌ها بداند از اصول اندیشهٔ سهروردی در این باب دوری نجسته است. وقتی گفته می‌شود قوای جسمانی انسان نسبت به قوای برزخی وی همانند قشر و قالب یا سایه‌ها محسوب می‌شوند دلیلش اینست که در برخی موارد حتی با رکود و سستی در قوای حسی، انسان هم می‌بیند و هم می‌شنود و هم از بوئیدن و چشیدن برخوردار است اینگونه دیدنها و شنیدنها و بوئیدنها و چشیدنها برای برخی اشخاص از طریق تجربه ثابت شده و از زبان اهل سلوک نیز مکرر نقل گردیده است. روایاتی از پیغمبر گرامی اسلام (ص) نقل شده که بوضوح و روشنی بر این موضوع دلالت دارد. در مورد ذوق و چشیدن، روایتی از حضرت رسول (ص) نقل شده که عبارت آن چنین است: «ایست عند ربی یطعمنی و یسقینی» یعنی در نزد پروردگارم شب را به روز آوردم در حالیکه مرا می‌خورانید و می‌چشانید. در مورد بوئیدن نیز روایتی نقل شده که عبارت آن چنین است «اتی لاجد نفس الرحمن من جانب الیمن». اهل حدیث گفته‌اند در این کلام به شخص اویس قرنی اشاره شده که وی یک از یاران وفادار و صدیق

پیغمبر گرامی اسلام (ص) بشمار می‌آید. در مورد رؤیت و حتی در مورد لمس نیز روایاتی نقل شده که ذکر آنها در اینجا بی‌مناسبت نیست. در مورد رؤیت آمده است: «رؤیت لی الأرض فأریت مشارقتها و مغاربتها» در مورد لمس نیز چنین نقل شده است: «وضع الله بکتنفی یدیه فأحس بردها بین یدیه» یعنی خداوند دست خودش را به شانهم گذاشت و من سردی آن را بر سینه خود احساس کردم! اکنون اگر انسان در حال رکود و از کار افتادن حواس ظاهری خود نیز می‌تواند از دیدن و شنیدن و برخی از ادراکات برزخی دیگر برخوردار باشد می‌توان گفت این ادراکات در ذات وی ریشه داشته و از خصلتهای وجودی انسان بشمار می‌آید. به این ترتیب رابطه ادراکات برزخی انسان با ادراکات حسی وی از نوع رابطه عالی و دانی است. البته بین ادراکات عقلی انسان و ادراکات برزخی وی نیز همین رابطه تحقق دارد. نتیجه‌ای که از این سخن بدست می‌آید این است که گفته می‌شود عقل به لحاظ عالی بودن و داشتن شرافت علیت، تمام کمالات مادون خود را بنحو اعلیٰ و اشرف داراست.

در اینجا وقتی گفته می‌شود ادراکات نفسانی و برزخی انسان، مثالها و سایه‌هایی هستند که از وجوه و اعتبارات در ادراکات عقلی وی حکایت می‌نمایند مقصود این است که قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» معتبر بوده و از واحد، جز واحد صادر نمی‌گردد. به این ترتیب می‌توان ادعا کرد که منشأ کثرت و تعدد در ادراکات برزخی همانا وجوه و اعتباراتی است که در ادراک عقلی متحقق است. صدرالمتألهین در تعلیقات خود بر کتاب حکمة الاشراف سهروردی این مسئله را مورد بحث و بررسی قرار داده و جمله‌ای را که وی به اشتباه کلام ارسطو خوانده از کتاب معروف «اثولوجیا» شاهد مدعای خویش آورده است. اکنون با توجه به اینکه کتاب «اثولوجیا» از آثار افلوطین شناخته می‌شود باید جمله‌ای را که صدرالمتألهین از این کتاب نقل کرده از سخنان افلوطین بشمار آوریم. در آن جمله آمده است: «انسان حسی، صنم و سایه انسان عقلی است و انسان عقلی یک موجود روحانی است که همه اعضا و جوارح او روحانی شناخته می‌شود. در اعضای روحانی یک انسان عقلی، موضع چشم غیر از موضع دست و سایر اعضا نیست بلکه موضع همه اعضا این موجود روحانی، واحد و یگانه است. باید توجه داشت که آنچه صدرالمتألهین از کتاب اثولوجیا نقل کرده در واقع

شعاع اندیشه افلاطون است که هر یک از انواع موجود در این عالم را سایه و صنمی از رب النوع عقلی و مفارق آن می‌داند البته در مورد انسان نیز این سخن صادق است بهمین جهت این فیلسوف الهی، انسان را دو انسان دانسته که بترتیب عبارتند از: انسان عقلانی مجرد و انسان جسمانی محسوس ولی همانگونه که در آغاز این مبحث ذکر شد سهروردی علاوه بر این دو انسان به یک انسان متوسط برزخی یا نفسانی نیز قائل شده و درباره آن بتفصیل سخن گفته است. وی بر این عقیده است که صور مقداریه از ماده، مجرد بوده و در عالم گسترده مثال منفصل، موجود می‌باشند. خلاصه استدلال سهروردی در این باب به این ترتیب است:

صور خیالیه بر خلاف تصور عامه در هیچیک از اذهان موجود نیستند زیرا تحقق صور خیالیه در اذهان مردم مستلزم انطباق کبیر در صغیر خواهد بود. این مسئله نیز مسلم و بدیهی است که انطباق موجود کبیر در موجود صغیر یک امر محال و ممتنع بشمار می‌آید. لازمه اینکه صور خیالیه در عالم عین و جهان محسوس تحقق داشته باشند اینستکه هر کس از حواس سالم برخوردار است بتواند آنها را مشاهده نماید. صور خیالیه در زمره امور معدومه نیز قرار نمی‌گیرند زیرا اگر صور خیالیه در زمره امور معدومه قرار گرفته باشند لازمه آن این است که هیچیک از صورتهای خیالی از صور دیگر، ممتاز نبوده و

**\* شیخ الرئیس ابوعلی سینا در کتاب «شفای» خود با افلاطون و استادش سقراط مخالفت کرده و سخن او را در این باب مبنی بر وجود دو انسان - یعنی انسان عقلانی و انسان جسمانی - سخنی بی‌اساس دانسته است. او چنین نمی‌اندیشید که در مرز و بوم وی فیلسوفی بظهور خواهد رسید که درباره هستی سه انسان سخن می‌گوید.**

۱- روایتی که در اینجا ذکر شد در بسیاری از آثار صدرالمتألهین شیرازی نقل شده و مورد استناد قرار گرفته است. البته او سند آنها را ذکر نکرده ولی چون خود وی یکی از مشایخ بزرگ در نقل حدیث بشمار می‌آید می‌توان آنها را معتبر دانست. ملاصدرا از سلف صالح خود اجازه نقل حدیث داشته است.

محکوم به حکمی از احکام نیز نباشند. در حالیکه بطور قطع و یقین صور خیالیه از یکدیگر ممتاز بوده و محکوم به بسیاری از احکام ایجابی نیز می‌باشند. اکنون اگر این صور خیالیه نه در ذهن جای دارند و نه در عالم عینی، و در عین حال در زمره امور معدومه نیز قرار نمی‌گیرند ناچار باید گفت در جای دیگری تحقق پذیرفته‌اند که نام آن، عالم مثال منفصل است. کسی نمی‌تواند ادعا کند که صور خیالیه در عالم عقل جای دارند. زیرا صور خیالیه، صورت جسمانی دارند و عالم عقل از اینگونه موجودات برتر است. به این ترتیب عالم مثال، در میان دو عالم قرار گرفته که بالاتر از آن، عالم عقل و پایین تر از آن، جهان محسوس واقع شده است، عالم برزخ از جهان محسوس برتر است زیرا از ماده و لوازم آن دورتر بوده و از تجرد و تنزه بیشتری

و سخن او را در این باب مبنی بر وجود دو انسان - یعنی انسان عقلانی و انسان جسمانی - سخنی بی‌اساس دانسته است. او چنین نمی‌اندیشید که در مرز و بوم وی فیلسوفی بظهور خواهد رسید که درباره هستی سه انسان سخن می‌گوید. در نظر سهروردی وجود آئینه یا هر جسم شفاف و صیقلی دیگر در این عالم، مظهر تجلی و ظهور صورت مثالی بشمار می‌آید چنانکه نیروی تخیل انسان نیز می‌تواند مظهر تجلی و ظهور صور خیالیه شناخته شود. به عبارت دیگر می‌توان گفت این نیروی تخیل انسان نیست که صور خیالیه را ابداع می‌نماید، بلکه این صور خیالیه هستند که از طریق مظهریت نیروی تخیل انسان، آشکار می‌شوند. در مورد آئینه و صورتهای مشهود در آن نیز وضع بهمین منوال است یعنی آئینه علت وجود و

**\* واسطه و حد فاصل میان جهان محسوس مادی و عالم مفارقات محض و مجردات صرف که عالم عقول خوانده می‌شود، عالم برزخ است که می‌توان آن را مرحله خیال نامید. آنچه سهروردی آن را عالم مثل معلقه می‌خواند به همین عالم مربوط می‌گردد. البته باید بین عالم مثل معلقه و آنچه بعنوان مثل افلاطونی شهرت یافته تفاوت قائل شد زیرا مثل افلاطونی جز عالم عقول عرضیه و ارباب انواع چیز دیگری نیست در حالیکه مثل معلقه تفسیری از صور خیال یا عالم برزخ شناخته می‌شود.**

پیدایش صورت مرئی در آن نیست بلکه آئینه، مظهری است که صورت مثالی در آن ظهور پیدار می‌کند. بر اساس همین طرز تفکر است که سهروردی نور عرضی را در این عالم، مظهری برای نور مجرد دانسته و از آن دو، به نور ناقص و نور تام تعبیر کرده است. این فیلسوف اشراقی بدنبال عبارت خود درباره نور ناقص و نور تمام، امر به تأمل کرده و با این سخن اهمیت مسئله و عظمت آن را یادآور شده است. مقصود وی از این سخن آن است که آنچه در عالم علوی موجود است در عالم سفلی نیز دارای اشیاء و نظائر می‌باشد و طبعاً شناخت موجودات عالم علوی از طریق شناختن اشیاء و نظائر آنها در این عالم امکان‌پذیر می‌گردد. سهروردی براساس اصول اشراقی و با استناد به آنچه در مورد نور ناقص و نور تام بیان داشته به این نتیجه رسیده است که لذت عقلی بهیچوجه بالذتهای حسی قابل مقایسه نیست. او می‌گوید

برخوردار می‌باشد و بهمین جهت از عالم عقل به لحاظ مرتبه پایین تر است، زیرا نسبت به عالم عقل از تجرد و تنزه کمتری برخوردار است.

سهروردی همانگونه که به تحقق صور خیالیه در عالم مثال باور دارد صورتهای مشهود در آئینه را نیز در عالم مثال یا برزخ موجود می‌داند. به این ترتیب عالم مثال، عالمی است وسیع و گسترده که از نوعی تجرد برزخی برخوردار بوده و بیش از دو بعد دارا نمی‌باشد. انسانی که در این عالم، موجود است یک انسان متوسط برزخی است که اگر چه به عالم عقل واصل نگشته است ولی از جهان مادی محسوس، برتر و بالاتر شناخته می‌شود. باید توجه داشت که آنچه سهروردی در این باب آورده برای بسیاری از فلاسفه اسلامی مطرح نبوده و در نتیجه مورد انکار قرار نگرفته است. شیخ الرئیس ابوعلی سینا در کتاب «شفای» خود با افلاطون و استادش سقراط مخالفت کرده

چطور ممکن است لذتهای عقلی را با لذتهای حسی به میزان سنجش و ترازوی قیاس گذاشت در حالیکه همه لذتهای حسی و جسمانی از یک امر نوری و عقلانی ناشی شده و در افراد و اشخاص، ساری و جاری گشته است.

آنجا که سهروردی از اهمیت لذت عقلی سخن می‌گوید و لذتهای حسی و جسمانی را سایه‌های آن بشمار می‌آورد با نظریه افلاطون در این باب نزدیک و هماهنگ است زیرا کسی که به ارباب انواع باور داشته باشد و مثل عقلی را بپذیرد ناچار لذتهای حسی و جسمانی را سایه و اثر لذت عقلی می‌شناسد. ولی این حکیم اشراقی علاوه بر مثل نوری افلاطونی به مثل معلقه برزخی نیز باور دارد و میان این جهان برزخی و آنچه

عالم صورت نیز به دو عالم دیگر قابل تقسیم است که عبارتند از:

۱- عالم صور جسمیه مانند عالم افلاک و عناصر

۲- عالم صور مثالی مانند عالم مثل معلقه

مثل معلقه عبارتند از اموری که در عالم مثال، قائم بذات بوده و در محل یا مکان مخصوصی منطبق نیستند. موجودات جهان حسی و جسمانی را تنها می‌توان مظاهری برای مثل معلقه بشمار آورد. بهمین جهت است که حقایق عالم مثال از طریق مظاهر متناسب با خود در این جهان بظهور پیوسته و برای اهل بصیرت قابل مشاهده و ادراک خواهند بود. سهروردی وقتی از قائم بذات بودن مثل معلقه سخن می‌گوید در واقع به این مسئله نیز اشاره می‌کند که عالم مثال، مستقل از نفس

• باید توجه داشت که آنچه صدرالمتألهین از کتاب اثولوجیا نقل کرده در واقع شعاع اندیشه افلاطون است که هر یک از انواع موجود در این عالم را سایه و صنمی از رب النوع عقلی و مفارق آن می‌داند البته در مورد انسان نیز این سخن صادق است بهمین جهت این فیلسوف الهی، انسان را دو انسان دانسته که بترتیب عبارتند از: انسان عقلانی مجرد و انسان جسمانی محسوس، ولی سهروردی علاوه بر این دو انسان به یک انسان متوسط برزخی یا نفسانی نیز قائل شده و درباره آن بتفصیل سخن گفته است.

آدمی است. معنی این سخن آن است که صور خیالی، مخلوق انسان نیست و طبعاً نباید اشخاص، خود را خالق این صور بشمار آورند.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد بروشنی معلوم می‌شود که سهروردی بین عالم عقول و جهان اجسام به یک عالم متوسط قائل است که آن را صور معلقه می‌نامند. این عالم میانه، همان عالمی است که جهان برزخ نیز نامیده می‌شود و در اینجا است که اگر کسی با آثار سهروردی آشنایی داشته باشد ناچار با یک مشکل اساسی روبرو خواهد شد زیرا این فیلسوف اشراقی از یکسو عالم صور معلقه را برزخ خوانده و از سوی دیگر اجسام مادی و حتی هیولا را نیز به عنوان برزخ مورد بررسی قرار داده است. اکنون با توجه به اینکه جهان اجسام مادی در مرتبه‌ای پایین‌تر از عالم صورت معلقه قرار گرفته است چگونه می‌توان آن را با عالمی که از جهت مرتبه بالاتر است زیر یک نام و عنوان مورد بررسی قرار داد؟

افلاطون آن را ارباب انواع می‌نامد تفاوت عمده و اساسی قائل می‌شود. او قول به مثل معلقه و جهان برزخی را به حکمای ایران باستان منسوب می‌سازد و بر تفاوت و اختلافی که میان مثل معلقه و مثل نوریه مطرح می‌شود تأکید می‌کند. در نظر این حکیم، احکام و آثاری که بر مثل معلقه مترتب می‌شود غیر از احکام و آثاری است که بر مثل نوریه و ارباب انواع افلاطونی بار می‌گردد. مثل نوریه که آنها را مثل افلاطونی نیز می‌خوانند در عالم انوار عقلی ثابت بوده و از افق اشباح برتر شناخته می‌شوند، در حالیکه مثل معلقه فقط عالم اشباح را تشکیل می‌دهد و از وسعت و شمول عالم عقل بی‌نصیب و بی‌بهره است.

قطب‌الدین شیرازی، شارح کتاب «حکمة الاشراق» می‌گوید: حکمای باستان به دو عالم معنی و صورت قائل بودند که هر یک از این دو عالم به دو عالم دیگر تقسیم‌پذیر است. عالم معنی به دو بخش تقسیم می‌شود که عبارتند از:

۱- عالم ربوبی، ۲- عالم عقول

مشکل بزرگتر در این باب آن است که آنچه سهروردی در مورد صور معلقه ابراز داشته با سخن دیگر او دربارهٔ خفای ذاتی ماده و جسم سازگار نیست. این فیلسوف از یکسو، صور معلقه را بعنوان عالم برزخ برای اشخاص، قابل مشاهده و ظهور می‌داند و از سوی دیگر جسم را برزخ خوانده و خفی بالذات بشمار می‌آورد، او می‌گوید: عالم ماده آنچنان پنهان و مخفی است که حتی برای خودش نیز هرگز آشکار نمی‌شود. در نظر دوم، برزخ از جهت خود و برای خود و نزد خود پنهان و غیر معلوم است و هرگز آشکار نخواهد شد. چیزی که خفی بالذات باشد هرگز بمنصهٔ ظهور و بروز نمی‌رسد زیرا آنچه بالذات است قابل تغییر نیست و از طریق غیر خود نیز دگرگون نمی‌گردد. شارحان آثار سهروردی دربارهٔ این

**\* صدرالمتألهین شیرازی سخن سهروردی را در مورد مخفی بودن عالم ماده مورد بررسی قرار داده و با رعایت یک قید، آنرا سخنی استوار بشمار آورده است.**

است و آنچه هرگز برای مردم آشکار نگشته است حقیقت عالم می‌باشد. باید توجه داشت که سخن این دسته از ارباب معرفت در ساخت دیگری مطرح شده که با آنچه اکنون در اینجا مورد بررسی قرار گرفته فاصلهٔ بسیار دارد، ولی آنچه مسلم است و از سخنان ارباب معرفت نیز برمی‌آید این است که در مورد مسئله ظاهر و مظهر، آنچه بارز و آشکار است، ظاهر بوده و مظهر میتواند همواره پنهان و مخفی بوده باشد. با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد بآسانی می‌توان گفت خفی بالذات بودن عالم ماده، با مظهریت داشتن آن نسبت به صورت معلقه، ناسازگار نیست و سخن سهروردی در هر دو مورد از اعتبار خاص خود برخوردار خواهد بود. صدرالمتألهین شیرازی سخن سهروردی را در مورد مخفی بودن عالم ماده مورد بررسی قرار داده و با رعایت یک قید، آن را سخنی استوار بشمار آورده است: این فیلسوف بزرگ می‌گوید: اگر مقصود سهروردی از خفی بالذات بودن جسم، پنهان بودن ماده اولی است ناچار باید گفت سخن وی در غایت استحکام و اعتبار است ولی اگر مقصود وی از آنچه در «حکمة الاشراق» آورده مخفی بودن مطلق جسم بوده باشد هرگز نمی‌توان آن را پذیرفت زیرا جسم دارای ماهیتی است که در حد ذات خود نه پنهان است و نه آشکار. از سوی دیگر این مسئله نیز مسلم است که اگر یک شیء در حد ذات خود نه پنهان باشد و نه آشکار، از امکان پنهان گشتن یا آشکار شدن بوسیلهٔ غیر خود برخوردار می‌باشد. به این ترتیب صدرالمتألهین خفی بالذات بودن جسم مطلق را انکار می‌کند ولی به خفای ذاتی ماده اولی، بطور آشکار اعتراف می‌نماید. او دربارهٔ ابهام و مخفی بودن ماده اولی، مکرر و به مناسبت‌های مختلف سخن گفته است. در هر حال صدرالمتألهین ضمن اینکه از اندیشه‌های تابناک سهروردی در بسیاری موارد بهره برده در برخی موارد نیز با او به مخالفت برخاسته است.

\*\*\*

مسئله کمتر سخن گفته‌اند؛ قطب‌الدین شیرازی به عنوان شارح کتاب حکمة الاشراق ضمن اینکه دربارهٔ صور معلقه برزخی بتفصیل سخن گفته، جهان ماده را نیز بعنوان برزخ مورد بحث و بررسی قرار داده و آن را خفی بالذات شمرده است. او به ناسازگاری و ناهماهنگ بودن موضع سهروردی در مورد این دو مسئله اشاره نکرده است و این تنها، قطب‌الدین شیرازی نیست که بسادگی از روی این مسئله گذشته بلکه اشخاص دیگری نیز که بنوعی با آثار سهروردی آشنایی داشته‌اند روی این مسئله درنگ نکرده‌اند. اما اگر سخن سهروردی در مورد این دو مسئله بدرستی مورد بررسی واقع شود معلوم می‌گردد که آنچه او در باب صور معلقه ابراز داشته با موضع فکری او در مورد عالم ماده ناسازگار نیست زیرا این فیلسوف اشراقی در همان حال که جهان مادی را خفی بالذات می‌داند موجودات آن را مظاهر مثل معلقه بشمار می‌آورد. کسانی که با معنی ظاهر و مظهر آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که آنچه بارز و آشکار است در واقع، حقیقت ظاهر بوده و مظهر جز مرآت و مظهر آنچه ظاهر است چیز دیگری نمی‌باشد. برخی از عرفای بزرگ، این سخن را دربارهٔ ظهور خداوند و مظهر بودن این عالم نیز صادق می‌دانند. در نظر ارباب معرفت بر خلاف آنچه عامهٔ مردم می‌پندارند چیزی که همیشه ظاهر و آشکار است خداوند