



## Tracing Suhrawardi's Theory of the Immateriality of Imagination in the Works of Ibn Sina

Ali Asghar Jafari Valani<sup>1</sup>, Donya Asadi Fakhreznad<sup>2</sup>

1. Corresponding Author, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Motahari University, Tehran, Iran. E-mail: [jafari\\_valani@motahari.ac.ir](mailto:jafari_valani@motahari.ac.ir)

2. Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Motahari University, Tehran, Iran. E-mail: [dh.asadi1375@gmail.com](mailto:dh.asadi1375@gmail.com)

### Article Info

**Article Type:**  
Research Article

**Article History:**

**Received:**  
18, December, 2022

**Accepted:**  
13, May, 2023

**In Revised Form:**  
19, February, 2024

**Published Online:**  
10, March, 2024

### Abstract

Sheikh Eshraq, by acknowledging the existence of various faculties for the soul and considering imagination as one of these faculties, he has aligned his perspective with Ibn Sina's view. Ibn Sina contends that all soul faculties, except the rational faculty, are material. Therefore, according to Ibn Sina, imagination, besides having its own material nature, is also impressed in a material locus. The faculty of imagination, based on the functions of "combination and elaboration," provides the necessary forms and meanings for reason to achieve intellectual perception. On the other hand, Sheikh Eshraq rejects the concept of the imaginative faculty and imaginal forms in the sense intended by Ibn Sina, considering imaginary forms as suspended images not located in any place or space. Although these forms occasionally manifest in appearances, those appearances should not be considered the actual place or space of those forms. In other words, Suhrawardi attributes imaginative perception, like all perceptions, to the immediate knowledge of the soul. Despite adhering to Ibn Sina regarding the corporeality of imagination, Suhrawardi views imaginal forms as independent, remaining, and existing in the "Greater Imagination" (Khayal Mutaqaddim). Although he designates the imaginative faculty as material, he doesn't find compatibility between the perceiver and the perceived and believes that the soul engages in perceiving imaginal forms through examples. Therefore, it seems that while Suhrawardi aligns with Ibn Sina's perspective to some extent, he diverges in various aspects of the imagination discourse. The researcher concludes that Suhrawardi's foundational thoughts in this discussion are rooted in his critical considerations of Ibn Sina's statements. Sheikh Eshraq, albeit not in a detailed and organized manner but generally, pays attention to the simplicity of imagination as the basis for criticisms in some of his works such as "Al-Mabahith" and "Teb'at" in "Al-Shifa.

**Keywords:** Ibn-Sina, Suhrawardi, epistemology, imagination, detached imagination

Cite this article: Jafari Valani, A. A., Asadi Fakhreznad, D., (2023-2024). "Tracing Suhrawardi's Theory of the Immateriality of Imagination in the Works of Ibn Sina": FALSAFEH, No. 2, Vol. 21, Autumn-Winter-Serial No. 41, (15-36). DOI:10.22059/jop.2023.352446.1006760



Publisher: University of Tehran Press.

## 1. Introduction

From one perspective, Sheikh Eshraq aligns with Ibn Sina by acknowledging the existence of various faculties for the soul and considering imagination as one of these faculties. Ibn Sina asserts that all soul faculties, except the rational faculty, are material. According to Ibn Sina, imagination, despite having its own material nature, is impressed in a material locus. The imaginative faculty, based on the function of "combination and elaboration," provides the necessary forms and meanings for reason to achieve intellectual perception.

On the other hand, Sheikh Eshraq denies the imaginative faculty and imaginal forms in the sense intended by Ibn Sina. He regards imaginal forms as suspended images not located in any place or space. Although these forms occasionally manifest in appearances, those appearances should not be considered the actual place or space of those forms. In other words, Suhrawardi attributes imaginative perception, like all perceptions, to the immediate knowledge of the soul. Despite adhering to Ibn Sina regarding the corporeality of imagination, Suhrawardi views imaginal forms as independent, remaining, and existing in the "Greater Imagination" (Khayal Mutaqaddim). Although he designates the imaginative faculty as material, he doesn't find compatibility between the perceiver and the perceived and believes that the soul engages in perceiving imaginal forms through examples.

## 2. Significance of the Issue

On one hand, Ibn Sina, through presenting arguments, establishes that the imaginative faculty is corporeal and material, not immaterial. His evidence indicates that the differentiation of imaginal forms occurs in three ways: a) with the criterion of "direction," meaning a form on the right side and another on the left, b) considering "quantity," indicating that one imaginal form is larger than another, and c) with the criterion of "quality," meaning one imaginal form, for instance, being black while another is white. These distinctions in terms of position, quantity, and quality suggest the occurrence of forms in a material locus.

On the other hand, Sheikh Eshraq, in "Al-Mabahith," despite not accepting the materiality of the origin of imagination, has not conceded to the immateriality of the imaginative faculty based on specific skepticism, substantial motion, and incidental intellects. He, like in many other discussions (knowledge of burdens, immateriality of imagination, and post-mortem existence), remains perplexed and cannot firmly argue for the annihilation of hidden powers in humans and souls of animals possessing preservation and remembrance. Even though he is not obliged to this notion, according to his foundations, the human soul, aside from the aspect of rationality (comprehension of general matters), cannot possess a transcendent state other than that. Therefore, Sheikh Eshraq is puzzled about how spectral forms and quantitative realities without penetration into bodies come into existence.

## 3. Significance of the Topic

Sheikh Eshraq's argument in "Al-Mabahith" is grounded in preliminaries that imply the immateriality of imagination. After presenting these preliminaries, Ibn Sina concludes, "Imaginal forms are not corporeal but exist within the soul" (Ibn Sina, 1375: 258). Therefore, based on the necessary preliminaries for the immateriality of imagination, Sheikh Eshraq deduces that imaginal forms are not corporeal, and according to the compatibility between the perceiver and the perceived, the cognitive faculty of these forms (memory and recollection) will also not be corporeal. The only challenge posed by Ibn Sina is the assimilation of imaginal forms within the soul, which cannot be explained according to his accepted foundations. Hence, it seems that the intermediate part of the mentioned argument (the unity of the soul's action in recalling imaginal and rational forms) is incompatible with Sheikh's argument for proving the corporeality of imagination in "Al-Mabahith" since it relies on the manner of recalling imaginal forms to support the corporeality of imagination. Thus, Sheikh perceives imaginal forms as perceptible and material.

Therefore, while Sheikh initiates with the corporeality of imagination and provides various evidence for its validity, on one hand, due to challenges arising from the corporeality of imagination hindering the progression of his theory, and on the other hand, considering the evidence strengthening the immateriality of imagination, he gradually moves away from a certain position. At times, with doubt and suspicion, he regards imagination as immaterial and even believes that to prove the immateriality of imagination, there is a need to address the challenge of the assimilation of forms in the imaginative faculty. Hence, it can be said that he inclines towards the immateriality of imagination, but due to the lack of alignment with certain

foundations and the deficiencies in the presented preliminaries, he is unable to establish a complete argument.

#### **4. Research Methodology**

The author has employed a descriptive-analytical research method and, through this process, concluded that Suhrawardi's foundational thoughts in the context of his critical considerations in this discourse trace back to the statements of Ibn Sina. The Sheikh, although not in a detailed and organized manner but rather in a general sense, has emphasized the immateriality of imagination as a basis for criticism in some of his works such as "Al-Mabahith" and "Teb'i'at" in "Al-Shifa".

#### **5. Brief Summary of Research Results**

Considering that Sheikh Eshraq, in some of his works such as "Al-Mabahith," unlike his other books, refers to and sometimes explicitly states the immateriality of imagination, it can be claimed that Suhrawardi's foundational thoughts in this matter can be traced back to Ibn Sina's statements. This implies that based on Ibn Sina's statements regarding the immateriality of imagination in some of his works, Suhrawardi either has seen all of Ibn Sina's works or overlooked some of them. In either case, his criticism will not be directed towards Ibn Sina. Ultimately, Sheikh's criticism can only be directed towards the wisdom of the divine will, not Ibn Sina himself, as Ibn Sina, at least in some of his works, was attentive to the immateriality of imagination. Thus, it seems that although Suhrawardi aligns with Ibn Sina's perspective to some extent, he distances himself from Ibn Sina in various aspects of the imagination discourse.

From Ibn Sina and Suhrawardi's perspectives, both consider the imaginative faculty as one of the latent faculties of the soul and one of the stages of self-perception. Ibn Sina regards the imaginative faculty as a preserver of forms existing in the common sense. According to him, the imaginative faculty is corporeal and material, not immaterial. Therefore, imagination exists only in the sensory world and in the perceptibles. On the other hand, although Suhrawardi considers the imaginative faculty as material, he rejects Ibn Sina's theory and regards the visible forms in the imaginative faculty as forms that have appeared in the imaginative faculty. He believes in the existence of a world other than the material world, called the world of examples or imaginal world, where the essence of all beings is present. Suhrawardi argues that during the process of imaginative perceptions, the forms existing in that world manifest in the imaginative faculty. In essence, the imaginative faculty is the manifestation of perceptual forms in the world of separate examples. Therefore, Sheikh Eshraq considers imaginative perception as immaterial because he believes that the visible forms in imagination are not impressed in the imagination but are in the imaginal world, and the manifestation of imaginative forms is the result of human imagination.



## ریشه‌یابی نظریهٔ تجرد خیال سهروردی در آثار ابن سینا

علی اصغر جعفری ولنی<sup>۱</sup>، دنیا اسدی فخرنژاد<sup>۲</sup>

[jafari\\_valani@motahari.ac.ir](mailto:jafari_valani@motahari.ac.ir)  
[dh.asadi1375@gmail.com](mailto:dh.asadi1375@gmail.com)

۱. نویسندهٔ مسئول، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. رایانامه:  
۲. گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. رایانامه:

### اطلاعات مقاله چکیده

از سویی شیخ اشراق با پذیرش وجود قوای گوناگون برای نفس، و اینکه خیال را به عنوان قوه‌ای از قوای نفس می‌داند، دیدگاهی همسو با نظر ابن سینا پیدا کرده است. ابن سینا، تمامی قوای مربوط به نفس، غیر از قوه عاقله را مادی می‌انگارد. لذا طبق مبنای ابن سینا، خیال علاوه بر اینکه خود دارای ماهیتی مادی است، منطبق در محل مادی نیز است. قوه خیال بر اساس عملکرد «ترکیب و تفصیل»، صورت‌ها و معانی لازم را برای عقل در جهت تحقق ادراک عقلی مهیا می‌سازد. از سوی دیگر شیخ اشراق با انکار قوه خیال و متخیله به معنای مورد نظر ابن سینا، صورت‌های خیالی را صور معلق دانسته که در محل و مکان منطبق نیستند؛ و اگرچه این صورت‌ها بعضاً در مظاهری ظهور می‌یابند، اما این مظاهر نباید محل و مکان آن صور پنداشته شود. یعنی سهروردی ادراک خیالی را مانند همه ادراکات به علم حضوری نفس تحویل می‌کند. در واقع سهروردی با وجود تبعیت از ابن سینا در جسمانی بودن خیال، صورت‌های خیالی را مجرد، باقی و موجود در مثال اکبر (خیال منفصل) می‌داند. هرچند قوه متخیله را مادی قلمداد می‌کند و میان مدرک و مدرک قائل به سنخیت نبوده و معتقد است که نفس به مشاهده صورت‌های خیالی در مثال می‌پردازد. از این رو به نظر می‌رسد سهروردی، گرچه دیدگاهی همسو با نظر ابن سینا پیدا کرده، اما در عین حال از چند جهت دیگر در بحث خیال از ابن سینا فاصله گرفته است. نگارنده در فرایند پژوهش به این نتیجه رسیده است که شالوده سخن سهروردی در قالب ملاحظات انتقادی او در این بحث، ریشه در سخنان ابن سینا دارد؛ چراکه خود شیخ، هرچند نه به نحو تفصیلی و سازمان‌یافته، بلکه به نحو اجمالی، در برخی آثار خویش مانند کتاب المباحثات و طبیعیات شفاء به مجرد بودن خیال به عنوان مبنای انتقادات توجه داشته است.

نوع مقاله:  
علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:  
۱۴۰۱/۰۹/۲۷

تاریخ پذیرش:  
۱۴۰۲/۰۲/۲۳

تاریخ بازنگری:  
۱۴۰۲/۱۱/۳۰

تاریخ انتشار:  
۱۴۰۲/۱۲/۲۰

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

### واژه‌های کلیدی:

ابن سینا، سهروردی، معرفت‌شناسی، قوه خیال، خیال منفصل

استناد: جعفری ولنی، علی اصغر؛ دنیا، اسدی فخرنژاد، (۱۴۰۲). ریشه‌یابی نظریهٔ تجرد خیال سهروردی در آثار ابن سینا، فلسفه، سال ۲۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۱، (۳۶-۱۵).  
DOI:10.22059/jop.2023.352446.1006760



## ۱. مقدمه

از آن‌جا که خیال علاوه بر بعد هستی‌شناختی، دارای حیث معرفت‌شناسانه نیز هست، لذا شایسته است بحث ادراکات خیالی مورد بررسی قرار گیرد. قوه خیال یکی از قوای ادراکی دستگاه معرفتی انسان به شمار می‌رود که نقش آن را در کسب معرفت نمی‌توان نادیده گرفت. الف) از طرفی ابن‌سینا با طرح دلایلی اثبات می‌کند که قوه خیال، جسمانی و مادی است نه مجرد (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۱۶۷).

دلیل نخست بر جسمانیت قوه خیال، اندازه متفاوت یک صورت متخیل است. گاهی صورت یک شیء کوچک و گاهی نیز بزرگ متخیل می‌شود. علت چنین امری، از سه حالت: الف) خود فرد خارجی، ب) خود صور، ج) قوه خیال، بیرون نیست. حالت نخست صحیح نیست؛ زیرا صور متخیله همواره این‌گونه نبوده که مأخذ خارجی داشته باشند. و با فرض وجود مأخذ خارجی، آن مأخذ یک شیء بوده اما صورت متخیل بزرگ یا کوچک است. خود صور را نیز نمی‌توان عامل تلقی کرد؛ چراکه فرض این است که صور بزرگ و کوچک (هر دو) از یک فرد برگرفته شده و در ماهیت صورت خود تمایزی ندارند. از این‌رو علت بزرگی یا کوچکی صور را باید در قوه خیال جستجو کرد. این قوه قابل صور بوده و جسمانی است. یعنی جای صورت اکبر در محل اکبر و جای صورت اصغر را در محل اصغر خواهد بود (ذبیحی، ۱۳۸۶: ۸۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۲۵۲).

دلیل دوم: گرچه فرض صورت متخیلی که بخشی از آن سفید و قسمتی از آن سیاه باشد، ممکن است اما نمی‌توان شیخ متخیلی فرض کرد که سیاهی و سفیدی در همه آن سریان داشته باشد. از این‌رو اختلاف میان این دو حالت، متأثر از جسمانی بودن قوه خیال خواهد بود؛ زیرا اجتماع سیاهی و سفیدی در قوه خیال همانند قوه تعقل (به لحاظ تجرد هردو) ممکن خواهد بود. لذا امکان تخیل و عدم امکان تخیل صورت، جز با قبول جسمانی بودن قوه خیال قابل توجیه نخواهد بود (همان).

دلایل شیخ‌الرئیس بر اثبات جسمانی بودن خیال و مدرکات خیالی، گواه این است که تمایز صور خیالی به سه نحو خواهد بود: الف) با ملاک «جهت»: یعنی صورتی در سمت راست و صورتی در سمت چپ. ب) با لحاظ «مقدار»: یعنی صورت خیالی بزرگ‌تر از صورتی دیگر. ج) با ملاک «کیفیت»: یعنی صورتی خیالی، مثال سیاه بوده و صورتی دیگر مثال سفید. چنین تمایزاتی بین صور خیالی به لحاظ وضع، کم و کیف، دال بر حصول صورت‌ها در محل جسمانی خواهد بود (اکبری‌ان، ۱۳۸۸: ۳).

ابن‌سینا در رد تجرد خیال متصل (درک خیالی) ادله‌ای ارائه داده است. او خیال را قوه‌ای جسمانی و مدرک صورت‌های جزئی دانسته که به مدد ابزار جسمانی کار خود را انجام می‌دهد؛ چراکه خیال نیز مانند همه قوای درک‌کننده امور جزئی، مجرد نیست. این قوه گرچه صورت‌های

جزئی متخیله را از ماده به طور تام تجرد می‌کند، درعین حال علایق مادی مانند وضع، کم و کیف همراه صورت‌ها باقی می‌مانند. کارکرد خیال، حفظ صورت‌های محسوسه حاصل در حس مشترک بوده و جای آن بخش پسین بطن مقدم مغز است. البته قادر به فعل تخیل نبوده، جز اینکه صورت‌های خیالی در جسم، مرتسم شده که چنین ارتسامی، بین قوه و جسم، مشترک خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۹-۲۶۶).

ب) از طرف دیگر شیخ در *المباحثات*، با وجود اینکه مادی بودن مبدأ خیال را نپذیرفته، بر اساس انکار تشکیک خاصی، حرکت جوهری و عقول عرضیه، به تجرد خیال اذعان نکرده است. او در این باب هم، مانند بسیاری از مباحث دیگر (علم باری، تجرد خیال و معاد جسمانی) دچار تحیر شده، و نمی‌تواند با برهانی قوی، به معدوم شدن قوای باطنی انسان و نفوس حیوانات دارای حفظ و ذکر، قائل شود، گرچه ملتزم به این معنا هم نیست؛ چراکه طبق مبانی او، نفس انسانی نمی‌تواند غیر از جهت تعقل (جنبه درک امور کلی)، برخوردار از مرتبه یا مراتب دیگری از وجود تجردی باشد. لذا شیخ در چگونگی تحقق صور اشباحی و مقداری بدون حلول در اجسام، متحیر مانده است (اکبریان، ۱۳۸۸: ۳).

اما برهان شیخ در *المباحثات* بر مقدماتی متکی بوده که دلالت بر تجرد خیال دارد: با جسم و جسمانی بودن مدرک صورت‌ها و امور متخیل، باید مانند جسم در معرض انحلال باشد. لذا با عوض شدن همه اعضای بدن طی زمان، این صورت‌ها نیز باید انحلال یافته و عوض شوند؛ اما تغییر نیافتن صورت‌های یادشده، نشان دهنده این است که مدرک آنها جسمانی نیست. یعنی زوال محل، مستلزم زوال حال است و صورت‌های ادراکی چون در محلی هستند که همواره زایل می‌شوند، باید خود این صور نیز به تبع محل زوال یابند. از این رو از عدم زوال صورت‌ها، استنباط می‌شود که محل صور نیز جسمانی نیست. ابن‌سینا پس از بیان این مقدمات، نتیجه می‌گیرد: «صورت‌های خیالی جسمانی نیست، بلکه در نفس وجود دارد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۸). عدم جسمانیت صورت‌های خیالی بر اساس شباهت آنها با صورت‌های عقلی نیز مورد تأکید قرار می‌گیرند که چنین شباهتی، به یکسان بودن عمل نفس در هنگام یادآوری صور خیالی و صور معقوله منجر می‌شود. یعنی نفس با اتصال به عقل فعال، صور خیالی را همانند صورت‌های عقلی به خاطر می‌آورد.

از این رو شیخ بر اساس مقدمات مورد نیاز برای تجرد خیال، نتیجه می‌گیرد که صورت‌های خیالی، جسمانی نبوده و بر اساس سنخیت میان مدرک و مدرک، قوه ادراک آن صورت‌ها (حافظه و ذاکره) نیز جسمانی نخواهد بود. تنها چالش ابن‌سینا، ارتسام صورت‌های خیالی در نفس است که با مبانی پذیرفته‌شده او قابل تبیین نیست.

لذا به نظر می‌رسد که بخش میانی استدلال یادشده (یکسانی عمل نفس در یادآوری صور خیالی و صور معقول)، با استدلال شیخ برای اثبات جسمانی بودن خیال در مباحثات سازگار نیست، زیرا در این استدلال از نحوه یادآوری صورتهای خیالی، برای جسمانی بودن خیال مدد می‌گیرد و ثابت می‌کند: از آنجایی که این صورتهای منطبع در قوای مادی (نه در نفس) هستند، گاهی از خاطر رفته و گاهی هم به ذهن خطور می‌کنند که عقل فعال در اینجا به منزله حافظ صورتهای خیالی است، در صورتی که عقل فعال محل تمثّل مادیات قرار نگرفته تا قادر باشد آنها را حفظ کند. لذا شیخ، صور خیالی را محسوس و مادی می‌داند.

می‌توان به سخن خواجه در اشارات برای ابطال فرض فخر رازی مبنی بر اینکه عقل فعال حافظ صور موجود در حس مشترک نیز است، در این مقام اشاره کرد: «عقل فعال، چون معقولات در آن متصورند و محسوسات در آن متصور نیستند، مناسب است که حافظ صورتهای معقول بدون محسوس باشد». (همو، ۲/۱۴۰۳: ۳۳۸) پس اگر عقل فعال حافظ صور متخیله باشد قطعاً این صور محسوس نیستند.

بنابراین شیخ گرچه با جسمانی بودن خیال آغاز می‌کند و ادله گوناگونی بر درستی آن ارائه می‌کند، اما از یک سو به دلیل وجود اشکالاتی که با جسمانیت خیال پیش می‌آید و مانع پیشبرد نظریه او می‌شود و از سوی دیگر با توجه به شواهد و مؤیداتی که تجرد خیال را تقویت می‌کند کم‌کم از حالت یقین خارج می‌شود و گاه با شک و ظن، خیال را مجرد می‌داند و حتی معتقد است که برای اثبات تجرد خیال، صرفاً به حل چالش ارتسام صور در قوه خیال نیازمندیم. لذا می‌توان گفت که او به تجرد خیال قائل است، اما به دلیل عدم همراهی برخی مبانی و نقص مقدمه‌ای از برهان یادشده، قادر نیست شکل کاملی از برهان را اقامه کند (اکبریان، ۱۳۸۸: ۸).

## ۲. تحلیل سینوی از ادراک خیالی

بوعلی گسترده‌ترین بحث خود درباره نفس و قوای آن را در «الفن السادس من الطبيعيات» کتاب شفاء آورده است. در نفس شناسی ابن سینا، نفس قوای بی‌شماری دارد و دارای کیفیتی است که جامع کل قوا بوده و نفس جامع آن قوا است. (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۳۴۶-۳۴۹). او در فصل چهارم فن ششم طبیعيات «شفا» به دلیل اختلاف در قوا، به تبیین اختلاف کارکردهای نفس پرداخته و همراه شرح این اختلاف، اولین تعریف خود از قوای نفس را بیان می‌کند. (همو، ۱۴۰۵: ب/۵).

قوای مدرکه دو نوع هستند: یکی از خارج درک می‌کند که همان حواس پنج‌گانه بوده (همان: ۳۳) و دیگری از داخل درک می‌کند که همان قوای باطنی نفس بوده که متعدد هستند. البته برخی از این قوای باطنی، تنها مدرک صورت محسوسات هستند و برخی مدرک معانی محسوسات. چنین ادراکی، به دو دسته (ادراک اولی و ادراک ثانوی) تقسیم می‌شود (همان: ۶۰). در ادراک اولی یک

قوه، صورتی را برای خود کسب می‌کند؛ اما در ادراک ثانوی همان صورت برای قوه‌ای دیگر حاصل می‌شود.

حس مشترک به عنوان یکی از قوای باطنی، توانایی درک همه صوری را دارد که با حواس پنج‌گانه به دست آمده و قوه دیگر، خیال (مصوره) است (همان: ۳۵). ابن‌سینا، خیال را روح بخاری تسری یافته در بطن مقدم مغز می‌داند. تمایز حس مشترک با خیال این است که روح بخاری بخش پیشانی بطن مقدم مغز، ارتباط بیشتری به حس مشترک دارد؛ چراکه مبادی اعصاب چهارگانه از پنج حس، از جزء مقدم مغز (واقع در بخش جلویی بطن اول) انشعاب می‌یابند؛ درحالی که روح بخاری بخش پایانی بطن مقدم مغز، مختص به خیال است (همان: ۳۶؛ همو، ۱۳۳۱: ۲۵۲، ۱۰۴، ۱۰۹).

قوای باطنی دیگر عبارتند از: الف) وهم به عنوان مدرک معانی جزئی غیرمحسوس؛ ب) متصرفه به منزله ترکیب‌کننده یا تفصیل‌کننده صور، که یا متخیله است (تحت سیطره وهم) و یا متفکره است (تحت نظر عقل)؛ ج) ذاکره به عنوان حافظ صور همراه با حکم. البته هریک از قوا، واجد ابزار جسمانی خاصی هستند (همو، ۱۴۰۳: ۱۴۰۳ / ۲: ۳۳۱).

از این رو ابن‌سینا فرایند ادراک را شامل چهار مرحله ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی می‌داند. لذا در معرفت‌شناسی ابن‌سینا ادراک خیالی، وهمی و عقلی، قوای باطنی ادراک تلقی می‌شوند و او همه قوای باطنی و از جمله خیال را مدرک می‌داند (همان: ۳۳۲). در تبیین این مطلب می‌توان گفت: ابن‌سینا صرفاً حواس را یک قوه ظاهری در ادراک دانسته، و برای آن سه شرط اصلی: حضور ماده، برخورداری از شکل و اندازه و جزئی بودن مدرک، قائل است، درحالی‌که در ادراک خیالی فقط وجود دو شرط دوم و سوم نیاز است، یعنی نیازی به حضور ماده نیست. در واقع او با ارائه نظریه تجرید، می‌گوید: هر چه از ادراک حسی به سوی ادراک عقلی پیش می‌رویم، از ماده و آثار آن کاسته می‌شود، تا اینکه ادراک در منزل پایانی (ادراک عقلی) مجرد خواهد بود (همان: ۳۳۲).

البته خیال علاوه بر اینکه مدرک صور است، حافظ صور نیز هست، که از این جهت آن را مصوره هم می‌نامند. در واقع این قوه به عنوان خزانه صور نقش بسته در حس مشترک، البته بعد از غیبت محسوس، در آنجا ذخیره می‌شوند و نقش خیال این است که داده‌های حس را نگهداری کند. همچنین قوه خیال صورت‌های حاصل از ترکیب و تفصیل نیروی مفکره را نیز حفظ می‌کند (همو، ۱۴۰۵: ۱۵۱/۲). بدین ترتیب ابن‌سینا توضیح می‌دهد که علاوه بر صورت‌های خیالی که پس از مواجهه حواس پنج‌گانه با واقعیت اشیاء خارجی در نفس پدید می‌آید، ترکیب شدن صورت‌های مخزون در نفس با یکدیگر نیز منشأ پیدایش صورت‌های خیالی بعدی خواهد بود.



همچنین خیال مبدأ تحریکات بدنی است، زیرا صور خیالی موجب انفعال بدن و حرکت او می‌شوند. (همان: ۴۱).

از نظر وی، اگر مثال (صورت ذهنی) شیئی، نزد مدرک باشد، به‌گونه‌ای که مدرک آن را مشاهده کند، ادراک تحقق و فعلیت یافته است. از این‌رو ادراک یعنی اینکه مثال و نمونه حقیقت هر شیء در ذات مدرک (بدون هیچ تباینی با آن) نقش بندد، و آن، همان صورتی خواهد بود که باقی است (همو، ۱۴۰۳: ۳۰۸/۲). در واقع صورت خیالی، مثال و نمونه حقیقتی است که پس از مواجهه حسی با اشیاء در ذهن باقی می‌ماند. بنابراین ادراک از نظر ابن‌سینا، تشکیل صورتی ذهنی از اشیاء است، به شرط آنکه این صورت ذهنی با شیء خارجی مطابقت داشته باشد (همان: ۳۰۹).

ابن‌سینا علاوه بر کارکردهای مستقلی که برای قوه خیال قائل است، نقش خیال در ادراکات عقلی را نیز مهم و کارآمد می‌داند. به اعتقاد او کثرت تصرفات نفس در صورت‌های خیالی و معانی جزئی، نوعی آمادگی جهت پذیرفتن صور مجرد عقلی در نفس ایجاد می‌کند؛ (همو، ۱۴۰۳: ۳۶۷/۲) چراکه استعداد نفس برای پذیرش صور عقلی (مانند مفهوم کلی درخت)، به‌واسطه صور خیالی حاصل می‌شود که خود، از طریق ادراک جزئیات امکان‌پذیر است. بدین ترتیب، با مطالعه صورت‌های جزئی خیالی، نفس آمادگی می‌یابد تا بتواند صور کلی عقلی مربوط به آنها را نیز پذیرا باشد. چنین امکانی پس از آن حاصل می‌شود که نفس از طریق انتزاع ویژگی مشترک از صور خیالی مربوط به یک شیء، موفق به دریافت مفهومی کلی از آن می‌شود که دیگر وابسته به حضور صورت‌های حسی یا خیالی نیست. پس از اتصال نفس با عقل فعال، صورت‌های خیالی (معقول بالقوه)، به معقول بالفعل تبدیل‌شده، یعنی عقل هیولانی از قوه به فعل تبدیل می‌شود. (همان: ۳۶۸).

علاوه بر این، خیال از نظر ابن‌سینا، در شکل‌گیری یک برهان عقلی، به‌عنوان مبادی برهان حضور دارد؛ چراکه می‌دانیم مقدمات برهان، کلی بوده، درحالی که مبادی آنها از طریق حس به دست می‌آیند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ الف: ۱۲۷). لذا ابن‌سینا کارکرد خیال را به عنوان حد واسط حس و عقل مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد. او روشن می‌کند که اکتساب تصور امر معقول توسط حس، صرفاً به یک صورت ممکن است؛ یعنی حس، صور محسوسی را که درک می‌کند تحویل قوه خیال می‌دهد؛ سپس این صور، متعلق عملکرد عقل نظری انسان قرار می‌گیرند (همان: ۱۲۸).

افزون بر این که نقش خیال در شناسایی جهان طبیعی و به دست آوردن مدرکات عقلی غیرقابل‌انکار است، ابن‌سینا به کارایی آن در کشف و شهود عرفانی نیز تصریح کرده است. از یک طرف حس توانایی درک موجودات مثالی را ندارد و از طرف دیگر به سبب جزئی بودن آنها، عقل نیز نمی‌تواند آنها را درک کند. لذا درک موجودات مثالی، صرفاً با عنصر روحانی برخوردار از جسم

لطیف امکان‌پذیر است. از این رو رؤیای صادق و مدرکات حاصل از آن را، تنها می‌توان به خیال منتسب کرد؛ چراکه آنها قابل انتساب به حس و یا عقل نیستند (برقی، ۱۳۸۷: ۲۱۵).

بهمینار نیز به پیروی از ابن‌سینا، متخیله را قوه‌ای از قوای انسان می‌داند که صور محسوس را بعد از غیبت آنها حفظ می‌کند. این صورت متخیل از یک شیء مخالفتی با خود شیء نخواهد داشت (بهمینار، ۱۳۷۵: ۳۹). در واقع صورت متخیل از اقسام معلوم مخالط با غیر است؛ (همان: ۴۹۰) یعنی دارای درجه‌ای از تجرید بوده اما مجرد کامل از ماده هم نیست بلکه در غیاب ماده رخ می‌دهد (همان: ۷۴۵، ۷۹۲). چنین صورتی همراه با عوارض غریبه شیء است، بدین معنا که بدون آن عوارض، صورت متخیل نیز محقق نخواهد شد (همان: ۴۹۲). حصول صورت متخیل با انفعال آلت ادراک همراه است، چراکه صورت ادراکی مجاور آلت، باعث چنین انفعالی در آن می‌شود. (همان: ۴۹۳) البته خیال همه صور متخیل را با همدیگر تخیل نمی‌کند (همان: ۸۱۳)، گرچه در آن‌ها ترکیب و تفصیل ایجاد می‌کند. (همان: ۸۲۰). همچنین ممکن است متخیله یا ذاکره صور معقول را نیز در خود حفظ کند (همان: ۸۱۶). او متخیله را قوه‌ای مخصوص انسان می‌داند، چراکه نفوس فلکی فاقد این قوه هستند (همان: ۷۹۵). البته حیوانات دیگر نیز فاقد متخیله هستند؛ زیرا بر یک روش واحد و بدون تغییر و تصرف عمل می‌کنند. گرچه ممکن است از قوه‌ای شبیه متخیله برخوردار باشند (همان: ۷۹۹).

لوکری نیز عملکرد متخیله را بعد از قوه حس می‌داند؛ یعنی اگر چیزی محسوس واقع نشود متخیل نیز قرار نمی‌گیرد (لوکری، ۱۳۷۳: ۲۵۹). البته اگر فردی دارای قوه خیال قوی باشد به محسوسات مشغول نمی‌شود، بلکه او به سطح عقل فعال متصل می‌شود، یعنی خیال با اشراق عقل فعال بر نفس او، معقولات را دریافت کرده و در حس مشترک صورت سازی می‌کند و این مرتبه، کمال خیال محسوب می‌شود (همان: ۳۹۶).

### ۳. سهروردی و عنصر خیال

سهروردی بر این باور است که خیال عاملی مهم و اساسی در ادراک انسان است. از نظر او، با ادراک شیء غایب، مثال (صورت خیالی) آن برای انسان حاصل می‌شود. اگر در این ادراک اثری در انسان ایجاد نشود، یعنی حالت قبل و بعد از ادراک برای او یکسان است؛ و اگر اثری پدید آید اما مطابق با شیء غایب نباشد، یعنی آن شیء چنان‌که هست، ادراک نشده است. بنابراین در فرآیند ادراک، اثری در انسان پدید می‌آید که باید مطابق مثال شیء غایب باشد؛ در غیر این صورت، شیء خارجی آن چنان‌که هست، متعلق آگاهی و علم قرار نگرفته است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۵/۲؛ نوربخش، ۱۳۹۳: ۳۶۸).

کارکرد اصلی خیال برای دستگاه ادراکی انسان این است که اگر معلوم خارجی (مانند آسمان، زمین و ...)، برای نفس حضور نداشته باشند، صور ذهنی آنها برای نفس حاضر خواهند بود. از

این‌رو انسان قادر است از طریق خیال، اشیاء غایب از حواس را ادراک کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۸/۴۸۷).

شیخ اشراق بر این نکته تأکید دارد که قوه خیال در بدن، در حکم آینه‌ای است که نفس، صورت‌های خیالی را در آن مشاهده می‌کند. خیال یا متخیله، صنم (جسم)، و نور اسفهد (نفس) در این مشاهده نقش اعدادی دارد. بنابراین قوه خیال مانند یک آینه، مظهری برای صور خیالی است. مظهر بودن یعنی اینکه آن قوه، محل ظهور صورت‌هایی است که گرچه این صور مجردند، اما خود قوه خیال، یک حقیقت مجرد نیست.

با این بیان روشن می‌شود که صور خیالی در قوه خیال منطبع نیستند و اساساً احتیاجی به محل ندارند، ولی در عین حال تا چنین مظهری (قوه خیال به عنوان یک آینه) وجود نداشته باشد، صور خیالی خود را نشان نمی‌دهند. به اعتقاد سهروردی، همان‌طور که صورت منعکس شده در آینه، با وجود اینکه خودش مادی نیست اما در آینه‌ای که مادی است، ظهور می‌کند، صور خیالی نیز در قوه خیال امکان ظهور پیدا می‌کنند و انسان با نگاه در این قوه، صور خیالی عالم مثال را به دست می‌آورد، نه اینکه چنین صوری در نفس منطبع شده باشند (همان: ۲/۲۱۲، ۲۱۱).

از نظر سهروردی، خیال در کسب معارف الهی نیز نقشی مهم بر عهده دارد. با تقلیل شواغل حسی، توجه نفس ناطقه با فرو رفتن در یک خلسه، به طرف قدس جلب می‌شود. در چنین شرایطی لوح صاف و شفاف ضمیر آدمی به نقش غیبی منقش می‌شود. البته در برخی موارد چنین نقشی به عالم خیال سپرده شده و به دلیل تسلط خیال در لوح حس مشترک، به بهترین وجه ترسیم می‌پذیرد (به شرط تمایل به امور محسوس)، و می‌تواند در کارکردی منفی، مانند کوهی میان نفس و عالم عقل قرار گیرد (همان: ۱/۴۹۱، ۴۹۰؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۷۹، ۳۸۰).

در واقع شیخ اشراق، با ردّ معنای سینوی از قوه خیال و متخیله، (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۲۰۸-۲۱۱) صورت‌های خیالی را صور معلق غیرمنطبع در محل و مکان می‌داند؛ البته صورت‌های خیالی گاهی در مظاهری ظهور می‌یابند، اما این مظاهر نباید محل و مکان آن پنداشته شوند (همان: ۲۱۲). صورت‌های خیالی نزد وی (مانند آینه که می‌تواند مظهری برای صورت‌های موجود در آینه محسوب شوند)، صور معلق هستند که مظهر آن‌ها، تخیل انسان است (همان: ۲/۲۱۲). سهروردی، گرچه صورت‌های خیالی را برخوردار از تجرد مثالی می‌داند، اما آنها جنبه‌ای جسمانی نیز در بدن انسان دارند که در امر تخیل کارکردی معدّ دارند و با تعبیر «صنم» از آنها یاد می‌کند (همان: ۲۱۴). او متخیله را «صنم» قوه نور اسفهد، و کالبد انسان را طلسم و صنم برای نور اسفهد می‌داند. (همان: ۲۱۴). وی با حذف واسطه (یعنی قوه) در بینایی و تخیل، قادر خواهد بود بر مبنای «محال بودن انطباق کبیر در صغیر» دست به استدلال بزند. از این‌رو نور اسفهد اجسام را بدون واسطه مشاهده می‌کند؛ همچنان که صور خیالی یا مثل معلقه را بدون واسطه مشاهده می‌نماید (مفتونی، ۱۳۹۲: ۱۴۳).

از این رو سهروردی، اشراق نور اسفهد بر خیال را همانند اشراق آن بر ابصار، بی‌نیاز از حصول صورت می‌داند؛ (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۲۱۵) و چنین اذعان می‌دارد که قاعده ابصار، زمینه‌ساز بیان حقیقت صور مرایا و همچنین تخیل است (همان: ۱۳۴، ۱۰۳). نور مدبر، مثل معلقه دارای تجرد ناقص را مشاهده می‌کند؛ لذا به نظر می‌رسد که سنخیت میان نفس و صورت‌های قائم بر آن، همانند سنخیت بین مدرک و مدرک در درک اجسام توسط نورالانوار و انوار قاهره، وجهی ندارد (مفتونی، ۱۳۹۲: ۱۴۰).

سهروردی به تفکیک میان عالم مثال متصل با عالم مثال منفصل نمی‌پردازد و تنها از عالم مثال منفصل سخن می‌گوید. دیدگاه وی درباره تخیل، این است که نفس انسان می‌تواند حقیقت امور خیالی و مثالی را در عالم مثل معلق مشاهده کند (عباس زاده، ۱۳۹۸: ۳۸۱). شیخ اشراق قوه خیال را به‌عنوان مظهری برای صورت‌های ادراکی خیالی دانسته که نفس آنها را در عالم مثال منفصل یافته است. البته قوه خیال در اینجا نیز مظهر آن صور ادراکی در عالم مثال منفصل به شمار می‌رود. اما مظهر به منزله محل انطباق نبوده، بلکه عامل محرکه‌ای است که موجب دیده شدن آن صور در عالم مثال منفصل می‌شود. لذا از منظر سهروردی، صورت‌های ادراکی مثالی در عالم منفصل قرار دارند و خیال (مانند آینه) در حکم موطن، مظاهر آن صورت‌ها به شمار می‌رود (یزدان پناه، ۱۳۹۱: ۲/۲۵۱).

در واقع اشراق نفس بر خیال، همانند اشراق نفس بر ابصار است و ادراک خیالی نیز همانند ابصار از سنخ علم حضوری و بی‌نیاز از صورت است. یعنی نفس، صورت‌های مثالی یا خیالی را در عالم مثل معلق بدون وساطت صورت ذهنی و به نحو حضوری، گاه از طریق رفع حجاب و گاه از طریق برقراری اضافه اشراقی با آنها ادراک می‌کند؛ همان‌گونه که نفس در فرایند ابصار، اشیاء مادی و محسوس را بدون وساطت صورت ذهنی و به نحو حضوری، از طریق برقراری اضافه اشراقی می‌بیند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۲۱۱-۲۱۲؛ عباس زاده، ۱۳۹۸: ۱۱۵). سهروردی درک امور جزئی توسط نفس را به حضور صور آنها در قوای جزئی حاضر می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/۷۲؛ پلنگی و محمد نژاد، ۱۳۹۷: ۴۳).

شیخ اشراق صورت‌های خیالی حاضر در قوه خیال را موجود در عالم خیال (مستقل از نفس) می‌داند؛ یعنی صور خیالی ناشی از نفس یا منطبع در قوای مغزی نیستند. بلکه این صور معلقه به دیاری مستقل از نفس انسان تعلق دارند و نفس با تخیل، به درک این صورت‌ها نائل می‌شود. می‌توان گفت که این صور همان کالبدهای معلق در عالم صور معلقه و بدون محل هستند که تخیل انسان، مظهر این صورت‌های خیالی خارجی است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۲۱۲-۲۱۵؛ قطب‌الدین، بی‌تا: ۲/۴۲۲؛ پلنگی و محمد نژاد، ۱۳۹۷: ۴۳).

او درک صور خیالی نفس را از سنخ علم حضوری از طریق اضافه اشراقیه می‌داند و عنصر اشراقی در ادراک خیالی را این‌گونه تبیین می‌کند که نفس در اشراق خود بر قوه خیال، مستقیماً به

مشاهده عالم خیال (به‌عنوان جهانی خارج از خود) می‌پردازد؛ لذا درک در بستر اضافه اشراقیه، از نوع ارتباط نفس با عالم واقعی است. ضمن اینکه صور معلقه عالم خیال برای شناخته شدن، با فاعل شناسایی که همان نفس انسان است، اتصال وجودی پیدا می‌کنند. در چنین شرایطی، دیگر نیازی به بحث مطابقت ذهن و عین نیست؛ چراکه در چنین فضای فکری، صورت ادراکی مطرح نیست تا میانجی نفس و عالم عینی واقع شود (همان: ۴۵). از این رو سهروردی می‌گوید: در علم اشراقی نیازی به تطابق ذهن و عین نیست (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱ / ۴۸۹؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۳ / ۵۰۱-۵۰۲؛ پلنگی و محمدنژاد، ۱۳۹۷: ۴۵).

شیخ اشراق با پذیرش وجود قوای گوناگون برای نفس، خیال را نیز به‌عنوان یکی از قوای نفس می‌داند؛ لذا دیدگاه او در این جهت با نظر ابن‌سینا مطابقت دارد. در عین حال از چند جهت در بحث خیال با ابن‌سینا اختلاف نظر دارد:

الف) خیال با واهمه و متخیله یکی است. حکمای مشاء، واهمه را مدرک معانی جزئی می‌دانند؛ کارکرد متخیله، تفصیل و ترکیب صور خیالی است و خیال حافظ صور مکتسبه از حس مشترک است. درحالی که سهروردی، با عبارت «حقیقت این است که این سه، یک چیز و یک قوه با ملاحظاتی است که در عبارات بیان می‌شود». سه قوه یادشده را یکی تلقی می‌کند؛ زیرا تعدد قوا یا به وسیله تعدد افعال ثابت می‌شود و یا توسط بقای یک قوه و اختلال قوه دیگر. تعدد افعال بر تعدد قوا دلالت نمی‌کند، چراکه قوه‌ای می‌تواند جهات متعدد داشته باشد و با لحاظ هر جهتی، یک فعل را به وجود آورد، مانند حس مشترک، که همه امور محسوس را ادراک می‌کند. بقای یک قوه در عین اختلال در قوه‌ای دیگر نیز، تغایر متخلیه و واهمه را اثبات نمی‌کند؛ چراکه متخلیه و واهمه تلازم در اختلال و سلامت داشته، و با اختلال خیال، متخیله هم اختلال می‌یابد. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲ / ۲۰۹).

ب) شیخ اشراق صور خیالی را به دلیل «وجود غفلت در انسان» متمایز از نفوس انسان دانسته و اصطلاحاً به «خیال منفصل» باور دارد. او می‌گوید: اگر صور خیالی در وجود انسان تحقق داشت، نفس می‌بایست همواره از آن صور آگاه بود؛ در صورتی که با غفلت از تخیل زید، به صورت زید در خود آگاه نبوده و تنها با احساس صورتی متناسب با صورت زید، توانایی درک آن را داشته و به آن منتقل خواهد شد، درواقع نفس، آن صورت را از عالم «ذکر» برمی‌گرداند (همان: ۲۰۹).

ج) شیخ اشراق نفس انسان را همانند آینه به مثابه مظهر صور مرآتی، مظهر صور خیالی می‌داند. البته این صور خیالی و مرآتی فاقد محل بوده و منطبق در ماده نیستند؛ بلکه با ماهیتی جوهری و وجودی قائم به نفس، در نفس (آینه) انعکاس می‌یابند. لذا شیخ اشراق درک خیالی را متمایز با ابن‌سینا مجرد می‌داند (همان: ۲۱۱). قطب‌الدین شیرازی در شرح باب «در حقیقت صور و خیال» از کتاب حکمه‌الاشراق، به توضیح و تفصیل نکات فشرده شیخ اشراق می‌پردازد.

الف) سهروردی در این قسمت به رد نظریه انطباع پرداخته و آن را محال می‌داند. قطب شیرازی علت این محال بودن را امتناع انطباع کبیر در صغیر می‌داند و این امتناع را به صور خیالی نیز تعمیم می‌دهد و می‌گوید: صور خیالی به دلیل امتناع انطباع کبیر در صغیر، در اذهان موجود نیستند. علاوه بر این در اعیان نیز وجود ندارند، زیرا در این صورت، هر فرد دارای سلامت حواس، باید آن‌ها را ادراک می‌کرد. همچنین عدم محض هم نیستند، زیرا در این صورت متصور نمی‌شدند، ضمن اینکه این صور از یکدیگر متمایز نبوده و بر آن‌ها نباید حکمی صورت می‌گرفت. بنابراین می‌توان گفت که ادراک صور خیالی در ذهن، تمایز میان آن‌ها و صدور حکم بر آن‌ها نشانگر وجودی بودن آن‌ها است؛ اما از آن‌جا که نه در ذهن هستند و نه در اعیان و نه در عالم عقول، پس در صقع دیگری موجود هستند که آن صقع، عالم مثالی و خیالی نامیده می‌شود که میانه عالم عقل و حس بوده و به لحاظ جایگاه وجودی، بالاتر از عالم حس و پایین‌تر عالم عقل است؛ یعنی تجرد این عالم از حس بیشتر و از عقل کم‌تر است. ضمن اینکه تمام اشکال، صور و مقادیر و اجسام و تمام متعلقات آن مانند حرکات و سکناات و اوضاع و هیئت در آن موجود هستند. البته این موجودیت، قائم بالذات بوده، گرچه معلق است و در محل و مکانی نیست.

از این رو قطب شیرازی بیان می‌کند که صور خیالی در عالم مثال فاقد محل و مکان هستند؛ زیرا قائم بالذات هستند. مانند صور موجود در آینه که معلق در آن و فاقد محل و مکان هستند؛ هرچند ممکن است نیاز به مظهر داشته باشند. حس مشترک و دیگر قوا نیز، همگی مظاهری صیقل‌یافته مانند آینه بوده که استعداد ظهور این صور قائم به نفس را دارا می‌باشند، گرچه مستغنی از زمان و محل و مکان هستند.

ب) او در شرح معنای یادشده به استدلالی عقلی استناد می‌کند که عقل فیاض موکل، از طریق همین صور خیالی معلقه است که صور و معانی را تحصیل و ادراک می‌کند و چون صور عقلی بری از مکان و زمان هستند، صور خیالی مورد استفاده عقل نیز، مجرد از مکان و زمان می‌باشند. یعنی همچنان که صورت زید در آینه، صورتی در سطح و فاقد عمق و ژرفاست، صور خیالی نیز چنین هستند.

بنابراین با نوعی ماهیات جوهری روبرو هستیم که قائم به ذات خویش و دارای مثال‌های عرضی، مانند صورت زید در ظهور مادی آن هستند، گرچه قائم به محل نیستند. البته این معنا ضرورت تبیین نسبت میان مثال‌های مادی و صور خیالی را می‌طلبد.

ج) قطب شیرازی در توضیح این عبارت سهروردی که «نور ناقص مثال نور تام است»، بیان می‌کند که تمام موجودات عالم علوی، نظایر و مشابهاتی در عالم سفلی دارند که به واسطه همین نظایر و اشباه شناخته می‌شوند. پس اگر انوار عرضی به درستی شناخته شوند به شناخت و معرفت انوار مجرد جوهری کمک خواهند کرد. سپس بیان می‌کند که هدف از بیان این امر، آن است که

نور ناقص عرضی مانند خورشید در عالم حس، نظیر و مثالی از نور تام جوهری یعنی عالم عقل و نورالانوار است و بر همین اساس نور هر ستاره که عرضی است مثالی از نور مجرد جوهری است. (د همان‌گونه که حواس به حاسه واحدی برمی‌گردند که حس مشترک است، تمامی قوای باطنی نیز به قوه واحدی برمی‌گردند که ذاتش نوریت و فیاضیت است. بنابراین گرچه مقابله چشم با مبصر شرطی برای فرایند ابصار است، اما بیننده حقیقی همان نور اسفهبید است (قطب شیرازی، بی‌تا: ۲۶۰-۲۶۹).

شهرزوری برای اثبات خیال به تبیین بعضی از احوال قوای باطنی می‌پردازد که یادآوری امور فراموش شده به نور مدبر اسفهبید برمی‌گردد و به قوه حافظه موجود در مغز مرتبط نیست. دلیل آن هم، فراموشی برخی صور است که با تلاش نیز به یاد آورده نمی‌شود؛ در حالی که اگر در مغز بود، باید نفس می‌توانست آنها را به یاد بیاورد. زیرا نفس، جسم و جسمانی نیست، لذا تذکر و یادآوری فقط در عالم ذکر است. او بیان می‌کند که صور خیالی در حس مشترک و حافظه نیستند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۰۴).

#### ۴. بررسی تطبیقی

به نظر می‌رسد که هردو فیلسوف به مراتب چهارگانه هستی: ۱. واجب الوجود (نورالانوار) ۲. عالم عقول (انوار قاهره) ۳. عالم نفوس و ملکوت (انوار مدبره و انوار اسفهبیده) ۴. عالم اجسام (برازخ) باور دارند. گرچه سهروردی قائل به وجود عالم مثال است که بین عالم انوار قاهره و عالم برزخ قرار دارد و از آن به عالم صور یا اشباح مجرده یاد می‌کند که مثل معلقه ظلمانی و نورانی را دربرمی‌گیرد؛ درحالی‌که ابن‌سینا در معرفی عوالم، به عالم مثال اشاره‌ای نکرده و مثل افلاطونی را نیز نپذیرفته است.

البته هردو پیدایش نفس را بر اساس استعداد ماده می‌دانند. با این تفاوت که ابن‌سینا موضوع نفس را در قسمت طبیعیات آثار خود آورده و از لحاظ تجربی به نفس پرداخته، اما سهروردی نفس‌شناسی را در بخش الهیات بیان کرده است. درواقع نفس‌شناسی ابن‌سینا بر پایه بحث و تحقیق و استدلال‌های نظری است، اما نفس‌شناسی سهروردی بر مبنای حکمت عملی از جمله مهار نفس اماره از راه ریاضت است. درواقع سهروردی، رابطه نفس با قوای خود را به صورت رابطه حضوری اشراقی دانسته و معتقد است که ادراک خیالی همان اشراق حضوری نفس به قوه خیال است و قوه خیال، زمینه‌ساز ظهور صور مثالی است.

اگرچه در قوای ظاهری هردو فیلسوف در مورد حس چشایی، لامسه، شنوایی و بویایی هم نظرند، اما درباره حس بینایی رأی متفاوت دارند. اما در قوای باطنی هردو، بر مادی بودن قوه خیال اشتراک نظر دارند. البته ابن‌سینا درک خیالی را مادی، و سهروردی آن را مجرد می‌داند. درواقع شیخ اشراق درک خیالی را مشاهده صورت‌های خیالی در عالم مثال منفصل دانسته است ولی ابن‌سینا معتقد به وجود عالم مثال نیست.

هر دو فیلسوف جایگاه قوه خیال را تجویف اول از دماغ دانسته‌اند و معتقد به مادی بودن آن هستند. وجه تفاوت آن دو در این است که مشاء قوه خیال را خزانه صور حس مشترک می‌دانند، اما سهروردی ذخیره شدن صور خیالی در خیال را رد می‌کند؛ چراکه در آن صورت، نباید غفلت و فراموشی صور در نفس رخ دهد. از نظر شیخ اشراق، خزانه صور در عالم ذکر و یاد (که همان افلاک نوری است) قرار دارد. البته هر دو، ادراک خیالی را یکی از مراحل ادراک می‌دانند؛ اما اختلاف اندیشه آن دو در این است که ابن‌سینا قائل به انطباق است، به این صورت که صور از عالم خارج ادراک می‌شوند و در قوه خیال ذخیره می‌شوند؛ یعنی خیال، خزانه دریافت‌های حس مشترک است. ادراک خیالی از نظر او مادی و محدود به عالم حس است و برای آن، عالم مستقلی قائل نیست. اما سهروردی صور خیالی را منطبع در خیال نمی‌داند، بلکه آنها را ابدان و صور معلقی می‌داند که در عالم مثال هستند. از آنجا که عالم مثال را مجرد از ماده می‌داند، قائل به مجرد ادراکات خیالی نیز هست.

می‌توان گفت که طبق مبنای ابن‌سینا، خیال در جهت تحقق ادراک عقلی، بر اساس عملکرد «ترکیب و تفصیل»، صورت‌ها و معانی لازم را برای عقل مهیا می‌سازد. یعنی بر اساس تحلیل صورت‌های موجود، نفس قادر به شناختن صورت‌های عقلی می‌شود. البته در ابتدا، بدون عنصر خیال ادراک امور عقلی ممکن نخواهد بود، اما به دلیل اتحاد با عالم مجرد یا افاضه عقل فعال در مرحله بعدی، ادراک امور عقلی میسر می‌شود. گرچه آگاهی از امور غیبی به وسیله وحی، الهام و رؤیاهای صادقانه، گواه بر این ادعا می‌تواند باشد که آگاهی انسان در چنین مواردی، به گونه‌ای است که تصور پیشین از این امور در خیال خود نداشته؛ ضمن این که کارکرد خیال در درک عالم طبیعی و حصول ادراکات عقلی غیرقابل انکار است، نقش خیال در کشف و شهودات عرفانی نیز امری واضح است.

در مقابل، شیخ اشراق با انکار قوه خیال و متخیله به معنای مورد نظر ابن‌سینا، صورت‌های خیالی را صور معلق دانسته که در محل و مکان منطبع نیستند؛ و اگرچه این صورت‌ها بعضاً در مظاهری ظهور می‌یابند، اما این مظاهر نباید محل و مکان آن صور پنداشته شود. در واقع سهروردی با وجود تبعیت از ابن‌سینا در جسمانی بودن خیال، صورت‌های خیالی را مجرد، باقی و موجود در مثال اکبر (خیال منفصل) می‌داند. لذا در آثار خود درعین حال که بر وجود عالم مثال (برزخ نزولی) استدلال کرده، قوه متخیله را مادی قلمداد می‌کند و میان مدرک و مدرک قائل به سنخیت نبوده و معتقد است که نفس به مشاهده صورت‌های خیالی در مثال می‌پردازد.

سهروردی ادراک خیالی را مانند همه ادراکات به علم حضوری نفس تحویل می‌کند؛ یعنی با حضور همیشگی ذات نفس برای خود، بدن و قوای مدرکه (به دلیل وجود ظلی آنها) نیز، نزد



نفس حاضر خواهند بود. یعنی درک خیالی نفس به این معناست که صور خیالی معلق در عالم خیال، به جهت حضور آن برای نفس، درک می‌شوند، نه اینکه آنها در نفس تمثیل یابند. درواقع نفس، صور معلقه را با حضور خود آنها (بی‌واسطه و مستقیم) درک می‌کند؛ چراکه نفس انسان، نور بوده و مفاهیم نور و درک، نسبت به یکدیگر توقف در فهم دارند. لذا به هر میزان نفس نورانی‌تر بوده، دامنه حضور او برای خود وسیع‌تر شده و در نتیجه، معلومات بیشتری در حیطه وجودی نفس حضور خواهند داشت. البته علم حضوری، برخوردار از شدت و ضعف بوده، علم به ذات و امور دیگر نیز، شدت و ضعف خواهند داشت؛ یعنی با افزایش درجه نورانیت نفس، درک حضوری او نیز وسعت می‌یابد.

در نهایت، شیخ اشراق گرچه با پذیرش وجود قوای گوناگون برای نفس، و اینکه خیال را به عنوان قوه‌ای از قوای نفس می‌داند، دیدگاهی همسو با نظر ابن‌سینا پیدا کرده است، اما در عین حال از چند جهت دیگر در بحث خیال از ابن‌سینا فاصله گرفته است.

در واقع سهروردی بر اساس عالم خیال، بسیاری از چالش‌ها (به‌ویژه جمع میان دین و فلسفه، مشاهده و برهان، و نقل و عقل) را حل می‌کند. او می‌گوید: به عالم دیگری در نظام هستی، غیر از عالم عقول، نفوس و اجسام، (مورد اعتقاد حکمای مشاء) معتقد بوده که همان عالم مثال یا عالم خیال (مثل صور معلقه) است. این عالم مرتبه‌ای از هستی (میان محسوس و معقول، یا مجرد و مادی) بوده که مجرد از ماده است، ولی از آثار آن برخوردار است؛ لذا واجد برخی از ویژگی‌های هر دو است. درواقع موجود برزخی (مثالی)، در عین برخورداری از کم، کیف، وضع و اعراض دیگر، از ماده مجرد است.

او برخی عقول متکافئه (عقول عرضیه) را به عنوان علت وجودی عالم خیال دانسته است. در این عالم، صورت‌های جوهری تمثیل یافته و با اشکال متفاوت پدیدار می‌شوند؛ زیرا تفاوت شکل‌ها و اختلاف هیئت در عالم خیال (مثال)، آسیبی به وحدت شخصی فعلیت جوهری وارد نمی‌کند.

شیخ اشراق گرچه قوه خیال را مجرد از ماده نمی‌داند، درعین حال معتقد است که نفس در مرتبه خیال، برای ادراک صور و اشباح جسمانی، این صور را در عالم مثال اکبر مشاهده می‌نماید، اما با توجه به اینکه مناسبت و سنخیت میان مدرک و مدرک، شرط ادراک است، چگونه قوه خیال مادی می‌تواند صور مجرد را ادراک نماید و نفس در مرتبه خیال به وسیله کدام چشم این صورت‌ها را مشاهده می‌کند؟ به علاوه اتصال و اضافه اشراقی نفس به عالم مثال اکبر، چه هنگام صعود از عالم ماده به آن عالم، چه هنگام رجوع به عالم خود، ملازم با تکامل نفس است؛ لذا نمی‌توان پذیرفت که نفس بتواند بدون هم‌رنگی، به آن عالم وسیع علمی متصل شود یا پس از اتصال، بدون اینکه رنگی از آنجا گرفته باشد به وطن خود بازگردد. نکته

مهمی که مغفول واقع شده، این است که اگر نفس صورت‌های علمی (اعم از خیالی و عقلی) را درک کند، باید غیر از وجود واقعی خود، وجودی برای نفس هم داشته باشند؛ چون اگر نفس به یک صورت عالم شود، باید آن صورت، در صقع نفس موجود بوده، یعنی داخل در حیطه وجود آن شده باشد، نه اینکه صور خارج از وجود انسان، مدرک او قرار گیرند.

همچنین سهروردی معتقد است که قوای خیالی نفوس انسانی بعد از مرگ، به اجسام فلکی تعلق می‌گیرند و این اجسام موضع تخیل آنها واقع می‌شوند، در صورتی که قوای مادی استمراری در بقا نداشته که جسم فلکی، محل تخیل آنها قرار گیرد. لذا می‌توان گفت که مبتنی بر مواضع او، جابجایی قوه خیال از بدن با قول به مادی بودن آن، امری غیر قابل تصور و دور از واقعیت است. یعنی امکان ندارد ملاک حشر و بعث و سؤال و جواب قبر و نظایر این امور، ابدان مثالی در قوس نزولی وجود باشند، چنان‌که شیخ اشراق معتقد است؛ زیرا بعد از مرگ معذب یا منعم خارجی وجود ندارد و ملاک ثواب و عقاب نفوس انسانی، ملکات حاصل از اعمال و تجسم نیات و افعال در عمق وجود آنهاست.

##### ۵. نتیجه

با توجه به اینکه شیخ در برخی آثار خود مانند کتاب المباحثات و نیز در طبیعیات شفاء، برخلاف کتب دیگر خود، به تجرد خیال اشاره و بعضاً تصریح می‌کند، می‌توان ادعا کرد که شالوده سخن سهروردی در این مسئله، در سخنان ابن‌سینا قابل ریشه‌یابی است. یعنی بر اساس سخنان ابن‌سینا ناظر به مجرد بودن خیال در برخی آثارش، می‌توان چنین گفت که سهروردی یا همه آثار ابن‌سینا را دیده و یا نسبت به برخی از آنها غفلت کرده است؛ در هر کدام از این دو حالت، انتقاد وی بر ابن‌سینا وارد نخواهد بود. نهایتاً می‌توان گفت که انتقاد سهروردی صرفاً می‌تواند متوجه حکمت مشاء باشد و نه خود ابن‌سینا؛ چراکه ابن‌سینا، حداقل در برخی آثار خود به مجرد بودن خیال تفتن داشته است.

از سویی ابن‌سینا و سهروردی، هر دو، قوه خیال را یکی از قوای باطنی نفس و یکی از مراحل ادراک نفس می‌دانند. ابن‌سینا قوه خیال را قوه‌ای می‌داند که نگه‌دارنده صورت‌های موجود در حس مشترک است. از نظر او، قوه خیال، جسمانی و مادی است، نه مجرد. بنابراین، خیال تنها در عالم حس و در محسوسات وجود پیدا می‌کند. از سوی دیگر سهروردی با اینکه قوه خیال را مادی می‌داند، اما نظریه ابن‌سینا را رد کرده و صور مشهود در قوه خیال را صوری می‌داند که در قوه خیال ظهور پیدا کرده‌اند. وی معتقد به وجود عالمی غیر از عالم ماده، به نام عالم مثال یا صور معلقه است که اصل تمام موجودات در آنجا حضور یافته‌اند. سهروردی قائل به این است که در جریان ادراکات خیالی، صور وجود یافته در آن عالم، در قوه خیال ظاهر می‌شود. در واقع، قوه خیال، مظهر صور ادراکی خیالی در عالم مثال منفصل است. لذا شیخ اشراق، ادراک خیالی را

مجرد دانسته، چراکه، به غیر مادی بودن صور خیالی معتقد است. او قائل است که صور خیالی منطبع در خیال نبوده، بلکه ابدان و صور معلقه در عالم مثال هستند و مظهر صور خیالی، تخیل انسان است.

### منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سه‌رودی، تهران، حکمت.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۴۰۳)، شرح الإشارات و التنبیها للطوسی (مع المحاکمات)، شارح محمد بن محمد قطب الدین رازی، جلد: ۲، قم، دفتر نشر کتاب.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۳۶۴)، النجاه، تهران، مرتضوی.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۴۰۵ الف)، منطق (شفا)، تصحیح: احمدفواد اهوایی؛ مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره) - قم ایران.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۴۰۵ ب)، الشفاء (الطبیعیات)، به کوشش ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۳۳۱)، طبیعیات دانشنامه علائی، تصحیح محمد مشکوه، تهران، نشر مولا.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۸) «قوه خیال و عالم صور خیالی»، نشریه آموزه های فلسفه اسلامی، شماره ۸، پاییز و زمستان، ۳۸.
- برقی، زهره (۱۳۸۷) تحلیل و بررسی خیال از نظر ابن سینا و صدرالمتهین، وزارت علوم تحقیقات و فناوری دانشگاه قم، مرکز تربیت مدرس.
- بهمینار بن المرزبان، ابوالحسن (۱۳۷۵)، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- پلنگی، منیره؛ محمدنژاد، زینب (۱۳۹۷)، «ادراک خیالی به مثابه ارتباطی دوسویه میان نفس و عالم خیال از نظر سه‌رودی»، نشریه جاویدان خرد، شماره ۳۴، پاییز و زمستان، ۴۳-۴۵.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۶) فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا، تهران، سمت.
- سه‌رودی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مقدمه و تصحیح هانری کربن، ج ۱، ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شاملی، نصرالله؛ حداد، وحیده (۱۳۹۰)، «تأملی در عالم خیال از دیدگاه برخی از فلاسفه و عرفا»، نشریه حکمت اسراء، شماره ۱۰، زمستان، ۱۶۱.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳)، رسائل الشجره الإلهیه فی علوم الحقائق الربانیه، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج ۳، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲)، شرح حکمه الاشراق، تصحیح حسین ضیائی، تهران، بی جا.
- شیرازی، قطب‌الدین (بی تا)، شرح حکمه الاشراق، ج ۲، ۳، قم، بیدار.
- عباس زاده، مهدی (۱۳۹۸)، نظام معرفت‌شناسی اشراقی سه‌رودی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- لوکری، ابوالعباس (۱۳۷۳)، بیان الحق بضمن الصدق، تهران، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.

- مفتونی، نادیا (۱۳۹۲)، «مبانی و لوازم نظریه خیال سهروردی»، نشریه فلسفه و کلام اسلامی، دوره ۴۶، شماره ۱، ۱۴۰-۱۴۳.
- نجفی، محمد؛ میر هادی، سیدمهدی (۱۴۰۰)، «هستی‌شناسی و نقش ادراکی خیال در فلسفه اسلامی (از ابن‌سینا تا ملاصدرا)»، نشریه حکمت صدرائی، دوره ۹، بهار و تابستان، ۱۲۲-۱۲۳.
- نوربخش، سیما سادات (۱۳۹۳)، ملاصدرا و سهروردی، تهران، هرمس.
- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۱)، حکمت اشراق؛ گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- Abbaszadeh, Mehdi (2018), *Ishraghi Sohrawardi's System of Epistemology*, Tehran, Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization. [In Persian].
- Akbarian, Reza (1388). "The Power of Imagination and the World of Imaginary Images", *Islamic Philosophy Teachings Journal*, No. 8, Autumn 2018. [In Persian].
- Akfiri, Mohammad Taghi (1379). "Present and acquisitional science", *Mehman magazine*, number 2, summer.
- Alfa Khouri, Henna; Alger, Khalil (1358). *History of Philosophy in the Islamic World*, Volume 2, Tehran, in collaboration with the Islamic Revolution Educational Publishing Organization.
- Aristotle, Aristotle (2018). *Aristotle's logic (Organon)*, translated by Mir Shamsuddin Adib Soltani, Tehran, Negah publishing house.
- Asghari, Iraj (2014). "Comparison of face-to-face science from the point of view of Ibn Sina and Suhrawardi", *Shahid Madani University of Azerbaijan, Faculty of Theology and Islamic Studies*, Tabriz, Isfand.
- Burqai, Zahra (1387). "Analysis and review of imagination from the point of view of Ibn Sina and Sadr al-Maltahin", *Ministry of Science, Research and Technology, University of Qom, Tarbiat Modares Center*. [In Persian].
- Bahmanyar bin Al-Marzban, Abolhasan (1375), graduate, edited by Morteza Motahari, Tehran, University of Tehran. [In Persian].
- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein (1379), *Shua Andishe and Intuition in Sohrrvardi's Philosophy*, Tehran, Hikmat. [In Persian].
- Ibn Kamuneh, Saad Ibn Mansour (1387). *Commentary on al-Louhiya and al-Arshiyeh*, Najafaqli Habibi, Vol. 2, Tehran, Written Heritage Research Center.
- Ibn Sina (1331). *Ala'i Encyclopaedia of Nature*, edited by Mohammad Mashkova, Tehran, Mola Publishing House. [In Persian].
- Ibn Sina (1371). *Discussions*, research by Mohsen Bidarfar, Qom, Bidar. [In Persian].
- Ibn Sina (1379). *Al-Najat Man Al-Gharq Fi Bahr Al-Dilalat*, introduction and proofreading by Mohammad Taghi, scholar, Tehran, University of Tehran.
- Ibn Sina (1385). *Salvation Theology*, Qom, Bostan Kitab.
- Ibn Sina (1387). *The book Nafs Shafa*, translated and explained by Mohammad Hossein Naji, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Tehran.
- Ibn Sina (1405). *Al-Shifa (Al-Tabiiyat)*, vol. 2, Qom, by the efforts of Ibrahim Madkoor.
- Ibn Sina (1953 AH). *Ayoun al-Hikma*, revised by Abd al-Rahman Badawi, Egypt, Cairo publication.

- Ibn Sina (2011). *Burhan Shafa*, translated by Mehdi Qavam Safari, Qom, Fekar Rooz.
- Ibn Sina (A) (1331). *Rasala Nafs*, Musa Omid's research, Tehran, National Art Association.
- Ibn Sina (A) (1375). *Al Isharat Va Tanbihat*, Volumes 1, 2 and 3, Qom, Nashr al-Balagha.
- Ibn Sina (A) (1404 AH). *Al-Taliqat*, research by Abd al-Rahman Badawi, Qom, School of Islamic Studies.
- Ibn Sina (b) (1375). *Al-Nafs Man Kitab al-Shifa*, Research by Ayatollah Hasanzadeh Amoli, Qom, Al-Nashar Al-Tabay Center for Al-Alam Islamic Library.
- Ibn Sina (b) (1404 AH). *Al-Shifa (Theology)*, Qom, School of Ayatollah Al-Marashi.
- Imanpour, Mansour (1382). "The problem of compatibility of mind and object in the philosophy of masha and superior wisdom", *Tabriz Faculty of Literature and Humanities Journal*, No. 186, spring.
- Jabr, Farid; Daghim, Samih and others (1996). *Al-Arab Dictionary of Logical Terms*, Lebanon, Lebanese School Publishers.
- Kurdish Firouz Jai, Yar Ali (2014). *Hekmat Masha*, Qom, Hajar Publishing Center.
- Lokri, Abu al-Abbas (1373), *Bayan al-Haq in Daman al-Saddeq*, Tehran, International Institute of Islamic Thought and Civilization. [In Persian].
- Mirhadi, Seyyed Mehdi; Najafi, Muhammad (1400). "Ontology and the perceptual role of imagination in Islamic philosophy (from Ibn Sina to Mulla Sadra)", *Hekmat Sadraei magazine*, volume 9, 2, spring and summer.
- Moalemi, Hassan (2007). *A look at epistemology in Islamic philosophy*, Tehran, Research Institute of Islamic Culture and Thought.
- Maftoni, Nadia (2012), "The Basics and Applicability of Suhrawardi's Theory of Imagination", *Journal of Islamic Philosophy and Kalam*, Volume 46, Number 1, 140-143. [In Persian].
- Najafi, Mohammad; Mirhadi, Seyyed Mahdi (1400), "Ontology and the perceptual role of imagination in Islamic philosophy (from Ibn Sina to Mulla Sadra)", *Hekmat Sadraei publication*, period 9, spring and summer, 122-123. [In Persian].
- Noorbakhsh, Sima Sadat (2013), *Mulla Sadra and Sohrvardi*, Tehran, Hermes. [In Persian].
- Palangei, Monira; Mohammadnejad, Zainab (2017), "Imaginary perception as a two-way communication between the self and the imaginary world from the point of view of Suhrawardi", *Javidan Khard magazine*, No. 34, Autumn and Winter, 43-45. [In Persian].
- Razi, Mohammad Qutbuddin (2013). *Sharh al-Mudaeh*, Tehran, University of Tehran. [In Persian].
- Shamali, Nasrallah; Haddad, Vahidah (2013), "Reflection on the world of illusion from the point of view of some philosophers and mystics", *Hekmat Esra magazine*, No. 10, Winter, 161. [In Persian].
- Suhrawardi, Shahabuddin (1373). *Collection of works of Sheikh Eshraq*, Volume 1, Tehran, Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
- Suhrawarzi, Shahabuddin (1380). *Sheikh Ashraq's collection of works*, Vol. 2, Introduction to the revision of art and humanities, Tehran, Cultural Studies Institute. [In Persian].

- Suhravarzi, Shahabuddin (1385). Al-Mashara and Al-Mutarahat, edited by Maqsood Mohammadi and Ashraf Aalipour, Tehran, Haq Yavaran, 1385, first edition. [In Persian].
- Yazdan Panah, Seyyed Yadullah (2013). the wisdom of illumination; Report, description and assessment of the philosophical system of Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi, Volume 2, Qom, Hozwa Research Institute and University. [In Persian].
- Zabihi, Mohammad (2016). Masha's philosophy based on Ibn Sina's important views, Tehran, Samt.[In Persian].

