

## Imagination in Suhrawardi's Philosophy

### ARTICLE INFO

#### Article Type

Analytical Review

#### Aurhors

Fateme Mahmoudvand <sup>1</sup>,

Hussein Falsafi <sup>2\*</sup>

Abdulreza Jamalzadeh <sup>3</sup>

#### How to cite this article

Fateme Mahmoudvand, Hussein Falsafi, Abdulreza Jamalzadeh, Imagination in Suhrawardi's Philosophy, Journal of Quran and Medicine. 2019;4(2):133-141.

1. PhD Student, Department of Islamic Philosophy and Theology, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Khorramabad Branch, Islamic Azad University, Khorramabad, Iran (Corresponding Author).

3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

#### \* Correspondence:

Address:

Phone:

Email: hosseinfalsafi@yahoo.com

#### Article History

Received: 2019/04/13

Accepted: 2019/06/17

ePublished: 2019/06/17

### ABSTRACT

This article is about the explanation and analysis of imagination in Suhrawardi's thought and has been done with the aim of explaining and analyzing the background of what imagination is and also Suhrawardi's specific point of view. The method of this research is theoretical in terms of theoretical purpose but library in terms of data collection. Suhrawardi, the founder of the school of illumination in the Islamic world, has added a leaf to the office of philosophical thought with innovative ideas and has raised new issues. Suhrawardi sees the imagination as a manifestation of imaginary perceptual forms that the soul of those forms finds separate in the world of example. He considers the power of fear, imagination and imagination as one, and in other words, it is a power with three functions; In this research, Suhrawardi's view on imagination has been explained, analyzed and criticized, and it has been concluded that the imagination project existed before Suhrawardi and he has almost gone the way of his predecessors, and his innovation is based on his ontological foundations. That imagination is the manifestation of imaginary forms.

**Keywords:** Suhrawardi, Imagination, Soul, Imagination Connected

## قوه خیال در فلسفه سهروردی

## مقدمه

سهروردی مؤسس مکتب اشراق در جهان اسلام با اندیشه‌هایی بدیع برگی بر دفتر اندیشه فلسفی افزوده است و موضوعات تازه‌ای را مطرح کرده است. یکی از آن موضوعات، بحث از خیال است. از دید وی خیال دو قسم است: متصل و منفصل. عالم خیال منفصل دارای وجودی مستقل از قوه خیال است و در عالمی فراتر از ماده و فروتر از عقول قرار دارد و واسطه عالم ماده و مجرد است و صورت‌های دیده‌شده در آینه و صورت‌های دیده‌شده در خواب و همچنین جنیان همگی از عالم خیال هستند.

خیال متصل، یکی از قوای ادراکی مانند سایر قواست. سهروردی قوه خیال را به منزله یکی از قوای باطنی معرفی می‌کند و نیز خیال را یکی از مراحل ادراک می‌داند. قوه خیال برای سهروردی اهمیت اساسی دارد؛ تا جایی که برای اثبات وجود عالم مثال به صورت‌های خیالی متوسل می‌شود. وی صورت‌های خیالی را موجود در عالم مثال منفصل می‌داند که انسان در جریان ادراک خیالی با آن عالم متصل می‌شود. (۱)

سهروردی تبیین شیخ‌الرئیس از قوه خیال را نمی‌پذیرد و قوه خیال را خزانه حس مشترک نمی‌داند سهروردی معتقد است که تذکر و یادآوردن چیزهای فراموش‌شده در یکی از قوای نفس انسانی نیست بلکه در عالم ذکر وجود دارند و این عالم را انوار اسپهبد فلکی یا نفوس فلکی تدبیر می‌کند که هیچ چیزی را فراموش نمی‌کند. قوه خیال تنها استعداد پذیرش چیزهای فراموش‌شده است. (۲) حقیقت صور خیالی و صور مرایا از دید وی یکسان است زیرا صور مرایا محال است در چشم منطبع شوند و همین‌گونه نیز صور خیالی محال است در قوه‌ای منطبع باشند پس آن‌ها بدن‌هایی معلق بدون محل‌اند که در آینه و هر چیزهای صیقلی و نیز در خیال انسان ظاهر می‌شوند و تخیل از دید سهروردی مشاهده بی‌واسطه‌این بدن‌هاست توسط نور اسپهبد. (۲)

ادراک صور خیالی مانند صور مرایا بی‌نیاز صورت ذهنی؛ واسطه میان عالم و معلوم است و بر اثر اضافه اشراقی حاصل می‌شود. (۲) از نگاه سهروردی برخلاف نظر ابن‌سینا که برای ادراکات خیالی چهار قوه خیال، متخیله، وهمیه و حافظه را واسطه قرار می‌دهد (۳) میان نفس و صور خیالی واسطه‌ای نیست و نفس آن‌ها را بی‌واسطه مشاهده می‌کند. (۲) بر این اساس سهروردی در بنیاد درباره خیال و نیز دیگر ابزارهای معرفت‌شناسی هرگونه واسطه میان نفس و صور خیالی را نفی می‌کند و از این روی نفس بی‌واسطه اشباح مجرد را رؤیت می‌کند و نیازی به قوه خیال ندارد. (۲)

خیال در قرآن:

بهترین مثال در قرآن کریم که معنای واژه خیال را آشکار می‌سازد، آیه‌ای هست که در آن از مبارزه ساحران با حضرت موسی سخن می‌گوید:

«فَإِذَا جَاءَهُمْ وَعَصِيْبُهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى» (طه ۶۶)  
ناگهان طناب‌ها و عصاهایشان به خاطر سحر آن‌ها چنان به نظر می‌رسید که دارند حرکت می‌کنند.

در این آیه واژه استفاده‌شده که از تخیل به معنی «به خیال انداختن و وانمود کردن» است که در اصل از ماده «خیل» بر وزن علم، به

فاطمه محمودوند<sup>۱</sup>،

دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

حسین فلسفی<sup>۲\*</sup>،

استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد، ایران (نویسنده مسئول).

عبدالرضا جمالزاده<sup>۳</sup>

استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

## چکیده

این مقاله درباره تبیین و تحلیل قوه خیال در اندیشه سهروردی است و باهدف تبیین و تحلیل پیشینه چیستی قوه خیال و نیز دیدگاه خاص سهروردی انجام‌شده است. روش این تحقیق از نظر هدف نظری ولی از نظر نحوه گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای است. سهروردی مؤسس مکتب اشراق در جهان اسلام با اندیشه‌هایی بدیع برگی بر دفتر اندیشه فلسفی افزوده است و موضوعات تازه‌ای را مطرح کرده است. سهروردی قوه خیال را به منزله مظهر برای صور ادراکی خیالی می‌داند که نفس آن صور را در عالم مثال منفصل می‌یابد. وی قوه واهمه، خیال و متخیله را یکی می‌داند و به دیگر سخن یک قوه است با سه کارکرد؛ در این تحقیق دیدگاه سهروردی درباره قوه خیال تبیین و تحلیل و نقادی گردیده است و به این نتیجه رسیده است که طرح قوه خیال پیش از سهروردی وجود داشته است و وی تقریباً راه پیشینیان را رفته است و نوآوری وی که برگرفته از میانی هستی‌شناسی اوست این است که قوه خیال مظهر صور خیالی است.

واژه‌های کلیدی: سهروردی، قوه خیال، نفس، خیال متصل

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۷

\* نویسنده مسئول: hosseinfalsafi@yahoo.com

می‌شود، قوه‌ای است که به وسیله آن صورت موجود در باطن حفظ می‌شود. این قوه، آنچه را از حس مشترک از صور حواس جزئیة پنج‌گانه پذیرفته، نگاهداری می‌کند و این صور بعد از غیبت محسوسات در آن باقی می‌مانند. این قوه در آخر تجویف مقدم دماغ قرار گرفته است. این قوه صور محسوسات را بعد از آنکه از ماده مجرد شدند نگاهداری می‌کند. خیال صورت را از ماده مجرد می‌کند به نحوی که برای آنکه در خیال وجود ثابتی داشته باشد به ماده خود نیازمند نیست. چنانکه اگر ماده از حس غایب باشد، یا از میان برود، وجود صورت در خیال ثابت است. پس خیال به‌طور کامل میان صورت منتزع شده با ماده قطع علاقه کرده است. باین‌حال بازم صورت را از لواحق مادی کاملاً مجرد نساخته است و همچنین حس را از ماده و لواحق آن خیال، صورت را از ماده کاملاً مجرد می‌کند ولی از لواحق ماده مجرد نمی‌کند زیرا صورت موجود در خیال، مشابه و مطابق صورت محسوس است و بازم دارای نوعی اندازه و کیف و وضع. (۳)

سهروردی قوه خیال را به‌منزله مظهر برای صور ادراکی خیالی می‌داند که نفس آن صور را در عالم مثال منفصل می‌باید. این قوه خیال در اینجا نیز مظهر آن صورت ادراکی در عالم مثال منفصل به شمار می‌آید. مظهر در اینجا به معنای محل انطباق نیست؛ بلکه جایی است که تحریک می‌کند تا آن صورت در مثال منفصل دیده شود. بنابراین از این دیدگاه، صورت‌های ادراکی، مثالی در عالم مثال منفصل‌اند که موطن و بسترهایی مانند آینه یا خیال، مظاهر آن صورت‌ها به شمار می‌روند (۷).

دموکریت نخستین بار در تاریخ فلسفه واژه خیال را بکار برده است. از دید وی چیزها به‌سوی اندام‌های ما خیال (eidola/image) پرتاب می‌کنند و این خیال‌ها نوعی طرح هستند که از چیزها جدا می‌شوند و ما آن‌ها را احساس می‌کنیم. دموکریت بر آن است که چیزها طرح‌هایی به‌سوی ما می‌فرستند و این طرح‌ها بسیار نازک‌اند و از این‌رو نمی‌توان آن‌ها را دید بلکه تنها از میان آن‌ها می‌توان دید و این طرح‌ها به اندام‌های حسی داده می‌شوند و پیش از برخورد به اندام‌ها طرح‌ها باهم برخورد می‌کنند و سبب خطا در ادراک می‌شوند.

هر لحظه از سوی خدایان به آدمیان طرح‌هایی می‌رسد ولی چون بسیار نازک‌اند نمی‌توان آن‌ها را از طرح‌های ارسالی از سوی چیزها بازشناخت. این طرح‌های ارسالی از سوی خدایان در خواب دریافت می‌شوند چون دیگر طرحی از سوی چیزها داده نمی‌شود (۸)

تعریف قوه خیال یا مصوره آن قوه‌ای است که صورت موجود در باطن را نگاهداری می‌کند. «قوه الخیال و يقال لها المصوره هی قوه یحفظ بها الصورة الموجودة فی الباطن». (۹) و نیز صدر، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۵۱ کار این قوه نگاهداری صورت در حس مشترک و صور دیگر حواس است. صورتی که خیال آن را نگاهداری می‌کند باید سراسر از ماده مجرد باشد ولی نه از لواحق ماده زیرا صورت نگاهداری در قوه با صورت محسوس همخوان است و بازم دارای نوعی اندازه و کیف و وضع. (۹) و (۳)

ابن سینا قوه خیال را مجرد نمی‌داند و آن را قوه‌ای جسمانی بشمار می‌آورد و بر درستی سخن خود دلایلی چند می‌آورد.

معنی گمان کردن و پنداشتن است که راغب اصفهانی در المفردات، خیل را در اصل به معنی پندار و تصورات ذهنی گرفته است (۴) بنابراین مفهوم خیال در این آیه، مبتنی بر تفسیر مفسران، عبارت است از نوعی تصور ذهنی، زیرا حقیقتاً ریسمان‌ها حرکت کردند، اما حکم موسی نسبت به اینکه ساحران به ریسمان‌ها جان بخشید و آن‌ها را به موجوداتی زنده (مارها) تبدیل کرده‌اند، کاذب است، پس خیال موسی در مقام تصور، درست اما در مقام تصدیق نادرست است. در اینجا خیال به‌گونه‌ای مطرح شده که به‌صراحت به صدق یک مفهوم یا کذب آن دلالت ندارد بلکه دووجهی بوده که از یک‌جهت بر مفهومی وجودی و امر صادق و از جهت دیگر بر مفهومی عدمی و امر کاذب دلالت دارد. به‌بیان‌دیگر، در جایی که تصور ذهنی که وجهی از وجود است امری واقعی و وجودی است، زیرا در این آیه حرکت ریسمان‌ها کاملاً احساس و ادراک شده است، اما در مقام ادراک باطنی (حکم به اینکه ریسمان‌ها مار هستند) عدمی است، زیرا حاکی از امری کاذب است. در نتیجه در قران خیال به معنی گمانی است که از درک نادرست واقع‌شده و در مقام واسط میان عدم و وجود قرار دارد، از یک‌سو «وجودی» است چون در مقام واقعیت تصویری از واقعیت برمی‌انگیزد و از سوی دیگر «عدمی» است زیرا آنچه در مقام واقعیت جلوه داده‌شده، واقعیت تصدیقی کاذب است (۵)

قوه خیال یا خیال متصل:

قوه دارای معانی متعددی است (۳) که در اینجا به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم: ۱. قوه در اصطلاح عام، بر کیفیتی اطلاق می‌شود که حیوان به‌واسطه آن بر افعال شاقه متمکن می‌شود. ۲. قوه به معنای سابق مبدائی دارد که قدرت است. یعنی حالتی که حیوان هرگاه خواست که کاری را انجام دهد، آن را انجام داده و هرگاه که خواست ترک کند، آن‌ها ترک کند. (۳) ۳. قوه در مقابل فعل یا امکان استعدادی، یکی از اطلاقات قوه در نزد خاصه است. مراد از امکان استعدادی، آمادگی شیء برای فعلیت جدید است. شیخ‌الرئیس بر همین مبنا که عرف خاصه استعداد پذیرش فعلیات را قوه می‌خوانند، نفس را از آن‌جهت که پذیرای صور معقوله و محسوسه است قوه نامیده است: «و کذلک یجوز أن یقال لها بالقیاس الی ما یقبلها من الصور المحسوسه و المعقوله علی معنی آخر قوه». (۳)

۴. قوه به معنی عدم انفعال نیز اطلاق گردیده است بدین شرح که هرگاه از موجودی افعالی شاق صادر شود، آن موجود به‌آسانی منفعل نمی‌گردد. (۳)

علامه حسن‌زاده آملی در نکته پانصد و یک نکته خود، اطلاقات عرف خاصه از کلمه قوه را بدین‌صورت برشمرده است: در فلسفه قوه در مقابل فعل است. در ریاضی می‌گویند سه به توان چهار که این قوه و توان را جذر نیز می‌گویند. در علم حروف مراد از قوه روح حرف است و در معرفت نفس اطلاق قوی بر حواس ظاهره و مشاعره باطنه رائج است. (۶) این تقسیم‌بندی را سهروردی پذیرفته و بکار برده است (۴) در این رساله منظور از قوه همان معنای دوم یعنی مبدأ بودن است.

تعریف قوه خیال «قوه الخیال و يقال لها المصوره هی قوه یحفظ بها الصورة الموجودة فی الباطن» (۷) قوه خیال که به آن مصوره نیز گفته

ناسوت» بیان کرده است (۲) و (۱) و (۷) و می‌توان گفت پس از خدانشناسی مهم‌ترین مسئله سه‌روردی مسئله نفس است. (۱۳) سه‌روردی در مشرب مشایی همان تعریف ارسطویی از نفس را می‌پذیرد و ارائه می‌هد و آن عبارت است از کمال اول برای جسم طبیعی آلی است (۱۴) تعریف نفس از دید ابن‌سینا چنین است: «فالنفس التي نحتها هي كمال اول لجسم طبيعي» (۳) دلیل این برداشت از نفس این است که با بررسی اجسام درمی‌یابیم که از برخی از آن‌ها افعال و آثار گوناگونی مانند تغذیه، نمو تولید و از برخی دیگر افعال حسی و حرکت ارادی و از برخی دیگر ادراکات کلی سرمی‌زند و این آثار گوناگون از جسم بودن آن‌ها نیست زیرا جسمیت میان آن‌ها مشترک است پس در جسم چیزی هست که مبدأ است و آن مبدأ همان است که قوه، صورت و کمال خوانده می‌شود.

از آنجا که در این تعریف جسم نقشی بنیادی بازی می‌کند باید روشن شود که منظور از جسم چیست. جسم دو معنا دارد: معنای جنسی و به معنای ماده. در اینجا معنای جنسی آن مدنظر است نه جسم به معنای ماده، جسم به معنای جنسی دو گونه است: جسم صناعی یعنی آنچه مصنوع انسان است مثل تخت و میز و جسم طبیعی که مصنوع نیست مانند سنگ و درخت و... اگر کاری از جسمی طبیعی سر بزند که به خاطر جسمیت آن نباشد باید در آن جسم مبدائی باشد که آن فعل از او پدید آمده باشد و این مبدأ جنبه فعلیت آن جسم است و جسم جنسی با آن نوعی کامل می‌گردد و آن مبدأ همان نفس است که سرچشمه کارهای گوناگون است. از این روی نفس را کمال اول جسم طبیعی است. «فالنفس كمال الشيء، وهذا الشيء هو الجسم، ويجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسى لا بالمعنى المادى... بل كمال الجسم الطبيعي. ولا كل جسم طبيعي، فليست النفس كمال نار ولا أرض ولا هواء، بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعي تصدر عنه كمالته الثانية بآلات يستعين بها في أفعال الحياة التي أولها التغذية والنمو. فالنفس التي نحتها هي كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة» (۳)

اگر بر این تعریف واژه آلی را بی‌افزاییم نفوس فلکی از تعریف کنار نهاده می‌شوند و تنها نفوس زمینی را در برمی‌گیرد. این واژه که صفت است برای جسم به این معناست که چنین جسمی کارهای خودش را با ابزارهایی انجام می‌دهد. (۱۵)

سه‌روردی در حکمت اشراق از تعریف ارسطویی روی می‌گرداند و تعریفی جدید از آن پیشنهاد می‌دهد: در این نگاه دیگر نفس صورت برای جسم طبیعی آلی نیست. (۲) و (۱۶) نفس ناطقه، نوری مجرد و متصرف در کالبد انسانی و مدبر آن است و چیزی است که اسپهبد ناسوتش می‌نامد و همان چیزی که با «من» بدان اشاره می‌شود (۲) از این تعریف به دست می‌آید که هویت نفس نور است زیرا نفس به خودش علم حضوری و شهودی دارد و این حضور و شهود تمام هویت نفس است و نور و ظهور از جانب غیر نیست بلکه خود ظهور و نور است (۲)

هویت نفس جوهر است نه عرض و آن هم نور مجردی است که متصرف و مدبر بدن است «جوهری که جسم نیست و عرض در جسم نیست، بلکه جوهری است که او را تعلق به جسم است که

یکم از دید ابن‌سینا تمایز دو چیز سه‌گونه است: ۱. تمایز ذاتی ۲. تمایز به سبب لوازم ذات ۳. تمایز به سبب عارض بر ذات. دوم گاهی صورت‌هایی در خیال هستند در ماهیت مشترک و در مقدار متفاوت. سبب اختلاف آن صورت‌ها یا بیرونی است یا ذهنی. بیرونی نیست چون بسیاری از صورت‌های خیالی مصداق بیرونی ندارند پس این تمایز ذهنی است؛ به این شرح که صورت بزرگ‌تر در جز بزرگ‌تر و صورت کوچک‌تر در جز کوچک‌تری از محل جسمانی نقش بسته است. از این رو صور خیالی در محلی جسمانی نقش می‌بندد و قوه خیال جسمانی است نه مجرد. (۹) و (۳) و (۱۰) سوم نمی‌توان شیخ واحدی را هم سفید و هم سیاه تخیل کرد و تنها می‌توان هر کدام را به صورتی متمایز در جزئی از آن شیخ تصور کرد. چنین چیزی گویای آن است که دو جز شیخ از نظر وضع متمایزند و لازمه چنین چیزی آن است که محل ارتسام صور خیالی، محلی جسمانی باشد. (۳) و (۹) و (۱۰)

ابن‌سینا مانند فارابی سرچشمه رؤیای صادق را خیال می‌داند و دیدگاهش درباره پیامبری نیز همانند وی است. وی برای رؤیا مراتبی برمی‌شمارد. وقتی نفس از گرفتارهای حواس رها شود می‌تواند با کمک قوه خیال به آنچه می‌خواهد، محقق کند زیرا شدت و قدرت صور خیالی از صورت‌های حسی بیشتر است و از این روی تأثیر بیشتری بر جهان خارج دارند.

از نگاه ابن‌سینا صورت‌های خیالی از معانی و حقایق عالم عقلی در حس مشترک تنزل یافته‌اند و گاه لباس مادی بودن بر تن کرده و به شکل جسمی متمثل درمی‌یابند و این تمثل صور توسط نفس از کمالات ثانیه نفس است.

علت پیوند عالم غیب و شهادت از دید ابن‌سینا متخیله است. متخیله هم از حس مشترک هم از خیال جداست زیرا متخیله فراتر از قوه خیال است هم این قوه است که می‌تواند صورت‌ها را ترکیب کند یا تفصیل بدهد و از این روی می‌تواند صورتی نو ابداع کند ولی خیال تنها صورت‌ها را می‌پذیرد. ابن‌سینا قوه تخیل در حیوان را متخیله و در آدمی مفکره نامیده است. (۱۱)

خیال با عقل نیز فرق دارد زیرا عقل دارای ایجاب و سلب است که از حس به دست نمی‌آید اما خیال چنین ایجاب و سلبی ندارد. عقل برای حکم درباره محسوسات از حس مشترک استفاده می‌کند اما در غیاب حس این قوه خیال است که کاری شبیه به حس مشترک انجام می‌دهد در واقع این قوه خیال است که صورتی را از حس می‌گیرد و در اختیار عقل می‌گذارد تا بر اساس آن حکم کند. (۱۲)

از آنچه درباره پیشینه قوه خیال و خیال منفصل بیان شد می‌توان پی برد که اگر از افلاطون چشم‌پوشی شود، این مسئله از آغاز تا زمان سه‌روردی تنها بر جنبه معرفت‌شناسی آن تأکید شده است و از جنبه بسیار مهم و راهگشای هستی‌شناسی آن خبری نیست. گرچه سه‌روردی در خیال منفصل از مشایبان منفصل می‌گردد ولی در بیان قوه خیال جا پای آنان می‌گذارد و همان را می‌گوید که ابن‌سینا گفته است.

تبیین سه‌روردی از قوه خیال یا خیال متصل و نقد آن سه‌روردی در آثار مشایی خود مبحث نفس را تحت نام «نفس ناطقه» و در حکمت اشراق با عنوان «نور مدبر»، «نور اسپهبد» و «سپهبد

آن بدن اوست» (۲) خود نفس نور است ولی برای انجام کار به بدن نیاز دارد. خلاصه آن که «نفس، جوهری است دارای هویت نوری که بدن را تدبیر می‌کند، ولی در آن منطبع نیست. از این جهت که نفس به بدن مادی تعلق پیدا می‌کند و آن را تدبیر می‌نماید، با وجود اینکه در آن منطبع نیست، در میان انوار دیگر جایگاه ضعیفی دارد. از این رو، گرچه نفس در اصل نوری بودنش، همچون عقول و انوار قاهره ثابت است، به لحاظ مرتبه بین انوار مجرد در نهایت تنزل قرار دارد و به همین جهت با عالم ماده در تماس و ارتباط است» (۷)

درباره قوای نفس نیز سهروردی دو رویکرد دارد: مشایی و اشراقی. در رویکرد مشایی همان سخنان ارسطویی «بن‌سینایی را تکرار می‌کند. از دید وی نفس نباتی سه قوه دارد: غاذیه نامیه و مولده. نفس حیوانی نخست دو قوه دارد: قوه مدرکه و قوه محرکه و هریک از این دو خود اقسامی دارد.

از دید سهروردی مانند مشاییان قوای مدرکه دو نوع است: ظاهری و باطنی. نظر سهروردی درباره قوای ظاهری درست مانند مشاییان است و بر آن است که آن‌ها پنج قوه هستند: بساویی، چشایی، بویایی، شنوایی و بینایی.

وی همانند مشاییان قوای درونی را پنج قوه می‌داند. حواس باطنی، حواسی است که نیاز به اندام‌های ظاهری مانند چشم و گوش ندارند. در فلسفه مشایی حواس عبارت‌اند از حس مشترک، خیال یا مصوره، متخیله، وهم، حافظه یا ذاکره. (۹) و (۱۰)

سهروردی در آثار مشایی خود راه‌رفته آنان را می‌رود ولی در حکمت اشراق شمار حواس باطنی را حصری استقرایی می‌داند که می‌تواند کم یا زیاد شود. (۲) شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۵۰۰. وی حواس باطنی را منحصر در حس مشترک، خیال یا واهمه یا متخیله و ذاکره می‌داند (نوربخش، ۱۳۹۱، ص ۱۲۸) از این روی وی هم قوه حافظه را به‌عنوان خزانة قوه وهم در اساس منکر می‌شود هم قوه خیال را به‌عنوان خزانة حس مشترک. (۲)

وی قوه واهمه، خیال و متخیله را یکی می‌داند و به دیگر سخن یک قوه است با سه کارکرد؛ از جهت مظهر صور مثالی بودن آن، خیال و از جهت درک معانی جزئی وهم و از نظر تفصیل و ترکیب صور متخیله نامیده می‌شود. (۲)

قوه حس مشترک (بنطاسیا): وقتی که ما هم‌زمان شیرینی و سفیدی قند را درک می‌کنیم چنین درکی از حس مشترک است پس این حس قوه‌ای است که همه محسوسات در آن جمع می‌شوند و آن کانون دیگر حواس است و احساس واقعی از آن است (۲) و (۹) و (۳) و (۱۷)

قوه خیال یا مصوره آن قوه‌ای است که صورت موجود در باطن را نگهداری می‌کند. کار این قوه نگهداری صورت در حس مشترک و صورت دیگر حواس است. صورتی که خیال آن را نگهداری می‌کند باید سراسر از ماده مجرد باشد ولی نه از لواحق ماده زیرا صورت نگهداری در قوه با صورت محسوس همخوان است و بازم دارای نوعی اندازه و کیف وضع است. (۲) و (۷) و (۳) و (۱۷)

وهم قوه‌ای است که با آن به کمک معانی نامحسوس بر محسوسات حکم می‌توان کرد و این قوه با عقل سر جنگ دارد زیرا جرمانی

است و با داوری‌ها و دانش‌های عقلی سازگاری ندارد. متخیله قوه‌ای است که کار آن ترکیب و تفصیل صور و احکام است و اگر در خدمت وهم باشد متخیله و اگر در خدمت عقل باشد مفکره نامیده می‌شود و حافظه قوه‌ای است که خزانة وهم است. (۱۷)

ابن‌سینا قوه خیال را مجرد نمی‌داند و آن را قوه‌ای جسمانی بشمار می‌آورد و بر درستی سخن خود دلایلی چند می‌آورد.

یکم از دید ابن‌سینا تمایز دو چیز سه گونه است: ۱. تمایز ذاتی ۲. تمایز به سبب لوازم ذات ۳. تمایز به سبب عارض بر ذات.

سهروردی نیز در آثار مشایی قوه خیال را مادی می‌داند و درست در این باره راه ابن‌سینا را می‌رود برای نمونه در رساله یزدان شناخت، ادراکات را چهار قسم می‌داند؛ حس بصر، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی و روشن‌بین می‌کند که سه نوع قوه نخست مادی هستند. (۱۶) وی در رساله‌های پرتو نامه و الواح عمادی بر جسمانی بودن قوه وهم تأکید می‌کند و از آنجا که ترتیب حسی، خیالی وهمی است پس به‌طریق‌اولی قوه خیال نیز باید مادی و جسمانی باشد (۱۶)

سهروردی در حکمت اشراق ظاهراً درباره قوه خیال و متخیله تفسیری دیگر ارائه داده است و صور خیالی را منطبع در محل نمی‌داند بلکه آن‌ها مظاهری دارند که در آن‌ها ظهور می‌کنند و این مظاهر محل و مکان آن‌ها نیستند. صور خیالی از دید وی، صور معلق هستند که خیال آدمی مظهر آن‌هاست و همین صور خیالی عالم مثال را تشکیل می‌دهند. این صور دارای تجرد مثالی هستند ولی جنبه‌ای جسمانی در بدن نیز دارند که در تخیل آن‌ها نقش اعدادی دارد و آن را صنم می‌نامد. وی برای اثبات عالم مثال از برهان امتناع انطباق کبیر در صغیر سود می‌برد و همین برهان اشاره دارد بر آن که جسمانی بودن همین قوه در بدن.

سهروردی همه قوای ادراکی ظاهری و باطنی را به قوه‌ای در نور اسپهبد که همان ذات نوری خودش است برمی‌گرداند و متخیله را صنم قوه نور اسپهبد برمی‌شمارد (۲)

سهروردی به‌عنوان پایه‌گذار حکمت اشراقی با محوریت نور در فلسفه طبقات هستی را با توجه به میزان بهره‌مندی‌شان از همین نور مطلق شرح و تقسیم‌بندی می‌کند و به‌طور کلی برای نظریه خیال در فلسفه‌اش ارزش والایی قائل شده و با ارائه جایگاهی اوسط برای آن به این نظریه و کارکردهایش می‌پردازد. (۱۸)

بر این اساس از منظر سهروردی قوه خیال مادی است و صور همان مثل معلقه هستند و نفس یعنی نور اسپهبد آن صور را در آینه خیال مشاهده می‌کند درست مانند آینه و صورت‌های در آن که آینه مادی است و صورت در آن همان صور معلقه است و بیننده آن صور نفس یا نور اسپهبد است.

بنا بر آنچه گفته شد نمی‌تواند بر سهروردی خرده گرفت که چگونه وی از یک‌سو قوه خیال را مادی دانسته و از دیگر سو همین قوه مادی می‌تواند صور معلقه را درک کند زیرا از دید وی خیال مادی است و نقش اعدادی دارد و آن که آن صور را درک می‌کند نفس یا نور اسپهبد است (۱۹)

سهروردی در آثار مشایی خود تنها در رساله یزدان شناخت است

که به روشنی انواع ادراکات را بیان می‌کند و می‌گوید: «... ادراکات انسانی بر چهار قسم است و حقیقت ادراک آن است که مدرک صورت مدرک به خویشتن پذیرد.» (۱۶) ادراک حسی آن است که صورت چیز بیرونی و اعراض آن برگرفته می‌شود نه حقیقت آن «ادراک اول، حس بصر است و او جز صورت بیرونی آن چیز و اعراضی که با او آمیخته باشد، چون لون، وضع، این، مقدار و شکل در نتواند یافت و حقیقت صورت کلی انسانی و حد او که حیوانی است ناطق مائت در نتواند یافتن و الا مدرکی را که ملایم او باشد در وجود ادراک نتواند کردن.» (۱۶)

ادراک خیالی آن است که صورت درک شده از صورت حسی مجردتر است «دوم، خیال است و او همچنان در نتواند یافتن الا آنکه او صورت مدرک را مجردتر از آن دریابد که حس بصر و نیز آنکه صورت خیالی در قوت خیال ثابت‌تر از آن است که صورت محسوسات بصری در حس بصر؛ و مدرک بصری اگر پیش بصر حاضر نباشد، بصر او را نتواند یافتن، اما صورت‌های خیالی اگرچه از پیش خیال غایب باشد، خیال ایشان را دریابد.» (۱۶)

ادراک وهمی ادراکی است که از محسوسات معانی برگرفته می‌شود «سوم، ادراک وهم است و او قوی‌تر از این دو قوت است که گفتمیم و او ادراک معانی کند از محسوسات که آن معنی را جدا از این محسوسات نتوان کرد، برخلاف اعراض که یاد کردیم و آن چنان است مثلاً که دشمنی گرگ و گوسفند و گربه و موش را و مهربانی کردن مادر فرزند را و دیگر حیوانات مر بچگان را؛ و این هر سه فوق جسمانی است و از ماده جسم مجرد نتواند بودن.» (۱۶)

ادراک عقلی کنار زدن اعراض شی است و گرفتن حقیقت آن است. «ادراک چهارم، ادراک عقلی است و آن قوت عقل است و او انسان را ادراک کند و حقیقت او را دریابد و صورت ذاتی او به خویشتن پذیرد، چنان که اوست و به یک لمحہ البصر فی الزمان در عالم ملکوت تصرف کند؛ و بدین قوت عقلی نوع آدمی از دیگر انواع حیوانات ممیز است و با سماویات مشابهت یافته است؛ و اگر نه آنستی که اصل و جوهر او از عالم روحانی است، ایشان را نتوانستی یافتن و هستی خدای تعالی و یگانگی و صفات او الا این قوت عقلی در نتواند یافتن.» (۲۰)

سهروردی در کتاب حکمت اشراق ادراکات را سه قسم می‌داند: ادراک حسی، خیالی و عقلی و ادراک وهمی را جدای از ادراک خیالی نمی‌داند. از دید وی وهم و خیال یک قوه است با چند جهت. هرگاه صور خیالی در این قوه حاضر می‌شود این قوه را خیال می‌نامیم و هرگاه معانی جزئی از محسوسات را درک می‌کند وهم خوانده می‌شود. (۲)

از دید مشایبان، احساس محسوس، آنگاه حاصل می‌شود که هیولا یا ماده را از محسوس جدا کنیم و صورت پیچیده در عرض‌ها را با حس مخصوص آن محسوس (محسوس دیدنی با چشم، شنیدنی با گوش ...) انتزاع کنیم پس از این قوه خیال صورت محسوس را از خصوصیات دیگر جدا می‌کند و صورت خیالی آن شکل می‌گیرد و از این روی صورت خیالی و صورت حسی یکی هستند و تفاوت آن‌ها در این است که در صورت خیالی عوارض از صورت حسی جدا می‌شوند و در آخر قوه عاقله مانده عوارض را حذف می‌کند و حسی

به معقول تبدیل می‌شود. (۲۱)

سهروردی این برداشت مشایبان را نادرست می‌داند و رد می‌کند و خود طرحی نو پیشنهاد می‌دهد. وی درباره ادراک حسی نظریه ابصار را مطرح می‌کند و آن را نمونه کامل ادراک حسی می‌داند (۲) و (۲۰) در این نظریه بیننده نفس است که بر مبصر اشراق می‌کند و چشم مجرای دیدن است و از این روی دیدن احاطه و اشراق نفس بر چیز دیدنی است ولی برای تحقق دیدن گذشته از اشراق نفس باید رویارویی نفس با چیز دیدنی و نیز عدم حجاب میان بیننده و چیز دیدنی و همچنین روشنایی نیز وجود داشته باشد. (۱) فرایند ادراک حسی در دیگر ادراک نیز مانند دیدن است. (۲) و (۲۰)

به نظر سهروردی چنانچه بعد از این خواهد آمد و درست برعکس نظر ابن‌سینا صورت‌های خیالی در قوه خیال منطبع نیستند. صورت‌های خیالی کالبدها و بدن‌های معلق در عالم خیال منفصل‌اند و بی‌نیاز محل. نفس با تخیل آن‌ها را درک می‌کند. صورت‌های خیالی مظاهری دارند و یکی از آن مظاهر خیال انسان است و از این روی می‌توان گفت که خیال آینه جان آدمی است که در آن صور خیالی نمایان و مشاهده می‌شوند. (۲)

سهروردی برای ادراک خیالی و این که ماجرای آن چنان است که وی می‌گوید دلیلی بیان می‌کند. وی می‌گوید که نفس می‌تواند صور خیالی بزرگی مانند آسمان‌ها درک کند. این صورت‌های خیالی بزرگ یا در چشم منطبع‌اند یا در جرم مغز و یا در خیال و این سه فرض محال است زیرا به انطباق چیز بزرگ در کوچک می‌انجامد و آن نیز محال است. پیداست که صور خیالی در جسم و چیزهای جسمانی نیز نیستند زیرا اگر چنین بود همواره همگان می‌توانستند آن را درک کنند و از دیگر سوی صور خیالی معدوم نیز نیستند زیرا آثار وجودی مانند رنگ و شکل و... دارند و از همدیگر متمایزند و می‌توان درباره آن‌ها حکم کرد؛ اما این صور در عقل نیز نیستند زیرا چیزهای عقلانی هیچ ویژگی مادی ندارند پس این صورت‌ها در عالم خیال منفصل هستند و مظهر آن‌ها قوه خیال آدمی است (۲) و (۱۳)

سهروردی برخلاف مشایبان قوه حافظه که خزانه قوه واهمه است را رد می‌کند. از دید مشایبان قوه واهمه قوه‌ای مستقل است که معانی جزئی را از محسوسات درک می‌کند. ولی از نگاه سهروردی چنین چیزی درست نیست که بخشی از مغز و قوه‌ای جداگانه باید باشد تا همه تصورات و ادراک‌های وهمی در آن جمع شوند زیرا جایگاه این نوع ادراکات عالم افلاک است. سهروردی بیان می‌کند که صور جزئی در مغز نیست زیرا اگر چنین بود نفس به همه اعضای بدن علم دارد و نمی‌توانست آن‌ها را از یاد ببرد ولی می‌دانیم که انسان گاهی چیزهایی را فراموش می‌کند (۲) و (۱) و (۲۲)

صورت‌های خیالی نیز مانند صور وهمی خزانه‌ای در ذهن آدمی ندارند و جایگاه آن‌ها عالم افلاک است و نفس فلک خزانه آن‌هاست و وقتی فراموش می‌کنم نفس ما با نفس فلکی ارتباط برقرار می‌کند و آن را به یاد می‌آورد.

از نگاه سهروردی خیال خزانه حس مشترک نیست و در بنیاد چیزی به نام خیال که خزانه برای صورت‌هایی باشد وجود ندارد (۲) و (۷) خلاصه آن که قوه خیال خزانه برای هیچ صورتی نیست بلکه تنها

و تفاوتش با احساس در این است که احساس ماده دارد اما خیال ماده ندارد از این روی صور خیالی از تکرر صور حسی به دست می‌آید زیرا صورت خیالی همان صورت ضعیف شده است که در ماده است. قوه خیال دو نقش فعال و منفعل دارد. خیال منفعل همان صورت‌پذیری است و جنبه فعال آن تصرف و انتخاب در تصاویر حسی است.

با این حال سهروردی قوه خیال پیشینیان را با اندکی جرح و تعدیل می‌پذیرد ولی درباره خیال منفصل ایده‌ای نو درمی‌اندازد. می‌توان انتظار داشت که وی می‌بایست بر اساس پذیرش خیال منفصل تفسیری دیگر همخوان با آن؛ قوه مجرد خیالی نه مادی از قوه خیال ارائه بدهد. درباره قوه خیال در گذر زمان تاکنون در فلسفه کوشش‌های بسیاری انجام گرفته است و می‌توان تمام این کوشش‌ها را در دودسته جای داد: گروهی قوه خیال را مادی می‌انگارند که سهروردی در این گروه است و برخی دیگر آن را غیرمادی یا نیمه مادی می‌دانند مانند ملاصدرا؛ به دیگر سخن ابن‌سینا و سهروردی قوه خیال را جسمانی بشمار می‌آورند و جایگاه آن را در بخشی از مغز معرفی می‌کنند و با دلایلی چند آن را اثبات می‌کند. صدرا قوه خیال را مجرد می‌داند. گفته شد که از نگاه سهروردی قوه خیال مظهر صور خیالی است؛ در این قوه صور خیالی عالم مثال ظهور می‌یابند و نسبت قوه خیال با صور خیالی رابطه مظهر و مظهر است. این سخن نیز قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد زیرا اگر چنین باشد حواس و یا هر عضوی از مغز نیز می‌تواند مظهر صور خیالی باشد و دیگر به این قوه نیازی نیست.

## References

### Quran

1. Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein (2005) *The radius of thought and intuition in Suhrawardi's philosophy*; Ch 7, Hekmat Publications, Tehran, pp. 545, pp. 370-371, pp. 550-551
2. Suhrawardi (Sheikh Ishraq), Shahabuddin Yahya bin Habash bin Amirk (2009) "Hikmat al-Ishraq", a collection of works by Sheikh Ishraq; C2, to the correction and artistic introduction of carbon; Ch 2, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, pp. 210, p. 215, p. 241, pp. 211-212, pp. 213-215, p. 139, pp. 110-112, p. 425, p. 208, p. 208, p. 209-210, pp. 29-31, pp. 208-212, pp. 209-210, pp. 99-101, pp. 134, 153, 211-216, pp. 212-215, pp. 211-212, pp. 208, 211, pp. 209
3. Ibn Sina, Abu Ali Hussein bin Abdullah (1375) *The soul from the book of healing*, corrected by Hassan Hassanzadeh Amali, Qom, Book Garden Institute, pp. 27-

مظهر صور خیالی است و بس. سهروردی برای یادآوری صورت‌های گوناگون از قوه‌ای به نام قوه ذاکره سخن به میان می‌آورد که یا اتصال به نفس فلکی صورت‌های وهمی و خیالی را یادآوری می‌کند. بنا بر آنچه گفته شد سه قوه دانستن خیال، وهم و متخیله از دید سهروردی نادرست است و این سه قوه را باید یکی دانست. وی دلایلی که مشایبان برای درستی سخن خود آورده‌اند را نادرست می‌داند. یکم آن‌که گاهی قوه‌ای کار نمی‌کند و دیگر قوا کار می‌کنند و این بیان‌گر آن است که این چند قوه هستند نه یکی. از دید سهروردی این سخن درباره متخیله در قیاس با واهمه و خیال درست نیست زیرا نمی‌توان گفت واهمه و خیال کار نمی‌کنند ولی متخیله کار می‌کند زیرا کار کردن متخیله بسته به کار کردن آن دو قوه دیگر است. (۲)

دوم از راه جایگاه هر قوه در بخشی از مغز است که با آسیب دیدن بخشی از مغز قوه‌ای از کار می‌افتد و دیگر قوا همچنان کار می‌کنند. سهروردی این دلیل را مانند دلیل پیشین نادرست می‌داند و از کارافتادن متخیله دو قوه دیگر نیز از کار خواهند گفت و از این روی این درست نشان‌دهنده آن است که جایگاه سه قوه یک محل است و آن میانه مغز است. (۳ و ۷)

سوم گوناگونی افعال از دید مشایبان دلیل بر گوناگونی قواست و سهروردی آن را درست نمی‌داند زیرا گوناگونی افعال دلیل بر گوناگونی قوا نیست و امتناع صدور کثیر از واحد تنها درباره واحد حقیقی صادق است و در دیگر موارد جایز است و از این روی می‌شود یک قوه افعال گوناگونی داشته باشد. (۲)

### نتیجه‌گیری:

برای فهم دقیق معنا قوه خیال و خیال منفصل و نمایاندن ارزش کار سهروردی پیشینه خیال بررسی شد و گفته شد که دموکریت نخستین بار در تاریخ فلسفه پرتاب کردن چیزها به سوی اندام‌ها را خیال (eidola/image) نامیده بود و پس وی این افلاطون است که خیال را ژرف از دو منظر معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مطرح می‌کند. از منظر وی چیزها دومرتبه دارد: معقول و محسوس. عالم معقول خود شامل عالم ایده‌ها و عالم ریاضی است و عالم محسوسات شامل خود چیزها و سایه و تصویر آن‌ها است و از نظر خیال در بعد معرفت‌شناسی همان ادراک حسی است که متعلق آن سایه اشیای مادی است؛ به دیگر سخن بخشی از معرفت ما درباره سایه اشیای مادی است و پایین‌ترین نوع معرفت است و از هیچ یقین برخوردار نیست و در بعد هستی‌شناسی خیال همانا پایین‌ترین متعلق آگاهی است که وجود کاملاً وابسته دارد و در مرز نبودن است.

از دید وی خیال منفصل همان عالم مرتبه ریاضیات (ماته ماتیکا)؛ مفاهیم ریاضی یا صور واسطه است که واسطه میان جهان محسوس و ایده‌هاست. از این روی می‌توان عالم ریاضیات افلاطونی را با خیال منفصل سهروردی همانند دانست.

پس از افلاطون ارسطوست که از خیال متصل سخن به میان می‌آورد. از نگاه وی معرفت از احساس آغاز می‌شود و بعد از احساس به خیال و سپس به عقل می‌رسد. ارسطو تخیل را جنبشی می‌داند که با احساس بالفعل ایجاد می‌شود. از دید او خیال با احساس همانند است

in the sea of misfortunes, Tehran: Tehran University Press, pp. 348-167

12. Ibn Rushd, Muhammad Ibn Ahmad (1994) Summary of the Book of the Soul, Introduction by Dr. Ibrahim Madkur, Cairo: Arabic Library, p. 134

13. Shahrzuri, Shams al-Din (1380) Description of the Wisdom of Illumination; Introduction and research by Hossein Ziaei Torbati; Ch 1, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, p. 26, p. 509

14. Suhrawardi (Sheikh Ishraq), Shahabuddin Yahya bin Habash bin Amirak (2009) Collection of works by Sheikh Ishraq; Volume 4, edited and introduced by Najafgholi Habibi, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, p. 201

15. Ibn Sina, Abu Ali Hussein Ibn Abdullah (1363) Psychology of Healing: The Sixth Art from the Books of Healing Translated by Akbar Danasersht, Published by: Amir Kabir, Tehran, p. 23

16. Suhrawardi (Sheikh Ishraq), Shahabuddin Yahya bin Habash bin Amirak (2009) Collection of works by Sheikh Ishraq; C3, corrected and introduced by Seyed Hossein Nasr; Ch 2, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, pp. 7-8 and 84-85, pp. 29-31, pp. 409-410, pp. 29-131, pp. 409,

17. Ibn Sina, Abu Ali Hussein bin Abdullah (1368) Explanation of signs and warnings, translated by Hassan Malekshahi, Tehran: Soroush, p. 178

18. Filsafi, Hossein (2006) "Comparative Ontology and Epistemology of Plato and Suhrawardi", Argument and Mysticism, Fall and Winter 2006 - Third Year, No. 9 and 10 from pages one to six.

19. Hassanzadeh Amoli, Hassan (1383) Two treatises like and example, Toobi Publishing, pp. 194-196

20. Suhrawardi (Sheikh Ishraq), Shahabuddin Yahya bin Habash bin Amirak (2009) C1, to the correction and artistic introduction of carbon; Ch 2, Tehran:

31, p. 14, p. 230, p. 228, p. 229, p. 229, p. 22, P. 227,

4. Ragheb Isfahani, Hussein Ibn Muhammad, (2), Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran, translated by Hussein Khodaparast, Qom, Publishing Office Navid Islam, p. 162

5. Shafiei, Fatemeh and Balkhari Ghahi, Hassan, 1390, Artistic Imagination in Suhrawardi's Enlightenment Wisdom, <https://civilica.com/doc/1276544>

6. Hassanzadeh Amoli, Hassan (1378) Lessons in self-knowledge, published by A. Lam. Mem, p. 260

7. Yazdanpanah, Seyedullah; The Wisdom of Illumination: Report, Description and Evaluation of the Philosophical System of Sheikh Shahabuddin Suhrawardi, Volumes 1 and 2, Research and Writing: Mehdi Alipour; Ch 1, Tehran: Seminary and University Research Institute in collaboration with the Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books (Samat), 2010, Vol. 2, pp. 251, p. 226, p. 244, p. 246, p. 229

8. Guthrie, W. Si (1378) Atomian: Leucippus. Democritus, translated by Mehdi Ghavam Safari, Fekr Rooz Publications, p.71

9. Ibn Sina, Abu Ali Hussein Ibn Abdullah (1379) Signs and warnings, with the explanation of the scholar Nasir al-Din al-Tusi and the explanation of the explanation for Qutbuddin al-Razi, vol. 3 and 2, Tehran, Book Publishing Office, p. , P. 233, p. 327, p. 328, p. 344,

10. Mulla Sadra, Mohammad Ibn Ibrahim (1383) The Transcendent Wisdom in the Four Mental Journeys, vol. 8, edited by Ali Akbar Rashad, first edition, Sadra Islamic Wisdom Foundation, Tehran, p. 251, p. 253, p.

11. Ibn Sina, Abu Ali Hussein bin Abdullah (1364) Salvation from drowning



Institute of Cultural Studies and Research,  
pp. 409-410, pp. 486, pp. 485-487,

21. Davoodi, Ali Morad, (1349), Reason in  
Peripatetic Wisdom from Aristotle to Ibn  
Sina, Tehran: Dekhoda, pp. 45-52

22. Yathribi, Seyedihi (2007) The Wisdom  
of Illumination Suhrawardi: A Report on  
the Wisdom of Illumination with adaptation  
and critique along with the text of the  
Wisdom of Illumination; Ch 2, Qom: Book  
Garden Institute, p.196