

Islamic Knowledge and Insight

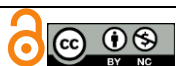
The Place of Imagination in Suhrawardi's Epistemological System

1. Seyedeh Fatemeh Sarvarpourrudsari: PhD Student, Department of Philosophy of Art, SR.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran
2. Amir Maziar*: Assistant Professor, Department of Philosophy of Art, Faculty of Theoretical Sciences, University of Arts, Tehran, Iran. (Email: maziar1356@gmail.com)
3. Shamsolmolok Mostafavi: Associate Professor, Department of Philosophy, NT.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran

Abstract

In Shihab al-Din Suhrawardi's Illuminationist philosophy (Hikmat al-Ishraq), knowledge and being are founded upon light, and the faculty of imagination plays a fundamental role in connecting sensory perception, intellect, and illuminative intuition. By positing the existence of the 'alam al-mithal (the imaginal world) or the detached world of imagination, Suhrawardi introduces an ontological level that mediates between the sensible and the intelligible realms, wherein imaginal forms serve as intermediaries that transmit meaning from the luminous world to the human mind. The imaginative faculty within human beings—identified as the connected imagination—functions as the instrument for perceiving and reflecting these imaginal forms. From this standpoint, cognition is not merely the result of sensory or rational perception but rather a luminous process in which imagination acts as an epistemic mediator. Adopting an analytical-philosophical approach, this article examines the epistemological status of the faculty and world of imagination within Suhrawardi's Illuminationist framework. First, the ontological and luminous foundations of the imaginal world are elucidated; then, the hierarchical stages of knowledge—from sensation to illumination and presence—and the mediating role of imagination in linking these stages are analyzed. In the final section, the expressibility or inexpressibility of imaginal knowledge and its relation to luminous truth are explored from the perspectives of Suhrawardi and his interpreters, Henry Corbin and Yazdanpanah. The findings indicate that in Illuminationist philosophy, imagination is not a fictive or illusory faculty but rather an ontological and epistemological level that enables the manifestation of luminous truth through symbolic and intuitive forms. Thus, imaginal knowledge in this system constitutes a luminous and presential mode of knowing attainable only through illumination and the purification of the soul.

Keywords: Suhrawardi, Illuminationist philosophy, detached imaginal world, imaginative faculty, presential knowledge, acquired knowledge, luminous cognition, illuminative symbolism, purification of the soul.



How to cite: Sarvarpourrudsari, S. F., Maziar, A., & Mostafavi, S. (2026). The Place of Imagination in Suhrawardi's Epistemological System. *Islamic Knowledge and Insight*, 4(3), 1-13.

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 01 July 2025

Revise Date: 21 October 2025

Accept Date: 28 October 2025

Initial Publish: 28 October 2025

Final Publish: 23 September 2026

معرفت و بصیرت اسلامی

جایگاه خیال در نظام معرفت شناسی سهروردی

۱. سیده فاطمه سرورپور رودسری: دانشجوی دکتری گروه فلسفه هنر، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
۲. امیر مازیار*: استادیار گروه فلسفه هنر، دانشکده علوم نظری، دانشگاه هنر، تهران، ایران. (پست الکترونیک: maziar1356@gmail.com)
۳. شمس الملوک مصطفوی: دانشیار، گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

در نظام حکمت اشراق شهاب‌الدین سهروردی، معرفت و هستی بر بنیاد نور استوار است و قوه‌ی خیال در این میان، نقشی بنیادین در پیوند میان حس، عقل و شهود اشراقی دارد. سهروردی با طرح عالم مثال یا عالم خیال منفصل، مرتبه‌ای از هستی را معرفی می‌کند که میان محسوس و معقول قرار دارد و صور مثالی در آن، واسطه‌ی انتقال معنا از عالم نورانی به ذهن انسانی هستند. قوه‌ی خیال در انسان، که همان خیال متصل است، ابزار درک و بازتاب این صور می‌گردد. از این منظر، شناخت نه صرفاً حاصل ادراک حسی یا عقلانی، بلکه فرآیندی نوری است که در آن، تخیل نقش میانجی معرفت را ایفا می‌کند. در این مقاله با رویکرد تحلیلی-فلسفی، جایگاه معرفت‌شناختی قوه و عالم خیال در نظام اشراقی سهروردی بررسی شده است. ابتدا مبانی وجودی و نوری عالم خیال تبیین گردید؛ سپس مراتب علم از حس تا اشراق و حضور، و نقش خیال در پیوند این مراتب تحلیل شد. در بخش پایانی، مسئله‌ی بیان‌پذیری یا بیان‌ناپذیری معرفت خیالی و نسبت آن با حقیقت نوری از منظر سهروردی و مفسران او هانری کربن و یزدان‌پناه مورد بررسی قرار گرفت. نتیجه نشان می‌دهد که در حکمت اشراق، خیال نه تخیلی وهمی بلکه مرتبه‌ای وجودی و معرفتی است که امکان تجلی حقیقت نوری را در صور تمثیلی و شهودی فراهم می‌سازد؛ بدین معنا، معرفت خیالی در این نظام، معرفتی نوری و حضوری است که تنها از رهگذر اشراق و تحضیر نفس حاصل می‌شود.

کلیدواژه‌گان: سهروردی، حکمت اشراق، عالم خیال منفصل، قوه خیال، علم حضوری، علم حصولی، معرفت نوری، تمثیل اشراقی، تحضیر نفس.

شیوه استناددهی: سرورپور رودسری، سیده فاطمه، مازیار، امیر، و مصطفوی، شمس الملوک. (۱۴۰۵). جایگاه خیال در نظام معرفت شناسی سهروردی. *معرفت و بصیرت اسلامی*, ۴(۳), ۱-۱۳.

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱۱ تیر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۲۹ مهر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۶ آبان ۱۴۰۴

تاریخ چاپ اولیه: ۶ آبان ۱۴۰۴

تاریخ چاپ نهایی: ۱۰ تیر ۱۴۰۵

مقدمه

یکی از ویژگی‌های برجسته در نظام فلسفی شهاب‌الدین سهروردی، بنیان‌گذار حکمت اشراق، آن است که او هستی و معرفت را بر پایه‌ی «نور» استوار می‌سازد و مراتب نور را به منزله‌ی مراتب ظهور و شدت ادراک تفسیر می‌کند. در این دستگاه فکری، معرفت انسان از هستی نه صرفاً محصول حس و عقل، بلکه فرآیندی نوری و حضوری است که در سیر میان‌مراتبی تحقق می‌یابد. میان عالم حس و عقل، مرتبه‌ای میانی وجود دارد که سهروردی آن را «عالم مثال» یا «خیال منفصل» می‌نامد؛ مرتبه‌ای از هستی که در آن صور مثالی، واسطه‌ی انتقال معنا از عالم عقلانی به ساحت ادراک انسانی می‌شوند. در کنار آن، قوه‌ی خیال یا «خیال متصل» در درون انسان، توانایی درک و انعکاس این صور را داراست و بدین‌سان، نقش میانجی معرفت را میان عالم محسوس و معقول ایفا می‌کند. بدین معنا، تخیل در فلسفه‌ی سهروردی نه نیرویی وهمی یا صرفاً ذهنی، بلکه ساحت وجودی‌ای است که در پیوند با نور و شهود، نقشی بنیادی در فرایند شناخت دارد.

در آثار بنیادین سهروردی، به‌ویژه در *حکمه‌الاشراق*، تلویحات و مطارحات، بارها به قوه‌ی خیال و جایگاه آن در مراتب ادراک اشاره شده است. با این حال، در بیشتر مطالعات فلسفی، تمرکز اصلی بر جنبه‌ی وجودشناختی یا نوری عالم خیال بوده و کم‌تر به کارکرد معرفت‌شناختی آن توجه شده است. در سال‌های اخیر، برخی پژوهش‌های دانشگاهی کوشیده‌اند این کاستی را جبران کنند. در میان آن‌ها، می‌توان به مقاله‌هایی همچون «شناخت خیالی در فلسفه‌ی سهروردی» (فصلنامه فلسفه‌ی اسلامی، ۱۳۹۸) و «نقش قوه‌ی خیال در معرفت‌شناسی اشراقی» (مطالعات فلسفی و کلامی، ۱۴۰۰) اشاره کرد که با تأکید بر پیوند عالم مثال و ادراک نمادین، به نقش خیال

در میان‌جی‌گری میان حس و عقل پرداخته‌اند. همچنین، در برخی پایان‌نامه‌های دکتری و پژوهش‌های منتشرشده در پایگاه‌های علمی فارسی، از جمله نورمگز و پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تلاش‌هایی برای بازخوانی نسبت خیال و علم حضوری در سهروردی صورت گرفته است. با این وجود، اغلب این پژوهش‌ها یا به یکی از جنبه‌های خاص مسئله (مانند بُعد عرفانی یا روان‌شناختی) محدود مانده‌اند، یا تنها به مقایسه‌ی نظریه‌ی خیال سهروردی با فلسفه‌ی مشاء و عرفان نظری بسنده کرده‌اند. بنابراین هنوز پژوهشی جامع که از منظری معرفت‌شناختی و نظام‌مند، جایگاه قوه‌ی خیال را در کل ساختار معرفت‌اشراقی تحلیل کند، ارائه نشده است.

پژوهش حاضر بر آن است تا با رویکردی تحلیلی-فلسفی، جایگاه «خیال» را در ساختار معرفت‌شناسی سهروردی بازکاوی کند. مسیر پژوهش بدین ترتیب است: نخست، مفهوم «عالم خیال» (خیال منفصل) و «قوه‌ی خیال» (خیال متصل) در سنت اشراقی تبیین می‌شود؛ سپس مراتب معرفت از حس و عقل تا اشراق و علم حضوری بررسی می‌گردد و نقش خیال در پیوند این مراتب تحلیل می‌شود. در ادامه، دیدگاه‌های مطرح در آثار شارحان و مفسران برجسته و پژوهش‌های معاصر نقد و ارزیابی خواهد شد. در نهایت، مقاله می‌کوشد جایگاه دقیق قوه‌ی خیال را در نظام معرفت‌شناسی اشراقی روشن سازد و نشان دهد که این قوه چگونه می‌تواند در فرآیند معرفت و درک نوری حضوری نقش ایفا کند. پرسش محوری مقاله آن است که آیا قوه‌ی خیال در نظام فکری سهروردی سرچشمه‌ی معرفت حقیقی است، و اگر چنین است، این معرفت در چه شرایط و مراتبی تحقق می‌یابد.

جایگاه عالم مثال (خیال منفصل) و قوه خیال (خیال متصل) در فلسفه سهروردی

How to cite: Mohammadi Zaer, S., Anjomshoa, Z., Salajegheh, S., Nazari, A., Pour Rashidi, R. (2024). Epistemology of Faith and Doubt in Islamic Philosophy and Its Impact on Individual Life. *Islamic Knowledge and Insight*, 1(1), 1-11.

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date:

Revise Date:

Accept Date:

Publish Date:

شيوه استناددهی: محمدی زائر، سارا، انجم شعاع، زهرا، سلاجقه، سنجر، نظری، اکبر، و پور رشیدی، رستم. (۱۴۰۳). معرفت‌شناسی ایمان و شک در فلسفه اسلامی و تأثیر آن بر زندگی فردی. معرفت و بصیرت اسلامی، ۱(۱)، ۱-۱۱.

© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال:

تاریخ بازنگری:

تاریخ پذیرش:

تاریخ چاپ:

در فلسفه شهاب‌الدین سهروردی، هستی و معرفت بر اساس «مراتب نور» تبیین می‌شوند و هر مرتبه از وجود، هم‌تراز با مرتبه‌ای از ادراک است. سهروردی در حکمة‌الاشراق می‌گوید: «الوجود کله أنوار متفاوتة بالشدة والضعف» — «هستی سراسر نور است که به شدت و ضعف از یکدیگر تمایز می‌یابد» (Suhrawardi, 2009c). بر اساس این دیدگاه، ادراک حسی در پایین‌ترین مرتبه، وابسته به ماده و ظلمت است، و ادراک عقلی در مرتبه‌ای روشن و تجردی قرار دارد. میان این دو، مرتبه‌ای میانی وجود دارد که نه مادی است و نه مجرد محض و سهروردی آن را «عالم خیال منفصل» یا «عالم مثال» می‌نامد. در تلویحات آمده است: «إِنَّ هَاهُنَا صَوْرًا لَا فِي الْمَوَادِّ وَلَا فِي الْعُقُولِ، بَلْ هِيَ قَائِمَةٌ بَذَاتِهَا، مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْعَالَمَيْنِ» — «در اینجا صورت‌هایی هستند که نه در موادند و نه در عقول، بلکه قائم به خودند و در میانه دو عالم جای دارند» (Suhrawardi, 2009b). عالم خیال در نظر سهروردی، جهانی مستقل و عینی است که «صور معلّقه» یا صورت‌های مثالی در آن وجود حقیقی دارند. او در مشارع و مطارحات می‌نویسد: «اعلم أَنَّ لِلصُّورِ وجوداً مفارقاً عن المواد، و هي من عالم المثال، و لكلّ مدرک نصيب منه بحسب درجته» — «بدان که صورت‌ها وجودی جدا از مواد دارند و از عالم مثال‌اند، و هر مدرکی به اندازه‌ی مرتبه خویش از آن بهره‌مند است» (Suhrawardi, 2009a). این سخنان تأکید می‌کنند که عالم خیال نه صرفاً محصول ذهن یا قوه تخیل، بلکه واقعیتهای هستی‌شناختی و واسطه‌ای میان محسوس و معقول است، و نقش بنیادی در فرآیند معرفت‌شناسی دارد.

تفسیر سهروردی از عالم مثال، نقطه‌ی عطفی در تاریخ معرفت‌شناسی اسلامی است. او با تفکیک میان «خیال متصل» و «خیال منفصل»، مرز میان روان‌شناسی فلسفی و هستی‌شناسی را درهم می‌شکند. بدین ترتیب، خیال نه تنها کارکرد ذهنی دارد، بلکه نقشی (هستی‌شناختی) می‌یابد. در این دیدگاه، قوه‌ی خیال واسطه‌ای است میان عقل و حس، و بدون آن، حرکت از تجربه‌ی حسی به شهود نوری ممکن نیست (Ziai, 1990).

سهروردی میان دو نوع خیال تمایز می‌گذارد: خیال متصل و خیال منفصل. خیال متصل قوه‌ای است که در نفس انسان وجود دارد و توانایی حفظ و بازتجلی صور محسوس را پس از غیبت موضوع خارجی داراست. او در حکمة‌الاشراق می‌گوید: «النفس تحفظ الصورة بعد مفارقة المادة عنها، ثم يدركها العقل بنور أكمل» — «نفس، صورت محسوس را پس از جدایی از ماده حفظ می‌کند، سپس عقل آن را با نوری کامل‌تر درک می‌کند» (Ziai, 1990). این قوه، در واقع پلی میان حس و عقل و واسطه‌ای برای عبور از ادراک حسی به ادراک عقلانی و نهایتاً به اشراق و علم حضوری است.

در مقابل، خیال منفصل یا عالم مثال، مرتبه‌ای بیرون از ذهن انسان است که در آن، صور خیالی به نحو عینی تحقق دارند. سهروردی در المقاومات تصریح می‌کند: «فإنّ للأشياء صوراً مثاليّة في عالم نورانيّ مفارق، يراها أرباب التجلّي وأصحاب البصائر» — «برای اشیاء صورت‌هایی مثالی در عالمی نورانی و جدا از ماده وجود دارد که اهل تجلی و صاحبان بصیرت آن را مشاهده می‌کنند» (Ziai, 1990). در واقع، خیال متصل ابزار دریافت و بازنمایی صور در نفس انسان است و خیال منفصل مکان تحقق عینی این صور و ظهور حقیقت نوری است.

به تعبیر هانری کربن، سهروردی با طرح عالم مثال، برای نخستین بار «هستی‌شناسی خیال» را در فلسفه اسلامی بنیان نهاد (Corbin, 1998). کربن این عالم را «mundus imaginalis» می‌نامد — جهانی بینابینی که صور در آن به نحو وجودی و نوری حاضرند. وی تأکید می‌کند که بدون پذیرش این عالم، پیوند میان عقل و حس، و در نتیجه میان انسان و ملکوت، ناممکن می‌شود (Corbin, 1998). ارتباط خیال متصل و منفصل، جریان نوری‌ای را شکل می‌دهد که امکان معرفت اشراقی را فراهم می‌کند. سهروردی بر این نکته تأکید می‌کند که ادراک معقول بدون گذر از خیال میسر نیست، زیرا خیال صور محسوس را از قید ماده رها کرده و زمینه تحقق عقلانی و نوری آن‌ها را فراهم می‌آورد. به همین دلیل، خیال در فلسفه او نه یک

نیروی روان‌شناختی یا تخیلی، بلکه ابزاری هستی‌شناختی و معرفت‌آفرین است (Kaukua, 2022).

در نظام اشراقی، نور اصل وجود و ادراک است؛ بنابراین، مراتب ادراک از حس تا عقل و نهایتاً تا اشراق بر پایه شدت و ضعف نور سامان می‌یابند. خیال جایگاهی نوری میانی دارد: روشن‌تر از حس ولی تیره‌تر از عقل، و قادر است هم در جهت نزول (تجسد و تمثّل معانی عقلی) و هم در جهت صعود (تجريد و تنویر محسوسات) عمل کند. سهروردی در حکمة‌الاشراق بیان می‌کند: «کلّ نورٍ أدنی یتلقّی فیضه من نورٍ أعلیٰ، والقوّة المتخیلة بابٌ من هذا التلقّی» — «هر نور فروتر از نور برتر فیض می‌گیرد و قوه خیال دریچه‌ای از این دریافت است» (Kaukua, 2022).

کربن نیز در تحلیل خود می‌گوید که عالم خیال «قلمروی نورهای میانی» است؛ جایی که صورت‌ها نه مادی‌اند و نه مجرد کامل، بلکه «درخشش‌هایی میانه از وجود» دارند که امکان مکاشفه و دریافت حضوری حقیقت را فراهم می‌کنند (Corbin, 2013). بنابراین، خیال در فلسفه سهروردی واسطه‌ای نوری است که انسان را از سطح ادراک حسی به ادراک عقلانی و نهایتاً به شهود نوری هدایت می‌کند. این فرآیند با مفهوم «تحضیر نفس» مرتبط است؛ یعنی آماده‌سازی و حضور فعال نفس در برابر صور نوری و مثالی، به‌طوری که نفس بتواند آن‌ها را درک و مشاهده کند (Walbridge, 2000). به بیان دیگر، تحضیر نفس مستلزم تمرکز و پاک‌سازی درونی است تا توان دریافت نور و حقیقت حضوری و نوری فراهم گردد.

خیال و مراتب علم در نظام معرفت‌شناختی سهروردی

در نظام فلسفی سهروردی، مراتب علم همانند مراتب وجود بر پایه‌ی نور سامان یافته‌اند و هر مرتبه‌ای از علم با مرتبه‌ای از هستی مرتبط است. سهروردی در حکمة‌الاشراق بیان می‌کند: «العلم ألوان بحسب شدّة النور» — «علم به نسبت شدت نور مراتب و رنگ‌های مختلف دارد» (Suhrawardi, 2009c).

بر این اساس، علم حسی در پایین‌ترین مرتبه، وابسته به ادراک محسوس و ماده است، در حالی که علم عقلی به مرتبه‌ی تجرد کامل و نور محض تعلق دارد. میان این دو، مرتبه‌ای واسط وجود دارد که نه مادی است و نه مجرد کامل؛ این مرتبه همان عالم خیال و نقش قوه‌ی خیال در نفس انسان است.

این مرتبه میانی، نقشی کلیدی در انتقال معرفت از محسوس به معقول ایفا می‌کند و نشان‌دهنده اهمیت قوه‌ی خیال در فرآیند ادراک اشراقی است (Corbin, 2013). از این منظر، قوه‌ی خیال نه صرفاً یک ظرفیت ذهنی، بلکه پل نوری میان ادراک حسی و عقلانی محسوب می‌شود.

شناخت در این نظام از ادراک حسی آغاز می‌شود، سپس با گذر از قوه‌ی خیال به مرحله‌ی عقلانی و نهایتاً به مرتبه‌ی اشراقی و حضوری می‌رسد. سهروردی برخلاف مشائیان، که علم را به حصول صورت در ذهن محدود می‌کردند، معرفت را امری وجودی و نوری می‌داند؛ بدین معنا که علم، نوعی حضور است نه بازنمایی. او در حکمة‌الاشراق می‌گوید: «علم، حضور نور نزد نور است، و هر نوری به قدر صفای خود از نور دیگر آگاه است» (Corbin, 2013).

این دیدگاه، علم حضوری را برجسته می‌کند، جایی که معلوم با وجود خود نزد عالم حاضر است و نیازی به واسطه یا ذهنیت بازنمایی ندارد (Nasr, 2015). به این ترتیب، علم حضوری مرز اصلی میان ادراک مفهومی و شهود نوری را نشان می‌دهد و قوه‌ی خیال ابزار ورود به این قلمرو است.

سهروردی در آثار بنیادین خود، از جمله تلویحات و المشارع و مطارحات، مراتب ادراک را مطابق مراتب نور تبیین می‌کند. پایین‌ترین مرتبه، علم حسی است که از طریق تماس مستقیم با عالم ماده و ابزارهای حسی حاصل می‌شود. مرتبه‌ی دوم، علم خیالی است که در آن، صور محسوس از ماده جدا می‌شوند و در عالم مثال یا خیال منفصل تحقق می‌یابند. در تلویحات می‌نویسد: «صورت‌هایی هستند که از ماده بی‌نیازند، ولی از مرتبه‌ی عقول جدا» (Suhrawardi, 2009b).

این مرحله، امکان مشاهده‌ی صورت‌های معلقه و درک غیرمادی آنها را فراهم می‌کند و حلقه‌ی اتصال میان علم حسی و علم عقلانی است (Yazdanpanah, 2014).

مرتبه‌ی سوم، علم عقلی است که در آن، صور مثالی به معانی کلی و مجرد ارتقا می‌یابند و نهایتاً مرتبه‌ی چهارم، علم اشراقی یا حضوری است که معرفت به صورت نور به نور تحقق می‌یابد و بدون واسطه است (Suhrawardi, 2009c).

قوه‌ی خیال، که همان خیال متصل است، در نفس انسان توانایی حفظ و بازنمایی صور محسوس پس از غیبت موضوع خارجی را دارد و پلی میان ادراک حسی و عقل به شمار می‌آید. سهروردی در حکمة‌الاشراق می‌گوید: «نفس، صورت محسوس را نگاه می‌دارد در حالی که از ماده جداست، و آن را به عقل می‌سپارد تا از آن معقول پدید آید» (Suhrawardi, 2009c).

در مقابل، خیال منفصل یا عالم مثال، مرتبه‌ای مستقل از ذهن انسان است که صور خیالی در آن به نحو عینی تحقق دارند؛ این همان مرتبه‌ای است که هانری کوربن در تحلیل خود از فلسفه‌ی اشراق آن را «عالم مثالی» یا «اقلیم هشتم» می‌نامد و آن را میان عالم محسوسات و عالم عقول قرار می‌دهد (Corbin, 2012).

تعامل خیال متصل و خیال منفصل، جریان نوری ایجاد می‌کند که امکان معرفت اشراقی و حضوری را فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که گذر از علم حصولی به علم حضوری بدون قوه‌ی خیال ممکن نیست (Yazdanpanah, 2014).

در حکمت اشراق، قوه‌ی خیال نه تنها حافظ صور محسوس است، بلکه عامل انتقال ادراک از علم حسی به علم عقلی و اشراقی نیز به شمار می‌آید. در المشارع و مطارحات سهروردی آن را «نوری میان ظلمت و نور» توصیف می‌کند (Suhrawardi, 2009a). این بیان نشان می‌دهد که قوه‌ی خیال صرفاً یک ظرفیت روان‌شناختی نیست، بلکه به مرتبه‌ای هستی‌شناختی و معرفتی تعلق دارد.

در عالم خیال، صور حسی از ماده جدا می‌شوند ولی هنوز به کلی مجرد نشده‌اند و سهروردی آن‌ها را «صور معلقه» می‌نامد. بدین

ترتیب، خیال قلمرویی است که در آن صورت و معنا در هم می‌آمیزند و نفس می‌تواند از طریق آن به درک غیرمادی دست یابد. این امر، قوه‌ی خیال را به حلقه‌ی پیوند میان حس و عقل و میان علم حصولی و علم حضوری بدل می‌کند. یزدان‌پناه نیز در تفسیر این نکته می‌گوید: «قوه خیال در حکمت اشراق، مرز میان ادراک مفهومی و شهود نوری است؛ صور خیالی، برزخی‌اند میان ظهور حسی و مجرد عقلی» (Yazdanpanah, 2014).

مشائیان، به‌ویژه ابن‌سینا، علم را حصول صورت در ذهن می‌دانستند و ادراک را امری بازنمایانه تعریف می‌کردند. خیال در نظر آنان تنها نقش نگهداری و آماده‌سازی صور را داشت. سهروردی این دیدگاه را نقد می‌کند و علم واقعی را نوعی حضور می‌داند. او می‌گوید: «علم، حضور نور نزد نور است» (Suhrawardi, 2009c). در علم حضوری، معلوم با وجود خود نزد عالم حاضر است و نه صرفاً در ذهن بازنمایی می‌شود.

قوه‌ی خیال، نخستین مرحله‌ی «حضور» در مسیر معرفت است. در ادراک خیالی، صورت معلوم دیگر وابسته به ماده نیست، بلکه به نحوی نوری و غیرمادی در نفس حضور دارد (Nasr, 2015). بدین ترتیب، خیال مرز و پیوند میان علم حصولی و علم حضوری است و همانند عالم مثال، واسطه‌ای میان محسوس و معقول محسوب می‌شود.

سهروردی مراتب علم را از علم حسی آغاز می‌کند و آن را با علم خیالی، علم عقلی و نهایتاً علم اشراقی پیوند می‌دهد. او در حکمة‌الاشراق تصریح می‌کند: «العلوم ترتب بحسب شدة النور، فالعلم الحسی يتبع الظلمات و العقل يتبع النور الأكمل» (Suhrawardi, 2009c). قوه‌ی خیال و عالم مثال مراتب مختلف علم را به هم پیوند می‌دهند و امکان حرکت تدریجی ادراک از محسوسات به معقولات و نهایتاً به اشراق را فراهم می‌آورند.

کربن نیز معتقد است: «عالم خیال همان قلمروی نورهای میانی است که صورت‌ها نه مادی‌اند و نه مجرد کامل، بلکه درخشش‌هایی میانه از وجود دارند که امکان مکاشفه و تجربه حضوری را فراهم می‌کنند»

(Corbin, 2013). یزدان‌پناه نیز به تعامل خیال متصل و خیال منفصل و جریان نوری میان آن‌ها اشاره کرده و می‌گوید که این تعامل «مسیر معرفت را شکل می‌دهد» (Yazdanpanah, 2014). بنابراین ساختار نوری - معرفت‌شناختی سهروردی نشان می‌دهد که حرکت معرفتی در حکمت اشراق، تدریجی و مبتنی بر جریان نوری میان مراتب مختلف است و خیال، هم در قلمرو هستی و هم در مراتب علم، حلقه‌ی اتصال و واسطه میان علم حصولی و علم حضوری به شمار می‌آید.

با توجه به این نظام، علم حضوری از طریق ادراک مستقیم و شهودی نفس و اتصال به عالم مثال تحقق می‌یابد، نه صرفاً با استدلال و برهان عقلی. قوه‌ی خیال، در این فرآیند، نقش یک ابزار فعال نوری و معرفتی را ایفا می‌کند که امکان مشاهده و تجربه مستقیم حقایق را فراهم می‌آورد. بدین ترتیب، در حکمت اشراق، گذر از محسوس به معقول و از علم حصولی به علم حضوری، بدون تحضیر نفس و جریان نورانی خیال ممکن نیست، و این ویژگی، تمایز بنیادی بین فلسفه سهروردی و مشائیان را نشان می‌دهد.

همچنین، تمثیل‌های سهروردی بازتابی از این فرآیند نوری و شهودی هستند؛ صورت‌های مثالی در عالم مثال، با خیال متصل در نفس انسان پیوند می‌یابند و امکان درک غیرمادی و اشراقی حقیقت را فراهم می‌کنند.

حقیقت و بیان‌پذیری یا بیان‌ناپذیری معرفت اشراقی

یکی از ویژگی‌های بنیادین حکمت اشراق، تصریح بر بیان‌ناپذیری حقیقت در مرتبه‌ی علم حضوری است. سهروردی معتقد است که حقیقت در این مرتبه، حضور نوری است و ذات آن فراتر از هر گونه ابزار زبانی یا مفهومی است. او می‌نویسد: «ادراک حاصل از علم حضوری نه بازنمایی ذهنی است و نه شکل مفهومی دارد؛ بلکه به‌طور مستقیم و در حضور نوری تحقق می‌یابد» (Suhrawardi, 2009c). به بیان دیگر، حقیقت حضوری در حکمت اشراق ذاتاً از هر نوع بازنمایی زبانی یا مفهومی فراتر است و نمی‌توان آن را صرفاً به‌صورت یک مفهوم ذهنی یا نماد زبانی درک کرد. این حقیقت،

نوعی حضور مستقیم نور نزد نور است که در آن، نفس عالم با معلوم اتحاد می‌یابد و تجربه‌ای وجودی و نوری شکل می‌گیرد. سهروردی تصریح می‌کند: «علم، حضور نور نزد نور است، و هر نوری به قدر صفای خود از نور دیگر آگاه است» (Suhrawardi, 2009c). بدین ترتیب، معرفت حضوری ماهیتی فراتر از معرفت مفهومی دارد و انتقال آن از طریق زبان یا ابزارهای عقلانی معمول ممکن نیست.

در چنین نظامی، قوه‌ی خیال اهمیت بنیادین پیدا می‌کند؛ زیرا انسان برای دریافت معرفت حضوری و مواجهه با حقیقت نوری نیازمند واسطه‌ای است که تجربه و درک این حقیقت را ممکن سازد. قوه‌ی خیال، نه صرفاً یک قوه‌ی روان‌شناختی برای حفظ تصاویر ذهنی، بلکه مرتبه‌ای وجودی و معرفتی است که امکان پیوند میان ادراک حسی و عقلانی با تجربه حضوری نوری را فراهم می‌آورد. همان‌طور که یزدان‌پناه توضیح می‌دهد: «قوه خیال در حکمت اشراق، مرز میان ادراک مفهومی و شهود نوری است؛ صور خیالی، برزخی‌اند میان ظهور حسی و تجرد عقلی» (Yazdanpanah, 2014). قوه‌ی خیال واسطه‌ای است که گذار از ادراک حسی و علم حصولی به تجربه‌ی حضوری را ممکن می‌سازد و به نفس اجازه می‌دهد تا با صور مثال و تجسم‌های نمادین، حقیقت نوری را تجربه کند.

این نقش واسطه‌ای قوه خیال دوگانه است: نخست، معرفت شناختی؛ به‌عنوان زمینه‌ای که امکان حرکت ذهن و نفس از علم حصولی و ادراک حسی به سوی علم حضوری را فراهم می‌آورد؛ و دوم، بیانی - نمادین؛ به‌عنوان ابزاری برای تجلی حقیقت در قالب صور و تمثیل‌های نمادین، بدون آنکه ماهیت نور و حضور دستخوش تغییر شود. تجربه نشان می‌دهد که انسان نمی‌تواند حقیقت حضوری را مستقیماً درک کند؛ اما با واسطه‌ی قوه‌ی خیال، این حقیقت در قالب صور مثال، داستان یا تصویر به تجربه‌ی ذهنی نزدیک می‌شود. این فرآیند نه حقیقت را تغییر می‌دهد و نه نقصان می‌دهد، بلکه امکان مواجهه عقل و نفس با حقیقت را فراهم می‌کند (Suhrawardi, 2009c).

نتیجه‌گیری

نظام معرفت‌شناسی سهروردی، بر بنیاد نور و حضور استوار است؛ نظامی که در آن، مراتب ادراک از حس تا اشراق، مراتب شدت و ضعف حضور نوری را بازتاب می‌دهند. در این نظام، خیال نه صرفاً نیرویی روان‌شناختی یا قوه‌ای برای تصویرسازی ذهنی است، بلکه یکی از ارکان هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی شناخت انسان به شمار می‌آید. سهروردی با طرح «عالم مثال» یا «خیال منفصل»، جهانی میان عقل و حس را ترسیم می‌کند که در آن، صور مثالی یا نورانی واسطه‌ای میان محسوس و معقول هستند و امکان پیوند وجودی و معرفتی فراهم می‌آورند.

این واسطه میان محسوس و معقول، زمینه‌ای است که انسان بتواند با حضور نوری و تجربه‌ی مستقیم به معرفت حضوری دست یابد و صرفاً از مسیر مفاهیم عقلانی عبور نکند.

در کنار آن، «قوه‌ی خیال» یا «خیال متصل» در نفس انسان ابزاری است که این صور را دریافت، بازتاب و تفسیر می‌کند و پل میان ادراک حسی و عقلانی ایجاد می‌نماید. قوه‌ی خیال امکان می‌دهد انسان همزمان با شناخت مفهومی، آماده‌ی تجربه‌ی شهودی شود و این فرایند، تدریجی و مبتنی بر جریان نور از عالم محسوس به عالم مثال و نهایتاً عالم عقل است.

جایگاه خیال در این نظام، جایگاهی میانجی و پیوندی است؛ پلی است میان علم حصولی و علم حضوری که گذار از ادراک حسی به شهود نوری را میسر می‌سازد. معرفت در حکمت اشراق از مسیر حواس آغاز می‌شود، در مرتبه‌ی خیال به صورت مثالی درمی‌آید و در نهایت، در مرتبه‌ی اشراق و حضور به شناخت نوری بدل می‌گردد. بدین ترتیب، قوه‌ی خیال نه تنها واسطه، بلکه حلقه‌ای ضروری در شبکه نوری معرفت است که تضمین‌کننده‌ی انتقال حضور نور به نفس انسانی است...

از سوی دیگر، سهروردی به بیان‌ناپذیری حقیقت در مرتبه‌ی نوری تصریح می‌کند. معرفت حضوری، حضوری از سنخ وجود است، نه بازنمایی مفهومی، و زبان عادی قادر به بیان کامل آن نیست. در این

تمثیل‌ها و نمادها در حکمت اشراق ابزارهایی کلیدی برای انتقال معرفت حضوری هستند. همان‌طور که کربن می‌گوید: «عالم خیال محیطی است که تجربه‌ی حقیقت را بدون تقلیل آن به قالب مفهومی ممکن می‌سازد و صورت‌های نوری به شکل تصاویر و نمادها قابل دریافت هستند» (Corbin, 2016). این بدان معناست که تمثیل‌ها و سمبول‌ها نباید تقلیل داده شوند و نباید به تفسیرهای مفهومی صرف تاویل شوند، زیرا این کار ماهیت نوری و حضوری حقیقت را دچار نقصان می‌کند. در واقع، تمثیل‌ها خود حامل رازها و تجربه‌های نوری‌اند که مستقیماً به نفس منتقل می‌شوند.

یزدان‌پناه نیز تأکید می‌کند: «قوه‌ی خیال ابزار نمادین و تمثیلی است که معرفت حضوری را از سطح انتزاعی و مفهومی به سطحی قابل دریافت و شهود منتقل می‌کند» (Yazdanpanah, 2014).

بدین ترتیب، خیال هم واسطه‌ی معرفت‌شناختی است و هم واسطه‌ی بیانی؛ امکان می‌دهد که معرفت حضوری در قالب تجربه نوری و اشراقی به نفس منتقل شود و در عین حال در قالب تمثیل‌ها و سمبول‌ها برای فهم و بازنمایی محدود به ذهن آماده گردد. به این ترتیب، در حکمت اشراق، تمثیل‌ها و قوه‌ی خیال مکمل یکدیگرند:

تمثیل‌ها و سمبول‌ها به نفس انسان امکان مواجهه با حقیقت نوری و حضور را می‌دهند.

قوه‌ی خیال واسطه‌ای است که مسیر حرکت از علم حصولی و ادراک حسی به علم حضوری و اشراقی را فراهم می‌آورد.

این تجربه‌ی نمادین و اشراقی باید در متن خود باقی بماند و تقلیل یا تفسیر صرف عقلی بر آن وارد نشود (Corbin, 2016).

سهروردی نیز تصریح می‌کند: «تمثیل، ادراک حقیقت را برای نفس فراهم می‌کند، بی آنکه ماهیت نور و حضور دستخوش تغییر شود» (Suhrawardi, 2009c). این بیان نشان می‌دهد که تمثیل‌ها و قوه‌ی خیال با هم حلقه‌ی واسطی را شکل می‌دهند که معرفت حضوری را هم در سطح شناخت و هم در سطح بیانی منتقل می‌کند و زمینه تحقق تجربه نوری و حضوری انسان را فراهم می‌آورد.

نقطه، خیال نقش تازه‌ای می‌یابد: نه صرفاً واسطه‌ی معرفت، بلکه زبان معرفت است. از طریق صور خیالی، تمثیل‌ها و زبان اشراقی، معرفت حضوری به نحوی نمادین قابل انتقال و تجربه می‌شود. بدین معنا، تخیل نه توهم بلکه ابزاری معرفتی و بیانی است که امکان درک حقیقت نوری را برای نفس انسان فراهم می‌آورد. این فرآیند، با دیدگاه کورین هم‌خوانی دارد که تأکید می‌کند تمثیل‌ها و سمبول‌ها نباید به سادگی تفسیری یا تاویلی شوند؛ آن‌ها حامل رازهای نوری‌اند و فهم حقیقی آن‌ها مستلزم حضور در افق نوری و تصفیه‌ی نفس است.

در نتیجه قوه‌ی خیال در حکمت اشراق دو کارکرد بنیادین دارد: کارکرد نخست، معرفت‌شناختی است؛ یعنی واسطه‌ای برای درک، پیوند میان علم حسی و علم حضوری و زمینه‌ساز اشراق. کارکرد دوم، بیانی و نمادین است؛ امکان تجلی و انتقال معرفت حضوری در قالب صورت‌های مثالی و زبان اشراقی.

به این معنا، خیال نه خیالی موهوم، بلکه تخیلی حقیقت‌نما است؛ نه حجاب معرفت، بلکه وجهی از حضور آن. معرفت خیالی مرحله‌ای از شناخت است که هم به شهود راه می‌برد و هم امکان بیان آن را فراهم می‌سازد. در واقع، تخیل در حکمت اشراق مانند «چراغ راهنمایی» عمل می‌کند که نفس را از مسیر صرف ادراک مفهومی به تجربه‌ی حضوری هدایت می‌کند.

جایگاه خیال در نظام معرفت‌شناسی سهروردی، جایگاه واسطه‌ای وجودی و معرفتی میان انسان و حقیقت نوری است؛ جایگاهی که از یک سو زمینه‌ی تجربه‌ی علم حضوری را مهیا می‌کند و از سوی دیگر، آن را در قالب صور و تمثیل‌ها به جهان معنا و زبان منتقل می‌سازد. این نقش دوگانه خیال، امکان فهم «حقیقت نوری» را همزمان در سطح تجربه و بیان فراهم می‌آورد.

تمثیل در حکمت اشراق، مفهومی متفاوت از معنای متعارف «مثال» یا «داستان نمادین» دارد. در نگاه سهروردی، تمثیل نه ابزار تبیین عقلانی، بلکه شیوه‌ای برای تجلی حقیقت در صورت است؛ نوعی «زبان حضوری» که حقیقت نوری در آن به هیئت صورت درمی‌آید.

این تمثیل‌ها متعلق به عالم مثال هستند، مرتبه‌ای از هستی که میان محسوس و معقول قرار دارد، و نه صرفاً ساخته‌ی ذهن یا خیال‌پردازی شاعرانه. فهم و تاویل آن‌ها با عقل تحلیلی مفهومی ممکن نیست؛ بلکه باید در افق همان مرتبه‌ی نوری و مثالی تجربه شوند. بنابراین آن‌ها امکان درک و تجربه‌ی مستقیم حقیقت را بدون تقلیل آن فراهم می‌کنند و نباید با ابزار عقل تحلیلی یا تعویلات شخصی کاهش داده شوند.

برای درک این مرتبه، تنها ابزار معتبر، آمادگی باطنی و تصفیه‌ی درون است؛ همان چیزی که سهروردی از آن به «تحضیر نفس» و «اشراق» تعبیر می‌کند. از طریق این آمادگی است که قوه‌ی خیال از مرتبه‌ی خیال متصل (قوه خیال فردی) به مرتبه‌ی خیال منفصل (عالم مثال) عبور می‌کند و سالک می‌تواند حقیقت معرفتی را در صور تمثیلی به نحو حضوری بیابد، نه به نحو مفهومی. بدین ترتیب، تخیل و تمثیل با حفظ اصالت نور و حضور، تجربه‌ی معرفت اشراقی را ممکن می‌کنند و هرگونه تفسیر صرفاً مفهومی یا تعویلی می‌تواند درک حقیقت را مخدوش کند.

بدین سان، در نظام اشراقی سهروردی، معرفت نهایی نه از جنس تبیین، بلکه از جنس حضور است و تمثیل، زبان این حضور است. تخیل در این مقام، نه حجاب حقیقت بلکه آئینه‌ی آن است؛ و تنها از رهگذر سیر اشراقی و مشارکت در عالم خیال است که انسان می‌تواند حقیقت نوری را به خودی خود تجربه کند. راه فهم سهروردی، از خواندن فلسفه نمی‌گذرد، بلکه از زیستن در عالم تمثیل و اشراق؛ جایی که علم از مفهوم به حضور، و از کلمه به نور بدل می‌شود.

در آثار سهروردی، داستان‌ها و روایت‌های رمزی و تمثیلی نیز بیانگر همین نگرش‌اند؛ این داستان‌ها نه صرفاً روایت‌های ادبی یا حکایات اخلاقی، بلکه حاملان حقیقت نوری و ابزارهایی برای انتقال معرفت حضوری‌اند. هر تمثیل یا سمبل، صورت مادی و ملموس حقیقتی است که در مرتبه‌ی اشراقی و نوری حضور دارد و از این طریق، نفس انسان می‌تواند آن را تجربه و درک کند. به بیان دیگر، این روایت‌ها

و اشکال تمثیلی، نوعی زبان اشراقی‌اند که از سطح مفهومی عبور کرده و امکان درک شهودی حقیقت را فراهم می‌آورند.

این تمثیل‌ها، همچون چراغ‌هایی در مسیر سیر اشراقی، قوه‌ی خیال را فعال می‌کنند و زمینه‌ی عبور از عالم ذهنی و ادراک مفهومی به حضور نوری را مهیا می‌سازند. همان‌طور که سهروردی در آثار خود نشان می‌دهد، مشاهده و تجربه‌ی این صور تمثیلی نیازمند آمادگی باطنی و تحضیر نفس است؛ یعنی تصفیه‌ی درونی و تمرکز روحی که انسان را قادر می‌سازد تا حقیقت را نه به صورت مفهومی، بلکه به شکل حضوری و نوری دریافت کند.

بدین ترتیب، داستان‌های رمزی و تمثیلی سهروردی، مکمل قوه‌ی خیال و عالم مثال هستند؛ آن‌ها به انسان امکان می‌دهند تا درک حضوری را تجربه کرده و معرفت نوری را به صورت نمادین در ذهن و نفس خود دریافت کند. این روند نشان می‌دهد که در حکمت اشراق، تخیل و تمثیل نه موانع معرفت، بلکه ابزارهای بنیادی انتقال و ظهور حقیقت حضوری هستند، و بدون آن‌ها، تجربه‌ی اشراقی و نوری انسان ناقص و محدود خواهد ماند.

به بیان دیگر، تخیل و تمثیل به عنوان زبان نوری و نمادین، امکان می‌دهند انسان نه تنها به حضور نوری و تجربه‌ی مستقیم حقیقت دست یابد، بلکه این تجربه را در سطح روان و ذهن خود ثبت و بازآفرینی کند. این معنا نشان می‌دهد که در حکمت اشراق، انتقال معرفت حضوری از طریق زبان مفهومی ممکن نیست و تنها با ابزارهایی مانند تخیل، تمثیل و مشارکت در عالم مثال، این حقیقت قابل تجربه و درک می‌شود.

بنابراین، می‌توان گفت که تجربه‌ی اشراقی انسان در حکمت سهروردی یک فرآیند جامع و چندلایه است که شامل سه عنصر اصلی می‌شود:

degrees of being and knowledge, where the brightness of light reflects the intensity of perception and presence. Human knowledge, therefore, is not merely a product of sense and intellect but a *luminous and presential process* that unfolds through hierarchical degrees of

آمادگی باطنی و تصفیه‌ی درونی: پیش‌شرط ورود به تجربه‌ی نور و حضور مستقیم.

فعال‌سازی قوه‌ی خیال و تعامل با عالم مثال: واسطه‌ای که گذار از علم حصولی و ادراک حسی به شهود نوری را ممکن می‌کند. استفاده از تمثیل‌ها و زبان نمادین: ابزار بیانی و معرفت‌شناختی برای انتقال و تثبیت تجربه‌ی حضوری در ذهن و نفس.

این ترکیب، معرفت اشراقی را به یک تجربه‌ی وجودی و نوری بدل می‌کند که هم حضوری است و هم قابل انتقال به دیگران به شکل نمادین و تصویری؛ نه صرفاً به صورت مفهومی یا کلامی. در نتیجه، تخیل و تمثیل، نه حجاب حقیقت بلکه پلی هستند میان عالم محسوس، عقلانی و نورانی که حضور حقیقت را امکان‌پذیر می‌سازند.

در نهایت، این نگاه نشان می‌دهد که حکمت اشراق سهروردی با ترکیب علم حضوری، خیال و تمثیل، روشی کاملاً متفاوت از فلسفه‌ی مشایی و معرفت صرفاً مفهومی ارائه می‌دهد. در این نظام، معرفت نهایی از جنس حضور و نور است و هر گونه تلاش برای تبدیل آن به مفاهیم عقلانی یا زبانی صرف، بخش مهمی از غنا و دقت تجربه‌ی اشراقی را از دست می‌دهد. بدین ترتیب، تجربه‌ی نهایی معرفت اشراقی، ترکیبی است از حضور، تخیل و نماد که امکان تجربه‌ی مستقیم نور و حقیقت را برای انسان فراهم می‌آورد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

One of the most distinctive features of Shihab al-Din Suhrawardi's Illuminationist (Ishraqi) philosophy is his establishment of both ontology and epistemology on the foundation of *light*. In this system, the gradations of light correspond to

illumination. Between the sensible and the intelligible worlds lies an intermediary domain that Suhrawardi calls the *World of Images* (*'alam al-mithal*) or *detached imagination* (*khayal munfasil*). This ontological realm acts as a bridge through which symbolic forms mediate meaning from the intelligible to the human perceptive domain. In parallel, *connected imagination* (*khayal muttasil*) in the human soul functions as the inner faculty capable of perceiving and reflecting these imaginal forms, thus serving as an epistemic mediator between the sensory and intellectual worlds. Consequently, imagination in Suhrawardi's system is not a fictive or merely mental force but a *mode of being* integrally linked to light and intuition. Although Suhrawardi's foundational works—*Hikmat al-Ishraq*, *Talwihat*, and *Mutarahat*—contain numerous discussions about imagination, modern studies have mostly emphasized its ontological rather than its epistemological role. Contemporary research, such as *Imaginative Cognition in Suhrawardi's Philosophy* (2019) and *The Role of Imagination in Illuminationist Epistemology* (2021), has sought to address this gap by emphasizing the mediatory role of imagination between sense and intellect. However, comprehensive studies from a systematic epistemological perspective remain scarce. The present study therefore undertakes a philosophical-analytical reexamination of imagination in Suhrawardi's epistemological framework, aiming to clarify whether the faculty of imagination functions as a genuine source of knowledge and under what luminous conditions such knowledge is realized.

In Suhrawardi's philosophy, existence and cognition are both gradations of light, and every degree of being corresponds to a degree of knowing. As Suhrawardi declares, "Existence in its entirety is composed of lights differing in intensity and weakness" (Suhrawardi, 2009c). Based on this metaphysical principle, sensory cognition occupies the lowest degree of luminosity because of its dependence on matter and darkness, while intellect represents a higher, more immaterial light.

Between these two extremes lies an intermediary realm, the *imaginal world* (*'alam al-mithal*), which Suhrawardi identifies as a domain where "forms exist neither in matter nor in intellects, but subsist by themselves, intermediate between both worlds" (Suhrawardi, 2009b). The imaginal world, according to Suhrawardi, is an independent and objective reality inhabited by *suspended forms* (*suwar mu'allaqah*), which are luminous and ontologically real. He writes, "Know that forms have an existence separate from matter; they belong to the world of images, and every knower partakes of them according to his degree" (Suhrawardi, 2009a). This teaching establishes that imagination is not a subjective projection but an ontological bridge fundamental to epistemic illumination. As Ziai explains, Suhrawardi's differentiation between *connected* and *detached imagination* collapses the division between psychology and ontology, transforming imagination from a mental capacity into an ontological and epistemic mediator (Ziai, 1990). *Connected imagination* within the soul preserves and reactivates sensory images once the object of perception is absent—"The soul preserves the form after its separation from matter, and then the intellect perceives it with a higher light" (Ziai, 1990)—while *detached imagination*, existing outside the mind, is an actual luminous domain in which the forms have real presence. As he writes, "The things possess imaginal forms in a luminous world apart, perceived by those endowed with revelation and inner vision" (Ziai, 1990). Henri Corbin thus describes Suhrawardi's doctrine as the first genuine "ontology of the imaginal" within Islamic thought, calling it the *mundus imaginalis*, the intermediate world of light where forms shine as presential realities (Corbin, 1998). This imaginal continuum sustains the movement from sense to intellect, making possible the illuminationist act of knowing through the luminous flow connecting the *connected* and *detached* imaginations (Kaukua, 2022). In *Hikmat al-Ishraq*, Suhrawardi further articulates that "every lower light receives its effusion from a

higher one, and the faculty of imagination is one gate of that reception” (Kaukua, 2022). Hence, imagination is not a faculty of fiction but a luminous mediator—the “door of reception”—between sensory and intellectual illumination, a “domain of intermediate lights” where presential cognition becomes possible (Corbin, 2013; Walbridge, 2000).

In the epistemological system of Suhrawardi, the gradations of knowledge mirror the gradations of being, since *knowledge itself is light*. “Knowledge varies in color and intensity according to the strength of the light,” he says (Suhrawardi, 2009c). Sensory knowledge represents the dimmest light, bound to corporeal matter, whereas intellectual knowledge is purely immaterial and luminous. Between these lies imaginal cognition, which functions as the *luminous bridge* from sense to intellect (Corbin, 2013). Knowledge in this framework progresses from sensory perception through imagination toward intellectual and ultimately presential illumination. In contrast to the Peripatetic view—where knowledge is the acquisition of mental representations—Suhrawardi defines knowledge as a mode of being, as “the presence of light to light,” independent of conceptual mediation (Corbin, 2013; Nasr, 2015). The path of cognition thus moves from *representational* to *presential* knowledge, and imagination becomes the transitional faculty through which this luminous ascent occurs. In *Talwihat*, Suhrawardi explains that there are “forms that exist free from matter, yet not among the pure intellects” (Suhrawardi, 2009b). This “imaginal” level enables the perception of immaterial images, linking sensory data to intellectual abstractions (Yazdanpanah, 2014). Beyond intellect lies *illuminated knowledge*, in which cognition becomes identical with luminous presence (Suhrawardi, 2009c). Imagination, therefore, is both the custodian and transmitter of forms; it receives sensory impressions, liberates them from material constraints, and conveys them upward to the intellect. As Corbin notes, this process occurs within what he calls “the

intermediate realm of lights,” where forms are neither physical nor purely intelligible, but radiant thresholds of existence (Corbin, 2012). Through this dynamic, Suhrawardi demonstrates that the transition from *acquired* to *presential knowledge* depends essentially on the mediating operation of imagination (Yazdanpanah, 2014).

The faculty of imagination, as Suhrawardi defines it, is not limited to the psychological function of retaining sensory forms. It represents a mode of existence that bridges the luminous hierarchy between darkness and pure light (Suhrawardi, 2009a). Within the imaginal realm, forms are suspended—free from matter yet not wholly immaterial—and constitute the threshold at which the soul encounters meanings beyond conceptual abstraction. Suhrawardi refers to these as “suspended images” (*suwar mu‘allaqa*), which the soul perceives through its imaginative light. Hence, imagination forms the *liminal domain* in which form and meaning interpenetrate, enabling the soul’s transition from sensible perception to non-material awareness. As Yazdanpanah remarks, “The faculty of imagination in Illuminationist wisdom is the frontier between conceptual cognition and luminous vision; imaginal forms are barzakhic, mediating between sensory manifestation and intellectual abstraction” (Yazdanpanah, 2014). This contrasts sharply with the Avicennian (Peripatetic) interpretation, which viewed imagination as a mere repository of mental forms. For Suhrawardi, knowledge is not the mental possession of representations but the *presence* of the known within the knower—“knowledge is the presence of light to light” (Suhrawardi, 2009c). Thus, imagination marks the first degree of such presence: when the image of the known object is no longer dependent on matter but subsists as luminous presence within the soul (Nasr, 2015). In this sense, imagination constitutes the bridge between *representational knowledge* and *presential knowledge*, and the imaginal world serves as its external ontological counterpart. Suhrawardi arranges the degrees of cognition—sensory, imaginal, intellectual, and

finally illuminative—according to increasing intensities of light: “The sciences are arranged according to the degree of light; sensory knowledge follows darkness, and intellect follows the most perfect light” (Suhrawardi, 2009c). This luminous continuum allows knowledge to ascend from material to spiritual and from mediated understanding to direct presence, a process Corbin calls the “imaginal ascent” toward light (Corbin, 2013; Yazdanpanah, 2014).

A distinctive element of Suhrawardi’s epistemology is his insistence that the ultimate truth attained through *presential knowledge* transcends conceptual expression. Truth, at this level, is luminous presence itself, beyond language and discursive thought. As Suhrawardi affirms, “The cognition obtained by presential knowledge is neither a mental representation nor a conceptual form, but occurs directly and in luminous presence” (Suhrawardi, 2009c). In this light, presential knowledge constitutes a union between the knower and the known, where the essence of knowledge is the very act of being illuminated. However, for this luminous contact to occur, imagination becomes indispensable. The faculty of imagination is the medium through which the human soul can receive and experience presential truth. As Yazdanpanah clarifies, “The faculty of imagination in Illuminationist wisdom is the border between conceptual cognition and luminous vision; imaginal forms are barzakhic between sensory appearance and intellectual abstraction” (Yazdanpanah, 2014). Imagination thus performs a double mediatory role: epistemological—enabling the transition from sensory and conceptual cognition to luminous presence—and symbolic—allowing the truth to manifest through imaginal symbols and allegories without altering its essential luminosity. Human understanding cannot directly apprehend presential truth; imagination translates it into accessible symbolic images, narratives, and forms without diminishing its essence (Suhrawardi, 2009c). Corbin emphasizes that “the imaginal world is the realm where the experience of truth becomes possible without reducing it to

conceptual representation; luminous forms become accessible as images and symbols” (Corbin, 2016). Similarly, Yazdanpanah notes that imagination serves as “the symbolic instrument that transmits presential knowledge from abstraction to experiential vision” (Yazdanpanah, 2014). Therefore, in Suhrawardi’s epistemology, imagination is both the pathway and the language of illumination, the bridge between knowing and expressing the luminous reality.

In conclusion, Suhrawardi’s epistemology of illumination is built upon the interconnection of *light*, *presence*, and *imagination*. Within this luminous hierarchy, imagination is not a subjective or illusory power but an ontological and epistemological medium that unites the sensible and intelligible realms. The *World of Images* (*‘alam al-mithal*) constitutes the metaphysical bridge where symbolic forms mediate between perception and intellect, while the *faculty of imagination* (*khayal muttasil*) within the soul receives and interprets these forms, establishing the possibility of ascension from sensory knowledge to intellectual and ultimately presential illumination. Imagination, therefore, is both a cognitive and expressive faculty: cognitively, it connects representational and presential knowing; expressively, it provides the symbolic language through which luminous truth may appear without conceptual distortion. In Suhrawardi’s Illuminationism, imagination and allegory are inseparable—the symbolic world enables the soul to encounter and communicate luminous reality without reducing it to mental abstractions. The culmination of knowledge, for Suhrawardi, lies not in conceptual explanation but in *presence*, and imagination is the mirror through which this presence is both experienced and revealed.

References

- Corbin, H. (1998). *The Man of Light in Iranian Sufism* (Trans. Nancy Pearson ed.). Omega Publications.
- Corbin, H. (2012). *Philosophical and Spiritual Perspectives: Iranian Islam* (Translated, introduced, and annotated by E. Rahmatī ed., Vol. 2). Sophia.

- Corbin, H. (2013). *Avicenna and the Visionary Recital* (Translated by E. Raḥmatī. 3rd ed.). Sophia.
- Corbin, H. (2016). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (Translated by E. Raḥmatī. 3rd ed.). Jami.
- Kaukua, J. (2022). *Suhrawardī's Illuminationism: A Philosophical Study*. Brill.
<https://doi.org/10.1163/9789004514102>
- Nasr, S. H. (2015). *Three Muslim Sages* (Translated by A. Ārām. 10th ed.). Pocket Books Joint Stock Company.
- Suhrawardi, S. a.-D. (2009a). *Al-Mashāri' wa al-Muṭārahāt (The Paths and Discussions)* (Vol. 1). Islamic Research Foundation Publications.
- Suhrawardi, S. a.-D. (2009b). *Al-Talwīhāt (The Intimations)* (Vol. 1). Islamic Research Foundation Publications.
- Suhrawardi, S. a.-D. (2009c). *Ḥikmat al-Ishrāq (The Philosophy of Illumination)* (Vol. 1 & 2). Islamic Research Foundation Publications.
- Walbridge, J. (2000). *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism*. State University of New York Press.
- Yazdanpanah, S. Y. (2014). *Ḥikmat-e Ishrāq (The Philosophy of Illumination)* (Edited and written by M. Alipour. 3rd ed.). SAMT.
- Ziai, H. (1990). *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*. Scholars Press.