

بررسی هستی‌شناسی قوه خیال از منظر حسن‌زاده آملی

حسین حسن‌زاده*

فاطمه حسن‌زاده**

چکیده

هستی‌شناسی قوه خیال و اثبات کارکردهای ادراکی آن، یکی از اساسی‌ترین معضلات علمی در علم‌النفس فلسفی است و هر یک از مکاتب مشاء و اشراق و حکمت متعالیه، رویکردهای متفاوتی درباره تجرد یا مادی‌انگاری خیال، مدرک‌بودن و ماهیت صور خیالی برگزیده‌اند. در مقاله حاضر، هستی‌شناسی خیال از دیدگاه حسن‌زاده آملی بررسی شده است. خیال در دیدگاه وی، صرفاً در قوه‌ای باطنی که حافظ صور باشد، محدود نمی‌شود و متأثر از مبنای وحدت شخصیه، محدوده‌ای فراتر از تعاریف رایج مشائی و صدرایی دارد. ابعاد ماهوی خیال و کارکردهای این قوه نیز متأثر از این نوع نگاه، متمایز از سایر دیدگاه‌ها است. در دیدگاه حسن‌زاده آملی، فاعلیت قوه خیال در پرتو مقام انشائی آن معنا می‌یابد که بدون دریافت‌های شهودی حاصل نمی‌شود. تبیین مقام انشاء اسمایی این قوه، از اساسی‌ترین کارکردهای خیال از نگاه او است. در دیدگاه وی، صور خیالی موجود در عالم خیال نفسانی با عوالم ماورایی رابطهای دوسویه دارد.

کلیدواژه‌ها: قوه خیال، وحدت شخصیه، صور خیالی، مقام انشائی نفس، حسن‌زاده آملی.

* استادیار گروه تدوین دانش پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (نویسنده مسئول): shaakhali@gmail.com

** دانش پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، مؤسسه آموزش عالی معصومیه قم

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۰۸

مقدمه

اندیشمندان مسلمان، قوه خیال را یکی از اقسام قوای مدرکه باطنی شمرده‌اند. از میان حواس باطنی، برخی مدرک صور و برخی مدرک معانی‌اند. قوه مدرک صور، قوه «خیال» و قوه مدرک معانی، «وهم» نامیده شده است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۴: ۵۷). فارابی از میان حواس پنج‌گانه باطنی، فقط حس مشترک و واهمه را مدرک دانسته و خیال و حافظه را حافظ صور می‌داند (فارابی، ۱۴۰۵: ۲۸۷) و برخی دیگر مانند صدرا و ابن‌سینا آن را «مصوره» نامیده‌اند (صدرالدین الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۱۳؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۴: ۱۸۶). فارغ از همه اختلاف نظرها در وجه تسمیه این قوه، اهتمام بر اثبات قوه‌ای باطنی است که کارکردهای بسیاری از جمله خزانه‌داری و استخدام صور در صورت‌سازی را بر عهده دارد. مادیت و مجرد این قوه یکی از مسائل بحث‌برانگیز، در نگرش سه مکتب فکری مشاء، اشراق و حکمت متعالیه بوده است.

از نظر ابن‌سینا، قوه خیال به تبع ادراک صورتهای جزئی، به هیچ وجه از علایق مادی خالی نیست و به همین سبب نیازمند آلات جسمانی است (ابن‌سینا، ۱۴۳۰: ۱۶۷). مادی‌انگاری قوه خیال به تبعیت از مشاء در اندیشه سهروردی نیز تداوم یافت، اما رویکرد اشراقیون به این مسئله متفاوت بوده است. سهروردی با پیش‌فرض گرفتن مبنای مشائیان، به دنبال مکانی برای صور خیالی ذهنی بود. از نظر او، قوه خیال، بسان آینه، مظهری برای صیاصی معلقه در عالم مثال منفصل است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۱۲).

تطور این نظریات در بستر حکمت متعالیه با رویکرد متفاوتی است. صدرا با عبور از نظریه مادی‌انگاری قوه خیال و پذیرش مجرد آن، عرصه جدیدی برای نظریه‌پردازی در این مسئله به وجود آورد. یکی از نقاط افتراق نظریه صدرا و سهروردی درباره جایگاه صور خیالی بوده است. سهروردی همه صور خیالی را به خیال منفصل، که عالمی مابین عالم ارواح و عالم ماده است، نسبت می‌داد، اما ابداع صورتهای را یکی از قابلیت‌های قوه خیال و در توان هر انسانی می‌دانست. حسن‌زاده آملی، یکی از فیلسوفان نوصدرایی است که در ضمن احاطه به آراء سه مکتب مشاء و اشراق و صدرایی رویکرد جدیدی در هستی‌شناسی قوه خیال برگزیده است. در این مقاله سعی بر آن است تا آرای وی به‌تفکیک درباره ماهیت خیال، مجرد و کارکرد آن بررسی شود.

پیشینه تحقیق

در مقالات بسیاری به ماهیت خیال و مجرد آن پرداخته شده و این مسئله از زوایای مختلف و از دیدگاه‌های متفاوت بررسی شده است. بنابراین، پیشینه این مسئله و بررسی قوه خیال از منظر مکتب صدرا بسیار بیشتر از مقالات ذیل است.

در مقاله «جست‌وجوی نخستین بارقه‌های مجرد خیال در حکمت سینوی» مواضع ابن‌سینا درباره قوه خیال بررسی، و رویکردهای متفاوت او به مجرد و مادیت این قوه کاویده شده و در نهایت با عرضه مستندات رأی او متمایل به مجرد این قوه دانسته شده است.

در مقاله «نقدی بر کتاب درنگی بر کتاب مجرد خیال در حکمت متعالیه» نویسنده، این مدعی نویسنده کتاب را که صدرا در ترسیم منظومه خیال و در اندیشه‌های فلسفی‌اش از ابن‌عربی تأثیر پذیرفته نقد کرده و دلایل اثرپذیری اندیشه صدرا از دیدگاه عرفانی ابن‌عربی را بررسی کرده است. در مقاله «بررسی برخی پیامدهای رویکرد نوین دو حوزه سینوی و صدراپی در معرفت‌شناسی قوه خیال» مؤلفه‌های وجودشناختی و معرفت‌شناختی قوه خیال از دیدگاه ابن‌سینا و صدرا بررسی شده است. بر اساس جست‌وجوهای به‌عمل‌آمده، قوه خیال از منظر حسن‌زاده‌آملی تاکنون بررسی نشده است.

۱. ماهیت خیال از منظر حسن‌زاده‌آملی

درنگی در حوزه تقسیمات قوای باطنی، این گمان را تقویت می‌کند که تفکیک مشخصی درباره قوه خیال صورت نگرفته است. گاهی کارکرد حس مشترک چنان پررنگ نشان داده شده که قوه خیال در کنار این قوه باطنی، بی‌اثر یا با کارکرد ضعیف به چشم می‌خورد. گاهی هم چنان به قابلیت‌های انشائی و ادراکی قوه خیال پرداخته می‌شود که سایر قوای باطنی را فاقد توانمندی ادراکی یا با قابلیت‌های ضعیف نشان می‌دهد.

بر اساس تقسیم مشهور، قوه خیال یکی از قوای باطنی است که خزانه و محل تجمع صورت‌های ادراکی بوده است. اما اگر خیال را فقط خزانه‌دار صور خیالی بدانیم، ماهیت خیال و اثبات کارکردهای ادراکی و انشائی آن مناقشه‌پذیر است و نگاهی گذرا در متون فلسفی این مسئله را با تردید مواجه کرده است.

فارابی در آثار خود، تفکیکی بین قوه خیال و متخیله قائل نیست. قوه خیال در اندیشه فارابی قوه‌ای است که فعالیت خیال و متخیله بر عهده او است. او در بیشتر مواقع آن را خیال و در برخی مواقع آن را قوه متخیله می‌نامد (نجاتی و بهشتی، ۱۳۹۰: ۶۵). وی در کتاب *فصوص الحکم* خویش فقط حس مشترک و واهمه را دو قوه مدرک دانسته و قوه خیال و حافظه را حافظ صور معرفی می‌کند و کارکرد ادراکی برای قوه خیال قائل نیست (فارابی، ۱۴۰۵: ۷۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۲۴۰). فارابی حواس ظاهری را جواسیس حس مشترک می‌داند که رابط ایصال صور به حس مشترک‌اند و همه صور بیرونی و صوری که در خزانه خیال باشند، فقط به شرط حضور صور ادراک در حس مشترک مشاهده می‌شوند، چه از این جهان و چه از آن سو (همان: ۲۷۲). ابن‌سینا این مسئله را گوشزد می‌کند که اطباء، حس مشترک و خیال را یکی، و فیلسوفان جدید آن را دو نیرو می‌شمردند و به‌صراحت می‌گویند نیرویی که محسوسات را دریافت می‌کند غیر از آن است که آن را نگه می‌دارد. پس خیال غیر از حس مشترک است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۲۱۶). اما در رویکردی دیگر در پاسخ به فاضل قوشجی، مفهوم قوه خیال را فقط بر معنای مصطلح فلسفی آن نمی‌داند (همان: ۷۰۹).

صدرا مسانخت قوه خیال و حس مشترک را لحاظ کرده و تلویحاً قائل به یکسان‌انگاری این دو قوه شده است (صدرالدین الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۱۴). از نگاه وی، تفکیک‌نکردن بین دو قوه حس مشترک و قوه خیال در اصل موضوع خللی وارد نمی‌کند و حتی می‌توان دو قوه حس مشترک و خیال را یک قوه دانست که دارای درجات شدت و ضعف است (همان). اما وی به تفصیل و شرح حدود آن نپرداخته است.

حسن‌زاده آملی این ارتکاز ناصواب را ناشی از خلط مباحث در تقسیم قوای باطنی و به سبب قصور در تفکیک حدود قوه خیال می‌داند. به عقیده وی، اشتها و انس به اصطلاح، موجب این اشکال شده است. چنانچه گاهی از تجرد بنطاسیا و حس مشترک در کتب فلسفی سخن گفته می‌شود و گاهی هم از تجرد خیال، و گاهی از صوری که متخیله می‌سازد و همه آنها را هم «خیال» می‌گویند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۷۰۹).

به عقیده حسن‌زاده آملی، باید محدوده قوه خیال در مباحث مشخص شود تا این اشکال در اذهان پدید نیاید. به نظر می‌رسد در هندسه فکری وی، مرتبه‌بندی قوای باطنی به طریق مشهور،

نمی‌تواند تقسیم کامل و تامی باشد و با توجه به همه ظرفیت‌های قوای باطنی نیست. در تقسیم مشهور قوای پنج‌گانه باطنی به قوای مدرکه و معین ادراک، تقسیم شده است. قوای مدرکه یا مدرک صورتند، مانند حس مشترک، یا مانند وهم، مدرک معانی هستند و قوای باطنی که معین در ادراک این قوا هستند یا به واسطه حفظ، معین در ادراک صورتند، مانند قوه خیال، یا معین در ادراک معانی‌اند، مانند قوه حافظه و ذاکره؛ یا نه معین‌اند و نه حافظ، بلکه فقط در مدرکات تصرف می‌کنند و به دو اعتبار گاهی متخیله و گاهی مفکره نامیده می‌شوند (همان: ۵۲۲).

تقسیم فوق بر اساس تعدد جهات استعدادی شکل یافته و به سبب آنکه هر یک از افعال نفسانی از قوه‌ای در درون نشئت گرفته، ترسیم شده است. اما اشکالاتی نیز دارد، از جمله اینکه کارکردهای قوای باطنی در بسیاری مواقع در هم تداخل می‌کند. یعنی قوه‌ای که منشأ قبول است می‌تواند منشأ حفظ هم باشد. چه اینکه به نظر صدرا، حس مشترک و خیال را می‌توان درجات شدت و ضعف یک قوه دانست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۱۴).

تتبع در آثار حسن‌زاده بیانگر اعتبار جدیدی است که وی در تقسیمات قوای باطنی قائل شده است. نوع نگاه وی در تقسیم قوای باطنی برگرفته از ماهیت تجردی قوای باطنی است. حسن‌زاده با نقد سخن نصیرالدین طوسی، پاسخ وی را در بیان سبب تقسیم‌بندی، بنا بر ادراکی و معین ادراک بودن قوا، مکفی ندانسته است (همان: ۵۲۲). مبنای حسن‌زاده در تقسیم قوای باطنی بر اساس ماهیت تجردی تام و تجرد برزخی نفس ناطقه است. بر این اساس، بدن در مرحله نخست، مرتبه نازله نفس انسانی است و در مقام بعد مرحله تجرد خیالی و مثالی و برزخی نفس ناطقه است و در مراحل بعد مرحله تجرد تام و مرحله فوق تجرد را می‌پیماید (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۷۰۸). بر این اساس، تقسیم خیال فقط به یک قوه باطنی که خزانه‌دار صور است، محدود نمی‌شود بلکه دامنه‌ای وسیع‌تر از تعاریف متداول دارد. به نظر وی، به حس مشترک و صوری هم که قوه متصرفه، آن را تحت فرمان وهم و نفس ناطقه ترکیب و تألیف می‌کند و مجرد به تجرد تام نیستند و تجرد برزخی دارند خیال می‌گویند (همان: ۷۰۹).

مبنای حسن‌زاده در تقسیم و تفکیک قوای باطنی بر اساس میزان تجرد قوای باطنی است. به عقیده وی، نمی‌توان بدون در نظر گرفتن بُعد تجردی قوای باطنی، کارکردهای قوا را تحدید و تقسیم کرد. تقسیم‌بندی قوای باطنی نفس، در دیدگاه وی با مبنای وحدت شخصیه همگرایی

دارد. بر اساس دیدگاه وحدت شخصیه، نفس چهار مرتبه تجرد را سپری خواهد کرد. تجرد برزخی در مرتبه خیال و مثال متصل، تجرد عقلانی در مرتبه قوه عاقله، و مرتبه فوق تجرد نفس و بعد از آن مرتبه لاهوتی که مرتبه فوق مرتبه وحدت عددی است و بر این تفکر که انسان وحدت حقه حقیقیه ظلیه دارد استوار است.

۱.۱. مادی‌انگاری و تجرد قوه خیال در مکاتب فلسفه اسلامی از منظر حسن‌زاده آملی

در نگاه حسن‌زاده آملی، دیدگاه ابن‌سینا، سهروردی و صدرا در زمینه هستی‌شناسی قوه خیال متفاوت و متأثر از نظام فکری رایج در عصر خویش بوده است.

در مکتب مشاء، ابن‌سینا رویکردهای متفاوتی به قوه خیال داشته است. موضع مشهور این است که وی با تبعیت از مشرب مشائی خویش، قوه خیال را مادی دانسته و جزئیت و تشخص و تمایز فردی را بدون وجود ماده و قابل، ناممکن دانسته است (ابن‌سینا، ۱۴۳۰: ۲۰۹). بر اساس این تبیین از دیدگاه ابن‌سینا، تمایز ادراکات جزئی، مستلزم وجدان مادیت و قابلیت در آنها است و خیال و سایر قوای باطنی نفس، از جهت اینکه صور و معانی جزئی را ادراک یا حفظ می‌کنند و همچنین در تجرید و تقشیر غیرتامه عوارض و صورت‌های حسی از ابزار جسمانی کمک می‌گیرند از سنخ امور مادی هستند (همان: ۱۶۶) و ادراک نفس فقط به کلیات و معقولات تعلق می‌گیرد و ادراک جزئیات نیز فقط برای قوای جسمانی امکان‌پذیر است (همان: ۱۶۷).

در رویکرد دوم، ابن‌سینا به مسئله مادیت قوه خیال با تردید می‌نگرد و آن را با برخی از ادله عقلی دیگر منافی می‌داند. یکی از مهم‌ترین دلایلی که وی را به تغییر موضع ترغیب کرد محذورات انطباع صور در نفس بود. از نگاه او، انطباع صور غیرمنقسمه در عضو منقسمه، پذیرفتنی نیست (همو، ۱۳۷۱: ۱۶۴) و لازمه پذیرش انطباع صورت‌ها در عضوی از اعضای بدن، تحلیل و از بین رفتن صور در اثر تغذیه و تجزیه و تحلیل آن عضو و اجزای آن است (همان). بنابراین، به تبع تغییرات عضوی، صور خیالی منطبقه زایل می‌شوند. برآیند این امر، خالی ماندن خزانه خیال از صور خیالی و انتظار برای حدوث صور جدید است. این فرض پذیرفتنی نیست و بالوجدان دریافت می‌شود که پس از تغییر و تحولات عضو، صورت‌های خیالی پیشین هنوز استوار است. در نهایت، وی، جوهری غیرمادی را شرط استحفاظ صور دانسته و وجود این جوهر مجرد را در تمامی حیوانات لازم می‌داند.

رویکرد سوم ابن‌سینا فراتر از مقام تردید بوده و وی با مطرح کردن عباراتی، مجرد قوه خیال را دور از ذهن ندانسته و به پذیرش آن متمایل است. به عقیده حسن‌زاده‌آملی، ابن‌سینا به تصریح، جسمانی‌نبودن خیال را مطرح کرده و مستبصر شده است (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۶۶: ۱۹۴).

اگرچه ابن‌سینا در کتاب النفس شفا، ادراک جزئیات در قوه خیال را استمرار فعالیت قوه عقل و اشراق نور عقل فعال بر خیال دانسته و احتمال مجرد از ماده و علائق مادی را در این قوه محال و بعید می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۳۰، ج ۲: ۲۰۹)، اما موضع وی در کتاب *الاشارات والتنبیها* نسبت به مقام اشراق قوه خیال، با مادیت قوه خیال ناسازگار می‌نماید. نصیرالدین طوسی در شرح *الاشارات والتنبیها*، مشاهده شهودی صورت ملائکه و استماع کلام آنها و اقسام دیگری از صورتهای خیالی مجرد را نمونه اشراق در خیال و ارتسام صور در حس مشترک می‌داند که شدت و ضعف دارد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۴۰۸). ابن‌سینا در این موضع خود، جایگاه قوه خیال را از انحصار ادراکات جزئی و مادی خارج می‌کند و ادراک صوری از سنخ امور مجرد را نیز بخشی از ادراکات قوه خیال می‌داند. این، بیانگر گرایش ابن‌سینا به نظریه مجرد قوه خیال است. بر اساس این ادعا، همه قوای باطنی، از جمله خیال، واجد کارکرد ادراکی است و ابن‌سینا در تبیین مسائلی همچون وحی و معجزه نبوی از کارکرد ادراکی قوه خیال بهره برده است (نجاتی، ۱۳۹۲: ۱۵۰).

به عقیده حسن‌زاده‌آملی، رویکرد سهروردی به مجرد قوای خیالی، بدهتاً به رویه مشائیان، بر جسمانی‌انگاری خیال مبتنی بوده است (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۲: ۱۹۴) اما سهروردی نهایتاً رأی مشاء را به دلیل مقام ادراکی خیال نپذیرفت و انطباع صور در ابعاد جسمانی عین و دماغ را ممتنع دانست. سهروردی معتقد بود که صورتهای خیالی هیچ‌گاه منطبع نبوده‌اند. او آنها را صیاصی معلقه‌ای نامید که نمی‌توان برایشان محلی جسمانی قائل شد و صورتهای خیالی را مانند صورتهای نمودار شده در آینه مظهری از حقایق معرفی کرد که شاخصه لامحل و لامکانی ذاتی آنها است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۱۲؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۹۴).

۱. فإذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبه لم يبعد أن يقع لها هذا لجلس والانتهاز في حال اليقظة فر بما نزل الاثر إلى الذكر فوقف هناك و ربما استولى الأثر فأشرق في الخيال إشراقاً واضحاً واغتصب الخيال لوح حس المشترك إلى جهة فرسم ما انتقش فيه (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۵۶).

در نگاه او، صور ادراکی خیالی، مظاهری هستند که نفس، آن صور را در عالم مثال منفصل می‌یابد. اما مظهریت به معنای محل انطباق بودن نیست؛ بلکه به معنای جایی است که تحریک می‌کند تا آن صورت‌ها در مثال منفصل دیده شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۴۹). بنابراین، اصل و حقیقت صورت‌های ادراکی مثالی در عالم مثال منفصل است که موطن و بسترهایی مانند آینه یا خیال، مظاهر آن صورت‌ها به شمار می‌رود.

سهروردی مختصات صور خیالی را از چارچوب انحصار در ابعاد جسمانی خارج کرد. او با عبور از نظریه جسمانی‌انگاری، ویژگی‌های صور خیالی را تشریح کرد. وی صور خیالی را صورت‌های فاقد محل و مکان دانست که به سبب این امتیاز، دیگر انطباق در بعدی مادی را نمی‌پذیرند.

در نگاه وی، صور خیالی و دریافت‌های مجرد و خیالی پذیرفته شده و از لحاظ ماهوی با صور خیالی مشائی و انطباق ذهنی آنها متفاوت است. اما وی مکان و مأمونی برای این صور مطرح نمی‌کند. وی خزانه معانی جزئی و وهمی و نیز صور خیالی را عالم افلاک و انوار مدبر فلکی برمی‌شمرد و از عالم مثال متصل انسانی حرفی به میان نمی‌آورد (اشکوری و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۰۸).

اگرچه برخی احوالات نفس مانند صور موجود در خواب و صور موجود در آیینه را به عالم مثال مجرد نسبت می‌دهد و مثال مجرد را در برابر خیال منفصل، عاری از برخی اختصاصات مادی می‌داند که مانند نور ناقصی در کنار نور کامل از درخشش برخوردار است ولی نمی‌توان همه ویژگی‌های چنین عالمی را همسان با خیال متصل صدرایی دانست. او صور خیال را وجود ماهیت جوهری می‌داند که استقلال وجودی دارد و نمی‌تواند عرض تلقی شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۱۱).

سهروردی مقام خزانه‌داری قوه خیال را نمی‌پذیرد (همان: ۲۰۹). به عقیده وی، خیال نمی‌تواند خزانه‌دار صور ذهنی تلقی شود. زیرا صورت‌های مخزون در ذهن، باید همیشه نزد انسان حاضر باشند و قابلیت ادراک در همه حالات را داشته باشند. در حالی که در بسیاری از مواقع، صورت‌های اشیا به کلی از یاد می‌رود. به نظر وی، در فرآیند یادآوری، انسان به سبب استعداد، صورت‌های شبیه به آنچه را فراموش کرده است، از عالم ذکر که همان عالم خیال منفصل است به عالم خیال متصل باز می‌گرداند (همان).

دو دیدگاه نفی و اثباتی در فاعلیت نفس راجع به ادراک جزئیات وجود دارد. بنا بر عقیده برخی، نفس نمی‌تواند مرجع بلاواسطه ادراکات باشد (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۴۱). به همین دلیل، ادراک جزئیات به برخی از قوای جسمانی مانند قوه خیال نسبت داده می‌شود.

در نظام فکری صدرا، ادراک جزئیات در قوه خیال به سه شکل در مثال مشهور مربع‌های سینیوی تحلیل می‌شود. تشخیص تمایز مربع راست و چپ در ذهن یا به سبب ذات ماهوی مربع‌ها است یا به سبب لوازم ذات، یا به سبب امر غیرلازم ذات. به عقیده صدرا، مربع‌ها هیچ‌گونه تمایزی از لحاظ ماهیت و همچنین لوازم ماهوی ندارند و تمایز، فقط به سبب محل آنها، یعنی ذهن، امکان‌پذیر است. اگر این تمایز را به سبب تقییدی که عقل به آنها ضمیمه می‌کند بسنجیم با محذور وجدانی روبه‌رو هستیم. زیرا وجدان و عقل درمی‌یابند که تصور راست یا چپ بودن مربع‌ها هیچ‌گاه تابع فرض ما نبوده است. صدرا مدعای حلول و انطباق صورت‌ها را رد می‌کند و با ترسیم هویت فاعلی نفس و رد هویت قابلی قوه خیال، دیدگاه متفاوتی را بیان می‌دارد (همان، ج ۸: ۲۳۴-۲۳۶).

به عقیده وی، نفس، هویت مربع‌های ذهنی را جعل می‌کند و به هیچ وجه نمی‌توان آنها را با هویت قابلی مربع‌های خارجی که دارای ماده جسمانی‌اند، یکسان انگاشت. صورت‌های ادراکی خیالی، هویت بسیط و صوری دارند و فاقد هر گونه ماده خارجی‌اند (صدرالدین الشیرازی، ۱۳۷۵: ۲۳۶). در نظر داشتن جهات فاعلی نفس برای صدور صور خیالی، امتیاز نظر صدرا در باب مجرد خیال نسبت به سایر اندیشه‌ها است. در نگاه او، ویژگی قوه خیال سبب می‌شود نفس قادر به انشاء و ایجاد صور باشد و به سبب جهت فاعلی نفس، صور خیالی از هم متمایز می‌شوند. به عقیده وی، انشاء صورت خیالی مربع به همراه جهت‌مندی‌های خاص بالا یا پایین و چپ یا راست بودن آن، لازمه وجودی این صور است که با وجود آنها از سوی نفس جعل و انشاء می‌شود.

به عقیده صدرا، چون مراتب ادراک نفس در خصوص کلیات و جزئیات متفاوت است، ادراکات اکتسابی نفس نیز به دو صورت امکان‌پذیر است. در ادراکات جزئی، نفس نیازمند احساس است و در ادراک معقولات به مقدماتی مانند تفکر و استدلال نیاز دارد. اما این ادراکات با غفلت نفس، محو و نابود می‌شوند و از ذهن بیرون می‌روند و برای ادراک مجدد آنها نیازمند تکرار فرآیند ادراک و طی کردن مقدمات هستیم. این شرایط همیشگی نیست و کم‌کم نفس انسان واجد نوعی کمال وجودی در قوه خیال می‌شود که به سبب آن هر وقت اراده کند می‌تواند معقولات و

محسوسات قبلی خود را درک کند، به گونه‌ای که نفس در این مرحله با نور مجرد متحد می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۲۱۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۳۹۹).

مهم‌ترین پاسخ نقضی صدرا، در پاسخ به جسمانی‌انگاری قوه خیال و ایرادات فخر رازی، محال‌بودن «انطباق عظیم در صغیر» در جزئی دماغی و مغزی است که با اشکال انطباق عظیم در صغیر مطرح کرده است (صدرالدین الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۳۵).

این پاسخ نقضی بر اساس مدعای مشائیان راجع به جسمانی‌انگاری قوه خیال مطرح شده است. در مکتب مشاء، منشأ تمایز صورت‌های خیالی از حیث مقدار، ذهن است (همان). یعنی صورت بزرگ‌تر در جزء بزرگ‌تری از محل جسمانی و صورت کوچک‌تر در جزء کوچک‌تر آن مرتسم می‌شود. به این ترتیب ثابت می‌شود که صور خیالی در محل جسمانی مرتسم می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۵۰۴). اما به عقیده صدرا، هیچ وجهی برای پذیرش اینکه صور خیالی در بخش متمایزی در مغز منطبق شده باشند وجود ندارد و اگر هم چنین وجهی را بپذیریم با توجه به کثرت صور خیالی، سهم هر کدام از صور خیالی، بخش بسیار کوچکی از مغز خواهد بود و بدیهی است که اجزای بسیار کوچک مغز، نه می‌توانند محل انطباق صورت‌های بزرگ باشند و نه با آن مقدار کم می‌توانند حامل این همه صور خیالی باشند (صدرالدین الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۳۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۵۰۵).

حسن‌زاده آملی اثبات تجرد قوه خیال از طریق استدلال انطباق عظیم در صغیر را ناکارآمد می‌داند. به عقیده وی، این پاسخ مناقشه‌پذیر است و همان‌طور که صورت اشیا بر روی صفحه کاغذ کوچکی با حفظ تناسب و اعتدال خارجی آنها رسم می‌شود و به‌خوبی حاکی از مقادیر خارجی آنها است و هر اندازه کوچک شود باز به همان محاکاتش باقی است، ممکن است صور اشیا در قوه مادی خیال به همان نحو منطبق شود که انطباق صغیر در کبیر لازم نیاید و بنابراین وجه دلیل مذکور، نه عالم خیال منفصل را اثبات می‌کند که عقیده و نظر سهروردی است، و نه تجرد برزخی قوه خیال را که صدرا اختیار کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۹۳؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۶: ۲۷۳).

به نظر حسن‌زاده، یکی از مهم‌ترین دلایل بر اثبات تجرد برزخی قوه خیال، «درک وجدانی» از اشیای محسوس پیرامونی است. درک وجدانی از محسوسات بالعرض فقط با کمی توجه و التفات به ادراکات باطنی پدید می‌آید و هر شخصی می‌تواند این حقیقت را دریابد که تصورات و اشباح

اشیا را با یک هیئت، طول و عرض و بُعد و حجم و عوارض مادی یکسان، در خواب و بیداری ادراک می‌کند (همو، ۱۳۸۵: ۲۵۲) و می‌یابد که قوه‌ای دارد که این‌گونه ادراکات را دارد و این قوه مانند سایر قوا شأنی از شئون نفس است و نمی‌تواند مادی باشد، هرچند آلات و ادوات آنها مادی باشد.

۱. ۲. رابطه نفس و خیال از منظر حسن‌زاده‌آملی

۱. ۲. ۱. عینیت خیال با نفس

در نظام فکری حسن‌زاده‌آملی، بررسی ماهیت خیال بدون در نظر گرفتن هویت عین‌الربطی خیال، ناتمام است. از آنجایی که نفس بر اساس قاعده «الفنفس فی وحدتها کل القوی» حقیقت ممتد واحدی در نظر گرفته می‌شود که قوه خیال صرفاً شأنی از شئون آن است و هیچ‌گونه استقلال وجودی ندارد، صوری که در قوه خیال ترسیم می‌شوند هویت ربطی و تعلقی خویش را خواهند داشت (همو، ۱۳۷۸ الف، دفتر دوم: ۱۸۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۸۹). لازمه قاعده مذکور و وحدت و امتداد نفسانی، این است که همه قوای نفسانی تشنات ظهوری و تطورات وجودی نفس‌اند و به عنوان اصل محفوظی که در همه هست در نظر گرفته می‌شوند. بر این اساس، فعل هر قوه‌ای از قوا در حقیقت منتسب به نفس است، اگرچه مجازاً به قوا نسبت داده می‌شود (همان: ۲۸۹). در نگاه وی، انسان از مرتبه نفس تا مرحله بدنش موجودی متشخص و ممتد است و از بالاترین مرحله تا مرتبه نازله‌اش، همه مراتب یک هویت و شخصیت است (حسن‌زاده، ۱۳۷۸ الف: ۷۳).

در نگاه حسن‌زاده، سیر اتحادی نفس با قوا در شرایط مکاشفه بروز و ظهور می‌یابد. وی نفس ناطقه را مظهری از اسم «لاتأخذ سنة و لانوم» می‌داند که در شرایط جذب، هنگامی که ظاهر از باطن (یعنی همان حس مشترک) دست بردارد و باطن را به خود درگیر کند، قوه عاقله عاجز شده و شدت جذب سبب می‌شود قوه عاقله نتواند بر آن حاکم شود. در چنین شرایطی قوه خیال قوی می‌شود و بر حس مشترک استیلا و تسلط می‌یابد. همین امر سبب می‌شود اندیشه‌های نهفته در حافظه و صورت‌های پنهان‌شده در خزانه خیال به استخدام قوه متصرفه، در آینه حس مشترک تمثیل پیدا کند (همو، ۱۳۷۵: ۳۲۲).

۱.۲.۲. دراکه‌بودن قوه خیال

در نگاه حسن‌زاده آملی، نقش قوه خیال فقط به خزانه‌داری و محل تجمع صورت‌ها معطوف نیست و نقشی بالاتر از تصویرگری و خزانه‌داری صورت‌ها را بر عهده دارد. به عقیده وی، قوه خیال مصدر و مرکزی برای صورت‌ها و تصاویر داخلی و باطنی است (همان: ۲۷۳) و حس مشترک، مانند آینه‌ای دووجهی است که هم تصاویر بیرونی و هم تصاویر درونی را به نمایش می‌گذارد (همان). وی اختصاص دادن قوه خاصی را به ویژگی مدرک‌بودن نمی‌پذیرد. این برخلاف دیدگاه سینوی در معرفی حدود و کارکردهای قوای باطنی است که فقط دو حس مشترک و واهمه را مدرک دانسته و بقیه قوا را معین یا حافظ مدرکات، بدون تصرف یا با تصرف می‌داند (همو، ۱۳۸۹: ۵۵۳).

در اندیشه حسن‌زاده آملی، تمامی قوای باطنی، از جمله خیال، مقام ادراکی دارند و نمی‌توان مقام ادراک را فقط به بخشی از قوای باطنی نسبت داد و دلیلی برای نفی مقام ادراکی برای سایر قوا وجود ندارد (همو، ۱۳۷۵: ۲۹۱). از نگاه وی، آگاهی جزء لاینفکی از قوه خیال است (همو، ۱۳۷۸ الف: ۱۸۳) و بر اساس قاعده اتحاد متخیل و متخیل، خیال مرتبه نازله نفسانی است که در این مرتبه، نفس با متخیل بالذات اتحاد و یگانگی یافته و مدرکات نیز به سبب وجود نفس، موجودیت می‌یابند و به فیض وجود نفس مستفیض می‌شوند (همان: ۲۴۳). در نظر گرفتن مجرد قوه خیال و فاعلیت آن و مقام صدور نفس در موضع خیال (همان: ۲۰۵) دراکه‌بودن این قوه را ضرورت می‌بخشد. بهره‌مندی از آگاهی جزئی در مرتبه نفس و به سبب طبیعت نفسانی، مقدمه‌ای برای صعود به مرتبه آگاهی کلی معقول و تعالی از وجود جسمانی پوشیده، به وجود روحانی روشن است (همو، ۱۴۰۴: ۳۰۵). به نظر وی، هر آنچه ادراک بر آن واقع شده، نور است. نور ادراکی همان نور علمی است که بر انسان عارض می‌شود و مشمول درک وی قرار می‌گیرد. در نگاه حسن‌زاده آملی، سمع و بصر و بقیه قوای ظاهری و خیال، اسمای نوری هستند و هنگامی که نفس ناطقه در موضع ادراک هر کدام از آنها است، آن نور مدرک را درک می‌کند (همان: ۲۹۳).

۲. جایگاه خیال در قوس نزول

یکی از نقاط افتراق نظر سهروردی با صدرا، در زمینه جایگاه صورت‌های خیالی است. سهروردی معتقد است صور خیالی همان «صیاصی معلقه» اند که در عالم مثال منفصل وجود دارند و صوری

که در خیال متصل موجود است، فقط مظهر و مرآت آن صور خیالی در عالم مثال منفصل است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۱۲).

اما صدرا این نظر را نپذیرفت. به عقیده وی، وجود صورت‌های عبث یکی از دلایل نادرست بودن نظر سهروردی است. صدرا معتقد بود صورت‌های عبث که در خیال انسان پدید می‌آید، باید در مثال منفصل که صنع خدای حکیم است وجود داشته باشد، حال آنکه خدای حکیم از صدور عبث منزّه است. پس تنها فرض صحیح این است که این صورت‌ها در عالم مثال صغیر انسانی که «خیال متصل» است، پدید آید (صدرالدین الشیرازی، بی‌تا: ۱۳۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۸۰). صدرا به تصریح می‌گوید صور متخیله برای ما و موجود در صقع نفس ما و در عالمی خاص است.^۱

دیدگاه حسن‌زاده آملی راجع به این مسئله دیدگاهی دوگانه است. وی به تصریح می‌گوید اشباح و صورت‌های خیالی، قائم به نفس، و از منشئات و مبدعات نفس‌اند که شأنی از شئون نفسانی است و نفس این صور مثالیه را در صقع ذات خود و نه در خیال اعظم منفصل انشاء کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۲۵۳). اما در نگاهی دیگر، همه صورت‌ها را از عالم ماوراء طبیعت می‌داند که فقط با توجه نفس، بود و نمود می‌شوند و همین که نفس توجه خود را از آنها برداشت، بود و نمودی ندارند (همو، ۱۳۷۸ الف، دفتر دوم: ۲۵۱).

حسن‌زاده آملی اشباح و صور خیالی را قائم به نفس، و از نوآوری و خلاقیت‌های نفس انسانی در جایگاه قوه خیال متصل می‌داند، ولی این مسئله را به معنای جدایی و انفکاک کامل از دریافت‌های آن جهانی نمی‌داند؛ بلکه معانی و حقایق اشباح و صورت‌های خیالی را متعلق به عالم مثل که عالم عقل محض و علم صرف است، می‌داند (همو، ۱۳۸۲: ۱۹۹). عالم مثل یا انوار قاهره عرضی در فلسفه اشراقی سهروردی در مرتبه سوم از مراتب موجودات هستی است. بر اساس این تفکر افلاطونی، تمامی افلاک هفت‌گانه و نفوس هر نوع جوهری مادی، نمونه و مثالی با هویت جوهری نوری در عالم عقل است که اصل و مبدأ همه افراد مادی محسوب می‌شوند و مانند سایه و جلوه‌ای از آنند (اشکوری و دیگران، ۱۳۹۵: ۷۰).

۱. أن الصور المتخیلة لنا موجودة فی صقع نفسنا و فی عالمنا الخاص لا فی عالم المثال الأعظم لبراءة ذلك العالم عن الصور الجزائیة الباطلة و أضغات الأحلام و نحوها (صدرالدین الشیرازی، بی‌تا: ۱۳۲).

بنابراین، می‌توان این‌گونه استنتاج کرد که حسن‌زاده آملی کارکرد انشائی نفس در محدوده قوه خیال را منافی با دریافت‌های آن‌جهانی و عالم مثل نمی‌داند، و از سوی دیگر هیچ یک از ابداعات خیالی را هم فاقد اثرپذیری از انوار قاهره عرضی (مثل افلاطونی) بر نمی‌شمرد.

قیصری نیز چنین تمثیلی را به کار گرفته است. وی در شرح *فصوص الحکم*، خیالات نفسانی را نمونه و مثال و سایه‌ای از اطلاق دانسته که خداوند خلق کرده و در عالم روحانی مثال منفصل وجود دارد. وی رأی ارباب کشف را در این زمینه صائب دانسته و عالم مثال مقید را متصل به عالم مثال اعظم می‌داند و شیوه اتصال آنها را به مثابه اتصال جداول و انهار لحاظ می‌کند که به دریا می‌ریزند و نیز روزنه‌ها و پنجره‌هایی که نور را به داخل خانه وارد می‌کنند (قیصری، ۱۳۹۴: ۱۳۲).

حسن‌زاده آملی تصویرسازی صور و اشباح را فقط در جایگاه خیال پذیرفته و کارکرد خلاقانه نفس را در جایگاه خیال مطرح می‌کند، اما جدایی و انفکاک کامل این صورت‌ها را از عوالم ماوراء طبیعت نمی‌پذیرد و معتقد است اشباح و صور موجود در خیال متصل، متأثر از عالم مثل و عالم علم صرف است. مثلاً وی این ماجرا را که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تصویر جبرئیل را به صورت دحیه کلبی دیدند بی‌تناسب با صور معلقه در عالم مثال اکبر نمی‌داند، هرچند در وعای خیال رسول‌الله به آن متمثل شده باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۹۹). ذوق عرفانی حسن‌زاده آملی در این مسئله با نظر شارح *فصوص* قرابت دارد. قیصری در شرح *فصوص*، آغاز هر مکاشفه‌ای را از خیال متصل می‌داند که به تدریج و با حصول ملکات نفسانی به عالم مثال مطلق راه می‌یابد (قیصری، ۱۳۹۴: ۱۲۰). این سیر صعودی هیچ حد یقفی ندارد و به لوح محفوظ و عقل اول و تا حضرت علم‌الاهی نیز تسری می‌یابد.

۳. کارکرد قوه خیال در قوس صعود

از نگاه حسن‌زاده آملی، خیال تنها قوه‌ای است که بلاواسطه به تصویرگری و محاکات از معنا می‌پردازد و معانی کلی و جزئی را به تناسب با صورت‌های خارجی شکل و صورت می‌دهد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸ الف: ۲۰۵). تصویرگری قوه خیال که اصطلاحاً «تمثل» نامیده می‌شود، فقط در محدوده تصورات محسوس نیست و خواب را هم شامل می‌شود (همان). اما این تصویرگری با حدود خاصی روبه‌رو است. از نظر وی، «غواشی غریبه» پرده‌های بیگانه‌ای است که چهره معنا را

پوشانده‌اند (همو، ۱۳۷۵: ۲۸۵) و وابستگی و علایق مادی که در همه ادراکات حسی وجود دارد در قوه خیال نیز متناسب با حیثیت وجودی و نحوه ادراک آنها است.

به عقیده وی، خیال نمی‌تواند صرف معنا را ادراک کند و به همین دلیل ادراکی آمیخته دارد. خیال این توانمندی را ندارد که انسانیت صرف را در باطن حاضر کند و مانند محسوس که ادراک خود را از خارج دریافت می‌کند، خیال نیز صورت انسانی را آمیخته با زوائد و غواشی دریافت می‌کند. همین امر سبب شده است انسان نتواند انسانیت محض را بدون هیچ زیادتیی در خیال خود تمثیل دهد و آنچه می‌یابد آمیخته با غواشی کم و کیف و وضع در باطن است (همان: ۲۸۷).

۳.۱. فاعلیت انشائی قوه خیال

در دیدگاه حسن‌زاده‌آملی، فاعلیت قوه خیال بر اساس دو مبنای صدراپی ترسیم می‌شود. بر اساس اصل اول و قیام صدوری نفس، ارتباط خیال و صور خیالی مبتنی بر فاعلیت صدوری نفس است. در نظریه فاعلیت حلولی، نفس فقط محل انطباق صور و ادراکات است و فاعلیت در این مبنا به نحو انفعالی است. یعنی صور اشیا در ذهن منطبع می‌شود و به تبع آن نفس انسان نیز منفعل می‌گردد (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۴۴۶ و ۴۱۹). اما در نگرش فاعلیت صدوری، نفس به نحو صدوری فاعل صور است و نقشی فعال در این زمینه دارد و بر خلق و ابداع صور توانا است و نفس در مرتبه قوه خیال بر صور خیالی قاهر است و با آنها اضافه اشراقیه و معیت قیومیه دارد و علت ایجادیی صور علمیه خود است (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۶۶: ۱۵۶ و ۱۱۲). مطابق با اصل مذکور، نفس فقط دریافت‌کننده صور نیست، بلکه صورتهای اشیا جواهر نورانی است که نفس به حضور ادراکی‌اش مدرک آنها است، در عین حال در نفس منطبع نیستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۰۹).

بر اساس اصل دوم، انسان، مثالی از ذات باری تعالی است و فاعلیت نفس نیز مشابه با ذات حق است و این تشابه به ذات، ختم نمی‌شود، بلکه نفس انسان در افعال و صفات نیز مشابه خالق خویش است و همان‌گونه که ذات باری تعالی خالق و منشئ است نفس نیز توان و قدرت انشاء و ایجاد اشیا و صور آنها را در صقع ذات خود دارد (همان: ۲۶۴؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۲۷۹) و چنان‌که خداوند اعیان را در خارج خلق می‌کند نفس انسان نیز می‌تواند از این توانایی برخوردار باشد. یعنی بتواند به اذن باری تعالی اشباح و مثل معلقه و صور علمیه را در وجود خود در مرتبه خیال، خلق کند (همان). این مقام «خالقیت» آن است که به دلیل مسانخت و شباهت نفس با ملکوت به آن اعطا شده است. بر

اساس این امتیاز، همان‌گونه که ذات باری تعالی قادر به ایجاد صورت‌های اشیا به صورت مجرد و مادی است، نفس انسان نیز قادر است صورت‌های عقلیه قائم به ذات و صورت‌های کونیه قائم به مواد را خلق کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۶۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۲۵۲).

۳.۲. انشاء اسمائی قوه خیال

از منظر حسن‌زاده آملی، فاعلیت قوه خیال با میزان دریافت‌های شهودی رابطه‌ای دوسویه دارد و در رتبه‌بندی آن مؤثر است. نفس انسانی در سیر تکاملی خویش ابتدا از طریق محسوسات کسب معلومات می‌کند ولی به تدریج اشتداد وجودی می‌یابد و به مرحله تجرد برزخی می‌رسد و صاحب قوه خیال می‌شود. این سیر صعودی تداوم می‌یابد و با توجه به توسعه وجودی تا مرحله تجرد عقلی و تجرد قدسی نیز امتداد می‌یابد (حسن‌زاده، ۱۳۷۸ الف: ۴۵۹).

لذا دست‌یابی به مقام تجرد برزخی، به معنای توانایی نفس بر صورت‌گیری معانی جزئی و کلی است (همان: ۲۰۵). بر این اساس، اگر میزان دریافت‌های شهودی هر شخص به سبب قرب و نزدیکی به اسماء و صفات حق بیشتر باشد، برکات و مواهبی که به تبع این قرب و نزدیکی به اسماء حق نصیب انسان می‌شود نیز بالاتر است (همو، ۱۳۸۱، ج ۶: ۲۷۸) و شخص می‌تواند به اقتضای خصوصیت آن اسم، دست به انشاء معانی به صورتی خاص بزند.

از نظر وی، یکی از لوازم این ویژگی، دست‌یابی به مقام قرب است (همو، ۱۳۸۲: ۲۰۰): مقامی که فقط با ریاضت و انجام‌دادن اعمال عبادی و اجتناب از معاصی به انسان اعطا می‌شود.

نزدیکی به هر یک از اسماء حُسنی و کلمات حق تعالی بهره‌مندی خاص از مواهب الاهی را در پی دارد و اقتضای جبلی هر یک از اسماء و صفات این است که شخص سالک از اعطا و موهبتی خاص بهره‌مند شود و متناسب با خصوصیت آن اسم به صورت‌گیری از معانی در خیال بپردازد (همان). این صورت‌گیری متناسب با درجات وجودی افراد است و عوام در موطن خیال، معانی را به مقتضای حال خود در قالب‌های خاص انشاء می‌کنند (همو، ۱۳۷۸ الف: ۴۶۰). اما این تمثیل نزد عارف معنای دیگری دارد. عارفان و نفوس کامله به این تصویرگری و محاکات بسنده نمی‌کنند و محدوده این انشاء فقط در جایگاه خیال ایشان نیست، بلکه افرادی که صاحب همتی عالی شده‌اند، به هنگام تخیل و اراده آن چیز می‌توانند آن را بی‌درنگ در خارج از صقع نفس خود انشاء کنند

(همان). این ویژگی «همت» نام دارد و به نظر حسن‌زاده‌آملی، عارف به سبب ملازمت با قوه‌ای به نام همت قدرت بر اختراع متصوراتش به گونه موجودات خارجی پیدا می‌کند (همو، ۱۴۰۴: ۴۲۹).

نتیجه

حسن‌زاده‌آملی قوه خیال را یکی از اقسام قوای مدرکه باطنی می‌داند که آگاهی جزء لاینفک آن است. وی نقش خیال را فقط خزانه‌داری و محل تجمع صورت‌ها نمی‌داند، بلکه نقشی فعال برای آن برمی‌شمرد. قوه خیال در دیدگاه وی هیچ‌گاه منفعل و اثرپذیر نبوده، بلکه نقشی تأثیرگذار بر سایر قوای نفسانی داشته و می‌تواند بر آنها استیلا پیدا کند. البته این سخن به معنای آن نیست که وی نگاهی استقلالی به قوه خیال داشته و آن را به عنوان جزء مستقل با کارکردهای انشائی خاص می‌داند، بلکه نفس را حقیقت ممتد و واحدی معرفی می‌کند. حقیقت منتسب به او است و مجازاً به قوا نسبت داده می‌شود.

نگاه وی به جایگاه و موطن صورت‌های خیالی یکی از نقاط افتراق نظر وی با نظر صدرا و سهروردی است. حسن‌زاده‌آملی فقدان ارتباط و جدایی کامل صور خیالی را از عوالم ماوراء طبیعت نمی‌پذیرد، هرچند یکی از مهم‌ترین کارکردهای خیال را نقش فعال آن در زمینه انشاء صور می‌داند. به طور کلی، وی جایگاه قوه خیال را در دو ساحت بررسی کرده است. در ساحت اول جایگاه خیال در سیر صعودی انسان مد نظر است که از مرحله حس و کسب معلومات شروع شده و به سبب توسعه وجودی به مرحله تجرد برزخی در مرتبه قوه خیال می‌رسد. این ساحت که متعلق به عموم انسان‌ها است از توسعه وجودی در خیال شروع شده و به کارکرد انشاء معانی در مرتبه خیال منتهی می‌شود.

اما در ساحت دیگر، نفس به سبب اعمال و کردار از مرحله تجرد برزخی عبور می‌کند و می‌تواند به مراحل تجرد عقلی و تجرد قدسی نیز راه یابد. این مقام به عارفین و کمترین اختصاص دارد که از قوه خیال و انشاء معانی شروع، و به ایجاد آن در خارج از خیال منتهی می‌شود.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد‌المعارف، قم: انتشارات دفتر تبلیغات، چاپ سوم.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۳۰)، الشفا، طبیعیات، تحقیق: محمود قاسم، قم: ذوی‌القربی.

- _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق: محسن بیدارفر، قم: بیدار، چاپ اول.
- اشکوری، محمد و جمعی از نویسندگان (۱۳۹۵)، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: سمت، چاپ اول.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- _____ (بی‌تا)، *حاشیه بر الاهیات شفا*، قم: بیدار.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، *فلسفه صدرای*، قم: اسراء، چاپ اول.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱)، *هزار و یک کلمه*، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۶۶)، *اتحاد عاقل به معقول*، تهران: حکمت، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۵)، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران: رجا، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۸ الف)، *دفتر معرفت نفس*، تهران: علمی فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۸ ب)، *مدد الهمم فی شرح فصوص الحکم*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۲)، *دو رساله مثل و مثال*، تهران: طوبا، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۵)، *دروس معرفت نفس*، قم: انتشارات الف لام میم، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۹)، *دروس شرح اشارات و تنبیها*، قم: آیت اشراق.
- _____ (۱۴۰۴)، *اتحاد عاقل به معقول*، تهران: حکمت.
- سهروردی، یحیی (۱۳۷۳)، *حکمة الاشراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، قم: مکتبه المصطفوی، چاپ غدیر.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵)، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱)، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات*، قم: بیدار، چاپ دوم.
- قیصری، داوود (۱۳۹۴)، *شرح فصوص الحکم*، قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵)، *شرح حکمت متعالیه*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- نجاتی، محمد (۱۳۹۲)، «جست‌وجوی نخستین بارقه‌های تجرد قوه خیال در حکمت سینوی»، در: *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ش ۱۳، ص ۱۴۳-۱۶۰.
- نجاتی، محمد؛ بهشتی، احمد (۱۳۹۰)، «بررسی برخی پیامدهای رویکرد نوین دو حوزه سینوی صدرایی در معرفت‌شناسی قوه خیال»، در: *معرفت فلسفی*، ش ۳۴، ص ۶۳-۸۴.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵)، *شرح اشارات و تنبیها*، قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۳۷۴)، *شرح آغاز و انجام*، تعلیقات: علامه حسن‌زاده، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ چهارم.
- _____ (۱۳۸۹)، *شرح حکمت اشراق*، تحقیق: مهدی علی‌پور، تهران: سمت.