

تمایز میان ماهیت خیال و تصویر در آراء منتقدان داخلی و خارجی

ناهیده زرعی

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

Nadiazarei25@yahoo.com

چکیده

خلاقیت که در زمینه‌های ادبی، بلاغت، روانشناسی، هنرهای اسلامی و ... بسیار به آن پرداخته‌اند؛ ساختی است ذهنی که می‌تواند تجربه‌ها را ساختارمند کند و آن‌ها را به تعبیر درآورد. برخی از قدمای زبان فارسی، واژه‌های خیال، تخیل، تصویر و ایماژ را به یک معنی به کار برده‌اند و کاربرد واژه تصویر به جای خیال و تخیل، مقبولیت عام یافته است؛ ولی با مطالعه آثار منتقدان، می‌توان به تفاوت میان آن‌ها دست یافت. عده‌ای خیال را با وهم یکی می‌دانند و معتقدند که خیال، گمراه‌کننده است و مفاهیمی را به تصویر می‌کشد که دور از حقیقت می‌باشد. گروهی دیگر آن را با رویا یکی می‌دانند و گروهی نیز معتقدند خیال یکی از قوای پنجگانه است. قدما در کتاب‌های ادبی، خیال را به معنی نوعی ایهام به کار برده‌اند، عرفا نیز خیال را علم به تجلیات الهی می‌دانند، در مورد تخیل نیز نظرات و عقیده‌ها متفاوت است، عده‌ای تخیل را صرف احساس یا تفکر می‌دانند، گروهی دیگر خیال و تخیل را همان تصویر و ایماژ می‌دانند. اما نکته حایز اهمیت، قبول عام نیافتن تمامی این نظریه‌هاست. واقعیت این است که خیال و تخیل همان تصویر و ایماژ نیستند، بلکه خیال به معنی «مجموعه تصرفات بیانی و مجازی در شعراست» و تخیل «محاکات و شبیه‌سازی نفس است» در حالی که تصویر «نمایش و بیان تجربه حسی به وسیله زبان است». در این مقاله نگارنده در پی آن است تا با روش توصیفی - تحلیلی نظریه‌های منتقدان داخلی و خارجی و اختلاف نظر آن‌ها را در این زمینه، بررسی کند و به یک نتیجه کلی از همه آن‌ها دست یابد و تمایز و رابطه خیال، تصویر و تخیل را بیان کند.

کلید واژه‌ها: تصویر، خیال، تخیل، عقل، احساس

مقدمه همایش ملی پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی - دی ۱۳۹۹

انسان موجودی با با ظرفیت‌ها و توانایی‌های عظیم است که از جمله آن‌ها قدرت خیال، تخیل و تصویر می‌باشد، که در تمام نمودهای زندگی، دارای این قدرت متفاوتی است که می‌تواند آثاری را خلق کند. نظام تصویرسازی ذهنی انسان، بازتاب حافظه و خاطرات نسبتاً عینی و خاص اوست، این حافظه می‌تواند خاطرات گذشته یا حافظه‌های مربوط به آینده باشد که به شکل رویاپردازی‌های روزانه ظاهر می‌گردد؛ هر نوع بحث در مورد تصویرسازی ذهنی، باید نقش حافظه را که پیش نیاز است، در نظر بگیرد، بنابراین تصویرسازی ذهنی یک مهارت روانی است که با استفاده آگاهانه از قوه تخیل، تصاویر ذهنی آشکاری در مغز ایجاد و بازسازی می‌کند. افراد می‌توانند تصویرهای ذهنی را در مورد موضوعات ساده‌ای، خلق کنند یا تصاویر ذهنی را برای یادآوری رویدادهای پیچیده مربوط به زندگی خود ایجاد کنند. در مورد تصویر، تعاریف متعددی بیان کرده‌اند که در ادبیات فارسی آن را معادل ایماژ اروپاییان در نظر گرفته‌اند در معنای تخصصی؛ نخستین بار، توسط شفیعی کدکنی با تعریف زیر در کتاب صور خیال در شعر فارسی مطرح شد: «تصرف ذهنی شاعر در مفهوم طبیعت و انسان و کوشش ذهنی او برای برقراری نسبت میان انسان و طبیعت، چیزی است که آن را خیال یا تصویر می‌نامیم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸: ۱۷). و دیگران نیز به تناسب تعاریفی از آن ارایه کردند. «تصویر، هرگونه کاربرد زبان مجازی است که شامل همه صناعات بلاغی از قبیل تشبیه، استعاره، مجاز، تمثیل، حس آمیزی، اسطوره و... شود» (فتوحی، ۱۳۸۶: ۴۵). «مراد از تصویر، چیزی است که اروپائیان به آن ایماژ و گذشتگان ما به آن تشبیه، استعاره و مجاز گفته‌اند» (فرشیدورد، ۱۳۷۳: ۲۰۵). «ایماژ یا تصویر در اصطلاح ادبی، اثری ذهنی یا شباهت قابل‌رؤیتی است که به وسیله کلمه، عبارت یا جمله نویسنده یا شاعر ساخته می‌شود تا

تجربه حسّی او به وسیله آن به ذهن خواننده یا شنونده منتقل شود» (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۷۴). همان‌طوری که مشاهده می‌کنیم تعاریف متعددی در مورد تصویر وجود دارد، تخیل نیز همین گونه است دارای تعریف ثابتی نمی‌باشد. تخیل یکی از بنیادی‌ترین عناصر زیبایی‌شناسی است، که در هنرهای تصویری و کلامی بسیار به آن پرداخته‌اند و ساختی است ذهنی که می‌تواند تجربه‌ها را ساختارمند کند و آن‌ها را به تعبیر درآورد. اما نه تجربه‌هایی که مشاهده می‌شود، بلکه قدرت خلاقیت را به نفع ساختار ذهن تغییر و انسجام می‌دهد (زرین‌کوب، ۱۳۶۱: ۴۴۶). و یکی از قوای پنجگانه است که هر کدام از این قوا، عمل خاصی را انجام می‌دهد؛ مطالعه نظر محققانی که به این مسئله پرداخته‌اند؛ از فراوانی دیدگاه‌های ارائه شده حکایت دارد. مثلاً برخی برای تخیل دو کارکرد قائلند: ۱- کارکرد حسّی، که مختص حیوان است و انسان نیز در آن شریک است. ۲- کارکرد عقلی که ویژه انسان است، در این حالت تخیل در جریان تفکر مدد به عقل می‌رساند و این همکاری به این صورت است که تخیل صور و معانی را که عقل در هنگام تفکر بدان‌ها نیازمند است با ترکیب و یا تفصیل صور و معانی آماده می‌کند.

خیال نیز مانند تصویر و تخیل از تعریف و دیدگاه ثابتی برخوردار نیست؛ این مبحث به شیوه‌های متفاوت مورد بررسی قرار گرفته است، فیلسوفان در این زمینه دیدگاه فلسفی دارند، عرفا نگرش عرفانی یعنی بیشتر مباحث درک شهودی را مطرح می‌کنند و خیال را نیروی الهی و علم خدا شناسی می‌دانند یعنی «تجسم فکر در صورت خیالی و حضور صورت خیالی در قالب وجود است» (کرین، ۱۳۸۴: ۲۷۴). نکته قابل توجه برای ما این است که خیال چیست؟ آیا ادیبان، منتقدان و فیلسوفان درباره خیال، تصویر و تخیل نظری واحد دارند؟ آیا خیال همان توهم است؟ با مطالعه آثار محققان و به طور احتمالی می‌توان به این پرسش‌ها، پاسخ داد. ضرورت و اهمیت این تحقیق حاکی از این است که به علت اهمیت بسزایی که خیال، تصویر و تخیل در متون بلاغی، اسلامی و عرفانی دارند؛ و با توجه به این که دیدگاه‌ها و نظرها در این زمینه متفاوت است لذا نگارنده در صدد آن شد تا با روش توصیفی - تحلیلی تعریفی جامع و واحد از این سه مورد، ارائه دهد، شاید که این تعاریف راه‌گشای پژوهشگران بعدی باشد.

پیشینه پژوهش

در مورد خیال، تصویر و تخیل با وجود دیدگاه‌های مختلف، پژوهش‌های متعددی انجام شده است ولی هیچ یک از پژوهش‌ها این سه مورد را از دیدگاه نگارنده این مقاله بررسی نکرده‌اند و تمایز میان آن‌ها را مطرح نکرده‌اند.

- مقاله‌ای با عنوان «عالم خیال منشأ تصاویر تخیلی در متون عرفانی» از یاسر رحمتی در هشتمین همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی در سال ۱۳۹۲، که به ارتباط تصاویر تخیلی بروزیافته در متون عرفانی با عالم مثال، مورد اعتقاد برخی از فلاسفه، پرداخته شده است.

- «سطوح بلاغی خیال در تصاویر شعر معاصر» از حسن دلبری و فریبا مهری در نشریه دانشگاه اصفهان دوره ۷، شماره ۱، بهار ۱۳۹۱ در این مقاله با بررسی روند تصویرسازی‌های ادبی، در قلمرو تخیلات شاعرانه که از مباحث بنیادین بلاغت امروزی است؛ به معرفی سطوح مختلف خیال در این تصاویر می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که میزان پیچیدگی شبکه تصویری در شعر شاعران مختلف، ارتباط مستقیم با شبکه ذهن آن‌ها دارد به گونه‌ای که سطوح مختلف این تصاویر به تدریج جزء ویژگی‌های سبکی آن شاعران می‌شود.

- «تحول صورخیال در شعر معاصر» از ابوطالب میرعابدینی در نشریه اندیشه‌های ادبی، پاییز ۱۳۹۰، دوره ۳ شماره ۹، در این تحقیق نگارنده معتقد است شاعران معاصر بر تخیل آزاد تأکید دارند، آنان با نگرش مستقل از اشیاء و پدیده‌ها عادت‌زدایی می‌کنند و کیفیت تحول صور خیال در شعر معاصر را در این پژوهش بررسی می‌کند.

- «تحلیل صورت‌های خیالی «خون نامک خاک، از نصرالله مردانی» طبق نظریه «ژیلبردوران» از عباس محمدیان و علیرضا آرمان در نشریه نثرپژوهی کرمان دوره ۲۰ شماره ۴۱ بهار و تابستان ۱۳۹۶ در این پژوهش به این نتیجه رسیده‌اند که بارزترین صورت‌های خیالی شعر نصرالله مردانی، متعلق به کدام منظومه تخیلی است. نتیجه کلی بیانگر

این نکته است که اندیشه این شاعر، بیشتر متمایل به منظومه روزانه تخیلات و با ارزش گذاری مثبت می باشد، این نشان دهنده آن است که مردانی تصویر مرگ را در تخیل خود تلطیف کرده و وحشت آن را گرفته است

- مقاله ای با عنوان «خیال در مثنوی» از غلامرضا مستعلی دوره ۸ شماره ۱۹ بهار ۱۳۸۳ در نشریه متن پژوهی ادبی علامه، در این پژوهش نگارنده معتقد است اگر تخیل جانشین عقل شود و خیال بخواهد به جای عقل حکومت کند؛ انسان دچار پندارگرایی می شود.

ماهیت خیال

در نقد ادبی و متون بلاغت فارسی برخی از قدما واژه های خیال، ایماژ و تصویر را به یک معنی به کار برده اند. ولی در کل کاربرد واژه تصویر به جای هر دوی اینها مقبولیت عام یافته است نکته قابل توجه برای ما این است که خیال چیست؟ آیا ادیبان، منتقدان و فیلسوفان درباره، خیال نظری واحد دارند؟ آیا خیال همان توهم است؟ ما با مطالعه آثار محققان و بطور احتمالی می توان به این پرسشها پاسخ داد. زیرا نظرات منتقدان درباره خیال متفاوت می باشد. خیال نوعی قوه یا نیروی است که همه انسانها از آن برخوردارند بطوریکه خداوند این جهان را بر اساس همین قوه خلق کرده است.

هانری کربن می گوید: مفهوم خیال واسطه جادویی میان فکر و وجود یعنی تجسم فکر در صورت خیالی و حضور صورت خیالی در قالب وجود است. خیال به عنوان یک قوه جادویی خلاق که موجد عالم محسوس است "روح مطلق" را در قالب اشکال و الوان ایجاد میکند و عالم به منزله جادوی الهی Magia Divina که در خیال حق، تصور می شود. این خیال Imagination را نباید با وهم Fantasy یکی در تهران دانست (کربن، ۱۳۸۴: ۲۷۵).

توضیح اینکه وهم هیچ پایه ای در طبیعت ندارد نه دارای نیروی است و نه قوه به حساب می آید بلکه ما از طریق نیروی تفکر به توهم می پردازیم در حالیکه خیال خود نیروی است که آدمی از طریق آن نیرو تصویر سازی می کند در حالیکه خداوند جهان را بر اساس این نیرو خلق کرده است. هانری کربن در این باره می گوید: در طریقت باطنی اسلام و مسیحیت به این تصویر برمی خوریم که الوهیت از نیروی خیال برخوردار است. و خداوند عالم را از طریق تخیل آن خلق کرده است «حضرتش این عالم را از درون خویش، از قوه و قابلیت های سرمدی وجود خویش، برکشیده است. در میان عالم روح محض و عالم محسوس عالمی موجود است که به تعبیر عارفان مسلمان همان مفهوم "مثل خیالی" "عالم" تجسم خیالی "عالم" درک فوق حسی "جسم لطیف است. عالمی که ارواح در آن تجسم و اجسام در آن تجرد پیدا کرده اند. این همان عالمی است که خیال بر آن سیطره دارد در این عالم خیال اثراتی چندان واقعی ایجاد می کند که می توانند فاعل خیال را "شکل و شخصیت" ببخشند و خیال آدمی را در همان قالبی (در همان جسم نفسانی) که خود تخیل کرده است شکل می دهد.» (کربن، ۱۳۸۴: ۲۹۷).

بنابراین قوه خیال مفهومی فراگیرتر از توهم است و با توهم فرق دارد، خیال برخلاف تجربه قبلی از واقعیت روی می دهد و مجموعه ای از بازنمایی های درونی می باشد.

فلسفه یونان

در اندیشه های یونانی خیال به عنوان یک قوه در قوای نفس مورد توجه قرار می گیرد همانطوریکه میان افلاطون و ارسطو در باب مثل اختلاف نظر وجود دارد در زمینه خیال هم بین استاد و شاگرد اختلاف نظر است و هر دو در این معنا متفق نیستند. نقادان اروپایی در این زمینه پیرو ارسطو هستند.

زیرا ارسطو خیال را از قوای نفس میداند و معتقد است که عامل ایجاد شعر عنصر خیال است، او در رساله فن شعر درباره ماهیت و اصول شعر مطالب جالبی بیان می کند و به اعتراضات افلاطون در زمینه شعر پاسخ می دهد. ارسطو می گوید: شاعر خواه خوب باشد خواه بد و سخنش چه راست باشد چه دروغ از آثار فعالیت های ذهنی انسان

است و امری است که دارای وجود و ماهیت می باشد، همان طوریکه برای اطلاع از احوال حیوانات تشریح و مشاهده اجزای آن لازم است شعر نیز همانگونه باید تحت تجربه و تحقیق قرار گیرد (رک. زرین کوب، ۱۳۶۱: ۲۹۱).
و در جوابی که به صورت غیر مستقیم به افلاطون می دهد سعی می کند ارزش اخلاقی شعر را از ارزش زیبایی آن جدا کند.

از منظر افلاطون خیال (Eikasia) در پایین ترین سطح از سطوح معرفت قرار داشته و به یک معنا همان مفهومی را افاده می کند که امروزه آن را به معنای پنداری گمراه کننده و فاقد مبنا و معنا می شناسیم. افلاطون خیال را قوه ای می داند که قادر به تصور مفاهیمی است که از حقیقت و واقعیت بسیار دور بوده و به همین دلیل گمراه کننده است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۵۴).

همانطوری که گفته شد نظریه ها در زمینه خیال متفاوت است. هر کسی با توجه به دیدگاه و تجربیات خود در این زمینه سخن می گوید. به طوری که عده ای هم آن را با رویا یکی می دانند. گروهی هم معتقد هستند که خیال یکی از قوای پنج گانه است. همان طور که هر کدام از این قوا به عمل خاص خود می پردازند خیال هم دارای عمل مخصوص به خود می باشد. به طوری که تهانوی در این باره می فرماید: خیال به معنی "پندار"، "شخص" و صورتی که در خواب دیده شود، یا در بیداری تخیل کرده شود. و بعد درباره مفهوم فلسفی آن چنین توضیح می دهد: و در نزد حکما خیال بر یکی از حواس باطنه اطلاق می شود و آن نیرویی است که صورتهای نقش بسته در حس مشترک را به هنگامی که آن صورتهای از حواس باطنه غایب اند حفظ می کند. و جایگاه آن و اسپین قسمت تجویف اول از تجویف سه گانه دماغ است (تهانوی، ۱۸۶۲، ج ۱: ۴۵۱).

از توضیحاتی که تهانوی در قسمت‌های مختلف کتابش آورده اینگونه فهمیده می شود که قداما در کتاب‌های ادبی خیال را به معنی نوعی ایهام بکار می برده اند.

تهانوی می گوید: و خیال نزد شعرا آن است که ایراد الفاظ مشترک بر دو معنی بود، یکی حقیقی و دیگری مجازی، و مراد مجازی باشد و شرط آن است که مجاز اصطلاحی باشد و یا ایراد لطیفه‌ای و یا ضرب المثلی و از اینها هر یک مشتمل بر دو معنی باشد از جهت حقیقت و مجاز و مراد مجاز بود و بر معنی حقیقی خیال رود، یعنی در یک جانب صورت معنی معاینه نماید و در طرف دوم خیال نموده شود و همان معنی مراد باشد (تهانوی، ۱۸۶۲، ج ۱: ۴۵۲).

اگر بخواهیم خیال را با حس مشترک مقایسه کنیم با استناد به نظر منتقدان می توان بیان کرد که این دو با هم فرق دارند. زیرا صورت‌های که در حس مشترک ظاهر می شوند و بعد از مدتی از بین می روند. این صورت‌ها را خیال حفظ می کند.

پس حس مشترک و خیال با توجه به کارکرد متفاوتشان با هم فرق دارند. به طوریکه در ایضاح المقاصد گویند: "خیال نیرویی است که صور جزئی را بعد از اینکه از حس مشترک غایب شدند - حفظ می کند و در مورد اینکه حس مشترک چیزی است جز خیال، چنین استدلال کرده اند: صور جزئی تا در حس مشترک قرار دارد، مشاهده خوانده می شود و چون در خیال قرار می گیرد، مشاهده نیست. پس میان حس و خیال تفاوت وجود دارد چرا که حس پذیرنده و قابل است و خیال حافظ" (کاتب قزوینی، ۱۳۳۷: ۳۸۲).

فلسفه اسلام

بعد از شکل گیری تمدن اسلامی و ظهور فلسفه در آن - به دلیل غلبه نگرش مشایی در شکل گیری فلسفه اسلامی - فیلسوفان اسلامی بحث خود را در زمینه خیال با توجه به اندیشه ارسطویی با قوای نفس آغاز می کنند. اولین فیلسوف اسلامی ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی است که برای قوای نفس سه مرتبه قائل بود. مرتبه قوای حسی، قوای متوسطه، و قوای عاقله.

منظور از قوای حسی همان حواس پنجگانه است، قوای متوسطه شامل قوای مصوره، حافظه، غاذیه نامیه، غضبیه و شهوانیه می باشد در میان این قوا، مصوره قوه ای است که به دریافت صور اشیا در نفس کمک می کند. به تعبیر کندی قوه مصوره قوه ای است که صور جزئیات را بدون ماده ایجاد می کند. بدین معنی که صور اشیا رادرحالیکه حاصل آن صور یعنی ماده در معرض حواس ما نباشد در ذهن ایجاد میکند. (تقریباً همان دیدگاه ارسطو) همچنین کندی با استفاده از عناوینی چون قوه مصوره و مخیله دو کارکرد برای این قوه قائل می شود. کارکرد اول " ایجاد و ضبط صور در نفس". کارکرد دوم "قدرت ترکیب صور" مثلاً تصوراتی با سر انسان، به تعبیر کندی هنگامی که نفس همه حواس خود را تعطیل می کند قوه مخیله به کار خود ادامه می دهد. این کارکرد میتواند هم در خواب باشد و هم در بیداری (الفخوری، ۱۳۵۸: ۳۸۹)

فارابی - فیلسوف نامدار اسلامی - در فصل بیستم "آرای اهل مدینه فاضله" اولین قوه نفس را غاذیه بعد لامسه و پس از آن قوه نزوعیه (قوه اراده، میل و شوق به چیزی) می داند فارابی پس از ذکر این قوا از قوه ای سخن می گوید که قادر است مشاهدات حواس (از محسوسات) راحتی پس از غیبت آنان در خود حفظ نموده، همچنین برخی از محسوسات را با برخی ترکیب و برخی را از برخی دیگر جدا کند. فارابی این قوه را "متخیله" می نامد. او معتقد است ترکیب و تجزیه های که به وسیله این قوه صورت می گیرد؛ گاه صادق و گاه کاذب است و میتواند امور زشت و زیبا را از هم تشخیص دهد (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۸۷). با توجه به دیدگاه فارابی کارکرد قوه متخیله صرفاً حفظ، ترکیب و تجزیه محسوسات نیست؛ بلکه متخیله از این طریق می تواند بر محسوسات تسلط کامل داشته و در نفس افراد نوعی آگاهی و دانش ایجاد کند.

فارابی در "فصوص الحکم" از قوای باطنی سخن می گوید به ترتیب عبارتند از مصوره، وهم، حافظه و مفکره، از دیدگاه او مفکره قادر به ترکیب و تفصیل است. آنگاه (که این قوه توسط روح و عقل مورد استفاده قرار گیرد آن را مفکره و چون توسط وهم استفاده گردد متخیله مینامند (ر.ک. فارابی، ۱۳۸۱: ۴۳). با توجه به اینکه افلاطون و ارسطو در زمینه خیال با هم اختلاف نظر داشته اند ابن سینا در رابطه با نقش تخیل در تفکر توانست جمع بین آراء افلاطون و ارسطو کند. توضیح اینکه اساس حکمت افلاطون بر این است که محسوسات ظاهری هستند نه حقیقی و به همین دلیل علم به آنها تعلق نمی گیرد زیرا علم ویژه عالم معقولات است؛ زیرا هر امری از امور عالم اصل و حقیقتی دارد که با حواس درک نمی شود و تنها عقل آنها را درمی یابد او مجموع این اصول حقیقی را مثل مینامد. تفکر در نظر افلاطون همان یادآوری مثل است علم به این مثل در فطرت هر انسانی موجود است و روح انسان قبل از ورود به این دنیا در عالم مجردات بود و مثل را درک کرده است و چون به این جهان آمده آن حقایق فراموش شده اما به کلی محو نگردیده است بنابراین کسب علم و معرفت در واقع تذکر مثل است؛ و اگر یکسره نیاد آن د بود البته حصول علم برای او میسر نمیشد (ر.ک. فروغی، ۱۳۸۴: ۳۲-۳۳) توضیح اینکه در نظر افلاطون عقل برای تفکر کردن نیاز به صور خیالی ندارد ولی از دیدگاه ارسطو عقل بدون صور خیالی نمی تواند تفکر کند. بطوریکه ارسطو در کتاب نفس چنین می گوید "از طرف دیگر به کار افتادن عقل باید همراه با یکی از صور خیالی باشد" زیرا خیال با احساس مشابهت دارد جز اینکه عاری از ماده است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۳۵)

ابن سینا جایگاه و سطر بین دو مذهب عقلی افلاطون و حسی ارسطویی برمی گزیند. اجمال نظر ابن سینا در این موضوع این است که همانا تفکر از دو مرحله می گذرد که از این دو مرحله به بیان فلسفی به مرحله قوه و فعل تعبیر می شود.... (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۴۶۷).

با مقایسه آرای ابن سینا و ارسطو می توان گفت. از دیدگاه ارسطو کلیات از طریق جزئیات حاصل می شوند و معانی معقول هم از طریق محسوسات به وجود می آید این از امتیازات فلسفه ارسطو و تفاوت اصلی آن با فلسفه افلاطون است. ابن سینا صورتهای معقول را به دو قسم تقسیم می کند. قسمی را ذاتا مجرد و قسم دیگر را ملفوف به لواحق مادی و مقارن با عوارض حسی می شمارد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۴۰).

توضیح اینکه از دیدگاه ابن سینا و ارسطو معقولات با هم فرق دارند. زیرا ارسطو محسوسات را زیر بنایی می‌داند برای شناخت معقولات ولی از نظر ابن سینا معقولات یا با محسوسات ارتباطی ندارند و اگر هم ارتباط داشته باشند حدود آنها را عقل تعیین می‌کند.

خواجه نصیرالدین از فیلسوفان بزرگ اسلامی، مانند ارسطو بحث در زمینه خیال را از طریق محاکات (شبیه سازی) آغاز می‌کند لفظ یونانی محاکات که ارسطو بیشتر آنرا بکار برده است Mimesis می‌باشد ارسطو تعریف دقیقی از محاکات نکرده بلکه بیشتر در مورد انواع آن بحث می‌کند. ولی خواجه نصیر درباره معنی تخیل می‌نویسد.... و خیال به حقیقت محاکات نفس است اعیان محسوسات را ولیکن محاکاتی طبیعی و در اسباب محاکات گوید: و سبب یا عادت بود.... یا صناعات بود مانند تصویر، شعر و غیر آن. و در مورد راز لذت بردن نفس از تخیل و محاکات گوید: و محاکات لذیذ بود از جهت توهم اقتدار بر ایجاد چیزی و از جهت تخیل امر غریب و به این سبب محاکات صور قبیح و مستکره هم لذیذ بود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۶: ۵۹۰).

خواجه در تقسیم بندی خود می‌گوید که محاکات یا به قول است یا به فعل و خواجه شعر را به سه چیز محاکات می‌کند. ۱- به لحن و نغمه، ۲- به وزن، ۳- به نفس کلام مخیل، هر نغمه از حالی حکایت می‌کند مانند نغمه درشت که از غضب و نغمه حزین از حزن حکایت می‌کند وزن هم مانند نغمه از احوالات انسانی محاکات می‌کند زیرا برخی از وزنهای ایجان شادی می‌کنند و تخیل هم نوعی محاکات است و شعر همیشه از موجود محاکات نمی‌کند بلکه از غیر موجود هم محاکات می‌کند مثل تشبیه و استعاره که از محاکات لفظی می‌باشند (ر.ک. شفیع، ۱۳۸۶: ۳۷).



عرفان اسلامی

بحث در زمینه خیال از دیدگاههای مختلف و به شیوه های متفاوت مورد بحث و بررسی قرار گرفته است؛ فیلسوفان در این زمینه دیدگاه فلسفی دارند، عرفا نگرش عرفانی یعنی بیشتر مباحث درک شهودی را مطرح می‌کنند و خیال را نیروی الهی و علم خدا شناسی می‌دانند زیرا جهان مخلوق، فعل نیروی خیالی، الهی است و این خیال خلاق الهی است که در قالب مخلوقات متجلی شده و به آنها وجود بخشیده است.

بطوریکه هانری کربن در این باره می‌گوید: علم خیال همان علم خدایپدایی است. یعنی تجلیات "خدا که همه موجودات از او خلق شده اند" تامل می‌کند چرا که اینها نیز همچنان ظهورها و غیبههای اسماء الاهی هستند. عالمی که از طریق قوه خیال ما ادراک شده است، عالمی که کشف و شهودهای ماتمثل و تجسم های ما و به طور کلی همه سرگذشت های رمزی که فقط جنبه مادی خود را بر ادراک حسی یا تصویر و تصورات حسی عیان می‌کنند؛ بنابراین علم خیال، علم به همه سطوح آینه گون و علم به همه صورت‌هایی است که در آنها نمودار می‌شود. هر چند صورتها در آینه ظاهر می‌شوند ولی واقعا در آینه نیستند (ر.ک. کربن، ۱۳۸۴: ۳۲۴ - ۳۲۳). با توجه به دیدگاه عرفا که خیال را علم به تجلیات الاهی می‌دانند در اینجا بیان این نکته الزامی است که علاوه بر این، خیال علم به محالات هم می‌باشد یعنی تمامی اموری را که عقل از ادراک آن عاجز است برایمان بازگو می‌کند. زیرا دامنه خیال بسیار گسترده تر از عقل است.

خیال و عقل

خیال و عقل دو مقوله ای هستند که با هم فرق دارند؛ زیرا اموری که توسط خیال برایمان حاصل می‌شود ممکن است از حقیقت و واقعیت دور باشد و عقل نتواند آنها را دریابد. زیرا عقل واقع گر است و هر چیزی که با حقیقت تنافر داشته باشد برای عقل قابل ادراک نیست چون دنیای خیال از عقل بسیار وسیع تر است به طوریکه کربن می‌گوید: عقل نمی‌تواند جای خیال را بگیرد، عقل اول، همان نخستین تعین (تعین اول) است که در دل نفس رحمانی که خود خیال مطلق است ایجاد می‌شود، واسطه میان عالم غیب و عالم شهادت فقط می‌تواند خیال باشد زیرا آن

مرتبه هستی و آن مرتبه آگاهی که مدلول خیال است همان مرتبه ای است (که در آن موجودات مجرد عالم غیب " متجسم می شوند که در عین حال این جسم به معنای جسم مادی نیست) به طوریکه وجود عیان شده ما تخیل الاهی است ، تخیل ما هم در متن تخیل حضرت اوست (ر.ک. کربن، ۱۳۸۴: ۲۸۹-۲۸۷). بنابراین می توان این نکته را بیان کرد که ، همان طوریکه عقل نمی تواند عالم غیب را دریابد، از دریافت تصوراتی که توسط خیال حاصل می شود عاجز است.

تخیل

تخیل هم مانند خیال تعریف ثابت و مشخصی ندارد، زیرا دیدگاهها در این زمینه مختلف است. و هر گروهی با دیدگاه خود به جهان می نگرد و نگاهش متأثر از حالات روحی و عاطفی اوست.

زرین کوب می گوید: تخیل ساختی است ذهنی که می تواند تجربه ها را ساختارمند کند و آنها را به تعبیر در آورد، اما نه تجربه هایی که مشاهده می شوند، بلکه قدرت خلاقیت، عینیات را به نفع ساختار ذهن تغییر و انسجام می دهد. عینیاتی که با حقیقت فاصله دارد. تخیل هم با حقیقت بسیار فاصله دارد زیرا پیروی از تخیل آدمی را به سوی آنچه که غیر واقعی و حقیقی است سوق می دهد.

عواطف و احساسات ما را دچار مبالغه و اغراق می کند و از جاده مستقیم حقیقت دور می کند (ر.ک. زرین کوب، ۱۳۶۱: ۴۴۶). فارابی در احصاء العلوم می گوید: خمیر مایه شعر تخیل است زیرا حالتی را از آنچه که است برتر یا فروتر نشان می دهد چه از نظر زشتی و چه از نظر زیبایی (فارابی، ۱۳۶۴: ۶۸). پس برای آنکه شعر بتواند انفعالات نفسانی در انسان ایجاد کند باید از نیروی تخیل و اغراق برخوردار باشد.

خواجه نصیر در اساس الاقتباس می گوید: مخیل کلامی بود که اقتضاء انفعالی کند در نفس به بسط یا قبض یا غیر آن خواه آن کلام مقتضی تصدیقی باشد و خواه نباشد و نفوس اکثر مردم تخیل را مطیع تر از تصدیق باشد.... (خواجه نصیر، ۱۳۷۶: ۵۸۸). مطابق این نظر کلام تخیلی بیشتر از کلام تصدیقی مورد پسند افراد قرار می گیرد زیرا کلام تخیلی روح ، عاطفه و احساس انسان را به هیجان در می آورد . در یونان اهمیتی که برای تخیل قائلند به این صورت است که آن را با حس بینایی برابر می دانند . ارسطو در کتاب " درباره نفس " تخیل را اینگونه تعریف می کند " چون بینایی عالی ترین حواس است اسمی که برای تخیل در زبان یونانی آمده مشتق از اسمی است که برای نور در این زبان آمده است زیرا بینایی بدون نور ممکن نیست (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۱۰).

ارسطو پیش از پرداختن به کارکرد تخیل ، از قوه مشترک سخن می گوید، حسی که بنا به نظر او یکی از اجزای نفس بوده و ما را به ادراک می کشاند . وی در تعریف این حس آن را عبارت از طبیعت مشترک میان همه دانسته که طبیعتی ویژه دارد و عمل خاصی انجام می دهد مثل ادراک محسوسات مشترک و عرضی. حس مشترک یکی از اجزای نفس است تخیل هم از نتایج نفس حساس است پس حس مشترک می تواند در ایجاد تخیل نقش داشته باشد. علاوه بر این احساسات هم در به وجود آمدن تخیل نقش دارند ولی تخیل صرفاً حاصل احساسات نیست به طوری که ارسطو معتقد است تخیل نه صرف احساسات است و نه تفکر اگرچه این قوه نمی تواند بدون احساس به وجود آید و نه می تواند بدون اعتقاد وجود داشته باشد و او تخیل را تفکر نیز نمی داند (ارسطو، ۱۳۷۸، ۲۶۷). توضیح اینکه تخیل، احساس و تفکر نیست بلکه این دو از عناصر تشکیل دهنده تخیل می باشند. یعنی احساس، عاطفه و اندکی هم تفکر در ایجاد تخیل نقش دارند. ولی نمی توان گفت که تخیل یعنی احساس و تفکر زیرا این دو در زیر مجموعه تخیل قرار دارند. ارسطو تخیل را از نتایج نفس حساس می داند و معتقد است که تخیل قسمی از حرکت است و نمی تواند بدون احساس به وجود آید. پس فقط در موجودات حساس و نسبت به اشیایی که متعلق احساس است حاصل می شود. بنابراین از دیدگاه وی خیال یکی از مراتب ادراک حسی است که سبب ایجاد صور در ذهن می گردد. بنابراین عملکرد قوه تخیل در وهله اول دریافت و حفظ صور محسوسات در نفس است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۶۷).

با توجه به اینکه عاطفه و احساس، دو عنصر مشترک انسان و حیوان است، قوه تشخیص تنها عاملی است که انسان و حیوان را از هم جدا می‌کند، و ارسطو از نوعی تخیل سخن می‌گوید که مختص انسان است و از آن به تخیل عقلی تعبیر می‌کند. در کتاب نفس می‌گوید: حیوانات ناطق می‌توانند خیال واحدی بر مبنای خیالات کثیر بسازند و دلیل بر اینکه حیوانات ناقص نمی‌توانند دارای حکم باشند این است که تخیلی که ناشی از قیاس است (تخیل عقلی) در آنها نیست و چنین تخیلی مستلزم حکم است (همان). پس تخیل در معنای خاص (عقلی) ویژه انسان و در معنای عام شامل تمامی موجوداتی می‌شود که دارای احساس و عاطفه می‌باشند.

تخیل و تصویر

همانطوری که گفته شد تخیل و تصویر دو مقوله‌ای هستند که تعریف دقیق و واحدی ندارند. زیرا هر کسی با توجه به تجربیاتش در این زمینه مطالبی را بیان کرده است از آنجایی که میزان عاطفه، احساس و تفکر در افراد یکسان نمی‌باشد تعبیرها مختلف و تعریفها هم متفاوت می‌باشد بطوریکه عده‌ای تخیل را یک فرایند ذهنی می‌دانند که کارش کشف روابط پنهان میان اشیاء است ارسطو هم درباره تخیل سه نکته را مطرح می‌کند.

- به احساس تعلق دارد و این نکته را می‌توان در موجودات حساس جستجو کرد. صاحب خود را قادر می‌سازد تا از افعال خود منفعل شود.

- او را قادر به صدور حکم می‌کند (درست یا نادرست)

بنابراین ارسطو خیال را نیرویی می‌داند که صور نفس را ضبط می‌کند و تخیل را نیرویی می‌داند که قادر است حکمی را صادر کند و اسبابی برای تفکر است (ر.ک. ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۵۶).

در مورد تصویر هم نظرات مختلف است، تصویر از مهمترین اصطلاحات نقد ادبی است که در بلاغت اسلامی مطرح بوده و تنها ویژه ادبیات نیست بلکه در هنر و روانشناسی هم مطرح است. منتقدان تصویر را در معانی متعددی به کار برده‌اند. در زبان عربی ایماژ و تصویر را به "صورة" ترجمه می‌کنند بطوریکه جاحظ بصری ادیب نام، از عرب در کتاب الحیوان اصطلاح تصویر را در تعریف شعر به کار برده می‌گوید "شعر گونه‌ای از بافندگی و نوعی تصویر است" و قدامه بن جعفر "صورت را در مفهوم "شکل" در مقابل "معنی" به کار برده و می‌گوید: معانی شعر به منزله ماده موضوعه است و شعر در آن بسان صورت است چنانکه در هر صنعتی چیزی باید باشد تا پذیرای تأثیر صورت گردد (جاحظ، ۱۳۵۷: ۱۳۲). ابو هلال عسگری "صورت" را در معنی مثال و هیکل آورده و تشبیه شی از نظر صورت را یکی از اقسام تشبیه دانسته است (العسگری، ۱۳۷۸: ۹۷).

فرانچسکو دسانکتین به تصرف روح انسانی در تصویر خیال اشاره می‌کند و می‌گوید: تصویر خیالی تصویری است که روح در او دمیده شده، آن نیمه واقعیت، و آن معناها و هاله‌هایی که به ما احساس و موسیقی چیزها را القا کند (ولک، ۱۳۷۳، ج ۴: ۱۴۴).

جرجانی می‌گوید: صورت عبارت است از تمثیل و قیاس برای آنچه در می‌یابیم پس در ذهن تفاوت میان افراد یک جنس که با چشم می‌بینیم از جهت صورت است و تفاوت میان دو انسان در خصوصیات است که در یکی است و در دیگری نیست..... (جرجانی، ۱۳۶۸: ۳۸۹). ابن اثیر هم صورت را بر امر محسوس اطلاق کرده و آن را در مقابل معنی آورده است و چهار تا تشبیه برشمرده و یکی از آن، تشبیه صورت به صورت است. زیرا معانی موهوم را با صورتهای حسی مشهود ممتل می‌سازد (ابن اثیر، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۹۷). براهینی هم می‌گوید: حلقه زدن دو چیز از دو دنیای متغایر است به وسیله کلمات در دو نقطه معین (براهینی، ۱۳۴۶، ج ۱: ۱۱۴).

توضیح اینکه هر کدام از این تعریفها به شیوه خاصی درباره تصویر سخن گفته‌اند، این تعریفها بیانگر این است که دامنه معنایی تصویر گسترده است. یعنی اموری که که با حس بینایی خود می‌بینیم یا با حواس دیگر خود آنرا درک می‌کنیم. بطورکلی تصویر بر کل زبان مجازی اطلاق می‌شود. یعنی تصورات ذهنی خود را از طریق زبان بیان کردن، درباره ارتباط تخیل و تصویر می‌توان به این نکته اشاره کرد که فرایندهای ذهنی تخیل از طریق تصویر که

زبان مجازی است به شکل در می آید و برایمان محسوس می شود. پس تخیل مفاهیمی ذهنی را می فرستد و تصویر آنها را می گیرد و به اجرا در می آورد.

تخیل و عاطفه

در هر دوره‌ی هنرمندان، منتقدان و فیلسوفان با توجه به حالات روحی و عاطفی خود بر روزگار غلبه می کنند. اینها در دوره های مختلف پدیده های جهان را به گونه های متفاوت می بینند و به تصویر می کشند، پس هر گروهی برای اینکه تخیلات خود را به عرصه در آورد، از عناصری چون عاطفه، احساس و در برخی موارد هم از تفکر کمک می گیرند و روح خود را در پدیده ها می دهد و جهان را به دلخواه خود می سازد.

دکتر شفیعی درباره عاطفه می گوید: منظور از عاطفه، اندوه یا حالت حماسی یا اعجابی است که شاعر از رویداد حادثه ای در خود احساس می کند و از خواننده یا شنونده می خواهد که با او در این احساس شرکت داشته باشد. پس هیچ هنر مندی نمی تواند بدون اینکه خودش یک حالت عاطفی را احساس کرده باشد بتواند آنرا به دیگران منتقل کند بطوریکه عواطف انسانی قابل شمارش نیستند و نمی توان آنها را دسته بندی کرد. ولی از دو دسته آن می توان حرف زد، یکی عواطف شخصی که آدمی را و او می دارد تا در پی مصلحت خویش باشد و دیگری عواطفی که رنج آمیزند و رنجهای مخاطب را بر می انگیزد، از قبیل حسد، خشم، ناامیدی... وظیفه ادب برانگیختن آنها نیست. نباید میان تصویر این عواطف که کار هنری است با برانگیختن آن اشتباه کرد (ر.ک. شفیعی، ۱۳۸۶: ۲۵-۲۴).

وقتی هنرمندی از عواطف رنج آمیز سخن می گوید هدفش برانگیختن این عواطف در مخاطب نیست بلکه سعی می کند آنها را به تصویر بکشاند هر چند خواه نا خواه مخاطب از این عواطف متأثر می شود. در عین حال عنصری که هنرمند توسط آن، عواطف را به تصویر می کشد شعر است. شعر علاوه بر اینکه دارای عناصر ظاهری است؛ دارای عناصر معنوی هم می باشد، مثل عاطفه، احساس و خیال. اگر عنصر خیال در شعر نباشد عاطفه و احساس به تنهایی نمی توانند کاری از پیش ببرد. اصولاً یک هنر زمانی جلوه گری می کند که خیال و بیان هنری در کار باشد. بطوریکه کروچه در این زمینه می گوید: بیان و زیبایی دو مفهوم نیستند بلکه یک مفهوم هستند که هر کدام از این دو کلمه مترادف را که بخواهیم می توانیم به آن اطلاق کنیم (کروچه، ۱۳۸۱: ۱۱۰).

پس هنر یعنی بیان و زیبایی با بیان زیباییها، زیرا زیبایی زمانی جلوه اش بیشتر می شود که بیان شود و به تصویر در آید. بنابراین نیروی تخیل که فرایند ذهنی و خلاق زیباییهاست برای اینکه به عرصه در آید احتیاج به عواملی چون خیال، عاطفه و احساس دارد. بطوریکه تخیل بدون اینها مفهومی نخواهد داشت.

تخیل و زبان

تخیل و زبان از نظر ساختار شبیه هم و در یکدیگر متداخل هستند حذف یکی به منزله حذف دیگری است. یعنی زبان بدون تخیل و تخیل بدون زبان قابل تصور نیست. این ها در واقع هویت ذهنی انسانها را شکل می دهند. پس هر عاملی که زبان را از بین ببرد می تواند تخیل را هم نابود کند. هنرمندان از زمانهای گذشته تا دوره های جدید بین تجربه، حافظه و تخیل رابطه می دیدند.

گاهی برخی از آنها حافظه و تخیل را یکی می دانستند. حافظه و تجربه چه فردی باشد و چه جمعی به گونه ای با جامعه در ارتباط است. تخیل هر هنرمندی هم می تواند از محیط پرآمونش تأثیر پذیرد. تداعیها همچون رشته ای هستند که تخیل را ایجاد می کنند و رشته این تداعیها در دست دنیایی است که هنرمند نشانه های خود را از آن می گیرد. پس هر گونه تغییر در ارزشها بی گمان تغییر در تخیل را به وجود می آورد.

بلاغیون برای زبان دو ساحت حقیقت و مجاز قائل شده اند. ساحت حقیقت همان ساحت دلالت اولیه و واقعی کلمه است و ساخت مجاز انتقال واژه ها از معنای واقعی آنهاست. زبان مجازی عناصر موجود در طبیعت را با هم ترکیب می کند. زبان حقیقی قادر نیست تمام مکونات آدمی را بیان کند بلکه زبان مجازی می تواند آنها را کامل کند.

بنابر این دو نوع تصویر از دو ساحت زبان ایجاد می‌شود، یکی واقعی با زبانی، دیگری ساختگی یا مجازی. تصویر زبانی همان تصویری است که به صورت کاربرد قاموسی و حقیقی واژگان زبان در ذهن حاصل می‌شود. ولی تصویر مجازی حاصل کشف رابطه با ایجاد پیوند میان دو یا چند امر است که به ظاهر ارتباطی با هم ندارند و این ارتباط فقط در خیال ما اتفاق می‌افتد. تصویر مجازی برخلاف تصویر زبانی ساده و تک بعدی نیست بلکه مرکب از دو یا چند جز است و واقعیت نوینی می‌آفریند که در عالم خارج سابقه ندارد مثلاً تصویر دریای آتش، دریا یک واقعیت است و آتش واقعیت دوم، اما حقیقت "دریای آتش" هیچ کدام از این دو نیست بلکه امر سوم است که از رابطه خیالی میان دو واقعیت ناساز متولد شده است (ر.ک. شفیعی، ۱۳۸۶: ۴۹-۵۲).

بنابراین حقیقت دریای آتش در دنیای خارج وجود ندارد بلکه دنیای ذهن ما آنرا از طریق تخیل خلق می‌کند و زبان آنرا بیان می‌کند. پس تخیل و زبان لازم و ملزوم یکدیگرند و یکی بدون دیگری امکان پذیر نمی‌باشد.

نتیجه

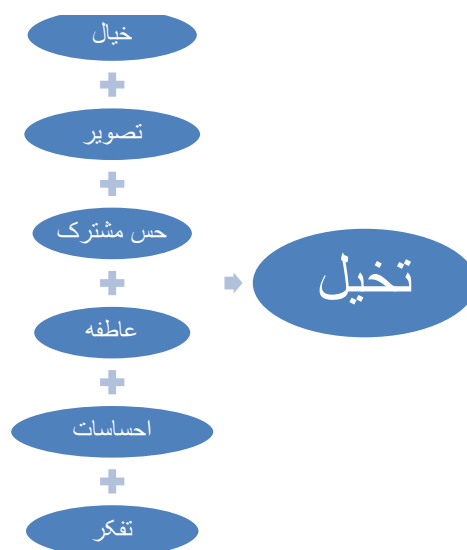
با توجه به آراء فیلسوفان، منتقدان و نویسندگان که هر یک نظری متفاوت درباره تخیل، خیال و تصویر دارند؛ عده‌ای تصویر و ایماژ را همان خیال و تخیل می‌دانند، گروهی نیز خیال را همان رویا و عده‌ای آن را با وهم، برابر می‌دانند. می‌توان خاطر نشان کرد که همه این‌ها با هم فرق دارند و هیچ یک را نمی‌توان به جای دیگری به کار برد.

محسوسات زیربنایی هستند برای شناخت معقولات، لذا آنچه را که آدمی از طریق حواس دریافت می‌کند، آن‌ها را در قوای باطنی خود پرورش و به صورت تخیل، خیال و تصویر، دوباره بر محسوسات عرضه می‌کند. لذا دامنه خیال از عقل گسترده‌تر است یعنی تمامی اموری را که عقل از ادراک آن عاجز است، خیال آن‌ها را برایمان بازگو می‌کند؛ زیرا عقل واقع‌گراست ولی اموری که خیال برایمان بازگو می‌کند ممکن است از حقیقت و واقعیت دور باشد و عقل نتواند آن‌ها را دریابد و هر چیزی که با حقیقت تنافر داشته باشد، برای عقل قابل ادراک نیست. لذا خیال واسطه میان عالم غیب و عالم شهادت است همان مرتبه‌ای هست که در آن موجودات مجرد عالم غیب، متجسم می‌شوند.

در مورد تصویر نیز نظرات متفاوت است. تصویر از مهمترین اصطلاحات نقد ادبی است که در بلاغت مطرح است و تنها ویژه ادبیات نیست بلکه در هنر و روانشناسی نیز کاربرد دارد. عده‌ای تصویر را همان شعر می‌دانند گروهی دیگر آن را تشبیه و عده‌ای دیگر آن را تمثیل و قیاس می‌دانند؛ عده‌ای آن را بر امر محسوس اطلاق کرده و آن را در مقابل معنی آورده‌اند. تعبیرها در مورد تصویر متفاوت است و این تعریف‌های مختلف، نشانگر این است که دامنه معنایی تصویر گسترده است. ولی به طور کلی تصویر بر کل زبان مجازی اطلاق می‌شود. فرایندهای ذهنی تخیل، از طریق تصویر که زبان مجازی است به شکل درمی‌آید پس تخیل مفاهیم ذهنی را می‌فرستد، تصویر آن‌ها را می‌گیرد و به اجراء درمی‌آورد.

اگر کلیات از طریق جزئیات حاصل می‌شود؛ جزءهای خیال و تصویر هستند که کل تخیل را ایجاد می‌کنند. پس تخیل کلی است که خیال و تصویر به منزله دو جزء در زیرمجموعه آن قرار می‌گیرند. از طرف دیگر حس مشترک، احساسات، عاطفه و تفکر به منزله جزءهای دیگر، در ایجاد تخیل نقش دارند. این‌ها عناصر تشکیل دهنده تخیل هستند. نمی‌توان گفت تخیل یعنی حس مشترک، اساس، عاطفه یا تفکر. زیرا این‌ها در زیرمجموعه تخیل جای دارند و جزءهایی هستند که کل تخیل را تشکیل می‌دهند. تخیل مختص موجودات حواس و نسبت به اشیایی که متعلق احساس است؛ حاصل می‌شود. عاطفه و احساس، دو عنصر مشترک انسان و حیوان است ولی تخیل عقلی مختص انسان است زیرا تخیلی که ناشی از قیاس (عقل) است، در حیوانات وجود ندارد. پس تخیل در معنای خاص (عقلی) ویژه انسان و در معنای عام شامل تمام موجوداتی می‌شود که دارای احساس و عاطفه می‌باشند. از آنجایی که میزان عاطفه، احساس و تفکر در افراد یکسان نمی‌باشد؛ تعبیرها و تعریف‌ها نیز متفاوت می‌باشند. بنابراین نیروی تخیل که

فرایند ذهنی و خلاق زیباییهاست برای این که به عرصه درآید احتیاج به عواملی چون خیال، تصویر، حس مشترک، عاطفه، احساس و تفکر دارد. این نمودار بیانگر کل مقاله است.



منابع

- ۱- ابن اثیر، نصرالله بن محمد، *المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر*، به کوشش احمد حوفی و بدوی طبانه، ج ۱، قاهره، نهضه مصر، ۱۳۸۰
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *اشارات و التنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۱، ج ۲، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۹۳
- ۳- *النفس من کتاب الشفا*، ج ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۵
- ۴- ارسطو، *در بابۀ نفس*، مترجم علیمراد داوودی، چ چهارم، تهران، حکمت، ۱۳۷۸
- ۵- افلاطون، اریستوکلس، *مجموعۀ آثار، رسالۀ تیمائوس*، ترجمۀ محمد حسن لطفی، ج ۳، ج ۳، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰
- ۶- الفاخوری، حنا، الجر، خلیل، *تاریخ فلسفۀ در جهان اسلامی*، ترجمۀ عبدالمحمد آیتی، تهران، نشر کتاب زمان، ۱۳۵۸
- ۷- براهینی، رضا، *طلا در مس*، ج ۱، تهران، انتشارات زمان، ۱۳۴۶
- ۸- پورنامداریان، تقی، *سفر در مه*، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۸۱
- ۹- تهانوی، اعلی بن علی، *کشاف اصطلاحات فنون*، مترجم عبدالله خالدی و جورج زینانی، ج ۱، تهران، انتشارات سپاس، ۱۸۶۲
- ۱۰- جاحظ، عمرو بن بحر، *البيان والتبيين*، عبدالسلام محمد مصحح، بیروت، دارالجيل، ۱۳۵۷
- ۱۱- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، *دلایل الاعجاز*، مترجم محمد رادمنش، مصحح محمد عبده و محمد محمودی، مشهد، انتشارات قدس رضوی، ۱۳۶۸
- ۱۲- زرین کوب، عبدالحسین، *نقد ادبی*، ج ۳، ج ۱، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱
- ۱۳- زمخشری، محمد بن عمر، *اساس البلاغه*، بیروت، درالصادر، ۱۳۸۵
- ۱۴- شفیعی کدکنی، محمدرضا، *صورخیال در شعر فارسی*، ج ۱۲، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۸۷
- ۱۵- عسگری، حسن، *الصناعتین*، ترجمۀ مصطفی ذاکری، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۸
- ۱۶- فارابی، محمد بن طرخان، *فصوص الحکم*، شرح اسماعیل حسینی، تهران، طهوری، ۱۳۸۱
- ۱۷- *اندیشه های اهل مدینه فاضله*، ترجمۀ جعفر سجادی، تهران، طهوری، ۱۳۶۱
- ۱۸- *احصاء العلوم*، ترجمۀ حسین خدیو، قم، انتشارات فرهنگی و اطلاع رسانی تیان، ۱۳۶۴
- ۱۹- فتوحی، محمود، *بلاغت تصویر*، تهران، سخن، ۱۳۸۶
- ۲۰- فرشیدورد، خسرو، ادبیات و نقد ادبی، ج ۱، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۳
- ۲۱- فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، ج ۲، تهران، زوار، ۱۳۸۴

- ۲۲- کاتبی قزوینی، علی بن عمر، *ایضاح المقاصد*، ترجمه علامه حلی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷
- ۲۳- کرین، هانری، *تخیل اخلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۴
- ۲۴- کروچه، بندتو، *کلیات زیباشناسی*، ترجمه فواد روحانی، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۸۱
- ۲۵- میر صادقی، میمنت، *واژه‌نامه هنر شاعری*، تهران، کتاب مهناز، ۱۳۷۶
- ۲۶- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، *اساس الاقتباس*، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶
- ۲۷- ولک، رنه، *تاریخ نقد جدید*، ترجمه سعید اربای شیرانی، ج ۴، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۳



پایگاه استنادی علوم جهان اسلام



دانشگاه تربیت مدرس



انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی

دهمین همایش ملی پژوهشهای زبان و ادبیات فارسی - دی ۱۳۹۹

www.anjomanfarsi.ir