



What is the mimetic form and its cognitive explanation

Ibrahim Bazargani¹ 

1. Faculty member of the Higher Education Institute of Islamic Art and Thought, Iran. E-mail: dr.bazargani@itaihe.ac.ir

Article Info:

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

19 January 2024

Received in revised form:

10 August 2024

Accepted:

16 November 2024

Published online:

5 January 2026

Keywords:

mimetic cognition

‘The mimetic image

correspondence

image

‘representation

Abstract: The mimetic form has existed in Islamic philosophy for a long time and Muslim philosophers such as Al-Farabi and Ibn Sina when examining the power of imagination, vision, revelation, and the alam-al-mithal, have reached its example, but its cognitive nature has not been taken seriously by them. We find examples of The mimetic form in both science and art, especially poetry that is based on The mimetic form. The existence of the mimetic form in science is very efficient and has made an impact in the advancement of knowledge. Through mimetic forms, poets and artists have been carriers of knowledge. This article aims to examine the nature of mimetic form and determine its characteristics. Discovering the nature of mimetic form and its effectiveness in advancing knowledge will clarify the importance of art in this realm. The research method of this article is analysis and explanation. And the result is that mimetic form is another type of cognition, which is efficient in many fields, including science, in addition to image correspondence.

Cite this article: Bazargani, I (2026) What is the mimetic form and its cognitive explanation, *Philosophical Meditations*, 15(36), 535-542 <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2020750.2492>

© The Author(s).

Publisher: University of Zanjan.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2020750.2492>

Homepage: phm.znu.ac.ir



Introduction: The methodology of Muslim philosophers requires them to consider the forms that correspond to reality as valid. According to their methodology, there is no other assumption for knowledge. From their point of view, the forms that exist in the mind are called science, recognition, and knowledge if they correspond to reality. Otherwise, they interpret them as ignorance. It is on this basis that they choose fundamentalism. But in their own words, there is another type of recognition whose evaluation criterion is not correspondence. This recognition has its own characteristics and creates distinctive effects. This type of knowledge is raised in the margins of Islamic philosophy and it is not paid much attention by Muslim philosophers, although it has always been present in this philosophy and has been effective. In this essay, I intend to examine this cognition for

the first time, which I call its agent the Representative Form and its result Representative Cognition. I am going to define it and explain its characteristics and its role in science.

Methodology: The methodology of this essay is analysis and proof. First, the opinions of Muslim philosophers are collected. Then these views are analyzed. In the analysis of these views, evidences are obtained that they knew the representative form and, incidentally, they have also expressed its characteristics and used them in science.

Findings: A representative form is a form that is created by the imagination (*mutakhayyilah*). These forms are not abstract, but they are constructed and result from the imagination's activity on the forms in the treasury of fancy (*khayāl*). Farabi and Ibn Sina state that imagination has the ability to decompose and combine the forms and meanings (*al ma'ānī*)

in the treasury of fancy and memory (dhākīrah) and create new forms. These forms do not provide reality itself but indirectly point to reality in such a way that the knowing subject gets closer to it. They do not have a counterpart outside the mind. Their purpose is not to correspond with reality, but the purpose of making them is to get closer to reality and to shed light on reality in such a way that reality emerges from the veil of ambiguity. This type of cognition reveals a phenomenon of the truth. So, the representative form is the opposite of the corresponding form, and based on this contrast, the acquired knowledge is divided into two types: the corresponding form and the representative form.

In order to consider the representative form as valid, it is necessary to match the reality. The representative form has two modes: 1) parallel to this form, there is also a corresponding

form. In this case, it is known to be effective if it is found to be compatible with reality through the corresponding form. 2) parallel to this form, there is no corresponding form. For example, the image that physicists present of the atom. These types of forms are only presented as a hypothesis. Of course, they are effective until another superior representative form is presented in comparison to it.

All literary forms, including metaphors, similes, irony and models, tables, diagrams, formulas of logic, mathematics, physics, and chemistry, are a type of representative form. The place of application of these forms is science. Also, many of the forms in religion, mysticism, the general human sphere, politics, and culture are among representative forms. The representative forms make it possible to expand the domain of science to topics that cannot be reached by experience. Fields

such as religion and mysticism employ a wide range of representative forms. The reason for that is the non experiential nature of such ranges. In other words, the representative forms allow religious people and mystics to visualize undiscovered truths through the comparison of the invisible with the sensible and make it understandable for the audience. In general, wherever experience cannot discover the truth, the human intellect makes it recognizable for itself through representative forms. The history of the representative form goes back to the earliest periods of the formation of Islamic philosophy. The influential presence of the representative form in human cognition is noticeable in Farabi's epistemology. In order to discover the ways of happiness, the imagination shows many types of ways by analyzing and combining tangible forms. (2002, 109) Imagination creates forms that simulate sensations,

the nutritive faculty, the appetitive faculty, and even moods. (2002, 108) Imagination can even display general concepts. (Ibid., 109) For example, it creates and imitates perfect concepts such as angels through beautiful forms and imperfect concepts through ugly forms. Al Farabi designed the Medina in five classes and allocated the first class to philosophers. In the second place are "Zhuw al Sina," that is, those who possess language. (1405, 65) This name includes orators, rhetoricians, poets, musicians, writers, and the like. "Zhuw al Sina" create representative forms. Because of this ability, they assume the role of the philosopher and, by giving a tangible form to rational notions, they inform society about what the philosopher has in mind. Ibn Sina also informs us about this cognition. According to him, some people have a strong imagination. They have a state in wakefulness that others have in sleep. They receive occult

matters in the same form or in the form of examples. (1404, 154) Also, he talks about thoughts that are achieved instantly for humans. (1404, 155) Imagination receives these thoughts. They may be such as wisdom, warnings, poetry, and other things based on talents, habits, and moods.

In Suhrawardi's philosophy, representative forms appear as manifestations of the Imaginal World. The origin of these images is in the *mithāl al munfaṣil*, and they become visible to us through mirror images. The mirror surfaces as well as our imagination are the places where the truths of the Imaginal World appear. (Shahrouzi, 1380, 571) Of course, we can find the same point of view, with some changes, in the works of Sadr al Din Shirazi.

Discussion and Conclusion:

Representative forms have several features. Some of these features are limited to poetry,

and some of them are features of any type of representative form:

1. They are realistic.
2. Defined as correct or incorrect, not true or false.
3. They are all partial.
4. They are relative and changeable.

References

- Akhavan Thalith, Mahdi, (1370 SH), *Dar haiat paez e kuchak e زندان*, Tehran, Bozorgmehr
- Ibn Roshd, (1982), *Talkhis al-Borhan*, Research: Mahmoud Qasim, Cairo: *Al- hayiat al-Masriyyah* for the book
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah, (1404 AH), *al-Shifa*, Qom: *Maktaba of Ayatollah Marashi*
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah, (n.d), *Logic of the Easterners*, Qom: *School of Ayatollah Marashi*
- Bazargāni, Ibrahim. (1394 SH). *The conceptualization of knowledge and its effect on the theory of mimesis: A descriptive-analytical study of Farabi's thought. Şadra's Wisdom Journal (Kheradnāme-*

- ye Şadrâ), 82, 61–74
- .------(1396 SH). The relationship between poetry and logic from Avicenna's perspective. Şadra's Wisdom Journal (Kheradnâme-ye Şadrâ), 89, 85–97
 - .------(2018 1397 SH). Mimesis: Readings and distinctions in the perspectives of Plato, Avicenna, and Aquinas. The Ritual of Wisdom Journal (Āyin-e Hekmat), 38, 7–32
 - Baghdadi, Abul Barakat, (1373 SH), *Al-Motbar fi al-Hikmah*, Vol. 1, Isfahan: Isfahan University
 - Taftazani, Tahdheeb al-Mantiq (in the *Al-Hashiya Ala Tahdheeb al-Mantiq*), (1425 AH), Qom: Islamic Publishing Institute affiliated with Qom Teachers Society
 - Taftazani, Taftazani, (1409 AH), *Sharha Al Mavaqif*, V. 1, Al- Shari Al- Razi
 - Isfandiari, Ali (Nima Yushij), (1396 SH), *Gozide e Ashar*, Kitabrah, ebook
 - Eetisami, Parvin, (n.d), *Divan e Ashaar*, Tehran, Kitab e Nemone
 - Balkhi, Jalal al-din, (1392 SH), *Manavi e Maanavi*, proofreader: Madi Kompani Zare, tehran, *Negah e Moaaser*
 - Khunji, (1389 SH), *Kashf al-Asrar an Ghwamiz al-Afkar*, edited by: Khalid Al-Roihab, Tehran: Hikmat and Philosophy Research Institute of Iran and Islamic Studies Institute of Azad University of Berlin.
 - Haj Farajullah Dabbagh, Mohammad Hossein, (1393 SH), *Allowed in fact; Introduction of metaphors in science*, first edition, Tehran: Hermes
 - Zarreinkoob, Abdul Hossein, (1363 SH), *Unrepentant poetry, unmasked poetry, a discussion on poetic techniques, style and criticism of Persian poetry with comparative and critical considerations about ancient and modern poetry*, Tehran: Javidan Publishing Organization.
 - Sohravardi, Yahya Ibn Habash,

- (1372 SH), Collection of works of Sheikh Eshraq, Edited by: Henry Karban, Tehran: Research Institute of Cultural Studies and Research, vol. 3
- Sohlan Savi, Omar bin Sahlan, (1383 SH), al-Basair al-Nusiriyyah fi olm al- mantiq, researched by Hassan Maraghi, first edition, Tehran: Shams Tabrizi
 - Shahrzouri, Shams al-Din, (1380 SH), Sharh Hakmah al-Ashraq, corrected by Hossein Ziaei, Tehran: Institute of Human Sciences and Cultural Studies
 - Safavi, Koresh, (1391 SH), Introduction to Linguistics in Persian Literature Studies, Tehran: Scientific Publication
 - Tabatabai, Mohammad Hossein, (1382 SH), Principles of philosophy and the method of realism, in: Collection of works of Shahid Motahari, Tehran: Sadar, vol. 6
 - Tusi, Nasir al-Din, (1375 SH), Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat, Qom: Nash al-Balagha
 - Al-Farabi, Abu Nasr, (1408 AH), Al-Mantiqiyat Lal-Farabi, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library
 - ,------(2002 AH), Kitab Ara al-Madina al-Fazila va Mozadatoha, Dar al-Masrekh, Beirut
 - ,------(1405 AH), Fasul Mantzeah, Dr. Fawzi Najjar's research, second edition, Tehran: Maktaba Al-Zahra
 - Likaf George and Mark Johnson, (1395 SH), Metaphors we live with, translated by Hajar Agha Ebrahimi, Tehran: Neshar Ilm.
 - Modrris Afghani, Muhammad Ali, (1362 SH), Al-Modrris Al-Afdhal Fima Yarmoz va Yoshar Ilahi Fi Al-Mutavval, Qom: Dar al-Kitab.
 - Mostafavi, Seyedah Mina, (1388SH), Metaphor in today's poetry (with an attitude towards the poetry of Nima, Akhwan, Sepehri, Naderpour and Shamlou), Tehran: Negar and Nima

- Naderpour, Nader, (1393 SH), collection of poems, Tehran: Negah
- Yazdan Panah, Seyyedullah, (1388 SH), Basics and principles of theoretical mysticism, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute, third edition.
- Shabanzadeh, Maryam, (1392 SH), a research on the effect of technology on Ahmed Azizi's poetry, Fanon Adabi, No. 1, Spring, pp. 123-140
- Iran newspaper, April 2, 2019
- Sharq newspaper, April 2, 2019
- Khorasan newspaper, March 28, 2018
- <https://fa.abna24.com/news>



چیستی صورت محاکاتی و تبیین شناختی بودن آن

ابراهیم بازرگانی^۱

۱. استادیار موسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی، ایران. رایانامه: Dr.Bazargani@itaihe.ac.ir

چکیده: صورت محاکاتی از دیرباز در فلسفه اسلامی وجود داشته و فیلسوفان مسلمان از جمله فارابی و ابن سینا هنگام بررسی قوه متخیله، رؤیا، وحی و عالم مثال آن را بررسی کرده‌اند؛ اما شناختی بودن آن برایشان جدید نیافته است. نمونه‌های صورت محاکاتی در علم و در هنر یافته می‌شود؛ به‌ویژه شعر که بر صورت محاکاتی استوار شده است. وجود صورت محاکاتی در علم بسیار کارآمد بوده و در پیشبرد دانش اثر گذاشته است. شاعران و هنرمندان از طریق صور محاکاتی ناقلان معرفت بوده‌اند. این جستار بر آن است تا چیستی صورت محاکاتی را بررسی کرده و ویژگی‌های آن را معین نماید. کشف چیستی صورت محاکاتی و کارآیی آن در پیشبرد دانش و معرفت، اهمیت هنر را در این قلمرو روشن خواهد ساخت. روش بررسی این جستار، تحلیل و تبیین است و نتیجه آن است که صورت محاکاتی به‌همراه صورت مطابقتی، نوع دیگری از شناخت است که در قلمروهای متعددی از جمله علوم کارآمد است.

اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۹

بازنگری: ۱۴۰۳/۵/۲۰

پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۲۶

انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵

واژگان کلیدی:

شناخت محاکاتی، صورت محاکاتی، صورت مطابقتی، محاکات

استناد: بازرگانی، ابراهیم (۱۴۰۴). چیستی صورت محاکاتی و تبیین شناختی بودن آن. *تأملات فلسفی* ۱۵(۳۶): ۱۱-۴۲.

<https://doi.org/10.30470/phm.2024.2020750.2492>

ناشر: دانشگاه زنجان.

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2020750.2492>

Homepage: phm.znu.ac.ir



مقدمه

نمی‌آیند؛ به همین سبب، مسأله معرفت‌شناختی فیلسوفان مسلمان قرار نمی‌گیرند با آنکه همواره در دانش مسلمین حضور داشته و کارآمد نیز بوده‌اند. در این جستار در تلاش است تا این صور را که به آنها صور محاکاتی و به معرفت برآمده از آنها، شناخت محاکاتی اطلاق می‌شود، بررسی کرده و ویژگی‌ها و نقش آنها را در علوم تبیین کند.

بیشتر پرسش‌ها درباره محاکات به معنا یا کارکرد آن در مقوله فرهنگ و شعر بازمی‌گردد. نادیا مفتونی در کتاب *فارابی، خیال و خلاقیت هنری* (۱۳۸۹) دیدگاه فارابی درباره محاکات را بررسی کرده است. مسعود آلگونه جونقانی در «فرم محاکات: بازاندیشی در ساحت مغفول نظریه محاکات» (۱۴۰۱: ۴۳-۱) به نحوه انتزاع فرمیک محاکات پرداخته است. محمد کرمی در «تبیین عوامل مؤثر بر محاکات با تأکید بر دیدگاه صدرا»

در تلقی فیلسوفان مسلمان، صورت‌هایی که از ورای خود حکایت می‌کنند دو دسته‌اند: (۱) مفاهیم؛ (۲) صور حسی. اولی کلی بوده و محور حقایق علمی است و دومی جزئی بوده و ابزار شناسایی حسی است. انسان در وهله نخست صور حسی را دریافت می‌کند و از طریق تجرید و تقشیر، مبتنی بر آرای مشائیان و یا استعلابخشی، مبتنی بر دیدگاه صدرا مفاهیم (صور کلی) را می‌سازد. این صور از خارج انتزاع می‌شوند و پس از سنجش با واقع چنانچه با آن مطابق باشند عنوان شناخت و معرفت تصویری بر آنها اطلاق می‌شود؛ ولی در کلام خود ایشان نوع دیگری از صورت‌ها هم وجود دارد که هرچند بر معیار مطابقت سنجیده نمی‌شوند، ویژگی‌های خاص خود را داشته و معرفت هم ایجاد می‌کنند. این صور در فلسفه اسلامی به گونه استطرادی مطرح می‌شوند و در تقسیم‌بندی فوق

مثل بیان ابن سینا که تصور زمانی صادق است که مطابق با وجود باشد (ابن سینا، بی‌تا: ۶۰)، یا تفتازانی در شرح *مواقف* علم را به چند معنا می‌شمارد. از جمله آن معنا که شامل دو مصداق می‌شود: ۱. تصور مطابق ۲. تصدیق یقینی. او این معنا را مورد مصرف عرف و اهل لغت می‌داند. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱)

^۱ شاید این پرسش پیش آید که صدق و کذب وصف تصدیق است و نه تصور. در پاسخ باید گفت، برای کشف واقع‌نمابودن تصورات نیز باید آن را با واقع سنجید. در صورت سنجش یا واقع را آنگونه که هست می‌نمایاند یا نمی‌نمایاند. در صورت نخست آنها را تصور صادق می‌دانیم. این بیان، معمول بین فیلسوفان نیست ولی می‌توان برای این ادعا به برخی از گفتارهای ایشان استناد جست؛

در منطق نُه بخشی به کار گرفته شد. محاکات به تعریف ابن سینا «آوردن مثل شیء است به نحوی که بین آن دو، نبود این همانی روشن باشد» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۲). وقتی گفته شود: «آرش، انسان است» غرض بیان این همانی بین «آرش» و «انسان» است به نحوی که «آرش» جزو مصادیق «انسان» قرار گیرد؛ اما اگر گفته شود: «آرش سرو است»، «آرش» جزو «سرو»ها قرار نمی گیرد، بلکه «سرو»، مثالی است برای او در بلندی قامت؛ افزون به این توجه که بین «آرش» و «سرو» تباین وجودی برقرار است و نه این همانی. از همین باب تشابه است که در کلام ابن سینا گاه به گاه (ابن سینا، ۱۴۰۴) و در گفتار ابن رشد مکرر (ر.ک تلخیص کتاب الشعر، ۱۹۷۸)، *mimesis* به تشبیه ترجمه شد.

در جستار حاضر، محاکات در برابر مطابقت قرار داده می شود. اصطلاح مطابقت، متعلق به قلمرو دانش است؛ مطابقت در دیدگاه فیلسوفان مسلمان تنها معیار کشف صدق قضایا و حتی مفاهیم است؛ ولی محاکات متعلق به فن شعر بوده و فعل قوه متخیله و به عنوان کارکرد مخیلات شناخته می شود. از مخیلات، به عنوان مبادی قیاس، انتظار می رود محاکات کنند. همانگونه که

(۱۴۰۲: ۹۳-۱۱۱) چیستی و تبیین عوامل و زمینه های مؤثر بر قوه متخیله را مورد سؤال قرار داده است. محمد طاهری در «نگاهی به سیر آرا و عقاید درباره نظریه محاکات» (۱۳۸۸: ۲۰۷-۲۲۶) تطور نظریه محاکات را گزارش کرده است. خود نگارنده نیز در مقاله های «صورت انگاری معرفت و تأثیر آن در نظریه محاکات» (بازرگانی، ۱۳۹۴)، خردنامه صدرا: ۶۱-۷۴، «چیستی و چگونگی شعر از نگره فارابی با تأکید بر دو رساله شعری وی» (بازرگانی، ۱۳۹۵)، کیمیای هنر: ۷۵-۸۷ و نیز «چیستی هنر آنگونه که فیلسوفان می اندیشند» (۱۳۹۹)، مجموعه مقالات فلسفه هنر: ۳۰۱-۳۱۸ محاکات را واکاوی کرده است. همه موارد یادشده، از ماهیت شناسی و کارکردشناسی صور محاکاتی پرسیده اند؛ لیکن پرسش حاضر درباره «معرفت شناسی محاکات» است؛ از این رو یک پرسش نوآورانه است.

۱. تعریف صورت محاکاتی

صورت محاکاتی اصطلاح برساخته است که نگارنده از «محاکات» حاصل می کند. محاکات از طریق ترجمه فن شعر ارسطو به عنوان برابر نهاد *mimesis* توسط متی بن یونس به قلمرو فکری مسلمانان راه یافت و

برای مثال صور محاکمی سمبول‌ها و نمادها را در بر می‌گیرد، اما مخیلات نه.

صور محاکماتی از حقایق عینی انتزاع نمی‌شوند، افزون به اینکه فرایند ایجاد آنها با صور مطابقتی (مفاهیم) نیز متفاوت است. صور محاکماتی محصول فعالیت هستند که قوه متخیله بر روی صورت‌های موجود در خزانه خیال انجام می‌دهد. قوه متخیله با هدایت واهمه و یا ناطقه، صورت‌ها و معانی موجود در خزانه خیال و ذاکره را تجزیه و ترکیب می‌کند و صورت‌های جدید خیالی پدید می‌آورد که قابلیت شناختی دارند. وجه تمایز این صور با صورت‌هایی که مطابقت با واقع دارند آنجاست که: صور مطابقتی، مابه‌ازای عینی دارند؛ چراکه عقل با استخدام متخیله، صور و معانی محسوس را برمی‌گیرد، آنها را تقشیر می‌کند و به سطح مفاهیم می‌رساند. غرض از این فرایند، شناخت واقعیت است آنچنان که هست. این صور در وهله اول از قبیل تصور هستند که ممکن است کلی یا جزئی باشند؛ در وهله دوم با ترکیب این صورت‌ها به هم، قضایا ساخته

فارابی گفته است: «از گفتار تألیف یافته از محاکمی شیء، تخیل آن شیء انتظار می‌رود» (فارابی، ۱۴۰۸: ۵۰۲). این تقابل می‌خواهد نشان دهد (۱) محاکمات، مؤلفه معرفت‌شناختی است؛ چراکه ذهن را در نسبت با واقع قرار می‌دهد. واژه «حکایت» از ماده «حکی» مانند عمل کسی را انجام دادن یا مانند سخن کسی را گفتن (لسان العرب، ذیل واژه حکمی) ساخته شده است؛ (۲) از صور محاکمی نباید انتظار مطابقت داشت بلکه کارکرد آنها محاکمات واقع است؛ (۳) نیاز به ابزار، بستر و عامل دارند؛ ابزارهایی که سبب می‌شوند تا صورت محاکمی از طریق حکایت‌گری، واقع را به ادراک انسان درآورد. ابزارهای آن شامل گونه‌های متعدد استعاره و تشبیه، بسترهای آن شامل داستان، نقاشی و مانند آن و عاملش، قوه متخیله است که از صورت‌های مخزون نزد خود، صورت محاکمی را خلق و ابداع می‌کند.^۱ (۴) صور محاکمی اعم از مخیلات است. مخیلات^۲ لزوماً ریخت‌گزاره‌ای دارند، اما صور محاکمی شامل صور منفرد فاقد ترکیب گزاره‌ای هم می‌شوند.

معرفت و تأثیر آن در نظریه محاکمات» (بازرگانی، ۱۳۹۴:

۶۱-۷۴).

^۲ در این باره ر.ک (بازرگانی، ۱۳۹۶: ۸۵-۹۷)

^۱ برای توضیحات بیشتر به دو مقاله نگارنده مراجعه شود:

«میمسیس: قرائت‌ها و تمایزها در نگر افلاطون، ابن سینا و آکویناس (بازرگانی، ۱۳۹۷: ۷-۳۲) و «صورت‌انگاری

برابر با قضایا. عمدهٔ رموز فلسفی که در داستان‌های فلسفی شیخ اشراق بیان می‌شود از قبیل صور محاکاتی مفرد هستند: رکوه، کوه، قاف، عقل سرخ، درخت طوبی. چنین جملاتی به وفور در قلمرو ادبیات و فلسفه و عرفان مشاهده می‌شود.

با این توضیح، در تعریف صورت محاکاتی می‌توان گفت: «صورت محاکاتی، صورتی است بر ساخته توسط قوهٔ متخیله از صورت‌های موجود در خزانهٔ خیال که با حقیقت نسبتی دارد و آن را محاکات بازنمایی می‌کند».

۲. سابقهٔ صور محاکاتی در میان فیلسوفان مسلمان

سابقهٔ صور محاکاتی به دوره‌های نخستین شکل‌گیری فلسفهٔ اسلامی بازمی‌گردد. حضور تأثیرگذار صور محاکاتی در شناخت بشری در معرفت‌شناسی فارابی محسوس است. به باور وی آنگاه که ناطقهٔ نظری سعادت را می‌یابد، ناطقهٔ عملی مرویه راه‌های رسیدن به آن را بررسی می‌کند و در این اقدام از قوهٔ متخیله کمک می‌گیرد. متخیله با تجزیه و ترکیب صور محسوس نزد خود، گونه‌های متعددی از راه‌ها را نشان می‌دهد و مرویه آنها را می‌سنجد تا بهترین راه را پیدا

می‌شوند. قضایا مبادی حجت قرار می‌گیرند و استدلال را تشکیل می‌دهند. پس فرایندی معرفتی از صورت‌های محسوس آغاز می‌شود تا به بزرگ‌ترین ترکیب یعنی استدلال می‌رسد. همهٔ اینها شناخت مطابقتی هستند که تحت راهبری ناطقه و توسط قوهٔ متخیله و واهمه انجام می‌شود.

برخلاف صور مطابقتی، صور محاکاتی، مابه‌ازای عینی ندارند؛ آنها حاصل فعالیت متخیله بر روی صورت‌ها و معانی مخزون در قوای خیال و ذاکره هستند اما نه به غرض مطابقت با واقع بلکه با هدف تقرب به واقعیت و پرتو افکندن بر واقعیت به نحوی که واقعیت از پردهٔ ابهام بیرون آید. این نوع شناخت، حقیقت را برای ما مهیا می‌کند ولی نه به‌طور کامل، بلکه نمودی از آن را اظهار می‌کند و دیگر بخش‌های واقعیت را در پردهٔ ابهام باقی می‌گذارد. صور محاکاتی نمی‌خواهد همهٔ حقیقت را به‌چنگ درآورد بلکه با آن نسبت ایجاد می‌کند به نحوی که فاعل شناسا راهی به سمت حقیقت باز کند.

صور محاکاتی در همان قالب زبانی صور مطابقتی بیان می‌شوند؛ یعنی یا در قالب واژگان مفرد یا در قالب جملات. قالب مفرد آن برابر با مفاهیم است و قالب مرکب آن

کند (فارابی، ۲۰۰۲: ۱۰۸). متخیله از طریق محاکات قادر است هر چیزی، اعم از حس تا ناطقه را محاکات کند. این قوه با استفاده از صور محسوس مخزون نزد خود و با ترکیب و تجزیه آنها بدین کار دست می‌یازد. این قوه صورت‌هایی می‌سازد که محاکای محسوسات، قوه‌ی غذایی، قوه‌ی نزوعیه و حتی مزاج هستند (فارابی، ۲۰۰۲: ۱۰۸). متخیله حتی می‌تواند صور معقول را نیز نمایش دهد (فارابی، ۲۰۰۲: ۱۰۹)؛ یعنی متخیله قدرت دریافت مقعولات را ندارد، اما می‌تواند آنها را از راه محسوسات محاکات کند. برای این کار صورت‌های زیبا و زشت را به کار می‌گیرد. برای مثال مقعولات در نهایت کمال، اشیاء مفارق را از راه صورت‌های زیبا و مقعولات ناقص را از راه صورت‌های زشت صورت‌آفرینی و محاکات می‌کند (فارابی، ۲۰۰۲: ۱۱۱). متخیله واسطه‌ی میان دو قوه نظری و عملی قوه‌ی ناطقه قرار می‌گیرد. آنگاه که ناطقه به واسطه‌ی نور اعطائی عقل فعال، بالفعل می‌شود، متخیله نیز از آن نور بهره می‌گیرد. تأثیر عقل فعال در متخیله به واسطه‌ی صورت‌هایی است که به ناطقه نظری و عملی می‌دهد. از آن رو که متخیله آنها را به طور مستقیم نمی‌پذیرد بلکه از طریق صورت‌های

محسوسی که ترکیب می‌کند آن امور معقول را محاکات می‌کند. اگر صور اعطائی عقل فعال، جزئیات مربوط به عقل عملی باشند از راه خواب‌ها و رؤیاهای صادقه داده می‌شوند؛ اما اگر مقعولات کلی باشند از راه کهنات بر اشیاء الهی است. مراد از کهنات در لسان فارابی ساخت صور محاکاتی است که مقعولات کلی را بازنمایی می‌کنند. اینها همه یا در خواب رخ می‌دهند و یا در بیداری؛ جز آنکه اعطاء بیدارگونه اندک است و انگشت‌شمار انسان‌ها چنین هستند (فارابی، ۲۰۰۲: ۱۱۳). این بالاترین مرتبه‌ای است که قوه‌ی متخیله می‌تواند بدان دست یابد و بالاترین مرتبه‌ای است که انسان از مسیر قوه‌ی متخیله بدان می‌رسد.

فارابی مدینه را در پنج طبقه طراحی کرده و نخستین طبقه آن را به حکیمان و اهل تعقل اختصاص می‌دهد. ایشان درباره امورات بزرگ و عام می‌اندیشند. در مرتبه دوم «ذوواللسنه» یعنی زبان‌داران قرار می‌گیرند (فارابی، ۱۴۰۵: ۶۵). این عنوان که باید به اصحاب فرهنگ و رسانه ترجمه شود شامل خطیبان، اهل بلاغت، شاعران، موسیقی‌دانان، نویسندگان و نظایر ایشان می‌شود. ذوواللسنه موجدان و حاملان صور

محاکاتی‌اند. آنان به دلیل توانایی بر خلق صور محاکاتی ادامهٔ رسالت فیلسوف را بر عهده می‌گیرند و با بخشیدن صورت محسوس به امور معقول جامعه را بدانچه فیلسوف در نظر دارد آگاه می‌کنند.

در گفتارهای ابن سینا نیز با همین دعاوی که فارابی داشت مواجهیم. پورسینا از شناخت‌هایی خبر می‌دهد که از آن قوهٔ متخیله است؛ با این ویژگی که محدود به کسان خاصی است. به گفتهٔ وی برخی افراد، قوهٔ متخیله قوی‌ای دارند که حواس بر آن غلبه نمی‌کند و مصوره نیز از آن تخطی نمی‌کند. نفس آنان نیز به اندازه‌ای قوی است که توجه به عقل و ماقبل عقل مانع آن نمی‌شود که از توجه به حواس بازمانند. اینان در بیداری حالتی دارند که دیگران در خواب دارند که امور غیبی را به همان صورت یا در قالب مثال‌ها دریافت می‌کنند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۴). این کسان چیزهایی را ادراک می‌کنند و به شناخت‌هایی دست می‌یابند که واقع‌نما است و امور غیبی را نشان می‌دهد. شناخت اینان چه همان واقع باشد و چه تبدیل به صورت‌های تمثیلی شود، به لحاظ شناختی در قلمرو خیال شکل می‌گیرد؛ همچنین وی دربارهٔ خوابی سخن می‌گوید که به

صورت آنی برای نفس حاصل می‌شوند که ناشی از اتصال نفس به عالمی دیگر است که نه شخص به آن اتصال و نه به اسباب آن آگاه می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۵). این خواطر که متخیلهٔ آنها را دریافت می‌کند ممکن است از قبیل معقولات، انذارات، شعر و دیگر مواردی باشند که بر پایهٔ استعدادها، عادت‌ها و خلق‌ها پیش می‌آیند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۵). این خطورات به واسطهٔ اسبابی ایجاد می‌شوند که بیشتر اوقات نفس را می‌ربایند و به‌سان اشارات زودگذری هستند که دوام ندارند تا در یاد بمانند، مگر آنکه نفس بخواهد آنها را ضبط کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۵). او از دریافت‌های واقع‌نمای ملکوتی سخن می‌گوید که به واسطهٔ اتصال نفس به ملکوت برای انسان حاصل می‌شود. این شناخت‌ها توسط متخیله در کارگاه خیال رخ می‌دهند. به گفتهٔ وی چنانچه در حال بیداری یا در خواب، نفس از طریق اتصال به ملکوت چیزی دریابد و نفس بپذیرد که قوهٔ متخیله قدرت ثبت درست آن صورت‌ها را دارد، صورت خیالی دریافت‌شده بر همان حالت دریافتی تمکن و استقرار می‌یابد و شخص از راه صورت خیالی، ملکوت را می‌شناسد؛ اما چنانچه این شرایط توسط نفس تغییر یابد مثلاً

پرکار بوده است.

۳. کاربرد صورت محاکاتی

صورت محاکاتی شامل هر صورتی است که قوه متخیله در ساخت آن دخالت داشته باشد. همه صورت‌های ادبی اعم از استعاره، مجاز، تشبیه، کنایه، مدل‌ها، جدول‌ها، دیاگرام‌ها، فرمول‌های منطق، ریاضیات، فیزیک و شیمی نوعی از صور محاکاتی‌اند. دانش‌ها محل کاربرد این صور هستند. دین، عرفان، حوزه عمومی بشری، سیاست و فرهنگ هم جزو محل‌های کاربرد این صور شناخته می‌شوند. صور محاکاتی این امکان را می‌دهند که قلمرو دانش به موضوعاتی گسترش یابد که دست تجربه بدانها نمی‌رسد. در دین، عرفان یا حوزه‌های دیگر انسانی نیز اگر صور محاکاتی به کار می‌روند دلیل غیرتجربی بودن این دست از گستره‌هاست. به عبارت بهتر، صور محاکاتی این امکان را به دینداران و عارفان می‌دهند که از طریق تشبیه معقول به محسوس، حقایق مکشوف را تصویرسازی کنند و برای مخاطبان قابل فهم سازند. به صورت کلی هر جا که دست تجربه از دریافت حقیقت کوتاه باشد از طریق صورت محاکاتی آن، حقیقت برای انسان قابل شناسایی می‌شود.

شخص در حالت خواب باشد یا در حال وحی این صورت را ببیند نیاز به تعبیر برای خواب و تأویل برای وی خواهد شد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۶).

سهروردی نمود روشن تشبیه معقول به محسوس است. در فلسفه وی صور محاکاتی در قالب داستان‌های رمزی ظهور می‌یابند. این داستان‌ها حاوی تمثیل‌ها و رموزی هستند که به آموزه‌های فلسفه مشاء اشاره دارند. برای مثال در داستان *عقل سرخ*، سهروردی به دیدار مردی می‌رود سرخ‌روی و سرخ‌موی که نامش عقل سرخ است. عقل سرخ، سیاح است و عجایب بسیار دیده است. سهروردی از وی پرسش‌هایی درباره این عجایب می‌پرسد. عقل سرخ که خود نماد رب‌النوع انسان است در پاسخ، کوه قاف، گوهر شب‌افروز، درخت طویی، دوازده کارگاه، زره داودی، تیغ بلارک و چشمه زندگانی را می‌شمارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ۳: ۲۳۹).

هر کدام از این نمونه‌ها صورتی است محاکاتی ماهیتی در عالم واقع. برای مثال کوه قاف نماد عالم مثال است و گوهر شب‌افروز نماد کره ماه. از این شواهد در دیگر داستان‌های سهروردی نیز وجود دارد؛ البته رمزپردازی ویژه سهروردی نیست اما او در این زمینه

مبتنی بر صورت محاکاتی هستند. جملاتی نظیر: «نگذارید بیش از این اوراق تاریخ آمریکا سیاه شود» (روزنامه ایران، ۲ فروردین ۱۳۹۹)، «ایتالیا در جنگ کرونا» (روزنامه ایران، ۲ فروردین ۱۳۹۹)، «امیدهای دارویی برای درمان کرونا» (روزنامه خراسان، ۲۸ اسفند ۱۳۹۸)، «غیرممکن وجود ندارد»^۴، «در دنیای خود زندگی کنید، در دنیای ما بازی کنید»^۵، «وقتی که هیچ فردایی نیست»^۶ و مانند آنها هم در حوزه‌های عمومی به کار رفته است.

همانگونه که مشاهده می‌شود این مفاهیم در معنای حقیقی خودشان به کار نرفته‌اند. نکاح به فعل دو انسان مؤنث و مذکر تعلق دارد، نزدیکی، دوری، غیب، حرکت، موضوع و محمول، عکس، صغری، کبری، حد، اصغر، اوسط، اکبر، شکل، جنس، فصل همه به قلمرو اجسام تعلق دارند و برای آنها وضع شده‌اند. اینکه تاریخ برگه داشته و برگه‌هایش سیاه‌رنگ شود، کرونا دشمن یک کشور باشد و مردمان آن کشور به

عارفان ترکیب اسما با نسبت‌های مختلف برای تشکیل یک اسم جزئی را «نکاح اسمائی» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۴۶۰)، نزدیک‌ترین تعین به ذات حق را «اقترب تعینات» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۳۹۸)، مقام قابل اول را «غیب مغیب» یا «غیب اول» و حرکت پس از شعور ذات حق به کمالات اسمائی را «حرکت حبی» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۴۲۲) می‌نامند. منطوق دانان لفظ دال بر کیفیت قضیه را «جهت»، طرفین قضیه را «موضوع» و «محمول»، جابه‌جایی طرفین قضیه را «عکس»، مقدمات قیاس را «صغری» و «کبری»، اجزای آن دو را «حد»، ترتیب آنها را «اصغر، اوسط و اکبر»، ترکیبات آنها را بر پایه قرارگیری حد وسط «شکل»، مفهوم عام در تعریف را «جنس» و مفهوم خاص را «فصل» می‌نامند. قرآن نیز از صور محاکاتی مملو است: «أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ»^۱ (بقره: ۱۷۴)، «كَمْثَل حَبَّةِ أَنْبَتِ سَبْعَ سَنَابِلٍ»^۲ (بقره: ۲۶۱)، «لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ»^۳ (اعراف: ۴۰) و آیات فراوان دیگر

^۳ (هرگز) درهای آسمان به رویشان گشوده نمی‌شود
(ترجمه مکارم شیرازی).

^۴ شعار تبلیغی آدیداس.

^۵ شعار تبلیغی پلی استیشن.

^۶ شعار تبلیغی فدکس.

^۱ آنها چیزی جز آتش نمی‌خورند (ترجمه مکارم شیرازی).

^۲ همانند بذری هستند که هفت خوشه برویاند (ترجمه مکارم شیرازی).

جنگ یک مرض برونند و دارو برای اشخاص امید بیاورد، معنای حقیقی واژگان تاریخ، جنگ و امید نیستند. یکی از معیارهای تمایز صورت‌های محاکاتی از مفاهیم علمی نوع کاربرد آنها در زبان است. توضیح آنکه صورت‌های محاکاتی از صورت‌های مأخوذ از عالم حس ساخته و پرداخته می‌شوند. متخيله گونه‌های متعدد ترکیب را ایجاد می‌کند: گاه دو صورت حسی را به هم ترکیب می‌کند و گاه دو معنا و گاه یک صورت حسی و یک معنا را تا صورت‌های نو بیافریند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۲: ۸۵). یکی از راه‌ها برای آنکه بفهمیم صورت‌های نوپدید، محاکاتی هستند و نه مطابقتی، زبان است؛ یعنی اگر واژه در غیر معنای «ما وضع‌له» به-کار رود صورت محاکاتی پدید آمده است؛ البته صورت‌های محاکاتی محدود به زبان نیستند و در قلمروهای دیگر همانند رؤیا، وحی، تبلیغات و ژانرهای گوناگون هنر هم با

صور محاکاتی مواجهیم. برای جستار حاضر، کاربردهای زبانی دستمایه مناسبی هستند تا از مسیر آنها صورت‌های محاکاتی بررسی شوند. غرض دانشمندان در به‌کارگیری واژه‌ها، افهام و تفاهم معنای حقیقی آنهاست اما اگر معنای استعمال‌شده مجازی باشد با صورت محاکاتی مواجهیم. به تعبیر منطقی می‌توان گفت: «اگر کاربرد مجازی واژه، آنگاه صورت محاکاتی» (اگر کاربرد مجازی واژه ← صورت محاکاتی)؛ البته ذکر این نکته ضروری است که گاه معنای محاکاتی به دلیل کثرت استعمال، جای معنای حقیقی می‌نشیند.^۱ ویژگی زبان همین است؛ از همین روست که مفاهیم استعاری فراوانی در قلمروهای دانش، دین و عرفان به‌کار می‌روند بدون آنکه به استعاری بودن آن مفاهیم توجه شود. دانشوران نه تنها به این جایگزینی توجه ندارند بلکه جهان را بر اساس همان معنای استعاری و محاکاتی می‌فهمند. برای مثال آنان

^۱ به طور کلی برخی زبان‌شناسان استعاره‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کنند: استعاره زنده (live metaphor) و استعاره مرده (dead metaphor). استعاره مرده آن است که به سبب کاربرد مداوم در زبان برجستگی خود را از دست می‌دهد؛ به گفته صفوی «به مرور زمان به فهرست واژگان زبان راه می‌یابد. این که ما در بیشتر لغتنامه‌ها در مدخل نرگس به معنی چشم برمی‌خوریم نشانگر این

واقعیت است که چنین استعاره‌ای مرده و یا به عبارت دقیق‌تر واژگانی شده است» (صفوی، ۱۳۹۱: ۱۳۴). این تلقی نه تنها در میان زبان‌شناسان بلکه در بین دانشمندان نیز رواج دارد و مفاهیم استعاری مرده، برایشان کارکرد واژگانی پیدا می‌کند. در نتیجه استعاره بودنشان فراموش شده و حیثیت مفهومی بر آنها غلبه می‌کند.

اجتماع و ارتفاع دو نقیض را محال می‌دانند، اطلاعات را با مفهوم «جریان» می‌فهمند و ترکیب «جریان اطلاعات» را به کار می‌برند و می‌پندارند که اطلاعات واقعی است که می‌تواند همانند یک امر سیال جاری شود؛ یا می‌انگارند دو نوع جنگ وجود دارد: جنگ نرم و جنگ سخت. آنان حتی برای جنگ نرم هم راه‌های مقابله طراحی می‌کنند (fa.abna24.com). آنان سرمایه را چیزی می‌دانند که می‌تواند رشد کند و افزایش یابد. همه اینها از حضور و کاربرد صور محاکاتی حکایت دارد. لیکاف و جانسون نشان داده‌اند زبان از مفاهیم استعاری^۱ پر است و انسان همواره استعاری می‌اندیشد: «بخش عمده‌ای از فرایندهای فکری آدمی استعاری است» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵: ۱۷).

۴. ویژگی صورت محاکاتی

صور محاکاتی اگر در ادبیات جست‌وجو شود به‌ناچار آن را در ریخت گزاره‌ای می‌یابیم؛ دلیل آن نیز روشن است. فضای

ادب به قلمرو زبان تعلق دارد و زبان تشکیل شده از واژه‌ها و جمله‌هاست. در حقیقت الفاظ و در فضای ساختارمند، جمله، حامل صورت‌های محاکاتی ادبی‌اند. با وساطت واژه‌ها و جمله‌هاست که صور محاکاتی از شاعر به مخاطب او انتقال می‌یابد خواه واژه‌ها و جمله‌ها ملفوظ باشند یا مکتوب؛ اما اگر از فضای ادبیات بیرون برویم، صورت‌های محاکاتی حوزه‌های دیگر هنر، متناسب با فضای خودشان خواهند بود. موسیقی، هنرهای تجسمی در معنای عام آن، رقص و ... بر بنیاد صور محاکاتی استوارند. صور محاکاتی در این قلمروها غیرگزاره‌ای‌اند؛ لیکن در این جستار ویژگی‌های صور محاکاتی در محدوده شعر که نمونه‌ای از آن است آزموده می‌شود. بخشی از این ویژگی‌ها اختصاص به شعر دارد و بخشی از آنها عام در همه صورت‌های محاکاتی است.

۴-۱. واقع‌نمایی

نمایاندن واقع‌ویژگی هر نوع شناخت است

^۱ در این جستار صورت محاکاتی را آوردم که با فضای فلسفه اسلامی هماهنگ‌تر است و گرنه استعاره در معنای عام آن، همه صورت‌های محاکاتی را در بر می‌گیرد. معنای استعاره در سخن لیکاف و جانسون هر کاربردی است که از معنای تجربی عدول کرده و در معنای غیرتجربی به کار

رفته است. او از منظر زبان‌شناسی به موضوع نگریسته و ما در این جستار از منظر هستی‌شناسی بررسی کرده‌ایم. از منظر هستی‌شناسی فاعل صورت محاکاتی و چگونگی شیئیت و وجود صورت محاکاتی برجسته می‌شود.

گرچه واقع‌نمایی صور محاکاتی با واقع‌نمایی صورت‌های مطابقتی یکسان نیست. به ادعای فیلسوفان مسلمان صورت مطابقتی، واقعیت را آنگونه که هست اظهار می‌کند؛ درحالی‌که صورت محاکاتی این هدف را دنبال نمی‌کند؛ هدف آن تقرب به واقعیت است و نه اظهار تامّ و تمام آن. در حقیقت صورت محاکاتی قابلیتی بیش از این ندارد و به‌همین‌رو انتظار نمایش همه واقعیت از آن بی‌مورد است؛ نیز به دلیل آنکه بخشی از واقعیت توسط صورت محاکاتی نمایش داده می‌شود، دیگربخش‌ها مسکوت می‌مانند.

۴-۲. تصدیقی بودن

منطقیان، مخیلات (شعر) را جزو تصورات قرار داده‌اند و نه تصدیقات (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶۳؛ بغدادی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۰۷؛ ساوی، ۱۳۸۳: ۳۸۵) ابن‌سینا مبادی قیاس را به دو دسته تصدیقی و غیرتصدیقی تقسیم می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶۳). گونه دوم که مخیلات جزو آنهاست «شبه‌تصدیق» تلقی می‌شوند و نه تصدیق. تصدیق، اذعان نفس است به وجود نسبت بین طرفین گزاره در واقع؛ خواه به ایجاب یا سلب (فارابی، ۱۴۰۸، ۱: ۲۲۶؛ ابن‌رشد، ۱۹۸۲: ۲۴؛ خونجی، ۱۳۸۹: ۶). این تعریف بر مطابقت بین ذهن و عین استوار

است. در نتیجه پس از تطبیق، تصدیق به وجود می‌آید؛ برخلاف مخیلات که هدفشان ایجاد تأثیر در نفس انسان است و مطابقت بین ذهن و عین و در نتیجه تصدیق به وجود نسبت درباره آنها لحاظ نمی‌شود.

هدف مخیلات ایجاد تأثیر در مخاطبان است. گزاره‌های مخیل از قوتی برخوردارند که شخص آنها را باور می‌کند و در پی آن، رفتاری از خود نشان می‌دهد. به گفته ابن‌سینا با آنکه شخص می‌پذیرد که چنین سخنی در واقعیت دروغ است باز آن را در مقام گفته راست می‌نشانند و می‌پذیرد. ابن‌سینا به این جمله مثال می‌زند: «عسل تهوع‌آور است». مخاطب در عین آنکه می‌داند چنین سخنی با واقع مطابقت ندارد بدان تصدیق می‌کند و از عسل متنفر می‌شود. منفعت گزاره‌های شعری نیز از همین باب است. آنها جانشین تصدیق می‌شوند و نتایج تصدیق را به بار می‌آورند؛ پس مدیران شهر و خطیبان آنها را به کار می‌گیرند تا در نفوس مردم تأثیر تخیلی را جایگزین تأثیر تصدیقی کنند؛ چراکه نفوس جمهور تخیل را بیشتر می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶۳).

از سخن بالا نتیجه می‌شود که به لحاظ منطقی، گزاره‌های مخیل نمی‌توانند متعلق

مخاطب ایجاد می‌شود بر اساس جهان شعر است و نه واقع. هنگامی که پروین اعتصامی شاه را گدا و پارسا را رهزن معرفی می‌کند، مخاطبانش ادعای او را می‌پذیرند و بدان اذعان می‌کنند:

آن پارسا که ده خرد و ملک رهزن است
آن پادشا که مال رعیت خورد گداست (اعتصامی، بی‌تا: ۷۹)

استعاره‌های «پارسا رهزن است» و «پادشاه گدا است» واقعیت عینی را به نحو منطقی گزارش نمی‌کنند. در حقیقت بین آنها نسبت تباین برقرار است اما مخاطب می‌پذیرد که پارسا، رهزنی کند و پادشاه گدا باشد. همانطور که گفته شد، مخاطب این اجازه را می‌یابد که از پنجره رهزنی و گدایی به پارسا و پادشاه بنگرد؛ لیکن پذیرش گزاره‌های فوق چگونه است؟ آیا به لحاظ منطقی باید آنها را تصدیق دانست؟

اذعانی که در این دست از گزاره‌ها وجود دارد، رخدادی است در نسبت بین شاعر و مخاطب که در مخاطب خاتمه می‌یابد. این نسبت حاصل فضایی است که شاعر طراحی می‌کند و مخاطب در آن با شاعر سهیم می‌شود. فضای اشتراکی بین آن دو ایجاد می‌کند مخاطب نسبت حکمیه را بسنجد و آن را تصدیق کند. از همین روست

تصدیق باشند؛ چراکه تخیل کنش روان‌شناختی است در مقابل تصدیق که کنش معرفت‌شناختی است. تقابلی که بین تصدیق و تخیل ایجاد می‌شود بر دیدگاه منطقی محور استوار است. نمود آن نیز آشکار است: ابن‌سینا هنگامی که درباره مخیلات سخن می‌گوید، کاذب بودن گزاره مخیل را بازهم به رخ می‌کشد. گویی مخیلات را با همان معیاری می‌سنجد که گزاره‌های تطبیقی را با آن می‌سنجد. همین امر تقابل ادبیات و منطقی را برجسته می‌سازد؛ منطقی به جهان واقع نظر دارد و ادبیات به جهان خیال. جهان خیال صرف تصور شاعر است و نه بیشتر. آنچه را شاعر در خیال می‌پردازد، در سنجه منطقی کاذب دیده می‌شود.

با ابن‌سینا و دیگر منطقیان تا این اندازه می‌توان توافق کرد که کنش روان‌شناختی تخیل متفاوت از کنش شناختی است، اما این، همه ماجرا نیست؛ زیرا پذیرش گزاره‌های مخیل را نمی‌شود انکار کرد. همانگونه که از سخن ابن‌سینا برمی‌آید، مخاطب، نسبت موجود بین طرفین گزاره‌ها را می‌پذیرد اما پذیرش او بر اساس تطبیق با جهان واقع نیست بلکه راز دیگری دارد. به-عبارتی باید گفت اذعانی که در نفس

اما چه تفاوتی با تصدیق منطقی دارند؟ آیا مخاطب می‌تواند پس از تصدیق بگوید: بله! «خورشید چپق طلایی است، صادق است» و «درخت می‌نالد، صادق است»؟

گفت‌وگو درباره تصدیق گزاره‌های شعری به تحلیل ما از گزاره‌های شعری بستگی دارد. آیا گزاره‌های شعری قابل صدق و کذب هستند؟ این پرسش از همان آغاز مطرح بوده و از فارابی تا منطق‌دانان و فیلسوفان متأخر همگی گزاره‌های شعری را کاذب انگاشته‌اند، اما برخی آرای آنها را صادق انگاشته‌اند.

طباطبایی گزاره‌های شعری را جزو اعتباریات قرار داده است. به باور وی وهم و تخیل، ظرفی به وجود می‌آورند که گزاره‌های شعری قابلیت سنجش با آن ظرف را پیدا می‌کنند و پیرو مطابقت یا عدم مطابقت، به صادق و کاذب متصف می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۶: ۳۹۱). بر اساس نظریه مطابقت گزاره همواره با واقع/نفس‌الامر سنجیده می‌شود؛ چراکه گزاره گزارشی از آن است؛ در صورتی که با آن مطابق باشد و نسبت ادعایی بین طرفین گزاره در واقع ادعایی نیز همانگونه باشد گزاره را صادق و گرنه کاذب می‌خوانند. طبق نظر طباطبایی

که به گفته منطقیان دچار تخیل می‌شود و در نهایت دست به عمل می‌زند.

۳-۴. صدق و کذب یا درست و نادرست

مشرق چپق طلایی خود را

برداشت

به لب گذاشت

روشن کرد

زرین دودی گرفت عالم را

آفاق ردای روز برتن کرد (اخوان ثالث، ۱۳۷۰: ۲۶۷)

نسیم سرد و حزن آلود پاییز

فرو می‌رفت در برگ درختان

درخت از درد می‌نالید و می‌خواند

به گوشم داستان تیره‌بختان (نادرپور، ۱۳۹۳: ۷۱)

در شعر اخوان، «چپق طلایی» استعاره از خورشید و زردین دود استعاره از پرتو زرد آفتاب است. در شعر نادرپور، استعاره در قالب جاندارانگاری آشکار شده و نسیم سرد پاییز، ماری انگاشته شده که لابه‌لای در درختان می‌خزد و بدن آنها را به درد می‌آورد تا جایی که ناله آنها بلند می‌شود. استعاره‌های نو و در عین حال باورپذیر «خورشید چپق طلایی است» و «درخت می‌نالید و می‌خواند» را مخاطب می‌پذیرد و تصدیق می‌کند که واقع نیز اینچنین است. تصدیق حاصل در استعاره‌های یادشده با تخیل درهم تنیده‌اند،

از همین روست که جهان ادب از جهان علم متمایز است. جهان علم ثابت است و خلق نو کمتر در آن رخ می‌دهد؛ زیرا تفکر حرکت در میان مبادی است برای یافتن مجهول؛ پس یک پای در ثوابت دارد. درحالی که جهان ادب، سیال و نوبه‌نو است. هر شعر فضایی را خلق می‌کند که با دیگر اشعار تمایز وجودی دارد؛

۳. قراردادی است بین‌الذهانی میان شاعر و مخاطب. شاعر تصویر را می‌سازد و مخاطبی که در فضای او قرار می‌گیرد آن تصویر را می‌پذیرد. پذیرش تصویر در گرو ورود به فضای تصویری شاعر و درک قراردادهای اوست. چنانچه مخاطب بتواند به فضای شعری ورود یابد و از سوی دیگر، شاعر قراردادهای حاکم بر تصویرش را رعایت کرده باشد، تصویر ادراک خواهد شد.

پس نمی‌توان گفت گزاره‌های شعری با مطابقی تطبیق می‌کنند و در صورت تطبیق صادق و گرنه کاذب هستند. آنچه اهمیت دارد، ایجاد، حفظ و درنهایت فهم قراردادهای بین‌الذهانی است و نه بیشتر.

ب: مفهوم صدق بر اساس نظریه مطابقت ممکن است در فرض‌های ایجابی استعاره‌ها و صور خیال کارآمد باشد. بدین-

این سنجه برای هر گزاره کاربرد دارد؛ زیرا هر گزاره‌ای از یک واقعیت خبر می‌دهد؛ خواه واقعیت حقیقی یا اعتباری؛ پس با این لحاظ، نفس‌الامر نیز یا حقیقی است و یا اعتباری. گزاره‌هایی که در فضای اعتباری ساخته می‌شوند با همان نفس‌الامر سنجیده شده و در صورت تطبیق، صادق و گرنه کاذب خوانده می‌شوند. مطهری نظریه طباطبایی را بر مجاز سکاکی استوار می‌کند که مطابق آن به جای آنکه واژه در معنای مجازی به کار رود، استعمال حقیقی ادعا می‌شود و واقعیت ادعاشده در محدوده عام واژه قرار می‌گیرد (مطهری، ۱۳۸۲، ۶: ۳۹۱-۳۹۲).

الف) دلیلی وجود ندارد که نشان دهد چون شعر قالب گزاره دارد، پس حتماً نظریه مطابقت سنجه آن است و گزاره‌های شعری به صدق و کذب متصف می‌شوند چراکه:

۱. شعر فرایندی تصویری است؛
۲. این فرایند، پیش‌ساخته نیست و به دلیل خلاقیت متخیله همواره ابداعی است. خلق نو است. شاعر سازنده و خلاق است که در هر شعر، شهری نو با ساختاری نو بنا می‌کند. در حقیقت شاعر است که جهان تصویر را می‌گستراند و مخاطب را به آنجا می‌خواند.

معنا که شخص پس از تصور استعاره و تطبیق آن بر واقع اعتباری، نسبت موجود بین دو طرف را تصدیق نموده و بگوید چنین نسبتی درست است اما جنبه سلبی آن یعنی کذب به آسانی فرض پذیر نیست. توضیح آنکه هنگامی که اخوان می گوید:

مشرق چیق طلایی خود را

برداشت

به لب گذاشت

روشن کرد

مخاطب چنین تصویر می کند:

«مشرق چیق طلایی را به لب می گذارد و روشن می کند».

مخاطب این تصویر را درست می یابد و آن را تصدیق می کند، اما اگر نتواند تصویری درست از گفته شاعر به دست آورد باید گفته شاعر را کاذب بنامد؟ به نظر می رسد منتقدان پس از تلاش برای درک تصویر، چنانچه در این باره موفق نشوند، گزاره شعری را نه صادق می نامند و نه کاذب بلکه از ادبیات دیگری بهره می جویند:

«تزام استعاره مکنیه در بعضی از اشعار [سپهری] گاه به-جایی می رسد که به جای ایجاد حرکت و پویایی، شعر را دچار سکون می کند و مخاطب را به جای لذت، در عین زیبایی تصویر، گرفتار ملال می سازد» (مصطفوی، ۱۳۸۸: ۹۵).

منتقد (مصطفوی) در بررسی خود،

صفت های «سکون» و «ملال» را درباره برخی اشعار سپهری به کار می برد؛ سخن او حاکی از آن است که استعاره های او از قواعد صور خیال سرپیچی کرده و سبب شده اند مخاطب نتواند از صور خیال لذت کافی ببرد؛ پس در نقل قول بالا صفت های صادق و کاذب را نمی بینیم، بلکه آنچه دیده می شود منتقد به-جای آنکه از صادق و کذب استفاده کند، سکون و ملال را به کار برده است.

پ: از آنجا که سخن درباره صور محاکاتی است، مطابقت بدترین نظریه به-شمار می رود. شاید اشعار را به طریق مطابقت بتوان تحلیل کرد، اما درباره دیگر صور محاکاتی چنین نظری هرگز پذیرفته نیست. هیچ تصویری با آن چیزی که محاکات می کند مطابقت ندارد. هرچه تصویر واقع نمایانه باشد بازم متفاوت از صاحب تصویر خواهد بود؛ ولو آنکه برای لحظاتی ما را فریب دهد. تصاویر «هایپررئال» شبیه اشخاص یا مکان ها هستند اما مطابقت با آنها ندارند. واقع نماترین تصاویر، عکس های پرسنلی هستند که برای شناسایی اشخاص استفاده می شوند، اما فقط واقع نما هستند و نه مطابق.

نتیجه آنکه درباره جملات شعری:

ادعا خود جای بحث دارد.^۲ ادعای نگارنده آن است که شعر نادرست نمی‌تواند ذهن مخاطب را نسبت به خود مجاب کند. مجاب شدن ذهن مخاطب با نوعی شهودگرایی همراه است؛^۳ یعنی درک تصویری و فهم اینکه چنین تصویری پذیرفتنی است. گویی مخاطب با خود می‌گوید: «خورشید می‌تواند چپق مشرق باشد». برای نمونه در همان نقدی که پیش ازین گفته شد، چون ذهن مخاطب از تصویرسازی سپهری مجاب نمی‌شد، شعر او را به سکون و ملال متهم می‌کرد؛ اما در شعر زیر ذهن می‌پذیرد که نسبت مرغ طلایی برای خورشید رواست (ر.ک مصطفوی، ۱۳۸۸: ۱۶۶ و ۱۶۷)

(۱) نباید نظریه مطابقت را به کار برد؛ زیرا قلمرو کارآیی این نظریه محدود است. همانگونه که گذشت، جملات شعری بر بنیاد صور محاکاتی استوارند و صور محاکاتی، حکایت‌گرند. مهم آن است که ذهن بتواند نسبت بین صورت محاکاتی و امر محاکات-شده را دریابد.

(۲) نباید از صدق و کذب در توصیف جملات شعری استفاده کرد، بلکه قاعده ادبی اقتضا می‌کند درباره آنها از وصف‌های «درست» و «نادرست» استفاده کنیم.^۱ هرگاه صور خیال بتواند ذهن مخاطب را مجاب کند، «درست» و گرنه «نادرست» خوانده می‌شوند. در این سخن نمی‌خواهیم ادعا کنیم که شعر ذیل قواعد ادبی معنا می‌شود و قواعد ادبی حاکم بر ذهن شاعرند؛ چراکه همین

ولی اگر چنین ضرورتی وجود نداشته باشد هر شاعری مکلف است در فضای قالبی خود شعر بگوید و سنت نشکند (در این باره ر.ک زرین کوب، ۱۳۶۳: ۹۰).

^۳ بلک بر این رأی است که برای دریافت استعاره چیزی به نام «بارقه بصیرت» لازم است. بارقه بصیرت کاری می‌کند که آدمیان هنگام شنیدن استعاره‌ها وقتی دو چیز مثل «الف» و «ب» باهم قیاس می‌شوند آنها را واقعاً مثل هم ببینند و نه اینکه آنها را «چنانکه گویی» همانند هستند دریابند. در واقع در استعاره‌ها ما به «الف» واقعاً به شکل «ب» نگاه می‌کنیم و «الف» را به مثابه «ب» در نظر نمی‌گیریم (دباغ، ۱۳۹۳: ۳۱).

^۱ تفاوت میان غلط و مجاز به وجود علاقه بستگی دارد. چنانچه بین تصویر و معنا، یکی از علاقه‌های ادبی حاکم شود، اسناد درست بوده، موصف به مجاز می‌شود و گرنه استعمال غلط خواهد بود (مدرس افغانی، ۱۳۶۲، ۶: ۲۲۷).

^۲ این نکته جای توجه دارد که برخی شاعران فراتر از قواعدند. شعر آنان است که مرزهای شعر بودن را برای یک سروده مشخص می‌کند؛ از این رو همیشه نمی‌توان شعر را با قواعد سنجید و رعایت یا عدم آن را ملاک درستی یا نادرستی آن دانست. زرین کوب بر آن است که شاعر مجوز دارد که قواعد ادبی را بشکند در صورتی که مقهور هیجانات درونی خود باشد. او می‌تواند از سنت درگریزد تا سخن، تاب هیجانات روحی او را داشته باشد؛

سحر هنگام کاین مرغ طلایی

نهان کرده است پرهای زرافشان

طلا در گنج خود می‌کوبد اما

نه پیدا در سراسر چشم مردم (نیما، ۱۳۹۶)

این پذیرش بستگی به فضایی دارد که مخاطب و شاعر در آن قراردادهایی میان هم رد و بدل می‌کنند. افزون بر اینکه فضای فرهنگی، انسانی، جغرافیایی شاعر و مخاطب نیز در این میان دخیل است. هرچه طرفین فضاهای مشترکی داشته باشند، درک تصویر آسان‌تر خواهد بود.

۴-۴. جزئیت

جزئیت ویژگی صور محاکاتی است. جزئی در مقابل کلی است. کلی مفهومی را می‌گویند که فرض صدق آن بر کثیرین ممتنع نباشد (تفتازانی، ۱۴۲۵: ۳۱). با این تعریف، مفهوم جزئی نیز مشخص می‌شود. جزئی قابلیت صدق بر بسیار را ندارد. صور محاکاتی فقط بر مورد خودشان صادق هستند و بیش از آن را نمایش نمی‌دهند. انتظار ما از استعاره‌ها، مدل‌ها و آنالوژی‌ها آن است که مورد معینی را برایمان توضیح دهند؛ به‌ویژه مدل‌ها که درباره‌ی یک مورد معین بررسی می‌شوند. هنگامی که پاسخ معقولی درباره‌ی متعلق مدل به‌دست‌آمد، پژوهشگر بر اساس

استقرا می‌تواند حکم خود را به موارد دیگری که با مدل تشابه دارد عمومیت دهد. صور محاکاتی ادعایی بیش از این ندارند. آنها نمی‌خواهند همه‌ی حقیقت را روشن کنند. کارکرد آنها به‌دلیل آنکه محاکی‌اند و قرار است بخشی از واقعیت را نمایش دهند، در محدوده‌ای معین تعریف می‌شود. آنها فقط همان بخش را که به عهده دارند نمایش می‌دهند و نه بیشتر. این برخلاف مفهوم است؛ به‌ویژه هنگامی که مفاهیم در قالب قضایای حقیقی گنجانده شوند، حکم را به همه‌ی مصادیق ولو در جهان مفروض، شیوع می‌دهند؛ پس دو صورت با دو ادعای متفاوت در برابر ما است: ۱. صور معقول که شامل بر کثیرین است و تکلیف همه‌ی مصادیق را روشن می‌کند؛ ۲. صور محاکاتی که جزئی است و به واقعیت‌های متعین دلالت دارد.

البته پذیرفتنی است که استعاره‌ها در مقایسه با آنالوژی‌ها و مدل‌ها، مفهومی‌ترند؛ به‌ویژه هنگامی که در دانش به کار گرفته می‌شوند ماهیت استعاری آنها کمتر دیده می‌شود و تلقی حقیقت پیدا می‌کنند. برای نمونه نکاح اسمائی که پیش‌تر گفته شد، همین نمود را دارد؛ گویی مفهوم عامی است

صادق بر همه اسماء.

همچو اویی داند او را ای فتی

این سخن هم راستست از روی آن

۴-۵. نسبی بودن و قابلیت تغییر

که به ماهیت ندانیش ای فلان (مولوی، ۱۳۹۲: ۶۱۲)

بخش‌هایی از ادعای مولانا جای توجه

دارد:

۱. او راه ادراک اوصاف کمالی حق را صور

محاکاتی می‌داند. گویی راه ادراک امور

مجرد در محاکات منحصر است.

۲. صور محاکاتی بین دانستن و ندانستن در

سیلان است؛ از یک جنبه، ماهیت شناختی

دارد ولی از جنبه دیگر غیرشناختی است؛

پس شخص می‌تواند بگوید می‌دانم و

می‌تواند دانستن را انکار کند؛ چرا که خود

واقعیت برای شخص آشکار نشده است.

۳. کارکرد صور محاکاتی برای فضاهای

ناشناخته‌ای است که دست ادراک عقلانی

از آن کوتاه است؛ دست کم برای عمده

انسان‌ها.

۴. عجز و ناتوانی در ادراک حقایق مجرد

دامن‌گیر عموم انسان‌هاست. شمار اندکی از

انسان‌ها قابلیت لمس خود حقیقت را دارند.

۵. مولانا تصریح می‌کند که عقل بر معیار

ادراک منطقی، شناختی بودن صور محاکاتی

را نخواهد پذیرفت. در عین حال انذار

می‌دهد که سخن عقل در این مجال

بر پایه صورت محاکاتی، ادراک

واقعیت نسبی است و تام نیست؛ هرکس

بهره‌ای از حقیقت را دارد و نه همه آن را؛

در نتیجه افزون به تکثر در قوالب شناخت،

محتوای شناخت نیز تکثر خواهد یافت؛ پس

هرکس از حقیقت چیزی می‌داند و ای بسا با

دیگری اختلاف کند گرچه در واقع چیزی

جز همان واقع در دسترس نیست:

ظاهر است آثار و میوه رحمتش

لیک کی داند جز او ماهیتش

هیچ ماهیات اوصاف کمال

کس نداند جز به آثار و مثال

طفل ماهیت نداند طمٹ را

جز که گویی هست چون حلوا تو را

کی بود ماهیت ذوق جماع

مثل ماهیات حلوا ای مطاع

لیک نسبت کرد از روی خوشی

با تو آن عاقل چو تو کودک‌وشی

تا بداند کودک آن را از مثال

گر نداند ماهیت یا عین حال

پس اگر گویی بدانم دور نیست

ور ندانم گفت کذب و زور نیست

گر بگویی من چه دانم نوح را

مطابقتی، از صدق و کذب (در قلمرو قضایا) و یا درست و نادرست (در حوزه مفاهیم) سخن گفته می‌شود. این در حالی است که صورت محاکاتی اعتبار منطقی را نیاز ندارد. مهم آن است که تناسب با واقع داشته باشد. صورت محاکاتی را به دو حالت می‌توان تصور کرد: ۱. متناظر با این صورت، صورت مطابقتی هم وجود داشته باشد. در این صورت تناسب آن با واقع از طریق صورت مطابقتی کشف و کارآمد شناخته می‌شود. برای نمونه در مقام تعلیم، معلم مفاهیم فلسفی را از طریق صورت محاکاتی به دانشجو می‌آموزاند. زمانی این صورت کارآمد است و شناخت را به دانشجو منتقل می‌کنند که با صورت مطابقتی متناسب باشد؛ ۲. صورت مطابقتی متناظر وجود ندارد. برای مثال رمان «از زمین تا کره ماه» اثر ژول ورن و یا فیلم «سفر به ماه» ساخته ژرژ ملی‌یس که برای ما نحوه حیات در کره ماه را تصویر می‌کردند، یا تصویری که فیزیکدانان از اتم ارائه می‌دهند فاقد صورت مطابقتی بوده و هستند. این دست از صور فقط در مقام یک فرضیه

پذیرفتنی نیست، بلکه استدلال‌های عقلانی است که ادراک را محال می‌سازد و گرنه فارغ از روش عقلانی درک حقایق آسان است.

۶. شناخت محاکاتی متکثر است؛ همانگونه که فارابی می‌گوید بی‌نهایت شناخت محاکاتی از یک واقعیت در دسترس است (فارابی، ۲۰۰۲: ۱۰۰).

۷. شناخت محاکاتی ذومراتب است؛ هر کس بهره‌ای از واقعیت در دسترس دارد.

۸. شناخت محاکاتی جنبه‌ای از واقعیت را می‌گشاید و جنبه‌های دیگر را پنهان می‌کند.

۹. شناخت محاکاتی تغییرپذیر است؛ هر زمانه به حسب تغییری که می‌کند صورت‌های جدیدی را برای محاکات از حقایق می‌طلبد.^۱

۵. معیار شناختی بودن صورت محاکاتی

شناخت محاکاتی بر معیار کارآمدی سنجیده می‌شود و نه مطابقت با واقع. صورت مطابقتی باید در آزمون مطابقت سنجیده شود و اعتبار آن به دست‌آید؛ از این‌روست که در شناخت

^۱ آفرینش عبارات و ارائه مفاهیم نو در شعر [احمد عزیزی] دارد. به‌رغم نوآوری‌های احمد عزیزی در زمینه کاربرد زبان نو در شعر، روش وی ساخت واژگان تازه نیست بلکه ادامه سنت گذشته است» (شعبان‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۲۳-۱۴۰).

^۱ مریم شعبان‌زاده تغییری را که زندگی زمانه حاضر داشته در استعاره‌های موجود در زبان احمد عزیزی جست‌وجو می‌کند. وی بر این باور است که «استعاره‌های جدیدی که ماشین در یک سوی تشبیه واقع شده است، نقش مهمی در

است. افزون به حوزه‌های عمومی بشری شامل هنر، سیاست و فرهنگ حتی قلمرو دانش نیز تحت سیطره شناخت محاکاتی است ولی متأسفانه از دسترس بررسی فیلسوفان مسلمان به دور مانده است. این جستار گامی بود در شناسایی این نوع شناخت و بیان ویژگی‌های آن. شناخت محاکاتی واقع‌نما، تصدیقی، جزئی و نسبی و قابل تغییر است؛ در قالب گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای ارائه می‌شود و پس از سنجش به درست و یا نادرست متصف می‌گردد.

مطرح می‌شوند؛ البته کارآیی خود را دارند تا هنگامی که صورت محاکاتی دیگری برتر در مقایسه با آن ارائه شود.

نتیجه‌گیری

این جستار نشان داد که شناخت محاکاتی نوعی شناخت از جهان پیرامون است در کنار شناخت مطابقتی که فیلسوفان مسلمان آن را پذیرفته‌اند ولی روش شناسی آنان فقط گونه دوم را پذیرفته است. حال آنکه شناخت محاکاتی فضای گسترده‌ای را در بر گرفته

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله مستخرج از رساله/پایان نامه نمی‌باشد.

منابع

آکویناس. آیین حکمت. شماره ۳۸.

صص ۷-۳۲.

بلخی، جلال الدین. (۱۳۹۲). مثنوی معنوی.

مصصح: مهدی کمپانی زارع. تهران:

نگاه معاصر.

بغدادی، ابوالبرکات. (۱۳۷۳). المعبر فی

الحکمة. اصفهان: دانشگاه اصفهان. ج ۱.

تفتازانی، سعدالدین مسعود. (۱۴۲۵).

تهذیب المنطق (در الحاشیه علی تهذیب

المنطق). قم: موسسه نشر اسلامی وابسته

به جامعه مدرسین قم.

_____ (۱۴۰۹). شرح المواقف. ج ۱.

قم: الشریف الرضی.

خونجی، افضل الدین. (۱۳۸۹). کشف

الأسرار عن غوامض الافکار. تصحیح:

خالد الرویهب. تهران: موسسه پژوهشی

حکمت و فلسفه ایران و موسسه مطالعات

اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

حاج فرج الله دباغ، محمدحسین. (۱۳۹۳).

مجاز در حقیقت؛ ورود استعاره‌ها در

علم. چاپ اول. تهران: هرمس.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۳). شعر

بی دروغ شعر بی نقاب، بحثی در فنون

شاعری، سبک و نقد شعر فارسی با

ملاحظات تطبیقی و انتقادی راجع به شعر

ابن رشد. (۱۹۸۲). تلخیص البرهان. تحقیق:

محمود قاسم. قاهره: الهیئه المصریه

العامة للكتاب.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). الشفاء.

قم: مکتبه آیه الله مرعشی.

_____، بی تا. منطق المشرقیین. قم:

مکتبه آیه الله مرعشی.

اخوان ثالث، مهدی. (۱۳۷۰). در حیاط

کوچک پاییز در زندان. تهران:

بزرگمهر.

اسفندیاری، علی (نیما یوشیج). (۱۳۹۶).

گزیده اشعار. کتابراه. نسخه الکترونیکی

(کتابراه)

اعتصامی، پروین. بی تا. دیوان اشعار. تهران:

کتاب نمونه.

بازرگانی، ابراهیم. (۱۳۹۴). صورت‌انگاری

معرفت و تأثیر آن در نظریه محاکات با

بررسی تحلیلی-توصیفی اندیشه فارابی.

خردنامه صدرا. ش ۸۲، ۶۱-۷۴.

_____ (۱۳۹۶). نسبت شعر و منطق از

دیدگاه ابن سینا. خردنامه صدرا. ش ۸۹

صص ۸۵-۹۷.

_____ (۱۳۹۷). می‌میسیس: قرائت‌ها و

تمایزها در نگره افلاطون، ابن سینا و

- قدیم و امروز. تهران: سازمان انتشارات جاویدان.
- سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲).
- مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح: هانری کربن. تهران: پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ج ۳.
- سهلان ساوی، عمر بن سهلان. (۱۳۸۳).
- البصائر النصیریة فی علم المنطق. تحقیق حسن مراغی. چاپ اول. تهران: شمس تبریزی.
- شهرزوری. شمس الدین. (۱۳۸۰). شرح حکمة الاشراق. تصحیح حسین ضیائی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شعبان زاده. مریم. (۱۳۹۲). جستاری در تأثیر تکنولوژی بر شعر احمد عزیزی. فنون ادبی. شماره ۱. بهار. صص ۱۲۳ - ۱۴۰.
- صفوی. کورش. (۱۳۹۱). آشنایی با زبان‌شناسی در مطالعات ادب فارسی. تهران: نشر علمی.
- طباطبائی. محمدحسین. (۱۳۸۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم، در: مجموعه آثار شهید مطهری. تهران: صدرا. ج ۶.
- طوسی. نصیرالدین. (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغ.
- فارابی. ابونصر. (۱۴۰۸). المنطقیات للفارابی. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- _____ (۲۰۰۲). کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها. دارالمشرق. بیروت.
- _____ (۱۴۰۵). فصول منتزعه. تحقیق دکتر فوزی نجار. چاپ دوم. تهران: مکتبه الزهراء.
- لیکاف، جرج و مارک جانسون. (۱۳۹۵).
- استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم. ترجمه: هاجر آقاابراهیمی. تهران: نشر علم.
- مدرس افغانی. محمد علی. (۱۳۶۲).
- المدرس الأفضل فیما یرمز و یشار إلیه فی المطول. قم: دارالکتاب.
- مصطفوی. سیده مینا. (۱۳۸۸). سیر استعاره در شعر امروز (با نگرشی بر شعر نیما، اخوان، سپهری، نادرپور و شاملو). تهران: نگار و نیما.
- نادرپور. نادر. (۱۳۹۳). مجموعه اشعار. تهران: نگاه
- یزدان پناه. سیدیدلله. (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. چاپ سوم.

روزنامه ایران. ۲ فروردین. ۱۳۹۹

روزنامه شرق. ۲ فروردین. ۱۳۹۹

روزنامه خراسان. ۲۸ اسفند. ۱۳۹۸

<https://fa.abna24.com/news>