

در بارگاه خیال و کارگاه زبان

تاریخ دریافت:

تاریخ تأیید: ۹۴/۱۱/۰۱

محمد فرهمند *

چکیده

زبان و کلام، گوهر اساسی خلقت و خلاقیت به شمار می‌آید. زبان در این عرصه نه به عنوان نهاد اجتماعی مورد نظر زبان‌شناسان، بلکه به عنوان نهادی که شالوده جهان بر آن بنا شده، ساحتی فراتر از واژگان و قواعد صرف و نحو را در بر می‌گیرد. در این شیوه اندیشیدن، زبان در حکم بستری برای خلقت و خلاقیت به شمار آمده و هستی همچون «کنش کلامی» حضرت حق تعالی قابلیت ظهور و بروز یافته است. در این تعریف از زبان، گوهر زبان با وجود نسبت می‌یابد و از راه زبان، انکشاف و گشودگی وجود پدید می‌آید. تخیل که گوهر خلاقیت به شمار می‌آید، تا زمانی که جنبه مادی نگیرد، رؤیایگونه است که به اسم «الباطن» تعلق دارد و با تعیین خارجی آن به تصاویر هنری تبدیل می‌شود. در حقیقت، تخیل از گونه هستی است که با میانجی‌گری زبان در بارگاه خیال شئیت می‌یابد. تخیل دارای مرتبه و سلوک خاص خود است و مراتب این سلوک خیالی، تضمین‌کننده پیدایش انواع هنرهاست. نوشتار پیش‌رو، رهیافتی معرفت‌شناختی به موضوع کلام الهی، آفرینش در بستر زبان، عنصر تخیل و انواع آن و جایگاه آن در خلقت هستی و ارتباط آن با خلاقیت‌های ادبی - هنری دارد.

واژگان کلیدی: هنر، خداوند، کلام الهی، انسان، تخیل، خلاقیت، زبان و شعر.

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران.

مقدمه

زبان یکی از آیات حضرت حق تبارک و تعالی است. این سخن یعنی زبان و سخنوری در ذات حضرت حق بوده و تعین و وجود خارجی آن با اراده حضرتش با کلمه «کن» به ظهور رسیده است که عرفا آن را «کن وجودی» خوانده‌اند و در فرهنگ مسیحیت از آن به «لوگوس» (logos) تعبیر شده که بر اساس تفسیر و خوانش یوحناپی از «لوگوس یونانی» در عهد جدید، کلمه خلاق اولین با تجسدش با مسیح همتا می‌شود: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود ... و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد» (کتاب مقدس، ۱۹۹۶م، ۱۲۱۴)؛ اما «لوگوس» در عهد قدیم، وسیله آفرینش است و نقش انکشافی دارد (همان، ص ۱).

«کن» در واقع خلقت و خلاقیت در افق زبان قابل بررسی است و چیزی در خلقت از دایره و حوزه زبان خارج نیست و این همان چیزی است که هایدگر در تعریف زبان بیان کرده است. از دیدگاه او «زبان خانه وجود است». هایدگر با درنگ در مفهوم «لوگوس»، جایگاه زبان را در هستی تبیین و آدمی را در داخل آن تفسیر می‌کند. او با این تعریف، زبان را خانه و بستر وجود قرار داده، دایره شمول آن را فراتر از کاینات و عالم هستی پنداشته است. او با طرح نسبت میان «زبان» و «هستی»، زبان را خانه هستی و نزدیک‌ترین همسایه انسان می‌داند. از دیدگاه او گوهر زبان به واسطه نسبت آن با هستی دریافته می‌شود (احمدی، ۱۳۸۲، ص ۵۵۶).

پرسش بنیادین، این است که آیا هستی و مخلوقات خداوند را می‌توان جزو آثار هنری دانست که به دست پروردگار متعال، صورتگری شده است یا خیر. آنچه مسلم است، این است که عالم و آدم، مجلای فعل پروردگار متعال است. شرافت خلیفگی و لطافت روح و ظرافت تخیل، از آدمی لطیفه‌ای نهانی ساخته که تاج کرامت حق تعالی زینده فرق اوست. حق تبارک و تعالی پس از خلقت و صورتگری تابلوی وجود انسانی، از اثر هنری خود با تعبیر *تَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ* (مؤمنون: ۱۴) یاد می‌کند. مظهریت اسمای الهی در انسان و تشرف بر خلعت «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسری: ۸۵) دلالتی آشکار بر شرافت مقام انسان است.

اشتراک انسان در روح و وجود، نه از باب اشتراک لفظی صرف، بلکه اشتراک معنوی مقول به تشکیک است. همین اشتراک معنوی، فصل و وصل مشترک خلقت و خلاقیت در ذات حضرت احدیت و انسان با حفظ مرتبه است؛ بدین صورت که حق تبارک و تعالی همیشه حق است و انسان همیشه انسان و اگر خلاقیتی از جانب انسان صورت می‌گیرد، از باب به ودیعه گذاشتن قوه تخیل در وجود آدمی از جانب حضرتش است. قدرت تخیل که پایه و مایه خلاقیت هنری و ادبی است، آن‌چنان گسترده است که آدمی به واسطه آن می‌تواند افزون بر ساحت موجودات، حتی در معدومات نیز بیندیشد. حتی اگر نباشی می‌آفرینمت چونان که التهاب بیابان، سراب را

(امین‌پور، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵)

آدم یک لحظه نمی‌تواند به دور از خیال‌پردازی باشد؛ شاید تعبیر حافظ از خیال و توان و گستره آن در زمره زیباترین تعبیری باشد که تا به امروز از خیال شده است.

گفتم که بر خیالت راه نظر بیندم گفتا که شبرو است او، از راه دیگر آید

(حافظ، ۱۳۶۸، ص ۲۲۳)

خلقت، کنش کلامی حق تعالی

کلام در لغت از «کلم» به معنای «جرح» برگرفته شده و فایده آن، اعلام و اظهار است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۸). میان معنای لغوی «کلم» و آنچه از لفظ کلام در اصطلاح بر می‌آید، گونه‌ای مناسبت وجود دارد؛ زیرا جرح هنگامی رخ می‌دهد که در پوست بدن شکاف ایجاد شود و نوعی گشودگی پدید آید؛ کلام نیز در اصطلاح به معنای اظهار و اعلام است و درحقیقت در هرگونه اظهار و اعلام، نوعی باز شدن و گشودگی به روی غیر تحقق می‌پذیرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰، ص ۴۰۹).

زبان یکی از آیات الهی است که هستی و پیرو آن، انسان، در بستر آن آفریده شده است. دیرینگی و پیرینگی با جوهر و ذات زبان درآمیخته و به قول هایدگر، این زبان است که حرف می‌زند؛ نه انسان و انسان جایی حرف می‌زند که با زبان همراه باشد (احمدی، ۱۳۸۲، ص ۶۱۵). درحقیقت پروردگار متعال ابتدا سفره زبان را گسترده، سپس

کاینات و انسان را در داخل آن سفره آفریده است. این تعبیر را می‌توان از آیه دوم سوره الرحمن دریافت کرد. بنا به تصریح آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ»، دیرینگی حضور زبان در کاینات و پیشینه آن به درازی حضور حق تعالی در آفرینش است و گفتنی است افق زبان به پیش از آفرینش عالم و آدم می‌رسد. عنصر زبان، عنصری جدانشدنی از ذات حضرت حق و ذات عالم هستی و آدمی است و به‌راستی در بستر زبان است که کاینات، ظهور عینی و خارجی یافته‌اند و فهم انسان نیز در همین بستر معنا می‌یابد.

کلام حق تعالی جلوه‌های متفاوتی دارد که یکی از آن جلوه‌ها و درحقیقت جلوه آن، مرتبه «کن» یا همان تجلی خلقی پروردگار متعال است؛ در این مرتبه، هستی به واسطه «کن» به ظهور رسیده و درحقیقت، کلام حق در این مرتبه، فعل حق به شمار می‌آید. بر اساس آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) آفرینش بر اساس کلام حق که همان اراده و امر الهی است و در قرآن از آن به «کن» تعبیر شده است، به ظهور رسیده و وجود خارجی و عینی یافته است. براین‌اساس تمامی پدیده‌های جهان، معلول کلام حق (کن) و به بیان دیگر، جزو «افعال» حق تعالی به شمار می‌آیند. درحقیقت کلام حق در حکم فعل او و فعل او در حکم کلام اوست. از دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی، نخستین کلامی که اسماع ممکنات را شق کرد، کلمه «کن» بوده و عالم، جز از طریق کلام به ظهور نرسیده است؛ بلکه عالم، عین کلام حق تعالی است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۸).

با عنایت به این نکته که کلام حق تعالی (اعم از کلام تکوینی و تدوینی)، فعل اوست و حضور فاعل لامحاله همیشه با فعل و در داخل فعل خواهد بود و این عنصر حضور همیشگی حق تعالی در کلام و کتاب خود، سبب تمایز کلام خالق از مخلوق می‌شود و چون حضور پروردگار به صورت معیت قیومیه است، پس حضرتش پیش از فعل، در فعل، با فعل و بعد از فعل خواهد بود و این نکته همان است که اهل حقیقت در مفهوم «صمد» در ذیل آیه «الله الصمد» بیان داشته‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۸۶۱)؛ زیرا «صمد» در معنای «لا جوف له» است (راغب الاصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۴۹۲) و این با فرمایش منسوب به مولی علی علیه السلام متناسب است که فرموده‌اند: «مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ وَمَعَهُ وَفِيهِ» (لاهیجی، ۱۳۷۱، ص ۵۳ - ۵۴).

تخیل و ماهیت آن

«تخیل» یا تصویرگری از مباحث حوزه‌های روان‌شناسی و زیبایی‌شناسی است. تخیل نیروی ذهنی و شکل‌دهنده اشیا بیرونی است که از راه حواس شناخته نمی‌شود. «نزد روان‌شناسان، تخیل، کوششی است که ذهن برای رهایی از واقعیت انجام می‌دهد تا بدان پناه برد و التیام یابد. در زیبایی‌شناسی، تصویرگری و تخیل، کوششی است که ذهن خلاق به کار می‌برد تا میان اجزای طبیعت، پیوندی نو و بدیع بیافریند؛ یعنی شاعر آنچه را که دیگران با هوش خود دریافت می‌کنند، از پیرامون خویش بر می‌گزیند و بعد آن را طی یک فعل و انفعال ذهنی، بازسازی و بازآفرینی می‌کند» (داد، ۱۳۸۳، ص ۱۱۹). حوزه تصرف خیال آن‌قدر گسترده است که تا عالم وجود و عدم گسترش دارد. در میان فلاسفه و عرفا، سهروردی، ابن‌عربی و ملاصدرا بیش از دیگران به مقوله خیال و تخیل در آثارشان پرداخته‌اند؛ اما شاید کمتر کسی مانند ابن‌عربی را بتوان یافت به صورت گسترده و دامنه‌دار به موضوع خیال پرداخته باشد.*

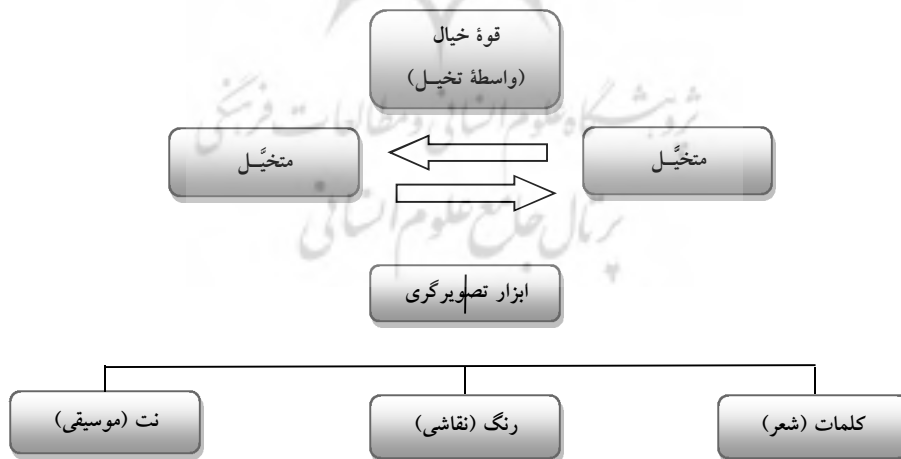
از دیدگاه ابن‌عربی، «علم‌الخیال» یکی از انواع علوم معرفتی است. درک ظرایف و دقایق این علم، یکی از کلیدهای فهم اندیشه‌های والای عرفانی ابن‌عربی است. او «خیال» را حاکم جمیع مراتب وجودی و گستره آن را آن‌قدر پهناور می‌داند که وجود محالات نیز می‌تواند در آن ظاهر شود. بر اساس باور او، خداوند، هیچ موجودی نیافریده که جایگاهش عظیم‌تر و حکمش فراتر از «خیال» باشد. حکم «خیال» در جمیع موجودات و معدومات - اعم از محال و غیرمحال سر بیان دارد. از دیدگاه او به واسطه «خیال» قدرت و اقتدار الهی ظاهر می‌شود. ابن‌عربی سلطه و قوت اسم «القوی» پروردگار را در خلق «قوه متخیله» و «عالم خیال» می‌داند و آن را نزدیک‌ترین چیز دال بر وجود حق تعالی معرفی می‌کند که می‌تواند صورت‌های دوگانه و متضاد را در خود جمع کند (محمودالغراب، ۱۳۹۴، ص ۳۱).

* مجموعه آرا و اندیشه‌های ابن‌عربی در حوزه خیال، در کتابی به نام **الخیال، عالم البرزخ والمثال** را «محمود محمود الغراب» گردآوری کرده است. این کتاب را نگارنده این سطور، با نام **نقش خیال** ترجمه و انتشارات جامی آن را چاپ کرده است.

ملاصدرا قوه خیالی را یکی از قوای نفس می‌داند که با آن، اشباح و صورت‌های مثالی ادراک می‌شود (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹۷). «در روان‌شناسی، تخیل را فرایندی فکری تعریف کرده‌اند که عبارت است از تخیل بازپدیدآورنده که به خاطر آوردن تصاویر است از حفظ و همچنین تخیل آفریننده که ساختن تصویر است» (میرصادقی، ۱۳۸۵، ص ۷۱).

نظریه کالریج (۱۷۷۲ - ۱۸۳۴م) شاعر و منتقد انگلیسی درباره تخیل، بیش از همه تعریف‌هایی که اهل ادب در مورد تخیل، مورد توجه و پذیرش قرار گرفته است. کالریج می‌کوشد تخیل را از دیگر استعدادهای مشابه ذهنی به‌ویژه توهم که در قرن هجدهم مترادف با تخیل بوده، متمایز کند و آن را «اصل آفرینش در هنر» تعریف می‌کند. از دیدگاه کالریج، تخیل، قدرتی جادویی و ترکیبی است و درحقیقت، تخیل همان نیروی خلاقه‌ای است که با روش ادراک ذهن شکل می‌گیرد (گری، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲).

شکل‌گیری یک اثر هنری، به سه عنصر متخیل (تخیل‌کننده)، متخیل (تخیل‌شده) و قوه خیال وابسته است. شاعر یا نقاش به واسطه قوه خیال، تصویری را در ذهن خود می‌آفریند و بعد آن را به وسیله ابزارهای خاص هنری به تابلوی شعر یا نقاشی یا قطعه موسیقی تبدیل می‌کند. ابزار تصویرگری این تابلوها در حوزه شعر، واژگان، در حوزه نقاشی، بوم و رنگ و در حوزه موسیقی، نت است؛ از این رو فرایند تخیل و خلاقیت را در انسان می‌توان بدین گونه ترسیم کرد:



(نمودار شماره ۱)

ساحت اطلاقی و تقییدی تخیل

پرسش اساسی این است که آیا می‌توان به خداوند متعال، تخیل قائل شد یا خیر. شایان ذکر است که تخیل تقییدی در انسان، در تخیل اطلاقی خداوند مطلق ریشه دارد و فرض دارا بودن قوه‌ای چنین وسیع و فراخ در انسان - بدون اثبات آن بر حق تعالی - فرضی محال و باطل است؛ زیرا هر کمالی را که موجود اخس، دارای آن است، وجود اشرف باید به نحو اعلا و اشرف، آن کمال را داشته باشد؛ با این تفاوت که صفات خداوند، عین ذات اوست و تخیل او نیز تخیل مطلق است؛ در برابر تخیل تقییدی و اضافی انسان.

در متون فلسفی، وجود و عدم به دو بخش تقسیم می‌شود و برای هر کدام، اعتباراتی قائل شده‌اند که عبارت‌اند از: «یکی وجود مطلق و دیگری مطلق وجود؛ هرگاه عدم، مقابل مطلق وجود باشد، مطلق عدم است و اگر مقابله آن به اعتبار وجود مطلق باشد، عدم المطلق است. مفاد اول سلب وجود مطلق است و مفاد دوم، سلب مطلق وجود است» (سجادی، ۱۳۶۱، ص ۳۵۲).

حاجی سبزواری در منظومه درباره «وجود و عدم» می‌نویسد:

«إِنَّ الْوُجُودَ مَعَ مَفْهُومِ الْعَدَمِ كُلًّا مِلْطَاقٍ وَ تَقْيِيدِ قَسَمٍ»

(سبزواری، ۱۳۸۴، ص ۴۱۱).

ایشان مفهوم «عدم» را همچون وجود، به عدم مطلق و مقید تقسیم می‌کند؛ با این تفاوت که اطلاق و تقیید در حقیقت وجود و مفهوم آن با عدم متفاوت است. وی در تقسیم وجود و عدم به دو نوع مطلق و مقید، مطلق وجود و مطلق عدم و مقید وجود و مقید عدم را اراده می‌کند. در تعبیرات فلاسفه از عدم مقید، به عدم مضاف نیز تعبیر شده و مراد از آن، عدمی است که شأنیت وجود دارد.

با عنایت به موضوع فوق، خیال نیز دارای دو وجه است: وجهی به وجود و وجهی به عدم دارد، هم هست و هم نیست، هم این است و هم آن و نه این است و نه آن. این ساحات دوگانه، سبب شده ابن عربی از آن به «مجمع البحرین» و امری برزخی تعبیر کند؛ «و عالم خیال که از آن به "مجمع البحرین" تعبیر کردیم، معانی را تجسد می‌بخشد و محسوس را لطیف می‌کند و در چشم هر ناظر، عین هر معلومی را دگرگون می‌کند؛ لذا جامع عالم غیب و عالم شهادت است» (محمودالغراب، ۱۳۹۴، ص ۲۷).

همین ساحت‌های دوگانه در امر وجود و عدم سبب شده برای خیال نیز دو ساحت اعتبار شود: ساحت اطلاقی و ساحت تقییدی. ساحت اطلاقی، ناظر بر «خیال مطلق» و ساحت تقییدی، ناظر بر «خیال مقید» است. بدیهی است که در عالم وجود، تمامی اطلاقی‌ها در حوزه ذات پروردگار قرار می‌گیرد و انسان با تمامی قوای ادراکی و روحانی که خداوند بدو بخشیده، در حوزه تقیید قرار می‌گیرد؛ به بیان دیگر، مطلق فقط خداست و لاغیر و مقید، آدمی است.

ایشان عالم خیال را برزخ میان عالم ملک و ملکوت می‌داند و بر این باور است که در این عالم، معانی، متجسد و محسوس و لطیف می‌شود و این عالم، جامع عالم غیب و عالم شهادت است. او خیال را قائم به خود نمی‌داند و برای آن، شخصیتی دووجهی و بینابین قائل است که وجهی به وجود و وجهی به عدم دارد؛ بدین صورت که هم می‌توان آن را جزو موجودات و هم جزو معدومات دانست. ایشان برای تبیین مسئله از آینه مثال می‌آورد و می‌گوید:

هرگاه تو خیال را ادراک کردی و دارای عقل [سالمی] بودی، می‌فهمی که تو امری وجودی را ادراک کرده‌ای که چشمت بر آن افتاده است و به‌طور قطع با دلیل، این را خواهی دانست. آنجا چیزی که رأساً و اصلاً باشد، وجود ندارد و آن در نفس خود معقول است و آن، چیزی است که بر او شیئیت وجودی اثبات کردی و این شیئیت وجودی را که در حال اثبات، آن را نفی کردی، چیست؟ پس خیال نه موجود است و نه معدوم و نه معلوم است و نه مجهول و نه منفی است و نه مثبت؛ همان‌گونه که انسان، صورت خود را در آینه ادراک می‌کند و به‌طور قطع و یقین می‌داند که او صورت خود را به وجهی ادراک کرده است و به‌طور قطع و یقین می‌داند که او صورت خود را به وجهی ادراک نکرده است؛ چون اگر اندازه آینه کوچک باشد، صورت خود را در آن کوچک می‌بیند و می‌داند صورتش بزرگ‌تر از آن چیزی است که دیده و متقارب آن نیست و چون اندازه آینه بزرگ باشد، صورت خود را در نهایت بزرگی می‌بیند و به‌طور قطع و یقین می‌داند صورتش کوچک‌تر از آن چیزی است که می‌بیند و این را که صورت خود را دیده است، نمی‌تواند انکار کند و می‌داند که صورتش در آینه نیست و بین او و بین آینه هم نیست (همان، ص ۲۸).

از دیدگاه ابن‌عربی، خیال دارای اقتدار تام و کامل است و درجه حس و معنا را در یک

جا جمع و حوزه‌بندی می‌کند؛ از این رو محسوس، لطیف و معنا، کثیف و متراکم می‌شود. ایشان با تقسیم حقیقت کونیه بر سه مرتبه علوی، سفلی و برزخی، متخیلات را در زمرة مرتبه برزخی می‌دانند که با عقل و حواس ادراک می‌شود و جمع میان مرتبه علوی و سفلی است. در مرتبه علوی که معقولات را شامل می‌شود، معانی مجرد از ماده با عقل ادراک می‌شود و در مرتبه سفلی که محسوسات را شامل می‌شود، قوه ادراک آدمی حواس اوست؛ در حالی که در مرتبه برزخی، این دو (عقل و حواس) در ادراک شریک هم هستند. در این مرتبه، خیال دارای شأن واسطه‌گری است؛ بدین گونه که از سویی معانی مجرد تنزل می‌یابند و ادراک می‌شوند و از سوی دیگر، ادراکات حسی، به کمک آن تعالی می‌یابند.

خیال به صورت اطلاقی و تقییدی، دارای دو وجه است: وجه اطلاقی آن ناظر به خیال الهی است و وجه تقییدی آن ناظر بر خیال بشری است؛ شأن خیال الهی، تنزل و تجسد و شأن خیال بشری، تعالی و عروج است. تخیل مطلق خداوند در قوس نزولی، انسان را می‌آفریند و انسان به کمک قوه تخیل مقید خود در قوس صعودی به خلاقیت‌های ادبی - هنری دست می‌زند؛ با تفاوت در نوع خلاقیت. در این مقام، انسان به عنوان عالی‌ترین تابلوی هستی که به وسیله «المصور» در قوس نزولی به تصویر کشیده شده است، در قوس صعودی با سلوکی خیالی به خلاقیت دست می‌زند؛ از این رو می‌توان این چرخه آفرینش خداوند و خلاقیت شاعران را به صورت نمودار ذیل ترسیم کرد.

۱۷۹
تجسس



(نمودار شماره ۲)

دره‌رحال «خیال» یکی از قوای ادراکی آدمی است که حد واسط میان قوه حسی و عقلی است که دارای شأنی خلاق و مولد است و صاحب خیال، دارای شأنیت الهام است؛ ولی متأسفانه معنایی که از خیال در میان مردم رواج دارد، جنبه‌های اوهامی و آرزوپردازنه آن است که واقعیت ندارد؛ حال آنکه «خیال» است که به انسان، قدرت خلقت و خلاقیت می‌بخشد و تقسیم خیال به منفصل و متصل نیز از همین روی است.

واژگان و تصاویر کتاب آفرینش

اگر آفرینش را «کنش کلامی» حق تعالی بدانیم، خود آن کلام، دارای فصول و فصوص گوناگونی خواهد بود. درک هر کدام از این فصل‌ها و فص‌ها به میزان آگاهی ما از معنای آن فص، وابستگی تام دارد. هر واژه‌ای به میزان آگاهی ما از آن واژه، برای ما معنا خواهد داشت و این آگاهی ما از معانی پیرامون آن واژه، فهم ما را به صورت هرمنوتیکی به چرخش و خواهد داشت. کاینات به‌طور اعم و انسان به‌طور اخص چونان متنی باز است و هر کدام از آفریده‌های خداوند در حکم پدیده‌ای از پدیده‌های هستی هستند و واژگان کتاب هستی به شمار می‌آیند. در متون عرفانی، عالم و کل موجودات هستی در حکم کتاب حق تعالی و طرف خطاب پروردگار متعال است. نجم‌الدین رازی در این مورد می‌گوید:

ای نسخه نامه الهی که تویی وی آینه جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
(نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱، ص ۳).

از این روست که انسان، متن کتاب هستی فرض شده و فرمایش منسوب به حضرت علی علیه السلام ناظر بدین موضوع است:

أَتَزَعَمُ أَنَّكَ جَرْمٌ صَاحِبٌ غَيْرٌ وَفِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ
أَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ الَّذِي بِأَحْرَفِهِ يَظْهَرُ الْمُضْمَرُ
فَلَا حَاجَةَ لَكَ فِي خَارِجٍ يُخَبِّرُ عَنْكَ بِمَا سَطَرَ

(آیا پنداری که جرمی کوچک و خرد هستی؛ درحالی که این جهان بزرگ در تو گنجیده است. تو آن کتاب گویایی هستی که به واسطه حروف آن، پنهانش آشکار شود.)

برای تو نیازی به چیزی در عالم خارج نیست تا به واسطه آنچه که نوشته شده است، از تو خبر دهد) (کیدری، ۱۳۷۵، ص ۲۳۶).

شیخ محمود شبستری می گوید:

به نزد آنکه جاننش در تجلی است

همه عالم کتاب حق تعالی است

عرض اعراب و جوهر چون حروف است

مراتب همچو آیات وقوف است

از او هر عالمی چون سوره‌ای خاص

یکی زان فاتحه وان دیگر اخلاص

(شبستری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹)

۱۸۱

قبس

پرسش اساسی، این است که آیا آن واژگان و تصاویر، غیر از آگاهی و فراتر از آگاهی من انسان دارای معناست یا خیر؟ و اگر دارای معناست، معنایش کجاست؟ بی‌گمان پاسخ این پرسش، این است که هر واژه‌ای می‌تواند فراتر از آگاهی من انسان، معانی نهفته در بطن خود داشته باشد که آن معانی در روند فهم هر مونتیک من از آن واژه - با توجه به آموزه‌های ذهنی من - قابلیت قبض و بسط معنایی خواهد داشت.

حضرت تصویر و ارتباط آن با اسمای الهی

تخیل مطلق با اسم «المصور» و «الظاهر» پروردگار ارتباط مستقیم دارد. صورتگر مطلق، خداوند است که با اسم «الظاهر» در کاینات تجلی کرده و هستی دارای شأنیت ظهور در مراتب گوناگون یافته است. از دیدگاه ابن عربی، حق تعالی در عالم، جز به صورت شئون ظاهر نمی‌شود (خواجوی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۳۱۷). عالم مجلی و تجلیگاه حضرت حق است و چون خداوند متعال، تخیل مطلق، علم مطلق و همچنین ابداع مطلق است. نتیجه این اطلاق، آفرینش انسان و کاینات به عنوان بدیع‌ترین تابلو و اثر هنری است که به

واسطه «کن» ایجاد می‌شود به ظهور رسیده است. تخیل مطلق پروردگار از جنس نور و هستی است و آفرینش، چیزی جز ظهور تخیل مطلق حق تعالی نیست. از دیدگاه ابن عربی، آخرین مرتبه‌ای که می‌توان برای مخلوقات متصور شد، «حضرت تصویر» است که فراسوی آن، مرتبه‌ای در کاینات وجود ندارد. ابن عربی از اسم «المصور» با عنوان «حضرت تصویر» و از صاحب این هنر به «عبدالمصور» تعبیر می‌کند و می‌نویسد:

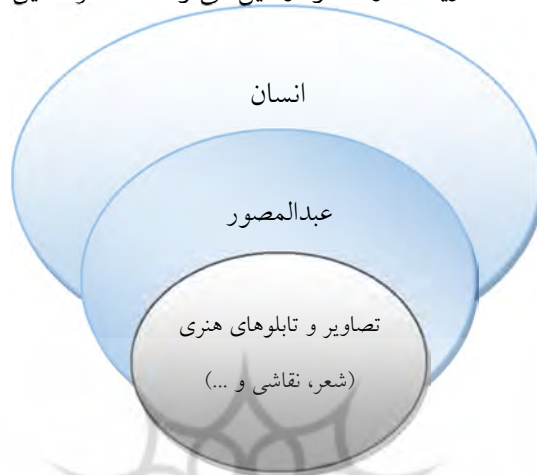
صاحب این حضرت، «عبدالمصور» خوانده می‌شود و مصور از مردم، کسی است که خلقی چون خلق خدا انجام می‌دهد و در عین آنکه خالق است، اما خالق نیست چون فرمود: «تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ» (مائده: ۱۱۰) (از گل چیزی به شکل پرنده بساختی) او را خالق نامید؛ درحالی‌که او جز شکل پرنده را نساخت و شکل و هیئت، صورت آن است و هر صورتی را قبول ظهور حیات حسی است، خداوند مصور و صورت‌دهنده‌اش را نکوهش و تهدید کرده است؛ زیرا نشئتش را تکمیل نکرده است. از کمال نشئتش ظهور حیات است در آن برای حس؛ درحالی‌که او را قدرت این کار نیست؛ برعکس تصویرکننده‌اش؛ چون آن را ظهور حیات حسی، از نبات و معدن و صورت و فلک و شکل‌های مختلف نیست و صورت جز عین شکل نمی‌باشد و تصویر، جز عین شکل بخشیدن در ذهن نیست (همان، ۱۳۸۸، ج ۱۵، ص ۵۹).

«المصور» یکی از اسمای الهی است و «حضرت تصویر» متعلق به همان اسم پروردگار متعال است که قدرت تصویرگری در کاینات را دارا می‌باشد. بارگاه «حضرت تصویر» و تصویرگری کاینات را می‌توان در نموداری به شکل زیر ترسیم کرد:



(نمودار شماره ۳)

خداوند متعال به انسان قدرت تصویرگری و خلاقیت بخشیده و او را «عبدالمصور» نامیده است؛ بدین معنا که آدمی هرچقدر هم قدرت خلاقیت و تصویرگری داشته باشد، در تخیل مطلق خداوند متعال ریشه دارد. نمودار ذیل می‌تواند نشانگر همین نکته باشد.



(نمودار شماره ۴)

«صنعت» نزد ابن عربی «ارفع العلوم» و معادل «هنر» و واژه «تخنه» یونانی است. عبارت صریح «العالم صنعة الله» در آثار ابن عربی، نشانگر این است که از دیدگاه او، عالم تجلیگاه و صحنه هنرنمایی خداوند متعال است. این مفهوم، همراه با خلاقیت، زیبایی و ابداع است. براین اساس، خداوند متعال به واسطه هنر - یا به تعبیر او صنعت - خود را در عالم وجود ظاهر کرده است؛ «بالصنعة ظهر الحق في الوجود» (حکمت، ۱۳۸۹، صص ۲۴۰ و ۲۵۰). شایان ذکر است که در متون ادبی گذشته، «هنر» نه در مفهوم امروزی آن، بلکه در مفهوم فضایل و کرامات انسانی به کار رفته است. حافظ در اشعار خود همین معنا را از هنر اراده کرده است. قلندران حقیقت به نیم جو نخرند

قبای اطلس آن کس که از هنر عاری است

(حافظ، ۱۳۶۸، ص ۱۲۸).

ولی ابن عربی آفرینش عالم را با خیال پیوند می‌زند و پیدایی جهان را مولود تخیل خداوند متعال می‌داند. براین اساس نخستین ظرفی که کینونت حق را پذیرفت، «خیال مطلق» مسمما به «عما» بوده که از آن به «حق مخلوق» به تعبیر می‌کند که جمیع ممکنات

در آن ظاهر شده‌اند. درحقیقت «عما» در اینجا همان نفس‌الرحمان است که جامع تمامی مراتب است. عما همان ابر رقیق است که دارای قابلیت شکل‌پذیری است؛ بنابراین خیال در آدمی نیز دارای همین ویژگی است؛ بدین قرار که آدمی - به واسطه قوه مصوره - یک چیزی را می‌تواند به هر شکلی تصویرگری کند و درحقیقت این همان خیال متصل در انسان است (محمودالغراب، ۱۳۹۴، ص ۲۴).

اهل معرفت، تمامی هستی را در حکم یک کلمه می‌دانند که هر بار به شکلی خاص تجلی یافته است. عراقی در ترجیع‌بند معروف خود، عالم را صدای نغمه حضرت حق دانسته که در کاینات به صورت نئی کشیده طنین‌انداز شده است:

عشق در پرده می‌نوازد ساز	عاشقی کو که بشنود آواز
هر نفس نغمه‌ای دگر سازد	هر زمان زخمه‌ای کند آغاز
همه عالم صدای نغمه اوست	که شنید این‌چنین صدای دراز
راز او از جهان برون افتاد	خود صدا کی نگاه دارد راز

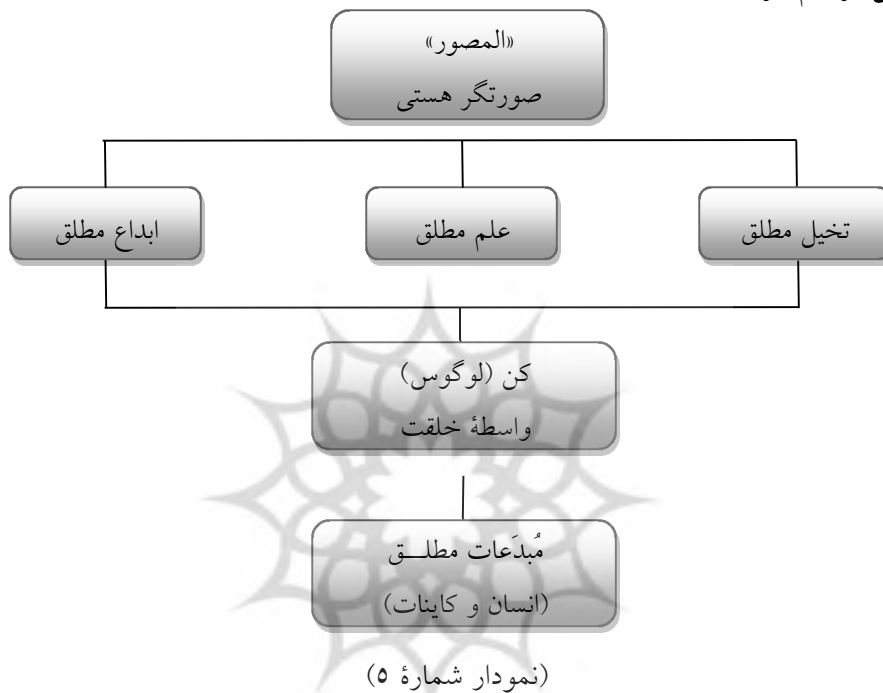
(عراقی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۵)

وجوه اشتراک و افتراق خلقت خداوند و خلاقیت انسان

یکی از اسمای خداوند متعال «المصور» است. شأن تصویرگری خداوند متعال در آیات قرآن آمده است: «هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ» (آل عمران: ۶) تعبیر «المصور» بیانگر خلقت، تجلی و درنهایت صورتگری در تمامی شئون هستی است. ارزنده‌ترین این تابلوها، انسان است که در رحم مادران صورتگری شده است.

بحث درباره موجودات و ارتباط آن با وجود حق تبارک و تعالی، صرف اشتراک لفظی نیست؛ بلکه اشتراک از نوع معنوی و مقول به تشکیک است که با توجه به مراتب تجلی و نیز برخورداری از وجود مطلق، ظرفیت و قابلیت در موجودات ایجاد می‌شود و همین سبب ورود به ساحت هنر می‌شود؛ منتها تفاوت تخیل خداوند با انسان در این است که تخیل پرودگار متعال، مطلق و تخیل انسان، مقید است. شاعر و نقاش هر قدر تخیل قوی و خلاقیت بالا داشته باشد، از باب «فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ»

(یوسف: ۷۶) آبشخور خلاقیت انسان و مافوق او حضرت حق تبارک و تعالی است. تمامی صورتهایی که آدمی به تصویر می‌کشد، نمی‌تواند خارج از دایره احاطت علم خداوندی باشد. فرایند تخیل مطلق خداوند تا خلقت را می‌توان به صورت نمودار ذیل ترسیم کرد.



نکته اساسی که بایستی در خلاقیت و نقد آثار ادبی - هنری بدان توجه کرد، گزاره الگوهای اولیه یا همان پروتوتایپ است. از لحاظ ایتیمولوژی، «Prototype» مشتق از واژه یونانی «Protos» به معنای نخستین و «Typos» به معنای شکل و تصویر است (Bussmann, 2006, P.963).

«پروتوتایپ یا پیش‌نمونه، اولین شکل یا نمونه اصلی که شکل‌ها و نمونه‌های بعدی از روی آن ساخته می‌شود، همچنین کسی یا چیزی که ویژگی‌های برجسته طبقه‌ای را نشان می‌دهد؛ برای نمونه قابیل که - بنا به روایت تورات - پسر بزرگ‌تر آدم و حواست و بر برادرش حسد می‌برد و او را می‌کشد، پیش‌نمونه انسان قاتل و برادرکش است (میرصادقی، ۱۳۸۵، ص ۶۸).

پروتوتایپ همان داشتن الگوی نخستین برای تصویرگری و خلاقیت است.

خداوند در خلقت آثار بدیع هنری، هیچ‌گونه پروتوتایپ (الگوی نخستینه) نداشته؛ ولی شاعر و نقاش از باب تقید در تخیل دارای الگوی پیشینه هستند و اولین الگوی شاعر، همان زبان و کیفیت به‌کاربردن آن است. تخیل شاعر و هر هنرمند دیگری به طبیعت خارج، وابسته و منوط است و تمامی اشکال و رفتارهای فردی و جمعی در ذهن و تخیل او تأثیر مستقیم دارند و درحقیقت کار شاعر و نقاش - به قول افلاطون - تقلید یا همان ممیسیس است که در میان شاعران و دیگر هنرمندان حوزه‌های هنری با درجات تخیل مقول به تشکیک است. تمامی مظاهر هستی که در اشعار شاعران و هنرمندان حوزه‌های دیگر از جمله نقاشان تجلی دارد، دارای پیش‌نمونه و الگوی نخستینه است و همین الگو پایه و مایه خلاقیت شاعران است.

نکته دیگر در تابلوهایی که شاعران به تصویر کشیده‌اند، نبود حیات و حرکت در آن تابلوهاست. تصویری که یک شاعر و نقاش از آب و پرنده و آتش می‌کشد، از حیات و حرکت بی‌بهره است؛ ولی تصاویر و تابلوهای هنری خداوند دارای حیات، حرکت و شعور باطنی است. آبی در عالم خارج وجود دارد که به واسطه قدرت پروردگار متعال و در بستر زبان خلق شده است، تشنگان بر سر آب آیند و حیات از آن گیرند؛ ولی آبی که شاعر و نقاش به صورت تابلوی شعر و نقاشی ارائه می‌دهد، نمی‌تواند تأمین‌کننده حیات در کاینات باشد و به قول حافظ:

حافظ چه می‌نهی دل، تو در خیال خوبان

کی تشنه سیر گردد از لمعه سرابی

(حافظ، ۱۳۶۸، ص ۳۳۱).

ممکن است شاعر و نقاش، تصاویری که ارائه می‌دهند، در عالم درون، دارای حرکت باشد؛ ولی همین که تعین بیرونی می‌یابد و وارد ساحت جهان می‌شود، حالت ایستایی می‌یابد؛ اما نکته اساسی این است که به میزان تقرب هنرمند به پروردگار متعال، شاعر و نقاش می‌تواند تصاویری ارائه کند که روح را سیراب کند و این امر، همان شهود باطنی است که عرفا از آن به «یطمعنی و یسقینی» یاد می‌کنند (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۲۸).

دارا بودن حیات و شعور باطنی در مُبدعات خداوند متعال در آیات قرآن تصریح

شده است. بر پایه آیات شریفه قرآن، تمامی موجودات هستی دارای شعور باطنی هستند و هیچ ذره‌ای در کاینات وجود ندارد که میل به حرکت به سوی کمال و غایت خود نداشته باشد؛ عرفا از این حرکت به سوی کمال به «حرکت حبی» تعبیر می‌کنند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۵۵۸). در آیات قرآن به این تسبیح تکوینی موجودات و پدیده‌های هستی اشاره شده است؛ «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴).

از دیدگاه علامه طباطبایی، همه موجودات از گونه‌ای علم و آگاهی برخوردارند و هر جا خلقت راه یافته، علم نیز رخنه کرده است و هر یک از موجودات به میزان حظ و بهره‌ای که از وجود یافته‌اند، از نوعی علم نیز برخوردار شده‌اند؛ چراکه هر موجودی به مقدار حظی که از وجود دارد، از علم نیز بهره‌مند است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱۳، ص ۱۸۶).

حال نوع انسان به جهت اتصاف صفات پروردگار متعال و خلافت حضرتش در روی زمین، در مرکز این آگاهی و ادراک قرار گرفته، به تبع آن بالاترین درجه تکامل را در میان مخلوقات هستی دارد.

۱۸۷
 جملۀ ذرات عالم در نهان با تو می‌گویند روزان و شبان
 ما سمیعیم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما خامشیم
 (مولوی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۰۱۹)

یا
 ز برگ‌برگ درختان سبزی این عالم مطالعات فریبی

ز ذره‌ذره این کاینات در هر دم
 نوایی آید در گوش هوش انسان‌ها

که ما سمیع و بصیریم و هوش‌دارانیم

به جان و دل، به ره عشق دوست حیرانیم

شما به فکر خودت باش ای بشر! ما را

(فرهمنده، ۱۳۹۳، ص ۵۷)

این خاصیت حیات و حرکت و داشتن شعور باطنی پدیده‌های هستی و تفاوت آن با خلاقیت‌های هنری شاعران را می‌توان در نموداری بدین شکل ترسیم کرد:



(نمودار شماره ۶) نمودار آفرینش‌های هنری تخیل مطلق



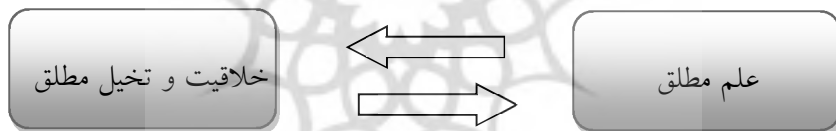
(نمودار شماره ۷) نمودار آفرینش‌های هنری تخیل مقید

تفاوت دیگر مُبدعات و مخلوقات خداوند با آثار خلاقیت‌های هنری انسان، موضوع آگاهی و ناخودآگاهی است. خاستگاه خلاقیت در شعر و هنرهای دیگر، فعال شدن سطح عمیق شعور یا «فرامن» انسان است. این سطح شعور انسان همان «ناخودآگاه» اوست که باعث الهام شعری و خلاقیت می‌شود.

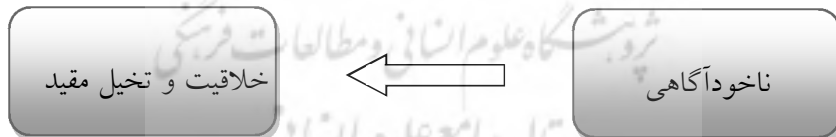
از دیرباز «الهام» و جایگاه آن در آفرینش‌های هنری از ناشناخته‌ترین و رازآلودترین

اموری بوده که دانشمندان و اندیشمندان در حوزه‌های گوناگون علوم انسانی به آن توجه داشته‌اند. واژه «الهام» از اصطلاح انگلیسی «Inspire» برگرفته شده که به معنای «آفریدن»، «القا کردن» و «دمیدن» است (باطنی و آذرمهر، ۱۳۷۶، ص ۵۰۸). «تیین ماهیت الهام از لحاظ روان‌شناسی امری بس دشوار است. گروهی از آن به «جنون الهی» یاد می‌کنند و آن را صرفاً پدیده‌ای ذهنی می‌دانند که موجب خلاقیت‌های هنری می‌شود و شاید طبق تعبیر علمی بعضی روان‌شناسان بتوان «الهام» را ظهور دفعی و ناگهانی بخشی از لاشعور در سطح شعور دانست؛ ولی مهم در اینجا این نکته است که از دیدگاه صاحب‌نظران از گذشته‌های دور تا به امروز، «الهام» در حکم اشراقی برای هنرمند بوده که خاستگاه پیدایش آثار هنری است (فرهمند، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳ - ۱۰۴).

سرچشمه آفرینش خداوند، علم خداوند است که عین ذات اوست؛ ولی خاستگاه پیدایش شعر و هنرهای دیگر، ناخودآگاهی شاعر است و تا زمانی که شعور باطنی یا سطح عمیق شعور آدمی فعال نشود، خلاقیتی در درون هنرمند پدید نخواهد آمد. نمودار ذیل نشان‌دهنده این نکته است.



(نمودار شماره ۸) نمودار سرچشمه خلاقیت پروردگار متعال



(نمودار شماره ۹) نمودار سرچشمه خلاقیت شاعر و هنرمند

در پایان مسئله «التذاذ» از اثر هنری پیش خواهد آمد. نتیجه دیدار هر اثر هنری، التذاذ از آن است. پروردگار متعال پس از آفرینش انسان، با عبارت فَبَارِكْ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ (مؤمنون: ۱۴) از اثر خود پرده‌برداری کرده و گویا همین نکته در ناخودآگاه انسان هست که پس از دیدن یک تابلوی نقاشی یا شنیدن یک قطعه شعر از عبارت‌های انشایی برای تحسین یاد می‌کند.

نقد تخیلات شعری و هنری

هر شعری می‌تواند در بوتۀ نقد و آزمایش قرار گیرد؛ چه از دیدگاه معنا یا همان تخیلات شاعرانه و چه از نظر لفظ. توجه پیشینیان در نقد شعر، بیشتر به جنبه‌های لفظی و معنوی یک اثر ادبی متوجه بوده است و این دو را کنار یکدیگر قرار می‌داده‌اند. معنا همان «چه چیز را گفتن» است و لفظ «چگونه گفتن» را شامل می‌شود. همین نکته به پیدایش مکتب‌های گوناگون در حوزه نقد آثار ادبی انجامیده است.

هر اثر هنری دربرگیرنده لفظ و معناست؛ با این تفاوت که در حوزه‌های گوناگون ممکن است - به جهت رسانگی - به جای لفظ، از واژه‌های دیگری چون فرم، صوت و ... استفاده شود. مُبدعات خداوند نیز چونان واژگان، دارای صورت و فرم مخصوص به خود هستند. نمی‌توان بر تصاویر آفریده‌شده خداوند در بوم هستی، ایرادی را - چه از لحاظ فرم و صورت مادی آن و چه از منظر معنا و حقیقت آن - وارد کرد. چه بر اساس قاعده کلامی «الْوُجُودُ كُلُّهُ خَيْرٌ» و قاعده فلسفی «أَيُّسَ فِي الْإِمْكَانِ أَبَدُ عُمَّا كَان»، هستی و مظاهر آن به بهترین و کامل‌ترین شکل تصویرگری شده و نمی‌توان نقدی را بر آن وارد کرد. به قول سهراب سپهری:

من نمی‌دانم که چرا می‌گویند:

اسب حیوان نجیبی است، کبوتر زیباست

و چرا در قفس هیچ‌کسی کرکس نیست

گل شبدر چه کم از لاله قرمز دارد

چشم‌ها را باید شست، جور دیگر باید دید

واژه‌ها را باید شست

واژه باید خود باد، واژه باید خود باران باشد

(سپهری، ۱۳۷۲، ص ۲۹۱ - ۲۹۲).

نقد بر عالم واژگان و فرم آثار ادبی و هنری وارد است؛ ولی واژه‌های پنهان در کتاب آفرینش از جنس تصاویر معمول هنری نیست که دست‌مالی شده و تاریخ مصرف آن تمام شده باشد و به آشنایی‌زدایی نیاز باشد. تصاویر و ابداعات هنری پروردگار

متعال، سرآغاز خلاقیت در شاعران و هنرمندان حوزه‌های دیگر هنری است. شیخ محمود شبستری گوید:

جهان چون زلف و خال و خط و ابروست

که هر چیزی به جای خویش نیکوست

(لاهیجی، ۱۳۷۱، صص ۱۰۸ و ۱۰۹)

نتیجه‌گیری

زبان به عنوان یکی از آیات حق تعالی در بستر هستی است؛ درحقیقت هستی، کنش کلامی پروردگار متعال و متعلق به عالم امر و مشیت الهی است که به واسطه «کن» وجودی به ظهور رسیده، وجود عینی و خارجی یافته است. بی‌گمان آفرینش انسان در بستر زبان در آفرینش صورت گرفته و دایره شمول آن فراتر از عالم هستی است. مراد از کلمه «کن» صرفاً حروف و واژگانی نیست که به صیغه امری ادا شده باشد؛ بلکه مراد از آن، «کن وجودی» در افق زبان است. درحقیقت در کلام، پرده از رخسار حقیقت وجود برداشته می‌شود. کلام پروردگار عالم در کاینات به واسطه فیض اقدس و فیض مقدس سریان دارد و با زبان «جعل» و «خلق» تکلم کرده است.

خیال و تخیل مطلق با اسم «المصور» پروردگار ارتباط مستقیم دارد و صورت‌نگری خداوند نیز بدین صفت در آیات شریفه قرآن توصیف شده است. تخیل به تبع وجود، اطلاق و تقیید را شامل می‌شود؛ تخیل مطلق از آن خداوند مطلق است و بس؛ اما تخیل مقید، متعلق به انسان است و خاستگاه و آبشخور خلاقیت هنری و شعری است. «حضرت تصویر» متعلق به خداوند متعال است و انسان به تبع خداوند «عبدالمصور» است؛ نه مصور مطلق.

قلمرو تخیل افزون بر گستره وجود، می‌تواند فراتر از وجود، حتی در پهنه عدم نیز وارد شود و چیزی نمی‌تواند جلودار آن باشد؛ ازاین‌رو می‌توان گستره خیال را در زمره «منطقه الفراغ» دانست. آدمی یک لحظه فارغ از خیال نیست، تخیل نکردن نیز خود،

گونه‌ای تخیل به شمار می‌آید. خیال، خود لطیف است و لطیفه‌پرداز و بدین سبب است که آدمی گمشده‌ها و آرزوهای خود را به بهترین شکل در تخیل خود ادراک می‌کند. در اندیشه‌های عرفانی/ابن‌عربی در میان محبت‌های عالم، محبت خیالی، لطیف‌ترین محبت‌ها بوده و این بیانگر مقام والای عالم خیال است.

تصاویر ارائه‌شده توسط شاعر و نقاش، فاقد حرکت و حیات است؛ بر خلاف ابداعات هنری خداوند متعال که دارای حیات و حرکت و نیز مایه حیات و حرکت هستند. شاعر و نقاش با توجه به تجربه معرفتی و شهود باطنی هر قدر از فضای تقیید دورتر می‌شود، به همان میزان به بارگاه اطلاق نزدیک‌تر می‌شود و نزدیک شدن به ساحت اطلاق، همان و تأثیرگذاری تصاویر شعری و نقاشی همان. نقاش مطلق، ذات احدیت است؛ چه خود را در آیات قرآنی با اسم «المصور» خوانده و نقاش مقید انسان است.

تمامی هنرها اعم از هنرهای دیداری و شنیداری، قدرت تصویرگری را با خود به همراه دارند؛ از جمله شعر که خود پرده نقاشی است. شاعر با بهره‌گیری از واژگان و ترکیب‌سازی درحقیقت به خلاقیت دست می‌زند و با واژگان نقاشی می‌کند. شعر یا هر اثر هنری، نماینده و نمایاننده احوال درونی شاعر است و درحقیقت جنبه تعینی و عینی امری ذهنی است که در قالب واژگان، نمود یافته است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ فلسفه و ساحت سخن؛ چ ۲، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۹۰.
۲. احمدی، بابک؛ آفرینش و آزادی؛ چ ۳، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۳.
۳. _____؛ ساختار و تأویل متن؛ چ ۶، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲.
۴. امین پور، قیصر؛ گل‌ها همه آفتابگردان‌اند؛ چ ۹، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۶.
۵. باطنی، محمدرضا و فاطمه آذر مهر؛ فرهنگ معاصر انگلیسی - فارسی؛ چ ۸، تهران: نشر فرهنگ معاصر، ۱۳۷۶.
۶. حافظ، شمس‌الدین محمد؛ دیوان حافظ؛ به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی؛ چ ۱، تهران: انتشارات زرین، ۱۳۶۸.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن؛ مُمدُّالْهِمَمِ در شرح فصوص الحکم؛ چ ۳، تهران: چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۵.
۸. حسینی، صالح؛ فرهنگ برابره‌های ادبی؛ چ ۱، تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۰.
۹. حکمت، نصرالله؛ مباحثی در عرفان ابن عربی؛ چ ۱، تهران: نشر علم، ۱۳۸۹.
۱۰. خواجوی، محمد؛ ترجمه فتوحات مکیه؛ چ ۱۵، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۸.
۱۱. _____؛ ترجمه فتوحات مکیه؛ چ ۹، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۸.
۱۲. داد، سیما؛ فرهنگ اصطلاحات ادبی؛ چ ۲، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۳.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داوودی؛ دمشق: دارالقلم، ۱۴۱۶ ه.ق.
۱۴. سبزواری، ملاهادی؛ شرح مبسوط منظومه؛ مرتضی مطهری؛ چ ۸، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
۱۵. سپهری، سهراب؛ هشت کتاب؛ چ ۱۲، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۷۲.
۱۶. سجادی، سید جعفر؛ فرهنگ علوم عقلی؛ تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱.
۱۷. لاهیجی، شمس‌الدین محمد؛ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ به تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی؛ چ ۱، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۱.
۱۸. صدرالمتألهین شیرازی، محمد؛ مفاتیح الغیب؛ تصحیح محمد خواجوی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۹. _____؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه؛ تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.

۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین؛ **المیزان**؛ ج ۱۳، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی؛ چ ۵، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۷۶.
۲۱. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن؛ **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تصحیح و تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی و سید فضل الله یزدی طباطبایی؛ چ ۲، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۸ق.
۲۲. عراقی، فخرالدین؛ **کلیات عراقی**؛ به کوشش سعید نفیسی؛ چ ۳، تهران: انتشارات سنایی، ۱۳۷۰.
۲۳. فرهمند، محمد؛ «شعر و منشأ آن در ادبیات جهان»؛ فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی، سال چهارم، شماره ۱۳۸۹، ۱۴.
۲۴. _____؛ **موج خسته**؛ چ ۱، تهران: انتشارات مکارمی، ۱۳۹۳.
۲۵. **کتاب مقدس**؛ چ ۱، تهران: انتشارات ایلام، ۱۹۹۶م..
۲۶. کیدری، قطب‌الدین؛ **دیوان امام علی (ع)**؛ به تصحیح ابوالقاسم امامی؛ چ ۲، قم: انتشارات اسوه، ۱۳۷۵.
۲۷. گری، مارتین؛ **فرهنگ اصطلاحات ادبی در زبان انگلیسی**؛ چ ۱، ترجمه منصوره شریف‌زاده، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.
۲۸. محمود الغراب، محمود؛ **نقش خیال (ترجمه خیال، عالم المثل و البرزخ، آرا و اندیشه‌های ابن عربی)**؛ ترجمه محمد فرهمند؛ چ ۱، تهران: انتشارات جامی، ۱۳۹۴.
۲۹. مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد؛ **مثنوی معنوی**؛ به تصحیح نیکلسون؛ چ ۱، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱.
۳۰. میرصادقی، میمنت؛ **واژه‌نامه هنر شاعری**؛ چ ۳، تهران: انتشارات کتاب مهناز، ۱۳۸۵.
۳۱. رازی، نجم‌الدین؛ **مرصاد العباد**؛ به اهتمام محمدامین ریاحی؛ چ ۴، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
32. bussmann, hadumod; **Routledge Dictionary of Language and Linguistics**; translated and edited by Gregory Trauth and Kerstin kazzazi; London and New York, Routledge, 2006.