

مطالعه تطبیقی کارکرد ضمیر ناخودآگاه در تجارب عرفانی و سوررآلیستی

دکتر رحمان مشتاق مهر - ویدا دستمالچی

دانشیار دانشگاه تربیت معلم آذربایجان - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان

چکیده

ضمیر ناخودآگاه به دلیل رابطه‌ای که با فطرت آدمی دارد، راهی برای نزدیک شدن به «حقیقت برتر» به‌شمار می‌آید. در تلاش‌های مبتنی بر جست‌وجوی ناخودآگاه، «عقلانیت» به‌عنوان بزرگ‌ترین مانع ظهور ناخودآگاه، کنار گذاشته می‌شود تا راه برای فعالیت این ضمیر باز شود. عرصه‌هایی از زندگی آدمی که خالی از نیروهای اراده و عقل و آگاهی است، بهترین جولانگاه ضمیر ناخودآگاه است. چنانکه به‌عنوان نمونه خواب و رویا یکی از مظاهر ناخودآگاهی و ارتباط با دنیای فراواقعی و حقیقت برتر شمرده می‌شود. سوررآلیسم با شباهت‌های بسیار زیادی که با معرفت عرفانی دارد، به تبع عرفان، از امکانات ناخودآگاه در رسیدن به هدف متعالی‌اش بهره‌ها جسته است. با اینکه در موارد گوناگون، نوع به‌کارگیری ابزارهای مشترک بین عرفان و سوررآلیسم متفاوت، و گاه حتی متمایز است، و چنین استفاده‌ای به‌طور طبیعی بر تفاوت در نتایج تلاش‌های این دو تأثیر خواهد گذاشت، اما ابزار و اهداف نسبتاً مشترک عرفان و سوررآلیسم در استفاده از ضمیر ناخودآگاه برای کشف حقیقت، بررسی مقایسه‌ای را ضروری‌تر و منطقی‌تر می‌کند.

کلیدواژه‌ها: عرفان، سوررآلیسم، ضمیر ناخودآگاه، عقل‌گریزی، حقیقت برتر.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۸/۵/۲۴

تاریخ پذیرش مقاله: ۸۸/۷/۲۶

Email: r.moshtaghmehr@gmail.com

مقدمه

حقیقت برتر با تمام ویژگی‌هایی که بیانگر دست نیافتنی بودن آن است، در عمق جان آدمی و در پس پرده اراده و آگاهی نهفته است. رابطه مستقیم «عقل‌گریزی» و «دستیابی به ضمیر ناخودآگاه» باعث شده است مکتب‌هایی که تکیه آنها بیشتر بر «روح» و پرورش روحی و فکری است و اهداف «انسان‌مدارانه»ی را دنبال می‌کنند، بر شیوه‌هایی که در کنار گذاشتن عقل، به نفع ظهور ناخودآگاه وجود دارد، توجه ویژه‌ای داشته باشند. عرفان به عنوان بزرگ‌ترین مکتب انسان‌مدار، و سوررالیسم نیز با چنین رویکرد مشابهی - با چشم‌پوشی از نتایج این‌گونه تلاش‌ها - بر نقش اساسی ضمیر ناخودآگاه در رسیدن به تجارب روحی تأکید می‌کنند. از آشکارترین ویژگی‌های این ضمیر، فراخی میدان فعالیت او در ذهن و روح است که منجر به تعدد و تنوع راه‌های دستیابی به آن برای درک حقیقت برتر می‌شود. از لابه‌لای متون غنی عرفانی، و قوانین و بیانیه‌های سوررالیسم، و نیز اظهارات برخی هنرمندان این مکتب، می‌توان شیوه‌های نسبتاً مستقلی برای برقراری ارتباط با ناخودآگاه آدمی، در عملکرد عرفا و سوررالیست‌ها به دست داد که لااقل در کلیات، الگوی مشترکی به‌شمار می‌آیند، و با به‌کارگیری یا توجه و تمرکز بر چنین الگوهایی، به لایه‌هایی از ضمیر ناخودآگاه - هرچند در درجات و نوسانات متفاوت - می‌رسند. نگارنده این الگوهای مشترک را در چنین تقسیم‌بندی ارائه کرده است:

خواب، رویا، خواب مصنوعی

مطرح شدن اهمیت ضمیر ناخودآگاه در غرب به طور جدی، به قرن اخیر برمی‌گردد. اما ریشه‌های آن از دیرباز جزو علایق فیلسوفان و حکما بوده است^(۱). فروید به عنوان پیشرو نظریه‌پردازان ضمیر ناخودآگاه، آن را همانند مخزنی ترسیم می‌کند که قوانین عقلانی مانع محقق شدن خواسته‌های آزادانه روح شده و همان

خواسته‌ها در مخزن ضمیر ناخودآگاه ذخیره می‌شوند. زمانی که انسان به حالت نیمه‌آگاهی یا ناآگاهی نزدیک می‌شود، به‌عنوان نمونه در حالت خواب و رویا، آرزوهای فروکوفته، به دور از هر قیدوبند و ملاحظه‌ای سر بر می‌آورد (رید ۱۳۷۱: ۱۹۱). خواب معمولاً جهان امیال غیرمنطقی، غیرمادی، غیراخلاقی و غیرواقعی است که محدودیت‌های دنیای واقعی، راه برآورده شدن آنها را با عناوین قانون و دین و اخلاق و منطق همیشه مسدود کرده است. گاه حتی برتری حالت خواب و رویا بر حالت بیداری معقول به نظر می‌رسد. چرا که در حالت بیداری امکان توجه و تمرکز کامل، به اندازه حالت خواب و دسترسی داشتن به حالت ناخودآگاهی، وجود ندارد. روان‌شناسان بزرگ دیگری از جمله یونگ، پیر آل و پاولف، رویا و خواب را نوعی از پیام ضمیر ناخودآگاه می‌دانند^(۲). تأثیر نظریات فروید و پیروان او درباره ناخودآگاه و خواب مانند دریچه‌ای به سمت این ضمیر، منحصر به علم روان‌شناسی نشد و به سرعت، بر فلسفه بیشتر شاخه‌های علوم انسانی تأثیر گذاشت. در ادبیات و هنر جدید اروپا، می‌توان نقش عمیق نظریات فروید را مشاهده کرد که چگونه در داستان‌ها، عقده‌های دوران کودکی قهرمانان و شخصیت‌های دیگر، از ناخودآگاه او سر بر می‌آورند و در زندگی، تأثیرات مهمی به جا می‌گذارند. به‌عنوان نمونه، در نمایشنامه کاملاً سوررآلیستی «کلفت‌ها» اثر ژان ژنه، شخصیت دو کلفت به نام‌های «کلر» و «سولانژ»، و به‌ویژه شخصیت «کلر»، این‌گونه پرداخته شده است.

سوررالیسم بیش از هر گروه و مکتب دیگری از عقاید فروید در این باره بهره می‌گیرد (براهنی ۱۳۷۱: ۱۸۸-۱۸۹). در نظر سوررالیسم دو عالم خواب و رویا به دلیل دخالت نداشتن عقلانیت در آن، برای رسیدن به «حقیقت درونی» بسیار ارزشمند است. خواب برای سوررالیست‌ها می‌تواند پناه امنی برای دستیابی به کشف باشد. دامنه خواب نزد آنان چنان گسترده است که یک خواب می‌تواند در

چند بخش به ظهور برسد یا می‌تواند تصحیح و تکمیل شود (سیدحسینی ۱۳۸۴: ۹۱۹). واقعیتی که سوررالیسم دنبالش بود و راه سعادت پیروانش تلقی می‌شد، در لحظه‌هایی فراتر از زندگی منطقی روزمره چهره می‌نمایاند که خواب و رویا مهم‌ترین آن لحظه‌هاست. آنها می‌خواهند با دستیابی به نهفته‌های ضمیر ناخودآگاه از راه خواب، تضاد جهان بیرونی و درونی، جهان خواب و بیداری را از میان بردارند^(۳). زیرا بر این باورند حقیقتی که در بیداری می‌توان آن را جست‌وجو کرد، به طور برابر و حتی روشن‌تر^(۴)، در خواب نیز می‌توان به آن رسید. پیر رودی، شاعر سوررالیست، عقیده دارد رویا، شکل آزاد و بارور شده اندیشه است (ادونیس ۱۳۸۰: ۲۹۰). روشن است که این باروری اندیشه، ناشی از نبودن قوانین و قیود همه جانبه زندگی در بیداری است و به فطرت، و در واقع به نوعی به ضمیر ناخودآگاه هم نزدیک می‌شود. چنان‌که آنان اصولاً غریزه را هم از شاخه‌های ناخودآگاه می‌دانند. به همین دلیل آندره برتون، مؤثرترین بنیانگذار سوررالیسم، اصرار دارد که نباید برای فرار از فشار واقعیت به رویا پناه برد؛ زیرا رویا از واقعیت سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، در رسیدن به «معرفت متعالی» در عالم رویا، در عمل تلاشی جز نگارش رویاها و آفرینش ادبی نمی‌کنند. مکاشفات و تصویرهای عالم خواب، رابطه تنگاتنگی با حالات روحی فرد رویابیننده دارد و همه وقایع آن از روح فرد الهام می‌گیرد (هنرمندی ۱۳۵۰: ۵۳۲). سوررالیست‌ها در این عقیده به طور ضمنی از کانت و گوته پیروی کرده‌اند^(۵).

سوررالیسم برای بهره‌گیری بیشتر از فعالیت‌های ذهن و ناخودآگاه در عالم ناهشیاری و خواب، گاه به شیوه‌های غیرطبیعی دست زده‌اند. خواب مصنوعی - هیپنوتیسم - یکی از این شیوه‌هاست. سوررالیست‌ها با اعتقاد به اینکه اندیشه آزاد، جلوه‌ای از فعالیت ضمیر ناخودآگاه است و در خواب ادامه پیدا می‌کند^(۶)، لحظاتی که خواب طبیعی برای ورود به ناخودآگاه برایشان امکان‌پذیر نمی‌شد، به

تقلید از رمانتیک‌ها (بیگزبی ۱۳۷۶: ۷۶)، از ترفند خواب مصنوعی استفاده می‌کردند که گاه بیدار شدن از آن زمانی طول می‌کشید، و گاه به دلیل تکرار این عمل، مغز فرد هیپنوتیسم شده، پس از مدتی، اتوماتیک‌وار دچار خواب مصنوعی می‌شد که بیداری از آن از اختیار فرد خارج بود (کوثری ۱۳۸۳: ۵۹). تکرار وادار کردن ذهن به قطع ارتباط عقلانی با دنیای بیرون، با حالات مختلفی که سوررالیسم بر ذهن تحمیل می‌کرد و خواب مصنوعی یکی از آنها بود، برخی از دارندگان اندیشه‌های سوررالیستی از جمله بودلر - که سوررالیست‌ها در عرفان سیاه پیرو او بودند - و آرتور - شاعر سوررالیست - را به کنج تیمارستان کشاند (سیدحسینی ۱۳۸۴: ۸۴۰). به هر حال سوررالیست‌ها با استفاده از این شیوه غیرمعمول و خطرناک، سخنان و نوشته‌هایی از خود به جای گذاشته‌اند که از ناخودآگاه آنان در حالت نیمه هوشیاری بیرون آمده و از منابع اصلی هنر آنهاست^(۷). به نظر می‌رسد روش‌های مصنوعی که سوررالیسم برای رسیدن به حقیقت برگزیده، این ادعا را که هنر سوررالیستی به خود زندگی و روح تبدیل شده است (همان: ۸۶۲)، کم‌اعتبارتر می‌کند.

نظریات عرفان درباره خواب و رویا قرن‌ها پیش از نظریات فروید و یونگ و سوررالیسم، اهمیت ضمیر ناخودآگاه را آشکار می‌کند. دید عرفان به عالم خواب، دیدی عمیق و گسترده است. ارتباطی که عرفان بین خواب و عالم غیب قائل می‌شود، به دلیل پشتوانه‌های غیرقابل تردید دینی و نص قرآن کریم، همواره جنبه هدایتگرانه داشته است. حلاج بر این باور است که «رویای صادقانه کشف نور غیب است روح را» (حلاج ۱۳۷۹: ۸۴). خواب در عرفان منبع معرفت و ادراک برتر شمرده می‌شود (براهنی ۱۳۷۱: ۵۴۳)، که با کم شدن شواغل حواس ظاهری، حجاب بین نائم و لوح محفوظ کنار می‌رود و صورت‌های غیبی مرتبط با حالات انسان ظهور می‌کند. هدایتگری خواب، پیوند بین حقایق خواب و بیداری را محکم‌تر

می‌کند. یعنی کاربرد خواب و پیام آن در عرفان به‌طور مستقیم متوجه زندگی و انتخاب مسیر و شیوه حرکت کردن در آن است. به عنوان نمونه، حتی وقتی عارفی در واقعه می‌بیند که در باغی خرم نشسته^(۸)، درواقع پیام آن درست بودن مسیر حرکت عارف است و توصیه او به‌اینکه در راهش ثابت قدم باشد و آن را ادامه دهد. درستی پیام‌های خواب و اهمیت دادن به آنها، برای عارفان در ماجرای خواب‌دیدن حضرت ابراهیم (ع)، حضرت یوسف (ع)، و نیز نزول وحی بر پیامبر اکرم (ص) در حالت نیمه بیداری (بنابرایات آغازین سوره‌های مدثر و مزمل) و ماجراهای دیگری از این گونه، اثبات شده است. اعتماد به بیشتر خواب‌ها در عرفان، گاه به جایی می‌رسد که بر عمل عارف تأثیر می‌گذارد. به‌عنوان مثال شمس تبریزی که در مقام ترک شهوت، کودکی را که مایل به او (شمس) بود، طپانچه زد، در خواب دستور می‌گیرد که بر نفس خود حقی قائل شود و از دروازه خوب‌رویان گذر کند. شمس این کار را انجام می‌دهد و تصریح می‌کند که به اشاره خداوند بود. (شمس تبریزی ۱۳۸۵: ۷۷۶)

در بیشتر کتاب‌های عرفانی، خواب نوعی کرامت و حتی جزوی از نبوت شمرده می‌شود^(۹)، چنانکه پیامبران گاهی اوقات در خواب از پروردگار وحی دریافت می‌کردند. برخی عارفان بزرگ هم در خواب از خداوند یا بزرگان دینی، امتیازی دریافت می‌کنند. شمس در خواب خرقة صحبت رسول را دریافت می‌کند (همان: ۱۳۳)، بهاء ولد عنوان «سلطان العلما» را از پیامبر می‌گیرد (جامی ۱۳۷۵: ۴۹۵، و نیز مایر ۱۳۸۲: ۴۵۰). خواب‌های عجیب و غریب و گاه دور از عقل درباره برخی عارفان ذکر شده است. به عنوان نمونه، عارفی چهل سال نمی‌خوابد و یک‌بار اتفاقی به خواب می‌رود و خداوند را در خواب مشاهده می‌کند. بعد از آن همیشه یا خفته است یا در حال خفتن! (خواجه عبدالله انصاری ۱۳۶۲: ۱۹۶-۱۹۷)، اما نمی‌توان هر واقعه عجیب و غریب را تکذیب کرد. وقتی خواب از حالات روحی

آدمی سرچشمه می‌گیرد، و این حالات روحی در زمان بیداری است که تعیین‌کننده فعالیت کدام بخش از ضمیر ناخودآگاه است، با عبادات و ریاضت‌های عرفا و اندیشه‌های شبانه‌روزی عرفانی‌شان، بعید به نظر می‌رسد که خواب‌های مقدسی چون دیدار با خداوند و یا صحبت با او، برای آنها رخ نداده باشد. بایزید که زندگی‌اش را وقف اندیشه‌های عرفانی‌اش کرد، می‌گوید:

حق را به خواب دیدم. مرا گفت: یا بایزید! چه می‌خواهی؟ گفتم: آن می‌خواهم که تو می‌خواهی. فرمود که: من تو را می‌بینم، چنانکه تو مرا می‌بینی. (عطار ۱۳۸۴: ۱۸۱).

احمد بن فاتک مسلماً از بسیاری اندیشه در سرنوشت حلّاج بود که در خواب از خداوند سؤال می‌کند که چرا حلّاج مستحقّ بلایی بدان بزرگی شد؟ و خداوند در جواب او می‌گوید: من سرّش بر او کشف کردم، ولی او مردم را به خویش دعوت کرد. (ماسینیون و کراوس ۱۳۷۳: ۵۱)

تکرار رویاها و ادامه یافتن و کامل شدن آنها، نشانه‌ای از دوام فعالیت‌های ناخودآگاه در بیداری، و اعتبار و صحّت پیوند فطرت آدمی در خواب با عالم غیب است. بهاء ولد می‌گوید:

رضی محمود عبدالرزاق گفت: سه شب است تا دعا می‌کنم تا رسول را علیه‌السلام خواب بینم، هر سه شب مولانا بهاء‌الدین را خواب دیدم. (بهاء ولد ۱۳۵۲، ج ۲: ۱۷۹)

دعای فرد یادشده در عالم خواب پاسخ داده می‌شود که ارتباط بین حالت روحی و خواب را بیان می‌کند. عالم غیب، منشأ الهام مراجعه آن شخص به بهاء ولد است که روح او با مجاهده (دعا) در عالم خواب توانسته با آن ارتباط برقرار کند. در مثالی برای ادامه یافتن و تکمیل رویاها، در مقالات شمس آمده است که شبی در خواب نوید هم‌صحبتی شمس را با یک ولی به او می‌دهند، و شب بعد به او می‌گویند که آن ولی در روم است (شمس تبریزی ۱۳۸۵: ۷۵۹). بنابراین، خواب یا واقعه و استفاده از مضامین و تعبیر آنها در اندیشه‌های عرفانی، نه تنها برای تمرین و خلق هنری، بلکه به عنوان راهگشا و راهنمای عارفان و سالکان، عملاً

وارد زندگی عارفان شده است.

مستی و بیخودی

از دیگر راه‌های دستیابی به ضمیر ناخودآگاه، مستی یا به اصطلاح عرفانی، «سکر» است. در این حالت تعلق و پیوند روح با جسم، به دلیل زایل شدن موقت نیروی عقلانی، دچار اختلال می‌شود؛ تاجایی که گاه چون نیروی اندیشه غایب است، جسم در معرض خطر قرار می‌گیرد و آسیب و درد را درک نمی‌کند. به همین دلیل است که بایزید بسطامی وقتی در حال سکر «سبحانی ما أعظم شأنی» می‌گوید، بعد در هوشیاری به پیروانش توصیه می‌کند که اگر این سخن کفرآمیز را تکرار کرد او را تنبیه کنند، و شاگردانش هنگام تکرار همان شطح، با چاقو او را زخمی می‌کنند و او از آسیب جسم خود بی‌خبر است و زخمی بر او کارگر نیست (عطار ۱۳۸۴: ۱۴۹). درجه نزدیکی سکر به ناخودآگاهی خیلی بیشتر از خواب و رویاست. در کشف‌المحجوب، سکر غلبه محبت حق است (هجویری ۱۳۸۶: ۲۷۹). همین مفهوم با اندکی بسط در مفتاح‌الهدایه تکرار می‌شود:

سکر در عرف صوفیان عبارتست از رفع تمیز میان احکام ظاهر و باطن به سبب اختطاف نور عقل در اشعه نور ذات. (کاشانی ۱۳۷۱: ۱۳۶)

در تعریف صوفی‌نامه از سکر بر غلبه نور حق بر نیروی عقل تأکید شده است (العبادی ۱۳۶۸: ۲۰۵). توجیه صوفیان طرفدار صحو هم در رد سکر به خاطر عدم حضور عقل و آشفتگی احوال^(۱۰) و بیخودی فرد در حال سکر است که مانع مفید بودن آن می‌شود. درصد اختیار عارف در حال سکر کم است و بیشتر سرگشته حالی است که خود را به آن می‌سپارد و چون با رفع حجاب عقل، فاصله روح با غیب اندک می‌شود، معمولاً با کشف همراه است. عین‌القضات همدانی ابتلای خود به سکر را در خاطره‌ای شرح می‌دهد:

دل آدمی را جزری و مدی هست. و چندگاه است تا در این سودایم، وقت باشد که در شبانروزی چهارپنج نوشته بنویسم هر یک هفتاد هشتاد سطر، که هر کلمه از آن گوهری بود

بی قیمت و من در آن وقت کاره باشم. آن نبشته را به چند گونه ور انداختی می‌کنم که این چه بلاست که من بدان مبتلا شده‌ام! و کدام روز بود که گویی که سرخویش در سر کار زبان و قلم خویش کنم. و هم هر روز هفت یا هشت مجلس علم رنگارنگ با خلق مختلف گفته باشم که در هر مجلسی از آن، والله اعلم که کم از هزار کلمه نگفته باشم. و ندانم که سر در زبان بازم یا قلم... (عین‌القضات همدانی ۱۳۵۰، بخش دوم: ۸۱)

اختیار چنین گفته‌ها و نوشته‌هایی در دست عین‌القضات نیست و او در حال سکر بیشتر آنها را دریافت می‌کند، و خود از احوال خویشتن در تعجب است. بزرگ‌ترین اثر عرفانی- غنایی به دست‌آمده از یک عارف در حال سکر، *غزلیات شمس* است که نشانه‌های مستی و بی‌خویشی در اغلب ابیات آن مثال زدنی است:

خلعت خیر و لباس از عشق او دارد دلم	حسن شمس‌الدین دثار و عشق شمس‌الدین دثار
ما به بوی شمس دین سرخوش شدیم و می‌رویم	ما ز جام شمس دین مستیم، ساقی! می‌بیار
ما دماغ از بوی شمس‌الدین معطر کرده‌ایم	فارغیم از بوی عود و عنبر و مشک تثار
شمس دین برجان مقیم و شمس دین برجان کریم	شمس دین در یتیم و شمس دین نقد عیار
من نه تنها می‌سرایم شمس دین و شمس دین	می‌سراید عندلیب از باغ و کبک از کوه‌سار

(مولوی ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۰۱)

در بخش‌هایی از *مثنوی* نیز، مولانا دچار سکر شده و موضوع از دستش رها می‌شود.

حالت سکر عرفانی، گرچه مقدمات اختیاری چون مجاهده و تعمق دارد، اصل آن در اختیار عارف نیست تا هر زمان که اراده کرد، حال سکر در خود ایجاد کند. البته در طول تاریخ عرفان عده‌ای به انگیزه‌های گوناگون، از مواد مسکر و مستی‌آور هم استفاده کرده‌اند که ناامیدی از بهبود اوضاع نامساعد جامعه، یا سودای نام و شهرت و احترام از مهم‌ترین انگیزه‌های آن می‌تواند باشد.

* استفاده از بنگ و افیون

سکری که عارف با ریاضت و عزلت و تحمل سختی‌های بسیاری به دست می‌آورد، از دیرباز عده‌ای با استفاده از نام عرفان و صوفیه، با مصرف تریاک و بنگ و شراب در خود ایجاد می‌کردند (زرین‌کوب ۱۳۷۷: ۱۱ و ۲۸) و به تقلید از

عرفای بزرگ، در هوای شطح‌گویی، به بیان هذیان‌ها و تصوّرات و تخیلات‌شان در حال مستی و خماری می‌پرداختند. از مسلمات تفاوت این دو حال، معنویت سکر عرفانی و ظاهر شدن اثرات حال معنوی در زندگی عارف است. تا جایی که نگارنده توان بررسی داشته است، در کتب عرفانی از کسی نام نبرده‌اند که به عارف بودن شهرت داشته باشد، ولی در کار بنگ و افیون به مستی دست یافته باشد. بنابراین، می‌توان احتمال داد که اقدام کنندگان به سکر مصنوعی از صوفیان خرده‌ریزه‌ای باشند که اراده و استعداد پرورش روحی را در خود سراغ ندارند و برای بهره‌مندی از قبول عامه و استفاده از نذورات خانقاه‌ها و فواید مادی مردم و حکومت‌ها، دست به این اعمال می‌زنند. شمس تبریزی با آنکه در اظهارات خود بی‌پرواست، در این باره نامی از کسی نمی‌آورد و تنها به اشاره می‌گوید:

در کوی معشوق فنگ است، می‌خورند بی‌عقل می‌شوند، به خانه معشوق ره نمی‌برند و به معشوق نمی‌رسند.» (شمس تبریزی ۱۳۸۵: ۶۴۶)

در جای دیگر هم می‌آورد که: «یاران ما به سبزک گرم می‌شوند. آن خیال دیو است» (همان: ۷۴). دلیل دیگری که در استفاده از موادّ مخدّر در تصوّف مؤثر بوده، اوضاع ناامیدکننده حکومت‌ها، به‌ویژه پس از حمله تاتار است که گرایش به دنیای فرا واقعی را در جامعه آشفته تحریک می‌کرد. (شفیعی کدکنی ۱۳۸۶: ۲۴۰)

سوررالیست‌ها هیچ‌گاه نتوانستند چنان تعمقی در ضمیر ناخودآگاه داشته باشند که به سکر بینجامد. بنابراین، سکر آنان معمولاً مصنوعی و به کمک موادّ مخدّر بود. تصاویر غریبی که سوررالیست‌ها در حالت نشئه خلق می‌کردند، آنان را به رسیدن به چیزهایی از ضمیر ناخودآگاهشان یاری می‌کرد. بیشتر اهمیت نوشته‌های در حال بیخودی سوررالیست‌ها، همچنان به دلیل دوری از تعقل و همراه بودن با آزادی اندیشه بود و حالتی نزدیک به خواب و رویا داشت. آنها با مصرف موادّ مخدّر و مسکر می‌توانستند در بیداری، خواب ببینند و رویاها و تخیل خود را در میدان ضمیر ناخودآگاه جولان دهند.

عقل‌گریزی، تخیل

وقتی عقل انسانی، که همواره در جست‌وجوی اتصال به واقعیت برتر است، صورت بسیار ناقصی از عقل برتر (عقل الهی) باشد، گاه نیاز به آزادشدن از عقل جزئی و به کارگیری نیروی تخیل، ضروری می‌شود. «تخیل» برترین نیرویی است که در تسلط انسان است و زمان و مکان و قید و بند و دین و سنت برای آن مانعی به‌شمار نمی‌رود. سرکشی این قدرت ذهنی تاحدی است که به بارگاه مقدّسات هم وارد می‌شود (ادونیس ۱۳۸۰: ۸۸ و ۹۱). بنابراین تغییرات و تحریفاتی که در پدیده‌های جهان ایجاد می‌کند، بسیار عادی تلقی خواهد شد. استفاده هنرمندان، به‌ویژه شاعران، از این نیرو مثال روشنی است. هیچ شاعری برای اینکه در تصویر ماه و خورشید و سرو و سوسن تحریف می‌کند، یا فراتر از اینها، زمانی امور روحی را با امور مادی می‌آمیزد، به دروغ‌گویی متّهم نمی‌شود. نمونه‌های پیشرفته تخیل و جریان سیال ذهن در تمام ذرات هستی، در غزلیات شمس هویداست. پس باید پذیرفت که از بدیهیات هنر متعالی، تخیل آزاد و ذهن سیال است. (رید ۱۳۷۱: ۲۱)

عرفان و سوررالیسم برای دستیابی به ناخودآگاه ضمیر و ارتباطات روحی با عالم ناشناخته غیب، از نیروی تخیل بسیار بهره برده‌اند. در اندیشه عرفانی، همیشه از عقل انسان و منطق و قیاس و استدلال‌های او، به عجز و ضعف یاد می‌شود. عقل نمی‌تواند فراتر از مرزهای مرتبط با عالم ماده حرکت کند و از این نظر با روح بلندپرواز بیگانه است. عرفا مدام یادآور می‌شوند که تفکر و اندیشه منطقی مانع رسیدن روح به عوالم غیبی است. براساس همین اندیشه است که آنان علم را به دو دسته ظاهری و باطنی تقسیم می‌کنند و علوم ظاهری را قابل تعلیم و انتقال می‌دانند، درحالی‌که علوم باطنی مبتنی بر تجارب روحی و احساسات معنوی است. نمونه‌های آن، تقسیم‌بندی بهاء ولد از علوم است (مایر

۱۳۸۲: ۸۳ - ۸۴). اختلاف نظر احمد و محمد غزالی هم بر سر تفاوت علم و عین بود (غزالی ۱۳۷۰: ۱۲۴). احمد غزالی در دیباچه بحر الحقیقه، عقل را از ساحت عرفان دور می‌داند:

مسافر باید بود و عزیمت طلب درست باید کرد تا این طریق بر وی مهیا گردد، که این طلب نه چندان بود که در حدود عقل باشد، و عقل را در این معانی دیدار نیست که طلب در حق غایب افتد، و حق نه حاضر است و نه غایب. حق را به حق باید طلبید نه به طلب» (همان: ۸ (دیباچه بحر الحقیقه)).

او در *سوانح العشاق* نیز بسیار از عجز عقل و قابلیت روح حرف زده است: عقول را دایره بر بسته‌اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح، و روح صدف عشق است. چون به صدف، علم را راه نیست، به گوهر مکنون چگونه راه بود؟ (همان: ۱۸۲)

عین القضاات همدانی در تناقضی جالب، عقل را رهبر عشق می‌داند و تصریح می‌کند که هر چه عقل فرمان دهد، عشق خلاف آن را به کار می‌گیرد و سرانجام بی‌رهبری عقل، راه را می‌یابد (منسوب به عین القضاات همدانی ۱۳۳۸: ۱۷). ستیز با منطق در اندیشه عرفانی به قدری برجسته است که ریپکا در تاریخ ادبیاتش ترجیح تخیل بر منطق را از ویژگی‌های روحیه شرقی قلمداد کرده است (ریپکا ۱۳۸۱: ۱۳۲). عارفان با آزاد گذاشتن رشته ذهنشان، افق گسترده‌ای از عالم نامکشوف واقعیت را پیش روی خود بازمی‌یابند. بهاء ولد یکی از بزرگ‌ترین عارفان صاحب تخیل قوی و ذهن سیال و سیار در تمام نقاط غیب، تحت تأثیر مجاهداتش گاه با شنیدن صوت قرآن و اوراد و اذکار، جرقه‌هایی در ذهنش ایجاد می‌شود که با آزادی از تمام قیود، اندیشه‌اش را در عالم روح رها می‌کند:

در نماز آمدم، به الله نظر می‌کردم، چنانکه صفت کنند حور را نیمه‌اش از کافور است و نیمه‌اش از زعفران و مویش از مشک... در این صفات بی‌کرانه الله نظر می‌کنم تا مزه نوع نوع را درو مشاهده می‌کنم و طمع می‌دارم که این همه را به من دهد و می‌بینم که می‌دهد. (بهاء ولد ۱۳۵۲، ج ۱: ۲)

بهاء به نیروی آفرینندگی و تغییر و تبدیل تخیل اعتقاد دارد و در بسیاری از

خاطراتش به چنین موضوعی اشاره کرده است (مایر ۱۳۸۲: ۲۹۱-۲۹۲). با طرح این نظریه که مبدع آن به یقین بهاء ولد نیست و در عرفان پیش از او سابقه دارد، و احتمالاً اهمیت ذهن آزاد در اندیشه‌های دینی و عرفانی اقوام گذشته هم به دلیل نیروی خلاقیت تخیل بوده است، شطحیات عارفانی چون حلاج و بایزید موجه‌تر به نظر خواهد رسید.

گریز سوررالیسم از قید عقلانیت، به ارتباط فکری آنها با فلسفه امثال برگسون و کروچه (ثروت ۱۳۸۵: ۲۳۴-۲۳۶) و روان‌شناسی یونگ (یونگ ۱۳۸۱: ۷ پیشگفتار) منجر می‌شود. در نظر سوررالیسم، عقل و منطق، آزادی را از تخیل انسان می‌گیرد و دریچه‌های کشف و الهام را به روی ناخودآگاه می‌بندد. درحالی که نیروی تخیل، عنصر اصلی آزادی اندیشه است و در برابر اوست که حقارت نیروی عقلانی روشن می‌شود. حیطه سیر تخیل سوررالیستی، تمام پدیده و عناصر عالم است. بنابراین، می‌تواند حقایق نو و بدیعی بیافریند و آن را به وجود واقعی تبدیل کند^(۱۱). چنین تخیلی قوی، به میزان رهایی انسان و اندیشه‌اش بستگی دارد. هرچقدر تخیل از نیروهای عقل و منطق وارسته‌تر شود، خواهد توانست به «نقطه علیای هستی» نزدیک‌تر شود. در واقع، عالم تخیل، عالم پیوند اضداد و تولد معدومات و نزدیکی به دورترین مکان‌ها و دوران‌هاست. برتون در شعر «مرگ گلگون» اشیاى ظاهری را به امور فراحسی، و مفاهیم متضاد را به هم پیوند می‌دهد:

اختاپوس‌های بالدار برای آخرین بار کشتی‌ای را که بادبان‌هایش از جنس امروزند، هدایت خواهند کرد.

اکنون آن ساعت یگانه است که بعد از آن

طلوع خورشید سیاه و سفید را در میان موهای خود احساس خواهی کرد،

از یاخته‌ها شرابی قوی‌تر از مرگ تراوش خواهد کرد،

چنان که از فراز پرتگاهی به چشم خواهد آمد.

ستارگان دنباله‌دار به آرامی به جنگل‌ها تکیه خواهند داد و خردشان خواهند کرد.
و همه به عشق بخش‌ناپذیر مبدل خواهند شد.

(بیگزبی ۱۳۷۶: ۸۲-۸۳)

در شعر دیگری به نام «آزادی عشق»، اندام‌های معشوقش را با عناصر طبیعت گره می‌زند که از تخیل بالایی بهره‌مند است (بوادفر ۱۳۷۳: ۵۸). در اهمیت تخیل و آزادی ذهن، کافکا درک و استفاده از تجارب ذهنی دیگران را زمانی میسر می‌داند که فرد، خودی‌اش را فروگذارد و آزادانه و بدون مقاومت در برابر تخیلات و سیلان‌های ذهنی، در اندیشه‌های نویسنده فرو رود؛ تاحدی که گویی همزاد نویسنده شده است (کافکا ۱۳۷۴: ۲۳۵).

نگارش خودکار، بیان خودکار (شطح)

هنگام غلبه حالت سکر و بیخودی و اتصال روح به عالم غیب، عارف چون مستی می‌شود که بی‌اختیار اسراری را از درون خود فاش می‌کند. با این تفاوت که عارف اسراری غیبی و وقایعی روحی را که در حال رخ دادن است، از شدت غفلت از خودی و دور شدن از عقلانیت، و بدون در نظر گرفتن عواقب آن، بر زبان می‌آورد که به اتفاق نظر عارفان، اندیشه و تعقل هیچ دخالتی در بر زبان آوردن، معنا و مفهوم یا ساختار و انتظام آن ندارد و منشأ آن مستقیماً عالم غیب است. حتی گاه گفته می‌شود که عارف در این حال کلماتی را که از سوی خداوند بر او تلقین می‌شود، تکرار می‌کند و در واقع گوینده این سخن، خداوند است^(۱۲). برداشته شدن مرزهای بین حقیقت مطلق (خداوند) و ضمیر ناخودآگاه (روح) انسان تا به این حد، در اندیشه‌های دینی بر کسی جز پیامبران امکان‌پذیر نیست. شرع، ظهور غیب بر بنده را، آن هم نه در حد کشتی گرفتن^(۱۳) یا معانقه^(۱۴) و این قبیل روابط نزدیک مادی، تنها درباره پیامبران مجاز می‌داند (محمدی وایقانی ۱۳۸۳: ۱۰۰). اختلاف عرفان و شریعت برسر موضوعات این چنینی، باعث می‌شود که عرفان به عنوان یک مکتب فکری جدا از دین اسلام، به

مسیر خود ادامه دهد. زیرا این بیانات عرفا در بیشتر موارد از قوانین شرعی فراتر می‌رود و گاه آنها را نقض می‌کند که در شریعت به هیچ وجه نمی‌تواند قابل قبول باشد. اما عرفان بسیار آزادانه‌تر و گسترده‌تر به آن می‌نگرد و محدودیتی در روابط خود با خداوند قائل نمی‌شود. چنانکه برخلاف آموزه‌های اسلامی، که پیامبر اکرم (ص) آخرین پیامبران است، خداوند روزبهان بقلی را «نبی» خطاب می‌کند. (ارنست ۱۳۷۷: ۶۴)

با جواز بیان خودکار (شطح) در عرفان و بازبودن عرصه آن، اختلاف عرفان و شریعت برسر مفهوم «گناه» به وجود خواهد آمد. چگونگی اعتقاد عرفان به گناه، در رساله عینیّه احمد غزالی آشکار شده است: «از یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ قبولی می‌آید که از هیچ معصیت نیندیشد» (غزالی ۱۳۷۰: ۲۱۲). سخن غزالی به خوبی، گستاخی و گستردگی روابط عارف را با خداوند نشان می‌دهد. به شرط آنکه به قول روزبهان از اوصاف مخلوقی پاک شود (بقلی ۱۳۶۶: ۱۴۶). در این حال عارف به دلیل پیوند روحش با مبدأ، توانایی روحی عظیمی به دست می‌آورد که متعلق به همان منبع و مبدأ است. در تاریخ صوفیه آمده است که گویا عمرو مکی قرآن می‌خوانده، حلاج صدای او را شنیده و ادعا کرده که امکان دارد سخنانی چون قرآن بگوید. (ماسینیون ۱۳۷۹: ۱۰۳)

از اثرات دیگر پیوند روح با مبدأ در حال سکر و شطح‌گویی، گفتن سخنان کفرآمیز و متضاد و متناقض است. عین‌القضات همدانی در تمهیدات از زبان ابوالحسن نوری می‌گوید:

هرکه را دوست دارد، خدا عیش و غذای او باشد، و هرکه خدا او را دوست دارد، او عیش و مراد خدای تعالی باشد. (عین‌القضات همدانی ۱۳۴۱: ۲۶۱)

در حالی که در اندیشه اسلامی نسبت دادن خورد و خواب و این‌گونه حالات جسمانی به خداوند باطل است.

او درجایی در نامه‌های خود هم در حال سکر و دسترسی به عالم روحانی،

تمام انواع پرستش‌ها را در کنار هم و برابر می‌نهد و همه را به یک اندازه تأیید می‌کند:

و اگر نه آنستی که به طریق ذوق مرا این معانی معلوم شده بودی، هرگز کجا در خاطر من بگذشتی که آتش‌پرستی و بت‌پرستی و زنارداری و مذهب قدر بوجه من الوجه راست است... (عین‌القضات همدانی ۱۳۵۰، بخش دوم: ۳۰۸)

و در ادامه تأکید می‌کند که نگفتن این سخنان و ثبت نکردنشان در اختیار او نیست. این سخن او در تأیید نظریه‌ای است که گوینده شطح، نیروی غیبی است و عارف وسیله تبدیل آن به لفظ است. او در جای دیگری از تمهیدات، همین مضمون را با خاطره‌ای از شیخش تکرار می‌کند که توجه احمد غزالی هم به آن جلب شده و در آرا و عقایدش به آن استناد کرده است:

شیخ ما یک روز نماز می‌کرد و به وقت نیت گفت: کافر شدم و زنار بر خود بستم الله اکبر. (عین‌القضات همدانی ۱۳۴۱: ۴۸)

توجیه عرفانی یکسان شدن اضداد در مبدأ هستی با مثالی قابل قبول‌تر خواهد شد. به فرض، کفر قطره سیاهی است که در طلب دریاست. بت‌پرستی قطره‌ای قهوه‌ای، آتش‌پرستی قطره‌ای نارنجی، زنارداری قطره‌ای زرد و اسلام قطره‌ای سفید و زال؛ اما همه در طلب دریا هستند تا خود را به آن برسانند و به بی‌نهایت و جاودانگی برسند. حقیقت نهفته در هر پرستشی، حس تقدیس و برتر شمردن نیرویی نادیدنی و مرموز است، حتی اگر با لفظ «خداوند» شناخته نشود.

«نگارش خودکار» سوررآلیستی، که «میدان‌های مغناطیسی» برتون و سوپو کاملاً با این روش نوشته شد، نوشتن بدون تعقل و اندیشه و آزاد از قید و بندهای اخلاقی و اجتماعی و هنری است تا با برداشتن موانع، دریافت‌های مستقیم ذهن از ناخودآگاه به دست آید. بنابراین، باید مطالبی که به ذهن می‌رسید، بدون درنگ و پردازش‌های دستوری و بلاغی و با سرعت هرچه بیشتر، با نوشتار یا گفتار تخلیه می‌کردند. برتون اذعان می‌کند که فاصله‌گیری از اندیشه در بیان، سابقه‌ای

طولانی در شرق دارد و ذهن غربی برای رسیدن به نقطه اوج در این شیوه باید بسیار تلاش کند. (کوثری ۱۳۸۳: ۸۹)

الف - شیوه

سوررالیسم برنامه‌ای برای نگارش اتوماتیک ارائه می‌دهد که تمرکز بر ذهن و نوشتن سریع در موضوعاتی از پیش تعیین نشده، از اصلی‌ترین توصیه‌های آن است (سیدحسینی ۱۳۸۴: ۸۱۲). هدف از این بی‌توجهی کامل و خالی کردن ذهن از هر فکر و دغدغه‌ای، امکان ظهور دادن به ضمیر ناخودآگاه است. این روش به دلیل شباهتی که با رویا و تخیل دارد، در بیان و نوشته، گاه تصویری می‌آفریند که سوررالیست‌ها را به خواسته‌هایشان در قلمروی واقعیت برتر نزدیک می‌کند. احتمالاً دلیل تأثیر «نگارش خودکار» سوررالیسم در هنر آمریکا و اروپا همین باشد.

ب - خطرات و معایب

شیوه عقل‌گریزی سوررالیسم محل انتقاد بیشتر صاحب‌نظران، و حتی خود آندره برتون و برخی دیگر از سوررالیست‌ها شد. آنان در پی این بودند که هنگام نگارش خودکار، در ذهن اندیشه و دغدغه‌ای نداشته باشند، در حالی که همین موضوع تبدیل به بزرگ‌ترین دغدغه فکری شاعر در لحظه‌های نگارش اتوماتیک شد و این به تأیید برتون، نوعی ازدست دادن آزادی ذهن بود. با تکرار برنامه نوشتن خودکار، به هر حال آن تبدیل به یک قانون و منطق خاص سوررالیستی می‌شد، در حالی که ادعای سوررالیسم بر گسستن همه زنجیرها و شکستن همه قوانین بود. البته نمی‌تواند مرز روشنی بین جملات و کلمات بدون اندیشه نگاشته شده با جملات و کلماتی که اندیشه در استفاده از آنها دخیل بوده است، وجود داشته باشد، و این یکی دیگر از معایب روش نگارش خودکار است. درضمن، این حالت به دلیل مصنوعی بودن آن و فشار بر ذهن، پس از مدت

کوتاهی کارآیی خود را از دست می‌داد و تبدیل به عملی با نتایج تکراری و غیرقابل استفاده می‌شد و حتی خود سوررالیست‌ها نمی‌توانستند به آگاهی‌های جدیدی از ناخودآگاه برسند. در این باره حق با یکی از نویسندگان است که نتیجه عقل‌ستیزی و خلسه‌گرایی را فشرده و منقبض شدن شخصیت هنرمند می‌داند که وجدانی آشفته و مضطرب برای او باقی خواهد گذاشت (پرهام ۱۳۶۰: ۱۳۹). مضرات جسمی و ذهنی نوشتن اتوماتیک، مهم‌تر و بیشتر از معایب هنری آن است. آ. ژوفرا با تکرار مکرر نگارش اتوماتیک و فشار آوردن بر ذهن برای دخالت نداشتن در نوشته‌ها، به گفته خود، احساس عدم تعادل و خطر دوپارگی مغزی را تجربه کرده است (سیدحسینی ۱۳۸۴: ۸۳۶). از دیگر عوارض حالت خودکاری با اتکا به ناخودآگاه، گرایش به هذیان‌گویی، حمله‌های ناگهانی خواب، روان‌پریشی و جنون و اقدامات خطرناک ناشی از اختلالات ایجاد شده در ذهن است. نکته‌ای که درباره دلیل منجر شدن خودکاری سوررالیسم در بیان و نوشتار، به وضعیت پرخطر جسمی، و مصونیت عارفان شطح‌پرداز و خردستیز از چنین عواقب وخیمی به نظر نگارنده می‌رسد، این است که عارفان تمرینات ذهنی و روحی مداومی را با اذکار و اوراد و عبادات و ریاضت‌ها در طی سالیان انجام می‌دهند که باعث آمادگی و رشد نیروهای روحی و ذهنی می‌شود، و پیوند آنها با ناخودآگاهی از سر غلبه حالات روحی و سکر معنوی است. شاعر سوررالیست بدون هیچ گونه مجاهده و تمرین و آمادگی خاصی با تمرکز و فشار یک‌باره بر ذهن، می‌خواهد ناخودآگاه را فعال کند، درحالی‌که شروع کردن به نوشتن خودکار هم آگاهانه و با اختیار سوررالیست است.

آشفته‌گی ذهن، دیوانگی

لقب «دیوانه» دادن عوام و کودکان کوی و برزن و سنگ زدنشان بر برخی عارفان، و نیز «دیوانه» خواندن برخی عارفان، خود را، مؤید وجود رابطه‌ای بین

حالات عرفانی و دیوانگی است. وجهه بارز دیوانگان از سایر مردم، عدم دخالت یا دخالت بسیار ناچیز عقل در اعمال آنهاست. آنها بیشتر در عوالمی که ساخته ذهنیت و تخیلشان است، زندگی می‌کنند و از قوانین زندگی آزاد و دورند، و به‌همین دلیل شارع مقدّس بر افراد دیوانه قلم نرانده است. بنابراین، آنها مسئولیتی در قبال کارهای خود ندارند و ناخودآگاهشان منبع اعمالی است که از آنها سر می‌زند. اینکه عارفی خود را «دیوانه» نام دهد، به نظر می‌رسد چنانکه در مقدمه مجموعه آثار فارسی احمد غزالی اشاره شده (غزالی ۱۳۷۰: ۲ پاورقی)، دلیلی فراتر از فروتنی داشته باشد. عارف با چنین لقبی می‌خواسته سخنان شطح‌آمیزش را از اتهام فریب و ریا مبرا کند و نشان دهد که حرف‌های عجیب و کفرآمیزش پرداخته نیروی تعقل نیست و هرچه بر زبانش رفته، از سوی ناخودآگاه متصل به غیب بوده است. از سوی دیگر، او نباید برای سخنی که در گفتن آن اختیاری نداشته و مقهور حالات روحی بوده است، بازخواست شود. احمد غزالی در نامه‌ای به شاگردش، عین‌القضات همدانی، خود را به‌این لقب خواننده و به ابتدای حالات روحی‌اش اشاره کرده است:

ریایی که مبتدی را بود ضرورت است، و این معانی بر این دیوانه بسیار رفته است، نشان راست است. (همان: ۲۴۹)

طبق همین اندیشه است که بهاء ولد جهل و غفلت دیوانگان را در ارتباطات ناخودآگاه با عالم معنی مؤثر می‌داند. (مایر ۱۳۸۲: ۲۴۲)

اعتقاد به پیوند دیوانگی با کشف و اشراق، سابقه‌ای طولانی دارد. چنان‌که افلاطون هم در نظریات فلسفی و هنری‌اش، دیوانگی را هدیه خداوندان دانش و هنر به شاعران می‌داند (سیدحسینی ۱۳۸۴: ۷۸۸). به اعتقاد سوررآلیست‌ها سخنانی که در حالت آشفتگی‌های ذهن و دیوانگی گفته می‌شود، چون از ذهن آزاد و به دور از منطق و استدلال بیرون می‌آید، در کشف گفت‌وگوهای درونی ضمیر ناخودآگاه و دستیابی به واقعیت بسیار مؤثر است^(۱۵). افزون بر آن، گستردگی

تخیل و نیروی آن در آفرینش کلمات و جملات و پدیده‌های غیرعادی و متناقض در حالت دیوانگی، اهمیت پرداختن به آن را به جایی رساند که عده‌ای از سوررالیست‌ها برای استفاده از نیروهای آزادانه دیوانگی، خود را به عمد به این حالت درمی‌آوردند. دیوانگی برای سوررالیست‌ها دنیای آگاه شدن از ناخودآگاهی است. احتمالاً برتون هم از این نظر که دیوانگی نیز نوعی آگاهی است، به وجود مرز روشنی بین دیوانگی و نادیدنی اعتقاد ندارد. با وجود خطراتی که سوررالیسم مسلماً بی اطلاع از آن نبود، پیروان این مکتب به خاطر دستیابی به ضمیر ناخودآگاه، تقریباً از تمام امکانات سازگار با عقایدشان در تمام دوره‌ها و اندیشه‌ها، بهره بردند.

نتیجه

ضمیر ناخودآگاه از اصلی‌ترین و غنی‌ترین منابع تجارب روحی و ذهنی به‌شمار می‌رود که مکاتب مبتنی بر تعالیم و تکالیف روحی و فکری - که عرفان اسلامی در شرق و سوررالیسم در غرب را می‌توان بزرگ‌ترین مدعیان چنین عقایدی دانست - دستیابی به آن را به منزله دستیابی به چشمه‌ای از دریای حقیقت می‌دانند و در تلاشند از ابزارهایی برای بهره‌مندی از ناخودآگاه، و به تبع آن، واقعیت برتر، استفاده کنند. نتیجه گرفتن عرفا و سوررالیست‌ها از برخی ابزار مشترک استفاده شده، از جمله خواب و رویا، تخیل، مستی و بیخودی و موارد دیگر، در رسیدن نسبی به اهداف حقیقت‌جویانه، افزون بر معرفی روش‌های تجربی در دستیابی به ناخودآگاه، وسعت میدان این ضمیر را در نیل به حقیقت نشان می‌دهد. ضمن اینکه اتخاذ هر یک از این شیوه‌های چندگانه، حکایت از در دسترس بودن، و بنابراین کارایی بیشتر و بهتر ضمیر ناخودآگاه در تعالیم و تجارب عرفانی و سوررالیستی دارد.

پی‌نوشت

(۱) چنانکه به‌عنوان نمونه ارسطو با نظریه‌پردازی درباره رویا می‌گوید: «رویای راست و

- مطابق واقع عبارتست از اینکه عقل کلی صورتی را در خواب به عقل جزئی بنمایاند». (رضوان طلب ۱۳۷۱: ۵۸)
- (۲) برای آگاهی کامل در این باره ر.ک. به: رضوان طلب ۱۳۷۱: ۵۸ - ۵۹ و ۱۱۱، و نیز درباره نظریه ضمیر ناخودآگاه یونگ ر.ک. به: پورنامداریان ۱۳۶۸: ۱۹۹.
- (۳) برای آگاه بیشتر ر.ک. به: سیدحسینی ۱۳۸۴: ۹۱۹؛ میتوز ۱۳۷۹: ۲۴؛ و نیز هنرمندی ۱۳۵۰: ۵۳۲.
- (۴) این نظریه از کانت است که سوررآلیست‌ها آن را قبول داشتند. برای آگاهی کامل ر.ک. به: فروم ۱۳۶۲: ۱۸۱.
- (۵) کانت دلیل بروز رویاها را در وجود خود شخص مکنون می‌دانست. گوتته هم تصاویر خواب را سرچشمه گرفته از خود فرد قلمداد می‌کرد. برای آگاهی بیشتر ر.ک. به: همان: ۱۸۶.
- (۶) در این باره گفته‌اند س. پل. رو زمان خواب یادداشتی بر در خانه‌اش نصب می‌کرد که «شاعر مشغول کار است». ر.ک. به: سیدحسینی ۱۳۸۴: ۹۲۰.
- (۷) برای آگاهی کامل ر.ک. به: سیدحسینی ۱۳۸۴: ۷۹۸؛ و پرهام ۱۳۶۰: ۱۳۹ و ادونیس ۱۳۸۰: ۹۷.
- (۸) شمس تبریزی در مقالاتش چنین واقعه‌ای را درباره مولانا ذکر کرده است.
- (۹) برای نمونه ر.ک. به: عثمانی ۱۳۸۵: ۶۹۷؛ نجم رازی ۱۳۶۶: ۲۹۰؛ و نیز کاشانی ۱۳۷۱: ۹۳-۹۲ مقدمه.
- (۱۰) «آشفته‌گی احوال» در سکر، در تعریف سهروردی از سکر در *مقامات الصوفیه* است.
- (۱۱) برای آگاهی بیشتر در این باره ر.ک. به: آل احمد ۱۳۷۷: ۶۰-۶۲ و سیدحسینی ۱۳۸۴: ۹۰۴.
- (۱۲) برای آگاهی بیشتر در این باره ر.ک. به: لویزن ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۵ و پورجوادی ۱۳۸۰: ۲۷۱-۲۷۰.
- (۱۳) خرقانی در یکی از شطحیات خود، ماجرای مصارع‌اش را با خداوند تعریف

- کرده است. برای آگاهی کامل ر.ک. به: روزبهان بقلی ۱۳۷۴: ۳۱۷.
- (۱۴) چنان‌که بهاء ولد چنین خاطراتی را در معارف به ثبت رسانده است.
- (۱۵) برای آگاهی بیشتر در این باره ر.ک. به: سیدحسینی ۱۳۸۴: ۸۹۷؛ میتوز ۱۳۷۹: ۲۲ و بیگزبی ۱۳۷۶: ۷۳.

کتابنامه

- آل احمد، مصطفی. ۱۳۷۷. *سوررالیسم انگاره زیبایی شناسی هنری*. چ ۱. تهران: نشانه.
- ادونیس (علی احمد سعید). ۱۳۸۰. *تصوف و سوررالیسم*. ترجمه حبیب الله عباسی. چ ۱. تهران: روزگار.
- ارنست، کارل. ۱۳۷۷. *روزبهان بقلی*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز.
- استیس، و. ت. ۱۳۶۷. *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. چ ۳. تهران: سروش.
- براهنی، رضا. ۱۳۷۱. *طلا در مس*. ج ۱، چ ۱. تهران: نویسنده.
- برهیه، امیل. ۱۳۷۷. *تاریخ فلسفه*. ترجمه و تلخیص: یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی.
- بوادفر، پیردو. ۱۳۷۳. *شاعران امروز فرانسه*. ترجمه سیمین بهبهانی. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- بهاء ولد، محمد بن حسین. ۱۳۵۲. *معارف*. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. ج ۱ و ۲. چ ۲. تهران: طهوری.
- بیگزبی، سی. و. ای. ۱۳۷۶. *دادا و سوررالیسم*. ترجمه حسن افشار. چ ۲. تهران: مرکز.
- پرهام، سیروس. ۱۳۶۰. *رنالیسم و ضد رنالیسم در ادبیات*. چ ۶. تهران: آگاه.
- پورجوادی، نصرالله. ۱۳۸۰. *اشراق و عرفان*. چ ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۶۸. *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی.
- ثروت، منصور. ۱۳۸۵. *آشنایی با مکتب‌های ادبی*. چ ۱. تهران: سخن.
- جامی. ۱۳۷۵. *نحاحات الانس*. به تصحیح محمود عابدی. چ ۳. تهران: اطلاعات.

- حلّاج، حسین بن منصور. ۱۳۷۹. *مجموعه آثار*. به کوشش قاسم میرآخوری. چ ۱. تهران: یادآوران.
- خواجه عبدا... انصاری. ۱۳۶۲. *طبقات الصّوفیه*. به تصحیح عبدالحمّی حبیبی قندهاری. به کوشش حسین آهی. چ ۱. تهران: فروغی.
- داد، سیما. ۱۳۸۳. *فرهنگ اصطلاحات ادبی*. چ ۲. تهران: مروارید.
- رضوان طلب، محمّدرضا. ۱۳۶۶. *رویا از نظر دین و روان‌شناسی*. چ ۱. تهران: شفق.
- روزبهان بقلی. ۱۳۷۴. *شرح شطحیات*. به تصحیح هنری کربن. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . ۱۳۶۶. *عبرالعاشقین*. به تصحیح هنری کربن و محمّد معین. چ ۳. تهران: منوچهری.
- ریپکا، یان. ۱۳۸۱. *تاریخ ادبیات ایران*. ترجمه عیسی شهابی. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- رید، هربرت. ۱۳۷۱. *معنی هنر*. ترجمه نجف دریابندری. چ ۴. شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری انتشارات امیرکبیر.
- زرّین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۷. *ارزش میراث صوفیه*. چ ۸. تهران: امیرکبیر.
- سیّدحسینی، رضا. ۱۳۸۴. *مکتب‌های ادبی*. چ ۱۲. تهران: نگاه.
- شفیعی کدکنی، محمّدرضا. ۱۳۸۶. *قلندریه در تاریخ*. چ ۱. تهران: سخن.
- شمس تبریزی. ۱۳۸۵. *مقالات شمس*. به تصحیح محمّدعلی موحد. چ ۲. تهران: خوارزمی.
- العبدّادی، قطب الدّین ابوالمظفّر بن اردشیر. ۱۳۶۸. *التّصفیه فی احوال المتصوّفه* (صوفی‌نامه). به تصحیح غلامحسین یوسفی. چ ۲. تهران: علمی.
- عثمانی، حسن بن احمد. ۱۳۸۵. *ترجمه رساله قشیریه*. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۹. تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار نیشابوری. ۱۳۸۴. *تذکرة الاولیاء*. به تصحیح رینولد نیکلسون. چ ۱. تهران: علم.
- عین‌القضات همدانی. ۱۳۴۱. *تمهیدات*. به تصحیح عقیف عسیران. تهران: دانشگاه تهران.

- _____ . (منسوب) ۱۳۳۸. لویح. به تصحیح رحیم فرمنش. تهران: ابن سینا.
- _____ . ۱۳۵۰. نامه‌های عین‌القضات (بخش دوم). به کوشش: عقیف عسیران و علی‌تقی منزوی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- غزالی، احمد. ۱۳۷۰. مجموعه آثار فارسی. به تصحیح احمد مجاهد. چ ۲. تهران: دانشگاه تهران.
- فتوحی، محمود. ۱۳۷۶. بلاغت تصویر. چ ۱. تهران: سخن.
- فروم، اریک. ۱۳۶۲. زبان از یاد رفته. ترجمه ابراهیم امانت. چ ۳. تهران: مروارید.
- کاشانی، عزالدین محمود. ۱۳۷۱. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. به تصحیح جلال‌الدین همایی. چ ۴. تهران: هما.
- کافکا، فرانکس. ۱۳۷۴. دفتر یادداشت‌های روزانه. ترجمه بهرام مقدادی. چ ۱. تهران: بزرگمهر.
- سرگذشت سوررئالیسم. ۱۳۸۳. (مصاحبه با آندره برتون). ترجمه عبدالله کوثری. چ ۱۰. تهران: نی.
- میراث تصوف. ۱۳۸۴. زیر نظر لئونارد لویزن (ویراستار). ترجمه مجدالدین کیوانی. چ ۱. تهران: مرکز.
- ماسینیون، لویی. ۱۳۷۹. چهار متن از زندگی حلاج. ترجمه و تدوین: قاسم میرآخوری. چ ۱. یادآوران.
- ماسینیون و کراوس. ۱۳۷۳. اخبار حلاج. ترجمه سیدحمید طیبیان. چ ۴. تهران: اطلاعات.
- مایر، فریتس. ۱۳۸۲. بهاء ولد. ترجمه مریم مشرف. چ ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمدی وایقانی، کاظم. ۱۳۸۳. بایزید بسطامی. چ ۱. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مولوی. ۱۳۶۳. کلیات شمس (دیوان کبیر). به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
- میتوز، جی. ایچ. ۱۳۷۹. آندره برتون. ترجمه کاوه میرعباسی. چ ۱. تهران: کهکشان.

نجم رازی. ۱۳۶۶. *مرصادالعباد*. به اهتمام محمّدامین ریاحی. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۸۶. *کشف المحجوب*. به تصحیح محمود عابدی. چ ۳. تهران: سروش.

هنرمندی، حسن. ۱۳۵۰. *بنیاد شعر نو در فرانسه و پیوند آن با شعر فارسی*. تهران: زوآر.
یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۸۱. *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیّه. چ ۳. تهران: جامی.