

جایگاه خیال در معرفت‌شناسی رمانتیسم و عرفان اسلامی

فاضل اسدی امجد*

استادیار گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشکده
ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت معلم تهران،
ایران

(تاریخ دریافت: ۸۵/۰۹/۲۸، تاریخ تصویب: ۸۵/۱۰/۰۴)

چکیده

در معرفت‌شناسی ادبیات رمانتیک و عرفان اسلامی، خیال
جایگاه ویژه‌ای دارد. در این مقاله، تلاش بر این است تا
نشان داده شود که:

اول، معرفت‌شناسی رمانتیسم با معرفت‌شناسی عرفان
اسلامی، از لحاظ ارزش و اهمیت دادن به خیال، بسیار نزدیک
به هم‌اند. به عبارت دیگر، در این نظام‌های فکری، خیال
ابزار مهم شناخت است.

دوم، زیر بنای معرفت‌شناسی خیال‌گرای رمانتیک و همچنین
عرفان اسلامی وحدت است، بر خلاف معرفت‌شناسی عقل‌گرا که
مبنای آن ثنویت است.

سوم، معرفت‌شناسی مبتنی بر خیال، گونه‌ای از وجود
شناسی را مطرح می‌سازد که با وجود شناسی عصر خرد و
همچنین وجود شناسی فلسفی مبتنی بر عقل، کاملاً متفاوت است.
وجودی که خیال آن را درک می‌کند، ثابت و ایستا نیست،
بلکه پویا، متغیر، وسیال است. این وجود شناسی در

* تلفن: ۰۲۱-۸۱۵۸۲۲۵۲، دورنگار: ۰۲۱-۸۸۳۰۴۸۹۶، E-mail: asadi@saba.tmu.ac.ir

ادبيات رمانتيك و عرفان اسلامي، مشابه است. چهارم، اگر چه دیدگاه‌هاي رمانتيسیسم و عرفان اسلامي در باره جهان شباهت‌هاي بسياري به يکديگر دارند، اما تفاوت‌هاي چشمگيري نيز دارند که آن‌ها را از هم ممتاز مي‌کند. در پايان اين مقاله، اين اختلاف‌ها نيز مورد بررسي قرار مي‌گيرند.

در اين مقاله براي تبیین دیدگاه رمانتيسیسم درباره خيال و ارزش و جایگاه آن در معرفت‌شناسي، به نظريات شاعران و نويسندگان رمانتيك انگلیس، بويژه کولرج، شلي، و کیتس اشاره مي‌شود، و در ارتباط با عرفان اسلامي، دیدگاه‌هاي شيخ اکبر، محي‌الدين ابن عربي که بنياد گذار عرفان نظري است، خصوصاً در کتاب او، *فصوص الحکم*، مورد بررسي قرار مي‌گيرد.

واژه‌هاي کلیدی: خيال، شناخت‌شناسي، رمانتيسیسم، عرفان

اسلامي

مقدمه

هدف مبحث اصلي اين مقاله، خيال و اهميت شناختي آن است. نخست بايد اين نکته را متذکر شد که منظور از شناخت‌شناسي در اين گفتار، معرفتي است که يك عارف يا شاعر رمانتيك به‌کار مي‌گيرد تا از آن طريق بتواند به مقاصد شناختي خود برسد. بنابراین در اين جا قصد و غرض بررسي شناخت‌شناسي فلسفي و عقل‌گرا نيست. اصولاً شناخت‌شناسي مورد نظر ما در جايي آغاز مي‌شود که شناخت‌شناسي فلسفي پايان مي‌يابد. بدون شك خيال هميشه به‌عنوان يکي از قواي ذهن در مباحث معرفت‌شناسي مطرح بوده و فلاسفه و عقل‌گرايان، به عنوان يکي از ابزارهاي شناخت، درباره نقش و اهميت آن بحث کرده‌اند. اما هميشه اين قوه، فرع بر عقل

جایگاه خیال در معرفت‌شناسی رمانتیسیسم و ... ۷

بوده و منتج به یقین به‌شمار نمی‌آمده است. شاعران رمانتیک شاید اولین کسانی بودند که نقش خیال را بالاتر و مهم‌تر از عقل دانستند و به آن نقش بسیار مهمی در معرفت‌شناسی دادند. از این روست که در ماهیت و عملکرد خیال عقل‌گرایان و رمانتیسیست‌ها تفاوت بسیاری وجود دارد، تا آن‌جا که گویی این واژه بیشتر یک مشترک لفظی است تا نشانگر یک قوه ذهنی واحد.

در عرفان اسلامی نیز چنین انقلابی در معرفت‌شناسی رخ می‌دهد، یعنی در کنار عقل، و شاید بالاتر از آن، خیال جای می‌گیرد. اما شاید بتوان گفت که خیال بیشترین اهمیت و مهم‌ترین نقش را در مکتب وحدت وجودی ابن عربی دارد. بنابراین در این مقاله، در بحث از جایگاه و اهمیت خیال در عرفان اسلامی، بیشتر به ابن عربی و کتاب او *فصوص الحکم* می‌پردازیم.

محققان پیش از این درباره خیال و جایگاه شناختی آن در رمانتیسیسم و نیز در عرفان اسلامی بحث کرده‌اند،^۱ و حتی ارتباط خیال با معرفت‌دینی و عرفان از دید آن‌ها دور نمانده است. برای مثال جان‌اتان

۱- برای مثال رجوع شود به

محمود محمود الغراب، *محي الدين ابن عربي* (دمشق، مطبعة زيد ابن ثابت، ۱۹۸۳).

سلیمان عطار، *الخيال و الشعر في تصوف الاندلس* (قاهره، دار المعرف، ۱۹۸۱).

William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany, State University of New York Press, 1994).

William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany, State University of New York Press, 1989).

Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (London: Routledge, 1969).

وردزورث در مقاله ارزشمند خود "خیال رمانتیکی" اذعان می‌کند که

اساساً خیال رمانتیکی آرزوی تعدادی از نوابغ خلاق بود (که اگر چه در دوره خاصی زندگی می‌کردند، اما به هیچ وجه متعلق به یک گروه خاصی نبودند) تا "همه وجود خود را در خدا گم کنند و بیابند." آنها در خلاقیتی که به آنها الهام می‌شود مثالی- و حتی بیشتر از یک مثال- در تجربه مهم عرفانی که در پی آن بودند، می‌دیدند. به نظر آنها خیال در متعالی‌ترین لحظه‌های آن خدای گونه می‌آمد، و با درجات متفاوتی از اطمینان (بلیک با یقین اما کیتس به ندرت و با تردید)، اظهار می‌کردند که خیال حلقه اتصال انسان با خدا است (۴۹۳).

اهمیت این مقاله شاید در این است که این دو دیدگاه را از این بعد شناختی، با یکدیگر مقایسه و شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها را بررسی می‌کند.

الف- خیال در شناخت‌شناسی رمانتیسیسم

بدیهی است که نهضت رمانتیسیسم تنها یک دگرگونی در سبک شعر گفتن یا خلاقیت هنری نبوده است، بلکه این نهضت ادبی، یک انقلاب فکری نیز بوده است. اگر چه تاریخ اندیشه‌نگاران گاهی در وحدت مکتب

۱- این متن و دیگر متون ترجمه شده از نویسنده این مقاله است مگر در مواردی که غیر از این گفته شده است.

جایگاه خیال در معرفت‌شناسی رمانتیسیسم و ... ۹

رمانتیسیسم تردید نشان داده‌اند،^۱ اما اکثر مورخان مکاتب ادبی بر این گمانند که در ادبیات رمانتیسیسم، اصول و مبانی خاصی را می‌توان یافت که از تضاد و ستیز با فلسفه رایج قرن هیجدهم اروپا حکایت دارد. شاید مهم‌ترین این مبانی همه خدا انگاری (Pantheism)، خیال، و دگرگونی و پویایی جهان باشد. به عبارت دیگر، رمانتیسیسم اروپایی در اواخر قرن هیجدهم و نیمه اول قرن نوزدهم واکنشی علیه ثنویت، یکسان‌سازی، عقل‌گرایی، و جامعه‌گرایی عصر پیش از خود بود که به عصر روشنگری معروف شد.^۲ اگر به ادبیات دوران بازگشت (Restoration) و کل قرن هیجده که به ادبیات نوکلاسیک معروف است، نظری بیفکنیم، خواهیم دید که عقل‌گرایی و حس‌گرایی دو محور اصلی فلسفه و اندیشه‌های آن دوران را تشکیل می‌دهند. در فلسفه خردگرایی دکارت و تجربه‌گرایی جان لاک، شناخت عمدتاً به ترتیب به دو ابزار عقل و حس

۱- برای مثال رجوع شود به

Arthur O. Lovejoy, "On Discrimination of Romanticisms," in *Essays in the History of Ideas* (New York: Putnam's, 1960).

۱- برای مثال رجوع شود به

M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition* (New York: OUP, 1953).

Rene Wellek, *Concepts of Criticism* (New Haven: Yale University Press, 1963).

۲- در این زمینه دیدگاه‌های جان لاک در باره عقل و ایمان جالب توجه است. او اعتقاد داشت که همه دریافت‌های صحیح باید از طریق حس وارد ذهن انسان شود. بنابراین داده‌های دینی را مفید یقین نمی‌دانست و معتقد بود برای یافتن خدا باید به طبیعت رجوع کرد. در فصلی تحت عنوان "عقل و ایمان" او در این باره به تفصیل سخن می‌گوید. مراجعه شود به

John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (Oxford, Clarendon Press, 1975).

محدود می‌شود. مادی‌گرایی هابز (Hobbes)، چنان که ویلر (Wheeler) در مقاله "کانت و رمانتیسیسم" می‌گوید، در قرن هیجده این ذهنیت را بوجود آورده بود که "ذهن منفعل و مکانیکی است و بر اساس تداعی کار می‌کند" (۴۳). نتیجه این گونه تفکر یا علم‌گرایی مطلق بود، یا شکاکیت که راه را بر ابزارهای دیگر شناخت می‌بست. این‌گرایی به علم یا عینیت یا عالم فراسوی ماده را منکر می‌شد و یا آن را منوط و محدود به تأیید داده‌های حسی می‌کرد.^۳ بالتبع چنین تفکری سبب شد که جهان عصر روشنگری جهانی فاقد راز و رمز و همچون ماشینی عظیم و پیچیده به نظر آید. در قلمرو ادبیات نیز تأثیر این گونه شناخت این بود که ادبیات از احساس تهی، یا کم‌رنگ‌گردد، و ادبیات عرصه‌ای برای تاخت و تاز علم و فلسفه نظری و یا کلاس درسی برای آموزش مسائل مدنی و اجتماعی شود.

این گونه جهان‌بینی که بر عقل و یا حس تکیه دارد، ظاهراً بر ثنویت استوار است و منطق آن منطق جدایی و عدم اشتراک است. جدایی بین ذهن و عین، عقل و احساس، خدا و طبیعت، طبیعت و انسان، و انسان‌ها از یکدیگر، از پیامدهای این گونه نگرش به جهان بود. در چنین منطقی، عقل بالاترین جایگاه را دارد و دیگر قوای ذهن و در میان آن‌ها خیال در مرتبه‌ای بسیار نازل‌تر جای می‌گیرند. خیال تنها به عنوان قوه‌ای تصویر ساز، ناظر به جهان مادی، و متکی به عقل معرفی می‌شود، و به دلیل این که تنها با مفاهیم بیرونی در ارتباط است، همیشه در معرض خطا است. برای مثال دکارت در مقایسه بین عقل و خیال در تأملات می‌گوید:

جایگاه خیال در معرفت‌شناسی رمانتیسیسم و ... ۱۱

هنگامی که ذهن چیزی را درک می‌کند، به نحوی به خود رجوع می‌کند و یکی از اندیشه‌هایی را که در خود دارد، مورد بررسی قرار می‌دهد. اما هنگامی که چیزی را تخیل می‌کند، توجه خود را به جسم معطوف می‌کند، و در جسم به جستجوی چیزی می‌رود که با اندیشه‌ای که ذهن آن را فهمیده و یا حس درک کرده است، مطابقت دارد (۵۱).

بنا براین، تصویر سازی این قوه لزوماً مطابقتی با واقعیت ندارد، و چه بسا انسان را به اشتباه اندازد. خیال، در چنین نظامی، راهی به یقین ندارد و در این نگرش، شاید بالاترین نقشی که می‌تواند ایفا کند، همان است که در فلسفه هیوم آمده است. هیوم شناخت نسبی ما را از جهان مرهون خیال می‌داند: جوهر و عرض تنها مجموعه‌ای از مفاهیم ساده‌ای‌اند که به وسیله خیال متحد می‌شوند، و اسم ویژه‌ای بر آن‌ها اطلاق می‌شود تا به وسیله آن بتوانیم آن مجموعه را بیاد بیاوریم، یا به دیگران یاد آوری کنیم (۳۲:۱). اما برای او، این شناخت ارزش عملی دارد، نه نظری. بنابراین او نیز شناخت مبتنی بر خیال را یقینی نمی‌داند، و از آن جایی که شناخت عقلی نیز ناممکن است، به مذهب شک پناه می‌آورد.

در واکنش به این دیدگاه و جهان بینی مبتنی بر ثنویت، جدایی، یکسان سازی، عقل‌گرایی، و احساس‌گریزی، رمانتیسیسم به عنوان یک مکتب فکری و شیوه خلاق ادبی پا به صحنه می‌گذارد. در این مکتب عمدتاً خیال جایگزین عقل می‌شود و بالطبع وحدت جایگزین ثنویت، تنوع جایگزین یکسان سازی، و احساس

جايگزين احساس‌گريزي مي‌شود. براي مثال، ابرامز (۱۹۷۳) (Abrams) تاريخ‌نگار و منتقد معروف ادبيات غرب مي‌گويد، "رمانتيسم عمدتاً فلسفه تماميت است، و اصل كليدي آن آشتي دادن، يا تركيب هر آن چه تقسيم شده، در تضاد و تنازع است" (۱۸۲).

شايد بتوان سرآغاز اين نهضت فكري را در افكار كانت جستجو كرد. ذهن كه تاكنون منفعل بوده، فعال مي‌شود و به جاي اينكه ذهن با جهان خارج مطابقت داشته باشد، جهان خارج با ذهن مطابقت پيدا مي‌كند. براي كانت شيئي كه در جهان خارج هست و شئي مورد شناخت ذهن، دو وجود متمايز مي‌گردند، و دريافت ذهن نيز برابر با باز آفريني مدركات مي‌شود. فكر كردن يعني آفريدن و به عبارت ديگر ذهن نمي‌تواند چيزي را درك كند، مگر آنكه آن را از نو بسازد.

ساموئل كولرج (۱۸۳۴-۱۷۷۲)، شاعر رمانتيك و از بنيان‌گذاران آن نهضت در انگلستان، حلقه اتصال ميان آن فيلسوف (كانت) و رمانتيست‌هاي انگليس، همچون شلي (۱۸۲۲-۱۷۹۲) و كيپتس (۱۸۲۱-۱۷۹۵) مي‌شود. رمانتيست‌هاي انگليسي اين خلاقيت ذهن را به خيال نسبت دادند و درك درست و حقيقي اشيا را از اين به بعد نه از وظايف عقل بلكه از كاركردهاي خيال بر شمردند. برخلاف هيوم كه خيال را در امور كاربردي مفيد مي‌داند، ولي منتج به يقين نمي‌شناسد، رمانتيست‌ها عقل را در امور كاربردي لازم مي‌دانند، اما از ديد آنها تنها قوه‌اي كه به يقين راه دارد، خيال است. بنا بر اين در شناخت شناسي آنها درك حقيقي اشيا و وجود، منوط به فعاليت خيال است. ويليام وردزورث (۱۸۵۰-۱۷۷۰) كه همراه كولرج از بنيان‌گذاران

جایگاه خیال در معرفت‌شناسی رمانتیسیسم و ... ۱۳

رمانتیسیسم انگلیس است، برای مثال، در تعریف عشق معنوی می‌گوید، این عشق نمی‌تواند تحقق یابد، مگر از طریق خیال. برای او خیال

در حقیقت نامی بیش نیست

برای قدرت مطلق،

روشن‌ترین بصیرت، وسعت ذهن، و

عقل در متعالی‌ترین شکل آن (فصل ۱۳).

اما گذشته از این تعریف شاعرانه و بسیار کلی وردزورث، خیال چیست؟

بهترین تعریفی که رمانتیست‌ها از خیال می‌دهند، شاید تعریف کولرج باشد. کولرج در *زندگینامه ادبی خود*، در فصل سیزدهم، تعریفی کوتاه، اما بسیار دقیق و پیچیده از خیال می‌دهد. او می‌گوید:

از دید من خیال یا اصلی است، یا ثانوی. خیال اصلی به‌نظر من نیرویی زنده و عامل عمده همه ادراک بشری است و به عبارتی، تکرار عمل ابدی آفرینش "من هستم" بی‌نهایت در ذهن محدود [انسان]. خیال ثانوی از دید من بازتابی از خیال نوع اول است و هم زیست با اراده آگاه است، که با خیال اصلی در نوع فعالیت یکی است و تنها در درجه و همچنین در شیوه عملکرد با آن تفاوت دارد. خیال ثانوی اشیا را از هم جدا می‌سازد، پراکنده می‌کند، تفکیک می‌نماید تا بتواند آن‌ها را باز بیافریند. اما جایی که این روند ممکن نباشد باز هم به هر صورت ممکن، تلاش می‌کند تا آن‌ها را تعالی بخشد و وحدت دهد. ذاتاً این گونه خیال زنده است،

همان گونه که همه چیزها (از آن نظر که شی‌اند) در ذات ثابت و مرده‌اند (۱۶۷).

این تعریف شاید نیاز به اندکی توضیح دارد. کولرج، بر خلاف دیگر نظریه پردازان، خیال را به دو گونه تقسیم می‌کند: اصلی و فرعی. خیال اصلی در واقع ابزار عمده شناخت و برابر با فکر کردن است. پس شناخت واقعی، از دید کولرج، کار عقل نظری نیست، چرا که از دید او عقل در مرتبه پایین‌تری نسبت به خیال قرار دارد. ادراک در اصل بوسیله خیال محقق می‌شود.

اما آیا کار این دو ابزار معرفت، یعنی عقل و خیال، در نتیجه ادراک تأثیر می‌گذارد؟ در جواب باید گفت آری، و شناختی که از خیال حاصل می‌شود، با شناخت عقل نظری متفاوت است. کولرج در معرفی خیال اصلی می‌گوید کار آن "تکرار عمل ابدی آفرینش من هستم بی نهایت در ذهن محدود [انسان] است. لازم است بدانیم که "من هستم" توصیفی است که خداوند خالق در کتاب مقدس از خود ارائه می‌دهد. خداوند در معرفی خود می‌گوید: "من هستم؛ این است آن که هستم" (سفر خروج ۱۴: ۳). اما این "عمل ابدی آفرینش" که خداوند تکرار می‌کند و تا ابد ادامه می‌دهد چیست؟ کولرج به این مطلب در زندگینامه ادبی خود اشاره می‌کند و می‌گوید: "اگر تصورمان را تا خود مطلق، من هستم عظیم ازلی، بالا ببریم خواهیم دید که اصل وجود و معرفت، اندیشه و واقعیت، زمینه وجود و زمینه معرفت وجود مطلقاً یکی‌اند - من هستم، چرا که من تأیید می‌کنم که هستم؛ تأیید می‌کنم که هستم، چرا

جایگاه خیال در معرفت‌شناسی رمانتیسیسم و ... ۱۵

که هستم" (۱۵۲). بدین ترتیب خداوند از خود هم به عنوان شناسا (subject) و هم موضوع شناسایی (object) آگاه است. جاناتان وردزورث در توضیح این نکته می‌گوید: "عمل ابدی آفرینش همان نام نهادن خدا بر خود است. او در تأیید وجودش می‌گوید "من هستم" و چیزی را وجود می‌بخشد که غیر او است" (۴۲۹). حال، کولرج مدعی است که همین روند در ادراک انسان تکرار می‌شود. یعنی انسان در خیال اصلی خود هم خالق است و خلاقیت او برابر با "عمل ابدی آفرینش" خداوند است، یعنی او هم خود را شناسا و هم موضوع شناسایی می‌داند. به عبارتی بر خلاف شناخت عقل نظری جدایی یا ثنویتی بین ذهن و عین یا شناسا و موضوع شناسایی نیست، و از آن جایی که این روند شناختی تکرار پذیر است و همیشه ادامه خواهد یافت، آفرینش او نیز بی پایان خواهد بود؛ به این معنی که هر ادراک او آفرینش تازه‌ای خواهد بود. از این بحث چنین نتیجه می‌گیریم که ادراک با آفرینش توأم است و این آفرینش تنها یک بار صورت نمی‌گیرد، بلکه همیشه در تکرار است.

بنابراین، خیال اصلی، کار ادراک و شناخت کلی را بر عهده دارد. همان گونه که از اسم آن نیز برمی‌آید، این گونه خیال نسبت به خیال فرعی تقدم دارد. از آن جایی که خیال فرعی تنها با خلاقیت هنری ارتباط دارد و به شناخت شناسی مربوط نمی‌شود، در اینجا مورد بحث قرار نمی‌گیرد.

شلی شاعر رمانتیک دیگری است که همانند کولرج به بررسی خیال می‌پردازد. او مهم‌ترین رساله منثورش را، "در دفاع از شعر"، به تجزیه و تحلیل خیال اختصاص می‌دهد. او در ابتدای سخن چنین می‌گوید:

طبق یکی از شیوه‌های بررسی انواع فعالیت‌های ذهنی، که آن‌ها را عقل و خیال می‌نامیم، می‌گفت اولی ذهن است، آنگاه که ارتباط اندیشه‌ای را با اندیشه دیگر بررسی می‌کند، بدون آن که شیوه ایجاد آن‌ها را در نظر بگیرد، و دیگری ذهن است که بر اندیشه‌ها کار می‌کند تا آن‌ها را با نور خود رنگ آمیزی کند و همانند عناصری از آن‌ها استفاده کند تا اندیشه‌های دیگر را بسازد... [اما] نسبت عقل به خیال، همانند نسبت ابزار به عامل، نسبت جسم به روح، یا سایه به جسم است (۴۸۰).

برای او شعر تجسم خیال است. در این باره در جای دیگری می‌گوید:

فضیلت، عشق، میهن دوستی، رفاقت و جز این‌ها چه معنی می‌توانند داشته باشند؛ منظره این جهان زیبا که در آن زندگی می‌کنیم چه می‌توانست باشد؛ تسلاي ما در این طرف قبر و امید ما در فراسوي آن چه می‌توانست باشد، اگرکه شعر عروج نمی‌کرد تا از آن قلمروهای جاودان برای ما نور و آتش آورد، جایی که قوه حسابگر خفاش بال، هرگز جرأت پرواز کردن بدانجا ندارد؟ (همان، ۵۰۳).

از این سبب از دید او "شاعر در وجود ابدي، ازلی، و واحد شريك است؛ تا آن جایی که به مفاهیم او ارتباط پیدا می‌کند زمان و مکان و عدد وجود ندارند"؟ (همان، ۴۸۳)

کیس نیز در مقایسه عقل و خیال داد سخن می‌دهد و مانند دیگر رمانتیست‌ها خیال را بسی برتر

جایگاه خیال در معرفت‌شناسی رمانتیسیسم و ... ۱۷

می‌داند. وی در نامه‌ای به بنجامین بیلی چنین می‌نویسد: "خیال را می‌توان به خواب آدم مقایسه کرد او بیدار شد و آن را حقیقت یافت" (۹۴۰).^۱ و در همان نامه می‌افزاید که "خیال و انعکاس بلند آن، همان زندگی انسانی و تکرار روحانی آن است" (همان، ۹۴۱).

شاید مهم‌ترین نقش کیتس در نظریه پردازي رمانتیسیسم، نظریه معروف او، "توانایی منفی"، باشد. این توانایی در واقع تعبیر دیگری از خیال و برتری آن نسبت به عقل است. او در نامه‌ای به جورج و تام کیتس می‌نویسد:

افکار زیادی در ذهنم موج می‌زدند، ناگهان دانستم چه خصوصیتی در شکل دادن به یک انسان موفق، به‌ویژه در ادبیات، نقش دارد خصوصیتی که شکسپیر در حد بالای آن برخوردار بود. به نظر من این "توانایی منفی" است، یعنی آن گاه که انسان بتواند به دور از یقین، درعالم راز و شک بماند، بدون آن که بی‌تاب رسیدن به حقیقت یا علت باشد (۹۴۳-۹۴۲).

حال چرا شناخت صحیح، تنها از طریق خیال میسر است؟ پاسخ رمانتیست‌ها تا حد زیادی این است که درک

۱- در اینجا کیتس اشاره‌ای دارد به منظومه بهشت گمشده میلتنون (کتاب هشتم، ابیات (۹۰-۴۵۲)). میلتنون در آن ابیات داستان آدم را می‌گوید که چه‌گونه حوا را در خواب می‌بیند و همین‌که بیدار می‌شود، او را در برابر خود در عالم واقع می‌بیند (این توضیح در پاورقی همین گفته کیتس در کتاب *Romantic Poetry and Prose* صفحه ۷۶۵ آمده است).

حقيقت در شكل مجرد و غير مادي آن غير ممكن است. حقايق معقول بايد شكل محسوسي به خود بگيرند تا درك شوند. كولرج (۱۹۷۲) در تعريف ديگري كه از خيال ارائه مي‌دهد، مي‌گويد: "خيال، آن نيروي آشتي دهنده و واسطه‌گر است كه عقل را وارد صور حسي مي‌كند... نظامي از نمادها را بوجود مي‌آورد كه با يكيديگر هماهنگي دارند و واقعيته همان حقايق را دارند كه به آن‌ها رهنمون مي‌شوند" (۲۹).

شلي (۱۹۷۷) نيز معتقد است كه "شاعران بزرگ زيبايي انديشه‌هايشان را در حقيقت و شكوه صرف آن نشان نداده‌اند. و جاي شك است كه بتوان گفت كه آلياژ لباس، جامه و جز اين‌ها براي ملايم كردن اين موسيقي آسماني براي گوش بشر ضروري نباشد" (۴۸۷). به اعتقاد او، شعر از آن نظر مهم است كه "ما را مجبور مي‌كند تا آن چه را كه درك مي‌كنيم، حس كنيم، و آن چه را كه مي‌فهميم، تصور كنيم" (همان، ۵۰۵). دليل ديگر آن است كه خيال سبب مي‌شود تا ذهن جاگاه مناسب و مستعدي براي دريافت حقايق گوناگون مي‌شود كه از ديد عقل پنهان‌اند. از نظر شلي شعر كه تجسم بخش خيال است "خود ذهن را بيدار و وسعت مي‌دهد و آن را پذيراي هزاران تركيب تازه از انديشه مي‌سازد" (همان، ۴۸۷).

نكته ديگر، و شايد مهم‌تر از همه، آن است كه جهان بيني رمانتيك مبتني بر وحدت است و تنها ابزار شناخت اين وحدت خيال است كه تضادها را آشتي مي‌دهد و كثرت را وحدت مي‌بخشد. شلي در تعريف شعر، همانند كولرج، مي‌گويد كه شعر "لذت را با ترس، اندوه را با شادي، و ابديت را با دگرگوني پيوند مي‌دهد، و

جایگاه خیال در معرفت‌شناسی رمانتیسیسم و ... ۱۹

تحت یوغ سبکش همه چیزهایی را که آشتی ناپذیرند متحد می‌کند" (همان، ۵۰۵).

پیامد چنین شناختی که از رهگذر آشتی دادن تضادها حاصل می‌آید، وحدت است. از این روست که همه خدا انگاری (pantheism) یکی از اصول دیدگاه رمانتیکی می‌شود. کولرج (۱۹۱۲) در تعریف خیال و نیز در تعدادی از اشعارش این وحدت را مورد تأکید قرار می‌دهد. مثلاً او در "تأملات مذهبی" می‌گوید:

عظمت انسان است و
اوج تعالی ما که بدانیم
اجزا و بخش‌های یک کل شگفت انگیز هستیم!
این به انسان برادری می‌بخشد، و شکل می‌دهد
عشق و شکیبایی ما را. این خدا است که
در همه ساری است، و همه را در یک کل پیوند می‌دهد
(۱۳۱-۱۲۶).

همچنین در شعر معروفش "چنگ بادی" می‌گوید:

آری! زندگی واحد در درون و بیرون ما،
سر آغاز همه حرکت است و روح آن،
نوری است در صدا، نیرویی همچون صدا در نور،
آهنگی است در اندیشه، و شادی در همه جا
آیا ممکن است
عشق به چیزهایی که این‌گونه جهان را پر
کرده‌اند نتوان داشت؟
آنجا که نسیم آواز می‌خواند، و باد خاموش و آرام
نوایی است که بر چنگش آرمیده است (همان، ۳۳-
(۲۶).

شلي (۱۹۹۳) نیز چنین تفسيري را از وجود مي‌دهد. مقاله کوتاه او "در باره زندگي" شايد به بهترين و واضح‌ترين وجه دیدگاه او را در اين باب منعکس سازد. در آنجا مي‌گويد که "بهترين استنتاج‌هاي فلسفه عقلاني که درباره زندگي ارائه شده اند، نظريه وحدت را اثبات مي‌کنند" (۱۷۴). او منکر جدایی انسان‌ها از یکدیگر است، او مي‌گويد: "وجود اذهان مستقل و متفاوت، اندیشه‌اي است نادرست" (همان). دليل او اين است که "واژه‌هاي من، تو، آن‌ها علائمي دال بر تفاوت واقعي مفاهيمي که تحت اين نام‌ها آمده اند، نيستند، بلکه فقط علائمي‌اند که براي نشان دادن شکل‌هاي مختلف آن ذهن واحد به کار مي‌روند" (همان). ارزش و کاربرد اين تقسيم بندي‌ها و اين واژه‌ها در اصل براي امور شناختي است. بنابراین او در ادامه او مي‌گويد: "واژه‌هاي من، تو و آن‌ها ابزارهاي نخويند که صرفاً براي نظم دهی ابداع شده‌اند و فاقد آن معنای انحصاریند که معمولاً به آن‌ها اضافه مي‌شوند" (همان). علاوه بر اين، او تفاوت میان ذهن و عالم بیرون را نفي مي‌کند و در همان مقاله مي‌افزاید: "تفاوت میان آن دو گونه اندیشه که خامي اندیشه‌ها و اشيای خارجي نامیده مي‌شود، تنها يك تفاوت اسمي است" (همان).

شلي که همانند ديگر رمانتيست‌ها دوران کودکی را بهترين دوران انسان مي‌داند، مدعي است که شناخت کودک به وحدت او با جهان منتهي مي‌شود، و مي‌گويد شاعر همانند کودک چنین شناختي دارد. او در همان مقاله مي‌نويسد:

[در کودکی] معمولاً بين خود و هر آنچه که

جایگاه خیال در معرفت‌شناسی رمانتیسیسم و ... ۲۱

می‌دیدیم، تمییز قائل نمی‌شدیم. چنین به نظر می‌رسید که آن‌ها توده واحدی را تشکیل می‌دادند. کسانی‌اند که از این نظر همیشه کودک می‌مانند. کسانی که حالتی به نام رؤیا را تجربه می‌کنند، احساس می‌کنند که گویی وجودشان در جهان پیرامون حل شده است، یا گویی که جهان پیرامون جذب وجودشان شده است. آن‌ها متوجه هیچ تفاوتی نیستند (همان).

ب- خیال در عرفان اسلامی

در عرفان اسلامی نیز شاهد چنین واکنشی در برابر فلسفه عقل‌گراییم. آنچه مشهود است این‌که عرفا تکیه بر عقل را کافی نمی‌دانند، آن‌ها معتقدند که شناخت حقیقی باید از راه خیال صورت گیرد. ابن‌عربی، همانند دیگر عرفا، در *فصوص الحکم* در "فص موسوی" معرفت را و به دنبال آن اصحاب علم را به دو دسته تقسیم می‌کند: "الموقنین و هم اهل الکشف و الوجود" و "اهل [ال]عقل و [ال]تقید". سپس بی‌درنگ می‌افزاید که "فان العقل یقید" (۲۰۸). او عقل‌گرایان را اهل ظاهر و اصحاب کشف را اهل باطن می‌داند.

اما ابزار شناخت اصحاب کشف چیست؟ بدون شک او یکی از این ابزارها، بلکه مهم‌ترین آن‌ها را، خیال می‌داند، و از نظرگاه او تنها اصحاب خیال به شناخت حقیقی راه دارند، چنان‌که خود پس از مطرح کردن یکی از مسائل مهم شناختی می‌گوید: "این علمی غریب و از مسائل نادر است، و کسی آن را درک نمی‌کند، مگر اصحاب خیال از طریق شهودی که دارند. اما کسی که خیال بر او تأثیر ندارد، از درک این مسأله به دور

است" (همان، ۱۷۷). ابن عربي حتي اساس حكمت مبتتي بر وحي و علم انبيا را در خيال مي‌داند. در فصوص الحكم، ابتدای فص نهم، که به حضرت يوسف و رؤیای او اختصاص دارد، شیخ اکبر تصریح دارد که رؤیا از عالم خیال است و اولین نشانه وحي براي كسانی است که مورد عنایت حق‌اند: "هذه الحكمة النورية انبساط نورها علي حضرة الخيال و هو اول مبادئ الوحي الالهی في اهل العناية" (همان، ۹۹)، و در همان جا می‌گوید که آنچه پیامبران در عالم وحي می‌بینند، در اصل از عالم خیال به سوي آنها آمده است: "فما ادركه الا في حضرة الخيال... و كذلك اذا تمثل له الملك رجلا فذلك من حضرة الخيال" (همان، ۱۰۰). به همین جهت او شرع را جدا از وهم یا خیال نمی‌داند، از دیدگاه او هر آن چه که در شرع آمده است، مورد تأیید خیال است. از این رو در "فص الیاسی" می‌گوید: "ثم جاءت الشرائع كلها بما تحکم به الاوهام. فلم تخل الحق عن صفة يظهر فيها" (همان، ۱۸۲).

به همین نسبت قدرت ناشی از خیال را از قدرت حس و عقل بالاتر می‌داند. او هنگامی که داستان موسی را در "فص موسوی" نیز می‌سراید، می‌گوید آنگاه که ساحران قدرت فوق بشری موسی را دیدند، دریافتند که چنین قدرتی تنها از طریق خیال محقق شود: "فلما رأَت السحرة ذلك علموا رتبة موسی في العلم، و ان الذي راوه ليس من مقدور البشر: و ان كان من مقدور البشر فلا يكون الا ممن تميز في العلم المحقق عن التخيل و الایهام" (همان، ۲۱۰).

اما چرا شناخت حاصل از خیال قوی‌تر و کامل‌تر از شناخت عقلي یا حسي است؟ ابن عربي پاسخ را در این

جایگاه خیال در معرفت‌شناسی رمانتیسیسم و ... ۲۳

می‌داند که معرفت کامل همان شناخت حق است در هر دو بعد آن: تنزیه و تشبیه. مقصود او از این گفته شاید این باشد که درک معقولات یا محسوسات صرفاً تقریباً ناممکن است یا منتج به یقین نیست، و برای رسیدن به شناخت حقیقی، معقول باید محسوس و محسوس معقول گردد که او این پدیده را تجلی می‌خواند. بر همین اساس است که او در مقام مقایسه علم عقلانی با علم تجلی اولی را ظاهری و مبتنی بر اصل عدم تضاد، ولی دومی را باطنی و آشتی دهنده تضادها می‌داند. عقل میان علت و معلول جدایی قائل است، اما خیال یا به تعبیر دیگر او، علم تجلی علت می‌تواند معلولی برای معلول خود باشد: و مما يدل علي ضعف النظر العقلي من حيث فكره، كون العقل يحكم علي العلة أنها لا تكون معلولة لمن هي علة له: هذا حكم العقل لا خفاء به، و ما في علم التجلي الا هذا، و هو أن العلة تكون معلولة لمن هي علة له (همان، ۱۸۵).

بنابراین از دید ابن‌عربی شناخت حقیقی جز از طریق خیال که تضادها را به هم پیوند می‌دهد، میسر نیست. او در آخرین فص کتاب خود می‌گوید که حق را نمی‌توان جدای از ماده نگریست، چرا که ذات او که از ماده مبرا است، نمی‌تواند مورد شناخت واقع شود: "اذ لا يشاهد الحق مجردا عن المواد ابداء، فان الله بالذات غني عن العالمين" (همان، ۲۱۷). از این گفته بر می‌آید، قوه‌ای که بتواند حق را بشناسد، باید همزمان معقول و محسوس را با هم ببیند و با هم درک کند. ذات حق که معقول و مجرد صرف است، فراتر از فرایند ادراک است. بنابراین از دید او هر معقولی باید در حیطة محسوس در آید تا بتواند موضوع ادراک قرار گیرد، و

در تأیید این مدعا، شاهد دیگری از قرآن می‌آورد و آن را به شیوة خاص خود تفسیر می‌کند. در تأویل رؤیای یوسف علیه السلام آنگاه که می‌گوید "هذا تاویل رؤیای من قبل قد جعلها ربي حقا"^۱، ابن عربی حق را به معنای حس می‌گیرد، و به عبارتی آن چه که معقول بوده محسوس شده است، و نتیجه می‌گیرد که "معناه حسا أي محسوسا، و ما كان الا محسوسا، فان الخيال لا يعطي ابدا الا المحسوسات، غير ذلك ليس له" (همان، ۱۰۱).

در "فص الیاسی" در باره الیاس پیامبر نیز چنین می‌گوید:

برای او حق منزّه بود، بنابراین تنها نیمی از معرفت خدا را داشت؛ چرا که اگر عقل قائل به تجرد باشد و علوم را از راه نظر فرا بگیرد، معرفت آن نسبت به خدا از طریق تنزیه خواهد بود نه تشبیه. اما اگر خداوند معرفت را از راه تجلی به او دهد، آنگاه معرفت او کامل گردد، و او در جایی تنزیه و در جایی دیگر تشبیه روا خواهد داشت، و حضور حق را در صور طبیعی و عنصری خواهد دید، و هیچ صورتی نخواهد بود مگر آن که عین آن را عین حق خواهد یافت. این است آن معرفت کامل که شرایع خداوند آورده‌اند، و همه خیال‌ها بدان حکم کرده‌اند. از این روست که خیال در این دنیا از عقل قوی‌تر است، چرا که عاقل اگر چه در اندیشه به کمال رسیده باشد، از سیطرة خیال و تصور آنچه که درک می‌کند، آزاد نخواهد بود. پس

۱- قرآن کریم، یوسف

جایگاه خیال در معرفت شناسی رمانتیسیسم و ... ۲۵

خیال، در این صورت کامل انسانی، بالاترین قدرت خواهد بود. شرایع بدان نازل شده اند، بنابراین قائل به تنزیه و تشبیه شدند با خیال در موضع تنزیه تشبیه کردند، و با عقل در موضع تشبیه تنزیه نمودند (همان، ۱۸۱).^۱

ج- اختلاف دو دیدگاه

اگر چه معرفت شناسی رمانتیسیسم و عرفان اسلامی موارد اشتراك زيادي دارند و تصویری که از جهان می‌دهند، جهانی واحد، پویا، و همیشه در تغییر است، تفاوت‌های بسیاری میان این دو نگرش نیز وجود دارد. یکی آن است که در رمانتیسیسم، جهان خارج ثابت است و این خیال انسان است که آن را باز می‌آفریند و پیوسته دگرگون می‌کند. پس ریشه تغییر در ذهن انسان است و خود وجود ثابت است. دیگر آن که با درهم آمیختن ذهن و عین، شاعر رمانتیک به وحدت می‌رسد، اما منشأ این وحدت باز هم خیال شاعر است که به قول

۱- "فكان الحق فيه منزها، فكان علي النصف من المعرفة بالله؛ فان العقل اذا تجرد لنفسه من حيث اخذه العلوم عن نظره، كانت معرفته بالله علي التنزيه لا علي التشبيه. و اذا اعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله، فنزه في موضع، و راي سريان الحق في الصور الطبيعية و العنصرية. و ما بقيت له صورة الا و يري عين الحق عينها. و هذه المعرفة التامة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله، و حكمت بهذه المعرفة الاوهام كلها. و لذلك كانت الاوهام اقوي سلطانا في هذه النشأة من العقول، لان العاقل و لو بلغ في عقله ما بلغ لم يخل من حكم الوهم عليه و التصور فيما عقل. فالوهم هو السلطان الاعظم في هذه الصورة الكاملة الانسانية، و به جاءت الشرائع المنزلة فشبهت و نزهت؛ شبهت في التنزيه بالوهم، و نزهت في التشبيه بالعقل" (فصوص ۱۸۱).

کولرج آشتي دهندة تضادها است. اما در عرفان اسلامي خود جهان است که بي وقفه در تغيير است و ذهن عارف (يا قلب او) مي‌تواند اين تغيير را درک کند. خيال در شناخت شناسي عرفان اسلامي همگام با جهان در حرکت و دگرگوني، خود نيز پويا و متحرك است. چيتيک در کتابش *عوامل خيال: ابن عربي و مسئله تنوع ديني اين نکته را اين گونه بيان مي‌کند:*

انسان‌هاي کامل در ذات خود که همان ذات خود وجود است، ثابت‌اند. اما در عين حال با شرکت در تجلي دائم خداوند و آشکار کردن اسماء الهي در گونه‌هاي بي‌پايان موقعيتهاي جهاني در تغيير و تحول دائمند. قلب انسان کامل، دگرگوني‌هاي بي‌پاياني را تجربه مي‌کند، چرا که قلب آنان محلي است که در آنجا تجليات خداوند را درک مي‌کنند که پيوسته خود را تکرار مي‌کنند (۲۹).

با توجه به اين که عرفان اسلامي پويائي و تغيير را در متن خود وجود قرار مي‌دهد، بر خلاف رمانتيسم که خيال را سرآغاز و منشأ اين تحول مي‌داند، مي‌توان گفت پويائي عرفان اسلامي عيني است، در حالي که پويائي رمانتيسم ذهني است. ابن عربي در فصوص الحکم از اين پويائي، تعبير به خلق جديد مي‌کند، و مي‌گويد جهان در هر آن فاني و سپس از نو ساخته مي‌شود. خداوند در هر نفس خود را تجلي مي‌دهد و هرگز اين تجلي در دو "آن" تکرار نمي‌شود: و أما اهل الكشف، فإنهم يرون أن الله يتجلي في كل نفس و لا يكرر التجلي، و يرون أيضا شهودا أن كل تجل يعطي خلقا جديدا و يذهب بخلق. فذهابه هو عين الفناء عند التجلي و

جایگاه خیال در معرفت‌شناسی رمانتیسیسم و ... ۲۷

البقاء لما يعطيه التجلي الآخر (۱۲۶).
ابزار درك اين تجليات پياپي قلب است كه بر خلاف عقل كه تجلي را به يك صورت آن محدود مي‌سازد، مي‌تواند همه تجليات را درك كند. در اینجا ابن عربي براي اثبات مدعا به معنای حرفی قلب، تغییر و دگر گونی، استناد می‌کند، یعنی در هر "آن" صورتی می‌پذیرد، تا صور بی نهایت تجلی را منعکس سازد. در "فص شعبي" در بیان سر این فراز قرآنی "إن ذلك لذكری لمن كان له قلب" می‌گوید: "لتقلبه في أنواع الصور و الصفات و لم يقل لمن كان له عقل، فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد و الحقيقة تأتي الحصر في نفس الأمر" (همان، ۱۲۲).

او سپس به حدیث قدسی "لا يسعني ارضي و لا سمائي و يسعني قلب عبدي المؤمن" اشاره می‌کند. او در ابتدای "فص شعبي" می‌گوید: "إعلم أن القلب-أعني قلب العارف بالله- هو من رحمة الله، و هو أوسع منها، فإنه وسع الحق جل جلاله و رحمته لا تسعه" (همان، ۱۱۹). در "فص اسحاقی" نیز در نقدی بر گفته بسطامی که گفته بود، قلب می‌تواند "هزار هزار" برابر عرش را در خود جای دهد و احساس نکند، ابن عربي می‌گوید که قلب می‌تواند وجود بی پایان و اعیان ثابتة موجودات را تنها در گوشه‌ای از خود جای دهد و احساس نکند:

يقول أبو يزيد في هذا المقام لو أن العرش و ما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بها. و هذا وسع أبي يزيد في عالم الأجسام. بل أقول لو أن ما لا يتناهي وجوده يقدر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له في زاوية من

زوايا قلب العارف ما أحس بذلك في علمه. فإنه قد
ثبت أن القلب وسع الحق و مع ذلك ما اتصف بالري
فلو امتلاً ارتوي" (همان، ۸۸).

اينجا تفاوت ديگري ميان رمانتيستها و عارفان
مطرح مي‌شود. همان‌گونه که واضح است، اصولاً جهان آن
گونه که هست براي کانت قابل شناخت نيست، و به همین
دليل است که هستي‌ها را به دو گونه تقسيم مي‌کند:
موجودات آن گونه که هستند (noumena) و موجودات آن
گونه که براي ما پديدار مي‌شوند (phenomena). ويلر
در مقاله‌اي که پيش از اين نامبرده شد، بر اساس همین
نکته مي‌گويد که کانت و ديگران اگر چه تلاش کردند
تا بر ثنويت غلبه کنند و وحدت را جايگزين آن
سازند، اما نه تنها در اين کار موفق نشدند، بلکه
در ثنويتي خطرناک‌تر گرفتار آمدند. او مي‌گويد:

نظريه‌پردازان عمده سابق کانت، تيتنز، جيرارد،
لاک و هابز مي‌پنداشتند که هم ادراک و هم حواس
اساساً منفعل‌اند و موادي را درک مي‌کنند که از
قبل معين شده اند... سپس عقل يا خيال بر روي
آن‌ها کار مي‌کند تا از هرج و مرج نظم و صورتي
بوجود آورد. بدین‌گونه در جريان تلاش براي غلبه
بر ثنويت، ثنويتي متناقض و زيان آوري همچنان
باقي ماند، چرا که اين پندار کهن که حواس تنها
دريافت کنندگان منفعل موادند (که براي لاک و
هابز منظم اند اما براي کانت نا منظم) نمي‌تواند
مورد قبول باشد، با توجه به اين که افلاطون،
افلوطين (پلوتينوس)، کولرج، هگل و ديگران نادرستي
آن را نشان داده اند (۴۷).

جایگاه خیال در معرفت‌شناسی رمانتیسیسم و ... ۲۹

او سپس مدعی می‌شود که کولرج این مشکل را با دگرگون کردن ماهیت درک حسی حل کرد. بدین گونه که او درک حسی را، بر خلاف کانت، منفعل ندانست، بلکه نشان داد که اساساً فعال و خلاق است ... و به عبارتی، حواس ماده‌ای را که قبلاً ساخته شده است بصورت منفعل دریافت نمی‌کند تا عقل به آن نظم و شکل دهد. خود حواس، عقل را در خود دارند خود آن‌ها عاقل‌اند، و به تعبیر دیگر آن‌ها فعالانه ماده‌ای را می‌سازند که مملو از رابطه‌ها و اتصال‌هایند. آن‌ها خلاقانه ماده منظم شکل یافته را برای مقاصد انتزاعی‌تر و کلی‌تر عقل می‌سازند (همان).

البته شاید این راه حل مناسبی برای چنین مشکلی نباشد. دلیل هم این است که ثنویتی که در متن وجود میان ذهن و جهان خارج فرض شده است با نسبت دادن خلاقیت و تعقل به حواس حل نمی‌شود: چه خلاقیت را تنها به عقل نسبت دهیم و چه به عقل و حواس، باز هم این تقابل میان انسان و دنیای بیرون وجود خواهد داشت. بنابراین وحدت مورد نظر رمانتیک‌ها وحدت کاملی نیست، و بین جهان بیرون و درون همیشه ثنویت وجود خواهد داشت. ذهن تنها می‌تواند اشیا را باز بیافریند و گرنه اشیاء خود چیزهای دیگریند. بنابراین رمانتیست‌ها در مسأله شناخت دچار تناقض می‌شوند. از طرفی می‌خواهند اندیشه‌های کانت و خلاقیت ذهن را بپذیرند، و از طرفی می‌خواهند قائل به وحدت و شناخت جهان آن گونه که هست، شوند.

اما ظاهراً عرفان اسلامی دچار چنین تناقضی نمی‌شود. معمولاً در عرفان تصور بر این است که وجود و هر آنچه در آن است، از جمله انسان، تجلی حق است. معنای

تجلي از دید ابن عربی، همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، ظهور معقول در صورت محسوس است. از طرفی این تعریف، خیال هم هست. بنابراین هم جهان بیرون و هم جهان درون، تلاقی محسوس و معقول است، و هیچ جدایی در این جا رخ نمی‌دهد. پس جهان هستی از دید او هم واحد است و هم قابل شناخت، به شرطی که ابزار شناخت با موضوع شناخت همگونی داشته باشد. این ابزار قلب است "لتقلبه في أنواع الصور و الصفات" و نه عقل، "فإن العقل قيد فيحصر الامر في نعت واحد و الحقیقة تآبی الحصر في نفس الامر" (همان، ۱۲۲).

ابن عربی به گونه دیگری نیز بر ثنویت غالب می‌شود. او جدایی ظاهری بین شناسا و موضوع شناسایی را با هم نوع دانستن شناخت و موضوع آن منتفی می‌سازد. او می‌گوید که جهان نسبت به حق، همانند سایه نسبت به شخص است، یعنی جهان سایه خداوند است،^۱ و آن گاه محقق می‌شود و از قوه به فعلیت می‌رسد که سایه الهی بر اعیان ممکنات افتد: "فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمي بالعالم إنما هو أعيان الممكنات: عليها امتد هذا الظل، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات" (همان، ۱۰۲-۱۰۱). اما عمل ادراک تحت اسم نور صورت می‌گیرد: "و لكن باسمه النور وقع الإدراك و امتد هذا الظل علي

۱- "إعلم أن المقول عليه "سوي الحق" أو مسمي العالم هو بالنسبة إلي الحق كالظل للشخص، و هو ظل الله، و هو عين نسبة الوجود إلي العالم لأن الظل موجود بلا شك في الحس، و لكن إذا كان ثم من يظهر فيه ذلك الظل: حتي لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل: كان الظل معقولا غير موجود في الحس، بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل" (فصوص، ۱۰۱).

جایگاه خیال در معرفت‌شناسی رمانتیسیسم و ... ۳۱

أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول" (همان، ۱۰۲). از طرفی وجود را که وجود حق است، صرف نور می‌داند: "و كذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة و إن اتصفت بالثبوت لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور" (همان). از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که ادراک از جنس نور است و ممکنات بالفعل که بالقوه تاریک و عدمی‌اند به سبب نور سایه وجود بر آن‌ها افتاده است. به عبارت دیگر، اگر چه نور حقیقی از آن وجود است، اما ممکنات نیز از آن نور فعلیت وجودی پیدا می‌کنند. پس ادراک و مدرك هر دو از جنس نورند و دیگر جایی برای ثنویت نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

خیال اگر چه همیشه یکی از قوای ذهن به شمار آمده است و در مباحث شناخت‌شناسی مورد بحث قرار گرفته است، اما با پای گرفتن مکتب رمانتیسیسم، جایگاه و اهمیت تازه‌ای می‌یابد. بالاترین و مهم‌ترین قوه شناخت برای شعرای رمانتیک خیال است و معتقدند که شناخت واقعی تنها از این رهگذر حاصل می‌شود. بدین‌گونه تعریفی نو و نقش تازه‌ای به خیال داده می‌شود. خیال، بر خلاف عقل که تجزیه‌گر، جزئی‌نگر، و در روند ادراک منفعل و غیر مؤثر است، کلی‌نگر، خلاق، و فعال معرفی می‌شود. همچنین شناختی که خیال از جهان می‌دهد، بر خلاف جهان‌نگری مبتنی بر عقل که حکایت از کثرت و ایستایی دارد، جهانی واحد، پویا و همیشه در تغییر است.

عرفان اسلامی، و به‌ویژه دیدگاه‌های ابن عربی، به خیال اهمیت زیادی می‌دهد و شناخت واقعی را به این

قوه نسبت مي‌دهد. از دید ابن عربي شناخت حق دو بعد دارد، تنزیه و تشبیه، و قوه‌اي مي‌تواند منشأ شناخت واقعي باشد که این دو بعد به ظاهر متضاد را با هم آشتي دهد. آشتي دادن تضادها هم از دیدگاه رمانتیستها و هم از دید ابن عربي از کارهاي قوه ترکیب‌گر خیال است.

اگر چه از این بعد شناختي رمانتیسیسم و عرفان اسلامي شباهت‌هاي زيادي دارند، تفاوت‌هايي نیز دارند. درست است که خیال سعی بر آشتي دادن تضادها و ارائه جهان واحدي دارد، ولي وحدتي که زاییده تفکر ذهن‌گرای رمانتیستهاست نمی‌تواند بنیادین یا اصولی باشد، چه آنها همانند کانت پیشاپیش اصالت دو گونه وجود را مطرح می‌سازند: وجود عینی و وجود ذهنی. خیال تنها می‌تواند وجود خارج از ذهن را باز بیافریند، اما وجود عینی همواره جدا خواهد بود و هرگز با وجود ذهنی یکی نخواهند شد. این در حالی است که عرفان اسلامي و به‌ویژه عرفان وحدت وجودي ابن عربي، تنها يك وجود را مطرح می‌سازد که آن هم همیشه در "خلق جدید" است.

کتابشناسي

- ابن عربي، محي الدين. (۱۹۸۰). *فصوص الحکم*. بیروت: دار الکتب العربیة.
- Abrams, M. H. (1953). *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*. New York: OUP.
- (1973). *Natural Supernaturalism*. New York: W. W. Norton.
- Bloom, Harold and Lionel Trilling (1973). *Romantic Poetry and Prose*. New York: Oxford University Press.

- Chittick, William C. (1994). *Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Albany: State University of New York Press.
- (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press.
- Coleridge, Samuel Taylor (1975). *Biographia Literaria*. London: J. M. Dent.
- . (1972). *Lay Sermons*. Ed. R. J. White. London: Routledge and Kegan Paul.
- . (1912). *The Complete Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge*. Ed. Ernest Hartley Coleridge. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Corbin, Henry (1969). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. London: Routledge.
- Descartes, Rene (1986). *Meditations on First Philosophy*. Trans. John Cottingham. Cambridge: Cam UP.
- Hume, David (1854). *Treatise on Human Nature*. 2 vols. Boston: Little Brown and Company.
- Keats, John (2006). 'Letters'. In *Norton Anthology of English Literature*. 2 vols. Eighth Ed. Eds. Stephen Greenblatt et al. New York: W. W. Norton 2: 940-955.
- Locke, John (1975). *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.
- Lovejoy, Arthur O. (1960). *Essays in the History of Ideas*. New York: Putnam's. The New English Bible: The Old Testament (1970). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shelley, Percy Bysshe (1977). "A Defence of Poetry." In *Shelley's Poetry and Prose*. Ed. Donald H. Reiman and Sharon B. Powers. New York: W. W. Norton. 480-508.
- .(1993). *The Prose Works of Percy Bysshe Shelley*. Ed. E. B. Murray. Vol 1. Oxford: Clarendon.
- Wheeler, Kathleen M. (1989). "Kant and Romanticism." *Philosophy and Literature* 13 (Summer): 42-56.
- Wellek, Rene (1963). *Concepts of Criticism*. New Haven: Yale UP.
- Wordsworth, Jonathan (1998). "The Romantic Imagination." In *Romanticism, A Reader*. Ed. Duncan Wu. Oxford: Blackwell.
- Wordsworth, William (1959). *The Prelude or Growth of a Poet's Mind*. Ed. Ernest de Selincourt. 2nd edn. Rev. Helen Darbishire. Oxford: Clarendon Press.

