

خیال در تصوف و سوره نالیسم

ادونیس (علی احمد سعید)
ترجمه: دکتر حبیب‌الله عباسی

آب دگرگونی نخستین آتش است
مراکلیتوس

به تبع این امر، مراتب وجود معلوم‌ها نیز سه دسته‌اند: وجود مطلق الهی، اگر به عالم از رهگذر این وجود حادث - لباس - بنگریم، از دیدگاه ابن عربی عالم دو عالم و حضرت دو حضرت است: عالم غیب یا عالم ملکوت که حضرت غیب از آن اوست و عالم حضور یا عالم ملک که حضرت شهادت از آن اوست. عالم اول عالم معانی و همان عالم عقل است، و عالم دوم عالم حرف و حس است. عالم نخستین به دیده بصیرت درک می‌شود، و دومین با چشم سر.

میان این دو عالم، عالم سوم است که از اجتماع این دو متولد می‌شود و آن عالم جبروت است که در همان حال، عالم خیال و حضرت خیال نیز هست. در این عالم برزخی سوم، معانی صورت‌های خود را می‌گیرند و معانی در اینجا در عین حال برزخی نیز هستند؛ یعنی از عالم غیب نیستند؛ چه در صورت‌ها پدیدار شده‌اند. و همچنین از عالم شهادت نیز نیستند، زیرا ظهور آن‌ها در این صورت‌ها امری عارضی است، البته عارضی بودن از دیدگاه کسی که به آن‌ها می‌نگرد نه در قیاس با معنی از دیدگاه خود معنی.

به همین دلیل حضرت خیال گسترده‌ترین حضرت‌ها است، زیرا دو عالم را در خود جمع دارد و به تعبیر ابن عربی مجمع‌البحرین است: بحر مجردات و بحر محسوسات. و خیال از جانب بیننده است و به او باز می‌گردد و از جانب شیء نگریسته شده نیست و به آن باز نمی‌گردد؛ زیرا این آخرین، ثابت و لایتغیر است و صورت‌های آن تابعی نهایت متغیر و متنوع‌اند. ثبات اول، ثبات هویت است و ثبات دوم تنوع و تغیر است.

در دیدگاه ابن عربی، خیال گسترده‌ترین و کامل‌ترین موجودات است، با این که در تحرک دایم است: موجود - معدوم، معلوم - مجهول، منفی - مثبت در یک زمان؛ به عنوان مثال، به تصویر خویش در آینه بنگر، آن را به راستی هم درک می‌کنی و هم درک نمی‌کنی و این به خاطر این است که حس خطاکار و

میان معلوم و مجهول حایلی است که ابن عربی آن را «برزخ» می‌نامد. به عنوان مثال، «ممکن» برزخ میان وجود و عدم است و نمونه دیگر، انسان کامل است که برزخ بین حق و خلق است، یعنی انسان از آنجا که مظهر نام‌های الهی است، حق و از آن جهت که با صفت امکان پدیدار می‌شود خلق است. برزخ، به بیان دیگر، مکان تحول و دگرگونی است؛ یعنی مکان صورت‌ها و تجلی‌ها.

حقیقت وجودی در نزد ابن عربی دارای سه مرتبه است: مرتبه علوی، و آن مرتبه تجرید یا معقولات است و مرتبه سفلی، و آن مرتبه حس و محسوسات است و مرتبه برزخی که مرتبه جامع پیونددهنده این دو مرتبه است. یعنی هم زمان هم معقول است و هم محسوس که همان مرتبه خیال و متخیلات است.

فریبنده است. تصویر تو در اینجا میان تو، به عنوان بصر و همچنین میان تو به عنوان بصیرت، برزخ است.

ابن عربی، در توجیه و علت یابی این که خیال گسترده ترین حضرت‌ها است می‌گوید: خدا که صورت‌ها را نمی‌پذیرد، با صورت در حضرت خیال تجلی می‌کند. پس آنچه ظهورش محال شمرده شود در این حضرت قبول ظهور می‌کند. به تعبیر دیگر تنها خیال است که در میان پدیده‌ها حادث شده، صورت حق را می‌پذیرد. و از این جاست که شگفت زده نخواهیم شد اگر به عنوان مثال، جسم در حضرت خیال در دو جا دیده شود، که عقلاً ممکن نیست. و خیال هر آنچه عقل آن را محال می‌داند، انجام می‌دهد.

با وجود این، خیال معیار معرفت است. چنانکه ابن عربی تأکید می‌کند، هر کسی که خیال و مرتبه آن نشناسد، بویی از معرفت نبرده است. معرفت کشف خیالی مختص اولیاءالله است. از ویژگی این کشف آن است که امر محسوس چیزی جز وجودی خیالی و تخیل شده نیست. به چشم سر دیده می‌شود؛ اما، در حقیقت برخلاف آن چیزی است که دیده می‌بیند و معنی آن این است که ماهیت خیال، تبدیل در هر حال، و ظهور در هر صورت است، در حالی که حقیقت قابل تبدیل نیست و این نکته تأکیدی است که هر چه غیر خدا باشد سایه زایل شونده است و این تبدیل خود از طریق خیال درک می‌شود. به تعبیر ابن عربی حتی جهان نیز فی نفسه خیال است، از این رو که تجلی یا ظهور است و وجود محدث چیزی جز خیال «منصوب» نیست.

ابن عربی می‌افزاید در آنچه قدرت الهی آفریده، وجودی عظیم‌تر و شگفت‌تر از خیال نیست. خیال، حضرت تجلی‌گاه الهی است و خلق عالم خیال از اسرار اسم الهی است. این عالم آفریده شده تا جمع میان اضداد در آن ممکن شود، زیرا این جمع از لحاظ حسی و عقلی ممتنع است، در حالی که نزد خیال غیر

ممکن نیست. و به همین دلیل خیال در دلالت به حق نزدیک‌تر است؛ چه حق اول و آخر و ظاهر و باطن است و خیال صورت برتر آن است؛ یعنی آنچه ممتنع‌الوجود است در آن موجود است. و خیال همچنین ماهیت انسان است. در حضرت خیال حق با انسان است، در هر آنچه می‌خواهد بلکه به تعبیر ابن عربی پیرو میل انسان است، چنان که اراده انسان تحت اراده حق است. کار حق مراقبت از انسان است تا آنچه را می‌خواهد، در این حضرت، در دنیا و آخرت برای او به وجود آورد. از سویی، انسان در صورت‌های تجلی تابع حق است، حق برای او در صورتی تجلی نمی‌کند، مگر به رنگ آن درآید. انسان به جهت تحول حق، در صورت‌ها متحول می‌شود و حق نیز به جهت تحول انسان در دنیا و آخرت، در آفرینش متحول می‌شود.

ابن عربی، خیال را به زمینی مانند می‌کند که در آن بی‌نهایت شگفتی‌ها و غرایب وجود دارد، حتی آنچه عقلاً محال است در آن یافت می‌شود و آن را جولانگاه چشمان عارفان می‌نامد. و در این زمین عالمی بر صورت انسان است که چون عارف آن را ببیند خود را در آن می‌بیند. از ویژگی‌های این زمین است که تجلی عارف، صاحب کشف، را از شهود بی‌نیاز نمی‌کند، بلکه رؤیت و کلام را برای او جمع می‌کند و در این زمین بر قاصر بودن عقل‌ها تأکید می‌شود و همچنین بر امکان جمع میان دو ضد و امکان وجود در دو مکان و قیام صورت و معنی به نفس خویش تأکید می‌گردد. به‌طور کلی خیال دارای قدرت ایجاد و تکوین، جز ایجاد خود است، همانند حق که در به وجود آوردن غیر تواناست. بدین‌گونه خیال سزاوارترین موجودات برای اسم انسان کامل است. خیال برحسب قول ابن عربی، زهدانی است که خالق هر آنچه را می‌خواهد در آن به تصویر می‌کشد و این همان خیال متصل است و همچنین تجلی الهی در صورت‌هایی است که دیده آن

را در کسانی کند.

او در یک صورت دوبار متجلی نمی‌شود و در یک صورت برای دو شخص تجلی نمی‌کند؛ یعنی تجلی‌های او تکرارپذیر نیستند و صورت‌های او پیوسته جدید است. به توصیف ابن عربی، خیال آنچه را عقل امکان تصور و تصویر آن را نفی می‌کند، تصویر می‌کند و به همین دلیل متصف به صفت واسع و وسیع است. اما در عین حال محدود و غیر گسترده نیز هست، زیرا محسوسات و معنویات را فقط در یک قالب و صورت می‌پذیرد و برای این است که حس نزدیک‌ترین چیز بدان است و از آن صورت‌ها را می‌گیرد.

ابن عربی، در توصیف خیال می‌گوید نوری است که شبیه نورها نیست. به وسیله این نور تجلیات درک می‌شود. خیال تباه نیست، بلکه حق است و چیزی از باطل در آن وجود ندارد. خیال آنچه را درک می‌شود به نور خود درک می‌کند و خطا نمی‌کند. خطا همیشه از ناحیه عقل است یا از داوری، و خیال داوری نمی‌کند. خیال به دیده خیال درک می‌شود نه به چشم حس، با این که قوه بینایی است که به هر دو ادراک می‌بخشد، راز کار در این است که انسان به دیده خیال، صورت‌های خیالی و محسوس را با هم درک می‌کند. در حالی که تکوین‌های محسوس مختلف نیست و در یک زمان، با هم در جایگاه‌های مختلف دیده نمی‌شود و به همین دلیل به تعبیر ابن عربی التباس خیال با حس شبهه است؛ شگفت‌ترین شبهه.

ابن عربی، پیوند و رابطه خیال را با دیگر نیروهای انسانی توضیح می‌دهد و می‌گوید انسان کامل که برزخی میان حق و عالم است سه مرتبه دارد: عقل و حس و در میان آن دو خیال است که برزخ میانی است. هر نیروی حسی دو وجه دارد. وجه معطوف به محسوسات در عالم شهادت و وجه معطوف به متخیلات در حضرت خیال. که این حضرت، محلی

گسترده‌تر از عالم شهادت است. حس، آنچه را درک می‌کند به خیال می‌فرستد. بدین‌گونه خزانه آن با محسوسات انباشته می‌شود و قوه تصویرساز، ماده خود را از محسوسات می‌گیرد و همین قوه است که صورت‌ها را ترکیب می‌کند. یعنی: این صورت‌ها، صورت‌های غریب و ناشناخته‌اند که از اجزای معلوم و مألوف ترکیب شده‌اند. قوه حافظه که این صورت‌ها را حفظ می‌کند دو پرده دارد: ذکر، معنی مجرد را حفظ می‌کند؛ و خیال مثل را نگه می‌دارد. و قوه حافظه، معانی را ضبط می‌کند.

اما، فکر قوه خدمتگزار عقل است. و فکر جایی جز در قوه خیال ندارد و این مکان جامعی است برای آنچه نیروهای حسی به آن می‌دهند. و عقل چیزی را نمی‌پذیرد، جز آنچه که علم بدان بدیهی است یا آنچه را فکر بدو بخشیده و معانی را مجرد از موادی که خیال می‌فرستد مشاهده می‌کند. عقل از راه خیال به حس متصل است. یا به قولی: عقل از فکر می‌گیرد و فکر از خیال و خیال از حس.

بدین‌سان ابن عربی عقل را فقیری توصیف می‌کند که بدون وساطت این نیروها چیزی را نمی‌شناسد. عقل در ذات خود، جز به ضروریاتی که بر آن آفریده شده، علمی ندارد.

حکم وهم در انسان همان شأن و مرتبه عقل است؛ بلکه وهم بر عقل چیره است، اما به جهت آزادی و رهایی آن، به سرعت زایل می‌شود، درست برخلاف عقل که نسبت به آنچه از آن بهره برده، مقید است. به همین خاطر تأثیر وهم در نفس از عقل، قوی‌تر است. و حکم وهم بر خلق چیره است.

خلاصه این که، خیال یا متصل است یا منفصل. خیال منفصل همان حضرت برزخ جامع شامل است، با حضرت تشابه و تضاهی خیالی و آمیختگی. در این حضرت حق در صورت‌ها متجلی می‌شود و همچنین در این حضرت ملائکه روحانی در قالب صورت‌ها

ظاهر می‌شوند و معانی در صورت‌ها و قالب‌های حسی تنزل پیدا می‌کند. آنچه در حضرت خیال منفصل ظاهر می‌شود، اجساد است نه اجسام و تمییز آن جز به وسیله نیروی الهی - که حق به هر که می‌خواهد می‌دهد - ممکن نیست.

اما خیال متصل، قوه متخیله آفریده در انسان است که به وسیله آن به حضرت خیال منفصل، در بیداری و خواب، وارد می‌شود. بدین‌سان خیال دو حالت دارد، حالت اتصال و حالت انفصال. و آنچه باعث تمییز این دو می‌شود، این است که خیال متصل با از بین رفتن متخیل ناپود می‌شود، حال آن که خیال منفصل حضرتی ذاتی است که همیشه پذیرای معانی و ارواح است.

انسان نیز دارای دو حالت است: حالت بیداری و حالت خواب. آنچه در بیداری می‌بیند، رؤیت خوانده می‌شود و آنچه در خواب می‌بیند رؤیا. و شاید بعضی، آنچه را در خواب درک می‌کنند، در بیداری نیز می‌یابند، که این نادر است و خاص. خواب حالتی است که انسان را از مشاهده عالم حس به برزخ منتقل می‌کند. چون انسان بخواهد، دیده به وجهی که خاص آن است به عالم خیال می‌نگرد که کامل‌ترین عالم‌ها و اصل عالم است و دارای وجود حقیقی و قدرت حکمرانی و داوری در همه کارهاست و معانی را صورت می‌بخشد، و آنچه را قائم به خویش نیست، قائم به خویش می‌کند و به آنچه صورت ندارد، صورت می‌بخشد و محال را ممکن می‌کند. در خواب انتقال از ظاهر حس به باطن آن به‌طور کامل صورت می‌گیرد، آنچه در خزانه خیال است دیده می‌شود و در آن صورت‌ها رؤیت می‌شود. و از حالت‌های لذت‌بخش برخوردار می‌شود و از سرعت دگرگونی از حالتی به حالتی نیز هم. و بدین‌سان خیال به ما نشان می‌دهد که وجود در حرکت پیوسته و تغییر و دگرگونی همیشگی است.

عروج یا «اسراء» روحی و معنوی با خیال صورت می‌گیرد، این عروج که عروج معرفتی است با اشیاء

جسمانی آغاز می‌شود، سپس به جوهر تاریک؛ حضرت بسیط طبیعت، لوح محفوظ که خدا کائنات را در آن رقم زده، قلم اعلی، جایی که علم ولایت است، عالم هیمان که از «عماء» آفریده شده و در آخر به «عماء» - که خود معنایی است که اعیان ممکنه را در آن ثبت کرده - می‌رسد و از این «عماء» عروج در اسامی تنزیه و رسیدن به حضرتی که تنزیه و تشبیه‌ناپذیر است انجام می‌شود خدا از حد جهت با نفی تنزیه منتزه می‌شود و از مقدار با نفی تشبیه، یعنی ابطال صفات.

ابن عربی، آنچه را از عالم بالا به قلب در می‌آید واقعه می‌خواند. گاه واقعه از راه خطاب یا مثال وارد می‌شود. واقعه نشانی از نشانه‌های نبوت است و ویژه اولیاست در برابر وحی که ویژه انبیاء است. واقعه را رویای صادق می‌نامد که جزئی از اجزای نبوت است. واقعه‌ها، طلیعه‌های وحی الهی از درون‌اند، و از ذات انسان ناشی می‌شوند. بعضی آن را در حال خواب می‌بینند و بعضی در حال فنا و برخی در حال بیداری، بدون این که آنان را از ادراکات حسی بازدارد. رؤیا به عنوان جزئی از نبوت، از خداست. و آن مبدأ وحی است و جز در حال خواب صورت نمی‌بندد. وحی با رویا آغاز می‌شود نه با حس؛ چه، معانی عقلانی به خیال از حس نزدیک‌تراند. حس سویه فروتر و معنی سویه برتر و خیال در میان این دو است. وحی معنی است. و به این دلیل آغاز وحی با نزول معانی مجرد عقلی در قالب‌های حسی مقید در حضرت خیال، در خواب یا بیداری است. و آن از ادراکات حس در حضرت محسوس است. اگر معنی بخواهد به مرتبه حس تنزل کند ناچار است که پیش از رسیدن به حس از حضرت خیال عبور کند و از حقیقت خیال آن است که آنچه را برای آن حاصل می‌شود، در صورت محسوس تصویر می‌کند. اگر ورود آن وحی الهی در حالت خواب باشد رویا نامیده می‌شود و اگر در حالت بیداری، تخیل خوانده می‌شود. به این جهت آغاز وحی

نیوی با خیال است.

برکند.

برتون می‌گوید: «ای خیال عزیز! آنچه را در تو بیشتر دوست دارم، این است که هیچ چیز را نادیده نمی‌گیری تنها خیال است که به من می‌گوید هر آنچه را امکان بودن آن هست، و این برای از بین بردن امور ممنوع وحشتناک بسنده است.»^۴

بدین‌سان، سوررنالیست‌ها به پژوهش و تحقیق در باب بازی‌های خیال پرداختند و سعی کردند که حرکت و کارکرد آن را کشف کنند. آنان در پی آن بودند که به «فکر ناموجه و بی‌هدف» برسند که قابل درک با حواس نیست و تحت سیطره اجباری اجتماع قرار نمی‌گیرد. برای تحقق آن، به آزمودن راه‌های کشف روانی اقدام کردند: نگارش خود به خود، مغناطیسی یا هیپنوتیزم، رویا، هذیان ساختگی.^۵

و همه این‌ها وسایلی برای چیرگی بر جسم و رام کردن آن است؛ چنان که در نزد صوفیه ابزارهایی برای از میان بردن حجاب مانع و حایل میان عالم ذات و عالم حقیقی است. اهمیت خیال، نزد صوفیه و سوررنالیست‌ها خصوصاً، در این نهفته است که پنداری نیست و وجود دارد، ولی ناشناخته است. و قابلیت آن را دارد که به وجود واقعی مبدل شود. به تعبیر نروال، قوه تخیل انسانی چیزی که غیر حقیقی باشد، در این جهان یا در غیر آن، ابداع نکرده است.

اما درباره رویا، مورس بلائشو معتقد است که «آزادی نگارش» در تاریخ سوررنالیسم «با تجربه‌های رویا مرتبط است.» واقعیت این است که نوشتن خود به خود، برای مدت طولانی ابزاری یگانه برای رسیدن به این قاره بزرگ کشف شده باقی نماند. از سال ۱۹۲۲ م. هیپنوتیزم به عنوان وسیله دیگری برای کشف این قاره اسرارآمیز به کار گرفته شد، و این خواب، نظارت و کنترلی که تفکر را از کار می‌اندازد، لغو می‌کند و درهای حیرت و شگفتی و آزادی را می‌گشاید. آراگون می‌گوید: «آزادی این کلمه زیبا، برای اولین بار این معنی

خیال، فی‌نفسه مقصود و مطلوب نیست، بلکه به خاطر بروز آن برای وجود حسی در عین آن است تا حکمش در حس ظاهر شود. خبر دادن از خیال، در حقیقت نقل یا عبور دادن آن به خیال دیگری است که شنونده، به قدر فهم خود آن را تخیل می‌کند. گاه خیال با خیال مطابقت می‌کند. (مثل خیال نویسنده و خیال خواننده؛ خیال شنونده و خیال گوینده) و گاه برابری نمی‌کند، در حالت نخست این مطابقت را فهم می‌نامند. رویا، خطا نمی‌کند، هر رویایی صادق است. فقط تفسیرکننده آن است که در تفسیر خود خطا می‌کند، به همین دلیل کسی جز خدا و اولیاء او، از پیامبر یا ولی خاص، مرتبه خیال را نمی‌داند. این عربی، رویا را که به صورت ناگهانی و بدون اندیشه و تفکر حاصل می‌شود به صدق نزدیک‌تر می‌داند، زیرا خیال مرتبط با احساس و خودآگاه کم‌مایه‌تر از خیال است که با ناخودآگاه مرتبط است.^۱

منطق، تصور ما از عالم را درون یک سلسله تناقض‌ها، محدود می‌کند. واقعی و ممکن، عمل و رویا، جنون و حالت طبیعی، تناقض‌هایی هستند که دستگاه نظارت و کنترل اجتماعی را به وجود می‌آورد، برای پیشگیری از هر عمل خارق‌عادتی که فرد انجام می‌دهد. چون سوررنالیست‌ها منطق را نپذیرفتند، پناهگاهی جز استفاده از وسایلی که شاعران به کار می‌گیرند، نداشتند: شهود، الهام، اشراق، و برای تفوق این ابزارها تلاش کردند.^۲

چنان‌که آراگون می‌گوید: «خیال پیوسته به تنهایی در حالت فعالیت است و هیچ چیز واقعیت را برای من تضمین نمی‌کند تا آن را بر اساس هذیان تأویل بنا نکنم، نه دقت منطق و نه نیروی احساس.»^۳ خیالی که هر یک از ما آن را در خود داریم ذاتاً به تنهایی می‌تواند ما را به عرصه‌ای درآورد که ورود به آن ممنوع است و به تنهایی قادر است که «میله‌های زندان منطق» را از جای

را پیدا می‌کند: آزادی از آنجا آغاز می‌شود که حیرت آغاز می‌شود.»

به کارگیری این رویا به نوعی لغو مالکیت و تسلط انسان بر ذات خود منجر می‌شود و همچنین به هرج و مرج و آشفتگی جسمی و به حالت‌های غلیبانی و جوششی که احياناً در رفتارهای خشن متجلی می‌شود. و به تعبیر برتون به خاطر اصرار بر رعایت «سلامت ذهنی اولیه» رویا متوقف شد.

آراگون، در باب رویا می‌گوید که رویا از گذشته‌های دور، گونه‌ای الهام بوده است. خدایان در خواب با قربانیان خود سخن می‌گفتند. اما آنان که امروز رویاهای خود را تدوین می‌کنند، قصد ایجاد هیچ نوع پیوند و ارتباطی با ماورای جهان ندارند. آنچه را در خواب می‌بینند با رعایت امانت و به صورت عینی شرح می‌دهند. عینیت در این جا شباهت کامل است؛ زیرا که نظارت و مراقبتی از هر نوع ممکن میان شخص خفته و واقعیت وجود ندارد، آن‌گونه که میان شخص بیدار و واقعیت هست.

در مقدمه شماره اول مجله انقلاب سوررنالیسم آمده است: «خواب به تنهایی کلیه حقوق انسان را در آزادی کامل فراهم می‌کند. مرگ دیگر به سبب خواب معنی اسرارآمیزی نخواهد داشت و معنی زندگی اهمیت خود را از دست می‌دهد. ماهمه مدیون رحمت و لطف خواب هستیم و باید سلطه و چیرگی آن را تحمل کنیم، او جاببر و ستمگری است که آینه‌ها و آذرخش‌ها را می‌پوشاند: کاغذ، پر، نوشتن، شعر در برابر این هیولایی که با بازوان خود بازوان ابرها را می‌فشارد، جای ندارد. سوررنالیسم درهای خواب را به روی آنهایی که شب به آنان بخل می‌ورزد می‌گشاید. سوررنالیسم درهم شکننده زنجیرهاست.»

بدین‌گونه، این مجله اولویت را به شرح و روایت خواب‌ها داده است که به گونه‌ای ثبت‌کننده چیزهایی است که به بیان در نمی‌آید. همچنین خواب‌ها به انسان

اجازه می‌دهد که تناقض‌های زندگی خود را حل کند، زیرا رویا و واقعیت همانند دو ظرف مرتبط‌اند: آب درونشان یکی است و به هر دو راه دارد.

هذیان با رویا مرتبط است. برتون معتقد است که پیوند و رابطه استواری میان رویا و انواع مختلف فعالیت‌های هذیانی وجود دارد که در درمانگاه‌های روانی روی می‌دهد و برجسته‌نمایی بیماری‌های روانی، همانند رویاهای روایت شده، امکان پیشرفت در کشف ناخودآگاهی درونی را فراهم می‌کند. بدین وسیله سوررنالیسم در مسأله دیوانگی و در شیوه‌هایی که گمان می‌کند معیارهای تشخیص بیماری‌های روانی را تعیین می‌کند، تجدید نظر کرد. سوررنالیسم، در کنار بیماران روانی، علیه نهادها و مبانی مرسوم موضع‌گیری کرد.

آن‌گاه که فرارفتن از عقل و منطق با اتکا به عمل قوه خیال و رویا و هذیان به کمال خود برسد، فرارفتن از واقعیت و رسیدن به فراواقعیت یا به زبان تصوف، غیب، نیز به کمال خود می‌رسد، جایی که قلمرو سز و حقیقت و معناست. بدین‌گونه رویا و خواب در نزد سوررنالیست‌ها، گریز از عالمی که موجب ناخرسندی فرد است، به حساب نمی‌آید؛ بلکه انگیزشی است که او را به عبور از سختی‌ها و مانع‌ها برمی‌انگیزد. سوررنالیسم وسیله‌ای برای کشف اعماق درونی شخص است و همچنین کشف جهان بیرونی؛ نه برای این که آن را همان‌طور که هست بشناسد، بلکه برای اعاده آفرینش آن.

اما نزد صوفیه فراواقعیت، همیشه مطلقاً قائم به ذات خود و جدا نیست؛ بلکه مفهومی مرتبط با واقعیت است، همانند ارتباط معنی با لفظ در تصوف. آنچه حیرت‌آور و شگفت است چگونگی تجلی فراواقعیت در درون واقعیت است. اهمیتی که سوررنالیست‌ها به این امر حیرت‌انگیز شگرف می‌دهند، باعث تجدید نظر آن‌ها در دیدگاهشان از جهان بیرون شده است تا از این

طریق بتواند میان دیدگاه ایده‌آلیستی و برنامه‌های مادی که بعداً آن‌ها را اتخاذ کرده‌اند هماهنگی و همخوانی پدیدآورند. بدین‌گونه آنان، در برابر راه‌های عقلانی در رفتار معرفتی بر صورت و حس و میل و رغبت تأکید کردند. منشأ معرفت‌شناسانه مکتب سوررنالیسم نه در عقلانیت هگلی و نه در عمل‌گرایی مارکس، بلکه در آزادی متبلور است.

برتون، با استناد به فاعلیت بازی‌های انسانی می‌گوید: «وضعیت ما در جهان دارای خاصیتی است که از منطق درمی‌گذرد، که این ویژگی جز با فکر مبتنی بر تشابه که در نظریه تناظرها می‌بینیم، فهم نمی‌شود. این نظریه را به عنوان قاعده باطن‌گرایی (occultisme) وصف می‌کند که به موجب آن «هر چیز به یک مجموعه واحد منتسب است، و در عین حال دارای پیوندها و روابط ضروری با هر عنصر دیگر از این مجموعه است.» به‌گونه‌ای که برای برتون در یک لحظه چنین تصور شد که: «شیر در جعبه کبریت و جعبه کبریت در شیر است.»

بدین سان، سورنالیست‌ها قوانین مشارکت جهانی و قانون تشابه و همسانی را به جای قانون علیت و عدم تناقض قرار داده‌اند. این امر سبب معرفت بدون واسطه عالم می‌شود.

این شناخت و معرفت محسوس مستقیم در نظر برتون از زیبایی تشنج‌زا (convulsive) جدا نیست و همانند این زیبایی «فقط از احساس یا آگاهی حاصل می‌شود که شیء کشف شده را در چنگ می‌گیرد و نیز از یقین کاملی حاصل می‌شود که بر اساس طبیعت خودش و از راه‌های منطقی عادی و معمولی به ما نمی‌رسد.»

سورنالیست‌ها، در بدو امر، واقعیت خارجی را نفی می‌کردند، سپس به تغییر و تبدیل آن گرایش پیدا کردند و در آن میان به بازنگری در تأویل آن پرداختند، سپس احساس مبتنی بر تشابه و همانندی، موضع‌گیری

آن‌ها را به تدریج در برابر عالم نمایان ساخت. بدین سان مباحث سوررنالیستی در زمینه معرفت، بر ایجاد نزدیکی و همانندی میان پدیده‌ها و آفریده‌ها تأکید می‌کند. و مسأله اصلی عبارت است از توانایی یافتن و کنار هم نهادن اشاره‌های رمزی و آمادگی و جرأت برای دیدار.

در قلب این جهان آکنده از اشیاء و موجودات، مهم‌ترین آن‌ها به جنبش درمی‌آیند: و هر سوررنالیستی پیرامون گشت و گذارهای خود در این شهر - پاریس - برای یافتن «پشم طلایی» سخن می‌گوید.^۶

برتون، در آثار پایانی خود با اشاره‌هایی ناشناخته به «تصادف عینی» اشاره کرده است. و خیال در نموده‌های «تصادف عینی» و «نگارش خود به خود» پیوند و ارتباط استوار با ضرورت خارجی را کشف می‌کند. هر یک از ما، از درون، مجموعه واحدی را با آنچه او را احاطه کرده، تشکیل می‌دهد. پس جهان به تعبیر برتون «نگارش پر رمز و راز است که باید رمز آن را گشود.»

سورنالیست‌ها، از رهگذر تجربه شعری به «کیمیای زبان» نایل شدند؛ یعنی «عمل کیمیاگری بزرگ» که مرید با آن در اسرار هستی نفوذ می‌کند. این همه با اراده تغییر انسان و جهان قرین است تا انسان به مدد عودت دادن نیروهای گم‌شده، به جایگاه خود بازگردانده شود.

برتون، در تأکید و توضیح این قضایا و مسائل می‌گوید: «معرفت علمی طبیعت ارزشی ندارد، مگر این که به وسیله راه‌های شعری با طبیعت پیوند ایجاد کند. و به جرأت می‌توانم بگویم به وسیله راه‌های اسطوره‌ای و روشن است که هر پیشرفت علمی که در چهارچوب ساختار اجتماعی ناقص انجام شود، علیه انسان عمل خواهد کرد و وضعیت او را به خطر می‌اندازد.»

سورنالیست‌ها، به منظور تأکید بر اهمیت خیال، تشویش و پریشانی حواس یا تعطیل آن را ارج می‌نهند، این امر ما را به بُعد فراتر از نگاه منطقی ناب می‌رساند.

معنی جدیدی کسب می‌کند و این روشن‌کننده دیدگاه ابن‌سینا است که می‌گوید: هر کلامی که مخیل نیست، شعر نیست، گرچه موزون و قافیه‌دار باشد و شعر کلامی است که در آن اراده تخیل می‌شود، نه افاده آراء و عقاید. چنان‌که ابن عربی معتقد است، میان خیال و مطلق واسطه‌ای نیست، همچنین بین خیال و محسوس نیز واسطه و میانجی نیست. خیال نقطه دیدار است: مطلق به سوی آن فرو می‌آید و محسوس به سوی آن بالا می‌رود. خیال حضرتی است که در آن مطلق برای انسان تجلی می‌کند، یا حضرت تجسد و تجسم است. ابن عربی پیرامون این حضرت با استفاده از تمثیل حب و عشق سخن می‌گوید و اضافه می‌کند که نیروی خیال او منجر به این می‌شود که: «عشق من، معشوقم را بیرون از دیده‌ام مجسم می‌کند؛ چنان‌که نمی‌توانم بدو بنگرم. چنان‌که جبرئیل برای پیامبر تجسم یافت. مرا مورد خطاب قرار می‌دهد و به او گوش می‌کنم و درمی‌یابم. مدتی است که مرا ترک کرده است، میلی به طعام ندارم. هر وقت که سفره در جلو من پهن شده باشد در اطراف آن می‌ایستد و به من می‌نگرد و با زبانی می‌گوید که با گوش می‌شنوم: «می‌خوری در حالی که مرا مشاهده می‌کنی؟» از طعام دست برمی‌دارم، حال آنکه احساس گرسنگی نمی‌کنم و از او پر می‌شوم تا این که از نگرستن به او فربه می‌شوم، پس برای من در مقام غذا و خوراک قرار دارد».

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- ابن عربی، محیی‌الدین، فتوحات ۳/۴۵۴.
- 2- Le surréalisme, textes et de' bats, p. 162
- ۳- همان، ۱۶۲.
- ۴- همان، ۱۶۳.
- ۵- همان، ۱۷۲.
- ۶- ر.ک. آراگون، دهقان پاریسی و نیز، برتون، ناجا.
- 7- Le surréalisme, veréonique Bartoli - Angolard ed. NathenParis, 1989, P. 95.
- 8- ibid, p. 65.

آنان نظریه ابداع شعری را با قرار دادن خیال به عنوان محرک اصلی شعر تجدید می‌کنند. اعطای این نقش به خیال و اهمیت دادن بدان به معنی نپذیرفتن جریان عقلانی است که دیدگاه ما را نسبت به جهان از قدیم توجیه می‌کند.^۷

هنگامی که برتون خیال را که ایقان آن از عقل بیشتر است منبع معرفت قرار می‌دهد، چشم‌انداز کاملاً تازه‌ای عرضه می‌کند. این همان است که ژاکلین شینو در توضیح آن می‌گوید که خیال ابداع‌های ما را به ابداع‌های هستی‌شناسانه رهنمون می‌شود؛ زیرا عقل همیشه از جانب خطا تهدید می‌شود.^۸

در پرتو آنچه گذشت، آشکار می‌گردد که خیال میانجی است میان روحی که از عالم غیب است و حسی که از عالم شهادت است. و خیال منبعی است که نیروهای روح، ماده اولیه خود را از آن می‌گیرد. و خیال مطلق است اگر چه مقید به محسوسات است، خطا نمی‌کند؛ زیرا که به وسیله نور خود اشیاء را درک می‌کند و نور خطا نمی‌کند، خطا فرزند داوری است. خیال می‌بیند، اما داوری نمی‌کند.

خیال هر چه را می‌خواهد ابداع می‌کند به گونه‌ای که می‌خواهد. شاعر می‌کوشد به وسیله قوه خیال، به مجهول برسد، برای دیدن آنچه دیده نمی‌شود و شنیدن آنچه شنیده نمی‌شود. این خیال خواه وسیله‌ای برای اعاده مدرکات حسی باشد، خواه وسیله‌ای برای تخیل پدیده‌های جدید؛ در هر دو حالت، عمل خیال شکل دادن تازه پدیده‌هاست: عناصر رمنده از هم را پیوند می‌دهد و جمع می‌کند و در میان آن‌ها پیوندها و روابط جدید می‌آفریند.

خیال، در پی آن نیست که قانع شود، بلکه در پی آفریدن شگفتی و التذاذ است و در صدد نوآوری صرف نیست، بلکه در پی غنی‌سازی حساسیت و عمیق کردن آگاهی است. بدین وسیله خواننده احساس می‌کند که هر چه در برابر او است، از نو پیدا می‌شود و