

جایگاه خیال در معرفت‌شناسی رمانتیسیسم 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 رمانتیسیسم 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 وجود‌شناسی را مطرح می‌سازد که با وجود‌شناسی عصر خرد و همچنین وجود‌شناسی فلسفی مبتنی بر عقل، کاملاً متفاوت است. وجودی که خیال آن را درک می‌کند، ثابت و ایستا نیست، بلکه پویا، متغیر، وسیع است. این وجود‌شناسی در ادبیات رمانتیک و عرفان اسلامی، مشابه است. چهارم، اگر چه دیدگاه‌های رمانتیسیسم و عرفان اسلامی در باره جهان‌شبهت‌های بسیاری به یکدیگر دارند، اما تفاوت‌های چشمگیری نیز دارند که آن‌ها را از هم ممتاز می‌کند. در پایان این مقاله، این اختلاف‌ها نیز مورد بررسی قرار می‌گیرند. در این مقاله برای تبیین دیدگاه رمانتیسیسم درباره خیال و ارزش و جایگاه آن در معرفت‌شناسی، به نظریات شاعران و نویسندگان رمانتیک انگلیس، بویژه کولرج، شلی، و کیتس اشاره می‌شود، و در ارتباط با عرفان اسلامی، دیدگاه‌های شیخ اکبر، محی‌الدین ابن عربی که بنیاد‌گذار عرفان نظری است، خصوصاً در کتاب او، *فصوص‌الحکم*، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: خیال، شناخت‌شناسی، رمانتیسیسم، عرفان اسلامی، ابن‌عربی

مقدمه

هدف مبحث اصلی این مقاله، خیال و اهمیت شناختی آن است. نخست باید این نکته را متذکر شد که منظور از شناخت‌شناسی در این گفتار، معرفتی است که یک عارف یا شاعر رمانتیک به کار می‌گیرد تا از آن طریق بتواند به مقاصد شناختی خود برسد. بنابراین در این جا قصد و غرض بررسی شناخت‌شناسی فلسفی و عقل‌گرا نیست. اصولاً شناخت‌شناسی مورد نظر ما در جایی آغاز می‌شود که شناخت‌شناسی فلسفی پایان می‌یابد. بدون شک خیال همیشه به‌عنوان یکی از قوای ذهن در مباحث معرفت‌شناسی مطرح بوده و فلاسفه و عقل‌گرایان، به عنوان یکی از ابزارهای شناخت، درباره نقش و اهمیت آن بحث کرده‌اند. اما همیشه این قوه، فرع بر عقل 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 معرفت دینی و عرفان از دید آن‌ها دور نمانده است. برای مثال جان‌اتان وردزورث در مقاله ارزشمند خود "خیال رمانتیک" اذعان می‌کند که

۱- برای مثال رجوع شود به

محمود محمود الغراب، *محمی الدین ابن عربی* (دمشق، مطبعة زید ابن ثابت، ۱۹۸۳).

سلیمان عطار، *الخیال و الشعر فی 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).

اساساً خیال رمانتیکی آرزوی تعدادی از نوایغ 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).^۱

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 رمانتیسیسم تردید نشان داده‌اند،^۲ 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

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

۲- برای مثال رجوع شود به

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

۲- 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).

معروف شد.^۱

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 خردگرای دکارت و تجربه‌گرای جان لاک، شناخت عمدتاً به ترتیب به دو ابزار عقل و حس 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. این گرایش به علم یا عینیت یا عالم فراسوی ماده را منکر می‌شد و یا آن را منوط و محدود به تأیید داده‌های حسی می‌کرد.^۲ 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 کم‌رنگ گردد، و ادبیات عرصه‌ای برای تاخت و تاز علم و فلسفه نظری ویا کلاس درسی برای آموزش مسائل مدنی و اجتماعی شود.

این گونه جهان بینی 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:

هنگامی که ذهن چیزی را درک می‌کند، به نحوی به خود رجوع می‌کند و یکی از

۱- 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).

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 جایگزین احساس‌گریزی می‌شود. برای مثال، ابرامز (Abrams) (۱۹۷۳) تاریخ‌نگار و منتقد معروف ادبیات غرب می‌گوید، "رمانتیسیسم عمدتاً فلسفه تمامیت است، و اصل کلیدی آن آشتی دادن، یا ترکیب هر آن چه تقسیم شده، در تضاد و تنازع است" (۱۸۲).

شاید بتوان سرآغاز این نهضت فکری را در افکار کانت جستجو کرد. ذهن که تاکنون منفعل بوده، فعال می‌شود و به جای این‌که ذهن با جهان خارج مطابقت داشته باشد، جهان خارج با ذهن مطابقت پیدا می‌کند. برای کانت شیئی که در جهان خارج هست و شیئی مورد شناخت ذهن، دو وجود متمایز می‌گردند، و دریافت ذهن نیز برابر با باز آفرینی مدرکات می‌شود. فکر کردن یعنی آفریدن و به عبارت دیگر ذهن نمی‌تواند چیزی را درک کند، مگر آنکه آن را از نو بسازد.

ساموئل کولرج (۱۸۳۴-۱۷۷۲)، شاعر رمانتیک و از بنیان‌گذاران آن نهضت در انگلستان، حلقه اتصال میان آن فیلسوف (کانت) و رمانتیست‌های انگلیس، همچون شلی (۱۸۲۲-۱۷۹۲)

و کیتس (۱۸۲۱-۱۷۹۵) می‌شود. رمانتیستهای انگلیسی این خلاقیت ذهن را به خیال نسبت دادند و درک درست و حقیقی اشیا را از این به بعد نه از وظایف عقل بلکه از کارکردهای خیال بر شمردند. برخلاف هیوم که خیال را در امور کاربردی مفید می‌داند، ولی منتج به یقین نمی‌شناسد، رمانتیستهای عقل را در امور کاربردی لازم می‌دانند، اما از دید آن‌ها تنها قوه‌ای که به یقین راه دارد، خیال است. بنابراین در شناخت شناسی آن‌ها درک حقیقی اشیا و وجود، منوط به فعالیت خیال است. ویلیام وردزورث (۱۸۵۰-۱۷۷۰) که همراه کولرج از بنیانگذاران 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 رمانتیستهای 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 به نظر من نیرویی زنده و عامل عمده همه ادراک بشری است و به عبارتی، تکرار عمل ابدی آفرینش "من هستم" بی نهایت 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 شیء‌اند) 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 که هستم" (۱۵۲). بدین ترتیب خداوند از خود هم به عنوان شناسا (subject) و هم موضوع شناسایی (object) آگاه است. جاناناتان 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 رسالهٔ منشورش 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 شیوهٔ 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؛ منظرهٔ این جهان زیبا که در آن زندگی می‌کنیم چه می‌توانست باشد؛ تسلائی ما در این طرف قبر و امید ما در فراسوی آن چه می‌توانست باشد، اگر که 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 ابدی، ازلی، و واحد شریک است؛ تا آن جایی که به مفاهیم او ارتباط پیدا می‌کند زمان و مکان و عدد وجود ندارند؟" (همان، ۴۸۳)

کیس نیز در مقایسهٔ عقل و خیال داد سخن می‌دهد و مانند دیگر رمانتیست‌ها خیال را بسی برتر 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).

۱- در اینجا کیس اشاره‌ای دارد به منظومه بهشت گمشدهٔ میلتون (کتاب هشتم، ابیات ۹۰-۴۵۲). میلتون 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 گفتهٔ کیس در کتاب *Romantic Poetry and Prose* صفحه ۷۶۵ آمده است).

شاید مهم‌ترین نقش کیتس در نظریه پردازی 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 آن‌گاه که انسان بتواند به دور از یقین، درعالم راز و شک بماند، بدون آن که بی‌تاب رسیدن به حقیقت یا علت باشد (۹۴۲-۹۴۳).

حال چرا شناخت صحیح، تنها از طریق خیال میسر است؟ پاسخ رمانتیست‌ها تا حد زیادی این است که درک حقیقت در شکل مجرد و غیر مادی آن غیر ممکن است. حقایق معقول باید شکل محسوسی به خود بگیرند تا درک شوند. کولرج (۱۹۷۲) در تعریف دیگری که از خیال ارائه می‌دهد، می‌گوید: "خیال، آن نیروی آشتی‌دهنده و واسطه‌گر است که عقل را وارد صور حسی می‌کند... نظامی از نمادها را بوجود می‌آورد که با یکدیگر هماهنگی دارند و واقعیت همان حقایقی را دارند که به آن‌ها رهنمون می‌شوند" (۲۹).

شلی (۱۹۷۷) نیز معتقد است که "شاعران بزرگ زیبایی‌اندیشه‌هایشان را در حقیقت و شکوه صرف آن نشان نداده‌اند. و جای شک است که بتوان گفت که آلیاژ لباس، جامه و جز این‌ها برای ملایم کردن این موسیقی آسمانی برای گوش بشر ضروری نباشد" (۴۸۷). به اعتقاد او، شعر از آن نظر مهم است که "ما را مجبور می‌کند تا آن‌چه را که درک می‌کنیم، حس کنیم، و آن‌چه را که می‌فهمیم، تصور کنیم" (همان، ۵۰۵).

دلیل دیگر آن است که خیال سبب می‌شود تا ذهن جایگاه مناسب و مستعدی برای دریافت حقایق گوناگون می‌شود که از دید عقل پنهان‌اند. از نظر شلی شعر که تجسم بخش خیال است "خود ذهن را بیدار و وسعت می‌دهد و آن را پذیرای هزاران ترکیب تازه از اندیشه می‌سازد" (همان، ۴۸۷).

نکته دیگر، و شاید مهم‌تر از همه، آن است که جهان بینی رمانتیک مبتنی بر وحدت است و تنها ابزار شناخت این وحدت خیال است که تضادها را آشتی می‌دهد و کثرت را وحدت می‌بخشد. شلی در تعریف شعر، همانند کولرج، می‌گوید که شعر "لذت را با ترس، اندوه را با شادی، و ابدیت را با دگرگونی پیوند می‌دهد، و 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 شگفت‌انگیز 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 این گونه 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).

شلی (۱۹۹۳) نیز چنین تفسیری را از وجود می‌دهد. مقاله کوتاه او “در باره زندگی” شاید به بهترین و واضح‌ترین وجه دیدگاه او را در این باب منعکس سازد. در آنجا می‌گوید که “بهترین استنتاج‌های فلسفه عقلانی که درباره زندگی ارائه شده‌اند، نظریه وحدت را اثبات می‌کنند” (۱۷۴). او منکر جدایی انسان‌ها از یکدیگر است، او می‌گوید: “وجود اذهان مستقل و متفاوت، اندیشه‌ای است نادرست” (همان). دلیل او این است که “واژه‌های من، تو، آن‌ها علائمی دال بر تفاوت واقعی مفاهیمی که تحت این نام‌ها آمده‌اند، نیستند، بلکه فقط علائمی‌اند که برای نشان

دادن شکل‌های مختلف آن ذهن واحد به کار می‌روند (همان). ارزش و کاربرد این تقسیم‌بندی‌ها و این واژه‌ها در اصل برای امور شناختی است. بنابراین او در ادامه او می‌گوید: "واژه‌های من، تو و آن‌ها ابزارهای نحویند که صرفاً برای نظم‌دهی ابداع شده‌اند و فاقد آن معنای انحصاریند که معمولاً به آن‌ها اضافه می‌شوند" (همان). علاوه بر این، او تفاوت میان ذهن و عالم بیرون را نفی می‌کند و در همان مقاله می‌افزاید: "تفاوت میان آن دو گونه اندیشه که خامی اندیشه‌ها و اشیای خارجی نامیده می‌شود، تنها یک تفاوت اسمی است" (همان).

شلی که همانند دیگر رمانتیست‌ها دوران کودکی را بهترین دوران انسان می‌داند، مدعی است که شناخت کودک به وحدت او با جهان منتهی می‌شود، و می‌گوید شاعر همانند کودک چنین شناختی دارد. او در همان مقاله می‌نویسد:

[در کودکی] معمولاً بین خود و هر آنچه که 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. ابن عربی، 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]تقیید". 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 عربی حتی اساس

حکمت مبتنی بر وحی و علم انبیا را در خیال می‌داند. در *فصوص الحکم*، ابتدای فص نهم، که به حضرت یوسف و رؤیای او اختصاص دارد، شیخ اکبر تصریح دارد که رؤیا از عالم خیال است و اولین نشانه وحی برای کسانی است که مورد عنایت حق‌اند: «هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال و هو اول مبادئ الوحي الالهى فى اهل العناية» (همان، ۹۹)، و در همان جا می‌گوید که آنچه پیامبران در عالم وحی می‌بینند، در اصل از عالم خیال به سوی آن‌ها آمده است: «فما ادركه الا فى 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 موسى فى العلم، و ان الذى راوه ليس من مقدور البشر: و ان كان من مقدور البشر فلا يكون الا ممن تمیز فى العلم المحقق عن التخيل و الایهام» (همان، ۲۱۰).

اما چرا شناخت حاصل از خیال قوی‌تر و کامل‌تر از شناخت عقلی یا حسی است؟ ابن عربی پاسخ را در این 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 صرف یا 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 على ضعف النظر العقلى من حيث فكره، كون العقل يحكم على العلة أنها لا تكون معلولة لمن هي علة له: هذا حكم العقل لا خفاء به، و ما فى علم التجلى الا هذا، و هو أن العلة تكون معلولة لمن هي علة له (همان، ۱۸۵).

بنابراین از دید ابن عربی 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 مبراست، نمی‌تواند مورد شناخت واقع شود: "اذ لا یشاهد الحق مجردا عن المواد ابداء، فان الله بالذات غنی عن العالمین" (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 ربی حقاً"،^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 حساً أی محسوساً، و ما كان الا محسوساً، فان الخیال لا یعطى ابداء الا المحسوسات، غیر ذلک لیس 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 سیطره خیال و تصور آنچه که درک می‌کند، آزاد نخواهد بود. پس خیال، در این صورت کامل انسانی، بالاترین قدرت خواهد بود. شرایع بدان نازل شده‌اند، بنابراین قائل به تنزیه و تشبیه شدند با خیال در موضع تنزیه

تشبیه کردند، وبا عقل در موضع تشبیه تنزیه نمودند (همان، ۱۸۱).^۱

ج- اختلاف دو دیدگاه

اگر چه معرفت شناسی رمانتیسیسم و عرفان اسلامی موارد اشتراک زیادی دارند و تصویری که از جهان می دهند، جهانی واحد، پویا، و همیشه در تغییر است، تفاوت های 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 می آفریند و پیوسته دگرگون می کند. 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 می رسد، اما منشأ این وحدت باز هم خیال شاعر است که به قول کولرج آشتی دهنده تضادها است. اما در عرفان اسلامی خود جهان است که بی وقفه در تغییر است و ذهن عارف (یا قلب او) می تواند این تغییر را درک کند. خیال در شناخت شناسی عرفان اسلامی همگام با جهان در حرکت و دگر گونی، خود نیز پویا و متحرک است. چیتیک در کتابش *عوامل خیال: ابن عربی و مسئله تنوع دینی* این نکته را این گونه بیان می کند:

انسان های کامل در ذات خود که همان ذات خود وجود است، ثابت اند. اما در عین حال با شرکت در تجلی دائم خداوند و آشکار کردن اسماء الهی در گونه های بی پایان موقعیت های جهانی در تغییر و تحول دائمند. قلب انسان کامل، دگرگونی های بی پایانی را تجربه می کند، چرا که قلب آنان محلی است که در آنجا تجلیات خداوند را درک می کنند که پیوسته خود را تکرار می کنند (۲۹).

با توجه به این که عرفان اسلامی پویایی و تغییر را در متن خود وجود قرار می دهد، بر خلاف رمانتیسیسم که خیال را سرآغاز و منشأ این تحول می داند، می توان گفت پویایی عرفان

۱- "فكان الحق فيه منزها، فكان على التصف من المعرفة بالله؛ فان العقل اذا تجرد لنفسه من حيث اخذه العلوم عن نظره، كانت معرفته بالله على التنزیه لا على التشبیه. و اذا اعطاه الله المعرفة بالتجلی كملت معرفته بالله، فنزه فی موضع، و رای سریان الحق فی الصور الطبيعية و العنصرية. و ما بقيت له صورة الا و یری عين الحق عينها. و هذه المعرفة التامة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله، و حکمت بهذه المعرفة الاوهام كلها. و لذلك كانت الاوهام اقوى سلطانا فی هذه النشأة من العقول، لان العاقل و لو بلغ فی عقله ما بلغ لم یخل من حکم الوهم عليه و التصور فيما عقل. فالوهم هو السلطان الاعظم فی هذه الصورة الكاملة الانسانية، و به جاءت الشرائع المنزلة فشبهت و نزهت؛ شبهت فی التنزیه بالوهم، و نزهت فی التشبیه بالعقل" (فصوص ۱۸۱).

اسلامی عینی است، در حالی که پویایی رمانتیسیسم ذهنی است. ابن عربی در *فصوص الحکم* از این پویایی، تعبیر به خلق جدید می‌کند، و می‌گوید جهان در هر آن فانی و سپس از نو ساخته می‌شود. خداوند در هر نفس خود را تجلی می‌دهد و هرگز این تجلی در دو "آن" تکرار نمی‌شود: و أما اهل الكشف فإنهم يرون أن الله يتجلى في كل نفس و لا يكرر التجلى، و يرون أيضا شهودا أن كل تجل يعطى خلقا جديدا و يذهب بخلق. فذهابه هو عين الفناء عند التجلى و البقاء لما يعطيه التجلى الآخر (۱۲۶).

ابزار درک این تجلیات پیاپی قلب است که بر خلاف عقل که تجلی را به یک صورت آن محدود می‌سازد، می‌تواند همه تجلیات را درک کند. در اینجا ابن عربی برای اثبات مدعا به معنای حرفی قلب، تغییر و دگرگونی، استناد می‌کند، یعنی در هر "آن" صورتی می‌پذیرد، تا صور بی نهایت تجلی را منعکس سازد. در "فص شعبی" در بیان سر این فراز قرآنی "إن ذلك لذكرى 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 عبدی المؤمن" اشاره می‌کند. او در ابتدای "فص شعبی" می‌گوید: "إعلم أن القلب - أعني قلب العارف بالله - هو من رحمته 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 عربی 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 مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بها. و هذا وسع أبي يزيد في عالم الأجسام. بل أقول لو أن ما لا يتناهى وجوده يقدر انتهاء وجوده مع العين الموجودة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بذلك في علمه. فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحق و مع ذلك ما اتصف بالرى فلو امتلأ ارتوى" (همان، ۸۸).

اینجا تفاوت دیگری میان رمانتیست‌ها و عارفان مطرح می‌شود. همان‌گونه که واضح است، اصولاً جهان آن گونه که هست برای کانت قابل شناخت نیست، و به همین دلیل است که هستی‌ها را به دو گونه تقسیم می‌کند: موجودات آن گونه که هستند (noumena) و

موجودات آن گونه که برای ما پدیدار می‌شوند (phenomena). ویلر در مقاله‌ای که پیش از این نامبرده شد، بر اساس همین نکته می‌گوید که کانت و دیگران اگر چه تلاش کردند تا بر ثنویت غلبه کنند و وحدت را جایگزین آن سازند، اما نه تنها در این کار موفق نشدند، بلکه در ثنویتی خطرناک‌تر گرفتار آمدند. او می‌گوید:

نظریه پردازان عمده سابق کانت، تیتنز، جیرارد، لاک و هابز می‌پنداشتند که هم ادراک و هم حواس اساساً منفعل‌اند و موادی را درک می‌کنند که از قبل معین شده‌اند ... سپس عقل یا خیال بر روی آن‌ها کار می‌کند تا از هرج و مرج نظم و صورتی بوجود آورد. بدین‌گونه در جریان تلاش برای غلبه بر ثنویت، ثنویتی متناقض و زیان‌آوری همچنان باقی ماند، چرا که این پندار کهن که حواس تنها دریافت‌کنندگان منفعل موادند (که برای لاک و هابز منظم‌اند اما برای کانت نا منظم) نمی‌تواند مورد قبول باشد، با توجه به این که افلاطون، افلوپین (پلوتینوس)، کولرج، هگل و دیگران نادرستی آن را نشان داده‌اند (۴۷).

او سپس مدعی می‌شود که کولرج این مشکل را با دگرگون کردن ماهیت درک حسی حل کرد. بدین‌گونه 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 اشیا خود چیزهای دیگریند. بنابراین رمانتیک‌ها 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 تجلی 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 فی أنواع الصور و الصفات" و نه عقل، "فإن العقل قید فیحصر الامر فی نعت واحد و الحقیقة تأبی الحصر فی 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 الالهی المسمی بالعالم إنما هو أعیان الممكنات: علیها امتد هذا الظل، فتدرک من هذا الظل بحسب ما امتد علیه من وجود هذه الذات" (همان، ۱۰۲-۱۰۱). اما عمل ادراک تحت اسم نور صورت می‌گیرد: "و لكن باسمه النور وقع الإدراک و امتد هذا الظل علی أعیان الممكنات فی صورة الغیب المجهول" (همان، ۱۰۲). از طرفی وجود را که وجود حق است، صرف نور می‌داند: "و كذلك أعیان الممكنات لیست 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 مدرک هر دو از جنس نورند و دیگر جایبی برای ثنویت نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

خیال اگر چه همیشه یکی از قوای ذهن به شمار آمده است و در مباحث شناخت‌شناسی

۱- "إعلم أن المقول علیه "سوی الحق" أو مسمی العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، و هو ظل الله، و هو عین نسبة الوجود إلى العالم لأن الظل موجود بلا شک فی الحس، و لكن إذا کان ثم من يظهر فی ذلک الظل: حتی لو قدرت عدم من يظهر فی ذلک الظل: کان الظل معقولا غیر موجود فی الحس، بل یكون بالقوة فی ذات الشخص المنسوب إليه الظل" (فصوص، ۱۰۱).

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 می‌دهد. از دید ابن عربی شناخت حق دو بعد دارد، تنزیه و تشبیه، و قوه‌ای می‌تواند منشأ شناخت واقعی باشد که این دو بعد به ظاهر متضاد را با هم آشتی دهد. آشتی دادن تضادها هم از دیدگاه رمانتیست‌ها و هم از دید ابن عربی از کارهای قوه ترکیب‌گر خیال است.

اگر چه از این بعد شناختی رمانتیسیسم و عرفان اسلامی شباهت‌های زیادی دارند، تفاوت‌هایی نیز دارند. درست است که خیال سعی بر آشتی دادن تضادها و ارائه جهان واحدی دارد، ولی وحدتی 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 اسلامی و به‌ویژه عرفان وحدت وجودی ابن عربی، تنها یک وجود را مطرح می‌سازد که آن‌هم همیشه در "خلق جدید" است.

کتابشناسی

ابن عربی، محی الدین. (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 U P.
- 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.