

کمّ و کیف قیاس در مثنوی*

دکتر محمد تقوی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

قیاس چه به معنی لغوی (مقایسه و همانندی برقرار کردن میان دو یا چند چیز) و چه به معنی اصطلاحی (انواع قیاس منطقی و اصولی) بسامد زیادی در مثنوی دارد. در عین حال، مخالفت با قیاس یکی از موضوعات مهم در تعلیم عرفانی مولانا بویژه در حوزه شناخت، به شمار می‌رود. در مثنوی، قیاس گاه به معنی دلیل و برهان عقلی آمده است، گاه به معنی حدس و گمان، و زمانی به معنی اصطلاح منطقی و در تمام موارد، مولانا با آن مخالفت می‌ورزد. قیاس کردن به عنوان عامل اصلی خطای شناختی آدمیان، محور اصلی بسیاری از داستانهای مثنوی هم هست، به طوری که تقریباً در تمامی داستانهای دفتر اول خواننده با کاربردهای مختلف قیاس باطل و اغلب مخالفت با آن مواجه می‌شود.

در این مقاله پس از اشاره به معانی مختلف قیاس، ضمن مرور چندین داستان مثنوی دغدغه و حساسیت مولانا را در این زمینه نشان داده ایم. گرچه مولانا در مقام یک شاعر باید بیشتر به شباهتها و برقراری نسبت میان چیزها تأکید کند، اما در مقام یک عارف متفکر و متأمل در پی تأکید بر تفاوتها و امتیازات امور و پدیده‌ها هم برآمده است. این مسأله ضمن آنکه قدرت فکری مولانا را در کنار قوت شاعری او نشان می‌دهد، تعهد عرفانی او را نیز نشان می‌دهد که بر اساس آن قیاس را مردود و موجب خبط و خطا شمرده است، بویژه وقتی از تجربه‌ها و حقایق فراتر از حواس و طبیعت - که مدعای اصلی یک عارف امکان دسترسی بدانهاست - سخن به میان می‌آید. اما نکته مهم در این میان این است که مولانا خود در عمل تن به قیاس می‌دهد و در تبیین بسیاری از مسائل اخلاقی و عرفانی انواع قیاسها را به کار می‌برد.

کلید واژه: مولانا، قیاس، عرفان نظری، وحی و الهام، مثنوی.

قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق
چو شبنمی است که بر بحر می‌کشد رقمی

(حافظ)

۱. معانی و تعاریف

قیاس واژه‌ای عربی و به معنی اندازه‌گیری و سنجش و همچنین به معنی آنچه با آن اندازه‌گیری کنند، آمده است. در *لسان‌العرب* فعل قاس یقیسه و قیاسا به معنی اندازه‌گیری شیء بر اساس مثال آن است (قاس الشیء یقیسه قیسا و قیاسا و... اذا قدره علی مثله) و مقیاس به معنی مقدار است (ابن منظور، ۱۹۸۸، ذیل قیس). در *تعریفات* قیاس به معنی برگرداندن شیء به چیزی شبیه به آن است... و در اصول فقه عبارت از روشن کردن و ابانه است (جرجانی، ۱۳۷۷، ذیل قیاس). علاوه بر این قیاس در مقام تشبیه شیئی به شیء دیگر نیز به کار می‌رود (صلیبا، ۱۳۶۱، ذیل قیاس). قیاس در معنای منطقی آن یکی از انواع استدلال است و استدلال در تعریف اهل منطق عبارت است از انتقال ذهن از اثر به مؤثر یا از مؤثر به اثر یا از اثری به اثر دیگر... و شامل سه نوع است: قیاس، استقراء و تمثیل... قیاس ثبوت حکم جزئی است با فرض ثبوت حکم کلی، استقراء حکم به کلی است از آن جهت که در جزئی محقق است و تمثیل، حکم به جزئی است به ثبوت حکم جزئی دیگر (همان، ۱۳۰).

کشاف اصطلاحات الفنون علاوه بر معانی یاد شده، قیاس را به معنی تقدیر و مساوات و قانون هم آورده است (تهانوی، ۱۹۸۴، ۱۱۹۱). در منطق، قیاس، گفتاری است مرکب از دو یا چند قضیه که تسلیم به آن، موجب تسلیم و پذیرش قولی دیگر شود که نتیجه آن است. در فقه هم حمل کردن فرع است بر اصل به سبب علت مشترکی که میان آن دو است، مثل حکم حرام بودن یکی از مسکرات، به اعتبار اینکه سکر آور بودن، علت تحریم است (لاروس، ۱۳۶۵، ذیل قیاس). قیاس منطقی را به دو قسم اقترانی و استثنائی تقسیم کرده‌اند. قیاس اقترانی آن است که نتیجه یا نقیض نتیجه بالفعل در مقدمات ذکر نشده باشد، بلکه بالقوه باشد. مثل: هر جسمی مرکب است. هر

مرکبی حادث است؛ پس هر جسمی حادث است. دو مقدمه در یک حد، مشترک و در دو حد دیگر مختلفند. کارحد مشترک این است که دو حد دیگر را به هم ربط دهد و از نتیجه قیاس حذف شود. قیاس از لحاظ ماده چند قسم دارد: الف) برهان، ب) اقتناع، ج) شعر، د) سفسطه، ه) قیاس دور، و) قیاس خلف، ز) قیاس مرکب، ح) قیاس کامل و ناقص، ط) قیاس ضمنی و ... (صلیبا، همان، ذیل قیاس). در کشف اصطلاحات الفنون مطالب بسیاری در باره قیاس آمده است که از نقل آنها صرف نظر می‌شود. در مثنوی بسیاری از این معانی برای قیاس به کار رفته است. البته مولانا علاوه بر آن معانی از قیاس، معانی دیگری نیز اراده کرده است که در مباحث بعدی به آنها اشاره می‌شود.

۲. قیاس، تشبیه و تضاد، در عرصه اندیشه و هنر

مقایسه کردن امور و پدیده‌ها یکی از راههای اصلی شناخت آنها و از کارکردهای اصلی ذهن بشر است؛ گویی ذهن آدمی بدون قیاس کردن نمی‌تواند درکی از جهان و پیرامون خود حاصل کند یا به قضاوت و گفتگو در باره آن بپردازد. در قیاس به معنای لغوی (مقایسه کردن) گاهی توجه آدمی به شباهتها معطوف می‌شود و زمانی به تفاوتها؛ به عبارت دیگر گاهی تشبیه مبنای کار است و گاهی تفاوت و تضاد. به نظر می‌رسد برخی اذهان به نقاط مشترک پدیده‌ها نظر دارند و بعضی به نقاط اختلاف آنها. اصل «تعرف الاشیاء باضدادها» از گرایش به تفاوتها حکایت می‌کند، در حالی که می‌توان «تعرف الاشیاء باشباهها» را هم راه دیگر شناخت به شمار آورد. بر این اساس است که برای ذهن آدمی دو نیرو برمی‌شمارند که یکی شباهتها را بین تصورات را تشخیص می‌دهد و دیگری به تفاوتها پی می‌برد. «قریحه برای پیوند دادن تصورات وارد عمل می‌شود و در هر جا که بتوان میان تصورات گوناگون شباهت یا تناسبی یافت، آنها را با سرعت و به حالت‌های متنوع با یکدیگر ترکیب می‌کند و از این طریق تصویرهایی دلپذیر و جلوه‌هایی مطبوع در خیال پدید می‌آورد. سنجش برعکس در مقابل قریحه

جای دارد و در هر جا که بتوان میان این تصورات گوناگون کمترین تفاوت و اختلافی یافت، با دقت آنها را از یکدیگر جدا می‌کند و از این طریق مانع آن می‌شود که صرف وجود شباهت موجب اشتباه و خطا گردد» (برت، ۱۳۷۹، ۱۷).

در بحث‌های خاص فلسفه نیز میان دو روش عمده رسیدن به نتایج علمی، تفاوت اساسی قائل می‌شوند. افلاطون را بیشتر طرفدار قیاس می‌دانند؛ چرا که از احکام کلی عقلی و ماقبل تجربه استفاده می‌کند و ارسطو را بیشتر طرفدار استقراء، به این اعتبار که از جزئیات به کلیات می‌رسد و می‌کوشد که «معقولات را در عالم کشف کند نه عالم را در معقولات» (زرین کوب، مقدمه فن شعر ارسطو، ۱۳۶۳، ۳۰). با این حال ارسطو را نیز به نوعی دنباله‌رو افلاطون می‌دانند؛ چرا که در عمل به قیاس بیش از استقراء که مبنای طبیعی علم است تکیه دارد (همان، ۳۰ به بعد).

مولانا در مقام یک شاعر همواره چنین نسبت‌هایی میان اشیا و پدیده‌ها برقرار می‌کند و گرچه قریحه را بیش از خرد به کار می‌گیرد و تشبیه و بویژه تمثیل - که آن را هم در شمول قیاس آورده‌اند (تهانوی، همان، ۱۱۹۲) - ابزار کار اوست، اما از بیان تفاوت‌ها هم غافل نمی‌ماند. وقتی شاعر به جای تصدیق از تخییل استفاده می‌کند و مقدماتی را مسلم فرض می‌کند که نزد عموم چنین نیست، بلکه نتیجه‌گیری آن نفس‌الامری و ذهنی است، نه خارجی و عینی، نوعی قیاس (که همان قیاس شعری است) ساخته است؛ برای مثال وقتی شاعر کسی را به ماه مانند می‌کند، در واقع فرض او این است که: ماه زیباست، فلانی چون ماه است، پس فلانی زیباست (همان، ۱۱۹۱).

اما مهمترین بحثها و نقدهای مولانا در باب قیاس از منظر یک عارف است. وی در نشان دادن عوامل خطای شناختی در بحث حق و باطل مسأله قیاس را پیش می‌کشد و از آن به عنوان مهمترین عامل چنین خطایی یاد می‌کند. نکته‌ای که مولانا آن را بسیار پر اهمیت می‌داند و می‌کوشد در مواضع مختلفی باطل بودن آن را نشان دهد، مبنا قرار دادن تصورات نارسا در درک و توصیف حقیقت است. فلاسفه امروز که عقل را پشتوانه باور درست می‌دانند، این نکته را گوشزد کرده‌اند که: «کسی که بدون داشتن

دلیل بر باوری باور دارد شاید شیفته پندارهای خویش باشد» (استامپ و دیگران، ۱۳۸۶، ۴۷) و از این رو درک نادرست و خطاهای شناختی و عاطفی متعاقب آن، مستقیماً با قیاسهای نابجا و تصورات ناصواب مرتبط است. از آنجا که مولانا عقل جزئی انسانی را در ردیف حس و وهم و خیال می‌نشانند، از این رو قیاس و استقرا و ادراک عقلی را ناقص و ناصواب می‌شمارد. اگر در بعضی نقدهای شناختی از ادراکات آدمی بر این نکته تأکید می‌شود که «در بسیاری موارد انسانها ارتباطها و پیوندهایی نامعقول و بی‌اساس میان تصورات و معانی مختلف ایجاد می‌کنند و همین تداویهای تکراری و نادرست موجب می‌شود که عاداتهای مبتنی بر خطا و پیشداوری و تعصب بر تفکرشان چیره شود» (برت، همان، ۱۹-۲۰) اما مولانا این مسأله را برای غیر عارف همیشگی می‌داند. در نگاه او تا وقتی عقل با ذوق و دل پیوند برقرار نکند، در حد حس و وهم و خیال می‌ماند.

از طرف دیگر وجه مهم کار مولانا بهره‌گیری از امکانات بلاغی سخنوری و زبان آوری است به گفته یکی از فیلسوفان «تمامی بلاغت... و همه کاربردهای بدیعی و هنرورزانه کلمات که بر اساس قواعد بلاغی ابداع شده‌اند، نقش دیگری ندارند بجز اینکه تصور نادرست را با کنایه و تلویح بیان کنند، عواطف را برانگیزند و از این طریق سنجش را دچار خطا و اشتباه کنند» (همان، ۱۸). در استعاره نوعی قیاس کردن نهفته وجود دارد؛ بنابراین می‌توان گفت مولانا در واقع در گزارشهای خود همواره پایبند قیاس بوده است. بحثهای کلامی درباره خداوند و علم و قدرت و ید و عرش و استوا همه به نوعی قیاس او با انسان مرتبط می‌شود. بر این اساس برخی کل‌الهیات را استعاری دانسته‌اند (استامپ، همان، ۹۲).

مولانا از یک سو با قیاس مخالفت می‌ورزد و در رد آن سخن می‌گوید و از سوی دیگر آن را در عمل به کار می‌گیرد. تمثیل اگر چه با قیاس متفاوت است؛ چرا که آن را تشبیهی می‌دانند که در آن الفاظ جانشین مفاهیم می‌شوند و فرق آن با قیاس در این است که قیاس به استدلال توسل می‌جوید ولی تمثیل به تخیل (فتوحی، ۱۳۸۵، ۲۷۰) نزد

مولانا جزئی از استدلال بوده است؛ استدلالی آمیخته با تخیل. مولانا مروج باور به دل و تجربه عرفانی و ذوق است و قیاس کردن نزد او از این حیث ناموجه است که صرفاً امری انتزاعی است و چیزی از شهود و درک ذوقی در آن نیست. دینداران بر پایهٔ برهانهای فلسفی و قیاس نیست که باور پیدا می‌کنند، بلکه حیات روحانی و درونی غنی آنهاست که متقاعد کننده تر از برهانهای اعتراضی منتقدان به نظر می‌رسد (استامپ، ۱۳۸۳، ص ۵۳). «آن کس که در راه دل گام بر می‌دارد، بزودی در می‌یابد که داوری دربارهٔ زندگی از طریق قیاس با تجربهٔ محدود خود، خطرات بسیاری را در پی دارد» (اقبال، ۱۳۶۳، ص ۳۰). از سوی دیگر بی‌اعتنایی مولانا نسبت به عقل مهمترین دلیل مخالفت او با قیاس است؛ چرا که به اعتقاد مولانا «عقل استدلالی از سرخودپسندی وظایفی را برعهده می‌گیرد که در حد آن نیست. وظایف عقل محدود به امور جزئی است و اگر عقل حد خود را نشناسد، انسان را به ضلال می‌کشاند» (همان، ص ۳۹).

مولانا به دلیل زیستن در جهانی ویژه، بیشتر از آنکه به نقاط مشترک زندگی مردمان بپردازد، به تفاوتها اشاره می‌کند و همواره دغدغهٔ او یافتن علت کج فهمی مردم و ناتوانی آنان در درک حقایقی است که از دید او کاملاً روشن بوده‌اند و این دغدغه ذهن او را به قیاس کردن ناروا از جانب عامهٔ مردم متوجه کرده است. البته مولانا بر این نکته تأکید می‌کند که تا وقتی میان نهاد آدمی و آنچه می‌خواهد بشناسد، نسبت جنسیتی برقرار نشود نمی‌تواند به درستی آن را درک کند. بر این اساس، میان مراتب شناخت و مراتب نفسانی ارتباطی مستقیم برقرار می‌شود (تا وقتی شناخت حسنی است نفس اماره است، وقتی شناخت عقلی شد، نفس لوامه می‌شود و وقتی شناخت قلبی شد نفس هم به مقام مطمئنه می‌رسد). در باب قیامت و ادراک آن هم می‌گوید:

پس قیامت شو قیامت را ببین تا نگردی او ندانی اش تمام
دیدن هر چیز را شرط است این خواه از انوار باشد یا ظلام
(۷۵۶/۶ و ۷۵۷)

۳. کاربردها و معانی مختلف قیاس در مثنوی

در مثنوی قیاس در معانی مختلفی به کار رفته است. گاه معنی لغوی قیاس در نظر است و گاه معنی اصطلاحی. در کاربرد لغوی به معنی مقایسه کردن و برابر دانستن و شباهت و همانندی قائل شدن میان دو چیز، آمده است و در مواردی به معنای دلیل و برهان عقلی و در مقابل عیان و کشف و بینش. همچنین قیاس در کنار حدس و گمان و تصور و به معنی و مترادف آنها به کار رفته است. در کاربرد اصطلاحی نیز گاهی معنای منطقی، و زمانی معنای اصولی آن مراد است.

۳-۱. مقایسه کردن و برابر دانستن

در این معنا هم مولانا آن را روا و هم ناروا می شمارد. در اینجا متعلق قیاس و قیاس کننده و غرض او، مهم هستند و نه نفس قیاس کردن. در ابیات زیر به اعتبارهای یاد شده، قیاس نادرست شمرده شده است و گاهی درست:

سحر را با معجزه کرده قیاس هر دو را بر مکر پندارد اساس
(۲۷۷/۱)

آنچه او بیند نتان کردن مساس نزل قیاس عقل و نزاره حواس
(۱۳۱/۵)

کار پاکان را قیاس از خود مگیر گرچه مانند در نبشتن شیر و شیر
(۲۶۲/۱)

هر دو جنبش آفریده حق شناس لیک نتوان کرد این با آن قیاس
(۱۴۹۸/۱)

چون نکردی فهم این را زانیا دانش آوردند در سنگ و عصا
تا جمادات دگر را بی لباس چون عصا و سنگ داری از قیاس
طاعت سنگ و عصا ظاهر شود وز جمادات دگر منجر شود
تو همه کار جهان را همچنین کن قیاس و چشم بگشا و بین
(۲۸۲۵/۴ - ۲۸۲۸)

- صبح حشر کوچک است ای مستجیر حشر اکبر را قیاس از وی بگیر
(۱۷۸۰/۵)
- تو قیاس از چرخ دو لابی بگیر گردشش از کیست؟ از عقل مشیر
(۳۳۳۱/۱)
- ۲-۳. شبیه و مثال. در مواردی که صفت بی قیاس از آن ساخته شده و اغلب معنای مثبت دارد، این معنی دیده می شود:
- اتصال بی تکلف بی قیاس هست ربّ الناس را با جان ناس
(۷۶۰/۴)
- اندر آن زندان ز ذوق بی قیاس خوش شکفت از غرس جسم تو حواس
(۳۴۱۸۶)
- ۳-۳. دلیل و برهان عقلی و معادل با فلسفه. به این معنی بیشتر در مقابل معجزه، نص، وحی و مکر الهی. در این معنی قیاس اغلب ناروا و در حکم تقلید نابجاست:
- خود هموآب است و هم ساقی و مست هر سه یک شد چون طلسم تو شکست
آن یکی را تو ندانی از قیاس بندگی کن ژاژ کم خا، ناشناس
(۷۱۸-۷۱۷/۲)
- جان شو و از راه جان جان را شناس یار بیفش شو نه فرزند قیاس
(۳۱۹۲/۳)
- گر بیاید ذره سنجد کبوه را بر درد زانگه ترازوش ای فتی
کز قیاس خود ترازو می نهد مرد حق را در ترازو می کند
(۳۷۸-۳۷۶/۴)
- با عصا کوران اگر ره دیده اند در پناه خلق روشن دیده اند
این عصا چبود؟ قیاسات و دلیل آن عصا کی دادشان بینا جلیل
(۲۱۳۶/۱)
- صد دلیل آرد مقلد در بیان از قیاسی گوید آن را نزع عیان
(۲۴۷۰/۵)

آن که سازد در دلت مکر و قیاس	آتشی داند زدن اندر پلاس
مکر حق سرچشمه این مکرهاست	قلب بین الاصبغین کبریاست (۳۵۱۶-۳۵۱۷)
یک حکایت بشنو ای گوهر شناس	تا بدانی تو عیان را از قیاس (۱۱۱/۲)
بردیدی در سخن پرده قیاس	گر نبودی سمع سامع را نعاس (۵۵۹/۴)

۳-۴. اصطلاح منطقی و اصولی

در این کاربرد مولانا همواره به مرحله شناختی بالاتر از عقل نظر دارد که معیارهای آن با مراتب مشترک متفاوت است و از این رو قیاس کردن در این زمینه همیشه باطل و خطاست. پیامبران، اولیای الهی و پیران طریقت از گروههایی هستند که نباید برای گفتار و رفتار آنان دنبال دلیل بود و فعل آنها را با دیگران قیاس کرد.

نه کتبشان مثل کتب دیگران	نه مساجدشان نه کسب و خان و مان
نه ادبشان، نه غضبشان نه نکال	نه نعاس و نه قیاس و نه مقال (۱۱۴۱/۴)
جز به مصنوعی ندیدی صناعی	بهر قیاس اقتراعی قناعی (۵۶۸/۵)

احمد اچو نیستت از وحی یاس	جسمیان را ده تحرّی و قیاس
کز ضرورت هست مرداری حلال	که تحرّی نیست در کعبه وصال
مجتهد هر گه که باشد نص شناس	اندر آن صورت نیندیشد قیاس
چون نیابد نص اندر صورتی	از قیاس آنجا نماید عبرتی
نص وحی روح قدسی دان یقین	و آن قیاس عقل جزوی تحت این (۳۵۸۱/۳-۳۵۸۳)

این قیاسات و تحرّی روز ابر	یا به شب مرقبله را کرده ست حبر
لیک با خورشید و کعبه پیش رو	این قیاس و این تحرّی را مجو (۳۴۰۴/۱-۳۴۰۵)

تحرّی در لغت به معنی "جستن حقیقت" یک اصطلاح اصولی و فقهی است که مرحله ای میان ظن و علم است. در مقامی که مکلف نتواند حیثیت یک حکم را دریابد، باید تحرّی کند؛ یعنی به جستن حقیقت پردازد و اگر حقیقت را نیافت، می‌تواند بر اساس ظن عمل نماید (سجادی، ۱۳۶۶، ذیل تحرّی، ج اول، ۴۹۵). در کشف اصطلاحات الفنون تحرّی به معنی طلب چیزی است که رأی غالب بر آن قرار گیرد در وقتی که حقیقت آن چیز معلوم نیست یا رسیدن به آن دشوار است (تهانوی، ۱۹۸۴، ذیل تحرّی). مولانا از هر گونه علم آمیخته با ظن و گمان‌گریزان است؛ چرا که معتقد است در سایه این علوم نمی‌توان به اطمینان و آرامش و حقیقت رسید. در گفتگوی خاک با عزرائیل که به قصد بردن خاک برای آفرینش انسان به سراغ آن آمده بود، قیاس به معنی فقهی و در کنار تأویل و در مقابل نص آمده است:

گفت: آخر امر فرمود او به حلم هر دو امرند آن بگیر از راه علم
گفت: آن تأویل باشد یا قیاس در صریح امر، کم کن التباس
فکر خود را گر کنی تأویل به که کنی تأویل هر نامشبهه
(۱۶۵۷/۵ - ۱۶۵۹)

۳-۵. حدس و گمان و تصور باطل

در ابیات زیر اگرچه معنای لغوی قیاس هم در نظر است اما بیشتر به تصورات ناشی از مقایسه اشاره شده است. زن بر اساس سابقه ذهنی و تجربه روزهای قبل به چنین تصویری که شویش هرگز زودتر از موعد نخواهد آمد، گرفتار می‌شود و فریب می‌خورد و در این ابیات شاید بتوان گفت استقرای زن و قیاس وی درست نبوده است.

هر کس فالی همی زد از قیاس	تا چه آتش اوقتاد اندر پلاس
	(۲۵۲۲/۶)
اعتماد زن بر آن کوهیچ بار	این زمان فاخانه نامد او زکار
آن قیاسش راست نامد از قضا	گرچه سقا دست هم بدهد سزا
	(۱۶۴-۱۶۳/۴)
گفت کورم خواند زین جرم آن دغا	بس بلیسانه قیاس است ای خدا
من دعا کورانه کی می کرده ام	جز به خالق کدیه کی آورده ام
	(۲۳۵۸۳-۲۳۵۹)

با توجه به اینکه عرفان از یک نظر عرصه استثناءهاست؛ حس و عقل مشترک، در عرصه حیات دینی و عارفانه ناکارآمد و در معرض خطا دانسته می شوند. آنچه اهمیت دارد تجربه عرفانی و کشف و شهود برآمده از چنین تجربه ای است که آن هم به دلیل نامسبوق بودن، قیاس ناپذیر است؛ همچون تجربه وحیانی که آن را نمی توان با هیچ تجربه ای مقایسه کرد. دو نوع معرفت مورد نظر عرفا حاصل دو راه یا نیروی شناختی است و نتیجه فعالیت این دو نیرو هم کاملاً از حیث تأثیر گذاری در وجود صاحب آن معرفت، متفاوت است و در این باره گفته اند: «معرفتی که از طریق استدلال در ذهن ایجاد می شود، معرفت بی تأثیر است اما معرفتی که به طریق شهود حاصل می شود، معرفت مؤثر است. نوع اول را معرفت استدلالی و انتقالی و نظری گویند و نوع دوم را معرفت شهودی» (صلیبا، ۱۳۶۱، ص ۱۳۰). موضع مولانا در برابر قیاس را باید در کنار موضع کلی عرفا و خود وی در برابر عقل مطرح کرد. عرفا عقل را رد نمی کنند ولی آن را محتاج دلیل و تعلیم می دانند؛ در صورتی که یک فیلسوف می کوشد که استدلالهایش تنها بر عقل متکی باشد (یثربی، ۱۳۷۰، ص ۷۰). در این مورد شاید بتوان گفت عرفا به اصول منطق عنایت بیشتری دارند تا فلسفه؛ حتی بعضی همچون غزالی تحصیل منطق را لازم دانسته اند و آن را در کمال باطنی انسان مؤثر

می‌دانند (همان، ص ۳۷۵). البته در فلسفه اسلامی برخی منطق ارسطویی را نقد کرده (سهروردی، ۱۳۶۷، ص ۳۷۵) اما آن را رد نکرده‌اند.

علاوه بر اشارات صریح مولانا به قیاس در ابیات پیشین، در بخش‌های مختلف مثنوی، بویژه در داستانها، این مسأله تکرار شده است که برقراری نسبت میان احوال و اقوال و رفتار بزرگان دین و اولیای الهی و عامه خلق، مهمترین عامل گمراهی است. مولانا کوشیده است ثابت کند که همچنان که جهانی دیگر هست، نگاه و حالات و معانی دیگری هم هست که ما از درکشان ناتوانیم و نباید به این دلیل آن گونه نگاه‌ها و حالات و تجربه‌ها را انکار کنیم. در داستانهای مثنوی اشکال مختلف قیاس جایگاه مهمی دارد و در اغلب موارد قیاس‌کنندگان در معرض نقد و سرزنش قرار می‌گیرند و قیاسهای مردم عادی در کنار قیاس به معنای منطقی محکوم می‌گردد.

۴. داستانهای مثنوی و قیاس

برای نشان دادن حساسیت مولانا نسبت به یک موضوع، تنها ابیات و گزاره‌های منفرد او در مثنوی کافی نیست و داستانها و نقش‌های ویژه قهرمانان و گفتگوهای آنان موضع او را در قبال مسائل مختلف روشن‌تر نشان می‌دهد. خواننده مثنوی پس از ورود به فضای ذهنی و عاطفی حاکم بر این اثر، بتدریج نوعی جدال و مبارزه را در حوزه عقاید و معارف احساس می‌کند؛ مبارزه‌ای که می‌توان آن را از جنس اندیشه و احساس دانست. بر این اساس باید گفت مولانا همواره می‌کوشد اندیشه‌ها و عواطف مختلف را در مقابل هم قرار دهد و یکی را (که حق است) بر دیگری (که باطل است) پیروز نشان دهد. بنابراین در ذات کار مولانا قیاس ورزی نهفته است و او چه بگوید و چه نگوید، قیاس‌کننده قدرتمندی است. با این حال یکی از دغدغه‌های مولانا و یکی از مهمترین عوامل گمراهی مردم در نظر او (بویژه در نپذیرفتن سخن و فعل حق یا اولیای او) قیاسهای نابجایی است که میان خداوند و اولیای او با دیگران برقرار می‌کنند.

در بیش از سه چهارم داستانهای دفتر اول، از قیاس به معانی مختلف سخن به میان آمده است. در داستان شاه و کنیزک، اولین دغدغه ذهنی مولانا کشته شدن زرگر به دست حکیم الهی است که مولانا برای توجیه این کار، ناچار به سراغ بحثهای خاص عرفانی می‌رود و از منظری فراتر از عقل و اخلاق به توجیه آن پرداخته و تلاش می‌کند - گر چه در عمل تلاش او بی نتیجه است - از طریق دلایل و شواهد دینی و عرفانی - و نه فلسفی و اخلاقی و حقوقی - مسأله را از تیررس قضاوت عرفی و عقلی خوانندگان منظومه خود خارج کند. مشکل اصلی مولانا، بی گناهی زرگر است، چرا که حتی او عاشق نشده است که بگوییم تاوان عشق را پرداخته است. تنها نقطه ضعف او این بوده که به وعده و وعیدهای پادشاه مغرور شده و دل از شهر و دیار و خاندان بریده است. این یک سوی ماجراست اما این اتفاق یک محرک اصلی داشت و آن هم پادشاه بود که به توصیه حکیم الهی دستور داد با وعده و وعید، زرگر را نزد او برند و کنیزک را به او ببخشند. به این نقطه که می‌رسیم بخش تراژیک ماجرا آغاز می‌شود و بویژه زبان حال زرگر - که خود مولانا هم با او به نوعی همدردی کرده است - چنین است که من چون صیدی در دام افتادم، همانند طاووسی که برای پره‌های زیبا و یا روباهی که برای دم قیمتی شکار می‌شود. باز این جا این سؤال مطرح می‌شود که آیا برخورداری از زیبایی جرم است و روباه و طاووس چرا باید فدا شوند و این چه عدالتی است؟ مولانا با زیرکی وارد این بحثها نمی‌شود و از آن طفره می‌رود و یکباره مسأله انگیزه را مطرح می‌کند که چون حکیم الهی برای اغراض فردی و از روی بیم و امید این کار را نکرده است (کشتن آن مرد بردست حکیم/ نی پی امید بود و نی زبیم)؛ بنابراین قضاوت درباره آن نباید ساده انگارانه باشد و بویژه نباید او را همچون یک قاتل نگریست؛ چرا که قیاس کار او با دیگران خطاست.

اعتبار فقهی و حقوقی این سخن چندان نیست و خود مولانا هم این را می‌داند و می‌داند که درک چنین مسأله ای فراتر از حد فهم مردم عادی است؛ از این رو، وجه اصلی استدلال مولانا در توجیه رفتار حکیم الهی، بی قیاس دانستن این کار و پرهیز

دادن مخاطب از مقایسه کردن او با دیگران است و اینکه این کار ناشی از الهام خداوند بود و از این حیث جای چون و چرا ندارد؛ ضمن آنکه توجیهاات مولانا واقعاً پذیرفتنی نیست؛ بویژه مقایسه ای که میان این حادثه و سپردن بچه ای به دست حجام آورده است:

بچه می لرزد از آن نیش حجام مادر مشفق در آن غم شادکام
(۲۴۴/۱)

گر نبودی کارش الهام اله اوسگی بودی دراننده، نه شاه
(۲۳۴/۱)

در واقع این قوت هنری و عاطفی کلام مولانا است که ما را مجاب می کند و گرنه استدلال او از حیث منطقی و حقوقی اعتباری ندارد. این نکته در داستانهای متعددی تکرار می شود؛ چرا که در احکام عرفانی همیشه نوعی استثناء پذیری و عقل گریزی و منطق ستیزی وجود دارد.

داستان بقال و طوطی با هدف مخدوش نشان دادن قیاس و به سخره گرفتن آن نقل شده است. اشکال مختلف قیاس در داستانهای دیگر هم تکرار می شود و در همه موارد، این شیوه استنتاج تخطئه می شود. نتیجه و حکم نهایی مولانا این بیت معروف است که:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر گر چه ماند در نبشتن شیر و شیر
(۱۶۳/۱)

در داستان لیلی و خلیفه ای که با عتاب به او می گوید که تو از زیبایی چندانی برخوردار نیستی، پس چگونه مجنون را شیفته و گمراه کرده ای؟ لیلی او را از قضاوت کردن و قیاس کردن نگاه خود با نگاه مجنون منع می کند و بدین ترتیب مولانا قیاس براساس احوال و معیارهای فردی را هم روا می شمارد و هم ناروا (نظر مجنون درست و رواست و از آن خلیفه نارواست). سؤال و جواب مختصر میان خلیفه و لیلی این است:

گفت لیلی را خلیفه، کاین تویی؟ کز تو مجنون شد پریشان و غوی
از دگر خوبان تو افزون نیستی گفت: رو رو، چون تو مجنون نیستی
(۴۰۸-۴۰۷/۱)

این تغییر یا دوگانگی نگاه در داستان پادشاه جهود که ترسایان را در آتش می افکند
و می کشت، هم آمده است که وقتی نوبت به طفل خردسالی می رسد و مادرش در
مرگ او ضجه می کند، طفل به زبان می آید و مرگ و زندگی نزد مؤمنان را با مرگ و
زندگی در نظر غافلان و کافران قابل قیاس نمی داند و همه را به وارد شدن به آتش
ترغیب و به مادر خطاب می کند:

نک جهان نیست شکل هست ذات و آن جهان هست شکل بی ثبات
اندر آ مادر به حق مادری بین که این آذر ندارد آذری
(۷۹۶-۷۰۵/۱)

در ماجرای پیامبر و سخره کننده وی، مولانا پیامبر را محبوب خداوند و غیر قابل
قیاس با مردمان دیگر شمرده است که تسخر زدن بر او لاجرم چنین عاقبتی داشته است
که دهان طاعن کج شود.

در ماجرای عزرائیل و مردی که از اجل می گریخت هم همین معنی مطرح شده
است. مرد که عزرائیل را دیده و ترسیده بود، به سلیمان پناه می برد تا او را به جایی
دور دست منتقل کند. سلیمان مرد را به هندوستان روانه می کند و عزرائیل که فرمان
داشت همان روز جان مرد را در هندوستان بگیرد، وظیفه اش را انجام می دهد. در این
ماجرا هم نوعی قیاس باطل، باعث خطای مرد شده؛ چرا که اتفاقات یا خطرات مانند
هم نیستند و نباید با ساده انگاری با هم مقایسه شوند؛ اجل یک حادثه ویژه است که از
آن گریزی نیست و نمی توان با تلاش و زیرکی از آن رهایی یافت. علاوه بر این
زیرکی و اقدام آدمی هم جزئی از تمهیدات الهی است که نباید از آن غافل بود. در آن
ماجرا فردای آن روز سلیمان از عزرائیل می پرسد، چرا با ترساندن آن مرد باعث شدی
از خان و مانش دور و آواره غربت شود؟ و عزرائیل جواب می دهد: نگاه من از روی

شگفتی بود نه تهدید؛ چرا که خداوند امر کرده بود که جان او را همان روز در هندوستان بگیریم و من با خود گفتم او چگونه خواهد توانست در این مدت (طی یک روز) به هندوستان برود. مولانا در این داستان همچنین بر قابل قیاس نبودن مکر بنده با مکر خدا اشاره می‌کند و چنین قیاسی را ناروا می‌شمارد.

در داستان شیر و نخجیران هم قیاس کردن و قضاوت شیر بر اساس ظواهر، باعث شکست و هلاک وی می‌شود. شیر صاحب قدرت و شوکت و هیبت است و خرگوش ضعیف و ناتوان، اما نباید از روی قیاس هر ضعیفی را شکست خورده و هر صاحب قوتی را پیروز دانست و حکم کرد که همیشه قوی بر ضعیف غلبه می‌یابد؛ چرا که قوت عقل و مکر (که به چشم نمی‌آید) مهمتر از قدرت جسمانی است (که به چشم می‌آید).

در داستان رسول روم و عمر هم تصویری که رسول روم از خلیفه مسلمین در ذهن ساخته براساس قیاس او با دیگر شاهان است و اظهار شگفتی او ناشی از همین قیاس باطل است. مولانا ضمن توصیف هیأت فقیرانه عمر، این نکته عرفانی را گوشزد می‌کند که اهل ایمان و دینداری، شاهی ای متفاوت با شاهان دنیا دارند:

گفت با خود من شهان را دیده ام پیش سلطانان مه و بگزیده ام
از شهانم هیبت و ترسی نبود هیبت این مرد هوشم را ربود
(۱۴۱۸/۱ - ۱۴۱۹)

در داستان آدم و ابلیس مقایسه جایز می‌شود و مولانا خود این دو قهرمان ازلی را در نسبتشان با خداوند با هم مقایسه کرده است. هر دو قهرمان امتحان و در نتیجه آن گمراه شدند، اما عکس العمل ابلیس اعتراض به خداوند بود و «بما اغویتنی» گفت و عکس العمل آدم، تسلیم بود و «تینا ربنا» و «ظلمنا انفسنا» گفت. در ضمن همین ماجرا باز مولانا از قیاس سخن می‌گوید و ضمن یک مثال فعل اختیاری را با فعل از روی جبر مقایسه می‌کند تا نشان دهد که ظاهر یکسان را نباید دلیل یگانگی شمرد:

یک مثال ای دل پی فرقی بیار تا بدانی جبر را از اختیار
دست کان لرزان بود از ارتعاش و آنکه دستی تو بلرزان ز جاش
هر دو جنبش آفریده حق شناس لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زان پیشیمانی که لرزانیدیش چون پیشیمان نیست مرد مرتعش
(۱۴۹۶/۱ - ۱۴۹۹)

در انتهای داستان طوطی و بازرگان نیز مولانا با استناد به شعر عطار تفاوت صاحب دل و صاحب نفس را ضمن یک مقایسه بیان می کند که آنچه از دل و دست صاحب دل بر می آید، خود ملاک حق و حقیقت است و آنچه صاحب نفس می کند یکسره باطل؛ خاصان را نباید با مردمان عادی مقایسه کرد و یا با معیاری بیرونی رفتار و گفتار آنان را سنجید.

صاحب دل را ندارد آن زیان گر خورد او زهر قاتل را عیان
(۱۶۰۳/۱)

کاملی گر خاک گیرد، زرشود ناقص از زر برد خاکستر شود
(۱۶۰۹/۱)

و در پایان هم مردم عادی را در برابر عارفان به حق، همچون پیاده در برابر سوار می داند و نتیجه می گیرد که این عرصه (عرصه عرفان) جای چون و چرا و قیاس نیست و آن که قیاس کرد هلاک می شود:

ای مری کرده پیاده با سوار سر نخواهی برد، اکنون پای دار
(۱۶۰۴/۱)

در داستان موسی و ساحران فرعون که ضمن ماجرای طوطی و بازرگان بیان می شود، خطای اصلی فرعونیان این است که سحر را با معجزه قیاس کردند و از این رو با موسی به مری کردن پرداختند، اما با ظاهر شدن معجزه به اشتباه خود پی بردند و در پایان همین ماجرا باز مولانا بیتی را آورده است که به تفاوت کاملان و ناقصان و پرهیز از مقایسه کردن آنان اشاره دارد:

لقمه و نکته ست کامل را حلال تو نه ای کامل، مخور، می باش لال
(۱۶۲۱/۱)

در ادامه داستان طوطی و بازرگان، وقتی از حال و روز عاشق سخن به میان می‌آید، درک احوال او را به تجربه منوط می‌کند و در ابیاتی کاملاً بیخودانه که سر مولانا را در ناله های او درج کرده است (و می‌توان آنها را شورانگیزترین ابیات مثنوی شمرد) از راز عشق پرده برمی‌دارد و این نکته را که عارف عاشق در جهانی دیگر می‌زیید و تنها این جسم اوست که او را هم‌رنگ دیگر انسانها کرده است، مطرح می‌کند:

از غم و شادی نباشد جوش ما با خیال و وهم نبود هوش ما
حالتی دیگر بود کان نادر است تو مشو منکر که حق بس قادر است
تو قیاس از حالت انسان مکن منزل اندر جور و در احسان مکن
(۱/ ۱۸۰۳-۱۸۰۵)

در داستان پیر چنگی نیز قیاس بنده ای خاص چون عمر درست در نمی‌آید؛ چرا که انتظار نداشت یک مطرب و چنگ نواز بی‌خان و مان بنده خاص خدا باشد. درضمن همین داستان، ماجرای پیامبر و به گورستان رفتنش و باران باریدن و تر نشدن جامه های پیامبر نقل شده است که در آن هم به نوعی، قیاس عایشه مردود شمرده می‌شود که هم پیامبر را با مردمان عادی یکسان تلقی کرده است و هم باران رحمت الهی را با باران طبیعی قیاس کرده است؛ در حالی که:

غیب را ابری و آب دیگر است آسمان و آفتابی دیگر است
هست باران از پی پروردگی هست باران از پی پژمردگی
(۱/ ۲۰۳۵-۲۰۳۶)

همچنین داستان نالیدن ستون حنانه، زمینه ای است که ذهن مولانا را به بحث عقل و نقل منتقل می‌کند و بیت معروف: «پای استدالیان چوبین بود/ پای چوبین سخت بی تمکین بود» را در نقل این ماجرا بر زبان می‌آورد.

اهل استدلال و قیاس را، اهل وهم و گمان معرفی و همه قیاسها و دلایل عقلا را به رفتن با عصا تعبیر می‌کند:

صدهزاران زاهل تقلید و نشان
که به ظن تقلید و استدلالشان
شبهه ای انگیزد آن شیطان دون
پای استدلالیان چوبین بود
... گر نکردی رحمت و افضالتان
این عصا چبود؟ قیاسات و دلیل
چون عصا شد آلت جنگ و نفیر
افکندشان نیم وهمی در گمان
قایم است و جمله پر و بالشان
درفتند این جمله کوران سرنگون
پای چوبین سخت بی تمکین بود
در شکستی چوب استدلالتان
آن عصا که دادشان بینا جمیل
آن عصا را خرد بشکن ای ضریر
(۲۱۲۵/۱-۲۱۳۷)

در اینجا مولانا قیاس را در برابر معجزه قرار می دهد و نامعقول بودن معجزه را دلیل اصلی برتری آن می شمارد:

گر نه نامعقول بودی این مزه
هر چه معقول است عقلش می خورد
این طریق بکر نامعقول بین
در دل هر مقبلی مقبول بین
کی بدی حاجت به چندین معجزه؟
بی بیان معجزه بی جر و مد
(۲۱۴۳/۱-۲۱۴۵)

در گفتگوی ابوجهل با پیامبر نکته دیگری که مولانا در باب قیاس مطرح می کند، تفاوت نگاه مردمان در دیدن است که این تفاوت به قضاوت دو گانه نسبت به یک امر واحد منتهی می شود. در این زمینه مولانا نظر ابوجهل درباره پیامبر را مطرح می کند و در کنار آن گفته و قضاوت ابوبکر را هم می آورد. در یک صحنه ابوجهل پیامبر را فرزندی ناشایست از بنی هاشم می شمارد در حالی که ابوبکر آن حضرت را آفتاب عالمتاب می نامد؛ پیامبر حرف هر دو را تأیید می کند، اما در این حال مردم اعتراض می کنند که: چگونه ممکن است این دو مخالف نظر، هر دو راست بگویند؟ و پیامبر می گوید که من آینه ام که هر کس نقش خود در من می خواند (این ماجرا در ضمن داستان اعرابی و زن او نقل شده است که زن سخنان مرد را تأویل باطل کرده است؛ چرا که فقر، معانی متفاوتی دارد که گاه ضد هم هستند).

علاوه بر این در داستان پر نکته مرد نحوی و کشتیبان هم مولانا ضمن تخطئه دانشهای نظری، انواع دانایی را در نسبت با مرگ و نقشی که در نجات آدمی دارند، با هم مقایسه کرده است:

زین همه انواع دانش روز مرگ دانش فقر است ساز راه و برگ
(۲۸۳۴/۱)

در نتیجه گیری از این داستان مولانا با استفاده از جناس بین دو کلمه محو و نحو، لب سخن خود را در یک بیت می‌گنجاند:

محو می باید نه نحو اینجا بدان گر تو محوی بی خطر در آب ران
(۲۸۴۱/۱)

در داستان کبودی زدن قزوینی هم مقایسه علم و عمل و البته فاصله طلب تا مطلوب را می‌بینیم. اگرچه گاه و بیگاه مولانا چون دیگر عارفان مقام طلب و طلبکاری را اصل شمرده است (این طلبکاری مبارک جنبشی است)، اما قصه طلب در میدان عمل چیز دیگری است. قزوینی را باید طالب مقلد یا غافل و سهل انگار دانست؛ چرا که او چیزی را می‌خواست که حاضر نبود به لوازم و شرایط احرازش تن دهد. او شیر بی یال و دم و شکم می‌خواست که دیگر شیر نبود. در این ماجرا با قیاس نوعی از رفتار با نوعی دیگر، ما حقیقت احوال اهل سلوک را درمی‌یابیم.

در داستان گرگ و روباهی که در خدمت شیر بودند و به شکار رفتند مولانا بر این نکته تأکید می‌کند که نباید عدالت الهی را با عدالت مبتنی بر عقل بشری قیاس کرد. در این داستان سه حیوان شکارچی، گاوی وحشی و بز کوهی و خرگوشی صید کردند. شیر از گرگ خواست که صیدها را تقسیم کند و گرگ هم به گمان خودش، به شکلی عادلانه آنها را تقسیم کرد و گاو را به شیر، و بز را به خود و خرگوش را به روباه اختصاص داد، اما شیر از این شیوه رفتار و گفتار گرگ خشمگینانه بر او حمله برد و هلاکش کرد. خطای اصلی گرگ - به زعم مولانا - ناشی از قیاس نابجایی است که از او سر می‌زند و لاجرم جان بر سر این خبط و خطا می‌نهد، در حالی که روباه زیرکی به

خرج می دهد و از دخالت دادن عقل خود و قیاس کردن می پرهیزد و در نتیجه نه تنها از مهلکه می رهد که نصیب وافر هم می برد. مولانا در پی نتیجه گیری عرفانی از ماجراست؛ از اینرو چشم را بر معیارهای عقل، و حق و ناحق عقلانی می بندد و از این رو شیر را در مقام حق و گریه و روباه را در مقام خلق می نشاند و این دو را صاحب هیچ حقی نمی شمارد و ضمن بیان استغنائی شیر امتحان او را امری خطیر می داند که کم کسی از آن در امان خواهد ماند. وقتی عکس العمل شیر را پس از تقسیم صیدها توسط گریه نقل می کند، به این نکته و توصیه دینی - عرفانی می پردازد که:

شیر با این فکر می زد خنده فاش بر تبسمهای شیر ایمن مباش
مال دنیا شد تبسمهای حق کرد ما را مست و مغرور و خلق
(۳۰۳۹/۱-۳۰۴۰)

در داستان مرتد شدن کاتب وحی، سرنوشت شوم قهرمان، معلول قیاس کردن خود با رسول خدا(ص) است که با این کار موجبات گمراهی و ضلالت خویش را فراهم آورد. او عکس حکمت را با خود حکمت یکی پنداشت و از اینجا گمراه شد:

عکس حکمت آن شقی را یاوه کرد خود مبین تا بر نیارد از تو گرد
ای برادر بر تو حکمت جاریه ست آن ز ابدال است و بر تو عاریه ست
(۳۲۵۴-۳۲۵۵/۱)

در ادامه همین ابیات، مولانا باز به اهل فلسفه می تازد که چرا تفاوت احوال اهل دل را با احوال اهل تن در نمی یابند و پدیده های الهی را با عقل ناقص خود می سنجند و با امور این جهان یکسان می پندارند و قیاس می کنند؛

فلسفی کومنکر حنانه است از حواس انبیا بیگانه است
(۳۲۸۰/۱)

هر که را در دل شک و پیچانی است در جهان او فلسفی پنهانی است
می نماید اعتقاد و گاه گاه آن رگ فلسف کند رویش سیاه
(۳۲۸۲/۱-۳۲۸۳)

در داستان هاروت و ماروت هم مقایسهٔ مقام و وضعیت گذشته با اکنون (مقام آسمانی و فرشتگی با مقام زمینی) این دو را گرفتار فتنه و بلا می‌کند؛ چرا که: آن قیاس حال گردون بر زمین راست نآید فرق دارد در کمین (۳۴۲۵/۱)

مولانا در خلال این داستان این نکتهٔ معرفتی و روانشناسانه را نیز مطرح می‌کند که درک احوال دیگران دشوار است و اگر کسی صرفاً از دور در بارهٔ کسی قضاوت کند یا از روی تقلید به کسی تاسی ورزد، به خطا رفته است و مثل تقلید از صغیر بلبل است که صرفاً آوای او را شنیده و دریافته و نه احوالش را:

گر بیاموزی صغیر بلبلی توجه دانی کو چه دارد با گلی
ور بدانی از قیاس و از گمان چون ز لب جنبان گمانهای کران
(۳۳۵۹-۳۳۵۸/۱)

در ادامه داستان کر و همسایه بیمار را می‌آورد که نمونهٔ برجستهٔ قیاس باطل و نظرگاه اصلی مولانا در باب قیاس را می‌توان همین داستان به عیادت رفتن کر نزد همسایهٔ رنجور دانست. مضمون اصلی داستان، قیاسها و جوابهای قیاسی عیادتگر است که علاوه بر خلق صحنه ای طنزآمیز، مشتمل بر نکته سنجی‌های بسیاری در حوزهٔ روابط اجتماعی است و هم متضمن هشدار است به اهل سیر و سلوک. ماجرا از این قرار است که کر پس از شنیدن خبر بیمار شدن همسایه اش و پس از دغدغهٔ رفتن و نرفتن بالاخره تصمیم به رفتن می‌گیرد:

گفت با خود کر که با گوش گران من چه دریابم زگفت آن جوان؟
خاصه رنجور و ضعیف آواز شد لیک باید رفت آنجا، نیست بُد
چون ببینم کان لبش جنبان شود من قیاسی گیرم آن را هم زخود
(۳۳۶۳-۳۳۶۱/۱)

کر پیش خود فرض می‌کند که در جواب احوالپرسی اولیه او (چطور هستی؟) بیمار می‌گوید خوبم یا خوشم با خود می‌گوید؛ و من می‌گویم الحمدلله. اگر پرسیدم چه

خورده ای، می گوید: شربت یا آش ماش و من می گویم: نوش جان. اگر پرسیدم طیب تو کیست؟ می گوید: فلان طیب و من می گویم: آری طیب خوبی است و... این جوابات قیاسی راست کرد پیش آن رنجور شد آن نیک مرد (۳۳۶۹/۱)

اما در عمل ماجرا از لونی دیگر پیش می رود:

گفت: چونی؟ گفت مُردم. گفت: شکر شد از این رنجور پرآزار و نکر کاین چه شکر است او مگر با ما بد است کر قیاسی کرد و آن کژ آمده ست بعد از آن گفتش چه خوردی؟ گفت زهر گفت: نوشت باد! افزون گشت قهر بعد از آن گفت از طیبیان کیست او که همی آید به چاره پیش تو؟ گفت: عزرائیل می آید، برو گفت: پایش بس مبارک، شاد شو (۳۳۷۰/۱-۳۳۷۴)

مرد بیمار از عیادت کر و گفت و شنود با او آزرده خاطر می شود و برخود می پیچد و ناسزا می گوید و لاجرم دوستی ده ساله از هم می گسلد. مولانا نتیجه می گیرد که درک و دریافت ما از حقیقت اگر بر مبنای عقل و درک فردی باشد ناگزیر مبتنی بر قیاس و در نتیجه ناقص است؛ چرا که حقیقت آسمانی با حواس و نیروهای طبیعی آدمی قابل کشف نیست:

از قیاسی که بکرد آن کر گزین صحبت ده ساله باطل شد بدین خاصه ای خواجه قیاس حسّ دون اندر آن وحیی که هست از حد فزون (۳۳۹۳/۱-۳۳۹۴)

وهم و فکر و حس و ادراک شما همچونی دان مرکب کودک، هلا (۳۴۴۵/۱)

در قصه مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری هم به تقابل و قیاس با وحی و صفای درونی اشاره می شود: یکی از دو سوی این مری یا مسابقه (چینیان) مظهر علم غرور آفرین هستند و گروه دوم (رومیان) مظهر علم الهامی.

علم کان نبود ز هو بی واسطه آن نیاید همچو رنگ ماشطه
(۳۴۴۹/۱)

در دفتر دوم همچنان ذهن مولانا درگیر خطاهای ناشی از قیاس کردن باطل است. قیاس کار خیال و وهم است و دیدن کار دل است. و قیاس را گاهی مقابل کشف عیان و در حکم یک تصور و گمان باطل می‌داند و برای بطلان قیاس دلایلی بر می‌شمارد که مهمترین آنها جلوداری نفس و هوی و خیال رنج افزاست:

تا یکی مو باشد از تو پیش چشم در خیالت گوهری باشد چو یشم
یشم را آنگه شناسی از گهر کز خیال خود کنی کلی عبر
یک حکایت بشنو ای گوهر شناس تا بدانی تو عیان را از قیاس
(۱۱۱-۱۰۹/۲)

حکایت هلال پنداشتن پیرمردی ابروی سپید و خمیده خود را در عهد عمر، مشعر به این نکته است که کج بینی ناشی از میل شدید و حرص و طمع، به قیاس باطل و در نهایت به نتایج باطل می‌انجامد تا جایی که هست را نیست یا نیست را هست می‌نماید. ماجرا چنین است که در زمان عمر مردم برای دیدن هلال گرد می‌آیند و ناگهان پیری می‌گوید: هلال را دیدم، و به انگشت بدان اشاره می‌کند. عمر شگفت زده می‌شود و به او می‌گوید دست ترکن و بر ابرو بمال آنگاه به آسمان بنگر. مرد چنین کرد و دیگر ماه را ندید. مولانا بر اساس این داستان نتیجه می‌گیرد که برای شناخت درست باید از همه ناراستی‌ها پاک شد و در غیر این صورت هرکس قیاسی از روی تصور و گمان خویش خواهد داشت:

گفت آری موی ابرو شد کمان سوی تو افکند تیری از گمان
چون یکی مو کز شد او را راه زد تا به دعوی لاف دید ماه زد
(۱۱۹-۱۱۸/۲)

در ماجرای مارگیر و دزد مار هم غفلت از سود و زیان حقیقی ناشی از حرص به قیاس باطل منتهی می شود؛ زیرا دزد آنچه را زیان است به جای سود می گیرد و همین خطا باعث هلاک او می شود.

همچنین در ماجرای آن کس که از عیسی خواست که اسم اعظم بیاموزدش تا مرده زنده کند، قهرمان داستان در واقع خود را با عیسی قیاس کرد. نتیجه ای که این قیاس و تقاضا به دنبال داشت، بسیار هولناک بود.

با مرور این چند داستان، کم و بیش دغدغه مولانا نسبت به قیاس آشکار شد و اینکه گمراهی آدمیان به دلیل دخالت دادن حد ناقصی از شناخت در قضاوت است. اما به هر حال قیاس چنانکه پیشتر اشاره کردیم یکی از عادت‌ها و قابلیت‌های ذهن آدمی است و بدون آن، ما در تجزیه و تحلیل مسائل زندگی و دریافت و برداشت از رویدادها درکی حاصل نخواهیم کرد؛ از این رو خود مولانا در عمل تن به قیاس می دهد و بسیاری از گزاره های معروف شناختی در مثنوی قابل تبدیل به قضایای قیاسی است؛ ضمن آنکه در نفس کار شاعری و عرفانی که جنبه تعلیمی دارد و ناگزیر بر تمثیل مبتنی است، همواره قیاس نهفته است.

۵. شیوه استدلال و قیاس در مثنوی

اگر چه گفته می شود که «عرفا اصولا اهل احتجاج نبوده و نسبت به شهود و بینش خود از اطمینان و ایمان استواری برخوردارند و دریافته و باورهای خود را هرگز قابل شک و تردید نمی دانند» (یثربی، ۱۳۷۰، ص ۹۷) اما حقیقت این است که در مقام تعلیم تمام عارفان ناگزیر از استدلال و احتجاج بوده‌اند و هر چند به شیوه معمول در فلسفه اعتقادی ندارند و از آن بهره نمی گیرند اما به گونه ای از موازین منطق پیروی می کنند. علم و دانایی و شناخت به معنی مرسوم آن و حتی شناخت حسّی چیزی نیست که بتوان براحتی آن را نادیده گرفت و در مجموع عارفان نمی توانند به راههای عادی کسب دانایی و آنچه در نتیجه فعالیت ذهنی نصیب بشر شده است، بی اعتنا باشند بویژه

اگر بخواهند آموزه های عرفان را برای غیر عارفان بیان کنند؛ چرا که گفته‌اند: «معرفت علمی و اطمینان خاطری که به کارکرد ذهن و قدرت شناخت آن وجود دارد، از جمله علایمی است که بشر در امور خطیر زندگی به آن اعتماد و استدلال می‌کند» (رضایی و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۹۸).

در باره کم و کیف استدلال مولانا نکته های مختلفی را می‌توان مطرح کرد. این نکته را که مولانا بسیاری از مطالب را به شیوه خطابی و منبری مقبول و پذیرفتنی می‌کند و از نقد و نظر به معنای امروزی، یا فلسفی و انتزاعی، جز در مواردی اندک، پرهیز دارد؛ بسیاری مطرح کرده‌اند. از جمله زرین کوب می‌گوید: «شیوه استدلال در مثنوی بیشتر بر تمثیل و قیاسات خطابی تکیه دارد، که خود لازمه بلاغت منبری و شیوه خاص مجالس وعظ و تذکر است... آنچه را اثبات آن برای ذهن مخاطب محتاج به استدلال است گوینده چنان مسلم نشان می‌دهد که گویی آنچه وجود آن احتیاج به اثبات دارد، حاصل در نتیجه امری است که خواننده انتظار اثبات آن را ندارد. بدین گونه در ضمن نوعی شبه استدلال که بر قیاس مبتنی است مجهول و معلوم جای خود را عوض می‌کنند و مخاطب آنچه را در وجود آن شک داشت، مستند وجود امری می‌یابد که وجود آن را محقق می‌شمرد». (زرین کوب، ۱۳۶۴، ص ۱۶۶). به نظر می‌رسد شفاهی بودن آثار مولانا باعث می‌شود بحثهای او، از دسترس تعقل منطقی بیرون باشد و مجال برای انواع شیوه های معمول استنتاج فراهم نباشد. مجالس سبعة، فیه مافیه، غزلیات و حتی مثنوی جزو آثار نوشتاری نیستند؛ پس نباید توقع داشت که تمام موازین منطقی در طرح مسائل رعایت شده باشد.

اتفاقی که در مثنوی و در شیوه تعلیم مولانا رخ می‌دهد این است که «در بعضی موارد استدلال وی در امواج شعر و تمثیل غوطه می‌خورد و جنبه خطابی آن به طور بارزی مجال جلوه می‌یابد» (همان، ص ۵۵) و بی آنکه مخاطب مجال اندیشیدن پیدا کند، «از طریق ذکر شواهد و نظایر به طریق قیاس و تمثیل غرابت دعوی خود را رفع و مدعای خویش را در خاطر مخاطب قابل تصدیق می‌سازد» (همان، ص ۱۶۶). این

درست همان شیوه ای است که در منطق در شمار شیوه خطابی و شعری یاد شده است که در این شیوه تأکید بر فضایی ظنیه و تخیلیه است. البته گاهی نیز به زبان ساده و در قالب مثال محسوس نکته های نظری و فلسفی را تبیین کرده است؛ مانند ابیات زیر:

چون عدو نبود جهاد آمد محال شهوت نبود نباشد امتثال
صبر نبود چون نباشد میل تو خصم چون نبود چه حاجت حیل تو
هین مکن خود را خصی رهبان مشو زانک عفت هست شهوت را گرو
(۵۷۵/۵ - ۵۷۷)

که در آن یکی از بحثهای مورد مناقشه متکلمان (مسأله شرور در عالم) را مطرح می کند و در اصل با ذکر استدلالی متقن، حرف خود را به کرسی می نشاند زیرا استدلال در یک معنی «عبارت است از تسلسل تعدادی از احکام که بر یکدیگر مترتب باشند» (صلیبا، همان، ص ۱۳۰). گاه در یک بیت مسأله مهم فکری را طرح می کند؛ مانند بیت معروف:

عمر همچون جوی نو نو می رسد مستمیری می نماید در جسد
(۱۱۴۵/۱)

که در آن به ارتباط هستی با حق و تکرر فیض الهی اشاره می کند. برخی در باره تفاوت نوع تفکر فلسفی و شاعرانه بویژه در باب تفکر امروزی گفته اند: «تفکر اصیل بسیار ساده تر از آن است که انسانهای پیچیده دوره جدید تصور می کنند. ما تاکنون تفکر نیاموخته ایم؛ چون نمی دانیم چگونه با جهان در مقام جهان روبرو شویم» (گری، ۱۳۷۷، صص ۸۷-۸۸). اما مولانا به دلیل آشنایی با معارف بی شمار عالم اسلام صرفاً یک شاعر متفکر نیست بلکه آموزه های مختلف، گاه و بیگاه او را به تفکر فلسفی نزدیک کرده است و اگر چنین نبود دلیلی نداشت که در آثار مختلف فلسفی از او و اندیشه های او و اشعار او یاد شود (ر. ک: طباطبائی، ج ۴، صص ۱۰۰-۱۰۱ و پاورقی ص ۱۱۸). در حل برخی مسائل عقلی مانند مسأله جبر و اختیار مولانا بلوغ عقلی و قوت فکری خود را به نمایش می گذارد «شیوه استدلال و

شقوق و درجاتی که در این مسأله قائل شده...وسعت بیش و ژرف اندیشی وی را در تحلیل و نتیجه‌گیری مسائل فکری می‌رساند» (رکنی، ۱۳۷۷، ص ۶۳).

اگر چه از منظر برخی محققان، مثنوی مولانا سند پیروزی تفکر اسلامی بر فلسفه یونان و غرب زدگی به شمار آمده است (پور جوادی، ۱۳۵۸، ص ۱۲۲) اما در این مبارزه بسیاری از داشته‌های طرف مقابل (غرب) در حین مقاومت طرف دیگر (شرق) تأثیر خود را بر جا گذاشته است؛ چنانکه در مورد یکی از فلسفه‌های غرب (یونان) یعنی فلسفه فلوپین این نکته را مطرح کرده‌اند که عرفای ما آن را با یک دست پس می‌زنند و با دست دیگر پیش می‌کشند (همان، ص ۱۲۳).

در باره قیاس و اینکه چه جایگاهی در نوع و نحوه تفکر دارد، بحث‌های بسیاری مطرح است. به هر حال بدون ضوابط منطق و روش‌های پیشنهادی آن چون قیاس و استقرا و ... نمی‌توان از چنگ مغالطه و سفسطه گریخت و هیچ‌کس مغالطه و سفسطه را نمی‌پذیرد و بسیاری از بزرگان در برابر اهل سفسطه موضع گرفته‌اند (ر. ک. ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ص ۷۴ به بعد). البته مولانا گاهی فیلسوف را با عقل در یک کفه می‌نهد و او را سופسطایی می‌خواند؛ چرا که به حکم دین تن نمی‌دهد و حواس خاص انبیا را منکر است:

عقل سופسطایی آمد هین بزن تا نیارد یاد از آن کفر کهن
فلسفی کو منکر حنانه است از حواس انبیا بیگانه است
در باره فلسفه افلاطون گفته می‌شود که: «پیامد مستقیم این فلسفه در عالم دلالت، خوار شمردن شیء و بزرگ داشتن نوع است و در عالم زبان بی اعتبار دانستن جمله‌های شخصی و معتبر شمردن جمله‌های کلی» (موحد، ۱۳۷۷، ص ۵۸). تقدّم نوع بر شیء در فلسفه افلاطون باعث شده که او شاعران را از مدینه فاضله طرد کند؛ چرا که او علم حقیقی را علم به کلیات می‌دانست. با این حال بسیاری از شاعران بزرگ - که مولانا را هم می‌توان در شمار آنها دانست - از نظریهٔ مثل او متأثر بوده‌اند (همان، ص ۵۹).

مولانا علاوه بر اینکه از انواع تمثیل یا قیاسهای تمثیلی برای تبیین مسائل عرفانی بهره می‌گیرد، در مواردی نیز استدلال قیاسی یا استقرایی را به شیوه رایج در فلسفه به کار برده است. برخی گزاره‌های مثنوی را می‌توان به یکی از انواع قیاسها تبدیل کرد. برای نمونه چند مورد از این گزاره‌ها را در ادامه نقل می‌کنیم:

۱. چون سر و ماهیت جان مخبراست هر که او آگاهتر با جان تراست

- هر گاه جان عین آگاهی باشد، افزایش آگاهی موجب افزایش جان است.

- آگاهی عین جان است.

- پس افزایش آگاهی موجب افزایش جان است.

۲. خود ثنا گفتن ز من ترک ثناست کاین دلیل هستی و هستی خطاست

- اثبات هستی (برای عارف) خطاست.

- ثنا گفتن اثبات هستی است.

- پس ثنا گفتن خطاست.

۳. عقل جزوی آفتش وهم است و ظن زانکه در ظلمات شد او را وطن

- هر کس (چیز) در عالم ظلمات (محسوسات) بماند، گرفتار ظن و وهم می‌شود.

- عقل جزوی به عالم محسوسات تعلق دارد.

- پس عقل جزوی گرفتار وهم و ظن است.

۴. طالب هر چیز ای یار رشید جز همان چیزی که می‌جوید ندید

گاو در بغداد آید ناگهان بگذرد از این کران تا آن کران

از همه عیش و خوشیها و مزه او نیند غیر قشر خربزه

- هر کس چیزی را طلب کند، همان چیز را می‌بیند.

- گاو پوست خربزه را طلب می‌کند.

- پس گاو پوست خربزه را می‌بیند.

گاهی با استقراء سخن خود را به کرسی می‌نشانند و البته در نمونه زیر در ضمن استقراء به قیاس کردن فعل خدا با انسان هم پرداخته است:

هیچ نقاشی نگارد زین و نقش بی امید نفع بهر عین نقش؟
 هیچ کوزه گر کند کوزه شتاب بهر عین کوزه نه بر بوی آب؟
 هیچ کاسه گر کند کاسه تمام بهر عین کاسه نه بهر طعام؟
 هیچ خطاطی نویسد خط به فن بهر عین خط نه بهر خواندن؟
 نقش ظاهر بهر نقش غایب است وان برای غایب دیگر بیست

(۲۸۸۲-۲۸۷۹/۴)

در داستان گفتگوی موسی با خداوند در باب چرایی مرگ، هم خداوند کار خود را از منظر عقل انسانی توجیه می‌کند و خدای شما هستم از این کار خودداری کنم؟

گفت موسی ای خداوند حساب نقش کردی باز چون کردی خراب
 گفت حق دانم که این پرسش تو را نیست از انکار و غفلت وز هوا
 لیک می‌خواهی که در افعال ما باز جویی حکمت و سر بقا
 موسیا تخمی بکار اندر زمین تا تو خود هم وادهی انصاف این...
 داس بگرفت و مر آن را می‌برید پس ندا از غیب در گوشش رسید
 که چرا کشتی کنی و پروری چون کمالی یافت آن را می‌بری؟

(۳۰۰۲/۴)

در باره جبر و امر و نهی الهی هم مولانا به قیاس کردن کار خدا با انسان می‌پردازد:

هیچ دانا هیچ عاقل این کند؟ با کلوخ و سنگ خشم و کین کند؟
 خالقی کو اختر و گردون کند امر و نهی جاهلانه چون کند؟

(۳۰۲۷ /۵ و ۳۰۲۸)

در تمثیل‌ها چنانکه اشاره شد این نوع قیاسها فراوان تر است: تشبیه خداوند به نقاش در توجیه دلیل وجود شرور در عالم، یکی از بهترین نمونه هاست (ر. ک. دفتر سوم ابیات ۱۳۶۵ به بعد). همچنین قیاس کردن خداوند با عقل آدمی از حیث وجود و نوع رابطه اش با سایر اعضا جالب توجه است:

کان شهی که می‌ندیدندیش فاش بود با ایشان نهان اندر معاش
چون خرد با تست مشرف بر تنت گر چه زو قاصر بود این دیدنت
چه عجب گر خالق آن عقل نیز با تو باشد چون نه ای تو مستجیز
(۳۶۷۸/۴ - ۳۶۸۰)

گر چه نمونه‌های نقل شده در ساحت عرفانی معنی دارند و استدلالی نیستند که بدون مقدمه یا زمینه اعتقادی خاص پذیرفتنی باشند، اما در شیوه بیان آنها قیاس کردن به معنی اصطلاحی مشهود است. ضمن آنکه مولانا ناگزیر است سنت گفتگوی دو سویه را - که در گذشته علاوه بر رابطه مراد و مریدی در سایر موارد نیز جاری بوده است - رعایت کند و این نکته او را به دامن قیاس و استقرا کشانده است.

از طرف دیگر آنچه از شعر انتظار می‌رود این نیست که خواننده را به شکلی عقلانی قانع کند، بلکه نظریه فلسفی وقتی به شعر وارد می‌شود، به گونه‌ای دیگر غیر از اثبات و نفی عقلانی تحکیم می‌یابد و صدق یا بطلان آن به یک معنا، بی اهمیت می‌شود و حقیقت آن به معنای دیگری به اثبات در می‌آید (اشمیت، ۱۳۷۷، ص ۱۵۱). البته تفاوتی وجود دارد میان اعتقاد فلسفی و تصویب شاعرانه (همان، ص ۱۵۴) اما گاه قدرت شعر در مجاب کردن از فلسفه بیشتر است. در عین حال نمی‌توان مولانا را بکلی منکر استدلال و عقل دانست؛ حتی گفته‌اند: «مولوی بیش از هر شاعر دیگری اهل استدلال است و... ذهن و اندیشه مولوی فلسفی و کلامی است» (مشیدی، ۱۳۷۹، ص ۹) زیرا او تمام قواعد تفکر را پذیرفته است؛ از اینرو تن به استدلال می‌دهد و بارها به اینکه عقل وسیله تشخیص نیک و بد است اشاره می‌کند:

تا پپالاییم صافان را ز دُرد چند باید عقل ما را رنج برد
(۲۹۵۰/۲)

در جای دیگر کار و بار فلاسفه را نیز در شمار تقدیرهای الهی می‌شمارد:

چونکه مقضی بد دوام این روش می‌دهدشان از دلایل پرورش
(۳۲۱۷/۵)

نتیجه گیری

با توجه به شواهد مختلف مربوط به معانی قیاس و نمونه های داستانی بخوبی می توان تأملات شناختی مولانا و عوامل و دلایل نادرستی استنتاج‌های عوام (در برابر خواص یا عارفان) را دریافت. آنجا که قابلیت‌های عقلانی و عاطفی آدمی مشکل آفرین و ناتوان از درک حقایق باطنی هستند، نه تنها قیاس که تمام شیوه های مقبول دینی و فقهی ناکارآمد می‌شوند. مولانا وقتی از منظر یک عارف به احوال و افکار و رفتار غیر عارفان - که زمانی خود نیز در زمره آنان بود- می‌نگرد، کوتاهی و حقیر بودن آنان و بی ثمر بودن تلاششان را درمی‌یابد؛ اما وقتی خود می‌خواهد همین مسأله یا مسائلی همانند آن را بیان و توجیه کند، در عمل به دام قیاس و استدلال می‌افتد؛ چرا که عادات و تجربه های گذشته را نمی‌تواند فراموش کند و کنار بگذارد. البته استدلال مولانا از لونی دیگر است و استفاده از چاشنی ذوق و شیوهٔ منبری و گفتاری، سخن او را متفاوت از مدعیان و متولیان علوم عقلی کرده است. قیاسهای مولانا اگر چه اغلب از جنس قیاسهای منطقی مشهور (مانند قیاس اقتراعی، قیاس خلف، قیاس مرکب و...) نیست، اما قیاس شعری و کم و بیش قیاس استثنائی در مثنوی کاربرد دارد که مواردی از آنها را برشمردیم. آنچه مولانا را به موضعگیری در برابر مقوله های فلسفی و صرفاً عقلانی واداشته است، منحصر شمردن شناخت در فلسفه و حتی دین فقهی از جانب فیلسوفان و فقیهان است. در نظر مولانا صرف وقت در این حوزه ها آدمی را از حقیقت دورتر می‌کند.

منابع و مأخذ

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴)؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی؛ تهران، حکمت.
- ۲- ----- (۱۳۶۶)؛ قواعد کلی فلسفی در فلسفهٔ اسلامی؛ چاپ دوم، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ۳- ابن منظور (۱۹۸۳): *لسان العرب*؛ تحقیق علی شیری، بیروت، دار صادر.
- ۴- الجرجی، خلیل (۱۳۶۵)؛ *لاروس*، ترجمه حمید طیبیان، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۵- استامپ و دیگران (۱۳۸۳)؛ *در باره دین*؛ ترجمه مالک حسینی و دیگران؛ تهران، انتشارات هرمس.
- ۶- اشمیت و دیگران (۱۳۷۷)؛ *اعتقاد در شعر*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، مجله ارغنون، شماره ۱۴- صص ۷۸، ۷۷.
- ۷- اقبال، افضل (۱۳۶۳)؛ *تأثیر مولانا بر فرهنگ اسلامی*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، عطایی.
- ۸- برت، آ. ال. (۱۳۷۹)؛ *تخیل*، ترجمه مسعود جعفری، تهران، نشر مرکز.
- ۹- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۵)؛ *درآمدی بر فلسفه افلوپین*؛ تهران، انجمن فلسفه ایران.
- ۱۰- تهانوی (۱۹۸۴)؛ *کشاف اصطلاحات الفنون*، استانبول.
- ۱۱- رکنی، محمد مهدی (۱۳۷۷)؛ *جبر و اختیار در مثنوی*؛ تهران، اساطیر.
- ۱۲- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)؛ *ارسطو و فن شعر*، تألیف و ترجمه؛ چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۳- _____ (۱۳۶۴)؛ *سرنی*؛ تهران، انتشارات علمی.
- ۱۴- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۶۷)؛ *حکمه الاشراق*؛ ترجمه سید جعفر سجادی؛ تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۵- سجادی، سید جعفر (۱۳۶۶)؛ *فرهنگ معارف اسلامی*؛ چاپ دوم، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان.
- ۱۶- صلیبا، جمیل (۱۳۶۱)؛ *فرهنگ اصطلاحات فلسفی*، تهران، انتشارات حکمت.
- ۱۷- طباطبایی محمد حسین (۱۳۶۴)؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*؛ شرح مرتضی مطهری؛ جلد چهارم، تهران، انتشارات صدرا.

۱۸- محمدرضایی، محمد و دیگران (۱۳۸۱)؛ جستارهایی در کلام جدید؛ تهران، انتشارات سمت.

۱۹- مشیدی، جلیل (۱۳۷۹)؛ کلام در کلام مولانا، اراک، انتشارات دانشگاه اراک.

۲۰- مولوی؛ مثنوی (۱۳۶۳)؛ به تصحیح نیکلسون؛ چاپ سوم، تهران، انتشارات مولی.

۲۱- ----؛ فیه مافیه (۱۳۴۸)؛ به تصحیح فروزانفر؛ تهران، انتشارات امیرکبیر.

۲۲- یثربی، یحیی (۱۳۷۰)؛ فلسفه عرفان؛ چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی