

## بررسی تطبیقی معانی و جایگاه خیال در مثنوی و آراء افلاطون

علی‌اصغر حلبی\* - شمس‌علیاری\*\*

### چکیده

یکی از دغدغه‌های فلاسفه و حکما تشریح و تبیین چیستی خیال، جایگاه و کارکرد آن در ارتباط با انسان و هستی‌شناسی، بوده است. افلاطون اولین فیلسوفی است که برای خیال مرتبه معرفت‌شناسی قائل شد و با تقسیم جهان به دو عالم معقول و محسوس، مرتبه شناخت خیال را مختص عالم محسوس دانست. مولوی هم در جای جای مثنوی به خیال، اقسام آن، جایگاهش در شناخت و معرفت انسان اعم از امور عینی و ماورائی و تأثیرات متعددی که بر جسم، روان و کمالات روحی فرد می‌گذارد، پرداخته است؛ بنابراین این جستار در صدد است تا به مقایسه خیال از دیدگاه این دو پردازد. برای نیل به این هدف ضمن استفاده از روش توصیفی-تطبیقی، نخست، تعاریف خیال از نظر مولوی در مثنوی و نظریات افلاطون بررسی، سپس شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه‌های این دو نشان داده شده است. نتیجه این‌که دیدگاه‌های آنان از جهت غیر واقعی بودن و سایه بودن جهان و پدیده‌ها، ارتباط تقلید و خیال، محدود و ناقص بودن ابزار خیال برای درک واقعیت و این‌که این نحو ادراک متعلق به عموم مردم است، به هم شبیه و در مواردی مانند قدرت خیال، جایگاه معرفتی خیال، معنی و تأثیر خیال متفاوت است.

### واژه‌های کلیدی

مولوی، افلاطون، شناخت، حس مشترک، خیال.

### ۱. مقدمه

خیال، واژه‌ای (اسم) عربی است که در لغت‌نامه دهخدا، به معنی پندار و به فتح خاء، چنین ضبط شده است: خ (ع) (دهخدا. خیال). در فرهنگ آندراج نیز به معنی پندار و گمان است و در جهت تبیین این معنی شواهدی از متون فارسی در آن مضبوط است (آندراج. خیال). از لحاظ فلسفی، خیال بر یکی از حواس باطنه اطلاق می‌شود و نیرویی است که صورت‌های نقش بسته در حس مشترک را حفظ می‌کند (رک: تهانوی، ۱۸۶۲م: ج ۱: ۴۵۱؛ شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۵۰: ۱۱).

\* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز aliasgharhalabi@yahoo.com

\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی shamsialyari@yahoo.com

حس‌ها که از ابزار شناخت و کسب معرفت هستند، به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ بیرونی و درونی؛ حس‌های بیرونی پنج حس بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوایی و حس‌های درونی پنج حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متخیله را شامل می‌شوند (فروزانفر، ۱۳۴۶: ۱/ ۶۶). حس مشترک، که در قسمت پیشین مغز قرار گرفته، محل دریافت تصاویر حسی است و بدون آن نمی‌توان چیزی را حس و ادراک کرد. خیال، حافظه تصاویر حس مشترک است؛ یعنی به محض غیبت یکی از امور حس شده، می‌تواند دوباره آن را در ذهن بازیابی و بازسازی کند (غزالی، ۱۳۵۲: ۱/ ۲۲). خیال علاوه بر آن که از دید حکما، از ابزارهای شناخت و کسب معرفت محسوب می‌شود، از مفاهیم کلیدی در عرفان و ادبیات ما هم به شمار می‌آید؛ بنابراین از آن جایی که اولاً: مثنوی مولوی در میان آثار عرفانی، اثری جامع و کامل محسوب می‌شود و منبع و الهام بخش ادبیات عرفانی و حتی فرهنگ و طریقت صوفیانه پس از خود به حساب می‌آید و ثانیاً در لابه‌لای ابیات مثنوی بسیار حکیمانه، به این مبحث پرداخته شده است، منبع مهمی در بررسی این موضوع فلسفی در حوزه ادبیات است؛ شاهد زیر که در مورد تقسیم بندی حس‌های دهگانه آورده شده، مصداق این ادعاست:

پنج حسی از برون مأسور او      پنج حسی از درون مأمور او  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/ ۳۵۷۶)

که بوضوح می‌توان تقسیم حس‌ها را به درونی و بیرونی در این بیت مشاهده کرد. او این ده حس را به زیبایی با تصاویر ادبی برای مخاطب تبیین می‌کند:

پنج حسی هست جز این پنج حس      آن چو زر سرخ و این حس‌ها چو مس  
(همان، ۲/ ۴۹)  
حس دنیا نردبان این جهان      حس دینی نردبان آسمان (آن جهان)  
(همان، ۱/ ۳۰۳)

یعنی پنج حس چون زر سرخ یا پنج حس دینی که نردبان آسمان است، در قالب مثالی است که به منزله روح برای پنج حس این جهان هستند و با این مشاعر و حواس اهل کشف چیزهایی را که دیگران احساس نمی‌کنند، در بیداری هم با کشف صوری احساس می‌کنند. مولوی در بیتی دیگر زاینده‌گی و نورانیت غیبی این پنج حس باطنی را در مقابل حواس ظاهری با تشبیهی رسا بیان می‌کند:

حس خفاشت سوی مغرب روان      حس در پاشت سوی مشرق روان  
(همان، ۲/ ۴۷)

او معتقد است که با هدایت این حس‌ها به سوی مشرق و جهان غیب، انسان می‌تواند کارهای خارق‌العاده‌ای چون معجزه حضرت موسی را ببیند.

ای برده رخت حس‌ها سوی غیب      دست چون موسی برون آور ز جیب  
(همان، ۲/ ۱۵۲)

این مسأله و شواهد دیگری که در طی مقاله از آن سخن گفته خواهد شد، دال بر آگاهی او از مباحث فلسفی در باب حس و بالتبع خیال است. البته موضوع خیال از دیدگاه مولوی، گاه موضوع پژوهش محققان بوده است؛ ابراهیمی دینانی در مقاله «عالم خیال در نظر مولوی و ابن عربی» به صورت خلاصه به مقایسه دیدگاه این دو عارف بزرگ پرداخته است

و حسن دالوندی نیز در مقاله مولوی و مُثُل افلاطون به ابیاتی از مثنوی که یادآور نظریهٔ عالم مُثُل افلاطون است، اشاراتی کرده‌اند؛ اما این مقاله سعی دارد تا ضمن ارائهٔ دیدگاه مولانا در باب خیال، با مقایسهٔ دیدگاه او با افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م.) که یکی از نخستین کسانی که برای خیال مرتبه‌ای در معرفت شناسی قائل شد، اولاً: میزان مبنای فلسفی نظریات مولانا را تعیین کند؛ ثانیاً تفاوت‌ها و شباهت‌های دیدگاه مولانا و افلاطون را بیان نماید. برای نیل به این اهداف از روش توصیفی - تطبیقی استفاده شده و دیدگاه‌های آنان در سه مبحث «جایگاه معرفت‌شناسی خیال»، «خیال و عالم مُثُل» و «خیال و تقلید» بررسی شده است. شایان ذکر است که در این مباحث، نخست دیدگاه افلاطون در مورد آن بحث ذکر شده، تا معیاری فلسفی برای سنجش دیدگاه مولانا باشد.

## ۲. جایگاه معرفت‌شناسی خیال از دیدگاه افلاطون و مولانا

۱،۲. افلاطون: سه جزء و مبحث مهم در دیدگاه افلاطون در باب خیال عبارتند از: ۱. خیال ابزار شناخت است ۲. جایگاه معرفت‌شناسی خیال ۳. درجه معرفتی خیال پایین است.

در مورد اولی، از نظر افلاطون خیال ابزاری برای درک امور مشهود و محسوس است. «افلاطون در پایان کتاب ششم جمهوری چهار موضوع معرفت را که مربوط به چهار عمل ذهنی می‌داند، شرح می‌دهد. او می‌گوید: امور بر دو قسم است: ۱- امور مشهود (محسوس) ۲- امور معقول.

در میان امور محسوس ما ابتدا با «تصاویر اشیاء»؛ یعنی اشباح و سایه‌ها و نقش‌هایی که در آب‌ها و در سطح اجسام صاف و روشن قرار دارد مواجه هستیم. عمل ذهن که مربوط به شناخت این قبیل امور است، عبارت است: وهم و حدس. در میان امور مشهود، ما با موجودات زنده، نباتات و اشیایی که ساخته دست بشر است مواجه می‌شویم و عمل ذهنی که مربوط به آن است، عبارت است از گمان و عقیده.

در بین امور معقول از یک سوی باید ریاضیات را تشخیص دهیم که از «فرضیه» آغاز و به «نتیجه» ختم می‌شود و عمل عقلانی که مربوط به آن است، عبارت است از «شناسائی نطقی». از سوی دیگر «معقولات عالی» است که در آن‌ها «ذهن از فرضیه به سوی مبدأ مطلق» پیش می‌رود، بدون آن‌که از تصورات مانند موارد قبلی استفاده شود و فقط به وسیلهٔ «تفکرات معقول» نتایج حاصل می‌شود و عمل عقلانی که مربوط به آن است، عبارت است از «شناسایی یا معرفت شهودی» (برن، ۱۳۶۳: ۶۸-۶۹).

در مورد دوم، افلاطون تحت تأثیر عقیدهٔ سقراط در باب معرفت برای تشخیص مصداق معرفت دو نکته را مورد توجه قرار داده است: اول شرط لازم معرفت خطاناپذیری و مطابقت با متعلق است؛ لذا اگر کسی به گمان خود چیزی را بداند؛ ولی در عین حال، چنین علمی با معلوم، مطابق نباشد نمی‌توان گفت وی «عالم» است؛ دوم آن که معرفت باید درباره «آنچه هست» باشد؛ یعنی معرفت به «نیست» و به «آنچه در حال شدن» باشد، تعلق نمی‌گیرد، چون عدم که وجود ندارد و چیز در حال شدن هم واقعیت موهوم است پس هر حالتی از ذهن که نتواند واجد این دو خصیصه باشد، معرفت حقیقی نیست (کاپلستون، ۱۳۵۲: ۱/ ۱۷۸). او با توجه به این دو شرط می‌گوید: نه ادراک حسی و نه عقیده درست را نمی‌توان معرفت حقیقی دانست؛ چون متعلق ادراک حسی محسوسات است که دائماً در حال شدن و صیوروتند و عقیده درست هم که همان حکم حقیقی و صحیح است، ممکن است تحقق داشته باشد، بدون آن که کسی که آن حکم

را می‌کند به حقیقت آن معرفت داشته باشد (بریه، ۱۳۵۲: ۱/ ۱۶۴-۱۶۶). در نظر افلاطون معرفت حقیقی معرفت کلیات است، اگر عالم واقعی از جزئیات تشکیل شده باشد، شکاف غیر قابل عبوری بین معرفت حقیقی از یک سو و عالم واقعی از سوی دیگر ایجاد خواهد شد و نتیجه آن می‌شود که معرفت حقیقی چیزی جز معرفت انتزاعی و غیر واقعی نخواهد بود. اما افلاطون بر اساس نظریه صور و مُثُل به حل این مشکل پرداخت و بیان نمود که مفهوم کلی، صورتی انتزاعی خالی از محتوا یا مرجع عینی نیست؛ بلکه برای هر مفهوم کلی حقیقی یک واقعیت عینی مطابق آن وجود دارد که دارای مرتبه‌ای عالی‌تر از ادراک حسی است (افلاطون، ۱۳۵۵: ۵۰۹). مردم متعارف جز اشیاء محسوس چیز دیگری را حقیقت نمی‌انگارند، در حالی که عالم واقعیت در حقیقت، «عالم مُثُل»<sup>۱</sup> است که فوق دنیای محسوس است (سرو پالی زاد اکریشان، ۱۳۶۷: ۲/ ۶۴).

چنانکه در نمودار (۱) مشاهده می‌شود؛ افلاطون بالاترین درجه معرفت را علم، می‌نامد که به معنی شناخت مثل و مبادی است. درجه پایین‌تر معرفت را استدلال عقلی می‌داند که به مفاهیم ریاضی تعلق می‌گیرد. گمان نیز دو مرتبه عالی (برتر) و دانی (پست) دارد؛ مرتبه پست آن مربوط به ادراک سایه‌ها و تصاویر و اشباح اشیاء است که از طریق وهم خیال صورت می‌گیرد. مرتبه برتر مربوط به درک خود اشیاء محسوس است که عمل ذهنی مرتبط با فرایند درک آن «عقیده» نام دارد (افلاطون، ۱۳۵۵: ۵۰۹). خیال فقط امری است برای شناخت امور محسوس؛ جهانی که بعینه می‌بینیم و پیوسته از طریق حواس خود با آن ارتباط برقرار می‌کنیم. چیزی که نه «بود» است و نه «نبود»؛ بلکه «نمود»ی است از حقیقت اصلی و نمونه عالی که در عالم مثال وجود دارند.



بنابراین خیال، پایین‌ترین درجه معرفت است، چرا که علاوه بر موضوع معرفت متعلق به امور محسوس و مشهود است، حتی با خود آن امور سر و کار ندارد؛ بلکه متعلق به تصاویر، سایه‌ها یا اشباح برآمده از آن‌هاست (گات، ۲۰۰۱: ۹-۳).

۲،۲. مولانا: در این بحث، دیدگاه مولوی در مثنوی بر اساس نظر افلاطون که در بالا آمده است، به سه بخش تقسیم می‌شود:

۱،۲،۲. خیال ابزار شناخت: مولوی نیز خیال را همچون افلاطون، از ابزارهای شناخت می‌داند که نمی‌توان وجود و شناخت حاصل از آن را نفی یا رد کرد؛ زیرا هر خیالی حقیقتی - هر چند ناقص - را به دنبال دارد:

پس مگو جمله خیال است وضلال بی حقیقت نیست در عالم خیال  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۲/۲۹۳۴)

«به اعتقاد مولانا خیالات حقیقتی را در پشت خود نهفته دارند که با روشنی دل که ناشی از نور الهی است می‌توان آن را دریافت. انعکاس نور الهی همان چیزی است که ابن عربی از آن به عنوان توانایی تعبیر که موهبتی الهی است، یاد می‌کند» (علوی زاده و تقوی، ۱۳۸۸: ۱۱۶).

البته از دید او، توانایی دیدن رنگ خیال، یا همان صور موجود خیال، ناشی از نیروی نور الهی است؛ همان گونه که انسان رنگ‌های مختلف بیرونی را از طریق پرتوافشانی نور خورشید می‌بیند:

نیست دید رنگ بی‌نور برون همچونین رنگ خیال اندرون  
این برون از آفتاب و از سُها واندرن از عکس انوار غلی است  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/۱۱۲۵-۱۱۲۶)

این شیوه نگرش با جهان‌بینی عرفانی مولانا کاملاً مطابقت می‌کند و از آن ناشی می‌شود. با توجه به آنچه در مباحث فوق آمده، این برداشت او (خیال ابزار شناخت است اما کامل نیست) تا حدودی با دیدگاه افلاطون هماهنگی دارد، با این تفاوت که افلاطون متعلق خیال را امور محسوس و مشهود بیان کرده بود، اما مولوی در اینجا به صورت گسترده‌تر، هر گونه برداشت و درک ناقص از مسائل عقلی و کلامی را نیز ناشی از خیال می‌داند. مولانا درباره مسأله جبر و اختیار که یکی از مسائل بحث انگیز در کلام اسلامی است، اذعان می‌کند اندیشه افراد عادی قادر به درک جامع و کاملی از این مسأله نیست و چون هنوز به مسائل به صورت جزئی نگاه می‌کند، نمی‌تواند اضداد را با هم جمع کرده، مسأله را دقیق فهم کند؛ به همین دلیل پیوسته این دو را امر مجزاً و متفاوت می‌نگرد که باید به یکی از آنها اعتقاد داشته باشد. او به مخاطب می‌گوید که به طور کلی مسأله جبر و اختیار در وجود تو به عنوان فردی عامی، خیال و درکی ناقص است؛ اما در مورد انسان‌های کامل و عارفان حق این گونه مسائل کلامی بحث انگیز، همه نوری است، از حق تعالی برای درک و دریافت کاملی از حقیقت:

اختیار و جبر در تو بُد خیال چون در ایشان رفت شد نور جلال  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/۱۴۷۴)

۲،۲،۲. درجات معرفت شناسی خیال از دیدگاه مولانا: دیدگاه افلاطون و مولوی در باب معرفت شناسی خیال، در نقطه دیگری نیز تلاقی پیدا می‌کند؛ چنان که گفته شد، افلاطون برای معرفت و حالات ذهن درجه و مراتبی قائل شده است (نمودار ۱). بنابراین پیشرفت ذهن انسان در راه خود از جهل به معرفت در دو قلمرو اصلی سیر می‌کند: قلمرو گمان و قلمرو معرفت. این دو کارکرد ذهن تمایزشان به تمایز متعلق آن‌هاست: گمان با تصاویر سر و کار دارد و معرفت، لاقبل به صورت علم با مبادی یا نمونه‌های والا مربوط است.

اگر کسی بتواند به مافوق تصاویر به صورت یا مثال کلی عروج کند که به وسیله آن تمام موارد جزئی مورد حکم قرار گیرند؛ در آن صورت حالت ذهن او حالت معرفت یا شناخت است و دیگر حالت ذهن او گمان نیست. این نشان می‌دهد که پیشرفت از یک حالت ذهن به حالت دیگر؛ یعنی به اصطلاح «مبدل شدن» آن ممکن است. کرسون درباره معرفت و درجات آن از دیدگاه افلاطون چنین می‌گوید: «بدین سان معرفت با درجات آن از یک نوع انحراف درونی

زائیده می‌گردد و تجربه حواس فقط موجب و علت معرفت است و بدون آن صوری را که در ما وجود دارد، باز نمی‌یافتیم. لیکن این تجربه به جز تحریک عمل باطنی کاری انجام نمی‌دهد و ما به وسیله این تحریک صور را به یاد می‌آوریم و درجه به درجه در معرفت پیش می‌رویم تا به مکاشفه کامل جهان نائل گردیم» (کرسون، ۱۳۶۳: ۲۷/۱).

مولوی نیز پیوسته در جای جای مثنوی، مخاطب را دعوت می‌کند که از معرفت ظاهری حواس بگذرد و به باطن و حقیقت پدیده‌ها بنگرد. در این صورت است که شناخت اصیل پیدا می‌کند:

خار خار وحی‌ها و سوسه	از هزاران کس بود نی یک کسه
باش تا حس‌های تو مبدل شود	تا بینیشان و مشکل حل شود
تا سخن‌های کیان رد کرده‌ای	تا کیان را سرور خود کرده‌ای

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۰۴۱/۱-۱۰۳۹)

اما درجه‌بندی معرفت در نظریه افلاطون باعث شده است تا او قدرت، وسعت و نفوذ گسترده‌ای که نیروی خیال دارد، را نادیده بگیرد. مطلبی که فارابی بتفصیل درباره آن سخن گفته است. او معتقد است از طریق نیروی متخیله می‌توان امور معقولی چون مبدا اول، موجودات سماوی و... را که عقل راهی به سوی آن‌ها ندارد، از طریق خیال درک کرد (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۹۷-۱۹۶) این مطلب در آراء مولوی در باب خیال به چشم می‌خورد.

دامنه درک و دریافت حاصل از خیال و گمان وسیع‌تر از درک عاقلانه و منطقی است؛ چنان که قدرت تصور مسائل ماورائی را - هر چند به صورت ناقص - دارد؛ چون ریشه در بی‌صورتی دارد قادر است، جان‌جان را که از حس و معنای معقول فراتر است، تصویر کند:

حیرت محض آورد بی‌صورتی	زاده صدگون آلت از بی‌آلتی
بی ز دستی دست‌ها بافد همی	جان جان سازد مصور آدمی
آنچنان اندر دل از هجر و وصال	می‌شود بافیده گوناگون خیال

(مولوی، ۱۳۸۴: ۳۷۱۳/۶-۳۷۱۵)

انسان می‌تواند در خیال خویش کارهای محال انجام دهد؛ شخص ترسو خود را در خیال رستمی پنداشته، صدها حمله می‌کند:

از خیال حرب نهرا سید کس	لا شجاعه قبل حرب این دان و بس
بر خیال حرب حیز اندر فکر	می‌کند چون رستمان صد کر و فر
نقش رستم کان به حمای بود	قرن حمله فکر هر خامی بود

(همان، ۳۹۱۶/۵-۳۹۱۸)

همچنین اگر بدقت به شغل‌ها و اشیاء دست‌ساز انسان نگاه شود، معلوم می‌گردد که اصل همه آن‌ها ناشی از خیال بوده است. هنگامی که مهندس می‌خواهد خانه‌ای بسازد، اول خیال آن را در ذهن می‌آورد، از این رو گفته‌اند: «اول الفکر آخر العمل»:

از مهندس آن عرض و اندیشه‌ها	آلت آورد و ستون از پیشه‌ها
چیست اصل و مایه هر پیشه‌ای	جز خیال و جز عرض و اندیشه‌ای...

اول فکر آخر آمد در عمل      بنیت عالم چنان دان در ازل

(همان، ۲/۹۶۷-۹۷۰)

این خیال اینجا نهان، پیدا اثر      زین خیال آنجا برویاند صور

در مهندس بین خیال خانه‌ای      در دلش چون در زمینی، دانه‌ای

(همان، ۵/۱۷۹۰-۱۷۹۱)

افلاطون در مورد علت ایجاد خیال، به عنوان پایین‌ترین درجه معرفت، ماهیت، انواع، ویژگی، کارکرد، یا نتایج آن بحث نمی‌کند. اما مولوی در جای جای مثنوی به این موارد اشاره کرده است. علت ایجاد خیال (پوشیده بودن حقیقت، هوا و هوس، نیت بد، قضای الهی، نغمه و آواز و... انواع خیال (خیال زشت و خیال نیک)، مراتب خیال (در انسان‌های عادی و عارفان مهذب)، تأثیرات خیال؛ جسمی (بیماری جسم به خاطر توهم که در تمثیل حیلۀ شاگردان تنبل برای فرار از درس استاد مطرح شده است)، روحی (تأثیر منفی آن که باعث ایجاد بیماری مالیخولیا، شناخت نادرست، بازماندن از کمال حقیقی و طعنه زدن به مردان الهی می‌شود و تأثیر مثبت آن که ریشه در خیال خوش دارد و باعث تقویت روحیه و ایمان فرد و رشد و پیشرفت او می‌شود) و اجتماعی (تمام ارتباطات بشری اعم از جنگ و صلح، دوستی و دشمنی و... همگی بر خیال استوار است).

خیال امری باطنی است که وجود دارد اما نیست‌نما است:

نیست وش باشد خیال اندر روان      تو جهانی بر خیالی بین روان

(همان، ۷۰)

فروزانفر در ذیل این بیت، خیال را به معنی صور مخترع قوه متخیله و وهم و گمان مناسب دانسته است (رک: فروزانفر، ۱۳۴۶: ۱/۶۶). جعفری بعد از این که بیت را تفسیر کرده، خیال را همان معنای معمول در نظر گرفته و گفته است: «پدیده خیال هر چند که از علایق ماده و مادیات تجرید باشد، باز واحدهایی از همین جهان چه در صورت موجودات مفرده و چه در شکل قضایا وجود دارد که با واقعیت جهان ماورای طبیعی سازگار نیست... بنابراین مصرع دوم معنای خیال را دگرگون می‌کند، یعنی که می‌گوید: «تو جهانی بر خیالی بین روان» مقصود از خیال به معنای رؤیای عالی که فقط بینایان در این جهان دارای آن هستند، نخواهد بود؛ بلکه مقصود همین خیال به معنای معمولی است که عبارت است، از تفکرات مرکب از واحدهای غیرواقع یا قضایای گسیخته از یکدیگر. دلیل اینکه مقصودش از مصرع دوم همین معناست، این است که بیت بعد در مقام توییح و ملامت خیال‌پردازان کوتاه فکر و اسیران شهوات حیوانی است که می‌گوید: «بر خیالی صلحشان و جنگشان/ بر خیالی نامشان و ننگشان» (جعفری، ۱۳۴۹: ۱/۹۰).

مولوی، خیال را امری فانی می‌داند. از آن رو که خیال ذاتاً امری ناپایدار است و هر خیالی که رو کند به وسیله خیال دیگری از بین رفته، نابود می‌شود. با وجود چنین قدرت و ویژگی‌ای که خیال دارد، مولوی آن را ناچیزترین پدیده‌های خورنده معرفی می‌کند و می‌گوید مابقی آکلان را خدا می‌شناسد:

هر خیالی را خیالی می‌خورد      فکر آن فکر دگر را می‌چرد...

کمترین آکلان است این خیال      وان دگر ها را شناسد ذوالجلال

(مولوی، ۱۳۸۴: ۵/۷۲۹ و ۷۳۳)

۳،۲،۲. درجه شناخت خیال ضعیف است: در راستای نظریه پایین بودن درجه معرفتی خیال که افلاطون مطرح کرده، مولوی نیز معتقد است که خیال و گمان توانایی دستیابی به حقیقت را ندارد. در قرآن آمده است: «و ما یَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِیمٌ بِمَا یَفْعَلُونَ» (و بیشترشان جز از گمان پیروی نمی‌کنند؛ ولی گمان به هیچ وجه آدمی را از حقیقت بی‌نیاز نمی‌گرداند. آری خدا به آنچه می‌کنند، داناست.) (یونس، ۳۶/۱۰) مولوی نیز با تأثیر از این آیه توانایی گمان برای رسیدن به حقیقت را ناچیز می‌داند:

از حق إن الظن لا یغنی رسید  
مرکب ظن بر فلکها کی دوید؟  
اغلب الظنن فی ترجیح ذا  
لا تماری الشمس فی توضیحها  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۳۴۴۳/۱-۳۴۴۴)  
سهو باشد ظنها را گاه گاه  
این چه ظن است این که کور آمد ز راه؟  
(همان، ۴۷۸/۲)

وهم و حس و فکر آدمی ناتوان و محدود است، همانند چوبی که کودک بر آن سوار شده، می‌اندیشد که اسبی است و می‌تواند او را به مقصد برساند:

وهم و فکر و حس و ادراک شما  
همچو نی دان مرکب کودک هلا  
(همان، ۳۴۴۶)

جعفری (۱۳۴۹: ۹۰ / ۱) توانایی خیال انسان در درک مسائل ماورائی را کلاً نفی کرده‌اند و ذیل بیت «نیست وش باشد خیال اندر روان...» چنین گفته‌اند: «مادامی که ما در این دنیای مادی زندگی می‌کنیم، هرگز نمی‌توانیم به واقعیت رؤیاهای ماوراءطبیعی نائل شویم و خیال ما در آن باره مانند آن جهان است که جلال الدین اصطلاح "نیست" درباره آن به کار می‌برد» بنابراین می‌توان گفت، بطور کلی تصورات خیال نسبت به حقیقت آن جهان چندان ضعیف است که گویی هیچ و نبود است. البته مولوی در تشبیه زیبایی، ناتوانی خیال را ناشی از غیرت حق دانسته که آن را همانند پاسبانی مأمور حفاظت از حرم جمال الهی خویش قرار داده تا به هر کسی اجازه ورود و دست یافتن به حقیقت جمال و زیبایی حق ندهد:

دور باش غیرتت آمد خیال  
گرد بر گرد سرپرده جمال  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۳۶۷/۵)

گاهی برخی به تقلید از عارفان و عاشقان حق تعالی، فکر می‌کنند با توهم و تخیلی که از خواندن نام‌ها و صفات الهی به ایشان دست داده، عاشق ذات الهی شده‌اند. مولانا با ردّ اندیشه‌های این افراد، در بیان ناتوانی وهم، می‌گوید که وهم مخلوق و امری زاده شده و محدث است، بنابراین نمی‌تواند به بارگاه حق تعالی راه یابد و اگر کسی چنین ادعایی کند، در واقع عاشق تصویر خودش است، نه ذات حق. با این همه اگر این مدّعی در این توهم خویش صادق باشد و جانش از غرض ریا و تردید رها شده باشد، همین عشق خیالی و مجازی او را به سوی حقیقت عشق ذات الهی می‌کشاند:

گر توهم می‌کند او عشق ذات  
ذات نبود وهم اسما و صفات  
وهم مخلوق است و مولود آمده است  
حق نزاییده است او لم یولد است  
عاشق تصویر و وهم خویش‌تن  
کی بود از عاشقان ذوالمنن؟  
عاشق آن وهم اگر صادق بود  
آن مجازش تا حقیقت گش شود



(همان، ۲۷۵۸-۲۷۶۱)

انسان بدون استفاده از تصویر و خیال و مثال ساختن نمی‌تواند درکی از وجود حضرت احدیت داشته باشد؛ بنابراین هنگام ذکر خداوند، او را در ذهن خود مجسم می‌کند. مولانا می‌گوید که هر چند خداوند متعال به انسان اجازه داده است تا او را یاد کند و البته برای انسان یاد خدا بدون داشتن تصویری از او در ذهن امکان پذیر نیست؛ اما پیوسته باید آگاه باشد که خداوند از هر گونه وصف و تصویر انسانی پاک است و ذکری که از روی تجسم گفته شود، خیال، اندیشه و درکی ناقص است:

اذکرو الله شاه ما دستور داد	اندر آتش دید ما را نور داد
گفت اگر چه پاکم از ذکر شما	نیست لایق مر مرا تصویرها
لیک هرگز مست تصویر و خیال	در نیابد ذات ما را بی مثال
ذکر جسمانه خیال ناقص است	وصف شاهانه از آنها خالص است
شاه را گوید کسی جولاه نیست	این چه مدح است این مگر آگاه نیست؟

(همان، ۲/ ۱۷۱۵-۱۷۱۹)

### ۳. خیال و عالم مثل از دیدگاه افلاطون و مولانا

یکی از نظریه‌های مهم افلاطون در باب شناخت جهان، نظریه عالم «مثل» است. نظریه مثل افلاطون، بخشی از نظریه جامع وی در باب معرفت‌شناسی است. نظریه مثل را می‌توان به‌عنوان اولین نظریه جامعی که در مورد اصالت عالم غیر حسی یا عالم غیب ارائه شده، دانست.

در نظریه افلاطون موجودات به دو دسته تقسیم شده‌اند: دسته اول که با حواس ظاهری انسان قابل ادراک هستند و دسته دوم با حواس ظاهری قابل ادراک نیستند؛ بلکه با بهره‌گیری از نیروی عقل می‌توان آن‌ها را درک کرد؛ دسته اول ظواهرند و دسته دوم را حقایق؛ به عبارت دیگر دسته اول «نمود» و دسته دوم «بود» خوانده می‌شوند. افلاطون برای هر شیء حقیقت و ظاهری قائل است. او حقایق اشیاء را «Idea»، ایده می‌نامد که مترجمین در زبان عربی کلمه «مثال» و «صورت» و در زبان فارسی «مینو» را معادل آن بیان می‌کنند (افلاطون، ۱۳۶۷: ۲/ ۱۲۴۹).

افلاطون در موارد متعددی در کتاب جمهوری، به شرح این نظریه پرداخته است، او برای بیان وضوح این مطلب که آن چه در این عالم است همه، ظواهر را تشکیل می‌دهند و آن چه حقایق را تشکیل می‌دهد، در عالم دیگری است و فیلسوف به آن عالم راه یافته است، «تمثیل غار» را ارائه می‌کند (همان). تمثیل غار این گونه بیان شده است: مردمانی که در غاری زندانی شده‌اند، روی آن‌ها به سوی سطح تاریک انتهای غار و پشت آن‌ها مقابل در غار که باز و روشن است، قرار دارد. از دور دست‌ها آتشی فروزان است و از پشت سر آن‌ها هم نوری از بلندی می‌تابد. بین این آتش و زندانیان مسیری طولانی و مرتفع است که منتهی به دیواری کوتاه می‌شود. کسانی از این راه می‌گذرند، در حالتی که اشیائی گوناگون از اشکال و صور انسان‌ها و حیوانات در دست دارند... زندانیان خیره چشم به انتهای غار دوخته‌اند و چیزی غیر از سایه‌هایی که بر سطح آخر غار منعکس می‌شود، نمی‌بینند و آن را «واقعیت» می‌پندارند. حال اگر یکی از آنها بتواند خود را آزاد کند و به آن‌ها بگوید که این سایه‌ها و آوایی که به گوش می‌رسد، واقعیت ندارد و اصلش چیز

دیگری است، هیچ کس حرف او را باور نمی‌کند؛ زیرا نمی‌تواند درکی از آن داشته باشد. بنابراین جهان عینی به مثابه آن غاری است که ما انسان‌ها اسیر و دربند آن هستیم و اشیاء و موجوداتی که هر روز مشاهده می‌کنیم در واقع سایه‌هایی از حقیقت‌اند نه خود آن. اصل این سایه‌ها در جهانی بیرون از این جهان، عالم مثال قرار دارد (برن، ۱۳۶۳: ۴۸-۴۹) چنان که پیش‌تر در بحث معرفت‌شناسی مطرح شد، این سایه‌های جهان به وسیله نیروی خیال ادراک می‌شود که پایین‌ترین درجه معرفتی را به دست می‌دهد.

مولانا هم در نگاهی که به جهان دارد، ذات جهان و پدیده‌ها را از عدم می‌داند. ذات خیال نیز عدم و نیستی است و در بیشتر موارد این دو در کنار هم ذکر می‌شود:

چشمشان خانه خیالست و عدم	نیست ها را هست یبند لاجرم
ما عدم هاییم و هستی های ما	تو وجود مطلق فانی نما
ما همه شیران ولی شیر علم	حمله شان از باد باشد دم بدم
	(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۱۱/۲)
	(همان، ۱/ ۶۰۶-۶۰۱)

در طبقه بندی عوالم بر اساس گستره و وسعت، مولانا ابتدا از عدم سخن می‌گوید که عرصه‌ای بسیار گسترده است و آن را بالاتر از خیال و هستی قرار می‌دهد. خیال خود ریشه در عدم و نیستی دارد و از این عالم قوت می‌خورد:

عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا	وین خیال و هست یابد زو نوا
	(همان، ۳۰۹۵)

جهان خیال از عدم تنگ تر است، پس در مرتبه دوم قرار می‌گیرد:

تنگ تر آمد خیالات از عدم	زان سبب باشد خیال اسباب غم
	(همان، ۳۰۹۶)

بعد از خیال عالم هستی است، که به دلیل ترکیب با حسن و رنگ، فضایی تنگ‌تر از خیال دارد:

باز هستی تنگ تر بود از خیال	زان شود در وی قمر همچون هلال
باز هستی جهان حسن و رنگ	تنگ تر آمد که زندانیت تنگ
علت تنگیست ترکیب و عدم	جاناب ترکیب جسها می کشد
	(همان، ۳۰۹۷-۳۰۹۹)

جعفری (۱۳۴۹، ج ۱: ۹۰). در مورد معنی این بیت:

نیست وش باشد خیال اندر روان	تو جهانی بر خیالی بین روان
	(همان، ۷۰)

می‌گوید: «خیال درباره جهان مانند حقایق اصیل نیست؛ بلکه ساخته ذهن انسانی است. قضیه دوم: جهان هستی فی نفسه، مانند خیال است که در ذهن انسان جریان پیدا می‌کند؛ ولی با نظر به بیانات دیگر ممکن است مقصودش از این جمله که می‌گوید: «نیست وش باشد خیال اندر جهان...» مطلبی بوده باشد که بعدها می‌گوید: تنگ‌تر آمد خیالات از عدم...».

برخی تصاویر مثنوی مانند تمثیل مرغ و صیاد کاملاً یادآور عالم مثل افلاطونی است:

مرغ بر بالا و پران سایه‌اش	می‌دود بر خاک پران مرغ و ش
ابلهی صیاد آن سایه شود	می‌دود چندان که بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست	بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست
تیر اندازد به سوی سایه او	ترکشش خالی شود از جست و جو
ترکش عمرش تهی شد، عمر رفت	از دویدن در شکار سایه تفت
	(همان، ۴۱۷-۴۲۱)
سایه را تو شخص می‌بینی ز جهل	شخص از آن شد نزد تو بازی و سهل
باش تا روزی که آن فکر و خیال	برگشاید بی‌حجابی پر و بال
کوه‌ها بینی شده چون پشم نرم	نیست گشته این زمین سرد و گرم
	(همان، ۱۰۴۲-۱۰۴۴)

در جای دیگر، مولوی بصراحت، هم‌نوا با افلاطون به حقیقی نبودن آنچه ما در جهان پیرامون به جای حقیقت درک می‌کنیم و سایه بودن آن اشاره می‌کند و اینکه آبخشور چنین ادراکی نیروی خیال است:

سایه را تو شخص می‌بینی ز جهل	شخص از آن شد نزد تو بازی و سهل
باش تا روزی که آن فکر و خیال	برگشاید بی‌حجابی پر و بال
کوه‌ها بینی شده چون پشم نرم	نیست گشته این زمین سرد و گرم
	(همان، ۱۰۴۲-۱۰۴۴)

افلاطون معتقد بود، روح پیش از آن‌که در جسم حلول کند، در عالم مثال وجود داشته و مثل؛ یعنی حقایق را درک کرده است. اما همین که به این دنیا آمد و در بدن انسان حلول کرد، همه مثال‌ها را از یاد می‌برد، اما خاطره‌ای مبهم از آن‌ها را دارد، طوری که وقتی در جهان طبیعت با موجودات مختلف و شکل‌ها و صورت‌های آن‌ها روبه‌رو می‌شود، به یاد عالم مثال و صورت‌های آن می‌افتد و همین امر در روح، حسرت بازگشت به جهان اصلی را بر می‌انگیزد. این تأویل‌گرایی در تمام حوادث طبیعی و عالم محسوس و اعتباری در آثار مولانا وجود دارد در نزد او چهار فصل و آسمان و زمین، آب و آتش و زمین و باغ دارای مراتب هستند و بر معانی دلالت دارند. حتی جنگ انسان‌ها نیز عکس جنگ معنوی است:

زین تخالف آن تخالف را بران	جنگ فعلی هست از جنگ نهان
	(همان، ۳۹/۶)

افلاطون در عین حال می‌گوید که انسان‌ها نمی‌خواهند روح خود را آزاد کنند تا به عالم مثال باز گردد. اکثر مردم به محسوسات؛ یعنی سایه‌های حقایق چسبیده‌اند و به دنبال خود حقایق نیستند.

#### ۴. خیال و تقلید از دیدگاه افلاطون و مولانا

افلاطون با استفاده از تمثیل غار و بیان مراتب معرفت، هنر و هنرمندان را در مرتبه سوم حقیقت قرار می‌دهد، چون کارشان تقلید از تقلید است. به عنوان مثال صورت نوعیه انسان که نوع مثالی و کامل است وجود دارد و انسان‌های

جزئی که روگرفت‌ها یا تقلیدها یا تحققاتی ناقص نوع هستند، هم وجود دارند. هنرمندی که یک فرد انسان را نقاشی می‌کند، در حقیقت کارش تقلید از تقلید است و هر کس که انسان نقاشی شده را یک انسان واقعی بپندارد در حالت خیال است و کسی که تصوّرش از انسان، محدود به انسان‌های جزئی که دیده و شنیده یا خوانده است باشد و کسی که درک واقعی از نوع ندارد در حالت عقیده است؛ اما شخصی که انسان مثالی، یعنی حقیقت کامل آن را که افراد آدمی تحقیق ناقص آن هستند درک کند دارای علم است (کاپلستون، ۱۳۵۲: ۴/۲۱۸).

مولانا در چند مورد خیال را همراه با تقلید آورده است. گویی میان تقلید کورکورانه که هیچ گونه آگاهی و رشدی در پی ندارد با ظن و خیال ناقص پیوندی نهانی برقرار است. به طور کلی، تقلید در مثنوی امری ستایش شده نیست و در بیشتر موارد مذموم است. تقلید از سخن و عملکرد بزرگان اگر چه بی‌ثواب نیست؛ اما ارزش چندانی ندارد و اگر شخص هنوز در بند آب و نان باشد، نام خدا را بیشتر برای کسب روزی می‌برد. بنابراین تفاوت او با پرهیزگار واقعی که از میان جانش خدا را می‌خواند کاملاً معلوم است:

هم مقلّد نیست محروم از ثواب      نوحه‌گر را مزد باشد در حساب...  
آن گدا گوید خدا از بهر نان      متقی گوید خدا از عین جان  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۲/۴۹۶-۴۹۸)

شاید از همین جاست که تقلید با خیال کج پیوند می‌خورد؛ چرا که راهزن هر دو یکی است: خواسته‌ها و امیال نفسانی. بنابراین هر آن چه نتیجه تقلید است، نتیجه خیال کج نیز تواند بود. در داستان «فروختن صوفیان بهیمه مسافر را جهت سماع»، حرص و طمع درونی صوفی باعث شد، او به تقلید از صوفیان شعر «خر برفت و خر برفت» را پیوسته تکرار کند، بی آن که بداند نتیجه چنین تقلیدی هلاکت خر و به دنبال آن خود او است:

زان که آن تقلید صوفی از طمع      عقل او بریست از نور و لمع  
طمع لوت و طمع آن ذوق و سماع      مانع آمد عقل او را ز اطلاع  
(همان، ۵۷۰-۵۷۱)  
مر مرا تقلیدشان بر باد داد      که دو صد لعنت بر آن تقلید باد  
(همان، ۲/۵۶۳)  
هر که را باشد طمع الکن شود      با طمع کی چشم و دل روشن شود؟  
پیش چشم او خیال جاه و زر      همچنان باشد که موی اندر بصر  
(همان، ۵۷۹-۵۸۰)

حضرت علی (ع) در بیان علت شمشیر افکندش پس از خدو انداختن عدو، به او می‌گوید که چون پیوسته برای رضای حق تعالی شمشیر زده است، کارهایش از نوع تقلید، خیال‌بافی و گمان نادرست و ناقص نیست. او کاملاً نسبت به آن چه انجام می‌دهد، یقین دارد:

آنچه که می‌کنم تقلید نیست      نیست تخیل و گمان جز دید نیست  
(همان، ۱/۳۸۰۸)

اهل تقلید اهل گمان‌ها و وهم‌های ناقصند و همه استدلالشان را بر اساس همین دیدگاه ناقص بنا کرده‌اند:

صد هزاران ز اهل تقلید و نشان      افگندشان نیم و همی در گمان

که به ظن تقلید و استدلالشان قایم است و جمله پر و بالشان  
(همان، ۲۱۲۶-۲۱۲۷)

هنگامی که انسان گرفتار امیال نفسانی است، بهتر است انعکاس رفتار بزرگان در خودش را تقلیدی صرف بداند؛ اما در صدد باشد که این تقلید را با ارتباط مداوم با عارفان حق، تکرار عمل و اندیشه در باب آن به حقیقت پیوند زند:

عکس کاوّل زد تو آن تقلید دان چون پیایی شد شود تحقیق آن  
تا نشد تحقیق از یاران مبر از صدف مگسل نگشت آن قطره در

(همان، ۵۶۷-۵۶۸)

#### نتیجه

این پژوهش نشان می‌دهد که مولوی معانی مختلفی از خیال به دست داده است؛ از جمله امری باطنی، نیست‌نما، مجرد، ابزار ادراک امور ماورائی، درکی ناقص از یک مسأله، اندیشه مادی یا عقل معاش، آرزو، تصاویر خیالی، نیت درونی، مشغول شدن ذهن به انسان‌های دیگر، ادراکی تاریک و مبهم از یک موقعیت که تحت تأثیر فشارهای روحی، ترس بدبخت شدن و آشوب بیرونی ایجاد می‌شود. خیال ذات اشیا و پدیده‌ها است. نسبت به ادراک عقلانی وسعت بسیاری دارد و تأثیرات فراوانی در جسم، روح و اجتماع انسانی می‌گذارد. از طرف دیگر سنجش نظریات او با افلاطون دال بر اینست که دیدگاه‌های آنان از جهت غیر واقعی بودن و سایه بودن جهان و پدیده‌ها، ارتباط تقلید و خیال، محدود و ناقص بودن ابزار خیال برای درک واقعیت و این‌که این نحو ادراک متعلق به عموم مردم است، به یکدیگر شبیه است و تفاوت در دیدگاه‌های آنان عبارتست از:

۱. قدرت خیال؛ مولوی خیال را از این جهت که پدید آورنده هنرها، صنایع و پیشه‌ها است، می‌ستاید و به آن اهمیت می‌دهد در حالی که افلاطون به عکس از این جهت که خیال، تقلید سایه‌های نمونه‌های مثالی و حقیقی است، بی‌ارزش می‌داند.
۲. جایگاه معرفتی خیال؛ مولوی خیال را ابزاری برای درک امور معقول و غیر محسوس خوانده که بدون آن انسان نمی‌تواند درکی از خدا و جهان ماوراء داشته باشد، در حالی که افلاطون آن را فقط ابزار درک امور محسوس دانسته است و ابزار درک جهان ماوراء را عقل و عملی عقلانی خوانده است.
۳. معنی و تأثیر خیال؛ در حالی که مولوی در مثنوی خیال را در معانی مختلف به کار برده، تأثیرات گوناگون آن را بیان کرده است، افلاطون معانی متفاوتی از خیال ارائه نکرده؛ بلکه فقط به نقش معرفتی خیال اشاره کرده، نیز به پیوستگی خیال و تأثیرات مختلف جسمی، روحی و اجتماعی آن چندان توجهی نشان نداده است.

#### پی‌نوشت‌ها

۱- معادل انگلیسی

۲- Gou

#### منابع

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۷). «عالم خیال در نظر مولوی و ابن عربی»، خردنامه صدر، شماره ۱۴، ص ۶۷-۷۶.
- ۲- ابراهیمیان آملی، یوسف. (۱۳۷۷). آفتاب عرفان (راهنمای موضوعی مثنوی مولانا)، آمل: ناشر مؤلف.
- ۳- افلاطون، اریستوکلس. (۱۳۵۵). دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- ۴- ----- (۱۳۶۷). مجموعه آثار افلاطون، ج ۲، کتاب دهم جمهوری، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا

کاویانی، تهران: خوارزمی.

- ۵- ----- (۱۳۸۱). جمهوری. ترجمه فؤاد روحانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۶- برن، ژان (۱۳۶۳). افلاطون، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: هما، چاپ اول.
- ۷- بریه، امیل (۱۳۵۲). تاریخ فلسفه در دوره یونانی، ترجمه علی مراد داودی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۸- پاشا، محمد (۱۳۳۵). فرهنگ آندراج، تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران: خیام.
- ۹- تهانوی، محمدبن اعلی (۱۸۶۲) م. کشف اصطلاحات الفنون. ج ۱، کلکته.
- ۱۰- جعفری، محمدتقی (۱۳۴۹). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی، تهران: بی تا.
- ۱۱- دالوندی، حسن (۱۳۸۴). «مولوی و مثل افلاطون»، کیهان فرهنگی، شماره ۲۲۲، ص ۲۷-۲۵.
- ۱۲- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲). لغت‌نامه دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۳- زمانی، کریم (۱۳۸۳). میناگر عشق، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- ۱۴- ----- (۱۳۸۷). شرح جامع مثنوی، تهران: اطلاعات، چاپ بیست و هشتم.
- ۱۵- سروپالی، راد کریشن. [سرگروه هیئت نویسندگان] (۱۳۶۷). تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه جواد یوسفیان، جلد ۲، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- ۱۶- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۰). صور خیال در شعر فارسی. تهران: انتشارات نیل.
- ۱۷- علوی زاده، فرزانه؛ تقوی، محمد (۱۳۸۸). «بررسی مقایسه‌ای مفهوم خیال از دیدگاه ابن عربی و مولانا»، جستارهای ادبی، شماره ۱۶۶، ص ۱۱۱-۱۲۸.
- ۱۸- غزالی، محمد (۱۳۵۲). احیاء علوم الدین. ترجمه حسین خدیوچم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۱۹- فارابی، ابونصر (۱۳۷۹). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تعلیق جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۲۰- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۴۶). شرح مثنوی شریف، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۱- فروغی، محمد علی (۱۳۸۳). سیر حکمت در اروپا، تهران: زوار، چاپ پنجم.
- ۲۲- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه، ترجمه سید جمال الدین مجتبی، جلد ۱ و ۴، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۳- کرسون، آندره (۱۳۶۳). فلاسفه بزرگ، جلد ۱، تهران: مؤسسه مطبوعات علی اکبر علمی.
- ۲۴- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد (۱۳۸۴). مثنوی معنوی، بر اساس تصحیح نیکلسون، با مقدمه حسین محی‌الدین الهی قمشه‌ای، تهران: محمد.
- ۲۵- همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۶). مولوی‌نامه، تهران: انتشارات هما، چ ۲.
- ۲۶- یادنامه مولوی، (به مناسبت هفتصدمین سال مولانا) (۱۳۳۷). تدوین و تنظیم علی اکبر مشیر سلیمی، تهران: شرکت چاپخانه فردوسی.