

مثال و خیال در اندیشه مولوی

زهرا راجبی^۱

غلامحسین غلامحسین زاده^۲

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۲۶

تاریخ تصویب: ۹۲/۹/۱۸

چکیده

مولوی یکی از برجسته ترین عارفان اهل حکمت در تاریخ تفکر فارسی است و همین امر سبب شده است تا اثر ارزنده او مثنوی، سرشار از مفاهیم عرفانی- حکمی باشد. از جمله این مفاهیم، مفهوم عالم مثال است که تاکنون اهل حکمت بیشتر در آن تأمل کرده اند و کمتر مورد توجه اهل عرفان و ادبیات قرار داشته است. در این پژوهش سعی شده است مفهوم عالم مثال و حس مرتبط با آن یعنی قوه خیال و رابطه بین آن دو در مثنوی مولوی بررسی و تحلیل شود. نتایج به دست آمده نشان می دهد که از نظر مولوی، عالم مثال و نیروی خیال، مفاهیمی هستی شناسانه و معرفت شناسانه

^۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس؛ z.rajabi_id@yahoo.com

^۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس؛ ggholamhoseinzadeh@yahoo.com

هستند که تأمل در آن‌ها چگونگی رابطه انسان با جهان و عالم ماورای ماده و نحوه دریافت‌های عرفانی و شهودی عارفان و حتی شاعران عارف را تبیین می‌کند.

واژه‌های کلیدی: عالم مثال، قوه خیال، مثنوی، معرفت‌شناسی، مولوی، هستی‌شناسی.

مقدمه

نظریه «عالم مثال» و مفاهیم و اصطلاحات مرتبط با آن مانند «قوه خیال»، یک نظریه فلسفی و حکمی شناخته شده است. با وجود این، مفهوم عالم مثال اساساً نظریه‌ای عرفانی است؛ زیرا جنبه استدلالی آن شهودی است و از نظر مفهومی نیز دارای مفهومی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه است. شاید به همین دلیل است که از میان فلاسفه و کلامیان، تنها فیلسوفان و متکلمان عرفان‌گرا به آن پرداخته‌اند. از آنجا که امروزه این مفهوم در فلسفه دین، فلسفه ذهن و روان‌شناسی و حتی ادبیات اهمیت و کاربرد دارد، در این پژوهش سعی بر آن است که کاربرد مفهوم عالم مثال و حس مرتبط با آن یعنی قوه خیال را در عالم عرفان و ادبیات عرفانی، و جایگاه و نقش آن در خلق و درک بهتر آثار ادبی و عرفانی تشریح شود؛ به سبب آن که یکی از بهترین روش‌ها برای انجام این پژوهش و برای رسیدن به مبانی هنر، مراجعه به متون ادبی و بررسی کاربرد عینی این مفاهیم در متون ادبی است، مثنوی مولوی را که اثر برجسته ادبی و حاصل قریحه هنرمندی عارف و حکیم است، برای بررسی و تحلیل از این منظر، برگزیده‌ایم.

پیشینه

باید گفته شود که در این زمینه، مقاله ای با عنوان «بررسی مقایسه‌ای مفهوم خیال از دیدگاه ابن عربی و مولانا» نوشته فرزانه علوی زاده و محمد تقوی در نشریه جستارهای ادبی چاپ شده که در آن، بحث خیال بیشتر در ارتباط با مفاهیمی چون وهم، خواب و علم تعبیر خواب مطرح شده است و به مباحثی مانند تسلط شیطان بر نفس و کدورت جان، ضلالت باطن و شقاوت آدمی، دانش برخاسته از معیارهای عالی ماده، افکار و اندیشه‌های باطل و بیهوده، غرور کاذب انسان، سوءظن و بدبینی، گسسته شدن پیوندهای دوستی و غیره و نیز بیشتر به عنصر خیال و مصداق‌های اجتماعی و اخلاقی آن در مثنوی پرداخته شده است؛ حال آن که در این پژوهش، خیال در مقام مفهومی هستی‌شناسانه و مرتبط با عالم مثال بررسی شده است و تأکید بر جنبه و کارکرد فلسفی و حکمی عنصر خیال در مراتب شناخت آدمی است و نه مفهوم اخلاقی آن. همچنین سخنرانی کوتاه و بسیار موجز و کلی از دکتر دینانی در سال ۱۳۷۷ با عنوان «عالم خیال در نظر مولوی و ابن عربی» انجام شده است؛ پژوهش‌های مذکور در جهت تکمیل مباحث این مقاله و بررسی دقیق‌تر و شامل‌تر مفهوم فلسفی خیال و ارتباط آن با عالم مثال در تفکر مولوی بسیار مؤثر است.

۱. عالم مثال

عالم مثال یکی از مراتب هستی است که اشاره به آن را در سخنان فلاسفه یونان باستان، در اندیشه حکمای جهان اسلام و در سخنان پیامبر اسلام (ص) و امامان شیعه (ع) می‌توان یافت (پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۲۰۶). به‌رغم این که به گفته هانری کربن، در فلسفه و تفکر غرب چندان بدان توجه نشده است (شایگان، ۱۳۷۳: ۲۵۳)، در فلسفه و عرفان اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد.

در هستی‌شناسی اسلامی و نزد اهل حکمت و عرفان، مراتب هستی معمولاً بین دو تا نه مرتبه بیان شده است که یکی از آن‌ها عالم مثال (برزخ، خیال) است. برای مثال، نجم رازی به دو عالم غیب و شهادت یا ملکوت و ملک قائل است (رازی، ۱۳۷۱: ۱۱۶ - ۱۱۷). ابن عربی این مراتب را به پنج مرتبه (حضره) تقسیم می‌کند که عبارتند از عالم لاهوت (عالم ذات الهی)، عالم جبروت (عالم اسما و صفات الهی)، عالم ملکوت (عالم ارواح و افعال)، عالم ناسوت (عالم ظاهر) و مرتبه انسان کامل (آشتیانی، ۱۳۶۵: ۲۱۹). شاگرد و شارح او صدرالدین قونوی نیز بر آن است که مراتب عالم شامل پنج حضرت کلی است که عبارتند از: غیب مطلق، لوح محفوظ، انسان کامل، مثال و شهادت (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۰). شهاب‌الدین سهروردی مراتب عالم را چهار مرتبه انوار قاهره، انوار مدبره، عالم صور معلّقه و عالم اجسام می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۷: ۳۶۰)؛ البته او از دیدگاه هیأت بطلمیوسی، عالم صور معلّقه (مثال) را پس از هفت اقلیم می‌داند و آن را اقلیم هشتم می‌نامد (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۲۵۴). فاضل تونی نیز تعداد عوالم را پنج مورد می‌داند که عبارتند از عالم اعیان ثابت، عالم عقول و نفوس کلیه، عالم مثال، عالم طبع و عالم انسان (فاضل تونی، ۱۳۸۶: ۶۸ - ۶۹). علامه طباطبایی هم بر آن است که مراتب طولی وجود، از وجود واجب شروع می‌شود و پس از آن در عوالم کلی وجود ممکنات، سه عالم عقل، عالم مثال یا برزخ و عالم ماده یا قوه بیشتر نیست و عقلاً عالم چهارمی وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۷۳). در مجموع می‌توان گفت در هستی‌شناسی اسلامی سه عالم معنی، صورت و ماده مطرح است که به تعبیر عرفا، اسما، صفات و افعال، یا به بیان فلاسفه، عقل، نفس و طبیعت، یا به قول حکما، جبروت، ملکوت و ملک هستند؛ و عالم مثال، دومین مرتبه از این مراتب سه‌گانه عالم است. عالم ملک، عالم ماده و مدت است و جبروت، عالم ورای ماده و عاری از ماده و مدت است و در حدّ فاصل این دو عالم، عالم ملکوت (مثال) قرار دارد که دارای خصوصیات هر دو عالم بالادست و پایین‌دست است؛ یعنی از

اصل ماده و برخی عوارض آن مانند تغییر و حرکت منزه است، ولی با برخی آثار ماده مانند شکل، بُعد، وضع و مانند آن همراه است.

در غرب، اولین بار افلاطون طرح جهان ایده و عالم مثال را به صورت منسجم مطرح کرد اما شاید به دلیل مخالفت ارسطو با آن، بحث از عالم مثال پس از دوره باستان، در تفکر غرب جایگاه ویژه‌ای نیافت. قرن‌ها بعد از این دوره، یعنی در قرن هجدهم میلادی با تفکر استعلایی و صورت‌های خرد ناب کانت، بحث از عالم ایده به نوعی دوباره در تفکر غرب مطرح شد؛ چنان‌که برای مثال، الیاده معتقد است که هر پدیده‌ای در گیتی نمونه‌ای مینوی و وجهی مثالی دارد که برین و ناپیدا است (الیاده، ۱۳۸۴: ۲۰ - ۲۱)؛ اما در تاریخ تفکر اسلامی، به خلاف گفته هانری کربن که بنیان‌گذار حقیقی عالم مثال را در حکمت اسلامی، سهروردی می‌داند (شایگان، ۱۳۷۳: ۲۵۳)، بسیاری مانند فارابی، ابن سینا، ابن عربی، ملاصدرا، میرداماد و دیگران، به عالم مثال پرداخته و در ردّ و اثبات آن دلایلی آورده‌اند؛ برای مثال صدرالدین قونوی در بیان علت ایجاد و ظهور عالم مثال می‌گوید: «عالم ارواح، تقدم وجودی و رتبی بر عالم اجسام دارد و واسطه رسیدن فیض حق بر اجسام است؛ اما از آنجا که میان ارواح و اجسام، به جهت ترکیب و بساطت آن‌ها، مباینیت ذاتی برقرار است و سنخیتی با یکدیگر ندارند، خداوند عالم مثال را خلق نمود که بزرخ و جامع و حدّ فاصل میان عالم ارواح و اجسام است تا موجب ارتباط دو عالم شده، فیض حق و امداد و تدبیر او از طریق ارواح به عالم اجسام برسد» (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۴۳). بنابراین عالم مثال، واسطه نزول از عالم معنی به عالم ماده و صعود از عالم ماده به عالم معنی است که به آن قوس نزول و قوس صعود می‌گویند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۳۶۴). به همین سبب قیصری در وجه تسمیه آن آورده است که این مرتبه شامل مظاهر و اصنام آن چیزهایی است که در عالم اجسام تحقق دارد و همچنین نمود و نمونه مرتبه بالاتر خود، یعنی عالم ارواح است (قیصری، ۱۳۸۱: ۹۸/۱) و از این رو عالم مثال (نفس،

ملکوت، صورت، صفات) را که واسطهٔ میان عالم نورانی مجرد محض و عالم تاریک ماده است - به این اعتبار که در معنی لغوی برزخ گفته‌اند: «هو الحائل بین الشیئین» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۳۶) - می‌توان عالم برزخ نیز خواند. به عقیدهٔ ابن عربی، از آنجا که در قوس نزول و صعود، سیر نفوس انسانی از عالم لاهوت به ناسوت و از ناسوت به لاهوت انجام می‌گیرد، دو عالم مثال (برزخ) وجود دارد: یکی در قوس نزول که به آن غیب امکان می‌گوید و عالم میان مجردات و مادیات است و دیگری در قوس صعود که به آن غیب محال می‌گوید و عالمی است که نفوس پس از مفارقت از بدن به آن می‌روند (قیصری، ۱۳۸۶: ۱۰۲).

۲. خیال و عالم خیال

خیال در نزد اهل حکمت دو معنای متفاوت، اما مرتبط با هم دارد. نخست به معنی یکی از قوای ادراکی آدمی است که از پنج حس باطنی است و به سبب ربطش به انسان، آن را عالم خیال متصل می‌گویند و در تعریف آن گفته‌اند: «خیال بر یکی از حواس باطنه اطلاق می‌شود و آن نیرویی است که صورت‌های نقش بسته در حس مشترک را - به هنگامی که آن صورت‌ها از حواس باطنه غایبند - حفظ می‌کند و جایگاه آن واپسین قسمت تجویف اول از تجاویف سه گانهٔ دماغ است.» (تهانوی، ۱۸۶۱: ۴۵۱/۱). دیگری، خیال به معنی عالمی عینی با عنوان عالم خیال است که عالمی مستقل و منفصل از انسان و معادل عالم مثال است. بدین شرح که در معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی، انسان از سه ساحت وجودی ماده، نفس و عقل (ذهن) تشکیل شده است و به همین سبب انسان «دارای سه قوه است: قوهٔ جسم که مادهٔ محض است، صور خیالی که مقید به مقدار و شکل است و صور علمیهٔ عقلیه که مجرد مطلق است» (بسیج، ۱۳۸۴: ۲۸). این سه مرحله از وجود ما، نمونه‌ای از سه مرحله از وجود عالم کلی است که بر اساس آن، انسان نیز دارای سه نشئهٔ وجودی

مادی، برزخی و عقلانی است. از آنجا که «قوه خیال، درجه‌ای از درجات نفس است که حد واسطه بین حس و عقل است» (شیرازی، ۱۲۷۶: ۵۱۸/۳)، در این معنی، خیال معادل یکی از عوالم هستی یعنی عالم مثال (برزخ یا ملکوت) قرار می‌گیرد. تا جایی که برخی از متفکران مانند ابن عربی، عالم مثال را عالم خیال نیز می‌دانند و همان‌گونه که به دو عالم مثال کلی و جزئی قایل هستند، به دو نیروی خیال کلی (منفصل) و خیال جزئی (متصل) نیز معتقدند. خیال منفصل، نیروی خیال است با حضور و عمل در سطح نفس کلی یا عالم مثال مطلق؛ و خیال متصل، همان نیروی خیال است با حضور و عمل در سطح نفس جزئی یا عالم مثال مقید (کربن، ۱۳۷۴: مقدمه ۲۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۱۹۹/۲ به بعد). عالم مثال متصل، وابسته به خیال و قوای ادراک بشری است که به آن مثال مقید و خیال متصل هم گفته می‌شود. خواب و رؤیاها به این عالم مربوط می‌شوند، اما در عالم مثال منفصل، قوای ادراکی انسان دخیل نیست و جدا و مستقل از انسان تحقق دارد و یکی از عوالم ثلاثه تعینات خلقی است. تجسد ارواح، تروح اجساد، تجسم اعمال، ظهور معانی به صورت‌های مناسب و مشاهده مجردات در صور اشباح جسمانی در این مرتبه رخ می‌دهد. مشاهدات انبیا، اولیا و عرفا در این عالم صورت می‌گیرد (جامی، ۱۳۸۱: ۵۲). در واقع، عالم مثال یا «عالم خیال، به منزله رجمی است که خداوند هر گونه صورتی را که می‌خواهد در آن ایجاد می‌کند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۱۶).

۳. خیال و مثال در مثنوی

پس از آشنایی مختصر و مقدماتی از مفاهیم مثال و خیال، در ادامه تلاش می‌شود رابطه بین حس خیال با عالم مثال (عالم نفس) در نظر مولوی تحلیل شود.

۳-۱. عالم مثال در مثنوی

مولوی نیز مانند بسیاری از حکمای صوفی مشرب، اصل و مبدأ انسان و مخلوقات را آباء «عقول و نفوس و طبایع» و امهات «افلاک و انجم و عناصر» می‌داند و آن‌ها را عالم ملک و ملکوت یا ظلمت و نور می‌نامد:

هفت اختر هر جنین را مدتی می‌کنند ای جان به نوبت خدمتی
(مولوی، ۱۳۷۹: ۳۸۵۲/۱)

جدّ و خویشانمان قدیمی چار طبع ما به خویش عاریت بستیم طبع
سال‌ها هم صحبتی و همدمی با عناصر داشت جسم آدمی
روح او خود از نفوس و از عقول روح اصل خویش را کرده نکول
(همان، ۴۴۸/۶-۴۵۰)

کلّ عالم صورت عقل کلّ است کوست بابای هر آنک اهل قل است
(همان، ۳۲۸۱/۴)

او نیز همانند حکما، در هستی‌شناسی خود قایل به دو قوس صعود و نزول برای انسان است و می‌گوید:

تو از آن روز که در هست آمدی آتشی یا باد یا خاکی بدی
گر بر آن حالت تو را بودی بقا کی رسیدی مر تو را این ارتقا
از مبدل هستی اول نماند هستی بهتر به جای آن نشانند...
از جمادی بی‌خبر سوی نما وز نما سوی حیات و ابتلا
باز سوی عقل و تمییزات خوش باز سوی خارج از این پنج و شش...
نیست پیدا آن منازل را سنام نه نشانست آن منازل را نه نام
(همان، ۷۸۹/۵-۸۰۵)

در قوس نزول و در سلسله مراتب هستی، مولوی به عقول، نفوس و طبیعت قایل است و معتقد است که عالم نفس (جان) همان عالم مثال است که صورت علمی همه موجودات هستی قبل از آمدن به این دنیا در آن موجود است؛ ولی انسان‌های عادی با حواس ظاهری خود قادر به درک آن نیستند. چنان که می‌گوید:

کین جهان چاهی است بس تاریک و تنگ
هست بیرون عالمی بی‌بو و رنگ

(همان، ۶۴/۳)

هست بر سمع و بصر مهر خدا
در حجب بس صورت است و بس صدا...
گرچه تو هستی کنون غافل از آن
وقت حاجت حق کند آن را عیان

(همان، ۶۸۴/۲-۶۸۸)

و بر آن است که هر چه در این دنیا وجود دارد، تصویر و عکس موجودات مثالی است:

نیست غیر نور آدم را خورش
از جز آن جان را نباشد پرورش...
عکس آن نور است کین نان نان شدست
فیض آن جان است کین جان جان شدست

(همان، ۱۹۷۲/۴-۱۹۷۵)

بنابراین، به اعتقاد مولوی امور و حقایق موجود که در این دنیا رخ می‌دهد، انعکاس، سایه و فرع حقایق و امور عالم مثال هستند و اصل آن‌ها در عالم مثال موجود

است؛ و به همین سبب، امور دنیا نیست هستی‌نما و اعتباری و بی‌ارزش است. بهترین نمونه این اعتقاد مولوی در تمثیل صیاد و مرغ است، آنجا که می‌گوید:

مرغ در بالا پران و سایه‌اش می‌دود بر خاک پران مرغ‌وش
ابلهی صیاد آن سایه شود می‌دود چندان که بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست...
ترکش عمرش تهی شد عمر رفت از دویدن در شکار سایه تفت
(همان، ۱/۴۲۰-۴۲۴)

در عرفان و حکمت اسلامی، یکی دیگر از جلوه‌های اعتقاد به عالم مثال، در قالب قایل بودن عرفا و حکما به عالم ذر نمود یافته است. بدین ترتیب که بسیاری از صوفیه خطاب‌الست خداوند را در عالم ذر در عالم مثال و خطاب به صورت‌های مثالی دانسته‌اند (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۲۵ - ۱۲۷ و سبزواری، ۱۳۸۰: ۱/۳۲۵-۳۲۹). بر همین اساس است که بنا به اعتقاد مولوی نیز این عالم مثال که در قوس نزول وجود دارد، همان عالم ذر (الست، مثال) است که تمام ارواح انسانی پیش از تعلق به ابدان در آن وجود داشته‌اند و در همین عالم است که ارواح مجرد انسان‌ها با حقایق امور عالم آشنا شده‌اند و از این رو است که می‌گوید:

پیش‌تر از نقش، جان پذیرفته‌اند پیش‌تر از بحر دُر‌ها سفته‌اند...
پیش‌تر ز افلاک کیوان دیده‌اند پیش‌تر از دانه‌ها نان دیده‌اند
دیده چون بی‌کیف هر باکیف را دیده پیش از کان صحیح و زیف را
(مولوی، ۱۳۷۹: ۲/۱۷۱-۱۸۰)

علاوه بر این، مولوی بر آن است که یاد و خاطره این عالم در نهان و ذات انسان‌ها باقی مانده است و گاه پیش می‌آید که چیزی از آن را به یاد آورد. برای مثال او نیز

همانند اخوان‌الصفا و سهروردی که برای عالم افلاک، اصوات و نعمات موزون و متنوعی قائل هستند که مشروط و محتاج به شرایط اصوات این عالم و عضو شنوایی جسمانی آن نیست (قطب‌الدین، ۱۳۸۰: ۵۱۴-۵۱۵)، معتقد است که صورت‌های مثالی ما انسان‌ها این اصوات و نعمات کیهانی را در عالم مثال شنیده‌اند و از همین رو است که گاه با شنیدن اصوات دنیایی به یاد آن‌ها می‌افتیم و می‌گویید:

لیک بُد مقصودش از بانگِ رباب همچو مشتاقان خیال آن خطاب
نالۀ سرنا و تهدید دهل چیز کی ماند بدان ناقور کل
پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها از دوار چرخ بگرفتیم ما...
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم در بهشت این لحن‌ها بشنوده‌ایم
(مولوی، ۱۳۷۹: ۴/ ۷۳۹-۷۴۴)

آنچه گفته شد شواهد مختصری از دیدگاه مولانا دربارهٔ عالم مثال بود که البته در ادامه بیشتر به آن پرداخته می‌شود.

۲-۳. خیال در مثنوی

مولوی برای قوهٔ خیال، تشخیص خاصی قائل است و با رویکردی حکمی به آن می‌پردازد؛ تا جایی که «در نظر این عارف بزرگ، جهان بشریت و موالید وجود آدمی، اعم از افعال و اقوال و صفات همه بر محور خیال می‌گردد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۱۲). از این رو، همانند بسیاری از حکما، مولوی نیز خیال را به دو معنی مرتبه‌ای از مراتب هستی، و قوه‌ای از قوای ادراکی آدمی یا به تعبیر ابن عربی، به دو معنی خیال منفصل و خیال متصل به کار برده است.

دربارهٔ خیال به عنوان یکی از حواس و قوای ادراکی آدمی یا همان خیال متصل، باید گفت که مولوی برای انسان قایل به «پنج حسّ ظاهر و پنج اندرون» (مولوی، ۱۳۷۹: ۲۰۴۰/۴) است. او بدن انسان را «کوزه‌ای با پنج لولهٔ پنج حس» (همان،

۲۷۷۲/۱) می‌داند که وجود این پنج حس برای بقای جسم انسان الزامی است و بر آن است که چنان که «هر شب به هر خانه چراغی می‌نهند/ تا به نور آن ز ظلمت می‌رهند» (همان، ۴۳۲/۴)، خداوند نیز برای روشن ماندن چراغ تن انسان، فتیله‌ای قرار داده که آن «فتیله پنج دارد از حواس / جملگی بر خواب و خور دارد اساس» (همان).

مولوی همچنین درباره حواس باطنی در مقایسه با حواس ظاهری معتقد است که:

پنج حسّی هست جز این پنج حس
آن چو زرّ سرخ و این حس‌ها چو مس

(همان، ۴۹/۲)

مولوی حواس باطنی را «حس جان» و حواس ظاهری را «حس ابدان» (همان، ۵۱/۲) می‌خواند و تمام آنها را در اختیار دل می‌داند؛ چنان که می‌گوید:

مر دلم را پنج حسّ دیگر است
حسّ دل را هر دو عالم منظر است

(همان، ۲۰۴۰/۲)

البته بر آن است که حس ابدان نیز مانند حس جان، در خدمت دل قرار دارند و ابزار او هستند و می‌پرسد:

دل مگر مهر سلیمان یافته است که مهار پنج حس برتافته است
پنج حسّی از برون میسور او پنج حسّی از درون مأمور او

(همان، ۱/ ۳۶۵۱ و ۳۶۵۲)

از آنجا که در نظر مولوی نیز همانند دیگر عرفا و اهل حکمت چون ابن سینا و فارابی، نفس همان جان و روح است و در دل جای دارد، می‌توان گفت حس باطنی، خیال، نیرویی است که در اختیار جان (دل، نفس، روح) قرار دارد. البته در این تعبیر، مقصود مولوی از نفس، نفس انسانی است؛ چرا که از نظر او و سایر حکما، نفس به سه نوع نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌شود و نفس انسانی همان نفس ناطقه (روح یا

جان) است. چنان که الفاخوری در تاریخ فلسفه در جهان اسلام آورده است: «وقتی می‌گوییم نفس، مقصود ما آن قوه که طالب غذا است یا قوه‌ای که محرک شهوت و غضب است، یا قوه‌ای که در قلب ساکن است و مولد حیات و رساننده حس و حرکت است از قلب به تمام بدن، نیست؛ زیرا این را روح حیوانی می‌گویند. بلکه مقصود ما از نفس، جوهر فرد کاملی است که کاری جز تذکر و حفظ و تمیز و رؤیت ندارد.» (الفاخوری و خلیل الجر، ۱۳۵۸: ۵۵۹). بدین ترتیب خیال نیرویی در اختیار نفس به معنای اخیر است.

درباره تعریف حس خیال، مولوی نیز همانند حکمای مشایی و برخی از قدما، خیال را صورتی از شیء محسوس می‌داند که پس از غیبت آن در ذهن باقی می‌ماند (حلبی، ۱۳۸۶: ۱/۱۶۵) و در تعریف آن می‌گوید: «صورت بی‌جان نباشد جز خیال» (مولوی، ۱۳۷۹: ۲/۳۴۵۰) و درباره ماهیت آن نیز معتقد است که این نوع خیال و تصویر چون شکل ذهنی دارد ولی شکل عینی ندارد، به نوعی «نیست هست» یا «نیست هست‌نما» است. چنان که در داستان پادشاه و کنیزک، آمدن طیب الهی را به حس خیال مانند کرده و آن را این‌گونه وصف می‌کند:

می‌رسید از دور مانند هلال نیست بود و هست مانند خیال

(همان، ۱/۶۹)

در مجموع، مولوی جایگاه قوه خیال در انسان را در چشم، سر و دل می‌داند و معمولاً تلقی از خیال را به عنوان تصویر ذهنی که همان خیال متصل یا مقید حکما است، به ذهن و چشم انسان وابسته می‌داند و جایگاه آن را در سر می‌شمارد. همچنین معمولاً هنگامی که این معنی از خیال را مد نظر دارد، خیال را در کنار عقل معاش‌اندیش و مُفلسف به کار می‌برد و با آن مرتبط می‌داند؛ چرا که جایگاه خرد معاش و سفسطه را هم در سر می‌داند. برای مثال، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

در خیال از بس که گشتی مکتسی نک به سوفسطایی بد ظن رسی
او خود از لبّ خرد معزول بود شد به حس معزول و محروم از وجود
(همان، ۲۱۸۷/۶ - ۲۱۸۸)

قبله عارف بود نور وصال قبله عقل مفلسف شد خیال
(همان، ۱۹۰۰/۶)

زانک سرمه نیستی درمی کشد باده از تصویر شیطان می چشد
چشمشان خانه خیال است و عدم نیست ها را هست بیند لاجرم
(همان، ۱۰۷/۲ - ۱۰۸)

در همین معنی، او حتی پرداختن و بحث کردن در مسائلی چون جبر و اختیار را
نیز از این مقوله می داند:

اختیار و جبر در تو بد خیال چون در ایشان رفت شد نور جلال
(همان، ۱۵۰۹/۱)

به عقیده مولانا این خیال که تا حدی معادل عقل معاش هم هست، چیزی است که
انسان ها همواره در طول روز و در زمان آگاهی و هوشیاری خود با آن درگیر و به آن
مبتلا هستند؛ به حدی که سبب آزار و کدورت نفس انسانی می شود و تنها در هنگام
خواب است که جان از آسیب و صدمه این خیال آسوده می شود:

جان همه روز از لگد کوب خیال وز زیان و سود و از خوف زوال
نی صفا می ماندش نی لطف و فر نی به سوی آسمان راه سفر
(همان، ۴۱۴/۱ - ۴۱۵)

می رهند ارواح هر شب زین قفس فارغان نی حاکم و محکوم کس
شب ز زندان بی خبر زندانیان شب ز دولت بی خبر سلطانیان
نه غم و اندیشه سود و زیان نه خیال این فلان و آن فلان
(همان، ۳۹۱/۱ - ۳۹۳)

این ز حد و اندازه‌ها باشد برون داعی فعل از خیال گونه گون

(همان، ۳۷۲۶/۶)

اما هنگامی که مولوی خیال را به معنی خیال منفصل به کار می‌برد، جایگاه آن را دل انسان می‌داند؛ برعکس خیال متصل که آن را انعکاس و تصویر اشیای خارجی در ذهن انسان تعریف می‌کند، خیال منفصل را به نوعی جزیی از جان یا نفس انسانی می‌داند که حتی ماهیت و اصل آن برای دل که جایگاه جان است نیز قابل شناختن نیست و این گونه می‌گوید:

در درون دل در آید چون خیال پیش او مکشوف باشد سرّ حال

(همان، ۱۴۹۰/۲)

دیده‌بان دل نیند در مجال کز کدامین رکن جان آید خیال...

کی رسد جاسوس را آن جا قدم کی رسد مرصاد و در بند عدم

(همان، ۳۹۰/۳ - ۳۹۲)

مولوی معمولاً خیال به این معنی را در کنار چشم به کار می‌برد. البته در این موارد، منظور او از چشم، قدرت بصیرت و داشتن چشم سرّ باطنین است و نه صرف داشتن چشم سرّ ظاهربین که اکتفا کردن به آن در واقع نوعی نابینایی و کوری است:

کور را قسمت خیال غم فزاست بهره چشم این خیالات فناست

(همان، ۷۷۲/۲)

چشمشان خانه خیال است و عدم نیست‌ها را هست بیند لاجرم

چشم من چون سرمه دید از ذوالجلال خانه هستی است نه خانه خیال

(همان، ۱۰۸/۲ - ۱۰۹)

از ابیات فوق برمی‌آید که مولوی، خیال در معنی خیال متصل را که همان انعکاس دریافت‌های حسّی و ظاهری انسان در چشم و مغز او است، کوری و قناعت کردن به عالم «نیست هست‌نما» می‌داند؛ حال آن که خیال در معنی خیال منفصل را که نیروی

ادارک ماورای حسی و جزیی از جان و نفس انسانی است، بینایی حقیقی و درک عالم « هست نیست‌نما » می‌شمرد.

در مورد رابطه این دو خیال با یکدیگر و تأثیر آن‌ها در انسان باید گفت که مولوی معتقد است که وجود خیال متصل یا همان قوه خیال و تصویرسازی و تصور آدمی، در مراحل آغازین تکامل و رشد عقلی و شناختی انسان یا به بیان مولوی در مرحله طفولیت او بسیار الزامی است:

این تصور و این تخیل لعبت است تا تو طفلی پس بدانت حاجت است چون ز طفلی رست جان شد در وصال فارغ از حسّ است و تصویر و خیال (همان، ۳/ ۴۱۵۹-۴۱۶۰)

بنابراین در نظر او، علی‌رغم اهمیت و اصالت خیال منفصل، خیال ظاهر و متصل را نیز در انسان بسیار مهم و مؤثر می‌داند؛ چنان‌که در داستان «رنجور شدن استاد به وهم»، به زیبایی به تأثیر این نوع از خیال بر سلامت تن و روح انسان اشاره کرده است. در این داستان:

کودکان مکتبی از اوستاد رنج دیدند از ملال و اجتهاد
مشورت کردند در تعویق کار تا معلم درفتد در اضطرار...
آن یکی زیرک‌تر این تدبیر کرد که بگوید اوستا چونی تو زرد
خیر باشد رنگ تو بر جای نیست این اثر یا از هوا یا از تبی است
اندکی اندر خیال افتد از این تو برادر هم مدد کن این چنین
چون در آیی از در مکتب بگو خیر باشد اوستاد احوال تو
آن خیالش اندکی افزون شود کز خیالی عاقلی مجنون شود
(همان، ۳/ ۱۵۴۵ - ۱۵۵۳)

بدین ترتیب خیال، عاملی است که در پرورش نیروی معرفتی و شناختی حسی و فراحسی انسان بسیار تعیین‌کننده است؛ چه از نوع خیالات و تصورات فردی انسان

باشد و چه از نوع خیالات و تصورات کلی نفس انسانی باشد. به همین دلیل است که مولوی می گوید:

پس مگو جمله خیال است و ضلال بی حقیقت نیست در عالم خیال
(همان، ۲/۲۹۳۴)

در ادامه بحث، درباره نقش و جایگاه خیال در این معنی بیشتر توضیح داده خواهد شد.

۳-۴. خیال و مثال در مثنوی

متناسب با دو نوع تلقی از خیال منفصل و خیال متصل، یعنی تلقی خیال به معنی تصاویر و انعکاس اشیای خارجی در ذهن - که در واقع همان توانایی درک معانی جزئی و حسّی است - و تلقی خیال به عنوان دریافت و انعکاس تصاویر نفس (جان) در دل - که توانایی درک حقایق و امور کلی و فراحسّی است؛ مولوی به دو نوع عالم قایل است که حاصل این، دو نوع تلقی از قوه خیال است؛ یکی عالمی که بر پایه ادراکات، خیالات و تصورات جزئی و حسّی ساخته شده است و دیگری عالمی که اساس آن بر ادراکات، خیالات و تصورات روحانی، ماورای حسّی و کلی است. از آنجا که به گفته ابن عربی، خیال «آنچه را صورتی دارد، می پذیرد و آنچه را صورتی ندارد، صورت می بخشد» (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۲/۲۹۸)؛ و از این رو گویی عالم و جهانی را صورتگری و خلق می کند؛ بنابراین، از این طریق می توان گفت هر انسانی متناسب با ظرفیت و توانایی های شخصیتی و دورنی خود، خیالات و تصورات، و به عبارتی جهان خاص خود را دارد و می سازد که با جهان دیگری متفاوت است. از این رو مولوی می گوید:

از نفیر و فتنه و خوف نکال هر دلی رفته به صد کوی خیال
هر کسی فالی همی زد از قیاس تا چه آتش اوفتاد اندر پلاس؟

(مولوی، ۱۳۷۹: ۲۵۲۶/۶ - ۲۵۲۷)

خیال و عالم خیال در این معنی به نوعی همان خیال به معنی عقل معاش اندیش است که بر اساس آن، هر انسانی جهانی را برای خود می‌سازد که بر مبنای تصورات و ادراکات ذهنی جزیی خود از امور خارج، و ترکیب کردن آن‌ها در ذهن خود ایجاد کرده است و بر طبق آن تصویر و تصور خود ساخته عمل می‌کند. مولوی در این مورد می‌گوید:

در خور هر فکر بسته در عدم دم به دم نقش خیالی خوش رقم

(همان، ۳۱۳/۵)

هر کسی شد بر خیالی ریش گاو گشته در سودای گنجی گنج کاو
از خیالی گشته شخصی پرشکوه روی آورده به معدن‌های کوه
وز خیالی آن دگر با جهد مر رو نهاده سوی دریا بهر در
وان دگر بهر ترهب در کنشت وان یکی اندر حریمی سوی کشت
از خیال، آن رهزن رسته شده وز خیال این مرهم خسته شده
در پری خوانی یکی دل کرده گم بر نجوم آن دیگری بنهاده سم
این روش‌ها مختلف بیند برون زان خیالات ملون ز اندرون

(همان، ۳۱۹/۵ - ۳۲۵)

این عالم خیالی و مثالی که هر انسانی در این دنیا برای خود می‌سازد و منشأ اعمال او است، اگرچه به ظاهر پنهان است و دیده نمی‌شود، به نوعی همان جهانی است که انسان‌ها پس از مرگ، تجسم اعمال و کردار خود را در آن در قوس صعود و در عالم برزخ خواهند دید. به بیان مولوی:

یک خیال نیک باغ آن شده یک خیال زشت راه آن زده
آن خدایی کز خیالی باغ ساخت وز خیالی دوزخ و جای گداخت

(همان، ۳۰۸۷/۳ - ۳۰۸۸)

این خیال این جا نهان، پیدا اثر
در مهندس بین خیال خانه‌ای
آن خیال از اندرون آید برون
هر خیالی کو کند در دل وطن
چون خیال آن مهندس در ضمیر
مخلصم زین هر دو محشر قصه‌ای است
چون بر آید آفتاب رستخیز
برجهند از خاک زشت و خوب نیز
(همان، ۱۷۹۰/۵ - ۱۷۹۷)

اما علاوه بر عالم مثالی که حاصل خیال متصل در معنی عقل حسابگر و معاش اندیش انسانی است، خیال منفصل نیز عالم دیگری را برای انسان ایجاد می‌کند که بر مبنای ادراکات و تصاویر کلی و ماورایی انعکاس یافته از نفس در انسان شکل گرفته است و عالمی را برای او بنا می‌کند که به نوعی معادل عالم مثال است. درباره جایگاه این عالم در مراتب هستی و از لحاظ هستی‌شناسی، مولوی اعتقاد دارد اولین عالم، عالم بی‌چون و لایتناهی و یا عالم عدم است. پس از عالم عدم، عالم خیال قرار دارد که از عدم محدودتر است؛ و پس از آن، عالم هستی وجود دارد که همان عالم افلاک و ثوابت و زمین و درآمیخته با حس و رنگ است. عالم هستی نیز از نظر گستردگی و وسعت، تنگ‌تر از عالم خیال است:

عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا
وین خیال و هست یابد زونوا
تنگ‌تر آمد خیالات از عدم
زان سبب باشد خیال اسبابِ غم
باز هستی تنگ‌تر بود از خیال
زان شود در وی قمر همچون هلال
باز هستی جهانِ حس و رنگ
تنگ‌تر آمد که زندانیست تنگ
(همان، ۳۱۶۰ / ۱ - ۳۱۶۳)

البته باید افزود که منظور مولوی از عدم، همان عالم ملکوت است و این مطلب را می‌توان از خلال کلام او دریافت. برای مثال در دفتر سوم، مولوی از زبان جبرئیل آن گاه که بر مریم ظاهر می‌شود، می‌گوید:

خود بُن و بنگاه من در نیستی است یک سواره نقش من پیش سستی است
(همان، ۳/۳۸۱۷)

که در اینجا منظور از نیستی یا همان عدم، عالم ملکوت است. بدین ترتیب، این عالم خیال که حد واسط عالم بی کیف و بی کرانه و عالم کیفیت و محدود قرار دارد، همان جهان مثال است و قدرت خیال انسان به عنوان نیرویی که به نوعی جزئی از نفس انسانی و در اختیار اوست، قادر است تصاویر این عالم را درک و برای انسان مجسم کند و بسازد. چنان‌که به گفته سهروردی، «خیال آینه نفس است که به وسیله آن صورت‌های متعالیه را مشاهده می‌کند و آینه ظاهر مربوط به مشاهده صورت‌های این جهانی است» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۳۴۲). درباره رابطه ظهور موجودات عالم مثال و ارتباط آن با حس خیال، در گوهر مراد نیز از قول حکمای اشراق آمده است:

«و گاه باشد که موجود عالم مثال در این عالم مادی ظاهر شود و به حواس ظاهر، ادراک آن تواند کرد. اجسام صیقله و شفافه این عالم مادی، مانند آینه و آب و هوا، مظهر موجودات عالم مثال باشند؛ و همچنین خیال انسان نیز مظهر آن شود و صورت آینه و صور خیالیه، همه از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر آینه و خیال برای ما ظاهر شوند و همچنین صورت‌هایی که انسان در خواب می‌بیند، ملائکه، جن و شیاطین از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر هوا یا آب برای جماعتی ظاهر شوند» (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۰۶).

هانری کربن نیز به توانایی قوای نفس یا همان قدرت خیال انسان بر صعود به عالم مثال و درک و دریافت صور ملکوتی آن تأکید کرده است و می‌گوید:

«عالمی که این حکمای اشراقی در آن به مکاشفه و تحقیق می پرداختند، کاملاً واقعی است. واقعیت این عالم، ابطال‌ناپذیر و منسجم‌تر از عالم تجربی است که واقعیت آن به واسطه حواس درک می‌شود. شاهدان این عالم ضمن بازگشت کاملاً آگاهند که در «جای دیگر» بوده‌اند. آن‌ها را نمی‌توان شیزوفرنیک پنداشت! عالم خیال در پس کنش ادراک حسی پنهان است و باید آن را در ورای قطعیت عینی و ظاهری ادراک حسی جست‌وجو کرد» (کربن، ۱۳۸۴: ۲۶۸).

بدین ترتیب، از نظر بزرگان عرفان و فلسفه، قوه خیال عامل بسیار مهمی در ادراکات فراحسی انسان است و او را قادر می‌سازد تا بتواند به برخی حقایق و امور مثالی دست یابد. از همین رو مولوی نیز بر آن است که حواس باطنی که در اختیار جان (نفس) قرار دارند و به همین سبب به آن‌ها «حواس جان» می‌گویند، قادرند از حقایق آگاه شوند:

حسّ ابدان قوت ظلمت می‌خورند حسّ جان از آفتابی می‌چرند
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵۱/۲)

و درباره حس خیال نیز که از حواس جان است، معتقد است:

فهم‌های کهنه کوتاه‌نظر صد خیال بد در آرد در فکر
فلسفی کو منکر حنانه است از حواس اولیا بیگانه است

(همان، ۳۳۴۹/۱)

آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مهرویان بستان خداست

(همان، ۷۳/۱)

به نظر مولوی، این آگاهی از وقایع عالم مثال از طریق عبور حواس از حجاب مادی میسر می‌شود:

چون گذاره شد حواسش از حجاب پس پیایی گرددش دید و خطاب
(همان، ۱۹۲۵/۹)

و چنان که آمد، افرادی چون انبیا و اولیا به این مرتبه رسیده‌اند و دل آن‌ها در عالم و رای ماده سیر می‌کند:

آن دلی کز آسمان‌ها برتر است آن دل ابدال یا پیغمبر است

(همان، ۲۲۸۴/۳)

بنابراین دل انسان قادر است به عالم مثال وارد شود و وقایع آن را درک کند و البته چنان که قبلاً هم گفته شد، دل محلّ حسّ جان است و آنچه را که دل درمی‌یابد، به یاری نیروهای باطنی انسان چون خیال منفصل است که می‌تواند تصویر امور عالم جان (نفس، مثال) را در دل منعکس کند. غزالی نیز دربارهٔ نسبت دل با عالم خیال آورده است که «پس آنچه در دل حاصل شده است، موافق عالمی است که در خیال حاصل است و آنچه در خیال حاصل است، موافق عالمی است که در نفس خود موجود است - بیرون از خیال آدمی و دل او- و عالم موجود، موافق نسخه‌ای است که در لوح محفوظ موجود است» (غزالی، ۱۳۵۲: ۶۲/۱).

در ابتدای مقاله اشاره شد که از دید اهل حکمت، در عالم مثال قوس نزول که غیب امکان نام دارد، وقایع و امور ممکنات وجود دارد؛ مولوی نیز معتقد است برخی از انسان‌ها می‌توانند به یاری قوهٔ خیال منفصل به این عالم عروج کنند و امور آن را درک و مشاهده کنند که این آگاهی یا از طریق خواب و رؤیا است یا از طریق رؤیت و شهود و مکاشفه. برای مثال پیامبر (ص) با رؤیت عالم مثال توانسته بود از امور ممکنات آگاه شود:

همچنان که دید آن صدر اجل پیش کار خویش تا روز اجل
آنچ خواهد بود بعد از بیست سال داند اندر حال آن نیکو خصال
حال خود تنها ندید آن متقی بلک حال مغربی و مشرقی

(مولوی، ۱۳۷۹: ۳۴۱۷/۴-۳۴۱۹)

و معتقد است حضرت یوسف (ص) قادر بود از طریق رؤیا امور مثالی را درک کند:

همچو یوسف کو بید اول به خواب که سجودش کرد ماه و آفتاب
از پس ده سال بلکه بیشتر آنچ یوسف دیده بُد بر کرد سر
(همان، ۴/ ۳۴۲۱-۳۴۲۲)

همان گونه که اشاره شد، در خصوص عرفا نیز مولوی بر این توانایی اذعان دارد و بر آن است که پیر و عارف کامل نیز می تواند به مدد نیروی خیال منفصل خود به درک عالم مثال نایل شود. برای مثال او در وصف پیر که طیب الهی است و امراض دل و دین را مداوا می کند، این گونه سخن گفته است:

کاملان از دور نامت بشنوند تا به قعر باد و بودت در روند
بلکه پیش از زادن تو سالها دیده باشندت تو را با حالها

(همان، ۴/ ۱۸۱۶-۱۸۱۷)

از این مطالب برمی آید که در تفکر مولوی، خیال و پیوند او با عالم مثال، یکی از مهم ترین دلایل خلاقیت و شهود عرفانی است که در خلال آن، خیال متصل عارف با خیال منفصل یا همان عالم مثال ارتباط می یابد و تصاویر آن را در خود می پذیرد. در انتهای بحث، باید افزود که این نگرش و تلقی از عالم مثال و قوه خیال، علاوه بر تبیین نحوه کشف و شهود عرفانی، به نوعی می تواند زمینه ای برای طرح مبانی نظری هنر و از جمله شعر فراهم کند؛ چرا که در کتاب هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در هنر اسلام/ ایرانی در تعریف محاکات آمده است که محاکات در لغت به معنی حکایت و در اصل به معنای بازسازی و بازگویی سرنوشتی است که در عالمی غیر از عالم واقعی می گذرد یا به تعبیری دیگر، محاکات «بازسازی رویدادهایی است که نخست در نفس، در آسمان رخ داده اند» (شایگان، ۱۳۷۳: ۲۹۴-۲۹۵). از طرفی مولوی نیز از جمله شاعرانی است که خیال منفصل او به عالم نفس پیوسته و به عبارتی

به مرحله کشف رسیده بوده است. از اینجاست که در بسیاری از موارد اشاره می‌کند که زبان او قادر به بیان آنچه دیده است نیست؛ یا اظهار می‌کند که در آنچه می‌گوید، خود دخالت مستقیمی ندارد و تنها همچون نی‌ای است که مفاهیم در او دمیده می‌شود و فریاد برمی‌آورد که «من چه گویم یک رگم هوشیار نیست».

نتیجه‌گیری

در خلال صفحات گذشته سعی شد تا نیروی خیال و عالم مثال و رابطه بین این دو را در تفکر مولوی بررسی کنیم. نتایج مطالعه ما حاکی از آن است که در نظر مولوی، خیال، تنها قوه‌ای از قوای باطنی انسان نیست؛ بلکه او از خیال به عنوان عاملی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه سخن گفته است. به همین سبب در مثنوی، بحث درباره خیال با بحث درباره طبقات عالم و جهان‌شناسی پیوند خورده است و از این رهگذر، خیال، عامل و واسطه‌ای است که از دریچه آن می‌توان به نظاره عالم مثال نشست. بدین ترتیب مولوی نیز همانند حکما، خیال را در دو معنی خیال متصل و خیال منفصل به کار برده است. به عقیده او خیال متصل در معنی تخیلات و تصورات انسان در امور زندگی است که به نوعی معادل عقل معاش است. بدین معنی هر انسانی جهانی مثالی را برای خود خلق می‌کند که در قوس صعود و در جهان پس از مرگ، آن را خواهد دید. همچنین مولوی خیال منفصل را به عنوان نیرویی در اختیار نفس و دل می‌داند که انسانی که حواس باطنی و از جمله حس خیالش را از عالم ماده عبور داده باشد، قادر است به عالم نفس یا عالم مثالی که در قوس نزول وجود دارد، راه یابد و از این طریق، تصاویر حقایق امور عالم را در دل خود دریابد و درک کند؛ این مقصود از دو طریق رؤیا و رؤیت حاصل می‌شود. بدین ترتیب، از طریق تأمل در رابطه بین قوه خیال و عالم مثال می‌توان کشف و شهود عرفا و اولیا و تا حدی دریافت‌های شهودی شاعران و از جمله خود مولوی را در سرودن مثنوی توجیه کرد.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۵). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. چاپ اول. قم. حوزه علمیه قم. دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۶). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. چاپ دوم. تهران. حکمت.
- _____ . (۱۳۷۷). «عالم خیال در نظر مولوی و ابن عربی». خردنامه صدرا. شماره ۱۴. تهران. صص ۱۱ - ۱۶.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۴۰۵ هـ.ق. / ۱۹۸۵ م.). الفتوحات المکیة. تحقیق عثمان یحیی و ابراهیم مدکور. چاپ دوم. قاهره. المكتبة العربیة.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجبر. (۱۳۵۸). تاریخ فلسفه در جهان اسلام. ترجمه عبدالمحمد آیتی. چاپ دوم. کتاب تهران. زمان. سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۴). اسطوره بازگشت جاودانه. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران. طهوری.
- بسیج، احمدرضا. (۱۳۸۴). «مبانی فلسفی هنر دینی». کیهان فرهنگی. شماره ۲۲۲. مؤسسه کیهان. صص ۲۸ - ۳۳.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۷). رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی: تحلیلی از داستانهای عرفانی - فلسفی ابن سینا و سهروردی. چاپ دوم. تهران. علمی و فرهنگی.
- تهانوی، محمد اعلی بن علی. (۱۸۶۲ م.). کشف اصطلاحات الفنون. چاپ اول. کلکته.

- جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۸۱). *نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص*. با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام جیتیک. پیش‌گفتار جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. تهران. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حلبی، علی‌اصغر. (۱۳۸۶). *شرح مثنوی*. تهران. زوآر.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۷۱). *مرصادالعباد*. چاپ چهارم. تهران. علمی و فرهنگی.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۸). *رسائل*. با تعلیق و تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی. قم. اسوه.
- _____ . (۱۳۸۰). *اسرارالحکم*. به کوشش ابراهیم میانجی. تهران. مطبوعات دینی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۷). *حکمة‌الاشراق*. ترجمه و شرح از جعفر سجادی. تهران. دانشگاه تهران (مؤسسه انتشارات و چاپ).
- _____ . (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هنری کرین. چاپ دوم. تهران. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۳). *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در هنر اسلام ایرانی*. ترجمه باقر پرهام. چاپ دوم. تهران. نشر و پژوهش فرزاد روز.
- فاضل‌تونی، محمد حسین. (۱۳۸۶). *رسائل عرفانی و فلسفی*. چاپ اول. قم. مطبوعات دینی.
- فرای، نورتروپ. (۱۳۷۲). *تخیل فرهیخته*. ترجمه سعید ارباب شیرانی. چاپ دوم. تهران. مرکز نشر دانشگاهی.

- فرغانی، سعید. (۱۳۷۹). *مشارق الدراری*. به کوشش جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. قم. حوزه علمی قم.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود. (۱۳۸۰). *شرح حکمة الاشراق سهروردی*. چاپ اول. به کوشش عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران. دانشگاه تهران.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۱). *اعجاز البیان فی تفسیر امّ القرآن*. چاپ اول. قم. دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، محمود بن داوود. (۱۳۸۶). *شرح فصوص الحکم*. به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ سوم. تهران. علمی فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۲۸۶ق). *الاسفار الاربعه*. کاتب میرزا حسین بن ملا احمد کرجی. چاپ اول. تهران. چاپ تهران.
- طباطبایی، محمد. (۱۴۱۲ق/۱۳۷۱). *نهایة الحکمة*. چاپ دوم. قم. جامعه مدرسین حوزه علمی.
- علوی‌زاده، فرزانه و محمد تقوی. (۱۳۸۸). «بررسی مقایسه‌ای مفهوم خیال از دیدگاه ابن عربی و مولانا». *جستارهای ادبی*. شماره ۱۶۶. صص ۱۱۱ - ۱۲۸.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق. (۱۳۷۰). *اصطلاحات الصوفیه*. تحقیق محمد کمال ابراهیم جعفر. چاپ دوم. قم. بیدار.
- کرین، هانری. (۱۳۷۴). *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی*. ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری. چاپ دوم. تهران. کتابخانه طهوری.
- _____ . (۱۳۸۵). *مجموعه مقالات هانری کرین*. جمع‌آوری و تدوین محمد امین شاهجویی. تهران. خورشید باران.

- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی. (۱۳۷۲). گوهر مراد. مقدمه از زین العابدین قربانی لاهیجی. چاپ اول. تهران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (سازمان چاپ و انتشارات).
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۹). مثنوی مولوی. تصحیح رینولدین نیکلسون. با مقدمه محمد عباسی. چاپ هفتم. تهران. طلوع.