

## ایده‌آلیسم در تصوف

هادی عدالت‌پور<sup>۱</sup>

### چکیده

جهان‌بینی صوفیانه- در همه نحله‌ها و فرق اهل تصوف- رنگی از ایده‌آلیسم و آرمان‌گرایی دارد؛ بدین معنی که تخیل و جنبه‌های احساسی و عاطفی بیش از واقع‌گرایی و عقل و منطق و تجربه، بر مبانی و اصول اعتقادی و اهداف آن حکمفرماست. بسیاری از مبانی و اصول و دیدگاه‌های ایده‌آلیست‌ها را می‌توان در تصوف جستجو کرد؛ برخی از مفاهیم و نظریات و مضامین تصوف با مفاهیم و دیدگاه‌های ایده‌آلیستی مطابقت دارند؛ علاوه بر طرز تفکر ایده‌آلیستی، صوفیه برای بیان مفاهیم ایده‌آلیستی از تعبیرات و تصویرآفرینی‌های خاصی استفاده کرده‌اند. در این مقاله به بیان برخی از مفاهیم و دیدگاه‌های مکتب ایده‌آلیسم و ایده‌آلیست‌ها در عرفان و تصوف و نیز روش‌های ایده‌آلیستی در زبان تصوف می‌پردازیم و نشان داده می‌شود که ایده‌آلیست‌ها و متصوفه به نحوی بر یکدیگر تأثیر گذاشته‌اند و از اندیشه‌های یکدیگر بهره‌جسته‌اند.

**واژگان کلیدی:** ایده‌آلیسم، نظریات ایده‌آلیست‌ها، اندیشه تصوف، زبان تصوف

### مقدمه

ایده آلیسم مأخوذ از کلمه ایده، به معنی موجود مجرد می باشد و با تعبیرات متفاوت اصالت تصور، آرمان گرایی، پندارگرایی، تصورگرایی و انگارگرایی معنی و ترجمه شده است. (ابراهیم زاده، ۱۳۸۴: ۷۶).

به نظر سوئیسی آنتز از ایده آلیست های معاصر، ایده آلیسم به آن دسته از تئوری ها اطلاق می شود که به ذهن یا روح اهمیت می دهند. روح هم به شخصی که تجربه یا درک می کند، اطلاق می شود و هم به موضوع هایی که قابل درک باشند. معنا، مفهوم، تصور، فکر، ایده آل، عقل، ماهیت و حقیقت از ذهن اراده می شوند. (شریعتمداری، ۱۳۷۷: ۱۶۲).

این که از چه زمانی در فلسفه اصالت ذهن و عقل در شناخت مورد توجه قرار گرفت؛ قراین پیداست که فلاسفه ایلیایی بسیار در «اصالت عقل» غلو و مبالغه داشته اند، سقراط<sup>۱</sup> و افلاطون<sup>۲</sup> نیز خط مشی اصحاب عقل را داشته اند، ارسطو<sup>۳</sup> تمایل به مذهب نقدی دارد که کانت<sup>۴</sup> مؤسس آن است و در عصر جدید فلسفه اروپا، فلسفه عقل صرف است، در میان اصحاب عقل، نامدارترین همه دکارت<sup>۵</sup>، اسپینوزا<sup>۶</sup>، لایپ نیتس<sup>۷</sup>، ولف<sup>۸</sup> و هگل<sup>۹</sup> است. کانت در ایجاد سازگاری بین «اصحاب عقل» و «اصحاب تجربه» گام بزرگی برداشت. (والد کولیه، ۱۳۶۰: ۷۵).

تعبیرات افلاطون از عوالم ظاهر و باطن یادآور توجیهاتی است که عرفای بزرگ ما از جهان محسوس و معقول یا مجاز و حقیقت و هست و نیست کرده اند. بسیاری از مفاهیم ایده آلیسم و دیدگاه های ایده آلیست ها با مفاهیم و نظریات صوفیه هماهنگ است. علاوه بر این صوفیه در زبان و تعبیرات خویش از مفاهیم و دیدگاه های ایده آلیستی استفاده می کنند. در واقع برخی از تعبیرات و شیوه های تصویرآفرینی صوفیه دلالت بر استفاده از حقایق ایده آلیستی دارند.

1-Socrates

2-platon

3-Aristotle

4-kant

5- Descartes

6-Spinoza

7-Leibniz

8-Wolf

9-Hegel

### پیشینه

آقای حسین رزمجو در مقاله‌ای به عنوان «آرمان‌گرایی در عرفان ایرانی و ایده‌آلیسم صوفیانه»، اعتقادات و نظریاتی چون عشق، مناجات‌ها و نیایش‌ها و اوراد و اذکار صوفیان و اعتقاد صوفیه به امور خارق‌العاده‌ای چون: کرامات و واقعات و مکاشفات و نیز سماع و وجد را مبین نوعی ایده‌آلیسم و احساس‌گرایی و آرمان‌جویی در جهان‌بینی تصوف و عرفان ایرانی می‌داند. در این مقاله ایده‌آلیسم تنها از منظر تخیل و احساس‌گرایی و آرمان‌جویی مورد بررسی قرار گرفته است و به جنبه‌های دیگر معرفت‌شناسی این مکتب و نظریات فیلسوفان ایده‌آلیستی توجه نشده است. دکتر فرزاد قائمی نیز مقالاتی به عناوین «تمثیل‌گرایی فلسفی و پیوند آن با ادبیات تمثیلی مولانا در مثنوی» و «جلوه‌های تمثیل‌گرایی فلسفی در ساختار داستانی و سبک داستان‌گویی مولانا در مثنوی»، ضمن مروری بر ریشه‌های تمثیل‌گرایی فلسفی، تجلی این فکر در جهان‌بینی و آثار مولانا و جلوه‌های آن را بررسی می‌کند. در این مقالات تنها به نظریه ایده‌آلیستی افلاطون و بازتاب آن در اندیشه و زبان مولانا پرداخته شده است.

در این مقاله:

۱- دیدگاه‌های فلاسفه ایده‌آلیست از جمله افلاطون، دکارت، اسپینوزا، لایپ‌نیتز، هگل

و... درباره انسان و جهان بیان می‌شود

۲- شواهد و نشانه‌های ایده‌آلیسم و دیدگاه‌های فلاسفه ایده‌آلیسم در اندیشه و زبان

صوفیه بررسی می‌شود.

### ۲. ایده‌آلیسم در اندیشه و تفکر صوفیه:

#### ۱.۲. اصالت معنا و ذهن و روح:

ایده‌آلیست‌ها به ذهن یا روح اهمیت می‌دهند و در معرفت‌شناسی، مینا قرار می‌گیرد و بر این اعتقادند که انسان با داشتن این سرمایه عظیم خود، می‌تواند، به وجود کل یا خالق جاودان برسد، به فراسوی این عالم سیر نماید. بر کلی<sup>۱</sup> می‌گوید: «تمام هستی به ذهن انسان وابسته است که آن را بداند» و خداشناسی و منزلت والای انسانی که از طریق

حرکت به سوی خودآگاهی به دست می‌آید. این مطالب، معرف این نکته است که ایده‌آلیسم گستره معرفت‌شناسی قابل توجهی را برای انسان تأیید می‌نماید. (والد کولیه، ۱۳۶۰: ۷۴). از نظر صوفیانگمشده رهرو سالک-گنجی که جای جای را برای یافتنش می‌کاود و یاری که در به در به جست و جویش می‌تازد- در درون خود اوست و نه در بیرون او و از این رو، بر اوست که در درون خود سفر کند و به جست و جوی درونی بیش از جست و جوی بیرونی دل بندد. از برون به درون، از ظاهر به باطن، از دنیا به دل و از آفاق به اعماق رو آورد و آنچه را باید بجوید در جان بجوید و آنچه را باید بیابد در دل بیابد. (راستگو، ۱۳۸۳: ۱۳۵).  
ای نسخه نامه الهی که تویی      وی آیینه جمال شاهی که تویی  
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست      از خود بطلب هر آنچه که خواهی که تویی  
(رازی، ۱۳۶۵: ۳).

## ۲.۲. خدا بنیاد همه چیز است:

باروخ اسپینوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۳م) می‌گوید: «هر ایده بایستی در نسبت به خدا نگریده شود، او آغاز و بنیاد اندیشه خود را از «خدا» که بنیاد هر چیز است، آغاز می‌کند: «من» را جوهر نمی‌شمارد، بلکه خدا را جوهر می‌نامد. در بخش اول اثر خود به نام اخلاق می‌نویسد: «جوهر آن است که به خود هست و به خود به اندیشه می‌آید. او روان انسان را وجهی از صفت اندیشه و تن او و به طور کلی جسم را وجهی از صفت گستردگی بی پایان خدا می‌داند، سپس می‌گوید: «شناخت انگیخته و وابسته به شناخت علت است و شناسایی آن را در بر دارد. علت العلل که قایم به ذات است، خداوند است، هر چه هست، به خدا است و بی خدا هیچ چیز نمی‌تواند باشد و نه به اندیشه می‌آید. پس شناسایی آنگاه حقیقی است که همه مراتب هستی را در نسبت با بنیاد آنها، یعنی خدا، در نظر آورده و این راه از پندار و خیال بگذرد و به جنبه جاوید چیزها بنگرد». (فروغی، ۱۳۸۱: ۱۳۵)  
به نظر برکلی علت مستقیم این جهان خداست. بنابراین، علت حقیقی خداست. خدا روح نامتناهی است و روح‌های متناهی مخلوق اند. (مگی بریان، ۱۳۷۷: ۲۲۶)  
از نظر صوفیه، خدا بنیاد همه چیز است و انسان جز به فضل و عنایت وی راه به جایی نمی‌برد:

جز به فضلش به راه او نرسی      ورچه در طاعتش قوی نفسی (سنایی، ۱۳۵۹: ۹۱).

این همه گفتیم لیک اندر بسیج بی عنایات خدا هیچیم هیچ  
بی عنایات حق و خاصان حق گر ملک باشد سیاه استش ورق

(مولوی، ۱۳۸۶: ۸۶).

وحدت وجودی که صوفیه بدان معتقدند در تندو تیزترین نگرش و بی‌پرده‌ترین گزارش، گویای این است که هستی، حقیقتی یگانه و یکتاست و هیچ‌گونه کثرت و تعدد و چندگانگی در او راه ندارد (=وحدت شخصی وجود) و این هستی ناب و یکی و یگانه، همانا هستی خداوند است. تنها اوست که هست و جز او هیچ چیز دیگری نیست و دیگر پدیدارهایی که با نام‌های گونه‌گون انسان، حیوان، زمین، ستاره و ... هستی دار می‌نمایند و در چشم ما جهان را از هستی خویش انباشته‌اند، هیچ یک بهره‌ای از هستی ندارند؛ همه نیست‌هایی هست نما و نمودهایی بود نما هستند. از این دیدگاه شعار «وحدت وجود» چیزی جز این نیست که: «لیس فی الدار غیره دیار» و «یکی هست و هیچ نیست جز او». (راستگو، ۱۳۸۳: ۶۱).

در بین عرفا و صوفیه مسلمین اولین کسی که وحدت وجود را اساس تعلیم و نظریه خویش قرار داد ابن عربی بود. در هر حال مذهب ابن عربی شباهت به مذهب اسپینوزا دارد که نیز به وحدت وجود قایل است و البته قول او با کلام ابن عربی تفاوت بسیار دارد. (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۱۰۹).

### ۳.۲. کمال یابی:

نقطه یا هسته مرکزی این فلسفه، آگاهی شخصی از خویشتن است و آن را مهم‌ترین حقیقت در تجربه فرد می‌دانند که پیوسته رو به کمال است. از نظر ایده‌آلیست‌ها انسان دارای اهداف غایی والا و از پیش تعیین شده‌ای است و بنابراین حق ندارد دنبال لذات آنی و گذرای خود باشد. (شعاری نژاد، ۱۳۷۴: ۲۸۱).

از نظر صوفیه نیز هدف غایی سالک اتحاد و اتصال با حق است و در این راه باید ریاضت‌ها کشیده و از لذات آنی چشم‌پوشد. «این اتحاد و اتصال با حق البته برای همه کس حاصل نمی‌شود و از کاملان طریق آنکه از خود فانی می‌شود و به این مقام نایل می‌آید، انسان کامل نام دارد. این انسان کامل که به هر حال نوعی مرد برتر است، متعلق به قلمرو روحانی، مظهر کمال و هدف غایی تربیت صوفیه به شمارست. وجود وی در نظر صوفیه

جامع تمام عوالم و مظهر جمیع اسماء و صفات حق است. آئینه ای است که حق در آن تجلی دارد و در حقیقت غایت خلقت و هدف آفرینش است.» (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۱۰۳).

#### ۴.۲. حقیقت و روح انسان آنجایی و ملکوتی است و بازگشت وی به همانجاست.

اولین فیلسوفی که به طور روشن و مستقیم به حوزه معرفت شناسی انسان نسبت به خود و عالم خارج توجه کرد و در جنبه های مختلف آن اظهار نظر نمود، افلاطون بود. او در زمینه شناخت چنین اظهار نظر می کند:

«نیروی شناسایی از آغاز در روح انسان هست، باید همراه خود روح از جهان کون و فساد به سوی جهان هستی برگردانده شود، تا به تدریج به مشاهده هستی حقیقی خو گیرد و بتواند رویداد خورشیدی را که در آن خورشید می درخشید، تحمل نماید. خورشید درخشان حقایق جهان، چنان که گفتیم، «ایده خوب» است، ولی این نیرو، در همه افراد هم توان نیست، این نیروها بایستی از طریق آموزش، توانایی یابند و در تکمیل جامعه شرکت نمایند و برای کسانی که استعدادشان بیش از دیگران است، زمینه ای فراهم شود تا راهی را که به جهان روشنایی می پیوندد، بیمایند.» (افلاطون، ۱۳۶۶: ۱۱۳۶).

مجموعه نظریات افلاطون نوید این را می دهد که انسان قادر است جهان ماده و معنا را بشناسد، از سایه ها که نشانه هایی از واقعیت و اصل اند، بگذرد و به شناخت اصل که خود هم منشأ اصلی دارد، برسد و در ارتباط یافتن با همه پدیده ها، به خرسندی یا ایده خوب دست یابد. (همان، ۱۳۶۶: ۶۴۴).

یکی از باورهای بنیادین عرفانی که در شعر و غزل فارسی بازتابیده است و دستمایه مضمون پردازی صوفی-شاعران شده است، این است که جان آدمی هرچند اینک در این دنیای مادی و هماغوش با تن خاکی می زید و از این همزیستی و همراهی نیز گریز و گزیری ندارد، و از این روی به ظاهر پدیده ای دنیایی و این جایی می نماید، لیک در ذات و نهاد، فراسویی و آن جایی است؛ نهادی ملکوتی و سرشتی آسمانی دارد و روز و روزگاری نیز در آن ناکجاآباد کیا و بیایی داشته است و از بد حادثه ناگزیر از فراسوی افلاک به فرسوی خاک و از بام عرش به کنام فرش پناه آورده است و با بند تن در زندان زمین زنجیر شده است تا زاد و توشه و ساز و برگی فراهم آورد، بند تن را فرو نهد و دوباره به جایگاه آغازین خویش باز گردد. (راستگو، ۱۳۸۳: ۲۴۰).

عارفان و صوفیان، آدمی را با اینکه در این جهان زندگی می‌کند، این جایی نمی‌دانند؛ بلکه او را موجودی آن جایی و دیگر سویی می‌شمارند که چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنش. بر همین بنیاد، دنیا را غریبستانی می‌دانند و آدمی را غریبه‌ای که از بد حادثه چندی بدان پناه آورده است—غریبه‌ای که روز و روزگاری در ناکجاآباد ملکوت که وطن نخستین اوست، سر و سامانی و کیا و بیایی نداشته است—و از اینجاست که این دنیا با همه زرق و برقش و با همه شهد و شکرش نمی‌تواند آدمی را از عمق جان و ته دل خرسند سازد و همین ناتوانی است که درد غربت و احساس بیگانگی با طبیعت را برای آدمی از پی می‌آورد. نیز از اینجاست که پرتو عرفان و ایمان بر جان هر که تابید و از غربت زدگی و بیگانگی با طبیعت فرسو، آگاهی کرد، یاد یار و دیار دیرین در دلش جوانه می‌زند و شور و شوق بازگشت به وطن پیشین جانش را شعله‌ور می‌سازد، به یاد یار و دیار گریه‌ها می‌کند و برای دیدار دوباره آنها سرودها می‌خواند و نغمه‌ها می‌سازد و چشم به راهی‌ها می‌کشد. (همان، ۲۳۱).

نماز شام غریبان چو گریه آغازم      به مویه‌های غریبانه قصه پردازم  
به یاد یار و دیار آن چنان بگیریم زار      که از جهان ره و رسم سفر براندازم  
(حافظ، ۱۳۷۵: ۲۳۱).

## ۵.۲. حقیقت انسان تفکر است:

همه افکار و اندیشه‌های دکارت حول محور این جمله وی می‌چرخد که گفت: «هیچ حقیقتی درباره خود نمی‌توانم قایل شوم، چون «فکر داشتن»». (کاردان، ۱۳۸۱: ۱۰۶).

این سخن دکارت یادآور سخن مولوی است که می‌گوید:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای      مابقی خود استخوان و ریشه‌ای

(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۹۲)

وقتی در مجالس فیه ما فیه از مولانا درباره این سخن وی سؤال کردند، خاطر نشان کرد که مراد از اندیشه نه همان اندیشه خالی بلکه حقیقت جوهر انسانی است که نطق نمایش برونی آن است و جز با نیل به مرتبه حیوان ناطق، حقیقت انسان واقعی که از این استخوان و ریشه‌ی که جسم اوست بکلی جداست در وی تحقق پیدا نمی‌کند. (زرین کوب، ۲۷۳: ۱۳۸۱).

## ۶.۲. طرق معرفت یا عقلی است یا شهودی:

باروخ اسپینوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۳م) می گوید: «واقعیت حقیقتی است که تنها از طریق شهود و یا خرد(ذهن و روح) شناختنی است. (فروغی، ۱۳۸۱:۱۳۵).

از نظر صوفیه نیز طرق معرفت اگرچه از روی جزویت لاینحصر است که «الطرق الی الله بعدد انفاس الخلاق» فاما از روی کلیت، منحصر بر دو قسم است: استدلالی و کشفی. «استدلال» طلب دلیل است از مصنوع به صانع و «کشف» رفع حجاب مصنوع است از جمال صانع. و این هر دو طریق معبر به فکر است؛ چه «فکر» سیر است از ظاهر به باطن و از صورت به معنی. (لاهیجی، ۱۳۷۱:۴۴).

## ۷.۲. انکار واقعیت چیزی که نه با حواس درک می شود و نه با دریافت درونی و

### عقل:

اساسی ترین اصل مکتبی برکلی که او را در مغرب زمین به اوج شهرت رسانیده است، انکار واقعیت هر چیزی است که نه با حواس درک می شود و نه با دریافت درونی(خود هشیاری) و عقل.

ابیاتی در مثنوی وجود دارد که این نوع از طرز تفکر ایده آلیستی را بیان می کند:  
تو مبین جهان ز بیرون که جهان درون دیده است

چو دو دیده را بیستی ز جهان جهان نماند

\*\*\*

صوفیانه روی بر زانو نهاد  
شد ملول از صورت خوابش فضول  
این درختان بین و آثار خضر  
سوی این آثار رحمت آر رو  
آن برون آثار آثار است و بس  
بر برون عکسش چو بر آب روان  
که کند از لطف آن آن اضطراب  
عکس لطف آن بر این آب و گل است  
پس نخواندی ایزدش دارالغرور

صوفیی در باغ از بهر گشاد  
پس فرو رفت او به خواب اندر نغول  
که چه خسپی آخر اندر رز نگر  
امر حق بشنو که گفتست انظرو  
گفت آثارش دلست بوالهوس  
باغ ها و سبزه ها در عین جان  
آن خیال باغ باشد اندر آب  
باغ ها و میوه ها اندر دل است  
گر نبودی عکس آن سرو سرور



تا بدانی کاسمانهای سمی هست عکس مدرکات آدمی  
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶۱۵)

ابیات مزبور با نظر به اینکه واقعیات جهان عینی را با ملاک قابل درک بودن، مطرح می‌کند، شباهتی کامل با نظریه برکلی دارد که واقعیت عینی جهان را مربوط به درک آدمی می‌داند، ولی با دقت در ابیات مزبور، اصالت درک از نظر مولانا بیش از اصالت آن از دیدگاه برکلی، دیده می‌شود؛ زیرا برکلی واقعیت جهان عینی را با وساطت درک آدمی کاملاً می‌پذیرد، در صورتی که بعضی از ابیات مورد استشهاد، واقعیت جز من را عکسی از مدرکات معرفی می‌کند و آن را آثاری از اثر می‌داند که دل و درک آدمی است. (جعفری، ۱۳۷۹: ۹۲).  
نوع دوم از ایده‌آلیستی مولانا، اسناد خواص و کیفیت واقعیت عینی به موجودیت انسانی است، نه هستی آنها مانند این ابیات:

لطف شیر و انگبین عکس دل است هرخوشی را آن خوش از دل حاصل است  
پس بود دل جوهر و عالم عرض سایه دل کی بود دل را غرض  
باده در جوشش گدای جوش ماست چرخ در گردش اسیر هوش ماست  
باده از ما هست شدن ما از او قالب از ما هست شدن ما از او  
(مولوی، ۱۳۸۶: ۴۴۰)

واقعیت خاصیت شیر و عسل را به درک ما مربوط می‌سازد در صورتی که در بیت چهارم مصرع دوم: واقعیت کالبد را به روح مربوط می‌سازد و روح را سازنده هستی آن معرفی می‌کند. (جعفری، ۱۳۷۹: ۹۲).

## ۸.۲. واقعیت معقول است - جهان نیست هست نما و منفی مثبت نماست:

اول کسی که در اصطلاحات فلسفی کلمه «ایده» را به کار برده افلاطون است که به اعتباری آن را در مورد یک سلسله حقایق مجرد (مثل افلاطونی) استعمال کرده است. افلاطون برای هر نوع از انواع موجودات جهان مادی یک وجود مجرد عقلانی قایل است که افراد محسوسه پرتو آنها و نمونه کامل آن افراد مجرد هستند و آن را ایده - که مترجمین دوره اسلامی مثال ترجمه کرده اند - می‌خواند، افلاطون منکر وجود افراد محسوسه نیست بلکه وجود آنها را متغیر و جزئی و فانی می‌داند، برخلاف ایده یا مثال که به عقیده وی دارای وجود لایتنیغیر و کلی و باقی است... افراد متغیر مادی تنها به حواس ادراک می‌شوند

ولی علم به آنها تعلق نمی‌گیرد، زیرا علم به چیزی تعلق می‌گیرد که کلی و خارج از حیطه زمان و مکان است و آن همان ایده است. (مطهری، ۱۳۶۸: ۷۷).

«کانت ایده آلیسم خود را ایده آلیسم نقادانه یا صوری می‌نامد». (نقیب زاده، ۱۳۸۸: ۲۰۷). «اندیشه بنیادی او این است که با آنکه تجربه حسی، زمینه شناسایی است ولی بنیاد آن نیست... آنچه ما می‌شناسیم همانا نمود است نه ذات به خودی خود... با این همه نمود، نمود واقعیت است نه چیز پنداری». (همان، ۲۰۶).

بنابر ایده آلیسم هگلی واقعیت معقول است و جهان تجلی و نمایش نوعی اصل روحانی است. در نوعی از ایده آلیسم که دنباله ایده آلیسم مطلق هگل و محصول اندیشه های کرد<sup>۱</sup> و جونز<sup>۲</sup> می‌باشد. «اشیاء مادی به نوعی تجربه فراگیر یا مطلق بازگردانده می‌شوند که به گونه ای شامل اذهان انسانی محدود ما نیز می‌شود». (کواری: ۱۳۷۸: ۳۱).

مولانا با قطع نظر از روح و درک آدمی، خود جهان را نیست هست نما و منفی مثبت نما بیان می‌دارد:

ای همه دریا چه خواهی کردنم	وی همه هستی چه می‌جویی عدم
نیست را بنمود هست آن محتشم	هست را بنمود بر شکل عدم
بحر را پوشیده و کف کرد آشکار	باد را پوشید و بنمودت غبار
نفی را اثبات می‌پنداشتیم	دیده معدوم بینی داشتیم
دیده کاندرو خیالی شد پدید	کی تواند جز خیال و نیست دید
نک جهان نیست شکل هست ذات	وان جهانتان هست شکل بی‌ثبات

(مولوی، ۱۳۸۶: ۸۹۰)

در این که مولانا نمی‌خواهد واقعا جهان عینی را منکر شود، نباید تردید کرد، بلکه هویت این جهان را در مقابل واقعیت پشت پرده و عظمت خداوندی مانند شکل و نمودی ناچیز تلقی می‌نماید. (جعفری، ۱۳۷۲: ۹۵).

از نظر صوفیه چون اشیاء قطع نظر از وجود واجب نموده، عدمند و حق است که به صورت هر عینی مناسب استعداد آن عین ظهور نموده است. (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۹۹). آنچه

1-Kord

2-Jones

آئینه وجود حق واقع شده، اعیان ممکنات است که عدم اضافی اند؛ چه نسبت با وجود خارجی عدمند و وجود علمی و شیئیت ثبوتی دارند؛ یعنی ثابتند در علم حق بر عدمیت که هرگز به وجود عینی متحقق نمی‌گردند و از علم به عین نمی‌آیند و حکما آن را «ماهیات» می‌خوانند و صوفیه «اعیان ثابته» می‌نامند. (همان، ۹۱).

نسفی این نظر را به قول خود، به طایفه ای از اهل وحدت نسبت می‌دهد:  
ای درویش! طایفه ای از اهل وحدت می‌گویند که وجود بر دو قسم است، وجود حقیقی و وجود خیالی. و وجود حقیقی وجود خدای است تعالی و تقدس، و وجود خیالی وجود عالم است.

ای درویش! این طایفه می‌گویند که عالم خیال و نمایش است و به حقیقت وجود ندارد، اما به خاصیت وجود حقیقی که وجود خدای است، این چنین موجود می‌نماید همچون موجوداتی که در خواب و آب و مرآه می‌نماید و بحقیقت وجود ندارد، الا وجود خیالی و عکسی و ظلی.

این طایفه در وجود خدای همان می‌گویند که اهل تصوف می‌گفتند؛ و فرق میان این طایفه و اهل تصوف آن است که اهل تصوف عالم را خیال و نمایش نمی‌گفتند؛ می‌گفتند: عالم و اهل عالم هر یک حقیقتی دارند، اما وجود خدای قدیم است و وجود عالم حادث است. و این طایفه می‌گویند که عالم و اهل عالم جمله به یک بار خیال و نمایش است، و حقیقتی ندارد.

ای درویش! این طایفه می‌گویند که خدای هستی است نیست نمای و عالم نیستی است هست نمای. (نسفی، ۱۳۵۰:۱۶۳).

## ۹.۲. وجود چیزها حاصل فعالیت ذهن ناخودآگاه است:

در ایده‌آلیسم، موضوع شناخت منحصر به اندیشه‌های «من» است. بسیاری از ایده‌آلیست‌ها تمایل دارند که با تمسک به دیدگاهی فریدی، وجود چیزها را حاصل فعالیت ذهن ناخودآگاه فرد یا جامعه بدانند. (پوپر: ۱۱۱).

ما نمی‌توانیم در آئینه یک متن - خواه متن یک نوشته رمزی، خواه متن جهان- و یا حتی در آئینه یک شیء محسوس - چه طبیعی و چه غیر طبیعی - معنایی جز آنچه ظاهر آن دلالت دارد کشف کنیم، مگر آن که آن معنی را پیش از برخورد با متن یا شیء در ذهن داشته باشیم. (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۷۴).

وقتی مولوی ضمن توضیح «مثال» می گوید: «پس اگر کسی این مثال را خدمت کند و بر سر رشته رسد جمله احوال آن عالم در این دنیا مشاهده کند و بوی برد و بر او مکشوف شود»، این بدان معنی است که با طی مراحل، شخص باید خویشتن را به آن درجه از استعداد و مرتبه روحی ارتقا دهد که در باطن او چشم بصیرتی گشوده گردد که قادر است در محسوسات حقایق نامحسوس، و در شناخته ها نشناخته ها، و یا در ملک ملکوت را ببیند. با گشودن چنین چشمی در باطن است که دیگر نه تنها متن یک اثر رمزی، بلکه جهان و اشیای جهان و هر متنی که با حضور معنی و منظوری خاص محدود و مقید نشده باشد، برای شخص به مثابه رمز خواهد بود که او در پس ظاهر واقعی و طبیعی، آن مفاهیم و معانی نهفته را می بیند و یا آینه ای خواهد بود که او «من» خویش را در آن کشف می کند. (همان: ۸۳).

### ۳. ایده آلیسم در زبان تصوف:

از نظر ایده آلیست ها این عالم معناست که اصالت دارد. از نظر افلاطون هریک از موجودات عالم محسوس پرتوی از حقایق مجرد هستند. صوفیان نیز، «جهان محسوس را سایه عالم بالا می دانند، هرچه در اینجاست رمزی است از امر کل و حقیقت مطلق؛ جان صوفی، مشغول «امر کل» است، از این جهت روایت کل مطلق و فنای در کل و اتحاد با آن والاترین و شیرین ترین تجربه های عارفانه به شمار می رود. اما از آنجا که تصویر و تجسم امر کلی امکان پذیر نیست و معانی حقیقت، بی دستگیری امثال و اشباه به عالم صور در نمی آیند، شاعر صوفی ناگزیر است آنکل مطلق و تجربه های مربوط به آن را با واسطه امور حسی و جزئی نشان دهد، و جزء را تمثیل و تصویری برای کل قرار دهد. صور جزئی و حسی شعر عرفانی به ذات غیر قابل ادراک حق تعلق دارد» (فتوحی، ۱۳۴۳: ۲۱۰).

تفکر مثالی که عالم ماده را تمثیلی از جهان حقیقت می دانست، «بیان» - و به ویژه «بیان داستانی» - را نیز مشابهی برای «فکر» فرض می کرد که متعاقباً گرایش به تمثیل و نماد را به منظور محسوس کردن مضامین معقول در پی داشت، معقولاتی که تنها توسط «معرفت» و به کمک «نشانه» های موجود در ظواهر اشیاء قابل درک است: «نشانه، بر رابطه ای قراردادی میان دال و مدلول استوار است» (گیرو، ۱۳۸۳: ۴۳).

برخی از واژه‌های صوفیه بر حقایق و مفاهیم ایده‌آلیستی دلالت دارند. «یک دسته از واژه‌های خاص صوفیان، تصویرهای نمادین در ادبیات عرفانی است. این تصویرها که غالباً نام عناصر و پدیده‌های طبیعی و حسی اند هر کدام رمزی از ایده‌های ناگفتنی عارف و کلید اشارت به دریافت‌ها و معانی غیبی صوفی شاعر هستند. عمق تجربه در نمادپردازی عرفانی، آرمانی و آن جهانی است. تجربه‌های عرفانی به جهان دست‌نیافتنی و شخصی معطوف است. به ادعای بسیاری از صاحب‌نظران، شهود و مکاشفه اصلاً به بیان در نمی‌آید». (فتوحی، ۱۳۴۳:۲۴۴). شعر عرفانی از عالم واقع به جانب آرمان شهر و ناکجاآباد روح می‌گریزد و نمادپردازی آن معطوف آن جهانی است. (همان، ۲۴۵). بنابر اینصوفیه در زبان و تعبیرات خویش از مفاهیم و دیدگاه‌های ایده‌آلیستی استفاده می‌کند؛ در واقع برخی از تعبیرات و شیوه‌های تصویرآفرینی صوفیه دلالت بر استفاده از حقایق ایده‌آلیستی دارند.

### ۱.۳. شیوه‌های ایده‌آلیستی در زبان صوفیه:

#### ۱.۱.۳. تمثیل‌گرایی فلسفی:

یکی از شیوه‌های بیانی در زبان صوفیه استفاده از تمثیل است. «تمثیل نوعی از نگاه فلسفی را نیز می‌تواند در خود مستتر داشته باشد؛ اعتقاد به وجود دو جهان، یکی محسوس و مادی و دیگری معقول و لطیف و مثالی که این عالم فرودین سایه‌ای از آن عالم برین است، همین نظام دوبعدی را در بیان ادبی نیز به دنبال می‌آورد. به بیانی دیگر، بین کاربرد تمثیل و رمز و نماد به وسیله شاعر و نویسنده و باور وی به متافیزیک (در اشکال دینی، فلسفی و عرفانی آن) می‌توان نسبتی جستجو کرد. در ادبیات غرب بین نمادگرایی و جهان بینی ایده‌آلیستی که با افلاطون و اعتقاد او به جهان مثالی آغاز شده است، این ارتباط را تبیین کرده‌اند». (سید حسینی، ۱۳۸۱:۲۲۴).

تمثیل در آثار مولانا-به خصوص مثنوی-علاوه بر یک شیوه بیان، نمایانگر نوعی اندیشه و جهان‌نگری است. این تفکر منجر به پدید آمدن نوع خاصی از بیان ادبی شده است که به جای واقع‌گرایی صرف، بر وجود تمثیل و رمز و تفسیر فراواقعی از حقیقت مطلوب مبتنی شده است. (قائمی، ۱۳۸۹:۴۹).

مولانا ساختار محتوایی و کارکرد تمثیل را مبتنی بر همین اصل اساسی صدور معقول در محسوس تعریف می کند: «چیزهایی که آن نامعقول نماید چون آن سخن را مثال گویند معقول گردد و چون معقول گردد محسوس شود» (مولوی، ۱۳۳۰: ۱۶۶).

### ۲.۱.۳. تصویر اعماق:

برخی از تصاویر صوفیان مربوط به عالم غیر واقع هستند. «سه تصویر «بهار و باغ و درخت» در خیال مولانا تجسم عوالم رازناک غیب اند و هرگز بر جهان واقع دلالت ندارند. اشارت این تصویرها به جهانی است در ژرفای جهان عارف، به «عدم»، به عالم کل که فراسوی حس است. از اینرو سویه پنهان این تصویرها با حواس پنجگانه قابل درک نیست. چرا که در جهان محسوسات مرجعی ندارد. شاعر، تجربه های شهودی و اسرار جان خویش را در صورت درخت و باغ و بهار خیال بندی می کند تا برای مخاطب خود، آن معانی مجرد را در قالب صورت نمایش دهد، تصویرهای او سرشار از سر و رازند و به نماد بدل می شوند و به سادگی قابل دریافت نیستند. شاعر از اعماق دریای ناخودآگاه خویش، از ژرفای اقیانوس جان الهی اش مروراید معنا را به سطح زبان می آورد و در صورت یک شیء مادی می ریزد تا نشانی از آن مکاشفه و شهود، بر جای بگذارد» (فتوحی، ۱۳۴۳: ۶۵).

### ۳.۱.۳. نمادگرایی آرمانی:

«در این نوع نمادگرایی تصاویر عینی، نماینده جهان آرمانی در فراسوی واقعیت هستند. نمادهایی از آن جهان بیکران که جهان مزبور تنها نمایش ناقصی از آن است. نماد آرمانی فرارونده است، تصویری است که در تصورات جهان ایده آل و آرمانی رخنه می کند و ما را به قلمرو مفاهیم گسترده، عام و آرمانی سوق می دهد. اشیاء واقعی و پدیده های عینی، نقطه شروع حرکت ما به جهان آرمانی و شکوه و زیبایی آن سوی مرزهای گور است» (فتوحی، ۱۳۴۳: ۱۹۷).

نمونه های زیبایی از این گونه نمادها را در ادبیات عرفانی و متون دینی می توان یافت. «دریا» و «آفتاب» در شعر مولوی، «میخانه» و «خرابات» در شعر سنایی، «سیمرغ» در شعر عطار نمادهای فرارونده اند؛ زیرا مفاهیم نامتناهی عالم جان و دنیای مجرد را تصویر می کنند. این نمادها حاصل مسائلی فراتر از مقولات فردی و اجتماعی شاعرند و در زمینه تجربه های مادی و فردی متوقف نمی شوند. مولوی خیلی دقیق فرآیند بی اختیاری شاعر در آفرینش نماد استعلایی را بیان کرده است:

بس کنم گرچه که رمز است بیانش نکنم خود بیان را چه کنم، جان بیان می آید.  
(همان)

### ۴.۱.۳. باطن نگری :

در این گونه تصویرها ذهن از ابعاد حسی و جهات ششگانه فراتر می رود و روی به سوی بی جانبی دارد. در عوالم باطن و نهان اشیاء، جهان جان را روان می یابد و در دل ذره، خورشید می بیند و در باطن قطره صد جوی روان می جوید. در این شگرد، شاعر در پی کشف باطن اشیاء و جوهر عناصر است و به ماهیت شیء نظر دارد نه به صورت آن؛ از اینرو شیء را رازناک می بیند. برای هر ظاهری، باطنی قایل است و از هر ذره پیامی می شنود:  
ز هر ذره به گفت بی زبانی پیام است و پیام است و پیام است.

(فتوحی، ۱۳۴۳: ۲۳۵).

مولانا در مثنوی، خود اغلب از تنگنای زبان می نالد، و ما را دعوت می کند تا با توجه به تنگنای زبان، پس پشت عبارات را ببینیم و بخوانیم.

لفظ در معنی همیشه نارسان      زان پیمبر گفت قد کل لسان  
نطق اسطرلاب باشد در حساب      چه قدر داند ز چرخ و آفتاب  
خاصه چرخ کین فلک زو پره ای است      آفتاب از آفتابش ذره ای است

(مولوی، ۱۳۸۶: ۳۰۴)

بنابراین ذهن مولوی از سطح اشیاء و عناصر حسی فراتر می رود، به آب قانع نیست، اصل آب (ماهیت و جوهر آن) را در خطاب می آورد. او برای بیان این ذهنیت، از ساختار زبانی ویژه ای بهره می گیرد؛ یعنی از تکرار یک واژه، یک مضاف و مضاف الیه معنایی می سازد: «آب آب، اصل اصل، باغ باغ» در این نوع تصویرپردازی بخش دوم (مضاف الیه) ذهن را از سطح به عمق و از ماده به جوهر سوق می دهد؛ یعنی از آب به هیولای آب می کشاند:

ای تو در کشتی تن رفته به خواب      آب را دیدی نگر در آب آب

(مولوی، ۱۳۸۶: ۳۹۶)

یعنی ای غافل، آب ظاهر (مدلول حسی و عرضی) را تجربه کردی اکنون بیا در آب آب یعنی در جوهر و ماهیت باطنی آب بنگر، گاه این اضافه ها تا سه بار مکرر می شود:

برآ ای شمس تبریزی ز مشرق      که اصل اصل اصل هر ضیایی

تصویر اصل اصل نور، ما را سه لایه از عوالم حس و صورت به اعماق پدیده‌ها و جهان باطن می برد. از این نوع تصویرها در کلیات شمس و مثنوی فراوان دیده می‌شود. (فتوحی، ۱۳۴۳: ۲۳۵).

وقتی خداوند نامی و واژه ای را به کار می برد، به گمان مولانا، آن را برای حقایق اشیاء به کار می برد و به میزانی که شیء از آن حقیقت برخوردار است مستحق آن نام است. خواه نور باشد، خواه رزق، خواه تسبیح، خواه کفر، خواه ایمان، و ... و با این تئوری همه اشیاء تسبیح گوی حق اند به حقیقت و هم همه رزق ها، رزق خواران وی اند به حقیقت:

رزق ها هم رزق خواران وی اند      میوه ها لب خشک باران وی اند

(سروش، ۱۳۷۹: ۱۲۶)

غزالی کتاب کوچک و مهمی پرداخته است به نام مشکوه الانوار و در این کتاب تئوری زبان شناسانه خود را در باب دلالت و معنا و حد تأویل به دست داده است. نظریه غزالی به اجمال این است که معنای اسم، حقیقت مسماست، و برای یافتن حقیقت مسماء، باید به عقل و فلسفه و شهود و تجربه مراجعه کرد نه به کاربردهای عرفی زبان. مثلاً برای اینکه بدانیم معنی کلمه تسبیح چیست نباید به واژه نامه‌ها مراجعه کنیم بلکه باید بینیم ماهیت و حقیقت عمل تسبیح چیست. این ماهیت، همان معنای کلمه تسبیح است و قس علیهذا. (همان، ۱۲۴).

#### ۴. نتیجه گیری

برخی از مفاهیم ایده آلیسم و دیدگاه های فلاسفه این مکتب با مفاهیم و نظریات بزرگان صوفیه هماهنگ است. از جمله موارد اشتراک اندیشه و تفکر ایده آلیست ها و صوفیه می توان به این موارد اشاره کرد:

۱- اصالت دادن به معنا و ذهن و روح

۲- خدا بنیاد همه چیز است

۳- کمال یابی

۴- ملکوتی بودن انسان و بازگشت وی به عالم معنا

۵- حقیقت انسان تفکر است

۶- طرق معرفت یا عقلی است یا شهودی



۷- انکار واقعیت چیزی که نه با حواس درک می‌شود و نه با عقل یا شهود

۸- واقعیت معقول است و جهان نیست هست ناست

۹- وجود چیزها حاصل فعالیت ذهن ناخودآگاه است.

علاوه بر این، بسیاری از شیوه‌های بیانی صوفیه دلالت بر استفاده از حقایق ایده‌آلی

دارند

### کتابنامه

- ابراهیم زاده، عیسی. ۱۳۸۴. فلسفه تربیت. تهران: انتشارات پیام نور.
- افلاطون. جمهوری. ۱۳۶۷. ترجمه محمدحسین لطیفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- پریان، مگی. ۱۳۷۲. فلاسفه بزرگ. ترجمه عزت اله فولادوند. تهران: انتشارات خوارزمی.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۳. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- پویر، کارل. واقعیت‌گری و هدف علم. ترجمه احمد آرام. انتشارات سروش.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۷۹. مولوی و جهان بینی‌ها. تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۵. دیوان حافظ. تصحیح سید محمد راستگو. قم: نشر خرم.
- رازی، نجم‌الدین. ۱۳۶۵. مرصاد العباد. تصحیح محمد امین ریاحی. چاپ دوم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- راستگو، محمد. ۱۳۸۳. عرفان در غزل فارسی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- رزمجو، حسین. ۱۳۶۵. «آرمان‌گرایی در عرفان ایرانی و ایده‌آلیسم صوفیانه». جستارهای ادبی. بهار و تابستان ۱۳۶۵. شماره ۷۲ و ۷۳.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۸. ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.
- ،-----، ۱۳۸۱. پله پله تا ملاقات خدا. تهران: انتشارات علمی.
- فتوحی رود معجنی، محمود. ۱۳۴۳. بلاغت تصویر. تهران: سخن.
- فروغی، محمدعلی. ۱۳۸۱. سیر حکمت در اروپا. تهران: انتشارات زوار.
- قائمی، فرزاد. «تمثیل‌گرایی فلسفی و پیوند آن با ادبیات تمثیلی مولانا در مثنوی». فصل‌نامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد. شماره ۲۷. پاییز ۸۹.
- ،-----، «اندیشه مثالی و ادبیات مثالی (سیر تحول نظریه فلسفی عالم مثالی و پیوند آن با ادبیات تمثیلی با تمرکز بر ادبیات تمثیلی مولانا در مثنوی و فیه ما فیه)». فصل‌نامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد. شماره ۲۸. زمستان ۸۹.
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۹. قمار عاشقانه. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- سید حسینی، رضا. ۱۳۸۱. مکتب‌های ادبی. چاپ یازدهم (ج ۲) و دوازدهم (ج ۱). تهران: نگاه.

- سنایی غزنوی. ۱۳۵۹. *حدیقه الحقیقه و الشریعه الطریقه*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه.
- شریعتمداری، علی. ۱۳۷۷. *اصول فلسفه تعلیم و تربیت*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- شعاری نژاد، علی‌اکبر. ۱۳۷۴. *فلسفه آموزش و پرورش*. چاپ سوم. تهران: سپهر.
- کاروان، علی‌محمد. ۱۳۸۱. *سیر آراء تربیتی غرب*. تهران: انتشارات سمت.
- کواری، جان مک. ۱۳۷۸. *تفکر دینی در قرن بیستم*. ترجمه بهزاد سالکی. چاپ اول. انتشارات امیرکبیر.
- کولیه، ازوالد. ۱۳۶۰. *مقدمه ای بر فلسفه*. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات علمی.
- گیرو، پی‌یر. ۱۳۸۳. *نشانه شناسی*. ترجمه محمد بنوی. تهران: نشر آگه.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۱. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تهران: زوار.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۶۸. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج ۱. تهران: انتشارات صدرا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۳۰. *فیه ما فیه*. با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۸۶. *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: ققنوس.
- نسفی، عزیزالدین. ۱۳۵۰. *الانسان الکامل*. به تصحیح ماریان موله. چاپ اول. انستیتو ایران و فرانسه. تهران: انتشارات حیدری.
- نقیب زاده، میرعبدالحسین. ۱۳۸۸. *درآمدی به فلسفه*. چاپ دوم. تهران: طهوری.
- Aphlatoon. (1367 SH). **Jomhoori**, Tr.By muhammad hossein latiphi. Tehran: kharazmi
- Ebrahimzadeh Esa. (1384 SH). **Phalsaph-e tarbiat**. Tehran:payam-e-noor
- Forooghi muhammad ali.(1389 SH). **Seyr e hekmat dar oroopa**. Tehran: zavar
- Fotoohi roodmajani mahmood.(1343 SH). **Balaghat e tasvir**. Tehran: sokhan
- Ghaemi farzad. "**tamthilgarayi e phalsaphi v peyvand e an fh adabiyat e tamthili e molana**".Azad university Quarterly journal of mashhad .no.27
- ..... "**andisheh e tamthilii v adabyat e mathalii**".no.28

- Gyro biper.(1383 SH). **Neshane shenasi**. Tr. By nabavi muhammad. Tehran:agahe
- Hafiz.shamsul din muhammad (1370 SH).**divan e hafiz**.ghom: khoram
- Jaffari Muhammad taghi. (1379 SH). **Malawi v jahanbini ha**. Tehran: institute for compilation and publication of allameh jafari's works
- Karvan Ali muhammad.(1381 SH). **Seyr e ara tarbiyati gharb**. Tehran:samt
- Koliye azvalor.(1360 SH). **Moghadameyi bar phalsapha**. Tr.by Aram ahmad. Tehran: Elmi
- Kowari jun maak.(1378 SH). **Taphakor e dini dar ghrn e bistomy**.Tr. by saleki behzad.1th ed.Tehran:amirkabir
- Lahiji shamsol din muhammad.(1371 SH).**mafatihol ejaz fi sharh golshan raz**. Tehran:zavar
- Mataheri morteza.(1368 SH). **Osool e phalsafe v ravesh e realisme**. V1. Tehran:sadra
- Molavi jalaloldin muhammad.(1330 SH). **Fih e ma fiha**.Tehran:The tehran university
- .....(1368 SH).**masnavi e manavi**.Tehran:ghoghnoos
- Naghizade hossein.(1388 SH). **Daramadi bar phalsapha**. 2th ed. Tehran: tahoori
- Nasafi aziz al din. (1350 SH). **ensan e kamel**.1th ed.institute e iran v france. Tehran :heydari
- Perian,magy,(1372 SH), **Great philosophers**, Tr by ezatollah e fooladvand, Tehran: kharazmi
- Poornamdarian Taghi, (1383 SH). **Ramz v dastanha ye ramzi dar adab farsi**. Tehran: sherkat e entesharat elmi v farhangi
- Poyer karel.**realrsm and object of science**.Tr.by Aram ahmad. Tehran: soroosh
- Razee najm al din. (1365 SH).**mercado al ebad**.2th ed.Tehran: elmi v pharhangi
- Razmjoo hossein. (1365 SH)."**armangarayi dar erfane irani v idealism e soufiane**". Quarterly journal of jostarhay e adabi.no.72&73
- Rastgoo muhammad.(1383 SH). **Erphan dar ghazal farsi**. Tehran:elmi v farhangi
- Sanayi ghaznavi.(1359 SH).**hadighatol haghigheh v shariatol tarighe**. Tehran:daneshgah

Seyed hosseini reza. (1381 SH). **maktabhaye adabi**. 11<sup>th</sup>ed & 12<sup>th</sup>ed. Tehran: negahe

Shariatmadari ali. (1377 SH). **Osool falsafe talim v tarbiyat**. Tehran: amirkabir

Shoarinejad ali akbar. (1374 SH). **phalsafe amoozesh v parvareh**. 3th ed. Tehran: sepehr

Soroosh abdolkarim. (1379 SH). **ghomar e asheghaneh**. Tehran: serat

Zarinkoob abdol hossein. (1378 SH). **arzesh e mirath e sufyah**. Tehran: amirkabir

.....(1381 SH). **Pele pele ta molaghat e ghoda**. Tehran: elmi