

فرهنگ غنی ایرانی اسلامی

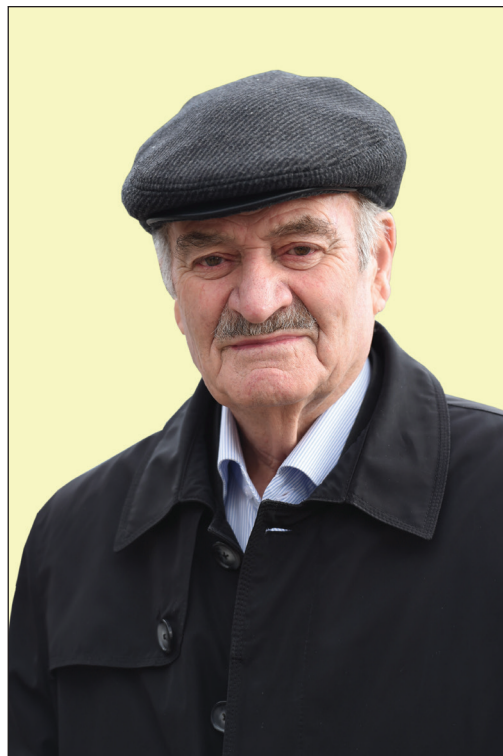
و اعتماد به نفس

دکتر محمود نوالی

استاد بازنشسته گروه فلسفه دانشگاه تبریز

چکیده

در کشورهای غربی پس از وقوع پیشرفت‌های گوناگون در زمینه‌های مختلف، وقتی انسان به مبانی نظری آن پیشرفت‌ها توجه می‌کند، متوجه می‌شود که در فرهنگ ایرانی نیز همان مبانی به نحوی مورد توجه بوده و پیشاپیش به آن‌ها پرداخته شده است؛ در غرب به تبعات و آثار تحقق عملی مبانی نظری توجه وافی شده و روش برخورداری عینی و واقعی از آن‌ها در صحنه‌های زندگی این جهانی یعنی عالم مادی طرح‌ریزی و عملی شده است. اما در فرهنگ ایرانی چنین امری کمتر تحقق یافته است. نتیجه این بی‌توجهی به زندگی این جهانی و به روش‌های شفاف‌بخش عملی آن، کم‌کم باعث شده که انسان‌ها، قدرت اعتماد به نفس خود را در ساحت عمل از دست بدهند و بی‌محابا به تبعیت و تقلید از پیشرفت‌های مفید عملی غرب پردازند و خود را از تلاش‌های عملی و ابتکارات نجات‌بخش محروم ساخته‌اند.



پیشرفت‌های نظری و فنی غرب چنان گسترده و چنان در بهبود شئون مختلف زندگی و فراهم آوردن رفاه مؤثر بوده که کشورهای دیگر با آرزومندی به احوال آن‌ها می‌نگرند، و الزاماً اغلب به تقلید و تبعیت از دست‌آوردهای آن‌ها تن درمی‌دهند. این بهره‌مندی از دست‌آوردهای علمی و اقتصادی ظاهراً اشکالی ندارد که سایر انسان‌ها نیز به راحتی از افکار و دسترنج‌های آنان برخوردار شوند ولی از لحاظ معنی و تبعات تبعیت از آن‌ها اشکالات فراوانی را سبب می‌شود.

از جمله اشکالات این است که انسان‌ها بدون تفکر و با سهولت به نتایج آن دست‌آوردها دسترسی می‌یابند و از تعمق و تفکر و ابتکار معاف می‌گردند و همواره نوعی تقلید و تبعیت بر آن‌ها حاکم می‌گردد. همین حالت یک بلای بزرگ‌تری را همراه می‌آورد که مخفیانه و متدریجاً در وجود مردم سهل‌گرایی، یعنی بدون تلاش و کوشش صبورانه به مقصد رسیدن، متمکن می‌شود و آنهم موجب از دست دادن اعتماد به نفس و تلاش ذهنی می‌شود که استفاده از امکانات و استعدادها نامحدود انسانی را تا حد نفرت‌آوری تعطیل می‌کند و افراد را معطل می‌سازد و جامعه آن‌ها را به یک جامعه محتاج تبدیل می‌کند.

در مورد کشور عزیز خودمان با این همه وسعت و گوناگونی سرزمین‌ها و دارا بودن فرهنگ و تفکر ارزنده و مبانی فلسفه مشابه همان پیشرفت‌ها باید در صحنه عمل نیز توفیقات مشابهی به دست می‌آوردند، ولی چنین نشده است و به نظر می‌آید که یکی از دلایل ناکامی ما در صحنه‌های فنی و عملی از دست دادن اعتماد به نفس است. ایرانیان با وجود دانشمندان چند ساحتی که در زمینه‌های گوناگون نظریه‌پردازی کرده‌اند مایه افتخار و سربلندی ایران عزیز بوده‌اند ولی منطقاً با همه نظریات مشابهی که مطابق با افکار و فلسفه‌های غربی بیان داشته‌اند، می‌بایستی پیشرفت‌های عملی را نیز فراهم می‌آوردند ولی در این طریق به شایستگی و درخور اقدام نشده است.

در این مقاله ابتدا مبانی فکری مشابه بین تفکر ایرانی و کشورهای غربی مطرح و نشان داده شده که اصول فکری که در غرب بوده در ایران نیز متصور شده‌اند، ولی در صحنه عملی و صنعت نتایج مطلوب به دست نیامده است. اکنون این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که چرا با وجود مبانی نظری مشابه، ولی در ساحت عمل و صنعت پیشرفتی شایان به دست نیاورده‌ایم. به عبارت دیگر چرا ما به حل مسائل زندگی عملی توفیق نیافته‌ایم؟ ظاهراً انتخاب هدف‌های متفاوت و توجه بیشتر به عوالم معنوی و مابعدالطبیعی، روش‌ها و تلاش‌های ما را برای تحقق آن هدف‌ها نیز با همدیگر متفاوت ساخته است و ما را بیشتر به ساحت ذوق و زیبایی و خیال و معنویت سوق داده است و کم‌کم ما از زندگی محسوس و ملموس این جهانی دور شده‌ایم و در عالم معنوی و خیال و آرزو افتاده‌ایم. این احوال یعنی بی‌توجهی به عالم مادی و سیر در عالم معنوی توانایی ما را در زمینه تلاش‌های مادی مغفول ساخته است. گویی ما اعتماد به نفس خود را نیز در زمینه صنعت و فن و عمل فراموش کرده باشیم. بدین جهت هدف اصلی ما از طرح این مطالب کمک به تقویت «اعتماد به نفس» و «خودباوری» در زمینه علوم تجربی است که اساس استفاده و اساس کاربرد عملی و عینی استعدادهای نامحدود انسانی است.

مهتری گر به کام شیر در است شو خطر کن ز کام شیر به جوی
یا بزرگی عز و نعمت و جاه یا چو مردانت مرگ رویاروی
(رضازاده شفق ۱۳۲۱، ص ۴۲، از حنظله بادغیسی)

پس تلاش ما در این مقاله این است که به دانشجویان آشکار شود که فرهنگ خلاق ایرانیان ریشه تمام افکار و فلسفه‌های جدید و فناوری غرب را به نحوی در تاریخ معرفت خودشان دارند، و احتمالاً از این طریق امکان دارد بر بیداری و تجدید حیات بسیار ارزنده «اعتماد به نفس» در ساحت عمل و صنعت نیز کمک کرده باشیم و به جای نصیحت‌های بی‌حاصل و خسته‌کننده در اهمیت اعتماد به نفس، خودباوری را با دلایل عینی و مستدل به جنبش وا داریم. اینک به نمونه‌هایی از تفکرات و نظرات مشابه در فرهنگ ایرانی و غربی اشاره می‌کنیم:

۱- مسئله صیوره و دیالکتیک

توجه به تحول و دگرگونی آشناترین حالی است که انسان آن‌ها را ملاحظه نموده و می‌نماید. در قرن ششم قبل از میلاد هراکلیتوس به سیلان دائمی اشیا عالم قائل بوده است. (امیل بریه ۱۳۵۲، ص ۷۱). و ظهور و بقای موجودات را معلول معارضه اضدادی می‌دانست (همان، ص ۷۰).

هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰) نیز اساس فلسفه خود را بر صیوروت و دیالکتیک قرار داده است. به نظر وی دیالکتیک قانون هر توسعه فکر و واقعیت می‌باشد (لوربر ۱۹۷۷، مدخل هگل).

مولوی نیز می‌فرماید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر، همچون جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد
(مثنوی معنوی، ۱/ ۱۱۴۵-۱۱۴۴)

شیخ محمود شبستری (۷۷۰-۶۸۷) می‌فرماید:

جهان کل است در یک طرفه العین عدم گردد و لایبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی پدید آید زمین و آسمانی
(الهی اردبیلی، بیت‌های ۶۴۴-۶۴۳ گلشن راز)

شعر فوق به نقل از استاد جلال همایی چنین نیز آمده است:

دگر باره شود پیدا جهانی به هر لحظه زمین و آسمانی
(همایی ۱۳۵۶، ص ۸)

«... طبق نظر عین‌القضاء باور داشتن به بقای دائم یک نسبت بی‌تغییر، چیزی جز توهم نیست» (توشیهیکو ایزوتسو ۱۳۶۴، ص ۲۵). در این مورد اشاره به حرکت جوهری ملاصدرا را نیز که مؤید توجه به صیوروت دائمی در جهان است، لازم می‌دانیم.

توجه به اضداد و تعارض بین آنها نیز در فرهنگ فلسفی ایران مورد توجه بوده است:
ظهور جمله اشياء به ضد است ولی حق را نه مانند و نه ند است
(الهی اردبیلی ۱۳۷۶، صفحه ۵۶)

۲- مسئله شک غزالی و شک دکارت

دانشمندانی چون غزالی (۵۰۵-۴۰۵ ه.ق.) در شرق و فلاسفه‌ای چون دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) در غرب، هر دو با فاصله زمانی قابل ملاحظه، در باب معلومات رایج و درباره حقیقت و درستی آنها دچار شک شده‌اند. مقصود آنها از شک رسیدن به علم یقینی بوده که شبهه‌ای در آن نباشد؛ اولی در کتاب *المنقذ من الضلال* و دومی در کتاب *تأملات* و در رساله *گفتار* پس از شک در درستی کلیه معلومات خودشان به این نتیجه رسیده‌اند که: «... علم آن‌گاه حقیقی، یقینی و اطمینان‌بخش است که شک و شبهه و غلط و پندار را بر آن راهی نباشد و تردید و تزلزلی در دل خطور نکند و به درجه‌ای از یقین رسیده باشد که به تشکیک هیچ مشکلی در ارکان آن خلل راه نیابد و حتی معجزه و کرامت هم اساس آن را نتواند سست نماید...»
(غزالی ۱۳۴۹، ص ۴۵).

دکارت نیز در این مورد می‌گوید «نخست این‌که هیچ‌گاه هیچ چیز را حقیقت نپندارم جز آنچه درستی آن بر من بدیهی شود. یعنی از شتاب‌زدگی و سبق ذهن سخت بپرهیزیم و چیزی را به تصدیق نپذیریم مگر آن‌که در ذهنم چنان روشن و متمایز گردد که جای هیچ‌گونه شکی باقی نماند (دکارت ۱۳۱۸، ص ۱۳۸).

کسان دیگر در عالم اسلام بوده‌اند که به شکاکیت در معلومات خود و دیگران اشتها داشتند مانند حافظ و امام فخر رازی که به امام المشککین مشهور شده است. در غرب نیز کسانی مانند پیرون، ولتر و موتنی نیز اهل

فایده شک در این است که ما را از تحجر و مطلق‌اندیشی و غرور می‌رهاند. بدین جهت هیچ مرتبه‌ای از شک را نباید پایان طرح سؤال و پایان کار تصور کنیم، و همواره در تکذیب معلومات خود همت گماریم، تا این‌که احتمالاً و موقتاً شکی در آنها متصور نشود.

شک و تعمق بوده‌اند. مراد از بیان این مطالب نشان دادن توادری است که بین فرهنگ ایرانی و غربی به چشم می‌خورد و مراد از این توارد نیز جلب توجه دانشجویان به یک امر اساسی است و آن به دست آوردن اعتماد به نفسی است که احتمالاً در برابر پیشرفت‌های بسیار درخشان فرهنگ غربی در مورد علوم تجربی و فلسفی در نزد ما سست شده است. همان‌طوری که قبلاً نیز یادآوری شد «فایده در تعلم، حرمت ذات و عزت نفس است» (ابوالمعالی ۱۳۴۳، ص ۴۰).

اما فایده شک در این است که ما را از تحجر و مطلق‌اندیشی و غرور می‌رهاند. بدین جهت هیچ مرتبه‌ای از شک را نباید پایان طرح سؤال و پایان کار تصور کنیم، و همواره در تکذیب معلومات خود همت گماریم، تا این‌که احتمالاً و موقتاً شکی در آنها متصور نشود. عطار نیشابوری برای نجات انسان از تحجر و یقین‌های کاذب، به زبان شعر این مطلب را چنین ادا کرده است:

هر که از گنج گهر خرسند شد هم بدان گنج گهر از بند شد
می مشو آخر به یک می مست نیز می طلب چون بی نهایت هست نیز
(منطق الطیر، صص ۴۰۷-۴۰۶)

مولوی نیز می فرماید:

تو به هر حالی باشی می طلب آب موجود دائماً ای خشک لب
(مثنوی معنوی، ۱۴۳۹/۳)

این مطالب مشابه اصل ابطال پذیری (Refutability) علم تجربی است که در غرب مطرح شده است. باری غرور تملک حقیقت مطلق، خطر مرگ حقیقت را به دنبال دارد (نوالی ۱۳۸۶، ص ۳۰۸). شایستگی در آن است که باید حقیقت را دائماً مورد پرسش و تحقیق قرار داد (یسپرس ۱۹۶۵، ص ۷۳). برای نجات از تصورات غلط یعنی از مطلق اندیشی و تمامیت خواهی شک باید کرد. اما یادآوری این نکته برای ایضاح مطلب شاید مفید باشد که کسانی که بعضی از معرفت‌های بشری را ابطال پذیر نمی‌دانند، در این قبیل موارد شک از نظر آن‌ها قابل قبول نمی‌گردد، زیرا شک گاهی محل ایمان می‌شود.

مراد اصلی از شک کردن عبارت از نجات انسان از زندان یقین‌های زودرس و عادت است. ذات انسان در هر دو فرهنگ دارای امکان تجلیات نامحدود و بی‌پایان و غیرقابل پیش‌بینی تلقی شده است، به شرط آن‌که خود را از اوصاف و دستورالعمل‌های «می‌گویندها» نجات دهد. در حالت حاکمیت عامه یا «اوی مجهول»، حالتی برای انسان به وجود می‌آید که او خودش تصمیم نمی‌گیرد و خودش حکم نمی‌دهد. «اوی مجهول» می‌خواهد تابع آن‌چه هست و آن‌چه «می‌گویند» باشد و خودش راهی تازه استنباط نمی‌کند.

۳- برگشت به ذات پاک انسان

آرزوی مولوی و هیدگر هر دو این است که انسان به ذات پاک خود برگردد و مطابق ذات خاص خود عمل کند، یعنی با قدرت تصمیم‌گیری و با چپ‌نش خاص خود حوادث جهان را به نحوی تعبیر کند که خاص اوست. «مولانا می‌گوید هر عملی که تو را از خویشتن حقیقی‌ات جدا و بیگانه سازد، اهمتامی بی‌حاصل و گشودن گره از انبان تهی است» (زمانی ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۱۷۴) و نیز مولوی می‌گوید:

خویش را صافی کن از اوصاف خویش تا ببینی ذات پاک صاف خویش
ببینی اندر دل علوم انبیا بی‌معید و بی‌کتاب و اوستا
بی‌صحیحن و احادیث و روات بلکه اندر شرب آب حیات
(مثنوی معنوی، ۱/ ۳۴۶۰، ۳۴۶۱، ۳۴۶۴)

به نظر من حدیث اسْتَفْتِ قَلْبِكَ و اِنْ اِفْتَاكَ الْمُفْتُونَ (عین القضاة ۱۳۴۱، ص ۸) ناظر بر این امر است که هر کس نظری داشته باشد و از آن‌چه می‌گویند تبعیت نکند. این مطالب همانا نفی «من غیراصیل» است که تابع «می‌گویندها» است.

پس پیغمبر گفت اسفت القلوب گر چه مفتی تان برون گوید خطوب

(مثنوی معنوی، ۳۸۰/۶)

هدف هیدگر نیز سیر به سوی کشف و استنباط است که نقش و مقام «من اصیل» انسان همان است. همچنین عادت نیز گاهی مایه سکون و چشم‌پوشی از استنباط و جستجوی راه‌ها و روش‌های تازه می‌گردد. اگر در فرهنگ غنی ایرانی گاهی عادت مورد مذمت قرار گرفته، بدین جهت بوده که انسان تحت تأثیر عادت از مسیر تحول و نوآوری دور می‌شود.

هر چه از عادت رود در روزگار نیت آن را با حقیقت هیچ کار

(عطار ۱۳۷۴، ص ۱۲۲)

حافظ نیز فرموده:

از خلاف آمد عادت مطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

(دیوان حافظ، غزل ۳۱۹ ق.)

عین‌القضاة همدانی نیز می‌فرماید: «ای عزیز اگر خواهی که جمال این اسرار بر تو جلوه کند، از عادت پرستی دست بردار که عادت پرستی بت پرستی باشد» (عین‌القضاة ۱۳۴۱، ص ۱۲).

همو می‌فرماید: «هر چه شنوده‌ای از مخلوقات فراموش کن بئس مطیة الرجل زعمه [بدترین مرکب انسان گمان اوست] هر چه شنوده‌ای ناشنوده گیر (همان، ص ۱۳).

حکیم نظامی می‌فرماید:

هر چه خلاف آمد عادت بود قافله سالار سعادت بود

(هروی، ۱۳۶۷، ص ۱۳۲۰)

مراد از همه این مطالب این است که انسان در یک حال نماند و همواره در راه باشد و به سوی غیر از آنچه هست، پیش برود.

۴- مسئله زمان و مکان

در کتاب ارجمند کلیله و دمنه آمده است: «و بیايد دانست که ایزد تعالی هر کار را سببی نهاده است و هر سبب را علتی و هر علت را موضعی و مدتی که حکم بدان متعلق باشد». آشکارا هر واقعه و پدیداری در زمان و مکان اتفاق می‌افتد و انسان بنا بر قوالب ذهنی خود نمی‌تواند حادثه‌ای را بدون زمان و مکان و علت و سبب درک کند. این مطالب همانست که امانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) بیان داشته است: «زمان و مکان دو امر است که در ذهن از وجدان هیچ حادثه‌ای منفک نمی‌شود. ذهن انسان اشیاء را از هر یک از عوارض متعلق به آن‌ها می‌تواند تجرید و سلب کند به جز زمان و مکان را که تصور هیچ امر و هیچ چیز برای انسان جدا از زمان و مکان ممکن نیست» (فروغی ۱۳۱۸، ص ۱۳۸) در مقدمه کتاب مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی به این نکته اشاره شده

است: «چه آدمی هر چند که سیر درون کند و به سفر در اعماق قلب پردازد و... باز هم نمی‌تواند تار عنكبوت زمان و مکان را- که عوامل گوناگون زندگی، فراگرد جان و تن او تنیده‌اند- نادیده انگارد» (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۹، ص هفت).

باری کانت رسیدن به حقایق مابعدالطبیعی را از طریق عقل و استدلال میسر نمی‌داند و اطمینانی به داده‌های عقل انسانی در این مورد به دست نمی‌آورد. حافظ نیز در این مورد قبل از وی گفته:

حدیث از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

(دیوان حافظ، غزل شماره ۳)

۵- مسئله شباهت عرفان و پدیدارشناسی

مطلب دیگری که می‌توان بدان اشاره کرد شباهت عرفان و پدیدارشناسی و بالاخره هرمنوتیک است که با همدیگر شباهت بسیار آشکاری دارند. پدیدارشناسی مانند عرفان، برای نیل به مقصود یعنی رسیدن به حقیقت و وجود همان راه پدیدارها و راه تجلیات را برگزیده است و طریق شهود و مشاهده را بر قیاس و تبیین ترجیح می‌دهد. پدیدارشناسی مانند عرفان راه خود را در لقا یا خود اشیاء و شهود می‌داند. تا بدون نقاب و بدون حجاب به «خود اشیا» دسترسی پیدا کند. عرفان نیز هر تجلی یا هر پدیدار را نوعی انکشاف حقیقت دانسته و مرتبط با آن می‌داند.

هر پدیداری مانند هر تجلی رمزی از رموز عالم هستی را نشان می‌دهند. اصحاب هرمنوتیک هم که مؤانستی زیاد با پدیدارشناسی دارند، همواره تلاش می‌کنند مانند عرفا، رمزهای ناگشوده را بگشایند و با تفسیرها و تفهیم‌های جدید به انکشاف پنهانی‌ها نایل شوند. پدیدارشناسی مانند عرفان همواره در انتظار رسیدن به پدیدارها و تجلیات تازه است و از حکم نهایی و فتوای پایانی احتراز می‌جوید. و به قول هانری کوربن «آنچه که در این ظاهر خود را ضمن پنهان کردن آشکار می‌سازد، همان باطن و درون است. پدیدارشناسی ضمن آشکار ساختن و رها کردن امر ناپیدایی که خود را در زیر ظاهر پنهان کرده، نجات دادن پدیدار و ظاهر است، بنابراین شناختن پدیدار بیان امر ناپیدا و نادیدنی پنهان شده، در آن چیزی است که دیدنی است» (هانری کوربن، ۱۳۶۹، ص ۲۱).

پدیدارشناسی نوعی فهمیدن‌های تازه است. مراد از فهمیدن، پیدا کردن نگرش‌ها و امکانات تازه می‌باشد (هیدگر، ۱۳۹۱، ص ۲۶۱/۱). پیدا کردن امکانات در عین حال معنی‌دهی و معنی‌سازی هم هست. این خصوصیت در ساحت عرفان نیز با علاقه به پیدا کردن تجلیات جدید و پیدا کردن تفسیرهای نو، با پدیدارشناسی مشابهت دارد. در پدیدارشناسی هیچ پدیداری پایان پدیدار شدن نیست و در عرفان نیز گفته‌اند لا تکرار فی التجلی، به عبارت دیگر در عرفان نیز هیچ کدام از تجلیات پایان تجلی حقیقت محسوب نمی‌شود. عارف و پدیدارشناس هر دو، همواره در حال راه رفتن و سیر به سوی عوالم تازه هستند، هدف‌داری و قصدمندی و التفات در هر دو اساس و بنیان محسوب می‌شوند. در پدیدارشناسی شعار مشهور «هر ادراکی ادراک یک چیز است»، یعنی هیچ ادراکی خالی از هدف و قصد متعلق شناخت نیست. در عرفان نیز هر تجلی، مجلای یک معنای تازه است. در عرفان این حرکت به سوی هدف‌ها و قصدهای تازه، یک تعالی و پیشرفت محسوب می‌شود. عارف چون «به منزل دوم رسد

دیده بر منزل سوم دارد و آن را طلب کند...» (قطب‌الدین ابوالمظفر، ۱۳۴۷، ص ۱۸۲). به هر حال مسئله پدیدار شدن و متجلی شدن در یک مسیر نامتناهی قرار می‌گیرد (سارتر، ۱۳۹۴، ص ۱۴) و همواره این راه بی‌پایان ادامه می‌یابد هیچ وقت نمی‌توان ادعا کرد که مثلاً شعر گفتن به پایان رسیده و در ساحت فیزیک فرضیات تازه درباره عوالم مادی به اتمام رسیده باشد.

همچنین عرفان و پدیدارشناسی هر دو آنچه را که در حالت عادی قابل توجه نمی‌باشد مورد عنایت مجدد قرار می‌دهند و همواره سعی بر شروع مجدد و انتخاب راه تازه و ناپیموده را دارند. «عقلای مجانبین، در میان عرفا، که نگرش غیرمتداول به وقایع داشتند، در حقیقت راهی نو برای نمایش حقیقت می‌جستند و می‌خواستند حقیقتی را آشکار سازند که در ورای ظواهر نهفته مانده است، و مارتین هایدگر فیلسوف پدیدارشناس آلمانی نیز از وجود دم دستی به سوی وجود فرادستی و از آنچه هست به سوی آنچه نیست سیر می‌کند (مجله پژوهشی دانشگاه اصفهان، زمستان ۱۳۷۴، ص ۱۸).

۶- مسئله معنی‌دهی و هرمنوتیک در آثار ادیب‌های فیلسوف

مسئله معنی‌دهی و هرمنوتیک در آثار ادیب‌های فیلسوف، مانند رولان بارت (۱۹۸۰-۱۹۱۵) و اومبرتو اکو (۲۰۱۶-۱۹۳۲) و شعرای معنی‌ساز و تیزبین نیز با زیور معنی‌سازی و معنی‌یابی آراسته بوده است. اگر ذات پاک انسانی با روش‌های نامناسب از سیلان و تحول محروم نشود، در مقام انسانی هیچ کشف و علمی حقیقت نهایی نمی‌تواند باشد زیرا انسان «معنی‌ساز» است و هر آن ممکن است به صورت دیگری تعبیری پیدا کند و نظر تازه‌ای ابراز نماید.

آفتاب فتح را هر دم طلوعی می‌دهد از کلاه خسروی رخسار مه سیمای تو

(حافظ، غزل ۴۱۰)

عین‌القضات همدانی در بند ۳۵۰ نامه‌های خود آورده است: «این شعرها را چون آئینه بدان! آخر دانی که آئینه را صورتی نیست در خود؛ اما هر کس که در او نگه کند صورت خود تواند دید همچنین می‌دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست؛ اما هر کس از او آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار اوست» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ص ۲۱۶). این همان چیزی است که «سعی ناقدان بزرگ و فلاسفه جمال‌شناسی از رولان بارت گرفته تا اومبرتو اکو برین است که ثابت کنند هر چه هست ذهن و ضمیر خواننده است و «متن» درین میانه، بهانه‌ای بیش نیست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵، ص ۲۵).

همچنین حافظ قدرت معنی‌دهی انسان را مورد تأکید قرار داده است:

گلبن حسنت نه خود شد دلفروز مادام همت بر او بگماشیم

(دیوان حافظ، غزل ۳۶۹)

او نیز می‌خواهد روشن سازد که معنی‌ای که خواننده و گوینده به متن در کتاب یا در واقعیت اطلاق می‌کند،

آن معنی اساس قرار می‌گیرد به عبارت دیگر «یعنی» در ضمن «یعنی»‌هایی که خواننده پیدا می‌کند، آشکار می‌شود (همان، ص ۲۷).

به نظر می‌آید توجه به نظر و معنی‌دهی‌های افراد، به عبارت دیگر عنایت به «یعنی»‌های افراد حاصل نگرش انسان‌دوستانه است که به دیدگاه هر کس اهمیت خاص قائل می‌شود. سعدی در اول باب پنجم گلستان اشعاری سروده که نشان‌دهنده این مطلب است که معنی در نزد خواننده است و متن جز بهانه‌ای برای نشان دادن نگرش خواننده نمی‌باشد:

کسی به دیده انکار اگر نگاه کند نشان صورت یوسف دهند به ناخوبی
وگر به چشم ارادت نگه کنی در دیو فرشته‌ایست نماید به چشم کزوبی

۷- نقش آینده و هدف‌ها در فرهنگ غرب و فرهنگ ایرانی

شبهات دیگری که در عصر حاضر، مخصوصاً پس از ظهور فلسفه‌های اگزیستانس یا فلسفه اصالت وجود خاص انسانی مارتین هیدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) و ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰) مورد توجه قرار گرفته مسئله زمان و نقش سازنده هر بعدی از زمان است. ابعاد سه‌گانه زمان در هر دوره‌ای شأنی خاص پیدا کرده است. مثلاً در نزد روانکاوان و فلسفه‌های مارکسیستی زمان گذشته در شکل‌گیری حوادث و تربیت انسان مؤثرتر از سایر ابعاد زمان متصور شده است.

آرزوی مولوی و هیدگر هر دو این است که انسان به ذات پاک خود برگردد و مطابق ذات خاص خود عمل کند، یعنی با قدرت تصمیم‌گیری و با چینش خاص خود حوادث جهان را به نحوی تعبیر کند که خاص او است.

هیدگر به زمانمندی انسان معتقد است و مراد او از زمانمندی عبارت از حضور هر سه بعد زمان در چینش‌های مختلف و احساس موقعیت‌های انسان است. یعنی زمان‌های سه‌گانه خارج از بعد خاص خود در ابعاد دیگر

نیز حضور می‌یابند. به عبارت دیگر گذشته به آینده می‌آید و آینده به گذشته توجه دارد و زمان حال نیز تحت تأثیر هر دو بعد دیگر است (هیدگر، ۱۳۹۱، پاورقی صفحه‌های ۲۴۲ و ۲۴۱). این خصوصیت Extatique بودن زمان است. در نزد سارتر زمان آینده مهم‌تر تلقی شده است. روانکاوی اگزیستانسیل او در فصل دوم از بخش چهارم کتاب وجود و عدم آشکارا آینده را محرک افعال انسانی می‌داند. انسان با توجه به هدف‌های خود، که در ظرف آینده تحقق خواهند یافت، به حرکت و فعالیت وادار می‌شود. گذشته و محتویات آن بدون انتخاب هدف‌های تازه به خودی خود نقشی ایفا نمی‌کند، یعنی گذشته فی نفسه بدون انتخاب هدف تأثیری در احوال ما ندارد. با انتخاب هدف گذشته به کمک تحقق آن هدف به ما یاری می‌دهد. «روانکاوی اگزیستانسیل برای شناختن انسان از قصدها و نیت‌های او استمداد می‌کند... هر انتخابی تمامیت وجود انسانی را، که همه چیز در برابر او در بوتۀ امکان قرار دارد، نشان می‌دهد (نوالی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۴).

۱. مراد از «یعنی» آن معنی‌ای است که هر کس بنا بر موقعیت و چینش خاص خود به وقایع و حوادث اطلاق می‌کند، ولی «معنی» یک امر کلی است. مثلاً سبب یک معنی کلی دارد ولی در نزد هر کس نیز یک معنی خاص پیدا می‌کند که آن معنی عبارت از «یعنی» است.

مولوی (۱۳۲۳-۱۲۵۵ م.) نیز به زمان آینده و هدف‌ها نقش مهم‌تری قائل شده است. در شعر زیر برای ظرف آینده همان مقامی را قائل است که پس از قرن‌ها هیدگر و سارتر نیز همان نگرش را بیان داشته‌اند.

پس ز من زائید در معنا پدر پس ز میوه زاد در معنا شجر
(مثنوی معنوی، ۵۲۹/۴)

دکتر منوچهر مرتضوی در بحث در معنی این شعر آن را به صورت زیر نقل کرده است:

پس ز من زائید در معنا پدر آن‌چنان که از ثمر زاید شجر
(مرتضوی، ۱۳۹۰، ص ۳۲۲)

در واقع مولوی نیز به علت غایی یا هدف به عنوان محرک اصلی اعمال انسانی نگریسته است و نیز گفته‌اند: العلة الغایی قبل الفعل ذهنياً و بعده عیناً (زمانی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۴). یعنی علت غایی از لحاظ ذهنی و تصور قبل از علت مادی به نظر می‌آید.

۸- عدم و حقیقت

حقیقت در نظر هیدگر مترادف با انکشاف است، به عبارت دیگر حقیقت از این خصوصیت انسان حاصل می‌شود که انسان همواره به مرتبه نهایی خود نمی‌رسد و چیزی برای شدن‌های تازه دارد که هنوز نیست. (هیدگر، ۱۳۹۱، ص ۶۹/۲۸). انسان در بی‌کرانگی امکانات خود چیزی برای شدن دارد و با قدرت ابداع خود می‌تواند آن امکان را به منصفه ظهور برساند.

همین نیست یا عدم^۱ و عاء حقیقت است، یعنی اگر «هنوز نیست» در برابر انسان وجود نداشت یا انسان اگر قدرت انکشاف نمی‌داشت هستی به منصفه ظهور نمی‌رسید و در کتم عدم باقی می‌ماند. هیدگر نتیجه می‌گیرد که لانکشاف و لاحقیت بر هستی‌های واقعی «مسبقیت» دارند. «هستی با این‌که خود را مخفی می‌سازد، با این حال خود را به نحوی نشان می‌دهد، (موریس کروز، ۱۳۷۸، ص ۱۷۳؛ به ص ۱۶۸ به بعد نیز مراجعه شود) باری «حقیقت از همین انکشاف بنا بر یک تغییر مشخص منشعب می‌شود» (هیدگر، ۱۳۹۱، ص ۳۹۱/۱).

باری منظور ما این است که هر چه منکشف می‌شود و هر چه به وجود می‌آید از پوشیدگی و عدم زاده می‌شود. به عبارت دیگر لاوجود یا عدم امکان انکشاف هستی‌های تازه را سبب می‌شود. «لاحقیقت [یا عدم] یک تعین ذاتی هستی در جهانی انسان را ایجاد می‌کند» (همان، ص ۳۹۰/۱). بنابراین عدم هستی‌های فعلی و خروج از واقعیت‌های موجود فعلی امکان گشودگی به لاحقیت یا عدم را فراهم می‌سازد. در واقع آنچه هست و آنچه واقعیت دارد تمام آنچه می‌توانند باشند، نیستند

آئینه هستی چه باشد نیستی نیستی بر گر تو ابله نیستی
(مثنوی معنوی، ۳۲۰۱/۱)

۱. عدم، حالت امکانی و بی‌شکل هستی است. انسان با توجه به این حالت امکانی می‌تواند با نیت و نگرش خود از آن بی‌شکلی صورتی ابداع نماید که قبلاً بدان شکل موجود نبوده است.

هر وجودی کز عدم بنمود سر در یکی زهر است و بر دیگر شکر
(مثنوی معنوی، ۴۲۳۶/۵)

البته، احساس زهر یا شکر بودن را نیز انسان حاضر در جهان، بنا بر اهداف خود تشخیص می‌دهد. آنچه برای مقاصد او مفید باشد خیر محسوب می‌شود و آنچه مانع رسیدن به اهداف و مقاصد او می‌گردد زهر به حساب می‌آید. جان انسان خیر و شر را مشخص می‌سازد

جان چه باشد باخبر از خیر و شر شاد از احسان و گریان از ضرر
(مثنوی معنوی، ۱۴۸/۶)

به هر حال در نظر هیدگر نیز اولویت عدم محرز است (دایرةالمعارف آندره ژاکوب، جلد ۲، صفحه ۱۷۳۸ ستون اول) همان‌طور که در نظر شیخ محمود شبستری و مولوی عدم اولویت دارد

کارگاه و گنج حق در نیستی‌ست غرّه هستی، چه دانی ثبت جست؟
(مثنوی معنوی، ۴۵۱۶/۳)

مراد از این عدم در نظر هیدگر و مولوی و شبستری، عدم مطلق نیست، بلکه مراد پدیدارها و انکشافاتی است که فعلاً وجود ندارند و فراتر از تنگنای هستی فعلی در وعاء عدم هستند که باید توسط انسان منکشف شوند. اشعار زیر به نحوی مؤید این مطالب است:

در تنگنای ظلمت هستی چه مانده‌ام تا کی چو کرم پيله گرد خود تنم
خیرم سر از دریچه عالم برون کنم باشد که آفتاب درآید بروزنم
(لاهیجی، ص ۱۲۶)

در این مورد عطار نیشابوری نیز می‌گوید:

نیست شو تا هستیت از پی رسد تو که هستی نیست در تو چون رسد
تا نو هستی در وجود در عدم کی توانی زد در این منزل قدم
(عطار، ۱۳۶۹، ص ۵۱۵)

ملاحظه می‌شود به نظر عطار نیز هستی‌های جدید از لاهستی منکشف می‌شوند این همان سخن هیدگر است که می‌گوید هستی و وجود از لاهقیقت و از لاموجود منکشف می‌شود.

در این مورد باز هم در تأیید ظهور اشیاء از عدم اشعاری نقل شده است:

سوی هستی از عدم در هر زمان هست دایم کاروان در کاروان
باز از هسی روان سوی عدم می‌روند این کاروان‌ها دمبدم
(توشه‌یکو ایزوتسو، ۱۳۶۴، ص ۷۸)

آزادی در حیطه عدم است، در آنجا انسان هر رؤیا، فکر و نقشه‌ای را بنا به ابتکار خود خلق می‌کند. در آنجا ضرورتی در بین نیست و قید و بندی وجود ندارد. در واقع عدم گنج مخفی است.

عدم در ذات خود چون بود صافی ازو ظاهر آمد گنج مخفی
(مثنوی معنوی، ۴۵۱۶۳)

عدم هیچ نوع تعینی ندارد ولی حقیقت‌های تازه از همان لاحقیقت منکشف می‌شوند. به عبارت دیگر با قدرت ذهن انسان احوال گوناگونی با خلاقیت وی پدیدار می‌شود، مانند ابداع کلمات تازه و عبارات بکر که در عالم لاوجود و از لاحقیقت یعنی عدم ساخته می‌شوند.

این لاحقیقت و عدم، عدم مطلق نیست، حروف وجود دارند ولی کلمات و عبارات از خلاقیت ذهن ظاهر می‌شوند.

مراد ما از طرح مسئله عدم نشان دادن شباهتی است که بین آراء هیدگر و عرفای ایرانی احساس می‌شود. به عبارت دیگر چنین تواردها و شباهت‌ها اصولاً باید اعتماد به نفس خفته ما را بیدار و فعال سازد. مطلبی که برای تفکر بیشتر باقی می‌ماند این است که چرا با زمینه‌های فکری متشابه، دانشمندان ما مانند غربی‌ها به حل مسائل زندگی و بهبود آن مبادرت نکرده‌اند و سیر در انفس را به سیر آفاق ترجیح داده‌اند.

۹- بحث در باب ماهیت شعر و معنی آن

در ساحت ادبیات جدید که بحث در باب صورت و معنی در شعر مطرح شده، «صورت‌گرایان روسی معتقدند که یک اثر ادبی یک «فرم محض» است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱، ص ۷۰). صورت‌گرایان بر این نظر هستند که کلام زیبا مثلاً شعر حاصل کیفیت قرار گرفتن کلمات در عبارت است به نحوی که روابط تازه و موسیقی و دلفریبی خاصی داشته باشند. یکی از صورت‌گرایان روسی به نام ویکتور اشکلوسکی V.Shklovsky (۱۸۹۳-۱۹۸۴) کتابی نوشته تحت عنوان رستاخیز کلمات که مرادش کاربرد تازه کلمات به نحوی است که از صورت عادی و مبتذل خارج شوند و نقش و معنای تازه‌ای به دست آورند. مثلاً خنده و خندیدن در حالت عادی حالتی از احوال انسان را نشان می‌دهد اما در شعر زیر نقش تازه بر خود گرفته است.

ای دل و جان بنده تو، بند شکر خنده تو خنده تو چیست بگو، جوشش دریای کرم
(دیوان شمس، از غزل شماره ۱۳۹۴)

البته بحث نقش صورت یعنی کلام و معنی یعنی مفهوم هر کدام نقش خاص خود را دارند در ادبیات فارسی نیز به انحاء مختلف مورد کنکاش قرار گرفته‌اند. حکیم ناصر خسرو فرموده:

مشک باشد لفظ و معنی بوی او مشک بی‌بو ای پسر خاکستر است
(رزمجو، ۱۳۵۱، ص ۱۸۲)

همچنین «اشکلوسکی شعر را رستاخیز کلمات خوانده است ... یکی از شاعران بزرگ خودمان نیز گویا شعر را

رستاخیز کلمات تلقی می‌کرده است و عقیده داشته است که این رستاخیز کلمات سبب «حشر معانی» می‌شود... (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۵۸، ص ۵)

بیدل! سخنم کارگه نشر معانی چون غُلغله صور قیامت کلماتم

اگر به جای «قیامت»، «رستاخیز» قرار دهیم، همان مطلبی خواهد بود که او صدها سال قبل از اشکوسکی گفته بوده است. (همانجا)

«اوحدالدین کرمانی (۵۶۱-۶۳۵) در یک رباعی از مسئله «صورت» بدین‌گونه سخن گفته است:

زان می‌نگرم به چشم سر در «صورت» زیرا که ز «معنی» ست اثر در «صورت»

این عالم «صورت» است و ما در «صُور» یم «معنی» نتوان یافت مگر در «صورت»

(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۱، ص ۷۰)

این مطلب را نیز می‌توان برای مؤکد ساختن باور به هوشمندی ایرانیان اضافه کرد که اخیراً از دیدگاه معنایی جای فاعل و مفعول در ساحت کلام عوض شده است. سابقاً عادت بر این بود که خواننده معنی متن را جستجو می‌کرد و از متن معنا را به دست می‌آورد، ولی رولان باژت (۱۹۸۰-۱۹۱۵) و اکو اومبرتو اکو (۲۰۱۶-۱۹۳۲)، این ناقدان بزرگ معتقد شده‌اند که معنا در نزد خواننده است، یعنی هر کس که متن را می‌خواند بنابر اطلاعات و گرایش‌های عاطفی، اعتقادی و وضع اجتماعی خودش معنایی از متن به دست می‌آورد. (قبلاً به این مطالب در بند ۵ مقاله اشاره شده است).

حاصل کلام و نتیجه

تصور ما از نقل موارد مشابه و تطبیق مقدماتی مبانی فرهنگ ایرانی با فرهنگ غربی، عبارت از نشان دادن این مطلب است که در فرهنگ ایرانی نیز نظریاتی همسو و شبیه با نظریات غربی پیدا شده است. اگر چنین تشابهی قابل قبول باشد چگونه و چرا ایرانیان مثل غربی‌ها قدرت دخل و تصرف در عالم طبیعت را در سطح موفقیت آن‌ها کسب نکرده‌اند و در بهبود زندگی این جهانی از لحاظ اقتصادی، بهداشتی و فناوری توفیقی همسان به دست نیاورده‌اند؟ به نظر می‌رسد که در غرب نظریات و استنباط‌های ذهنی به صورت یک نظام یا سیستم منسجم درآمده و موارد اطلاق آن در موارد جزئی به طور دقیق بررسی شده است، یعنی استنباط‌ها از لحاظ مصداقی نیز مورد تعمق قرار گرفته‌اند مثلاً در باب توجه به کیفیت معرفت انسانی در بطن زمان و مکان کاملاً تبعات و خصوصیات چنین معرفتی مورد کنکاش قرار گرفته است و روشن شده که علمی که در تحت حاکمیت زمان و مکان به دست می‌آید کاملاً محسوس و ملموس و یک معرفت نسبی است. به عبارت دیگر هدف آن بوده که پله پله مراتب معرفت انسانی بررسی شده و معلوم گردیده که برای به دست آوردن قوانین حاکم بر جهان طبیعت، که تحت سیطره زمان و مکان هستند، جز از راه تجربه علمی و نه تجربه شخصی نمی‌توان اقدام نمود. همچنین معلوم شده است که علمی که در ساحت زمان و مکان به دست می‌آید قابل اطلاق به سایر ساحت‌های شناخت نیست. نتایج و داده‌های چنین علمی

را نباید به زودی و با عجله به مابعدالطبیعه پیوند داد و از دسترس انسان خارج نموده و مسئله را دورتر برد. مسیر چنین نگرشی در جهتی سیر کرده تا مسائل و مشکلات جهان عینی و ملموس حل شود و بهره‌مندی در جهت بهبود زندگی این جهانی طراحی شده است. بدین جهت توفیقات فرهنگ غربی و دستاوردهای آن در صحنه عمل ظاهر شده و به سوی زندگی فعلی هدایت شده‌اند.

احتمال دارد که در فرهنگ ایرانی سیر در عوالم معنوی و ذوقی به ماوراء این عالم گرایش پیدا کرده است. بزرگانی چون سعدی، حافظ، مولوی و... و امثال دیگر ایشان، اگر متوجه علوم تجربی و زندگی این جهانی می‌شدند، به نظر می‌آید که مقامی چون گالیله، کپلر و کپرنیک و انشتین در علوم تجربی نیز پیدا می‌کردند و نظریه‌پردازی مولوی با آن همه استنباط‌های گوناگونی که در مثنوی و دیوان شمس به دست داده اگر در ساحت اقتصاد، فیزیک و شیمی سیر کرده بود آیا پیشرفت ایران در ساحت علوم تجربی کمتر از غربی‌ها می‌بود؟ نکته‌های بسیار ظریف و گوناگونی که شعرای حکیم بیان داشته‌اند ارزش آن‌ها کمتر از ارزش فرضیات علوم تجربی نمی‌باشد آیا در نظر اصحاب علوم تجربی که صاحب ذوق باشند وجود دانشمندانی چون ماکس پلانک، هایزنبرگ و انشتین را می‌توان با مولوی عوض کرد. به عبارت دیگر، اگر ما در تاریخ فرهنگ و علوم خودمان به جای مولوی امثال این دانشمندان را می‌داشتیم سعادت‌مندتر می‌شدیم. ما نمی‌توانیم به قطع یقین به چنین فرضیاتی پاسخ مثبت یا منفی بدهیم زیرا هر یک از این بزرگان گوشه‌ای از هستی انسان را در این جهان روشن کرده‌اند. کشف‌المحجوب اشعار شعرای حکیم و رموزی که آنان از ظرایف روح انسانی کشف کرده‌اند، آیا کمتر از کشفیات دانشمندان در ساحت بهداشت و فناوری به زندگی و پرورش انسان راحتی و لذت فراهم کرده است؟ فرض کنیم انسان کاملاً سالمی از جهت جسمانی خالی از ذوق‌های عاشقانه عرفانی باشد و از زیباشناسی بهره‌ای نداشته باشد آیا چشم‌پوشی از ذوق دریافت زیبایی با وجود پیشرفت علوم تجربی شایسته است و حذف آن انسان را بیشتر از مزایای زندگی مستفید می‌کند؟ به نظر می‌آید که چشم‌پوشی از هیچ امتیازی شایسته نباشد.

ممکن است پرسیده شود علت و دلیل چرخش دانشمندان و شعرای حکیم ایرانی به سوی معنویت و چشم‌پوشی از علوم تجربی چه بوده است و چرا علوم تجربی و معرفت‌های ذوقی هر دو را با هم مورد توجه قرار نداده‌اند؟ و علت این‌که یکی را بر دیگری ترجیح داده‌اند، چه بوده است؟

در فلسفه‌های آموزش و پرورش غرب تمام استعداد‌های انسان را برای تحقق آرزوهای این جهانی مدنظر قرار داده‌اند. گویی از آیه شریفه ۷۷ سوره القصص «وایتغ فیما اتیک الله الدار الاخره ولا تنس نصیبک من الدنیا» قسمت دوم آن را در نظر آورده‌اند و برای به دست آوردن نعمت‌های دنیوی بیشتر به تفحص پرداخته‌اند و روش‌های اکتساب و تملک نصیب‌های این جهان را مورد کنکاش قرار داده‌اند. شاید به دست آوردن مستعمره‌های دوردست نیز یکی دیگر از نتایج همان نگرش باشد. به نظر می‌رسد که در غرب به خاطر تصاحب نعمات دنیوی به سوی عمل بیشتر اهمیت داده‌اند و راه‌های عملی برخورداری از آن نعمت‌ها را بر طبق قوانین صریح، برای استفاده افراد جامعه خود و احتمالاً به زیان مستعمره‌شدگان، روشن ساخته‌اند.

ولی در فرهنگ ایرانی آرزوی شناخت و دریافت حقیقت خداوندی و آفرینش‌سُ اساس هر شناختی محسوب شده است. به خاطر توجه به غایت امور مسئله‌آباد کردن و بهبود آخرت، بر نیازهای گذرای این جهانی

مقدم داشته شده است و گفته‌اند «به حال خردمند آن لایق‌تر که همیشه طلب آخرت را بر دنیا مقدم شمرد» (نصراله ابوالمعالی، ۱۳۴۱، ص ۴۰) و دنیای باقی به عنوان هدف اصلی مدنظر قرار گرفته است و چون راه نظری و سیر و سلوک در مقامات معنوی و ذهنی، انسان را از فراز و نشیب و موانع عالم محسوس و مادی تا حدودی غافل می‌سازد. مسیر نظری و آسان‌گرایی باب طبع مردم شده است. «آن‌که سعی برای آخرت کند مرادهای دنیا بیابد و حیات ابد او را به دست آید، و آن‌که سعی او به مصالح دنیا مصروف باشد زندگی بر او وبال گردد و از ثواب آخرت بماند» (همان، ص ۴۱-۴۰).

چنین امثالی مخصوصاً در نزد عرفا نیز فراوان آمده است: در تذکره الاولیاء عطار، درباره اویس قرنی می‌خوانیم: «فاروق گفت: وصیتی کن. گفت: «یا عمر! خدای را شناسی؟». گفت «بلی» گفت «اگر غیر او را شناسی تو را به». گفت: «زیاده کن». گفت: «یا عمر! خدای - عزوجل - تو را می‌داند؟». گفت: «داند». گفت: «اگر دیگری تو را نداند، بهتر». پس فاروق گفت باش تا چیزی از برای تو بیاورم». اویس دست در جیب کرد و دو درم بیرون آورد و گفت: «این از اشتربانی کسب کرده‌ام، اگر تو ضمان می‌کنی که: من چندان بزیم که این را خرج کنم، آنگه دیگر را قبول کنم». پس گفت: «رنجه شدیدی. باز گردید که قیامت نزدیک است. آنجا دیداری بود که بازگشت نبود. که من اکنون به ساختن زاد راه قیامت مشغولم». (عطار، ۱۳۴۶، ص ۲۳).

همچنین غزالی فرموده: «وصول بدان [فردوس اعلا] دوری گرفتن از علاقه‌های دنیا و با همه همت تفکر در امور الهی پرداختن است...» (غزالی، ۱۳۷۴، صفحه ۲۹)

عطار نیشابوری نیز دین و دنیا را باهم سازگار ندانسته و آخرت را مرجع دیده است. او دین و دنیا را دو شمشیر تصور کرده که در یک نیام نمی‌گنجند و فرموده:

گر ترا دین باید از دنیا مناز هر هر دو باهم راست ناید کژ مباحز
(عطار، ۱۳۷۳، ص ۱۳۰)

به هر حال خروج از عالم مادی و سیر در عالم معنوی مطلوب شده است. تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون کجا به کوی حقیقت گذر توانی کرد

همچنین چون عقل انسانی به شناخت حقیقی و ماوراءالطبیعی نمی‌تواند دست یابد راه دل و بینش درونی و شهود به عنوان شناخت حقیقی برگزیده شده است. بدان جهت ورای عالم محسوس و ورای قیل و قال عقلانی را راه وصول به حقیقت شمرده‌اند:

ورای عقل طوری دارد انسان که بشناسد بدان اسرار پنهان
(الهی اردبیلی، ص ۲۱۱)

به نظر ابن عربی این «عالم خیال، بلکه خیال اندر خیال است. عرفان ابن عربی بر این اصل استوار است که وجود حقیقی قائم به خود، منحصر در وجود حق است و وجود عالم، مجازی و اضافی و اعتباری و ظلّی یعنی ظلّ حق و وابسته به او و در نتیجه در ذات خود ناپایدار و به عبارت دیگر وهم و خیال است» (جهانگیری، ۱۳۵۹، ص ۳۱۸).

حافظ می فرماید:

جهان و کار جهان جمله هیچ در هیچ است هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق
(دیوان حافظ، غزل ۲۹۸)

این مطالب نیز دلیل دیگری از روگردانی مردم از مسائل این جهانی شده و گرفتاری در قضا و قدر و رضا به و تسلیم به وضع موجود شده و توجه او را بیشتر به عالم دیگر، به عنوان عالم حقیقت و باقی، جلب کرده است. به نظر می‌آید مراد آنها از هیچ بودن عالم و وهمی بودن آن، اشاره به عدم دوام و بقای احوال این جهان مادی است، و الا شادی‌ها و رنج‌های این عالم در زمان وقوع شان هیچ و پوچ نیستند، بلکه خیلی مهم و مایه شادی و دلربایی و رنج و جنگ هر دو می‌شوند. این جهان آکنده از امکانات گوناگون بوده و مسکن و مأوی انسانی است و منتظر است تا انسان با معنی‌دهی‌ها و تلاش‌های روش‌دار خودش آنرا معنی‌دار ساخته و از حضورش در عالم بهره‌مند شود.

اما «اعتدال در شیوه‌های اخلاقی، اعتدال در عبادت و بالاخره اعتدال در همه برنامه‌ها، ضروری است و به این ترتیب یک مسلمان واقعی نمی‌تواند تک بعدی باشد و تنها نظر به جهت ماده، یا به جهت معنی، و یا تنها نظر به جنبه‌های فردی یا اجتماعی کند، بلکه [مسلمان]، انسانی است همه جانبه، متفکر، با ایمان، دادگر، مجاهد، مبارز و در عین حال اهل معنویت و بندگی خدا و اهل زندگی و فعالیت و معاشرت». (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۳۵۴)

باری در نظر دانشمندان و شعرای مسلمان توجه به دنیا وقتی مذموم است که ما را از ساحت‌های دیگر شناخت محروم سازد مولوی این مطلب را در مثنوی زیر چنین شرح داده است:

چیست دنیا؟ از خدا غافل‌بُدن نی قماش نقره و میزان وزن
مال را کز بهر دین باشی حمول نعم مال صالح خواندش رسول
(۹۸۴/۱ - ۹۸۳)

حدیث نعم المال الصالح للرجل الصالح (چه نیکوست مال شایسته برای بنده شایسته) (بدیع‌الزمان فروزانفر، ۱۳۶۱، ص ۱۱). همچنین توجه به دنیای آخرت از روی تعمق و تفکر و ایمان باشد پسندیده بوده و راه امیدواری است اما اگر بر پایه ریا و تزویر و به قصد گمراه کردن دیگران باشد، مایه بدبختی و مذموم می‌باشد. در خاتمه می‌توان گفت که «ادب فارسی در مجموع رو به گشایش، روشنایی و گرمی داشته رو به جستجو است. اگر ایرانی در این دوره از تاریخ خود بیشتر وقت خود را به سخن‌گویی گذرانده، برای آن است که راه کردار در برابرش خالی از سنگلاخ نبوده، اکنون دیگر زمان آن رسیده که از حرف باز آید و به کردار روی برد. ناگزیر است چنین کند، زیرا ادامه هستیش در گرو آن است.» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۱، ص ۸) البته تحقق این نیازمندی به عمل و صنعت محتاج یک برنامه‌ریزی دقیق و منطقی از طرف اهل فن است. ضرورت توجه به نظر و عمل هر دو باید محترم شمرده شوند.

- ۱- ابوالمعالی نصراله منشی، ۱۳۴۳، کلیله و دمنه، به تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، تهران، شرکت سهامی افست، انتشارات دانشگاه.
- ۲- استعلامی محمد، ۱۳۴۶، تذکرةالاولیاء عطار نیشابوری، بررسی، تصحیح متن و فهرس، تهران، انتشارات زوآر.
- ۳- اسلامی ندوشن، ۱۳۸۱، چهار سخنگوی وجدان ایران، فردوسی، مولوی، حافظ، سعدی، تهران- انتشارات قصر.
- ۴- الهی اردبیلی، ۱۳۷۶، شرح گلشن راز، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۵- الیزابت کله مان و شانتال دمونک، ۱۹۹۴، ترمینال *A* و *B*، پاریس، انتشارات هاتیر.
- ۶- امیل بریه، ۱۳۵۲، تاریخ فلسفه در دوره یونانی، ترجمه علی مراد داودی، تهران، انتشارات دانشگاه.
- ۷- بدیع الزمان فروزانفر، ۱۳۴۷، احادیث مثنوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۸- توشهیکو ایزوتسو، ۱۳۶۴، خلق مدام در عرفان اسلامی و آئین بودایی زن، ترجمه منصوره کاویانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۹- جهانگیری محسن، ۱۳۵۹، مُحی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه.
- ۱۰- دایره المعارف آندره ژاکوب، جلد دوم، پاریس، انتشارات دانشگاهی.
- ۱۱- دکارت رنه، ۱۳۱۸، رساله گفتار، ضمیمه جلد اول سیر حکمت در اروپا، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، ناشر بنگاه مطبوعاتی صفی علیشاه.
- ۱۲- رزمجو حسین، ۱۳۵۱، روش نویسندگان بزرگ معاصر، چاپ دوم، مشهد، انتشارات اداره کل فرهنگ و هنر خراسان.
- ۱۳- زمانی، کریم، ۱۳۷۸، شرح جامع مثنوی معنوی، جلد پنجم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ۱۴- سارتر، ژان پل، ۱۳۹۴، هستی و نیستی، ترجمه مهستی بحرینی، تهران، انتشارات نیلوفر.
- ۱۵- سعدی، ۱۳۸۹، گلستان به تصحیح محمدعلی فروغی، ویرایش هوشنگ گلشیری، چاپ دوم، تهران، انتشارات ققنوس.
- ۱۶- سلطان ولد، ۱۳۸۹، ابتدای نامه، به تصحیح و تنقیح محمدعلی موحد، علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۱۷- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۷۵، شاعری در هجوم منتقدان، نقد ادبی در سبک هندی، تهران، انتشارات آگه.
- ۱۸- شفیعی کدکنی، ۱۳۵۸، موسیقی شعر، تهران، مؤسسه انتشارات آگه.
- ۱۹- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۱، رستاخیز کلمات، نظریه ادبی صورتگرایان روس، تهران، انتشارات سخن.
- ۲۰- شیخ عطار فریدالدین، ۱۳۷۳، مصیبت نامه، به اهتمام و تصحیح دکتر نورانی وصال، تهران، انتشارات زوآر.
- ۲۱- شیخ محمود شبستری، ۱۳۶۵، مجموعه آثار، به اهتمام دکتر صمد موحد، تهران، کتابخانه طهوری.
- ۲۲- علاءالدوله سمنانی فارسی، ۱۳۶۹، مصنفات علاءالدوله سمنانی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۳- عین القضاة همدانی، ۱۳۴۱، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران، کتابخانه منوچهری.

- ۲۴- عین القضاة همدانی، ۱۳۸۷، نامه‌ها، جلد اول، چاپ دوم، به اهتمام دکتر علی‌تقی منزوی و دکتر عقیف عسیران، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۲۵- غزالی محمد، ۱۳۴۹، *اعترافات (ترجمه المنقذ من الضلال، زین الدین کیائی نژاد)* تهران، انتشارات مؤسسه مطبوعاتی عطائی.
- ۲۶- غزالی محمد، ۱۳۷۴، *میزان العمل (ترازوی کردار)*. مصحح دکتر سلیمان دنیا، ترجمه علی‌اکبر کسمایی، تهران، انتشارات سروش.
- ۲۷- فروغی، محمدعلی، ۱۳۱۸، *سیر حکمت در اروپا*، ج ۲، تهران، ناشر بنگاه مطبوعاتی صفی علیشاه.
- ۲۸- قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر العبادی، *صوفی نامه*، ۱۳۴۷، به تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۲۹- کوربن، هانری، ۱۳۶۹، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات توس.
- ۳۰- کوروز، موریس، ۱۳۷۸، *فلسفه هیدگر*، ترجمه محمود نوالی، تهران، انتشارات حکمت.
- ۳۱- لاهیجی، شیخ محمد، ۱۳۳۷، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران، انتشارات کتابفروشی محمودی
- ۳۲- لوربر، ۱۹۷۷، *فرهنگ اعلام*، پاریس، مؤسسه پل روبر.
- ۳۳- مجله پژوهشی دانشگاه اصفهان، زمستان ۱۳۷۴، اصفهان، انتشارات دانشگاه.
- ۳۴- مرتضوی، منوچهر، ۱۳۹۰، *جهان‌بینی و حکمت مولوی*، تهران، انتشارات توس.
- ۳۵- معلوف، امین، المنجد، ۱۳۷۵، *ترجمه محمد بندریگی*، تهران، انتشارات ایران.
- ۳۶- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۶۱، *تفسیر نمونه*، جلد اول، چاپ هفتم، قم، انتشارات دارالکتب اسلامیه.
- ۳۷- مولوی، ۱۳۷۴، *کلیات دیوان شمس*، جلد ۱، به تصحیح استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، نشر ربیع.
- ۳۸- مولوی، ۱۳۲۱، *مثنوی معنوی*، تصحیح میرخانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات جاویدان
- ۳۹- مولوی، ۱۳۶۶، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسن، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر
- ۴۰- مونتینی، ۱۳۸۳، *تبعات (گزیده)*، ترجمه احمد سمیعی گیلانی، تهران، انتشارات با همکاری رایزنی فرهنگی فرانسه در ایران.
- ۴۱- نوالی، محمود، ۱۳۸۶، *فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی*، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز.
- ۴۲- ولتر، ۱۳۵۴، *منتخب فرهنگ فلسفی*، ترجمه نصراله فلسفی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۴۳- همایی، جلال، ۱۳۵۶، *دو رساله در فلسفه اسلامی (تجدد امثال و حرکت جوهری، جبر و اختیار از دیدگاه مولوی)*، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ۴۴- هیدگر مارتین، ۱۳۸۳، *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، انتشارات ققنوس.
- ۴۵- هیدگر مارتین، ۱۳۹۱، *وجود و زمان*، ترجمه دکتر محمود نوالی، تبریز، انتشارات دانشگاه.
- ۴۶- یسپرس، کارل، ۱۳۹۵، *مقدمه بر فلسفه*، پاریس، انتشارات ۱۰۱۸.