



شماره سی و چهارم
زمستان ۱۳۹۴
صفحات ۲۰۵-۱۷۹

چوبک و اندیشه وجودی

(تحلیل داستان «انتری که لوتی‌اش مرده بود» در پرتو فلسفه اگزیستانسیالیسم)

فرامرز خجسته

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه هرمزگان

جعفر فسائی*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه هرمزگان

چکیده

در این نوشتار برخی از مؤلفه‌های اگزیستانسیالیسم همانند حذف واجب‌الوجود از مناسبات اجتماعی و فردی، وانهادگی، تنهایی و دلهره را در یکی از موفق‌ترین داستان‌های چوبک به نام «انتری که لوتی‌اش مرده بود» مورد بررسی قرار داده‌ایم؛ نتایج حاصل از دریافت و تشریح این اثر حاکی است که داستان به شدت تحت تأثیر فلسفه اگزیستانسیالیسم قرار دارد؛ داستان با بیانی سمبولیک به دغدغه‌های وجودی انسان محصور در دنیای درهم‌شکسته معاصر می‌پردازد و به رنج‌های بی‌پایان این موجود وانهاده در عرصه هستی اشاره می‌کند. مخمل نماد و نماینده انسان معاصر است که برای برون‌رفت از بحران‌های دنیای مدرن و بحران ذوب‌شدن در مفاهیم و مقولات کلی تلاش می‌کند و با جداشدن از پایگاه معنوی نیرومند خود، به عنوان بزرگ‌ترین عنصر ارزشگذار، به امید بازبازی تفرّد و قرارگرفتن در جایگاه عامل ایجاد ارزش‌های مستقل پیش می‌رود. اما واقعیت‌های موجود، امکان توجه به ساحت آینده را از او سلب می‌کند و او در نهایت به دلیل عقبگرد به گذشته تاریک، به بن‌بستی نفوذناپذیر برخورد می‌کند.

واژگان کلیدی: اگزیستانسیالیسم، چوبک، سارتر، پوچی، اضطراب

۱- مقدمه

ادبیات به اعتبار اختصاص داشتن به نوع انسان و اساساً به خاطر پیوند و خویشاوندی با اندیشه، به هیچ عنوان از فلسفه و تفکرات فلسفی برکنار نبوده‌است. انکار و تخطئه نظام‌های فلسفی در سنت ادبیات فارسی به هیچ عنوان به معنای بیگانگی گفتمان ادبیات فارسی با فلسفه در معنای غیرفنی آن نیست. در واقع اگر فلسفه در معنای عام آن، نه الزاماً یک سیستم فکری - فلسفی مدون و منسجم با قواعد منطقی و استنتاجات صحیح، در نظر گرفته شود، می‌بایست در گزاره «ستیز و نزاع تاریخی ادبیات و فلسفه» تجدیدنظر کرد. درحقیقت فلسفه در مفهوم عام به معنای حرکت ذهن به سمت کشف و گشایش اسرار هستی و به پرسش گرفتن آن مجموعه است؛ بنابر این تعریف می‌توان درهم‌تنیدگی و ارتباط درونی تنگاتنگی میان کثیری از آثار ادبی به‌جا مانده با فلسفه مشاهده و کشف کرد. پیوند فلسفه و ادبیات در دوره معاصر و به صورت اخص در غرب مدرن، به مراتب از دوران پیشامدرن محکم‌تر و برجسته‌تر به نظر می‌رسد و به قول سیدحسینی: «فلسفه رهبر معنوی ادبیات قلمداد می‌گردد» (سیدحسینی، ۱۳۷۶: ۹۶۱). در این میان سهم فیلسوفان وجودی از بقیه برجسته‌تر بوده‌است. فیلسوفان و شبه‌فیلسوفانی همانند هایدگر، سارتر، دوبوار، کامو، کافکا، داستایوفسکی و... با عطف توجه ویژه به ادبیات، آن را به عنوان ابزاری کارآمد جهت ارائه و بیان اندیشه‌های فلسفی به کار گرفته‌اند؛ در واقع «اگزیستانسیالیسم نوعی فلسفه است که به طور طبیعی در شکل ادبی بیان می‌شود زیرا به امر انضمامی و خاص، معنایی فلسفی می‌دهد» (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۸۵). نتیجه طبیعی تلفیق ادبیات و فلسفه و به صورت اخص فلسفه وجودی، سرایت تم‌هایی چون تنهایی، انزوا، ناامیدی، دلهره، اندوه و پوچی به متون ادبی بوده‌است؛ به عبارتی اگزیستانسیالیسم ادبیات را به سمت عوالم جدید و بعضاً تراژیک سوق داده‌است. در این میان ادبیات فارسی نیز از تمامی این تغییر و تحولات برکنار و مصون نمانده‌است و با فاصله زمانی نه چندان طولانی، مفاهیم فلسفی را با شدت و ضعف، و به صورت‌های گوناگون در خود تجربه کرده‌است.

در گفتمان ادبیات معاصر فارسی آثاری که دغدغه‌های وجودی مرکز ثقل آنها را تشکیل می‌دهد، رشد چشمگیری داشته‌است. در گسترش این آثار علاوه بر سهم قابل توجه ترجمه، عوامل دیگری چون معضلات سیاسی، بحران‌های اجتماعی و فضای

نسبتاً باز، جهت ایراد این گونه اندیشه‌ها - خصوصاً از شهریور ۱۳۲۰ به بعد - نقش مهمی ایفا کرده‌اند. از کودتای مردادماه ۱۳۳۲ به بعد با شکست و انزوای جریان‌های روشنفکری، به‌کارگیری اندیشه مذکور در فضای ادبیات فارسی به اوج خود رسیده‌است. درحقیقت اندیشه وجودی به صورت طبیعی با انسان همراه است و بافت‌ها و بسترهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی متغییر می‌توانند در رشد یا رکود این فرآیند طبیعی اثرگذار باشند. از میان نویسندگان موفق حوزه ادبیات داستانی، هدایت با ترجمه آثاری از فیلسوفان و جوی مانند «دیوار» سارتر و خلق داستان‌هایی چون *سگ و لگرد* (۱۳۲۱) عملاً تعلق خاطر خود را به این اندیشه نشان داده‌است (نک. میرعابدینی، ۱۳۸۰: ۲۰۱-۲۰۰). صادق چوبک نیز به عنوان نویسنده‌ای اجتماعی (همان: ۲۴۱)، با توجه به سابقه آشنایی با داستایوفسکی و چخوف، آثار خود را تحت تأثیر جریانات نویسندگی فرامرزی خلق کرده‌است؛ نویسندگان نسل بعد از جمال‌زاده و هدایت و علوی با فضای داستان‌نویسی آمریکا نیز آشنا شدند و تحت تأثیر شگردهای نویسندگان امریکایی داستان‌های خود را نوشتند (میرصادقی: ۱۳۷۶: ۶۲۱؛ الهی، ۱۳۸۰: ۱۹۲).

از میان آثار موفق صادق چوبک که واجد ظرفیت و غنای فلسفی بسیار زیادی است می‌توان به داستان «انتری که لوتی اش مرده بود» اشاره کرد. نگارش این داستان به همراه دو داستان دیگر و یک نمایشنامه به تشویق صادق هدایت کلید خورد و در مجموعه‌ای به همین نام در مجله سخن به چاپ رسید و چنان شهرتی برای چوبک به همراه آورد که او را در صف بهترین نویسندگان ایران قرار داد (دستغیب، ۱۳۸۰: ۴۰۷). «داستان انتری که لوتی اش مرده بود» از این مجموعه، تحسین منتقدان ادبیات داستانی را به دنبال داشته‌است؛ برآهنی در کتاب *قصه‌نویسی می‌گوید: «سگ و لگرد صادق هدایت در برابر انتری که لوتی اش مرده بود در سطحی پایین‌تر قرار می‌گیرد»* (۱۳۷۰: ۶۲۰). چوبک به اعتبار به‌کارگیری برخی از اصول و روش‌های ناتورالیستی به عنوان پیشگام رئالیسم سیاه یا ناتورالیسم در ادبیات داستانی ایران شناخته شده‌است (جمالی، ۱۳۷۷: ۶۵-۶۴) و به همین اعتبار خوانش‌ها و نقدهایی که از داستان «انتری که لوتی اش مرده بود» صورت گرفته‌است، بیشتر مبتنی بر نوعی رئالیسم اجتماعی متمایل به ناتورالیسم بوده‌است. بدین ترتیب که داستان را تمثیلی از جامعه ایران در یک برهه زمانی بسیار محدود می‌دانند و به صورت سمبلیک از مرگ لوتی جهان و به تبع آن آزادی انتر، پایان

دوره خودکامگی رضاشاه (۱۳۲۰) و طلوع رهایی انسان ایرانی را برداشت می‌کنند و گرفتاری مجدد او را با حوادث سال‌های منتهی به کودتای ۲۸ مرداد و پیروزی جبهه ارتجاع بر نیروهای نوگرا و آزادی‌خواه توجیه می‌کنند (میرعابدینی، ۱۳۸۰: ۲۵۱؛ حسن‌زاده میرعلی، ۱۳۸۳: ۴۱۵؛ باباسالار، ۱۳۸۵: ۱۴۴؛ فوجئی، ۱۳۸۰: ۲۶۵).

علاوه بر این خوانش صحیح، که البته به نحوی محدودساختن اثر به یک جغرافیای مشخص در یک برهه زمانی چندساله است، می‌توان خوانش دیگری از داستان ارائه داد و آن را از حصار جامعه ایران در عصر پهلوی خارج ساخت و در افق جهانی بررسی کرد. این داستان با پتانسیل بالایی که بر آن مترتب است می‌تواند در پرتو فلسفه وجودی مورد بررسی قرار بگیرد. درحقیقت می‌توان این داستان را صرف‌نظر از قیود مکانی و زمانی، دغدغه وجودی نوع انسان مسأله‌مند دوره معاصر قلمداد کرد که پس از تجربه دردناک مدرنیته در باتلاق بحران‌های خودساخته فرورفته و در پی احیای حیثیت و موجودیت از دست‌رفته خود است.

بین مسائل انسان ایرانی که با نسخه سقیمی از مدرنیته غربی مواجه بوده‌است با مسائل و دغدغه‌های انسان غربی که مدرنیته را به صورت کامل درک کرده‌است طبیعتاً وجوه افتراق بسیار زیادی وجود دارد اما این مسأله بدین معنا نیست که تبعات مدرنیته دامنگیر انسان شرقی نشده و یا اینکه از طوفان آسیب‌های مدرنیته تنها نسیمی به شرق وزیده‌است؛ درواقع با مشاهده واقعیت‌های اجتماعی جوامع اخیر می‌توان ادعا کرد در جوامعی که پروژه مدرنیته به صورت کامل در آنجا پیاده نشده‌است، تبعات آن به‌مراتب بیش از جوامعی بوده‌است که مدرنیته را به صورت کامل در خویش تجربه کرده‌اند. بر این اساس این داستان می‌تواند از نظر مفهومی در ردیف داستان‌هایی جهانی همانند بیگانه، جنایت و مکافات، مسخ، ناتور دشت و... قرار بگیرد و ارجاع آن به جامعه انسانی در عصر مدرن قلمداد گردد.

در این مقاله پس از ارائه تقریری از فلسفه اگزیستانسیالیسم و مفاهیم بنیادین و احکام عمومی و مشترک آن، داستان مورد نظر با تکیه بر آراء اندیشمندان وجودی و به صورت اخص آراء یکی از «مشهورترین و شناخته‌شده‌ترین» (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۸۵ و مگی، ۱۳۷۲: ۴۱۵) آنها، ژان پل سارتر فرانسوی، مورد بررسی قرار می‌گیرد. وی با جرح و تعدیل سه جریان فکری جاری پس از هگل - مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی - خود

را به عنوان یکی از شاخص‌ترین رهبران فکری اگزیستانسیالیسم مطرح کرد تا جایی که «جنبش‌های تندروی سراسر دنیا در قرن بیستم از نوشته‌های او قوت قلب گرفتند» (استراترن، ۱۳۷۹: ۶۲). سارتر از اندیشه‌های تحلیلی مارکسیسم سود می‌جوید اما بی آنکه یک بینش خداشناسانه و جزمی-جدلی را بپذیرد؛ تصویر انسان را به عنوان موجودی تنها و افسرده در جهانی سردرگم از کرکگار به وام می‌گیرد، لیکن خدای مخفی‌شده کرکگار را نمی‌پذیرد؛ از شیوه‌ها و تعبیرات هوسرل سود می‌برد لیکن فاقد جزمیت و الهامات افلاطونی او است (مردوک، ۱۳۵۳: ۱۰). اندیشه‌های سارتر به صورت پراکنده در قالب ژانر رمان عرضه و در کتاب *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر* تئوریزه شده‌است؛ تأکید بر فردیت، حذف واجب‌الوجود، دلهره و مسؤولیت، وانهادگی بشر، آزادی درونی و گزینش، از مهم‌ترین مفاهیم مورد تأکید ویژه سارتر است که تکیه‌گاه نظری این مقاله محسوب می‌گردد. از طرفی عطف توجه به بنیان‌های فلسفی آثار داستانی می‌تواند به خوانش‌های دقیق‌تر و درک صحیح‌تر معانی آنها کمک کند. برای مثال مفهوم پوچ بودن هستی که از مفاهیم بنیادین فلسفه وجودی به شمار می‌آید و تم کثیری از آثار نویسندگان معاصر ایران از جمله هدایت و چوبک را تشکیل می‌دهد، بدون توجه دقیق و عمیق به این مفهوم، ممکن است با نوعی سوء برداشت، به رکود، خمودگی، سستی، ناامیدی و مفاهیم منفعلانه‌ای ازین دست تعبیر گردد و آسیب‌ها و تبعات خطرناک آن در سطح جامعه روی شوم خود را نشان دهد (نک. عمادی، ۱۳۹۰: ۲۰۰). این در حالی است که پوچ بودن هستی در فلسفه اگزیستانسیالیسم به مثابه ابزار و امکانی ارزیابی می‌گردد که می‌بایست به صورت فعالانه، به تحقق آزادی انسان و متعاقباً خلق ارزش‌های جدید منتج شود؛ درحقیقت مفهوم پوچی از منظر وجودیان به معنای نقطه پایانی یک پروسه به شمار نمی‌آید بلکه پیش‌درآمد و مقدمه‌ای جهت پویایی و کنش خودانگیخته رو به جلو محسوب می‌گردد.

۲- پیشینه تحقیق

درباره پیوند ادبیات و فلسفه وجودی، حسن‌پور آلاشتی و امن‌خانی (۱۳۸۶) در مقاله «اگزیستانسیالیسم و نقد ادبی» به بررسی جایگاه و تأثیر سارتر و هایدگر در جریان‌های ادبی معاصر پرداخته‌اند. خطاط و امن‌خانی (۱۳۸۷) در مقاله «ادبیات و فلسفه وجودی»

علل پیوند اگزیستانسیالیسم با ژانرهای ادبی را بررسی کرده‌اند. همچنین مقالات پراکنده‌ای در خصوص پیوند این اندیشه با برخی از آثار ادبی نگاشته شده‌است که از آن میان می‌توان به «نگاهی اگزیستانسیالیستی به بخش‌هایی از شاهنامه» (قوام: ۱۳۸۷)، «موقعیت‌های مرزی در فلسفه‌های اگزیستانس و نهج البلاغه» (خرمدند، ۱۳۹۲)، «اگزیستانسیالیسم هدایت و بن‌بست نوستالژی در سگ ولگرد»، (موسوی، ۱۳۸۸)، «اگزیستانسیالیسم در شعر یوسف الخال»، (گودرزی لمراسکی، ۱۳۹۲) اشاره کرد. در خصوص نویسنده مورد نظر نیز آثاری در قالب کتاب و مقاله نگارش یافته‌است: مجموعه مقالات در مورد زندگی و آثار چوبک با عنوان *یاد صادق چوبک* (۱۳۸۰) به کوشش علی دهباشی به چاپ رسیده‌است، کتاب *نقد و تحلیل گزیده داستان‌های صادق چوبک* (۱۳۸۲) از حسن محمودی از صفحه ۲۵۲ تا ۲۶۰ به مقاله‌شناسی آثار چوبک پرداخته‌است. قربان صباغ (۱۳۹۰) در مقاله «فراتر از تمثیل»، با نگاهی به اندیشه‌های نظریه‌پردازان مارکسیست، به کارکرد ایدئولوژی در داستان «انتری که لوتی اش مرده بود» پرداخته‌است و آن را تمثیلی از رابطه انسان با صاحبان قدرت در نظام طبقاتی معرفی کرده‌است. درباره پیوند آثار چوبک با فلسفه وجودی و به صورت اخص داستان «انتری که لوتی اش مرده بود»، پژوهشی مستقل و مدون مشاهده نشده‌است.

۳- اگزیستانسیالیسم و اصالت انسان

فلسفه نوعی تفکر بنیادین درباره مسائل وجودی است که عمری به درازی خود بشر دارد. انسان و متعلقات او از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مباحثی است که در کانون توجه نظام‌های فلسفی خصوصاً از قرن پانزدهم به بعد و مقارن با نهضت رنسانس، قرار داشته‌است. در هر دوره تلقی خاص و گاه متفاوتی از نوع و ماهیت انسان وجود داشته‌است. فلسفه در ساحت کلاسیک بیشتر به مفاهیم انتزاعی و مقولات کلی که از حد نظر فراتر نمی‌رفت، در رابطه با انسان و هستی بسنده می‌کرد و به واقعیت‌های عینی و ملموس دنیای انضمامی توجه نشان نمی‌داد. این‌گونه تفکرات انتزاعی نتیجه و دستاوردی جز بیگانگی و فاصله گرفتن از واقعیت‌های عینی و مختصات وجودی انسان نداشته‌است. در مقابل، نگرش فلسفه معاصر به هستی و انسان از لونی دیگر است؛ در دوره جدید فلسفه از آسمان ذهنیت به زمین عینیت فرود آمد، انسان انضمامی را در بر

گرفت و او را در کانون توجه خود قرار داد. حتی توصیف جهان و انسان برای فلسفه جدید از اهمیت درجه دوم برخوردار است و به قول مارکس، رسالت فلسفه جدید، گذر از مرحله نظر و توصیف، و رسیدن به میدان کنش و تغییر است. اگزیستانسیالیسم از فلسفه‌های معاصر است که با انتقاد از فلسفه‌های عهد کلاسیک، داعیه تغییر و تجدیدنظر در مناسبات انسان با هستی داشته‌است. در واقع این برداشت از معنای واژه اگزیستانسیالیسم نیز کاملاً مشخص است؛ «Existo» و «Existere» در زبان لاتینی به معنای «خروج از»، «ظاهر شدن» و «برآمدن» است. «این اصطلاح معمولاً مترادف با، بودن و هستی استعمال می‌شود ولی به اصطلاح فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی و پدیدارشناسی فقط به موجودات آگاه از واقعیت خاص گفته می‌شود که می‌توانند آگاهی خود را از این واقعیت به موجودات آگاه دیگر نیز انتقال دهند. در فلسفه‌های اگزیستانس وجود داشتن به معنای تعالی دائمی یعنی گذر از وضع موجود می‌باشد» (نوالی، ۱۳۸۶: ۱۷).

این فلسفه علیرغم اینکه در دستگاه فکری اندیشمندان دوره‌های مختلف به صورت پراکنده وجود داشته‌است، در دوره جدید به صورت سازمان یافته‌تر و جدی‌تر، با سورن کرکگارد (۱۸۵۵-۱۸۱۳)، فیلسوف دانمارکی متأثر از فلسفه هگل مطرح شده‌است؛ «کرکگارد منتقد جدی هگل بود و با الهام از دغدغه‌های اگزیستانسیالیسم انسان هگل، مقوله اگزیستانسیالیسم را مطرح ساخت» (مردیها، ۱۳۸۶: ۷۴). وی انسان را از درون قالب‌های پیش‌ساخته، تعاریف انتزاعی و مفاهیم کلی بیرون آورد و بر موجودیت منفرد و تشخص فردی او تأکید کرد: «تنها طبایع پست، قانون اعمالشان را در مردمان دیگر می‌جویند و مقدمات اعمالشان را در بیرون از خود جستجو می‌کنند» (کرکگارد، ۱۳۸۰: ۷۱). بنابراین او با تکیه بر عنصر غیرعقلانی وجود انسانی تغییرات بنیادینی در فلسفه ایجاد کرد و به تعبیری «کل فلسفه گذشته را واژگون ساخت» (استراترن، ۱۳۷۹: ۲۸). رشد سرمایه‌داری صنعتی و تبعات آن در جوامع انسانی و همچنین وقوع دو جنگ جهانی در نیمه اول قرن بیستم، انسان‌ها را ناگزیر ساخت به تجدید نظر در آنچه که بنیان‌های جهان غرب مدرن را تشکیل داده بود. به دنبال احساس چنین ضرورتی، اعتبار قاعده‌های اخلاقی و اجتماعی‌ای که اساس و شالوده تمدن غرب مدرن را تشکیل می‌دادند از بین رفت و برآیند این وضعیت، ورود دنیای غرب به عصر بی‌توجهی به ارزش‌های سنتی و متعارف و متعاقباً نارضایتی انسان از خویش و احساس تهی بودن هستی و زندگی بود. این

دوره همانند زمینی حاصلخیز اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی را بارور ساخت و اندیشمندان این حوزه را برای برون‌رفت از چالش‌های پیش‌رو و چاره‌جویی برای وضعیت انسان شکننده در دنیای درهم‌شکسته معاصر در کنار هم قرارداد. در این دوره آشفته، اندیشمندان بزرگی چون مارتین هایدگر، ژان پل سارتر، سیمون دبووار، گابریل مارسل، موریس مرلوپونتی، میگل داونامونو و دیگران، به دنبال پاسخ‌گویی به مسائل اساسی بشر درباب هستی، ارزش، اخلاق و معنای زندگی، جریان اگزیستانسیالیسم را به منتهی‌الیه نضج و پختگی رساندند. به‌رغم وجود اختلافات گسترده در میان نظریه‌پردازان اصالت وجود، می‌توان به پاره‌ای از مفاهیم عمومی و اصول مشترک در سیستم اندیشگانی آنها اشاره کرد؛ توجه ویژه به فردیت انسان، امکان ناضرور هستی و اعتقاد به گزاف بودن جهان، تأکید بر آزادی درونی و اختیار، مسئولیت و گزینش، رویکرد پدیدارشناسانه و تأکید بر وجود اصیل انسانی از مهم‌ترین وجوه اشتراک وجودیان به شمار می‌آید که ایضاً برخی از این موارد که در واقع زمینه و پیش‌درآمد تمامی اندیشه‌ها و بحث‌های وجودی خصوصاً اندیشه‌های سارتر است، ضروری می‌نماید:

۳-۱- امکان ناضرور هستی

پرسش از هستی از بنیادی‌ترین مسائل اگزیستانسیالیسم به شمار می‌آید. «هستندگان چرا هستند به‌جای اینکه نباشند» یا ضرورت غلبه وجود بر عدم چیست؟ اینها سؤالاتی است که هایدگر در هستی و زمان و سارتر در هستی و نیستی در پی پاسخ‌گویی به آن بودند. پاسخ یک گفتمان توحیدی به این پرسش مبتنی بر یک برهان کیهان‌شناختی معروف است: «چون خداوند وجود دارد». اما فیلسوفان اگزیستانسیالیست، پیدایش جهان و هستندگان را به صورت تصادفی و ناضرور و ممکن می‌دانند. هایدگر معتقد بود اساساً در ارتباط با اصل بودن و کیفیت بودن هستندگان نمی‌توان پاسخی متقن و مقنع یافت و درحقیقت هیچ‌گونه ضرورتی بودن آنها را توجیه و پشتیبانی نمی‌کند و به‌اصطلاح می‌توانستند نباشند به‌جای اینکه هستند. «هیچ ضرورتی ایجاب نمی‌کند که ما همان‌گونه افرادی بشویم که سرانجام و عملاً می‌شویم، در اصل ما می‌توانستیم گونه دیگری از افراد باشیم» (باتلر، ۱۳۸۱: ۲۶). به باور مرلوپونتی نیز هیچ‌چیز در این عالم واجب و ضروری نیست و همین عدم ضرورت باعث می‌شود تا همه‌چیز تبیین نشده، مبهم، و

در نتیجه شگفت باشد (علوی تبار، ۱۳۸۵: ۲۲). این مسأله به صورت طبیعی به بی‌هدف بودن و به عبارتی پوچ بودن هستی منتج می‌شود «دنیای وجود، دنیایی پوچ یا بی‌معنی است» (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۹۴). مسأله بی‌هدف بودن و پوچ بودن هستی، انسان حساس و آگاه را در بحران‌های فکری و فلسفی عمیق فرومی‌برد و به صورت طبیعی بر حیرت، اضطراب و ترس او دامن می‌زند. اما اگزیستانسیالیسم با پذیرفتن این مسأله و هموارساختن رنج دلهره و وحشت بر خویشتن، آن را امری مطلوب و ضروری می‌پندارد؛ در حقیقت از منظر فیلسوف وجودی، نیهیلیسم واجد دو معنای مثبت و منفی با کارکردهای متفاوت است؛ در معنای مثبت - که ابرمرد نیچه مصداق صریح آن قلمداد می‌گردد - انسان بر فراز آگاهی از پوچی جهان، با تکیه بر اندیشه و کنش انسانی و بدون استمداد از نیروهای ماورایی به زندگی پل می‌زند و سعادت و شقاوت خویش را تعیین می‌کند. اما در معنای منفی، انسان در باتلاق خمودگی، رکود، انفعال و ناامیدی فرومی‌رود و هیچ‌گونه افق روشنی در پیش روی خود مشاهده نمی‌کند. در حقیقت اگزیستانسیالیست‌ها با این استدلال که تصادفی بودن هستی به معنای عدم پیروی آن از یک برنامه از پیش تعیین شده و بخشنامه‌ای است، گزاره گزارف بودن هستی را توجیه می‌کنند و معتقدند هرگونه نسخه از پیش تعیین شده و نیز تاریخمند بودن جهان به معنای محدودساختن اختیار و آزادی انسان‌ها خواهد بود (نک: نیچه، ۱۳۸۵: ۲۵-۲۰ و سارتر، ۱۳۹۱: ۵۰-۲۵).

۳-۲- تقدم وجود بر ماهیت

اساساً نظام‌های فلسفی کلاسیک بر شالوده اصالت ماهیت بنا شده‌اند. بر این مبنا، انسان طرح پیش‌ساخته‌ای است که به صورت معهود و مشخص و با اطلاعاتی کانالیزه شده، به سمت هدف و غایتی مشخص به پیش رانده می‌شود. اما در فلسفه وجودی این بنای فکری ویران می‌شود و بر خرابه آن، اندیشه و جهان‌بینی نوینی بنا می‌گردد. بر این اساس انسان تنها کسی است که مظلوم وجودی خود را تعیین می‌کند و ماهیت خویش را می‌سازد. حکم مشهور سارتر که زیربنای تمام تئوری‌های بعدی این مکتب به حساب می‌آید، بدین صورت است که «وجود انسان بر ماهیت او مقدم است» (سارتر، ۱۳۹۱: ۲۵). در حقیقت در غیر انسان اصالت در ماهیت تعیین یافته آنها است و وجود در نحوه تعیین آنها دخالتی ندارد؛ کاپلستون در خصوص حکم تقدم وجود بر ماهیت می‌گوید «در اندیشه

سارتر معنی این جمله این است که ماهیات یا جواهر پایداری که به عنوان مفاهیم در ذهن خدا باشند و بر هستی مقدم باشند وجود ندارند» (کاپلستون، ۱۳۶۱: ۱۶۴). بر این مبنا انسان عبارت است از یک سلسله امکانات تحقق نیافته که ماهیت خود را بنا می‌کند. هایدگر در تعریف موجودات غیر از انسان، که نه فعلیت است و نه ابژه‌های طبیعی (احمدی، ۱۳۸۱: ۵۵۵)، از «هستی»^۱ استفاده می‌کند و «وجود» را صرفاً در مورد انسان به کار می‌برد: «سنگ هست، حیوان هست، فرشته هست، خدا هست، اما انسان تنها وجود دارد» (بیمل، ۱۳۸۱: ۵۳). در حقیقت انسان یا به تعبیر سارتر: «Project»، به اعتبار قدرت برون‌شدن‌ها و گزینش‌ها و اراده فعال که تنها در اختیار او قرار دارد به این لفظ نامیده می‌شود.

۳-۳- آزادی درونی و گزینش

«بزرگ‌ترین ارزش علمی و انسانی اگزیستانسیالیسم این است که انسان را آزاد اعلام می‌کند و فراتر از هر مکتبی به نیاز انسان بیچاره امروز پاسخ می‌گوید» (شریعی، ۱۳۵۷: ۲۶). در فلسفه وجودی آزادی عنصر محرک زندگی انسان و درحقیقت پیش‌زمینه تحقق انسان به شمار می‌آید. از نظر یاسپرس، اگزیستانس^۲ می‌تواند جایگزین آزادی شود (یاسپرس، ۱۳۹۰: ۲۳۳) و سارتر نیز انسان را محکوم به آزادی می‌داند (سارتر، ۱۳۹۱: ۴۰). انسان در سایه آزادی مختار است که از میان امکانات متعدد، آزادانه گزینش کند. درحقیقت، طرح اصل تقدم وجود به این خاطر است که به آزادی انسان و گزینش او در پی‌افکندن ماهیت خویش منتج می‌گردد. انسان ناگزیر به گزینش و انتخاب است و حتی در زمانی که انتخاب نمی‌کند باز هم به نحوی دست به «انتخاب انتخاب نکردن» زده‌است. از طرفی با توجه به اینکه انسان با انتخاب‌هایی که انجام می‌دهد هم در قبال خویش و هم در قبال دیگران مسؤول است، وجود او همواره قرین نوعی دلهره و ترس خواهد بود. برخی از اگزیستانسیالیست‌های متمایل به شاخه الحادی از قبیل مرلوپونتی و سارتر حتی وجود خداوند را مانع تحقق آزادی و اختیار انسان می‌دانند و معتقدند بین آزادی و خداوند، می‌بایست یکی را انتخاب و از دیگری عبور کرد؛ «از نظر مرلوپونتی وجود خدا آزادی انسان را سلب می‌کند زیرا حضور موجود قادر مطلق و عالم مطلق، انسان را به یک شیء فرو می‌کاهد و جایی برای فعالیت خلاق او باقی نمی‌گذارد» (علوی‌تبار، ۱۳۸۵: ۲۱).

1. Bing

2. Existence

۳-۴- اوضاع و احوال حدی^۱

زندگی انسان در حالت معمولی با مجموعه‌ای از کلیشه‌ها، یکنواختی‌ها و روزمرگی‌ها مواجه است. برای اینکه انسان به مرحله خودآگاهی و شناخت از ظرفیت‌های وجودی خود نائل آید، می‌بایست با اوضاع حدی مواجه گردد. کرکگار وضعیت استثنایی را غمی مرتبط با «گناه نخستین» می‌داند و هایدگر نیز به این غم اذعان داشت اما آن را اقتضای جهان یا هستی تلقی می‌کرد و سارتر نیز عدم آگاهی انسان از آینده را منشأ این غم معرفی می‌کرد. در واقع انسان در اوضاع حدی یا استثنایی بر حقیقت وجودی خود اشراف می‌یابد (ملکیان، ۱۳۷۵: ۱۴-۱۳). یاسپرس نیز، از حالت‌های مشرف به مرگ^۲، گناه^۳، رنج کشیدن^۴ و کشمکش^۵ به عنوان موقعیت‌های حدی یاد می‌کند (خندان، ۱۳۹۱: ۱۰۳-۱۰۲).

۴- مؤلفه‌های اگزیستانسیالیسم در داستان «انتری که لوتی‌اش مرده بود»

۴-۱- بحران ذوب شدن در کلیت‌ها

اگزیستانسیالیسم یکی از بزرگ‌ترین بحران‌های انسان دوره معاصر را، ذوب شدن در مفاهیم و قالب‌های کلی و قرار گرفتن در میان «توده‌ها» و «رسته‌ها» می‌داند. به طور کلی این فلسفه برخلاف فلسفه‌های عهد کلاسیک که به مفاهیم و احکام کلی می‌پرداختند به مسائل شخصی توجه دارد. فلاسفه یونان تصریح کرده‌اند که «علم مقوله‌ای کلی است» و چنانچه به مقولات شخصی و جزئی بپردازد وجهه علمی خود را از دست می‌دهد. مطابق نظام‌های فلسفی عهد کلاسیک، خداوند در یک تعریف کلی واجب‌الوجود است و بقیه موجودات ذیل عنوان ممکن‌الوجود قرار می‌گیرند و در تعریف انسان نیز با توجه به اشتراکات نوعی و خواص عمومی، او را حیوان ناطق نامیده‌اند؛ بر این مبنا، تمایز انسان از دیگر هم‌نوعان او را به هیچ عنوان در نظر نمی‌گیرند و فردیت و تشخص او را به رسمیت نمی‌شناسند. این مسأله یکی از دغدغه‌های اساسی فلسفه‌های اگزیستانس است. در این فلسفه احکام کلی به هیچ عنوان یافت نمی‌شود. در این اندیشه،

1. Ultimate situations
2. Death
3. Guilt
4. Suffering
5. Struggling

انسان از قرار گرفتن در میان رمه‌ها و توده‌های انسانی که فردیت او را در جمع مستهلک می‌کنند گریزان است و خویش را موجودی متمایز از سایر موجودات به شمار می‌آورد. در حقیقت تمامی تأکید این فلسفه بر فردیت انسان است به همین اعتبار نظام‌های اخلاقی و ارزشی و قوانین عمومی، همه از این نظرگاه فاقد ارزش و اعتبار هستند؛ در حقیقت این نظام‌ها یکسره - و ناگزیر - به وجوه مشترک، عمومی و معمول انسان می‌پردازند نه فردیت و یگانگی و تمایز وی.

فلسفه اگزیستانسیالیسم نظام‌های حقوقی و سیاسی توتالیتر، که با جاری کردن احکام کلی خود در میان رمه‌های انسانی، فردیت انسان را در نظر نمی‌گیرند به باد انتقاد می‌گیرد و انسان معاصر را مقهور چنبره این نظام‌ها می‌داند و به همین اعتبار، احساس تنهایی و بی‌پناهی انسان معاصر را امری طبیعی تلقی می‌کند. در آثار ادبی اگزیستانسیالیست‌ها، این نکته برجسته شده است و قهرمان داستان معمولاً شخصی تنها، منزوی و بی‌پناه است؛ نگاهی به شخصیت‌های داستان‌هایی چون *بیگانه*، *تهوع*، *مسخ*، *جنایت و مکافات*، *سگ ولگرد* و ... تأییدی بر این امر است. شاید در داوری نخستین این‌گونه حکم داده شود که این فلسفه، مکتبی فاقد هرگونه چشم‌انداز روشن و خالی از هر روزنه امید است. اما فیلسوفان وجودی این گزاره را به شدت رد می‌کنند؛ سارتر اگزیستانسیالیسم را به هیچ عنوان مکتب انزوا و ناامیدی نمی‌داند و با تکیه و تأکید بر کنش فعالانه که نوعی «تصمیم، تفکر و شوری درونی» (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۷۸) است، می‌گوید: «این فلسفه را نمی‌توان فلسفه‌ای مبنی بر انزواطلبی و گوشه‌گیری دانست زیرا آدمی را با مقیاس عمل می‌سنجد و تعریف می‌کند. اگزیستانسیالیسم توصیفی بدبینانه از بشر به دست نمی‌دهد. بدین‌سان فلسفه‌ای خوش‌بین‌تر از آن نمی‌توان یافت زیرا عقیده دارد که سرنوشت انسان در دست خود اوست» (سارتر، ۱۳۹۱: ۵۵).

انتر در این داستان هم‌عرض «پات» در *سگ ولگرد*، «گرگور» در *مسخ* و «راسکول نیکوف» در *جنایت و مکافات* قرار دارد و نمادی از انسان دوران جدید است که به دنیای صنعت و ماشین پرتاب شده است. دنیای مدرن و دستاوردهای تکنیک انسان را به جای بهشت موعود در حصارهای فلزی و به تعبیر وبر در «قفس آهنین» محبوس کرده‌اند و رهاورد این‌گونه پیشرفت‌ها برای بشر امروزی رفاه و آسایش نسبی، منهای آرامش بوده است. بحران‌های اجتماعی، شکاف‌های طبقاتی هولناک همزمان با رشد سرمایه‌داری

صنعتی، جنگ‌های جهانی و منطقه‌ای، مشکلات زیست محیطی، از خودبیگانگی، کشتار بی‌پایان انسان‌ها در پیشرفته‌ترین دوران حیات جهان از نظر تکنولوژی و صنعت، تمامی این موارد گویای حال جهان آشفته و درهم‌شکسته معاصر هستند. در ابتدای داستان، فضای ماشینی و صنعتی این‌گونه ترسیم شده‌است «لوتی جهان تو کنده کت و کلفت بلوط خوابیده بود اما هرچه خسته هم که باشد، نباید تا این وقت روز از جایش جنب نخورد و از سروصدای آن‌همه کامیون که از جاده می‌گذشت و آن‌همه داد و فریادهای زغال‌کش‌هایی که افتاده بودند توی دشت و پشت سر هم بلوط‌ها را می‌سوزاندند و زغال می‌کردند بیدار شود» (چوبک، ۱۳۵۲: ۶۸). در همین راستا در توصیف جاده‌ای که از وسط دشت می‌گذرد می‌گوید: «جاده دراز و باریکی مثل کرم کدو دشت را به دو نیم کرده بود و از هر طرف دشت ستون‌های دود بلوط‌هایی که زغال می‌شد، تو هوای آرام و بی‌جنبش بامداد بالا می‌رفت» (همان: ۷۰). این توصیفات، ماشینیسیم و عصر سیطره آهن و دود را به‌خوبی نشان می‌دهد. در این فضا انسان با وجود اینکه در میان هموعان و همجنسان خود زندگی می‌کند و از نظر زمانی و مکانی دارای اشتراکات فراوانی با آنها است اما خود به مثابه عالمی متمایز و مشخص و با احکامی معین است که هیچ‌گونه اصطکاک معناداری با عوالم دیگر ندارد و هیچ فرد، نهاد یا مرجعی که بتواند او را دریابد و زبان حال او را ادراک کند، نمی‌یابد. در حقیقت این احساس می‌تواند در وجود انسان پیشامدرن و به‌طور کلی انسان تمامی دوران‌ها حتی عصر اسطوره نیز حضور داشته باشد اما در این میان چنین مسائلی برای انسان دوره مدرن که به سطوح بالایی از خودآگاهی و بینش مبتنی بر عقلانیت جدید دست یافته‌است قاعدتاً موضوعیت بیشتری خواهد داشت. مخمل نمادی از این دسته انسان‌هاست: «هیچ‌کس از جنس او نیست هیچ‌کس زبان او را نمی‌فهمید» (همان: ۸۹). هنگامی که لوتی جهان مخمل را به باد کتک می‌گیرد هیچ‌کس به عمق تنهایی و بی‌پناهی مخمل پی نمی‌برد. گویی تمامی انسان‌ها، بی‌تفاوت و برکنار، چشمان خود را بر آلام و رنج‌های بی‌پایان این موجود مفلوک بسته‌اند. در جایی که او نیازمند یاری و شنیدن صدای موافق است، تنها صدای خنده انسان‌ها به گوشش می‌رسد که دردها و رنج‌های بی‌پایان او را تشدید می‌کند: «هیچ‌کس به دادش نمی‌رسید. هیچ‌کس زبان او را نمی‌فهمید، همه می‌خندیدند و به او سنگ می‌پرانند. گاهی از زور درد، خودش را گاز می‌گرفت و توی خاک و خل غلت

می‌زد و نعره می‌کشید و دهنش چون گاله باز می‌شد و ته حلقش پیدا می‌شد و زبان خودش را می‌جوید. و مردم ذوق می‌کردند و می‌خندیدند» (همان: ۸۹).

مخمل از ابتدا با انسان‌ها زیسته و با آنها خو گرفته‌است؛ آدم‌ها را و زندگی آنها را خوب می‌شناسد اما مجوز ورود به دنیای آنها را ندارد. در حقیقت مخمل نیز همانند «گرگور» داستان مسخ که در قالب و کالبد حشره‌ای بزرگ حلول کرده بود، انسانی است که به قالب یک بوزینه وارد شده‌است تا عمق تنهایی و نهایت بی‌کسی انسان جدید را به نمایش بگذارد: «او نه آدم بود و نه میمون میمون. موجودی بود میان این دو تا که مسخ شده بود. از بسیاری نشست و برخاست با آدم‌ها از آنها شده بود اما در دنیای آنها راه نداشت» (همان: ۱۰۸). مخمل برای انسان‌ها و دنیای آنها بیگانه است و آدم‌ها نیز متقابلاً برای او موجوداتی بیگانه و دلهره‌آور هستند: «آدم‌ها برایش حالت لولو داشتند. از شان بیزار بود. از شان می‌ترسید یک وحشت ازلی و بی‌پایان از آنها در دلش مانده بود. حالا هم خودش را تا می‌توانست از آنها پنهان می‌کرد» (همان: ۱۰۰). حجم زیادی از تیرگی و رنگ و بوی اندوه در داستان، منتج از این‌گونه احساس بیگانگی مخمل با افراد و شخصیت‌های جهان داستان است.

۴-۲- حذف واجب‌الوجود

در گفتمان‌های توحیدی خداوند به عنوان واجب‌الوجود و «قائم به ذات» مطرح است و وجود بقیه موجودات در گرو اراده و خواست اوست. حذف واجب‌الوجود ایده‌ای قدیمی و ریشه‌دار است. مطابق آیات قرآن یکی از سران بنی‌اسرائیل به نام سامری در غیاب موسی، گوساله‌ای زرین را به عنوان خدا می‌سازد تا به جای خدای یگانه مورد پرستش قرار گیرد (طه/ ۹۸-۸۵). در گفتمان فلسفه غرب، این اندیشه مقارن با نهضت اومانیسم به صورت جدی مطرح شد و پس از آن در قرن نوزدهم فردریش نیچه به عنوان برجسته‌ترین نظریه‌پرداز این وادی خود را مطرح ساخت؛ نیچه در بند ۱۲۵ کتاب حکمت شادان (دانش طربناک) از زبان دیوانه‌نمایی که در روز روشن با چراغ در جستجوی خداوند است می‌گوید «من هم اینک به شما خواهیم گفت خدا کجا رفته‌است. من و شما یعنی ما او را کشتیم. آیا صدای گورکن‌ها را که خدا را دفن می‌کنند نمی‌شنویم؟... خدا مرد. ما او را کشتیم و ما، قاتل قاتلان، چگونه خواهیم خود را تسلی

دهیم؟ کارد ما خون مقدس‌ترین و مقتدرترین چیزی را که دنیا تا همین امروز داشت ریخت چه کسی این خون را از دستان ما خواهد زدود؟» (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۹۳-۱۹۲). نیچه در کتاب *اراده معطوف* به قدرت در پاسخ به پرسش نیست‌انگاری چیست می‌گوید: «این است که برترین ارزش‌ها، ارزش خویش را از دست می‌دهند. هدفی در کار نیست یا «چرا» را پاسخی نیست» (نیچه، ۱۳۸۷: ۶۴). وی در جایی دیگر بحران معنا را حاصل مرگ خدا و ظهور نیهیلیسم می‌داند. «مراد نیچه از مرگ خدا از میان رفتن دیدگاه اخلاق مسیحی در فرهنگ غرب است» (عبدالکریمی، ۱۳۹۰: ۷۲). نیچه بعد از نفی خداوند، مفهومی به نام «ابرانسان» را مطرح می‌کند و در کتاب *چنین گفت زرتشت* درباره آن می‌گوید: «هان من به شما ابرانسان را می‌آموزانم. ابرانسان معنای زمین است بادا که اراده شما بگوید ابرانسان معنای زمین باد به راستی انسان رودی است آلوده. دریا باید بود تا رودی آلوده را پذیرا شد و ناپاکی نپذیرفت... اوست این دریا. در اوست که خواری بزرگتان فرو تواند نشست» (نیچه، ۱۳۸۵: ۲۳-۲۲). سارتر نیز همانند نیچه وجود خداوند را نفی می‌کند و نسل پس از خود را تسلی می‌دهد که بعد از خدا به زندگی خود ادامه می‌دهد (بوبر، ۱۳۸۰: ۸۵). سارتر در *نمایشنامه شیطان و خدا* از زبان شخصیت‌های نمایشنامه می‌گوید: «هاینریش، می‌خواهم شوخی طرفه‌ای یادت بدهم، خدا وجود ندارد. دیگر بهشت نیست دیگر دوزخ نیست... خدا مرد» (سارتر، ۱۳۴۵: ۲۵۸-۲۵۵). سارتر در ادامه همانند نیچه که مژده ظهور ابرانسان داده بود، از انسان خودانگیخته که آزادانه در پی قرار گرفتن در جایگاه عامل ایجاد ارزش‌های مستقل است سخن می‌گوید «فقط من بودم. کشیش، حق با توست فقط خود من بودم. من برای یک اشاره استغاثه می‌کردم... به آسمان پیام می‌فرستادم. اما جوابی نمی‌آمد. آسمان حتی از نام من بی‌خبر است من هر لحظه از خودم می‌پرسیدم که آیا من در چشم خدا چیستم. حالا جوابش را می‌دانم هیچ چیز خدا مرا نمی‌بیند خدا صدای مرا نمی‌شنود خدا مرا نمی‌شناسد. این خلأ را که بالای سر ماست می‌بینی؟ این خداست... خدا تنهایی انسان است، فقط من وجود داشتم. من به تنهایی تصمیم به بدی گرفتم من به تنهایی خوبی را اختراع کردم، منم که امروز خودم را متهم می‌کنم. تنها منم که می‌توانم خودم را تبرئه کنم. من، انسان. اگر خدا هست انسان عدم است» (همانجا). در حقیقت هدف سارتر از این حذف و به حاشیه راندن واجب‌الوجود به این دلیل است که خلاقیتی که در شأن الهی است به عهده انسان

محول سازد «در این حالت ارزش‌های موجود در علم باری حذف می‌شود و انسان ناگزیر به خلق ارزش‌های تازه می‌شود. به نظر وی چون خدای مفهومی وجود ندارد پس ارزش‌های ماتقدم نیز موجود نخواهند بود بدین صورت است که انسان مجبور به خلق ارزش‌ها خواهد بود» (نوالی، ۱۳۸۶: ۲۲۵).

در داستان مورد نظر، لوتی جهان مالک و خداوندگار مخمل، از ابتدا که مخمل خود را شناخته بود سایه‌وار قرین و همراه او بوده‌است. در حقیقت هویت مخمل را وابستگی بی‌چون و چرای او به ارباب مقتدر تشکیل داده‌است. لوتی برایش همزادی بود که بی‌او وجودش ناقص بود و هر کاری که کرده بود به فرمان و اشاره لوتی جهان کرده بود (چوبک، ۱۳۵۲: ۷۸-۷۷). مخمل در زندگی بدون هیچ‌گونه اختیاری، مطیع و قلاده‌به‌گردن در خدمت ارباب بوده‌است؛ اسارتی به‌شدت منفعلانه توأم با ترسی فلج‌کننده و بیش از حد از ارباب: «نگاه لوتی‌اش پشتش را می‌لرزاند، از او بیش از همه کس می‌ترسید... هرچه می‌کرد مجبور بود، هرچه می‌دید مجبور بود و هرچه می‌خورد مجبور بود. زنجیری داشت که سرش به دست کس دیگر بود و هر جا که زنجیردار می‌خواست می‌کشیدش. هیچ دست خودش نبود. تمام عمرش کشیده شده بود» (همان: ۸۱). یادآوری این خاطرات تلخ روح مخمل را آزوده می‌سازد؛ او به دنبال عصیان و طغیانی علیه عادت و تکرار و مجموعه اوضاع و احوال تصنعی بود که بر او مسلط شده بود. از نظر سارتر هر عملی خود بیانگر وجود یک نقص است و این نقص انسان را به حرکت وادار می‌کند «بدین ترتیب اگر انسان به تحصیل می‌پردازد بدین جهت است که نواقصی در شناخت می‌بیند. میل به تحصیل از دیدگاه فرد یک امکان قابل درخواست است که هنوز تحقق نیافته‌است به همین جهت سارتر آن را لاوجود می‌خواند. کسی که فاقد کمال است از عدم کمال رنج می‌برد» (نوالی، ۱۳۸۶: ۲۲۸). این آزرده‌گی و ناخشنودی از شرایط، فکر تغییر اوضاع و تلاش برای دستیابی به مطلوب‌های ممکن را در ذهن احضار می‌کند و همانند موتور محرک، انسان را به اندیشیدن و طراحی برنامه‌ای برای تغییرات و اصلاحات ضروری وامی‌دارد. مخمل در پس بن بست‌ها، شکست‌ها، ناکامی‌ها و ناملایمت‌ها قرار گرفته‌است که با ایده آل‌های او فرسنگها فاصله دارد: «مخمل از دست لوتی‌اش دل پری داشت زیرا هیچ کاری نبود که او بی‌تهدید آن‌را از مخمل بخواهد جهان در آن وقت که از دست همکاران و خرمگسان معرکه‌اش برزخ می‌شد تلافی‌اش را سر مخمل درمی‌آورد و با خیزران و چک

و لگد و زنجیر او را کتک می‌زد و هرچه ناسزا به دهنش می‌آمد می‌گفت و مخمل هم فحش‌های لوتی‌اش را می‌شناخت و آهنگ تهدیدآمیز آنها به گوشش آشنا بود» (چوبک، ۱۳۵۲: ۸۸). او پس از اینکه لوتی‌جهان را در کنده درخت مرده‌ای، بی‌جان و سرد می‌یابد، انگیزه و فکر تغییر و حرکت در دهنش قوت می‌گیرد. بدین ترتیب نخستین تقلاهای خود را جهت رهایی از وضعیت فلاکت‌بار انجام می‌دهد در واقع ضرورت نگاه به ساحت آینده در مخمل بیدار شده‌است و او اکنون به محرومیت‌ها و موانعی که یک عمر او را احاطه کرده بودند پی می‌برد: «ناگهان چشمش به زنجیرش افتاد. آن را دید. تا آن زمان این‌گونه پرشگفت و کینه‌جو به آن ننگریسته بود خشن و زنگ‌خورده و سنگین بود. همیشه همان‌طور بود و تا خودش را شناخته بود مانند کفچه‌ماری دور او چنبره زده بود. هم او را کشیده بود و هم او را در میان گرفته بود و هم راه فرار بر او بسته بود. تا خودش را دیده بود این بار گران به گردنش بود. مانند یکی از اعضای تنش بود. آن را خوب می‌شناخت» (همان: ۸۲). مخمل برای رهایی از وضع فلاکت‌بار موجود کوشش می‌کند و پس از تلاش‌های بسیار نخستین گام به سمت آزادی و رهایی از دست لوتی‌جهان برمی‌دارد و میخ‌طویله خود را از زمین بیرون می‌کشد: «حالا می‌خواست هرطور شده آن را بکند. حلقه میخ‌طویله را دودستی چسبید و با خشم آن را تکان داد. نیرویی که او برای کندن میخ‌طویله به کار انداخته بود خیلی زیادتر از آن بود که لازم بود. با هرچه زور داشت میخ‌طویله را تکان داد و سرانجام آن را از توی خاک بیرون کشید» (همان: ۸۵-۸۴).

۳-۴- وانهادگی و دلهره

از نظر اگزیستانسیالیست‌ها حذف واجب‌الوجود مهم‌ترین شرط تحقق بشر است. آنها با تأکید بر این نکته که «وجود انسان بر ماهیت او مقدم است» حضور خدایی که برای انسان ماهیت‌سازی و ارزش‌سازی کند، فاقد ضرورت و موضوعیت می‌دانند: «اگر به‌راستی بپذیریم که وجود مقدم بر ماهیت است دیگر هیچ‌گاه نمی‌توان با توسل به طبیعت انسانی خداداد و متحجر، مسائل را توجیه کرد» (سارتر، ۱۳۹۱: ۴۰). سارتر معتقد است از میان دوگزینه آزادی و خدا باید تنها یکی را برگزید و در این بین، آزادی برای انسان اجتناب‌ناپذیر است: «بشر محکوم به آزادی است. محکوم است چون خود را نیافریده و در عین حال آزاد است زیرا همین که پا به جهان گذاشت مسؤول همه کارهایی است که

انجام می‌دهد» (همان: ۴۰). درحقیقت انسانی که به دنبال تعیین‌بخشیدن به ماهیت خویش است، تمام برنامه‌ها و الگوهای که واجب‌الوجود جهت سعادت وی وضع کرده‌است نادیده می‌گیرد و آن را به مثابه مانعی بر سر تحقق خویشتن تلقی می‌کند: «انسان وانهادده است زیرا نه در خود و نه بیرون از خود امکان اتکا نمی‌یابد باید گفت که بشر از همان گام اول برای کارهای خود عذری نمی‌یابد، وسیله‌ای نمی‌یابد تا مسؤولیت وجود خود را بر آن بار کند (همان: ۴۰). این آزادی و وانهادگی با وجود اینکه امکانات زیادی پیش پای بشر قرار می‌دهد تا سرنوشت خود را رقم بزند برای او پیام‌آور نوعی ترس و دلهره نیز هست؛ به تعبیری «اضطراب، سرگیجه آزادی است» (کلنبرگ، ۱۳۸۴: ۳۱). درواقع انسان خویشتن را در عرصه هستی تنها و بدون پشتوانه و حامی می‌بیند و این مسأله او را به موقعیت‌ها و عوالم دردناکی سوق می‌دهد و هر لحظه بر دلهره و ترس او دامن می‌زند.

هایدگر بر این باور بود که سرشت انسان و سرشت هستی به گونه‌ای است که آشوب درونی و اضطراب را برمی‌انگیزد (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۳۰). سازتر با صراحت اعلام کرد که «بشر یعنی دلهره» (سازتر، ۱۳۹۱: ۳۴). دلهره متعلق و مخصوص زندگی دنیوی و مختص این جهان است که با دل بستگی بشر به جهان و زندگی خویش رابطه‌ای مستقیم دارد و او را از دیگر موجودات متمایز می‌سازد (بارت، ۱۳۵۴: ۵۲-۵۰). بعد از اینکه مخمل نشانه‌های فنا و نیستی را در لوتی‌اش می‌بیند، برای نخستین بار خود را از تمام قیود و محدودیت‌ها آزاد احساس می‌کند: «صبحگاه که مخمل چشمانش را باز کرد از تو هوای لفل نمکی بامداد دانست که لوتی‌اش حالت همان کنده بلوط را پیدا کرده و خشکش زده و چشمانش بی‌نور است و به او فرمان نمی‌دهد و با او کاری ندارد و او تنه‌است و آزاد است» (چوبک، ۱۳۵۲: ۷۷). مخمل از آزادی خود خشنود است و از زمانی که میخ طویل‌اش را از خاک بیرون کشیده‌است خود را فاتحی قدرتمند می‌یابد (همان: ۸۵). کنش مخمل در بیرون آوردن میخ طویل‌ه از زمین قابل‌مقایسه با آزادی پات در داستان سگ ولگرد است، در آنجا «پات»، در جریان جدا شدن از ارباب، در مقام کنشگر ظاهر نمی‌شود و بدون هیچ‌گونه اختیاری به وسیله ارباب در شهر رها می‌گردد (هدایت، ۱۳۴۲: ۱۷). اما در این داستان تقلای مخمل در بیرون آوردن میخ طویل‌ه است که آزادی او را رقم می‌زند. مخمل ابتدا گمان می‌کند که میان سعادت‌مندی و وجود ارباب نسبت تضاد برقرار است و این دو

با یکدیگر در یک جا قابل جمع نیستند. او که تمامی ناملایمت‌ها و رنج‌ها را از چشم لوتی جهان می‌دید اکنون که این منبع تیره‌روزی‌ها، سرد و بی‌روح در تنه درخت خشکیده، خشکش زده بود، گمان می‌کند آفتاب نخستین کامیابی اش طلوع کرده‌است و می‌بایست در مسیر کشف و درک دنیایی بدون ارباب قدم گذارد: «قیدی نداشت هر جا می‌خواست می‌رفت. کسی نبود زنجیرش را بکشد. خودش زنجیر خودش را می‌کشید. از لوتی‌اش فرار کرده بود که آزاد باشد. به سوی دنیای دیگری می‌رفت که نمی‌دانست کجاست اما حس می‌کرد همین قدر که لوتی نداشته‌باشد آزاد است» (چوبک، ۱۳۵۲: ۹۳). آزادی مخمل به صورت نمادین با مرگ لوتی جهان و زائل شدن تاریکی و دمیدن روشنایی مقارن است (همان: ۹۲).

در این میان احساس خوشایند مخمل که ارمغان آزادی و رهایی از دست لوتی جهان بود، بسیار زود به پایان می‌رسد؛ او ناگهان احساس وانهادگی و تنهایی عظیمی در خویش احساس می‌کند و هستی‌اش قرین دلهره و نگرانی می‌گردد: «به ناگهان وحشت تنهایی پرشکنجه‌ای درونش را گاز گرفت. تنهایی را حس کرد... شستش باخبر شد که او در آن دشت گل‌وگشاد تنه‌است و هیچ‌کسی را نمی‌شناسد... بعد ایستاد و به آدم‌هایی که دورادور دشت پای دودهایی که به آسمان می‌رفت در تکاپو بودند نگاه کرد، آن وقت بیشتر ترسید» (همان: ۷۴-۷۳). سیاه‌ترین روزهای زندگی مخمل به دست لوتی جهان رقم خورده بود و خوف‌کننده‌ای توأم با احساس تنفر از او در دل داشت با این وجود باز بدون لوتی ناقص بود. در حقیقت وجود او به گونه‌ای با وجود لوتی گره خورده بود که فقدان آن مناسب، خلأ بزرگی در هستی‌اش ایجاد می‌کرد: «دیگر لوتی‌اش آنجا برایش وجود نداشت. نمی‌دانست چه کار کند. هیچ وقت خودش را بی‌لوتی ندیده بود. لوتی برایش همزادی بود که بی او وجودش ناقص بود. مثل این بود که نیمی از مغزش ناقص بود و کار نمی‌کرد» (همان: ۷۸-۷۷).

ترک‌شدگی و وانهادگی در نظر اگزیستانسیالیست‌ها «نشان دادن الزام و اجباری است که انسان در برابر آن باید تصمیم بگیرد و کیفیت هستی خود را در جهان انتخاب نموده و ماهیت خود را بسازد» (نوالی، ۱۳۸۶: ۳۲۸). مخمل از پذیرفتن واقعیت مرگ لوتی تن‌می‌زند و آن را انکار می‌کند اما در نهایت چاره‌ای جز پذیرفتن امر واقع ندارد: «چند بار از روی دست‌پاچگی دامن شولای جهان را کشید. ازش یاری می‌جست. می‌خواست

بیدارش کند. سپس با ناامیدی از جایش پاشد و به لوتی‌اش پشت کرد و رو به دشت به راه افتاد» (چوبک، ۱۳۵۲: ۹۲). در حقیقت مخمل در جهان «وانهاده» است، بدون هیچ پناهگاه و یآوری او اکنون می‌بایست به سمت ساختن بنای سرنوشت خویش به پیش رود و دفتر آینده را به دست خود ورق بزند. در فلسفه وجودی نومیدی مانند نیروی محرکی انسان را به کنش و خودانگیختگی وامی‌دارد و به اصطلاح ناامیدی همواره قرین و توأم با عمل است «هنگامی که دکارت می‌گوید به‌جای تسلط بر جهان باید بر خویشتن مسلط شد، درواقع می‌خواهد همین معنی را بیان کند؛ یعنی عمل کنیم بی‌آنکه به امید متکی باشیم» (سارتر، ۱۳۹۱: ۴۸).

۴-۴- شورش به مثابه خلق ارزش‌های نو

از نظر مکتب اگزیستانسیالیسم انسان آزاد است. بنابه گفته سارتر انسان محکوم به آزادی است. امکان «شدن» و تحقق اراده در غیبت آزادی میسر نمی‌شود؛ درحقیقت این آزادی امکانی برای انسان فراهم می‌آورد که مختار و رها، به خلق ارزش‌های جدید بپردازد. سارتر در توضیح اینکه بشر آفریننده ارزش‌ها است می‌گوید: «این مسأله دارای مفهومی جز این نیست که زندگی مفهوم از پیش‌بوده‌ای ندارد. پیش از اینکه شما زندگی کنید زندگی به‌خودی‌خود هیچ است اما به عهده شماست که به زندگی معنایی ببخشید. ارزش چیزی نیست جز معنایی که شما برای آن برمی‌گزینید» (سارتر، ۱۳۹۱: ۷۶-۷۷). از نظر هایدگر انسان (دازاین) فعلیت نیست بلکه همواره در حال شکل‌گرفتن است. او همواره خودش را طراحی می‌کند. هرگز به آخر نمی‌رسد و همواره توانمند است. نادرست است که او را تا حد یک ابژه طبیعی فروکاهیم زیرا «امکان» درمورد انسان بارها مهم‌تر از فعلیت است (احمدی، ۱۳۸۱: ۵۵۵). مخمل پس از لوتی‌جهان در پی پناه‌بردن به مأمّن دیگری بود. گویی که بدون ارباب نمی‌توانست زنده بماند این‌بار با چوپانی روبه‌رو می‌شود که اعتماد مخمل را جلب می‌کند. مخمل که آدم‌ها را لولو می‌دانست (چوبک، ۱۳۵۲: ۱۰۰) و از آنها گریزان بود این‌بار به بچه چوپان نزدیک می‌شود و احساس می‌کند در این تنهایی و وانهادگی، وجود او می‌تواند به سرگردانی و رنج‌هایش پایان دهد. او از گذشته‌ای که بی‌قید و شرط و رام در اختیار یک انسان بود، فاصله داشت. این‌بار از بچه چوپان نمی‌ترسید، تکه‌نانی که او به سمتش انداخت با بی‌اعتنایی نپذیرفت و دست او را پس‌زد.

مخمل برای اولین بار فرصت می‌یابد تا در برابر انسان‌هایی که یک عمر همانند کابوسی دهشتناک او را آزرده‌بودند، واکنش نشان دهد. او آزاد بود و آزادی این فرصت را در اختیار او قرار داده بود که خود انتخاب کند و نشان دهد که خواری و ذلت‌کشیدن از ارباب در هر سطحی که باشد ارزش تلقی نمی‌شود و می‌توان این قالب پیش‌ساخته و پوسیده را در هم شکست و ارزش‌های تازه‌ای خلق کرد. این بار شوریدن بر پسر چوپان و به طور کلی طغیان علیه انسان‌هایی که پیش از این در چنبره قدرت آنها قرار داشت، برای مخمل ارزشی جدید به شمار می‌آید: «پسرک از خونسردی و بی‌آزاری مخمل شیر شد. دوباره چوبش را بلند کرد و ناگهان قرص خواباند توی کله مخمل. مخمل هم یکهو خودش را مانند پاچه‌خیزک جمع کرد و پرید به بچه چوپان و دست‌هایش را گذاشت روی شانه‌های او و در یک چشم بر هم زدن گاز محکمی از گونه پسرک گرفت و تکه گوشتش رو صورتش انداخت. پسرک وحشت‌زده به زمین افتاد و خون شفاف سنگینی از صورتش بیرون زد... مخمل تا آن روز هیچ‌گاه فرصت نیافته بود که آدمیزادی را چنان بیازارد» (چوبک: ۹۹-۹۸).

۴-۵- بحران نوستالژی

در فلسفه اگزیستانسیالیسم بشر موجودی است رو به جلو که هر لحظه باید از نو ساخته شود و ارزش‌های جدید خلق کند و به دنبال یافتن افق‌های تازه باشد «ما عبارتیم از یک مجموعه امکان تحقق‌نیافته. بشر بیش از هر چیز یک طرح^۱ است یعنی موجودی که به سمت آینده جهش می‌کند و پیوسته می‌خواهد از خویش پیشتر باشد» (سارتر، ۱۳۹۱: ۲۹-۲۸). درحقیقت انسان در سایه آزادی که برای او فراهم شده‌است باید از امکانات و ظرفیت‌های به وجود آمده بهره‌مند گردد و همواره در پی تعالی یعنی گذشتن از آنچه هست و حرکت به سوی آنچه که فعلاً نیست باشد. سارتر در جایی دیگر انسان را به موجدی رو به جلو تشبیه می‌کند که آسودگی او با عدم و نیستی‌اش یکسان است (همان: ۳۰). انسان اگر به دنبال اثبات تفرد خویش است و نمی‌خواهد جزئی از کل قلمداد گردد که در آن کلیت به خصلت‌ها و ویژگی‌های متمایز او توجه نمی‌شود، ناچار است پروسه گذر و تعالی را پیش‌گیرد. درواقع فردیت هر کس نیز به کیفیت تعالی او منوط می‌گردد.

در این مرحله انسان هر لحظه چهره تازه و هویت جدیدی برای خود خلق می‌کند. توقف در زمان حال و عدم توجه به افق‌های پیش‌رو، با معنای وجودی انسان در تضاد است. و در این میان، میل به گذشته به معنای میل به عدم و نیستی است.

مقوله نوستالژی تمایل به گذشته را توضیح می‌دهد؛ نوستالژی، بیش از هر چیز، معنی درد سوزان دوری از وطن و اشتیاق برای چیزهای ازدست‌رفته است، اما در آثار سارتر غالباً به معنی در حسرت یا اشتیاق هیچ بودن به کار می‌رود (نک: مجیدی، ۱۳۸۶ و موسوی، ۱۳۸۸: ۱۵۰). رهاورد بازگشت به گذشته که در واقع واکنشی است در مقابل وضعیت بغرنج زمان حال، جز بن بست شکست چیزی نیست. در دنیای غم‌انگیز مخمل، از مهر و عاطفه معمول خبری نیست و او با کلیه مظاهر عینی حیات بیگانه است. او در دنیایی زندگی می‌کند که «اندوه» بافت زیربنایی آن را تشکیل می‌دهد و تیره‌روزی و فلاکت در تمام طول و عرض آن تنیده شده است. گذشته او تاریک است و قلاده‌ای که بر گردن دارد نیز یادگاری از همان تیره‌روزی‌های اوست. او تلاش کرده بود از گذشته خود فاصله بگیرد و برای خود سرنوشت دیگری خلق کند؛ پس از مرگ لوتی جهان ابتدا به بچه چوپان پناه آورده بود اما با خشونت بی‌رحمانه او مواجه شده بود، سپس در پی پاسخ به خواهش‌های طبیعی، به پنجه‌های تیز شاهین تیزپروازی برخورد کرده بود درحقیقت مخمل مصداق کامل و صریح سرخوردگی و وانهادگی است. «آسایش او به هم خورده بود باز هم تهدید شده بود کوچک‌ترین نشان یاری و همدردی در اطراف خود نمی‌دید همه چیز بیگانه و تهدیدکننده بود مثل اینکه همه جا روی زمین سوزن کاشته بودند یک آن نمی‌شد درنگ کرد. زمین مثل تابه گداخته‌ای پایش را می‌سوزاند و به فرار ناچارش می‌کرد خسته و درمانده و بیم‌خورده و غمگین راه افتاد» (چوبک، ۱۳۵۲: ۱۰۶). در این مرحله مخمل دچار نوعی تناقض درونی می‌شود. اینکه آیا گذشته با تمام تیرگی و فلاکت‌ها، در برابر این حجم گسترده ناملایمت‌ها، رنگ نمی‌بازد؟ آیا همان لجنزار تحقیر و ادبار گذشته بر حال کنونی او ترجیح ندارد؟ اینها پرسش‌هایی بود که واقعیت‌های عینی به آنها پاسخ داده بودند. مخمل ناگزیر گذشته را با تمام ناملایمت‌ها و خشونت‌ها و تحقیرهایش بر وضع کنونی‌اش ترجیح می‌دهد و از همان راهی که به امید یافتن آزادی آمده بود باز می‌گردد. «هیچ نمی‌دانست چه کند یک دشت گل‌وگشاد دور و ورش را

گرفته بود که در آن گم شده بود راه و چاه را نمی‌دانست نه خوراک داشت نه دود داشت و نه سلاح کاملی که بتواند با آن با محیط خودش دست و پنجه نرم کند. گوشت تنش در برابر محیط زمخت آسیبرسان، زبون و بی‌مقاومت و ازبین رونده بود. گوش‌هایش را تیز کرده بود و از صدای کوچک‌ترین سوسکی که تو سبزه‌ها تکان می‌خورد می‌هراسید و نگران می‌شد. هرچه دور و ورش بود پیشش دشمنی ستمگر و جان سخت جلوه می‌نمود» (همان: ۱۰۰).

درواقع لوتی جهان حالتی نوستالژیک برای مخمل یافته‌است که مترادف با نوعی پوچ‌گرایی و میل به نیستی است. این نوستالژی تراژیک همانند میدانی مغناطیسی، مخمل را با رضایت و خواستی پرشوق به سمت خود می‌کشد. مخمل با دیدن لاشه دشمن دیرینه و کهنه خود خشنود می‌گردد و این اوج تراژیک بودن نوستالژی اوست «لاشه لوتی دست‌نخورده سر جایش بود هنوز به درخت لم داده بود مخمل او را که دید خوشحال شد. دوستی‌اش به او گل کرده بود. دلش قرص شد» (همان: ۱۰۰). نوستالژی برای مخمل به سرگردانی و ناامیدی و درنهایت برخورد با سدی نفوذناپذیر منتج می‌شود. نکته جالب در پایان داستان قلاده و زنجیری است که باعث گرفتاری مخمل می‌شود. این قلاده را لوتی جهان به گردن او بسته بود و به وسیله آن مخمل را به دنبال خود می‌کشاند. این زنجیر و قلاده که همزادش بود، نمادی از گذشته تاریک و خستگی عمر مخمل و درواقع جزئی از تن و وجود او بود. درنهایت، عقب‌گرد مخمل باعث می‌شود که زمانی که تبردارها به او نزدیک می‌شوند زنجیرش در میان شاخه درختی گیرکند و مخمل را در آستانه بحرانی جدید و دهشتناک قرار دهد؛ «کشش و سنگینی زنجیر نیروی‌اش را گرفت و با نهیب مرگباری سر جایش می‌خکوبش کرد. حلقه میخ‌طویله‌اش پشت ریشه استخوانی سمج بلوط گیر کرده بود و کنده نمی‌شد. دیوانه‌وار خم شد و زنجیرش را گازگرفت و آن را با خشم تلخی جوید. حلقه‌های آن زیر دندان صد می‌کرد و دندان‌هایش را خرد می‌کرد. درد آرواره‌ها را از یاد برده بود و زنجیر را دیوانه‌وار می‌جوید. خون و ریزه‌های دندان از دهنش با کف بیرون زده بود. از همه جای دشت ستون‌های دود بالا می‌رفت و تبردارها نزدیک می‌شدند و تیغه تبرشان تو خورشید می‌درخشید و بلندبلند می‌خندیدند» (همان: ۱۱۱-۱۱۰).

۵- نتیجه‌گیری

در این نوشتار یکی از موفق‌ترین داستان‌های کوتاه صادق چوبک، تحت عنوان «انتری که لوتی‌اش مرده بود» از منظر فلسفه اصالت وجود^۱ و با تکیه بر آراء و اندیشه‌های ژان پل سارتر (۱۹۸۰-۱۹۰۵)، مورد بررسی قرار گرفت. نتایج حاصل از دریافت و تشریح این اثر حاکی از آن است که داستان به‌شدت تحت تأثیر فلسفه اگزیستانسیالیسم در شاخه الحادی قرار دارد. در این داستان مخمل نماد انسان رهاشده و منزوی در دنیای مدرن است که در بستر جامعه‌ای توده‌ای فردیت خود را مستهلک شده می‌یابد. در این داستان مطابق اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی سارتر و پیروان او عنصر ارزشگذار از صحنه زندگی مخمل جدا می‌شود و به این ترتیب هستی او را ترس و دلهره‌های جانکاه فرامی‌گیرد. از نظر وجودیان متمایل به الحاد، جداسدن از واجب‌الوجود نوعی آزادی به شمار می‌آید و امکانی برای انسان فراهم می‌سازد تا با خودانگیختگی، اراده و کنش آزاد انسانی به گزینش بپردازد و به خلق ارزش‌های جدید مبادرت ورزد. اما بریدن از خداوند به عنوان پشتوانه‌ای قدرتمند با احساس وانهادگی توأم خواهد بود. احساس وانهاده بودن و انزوا، برای مخمل بسیار ناگوار است و هستی میدانی است برای به چالش کشیدن و آزار و اذیت رساندن به این موجود. درنهایت عقب‌گرد مخمل و احساس نوستالژیک او که به صورت نمادین بازگوکننده بازگشت به سمت تباهی و تیرگی‌های گذشته است او را به سمت نوعی «بن-بست فلسفی» می‌کشاند و در آستانه بحران‌های سهمگین و ناگوار قرار می‌دهد.

اطلاق عنوان «فیلسوف» به نویسندگان و شاعران ایرانی، ادعایی گزاف است و نگارندگان نیز به هیچ عنوان در پی اثبات فیلسوف بودن صادق چوبک در معنای فنی آن و اصرار بر یگانه و نهایی انگاشتن این‌چنین خوانشی از داستان نبوده‌اند اما برآن‌اند که رگه‌هایی برجسته و مشخص از فلسفه وجودی در اندیشه چوبک وجود دارد که در قالب داستان به‌خوبی بیان شده‌است. درحقیقت هدف نگارندگان علاوه بر نشان دادن پتانسیل بالای نمونه‌ای از ادبیات داستانی معاصر در راستای خوانش‌های فلسفی، نمایش ارتباط و گفت‌وشنود ادبیات داستانی ایران با نمونه‌های مشابه جهانی بوده‌است که صحت این مدعا در زیرساخت مقاله به‌روشنی قابل درک است.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۵)، ترجمه الهی قمشه‌ای، تهران: رشیدی.
- احمدی، بابک (۱۳۸۱)، *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران: مرکز.
- استراترن، پل (۱۳۷۹)، *آشنایی با سارتر*، ترجمه زهرا آین، تهران: مرکز.
- الهی، صدرالدین (۱۳۸۰)، «از خاطرات ادبی خانلری درباره چوبک»، علی دهباشی، *یادنامه صادق چوبک*، تهران: ثالث.
- باباسالار، علی اصغر (۱۳۸۵)، «صادق چوبک و نقد آثار وی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، شماره ۱۷۷، صص ۱۵۱-۱۳۳.
- باتلر، جودیت (۱۳۸۱)، *ژان پل سارتر*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: ماهی.
- بارت، ویلیام (۱۳۵۴)، *اگزیستانسیالیسم چیست؟*، ترجمه منصور مشکین‌پوش، تهران: آگاه.
- براهنی، رضا (۱۳۷۰)، *قصه‌نویسی*، تهران: البرز.
- بوهر، مارتین (۱۳۸۰)، *کسوف خدا: مطالعاتی در باب رابطه دین و فلسفه*، ترجمه عباس کاشف و ابوتراب سهراب، تهران: فروزان.
- بیمل، والتر (۱۳۸۱)، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش.
- جمالی، حیدر (۱۳۷۷)، «صادق چوبک، مظهر ناتورالیستی در داستان‌نویسی فارسی»، *کیهان فرهنگی*، شماره ۱۴۵، صص ۶۳-۶۵.
- چوبک، صادق (۱۳۵۲)، *انتری که لوتی‌اش مرده بود*، تهران: کتاب‌های لک لک، وابسته به جاویدان.
- حسن‌پور آلاشتی، حسین و امن‌خانی، عیسی (۱۳۸۶)، «اگزیستانسیالیسم و نقد ادبی»، *پژوهش‌های ادبی*، سال ۴، شماره ۱۷، صص ۳۴-۹.
- حسن‌زاده میرعلی، عبدالله (۱۳۸۳)، «تحلیل انتقادی ناتورالیسم در آثار برجسته داستان‌نویسان معاصر ایران با تأکید بر آثار هدایت، چوبک، صادقی، ساعدی، دانشور»، *رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی*، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- خطاط، نسرین دخت و امن‌خانی، عیسی (۱۳۸۷)، «ادبیات و فلسفه وجودی»، *پژوهش‌های زبان خارجی*، شماره ۴۵، صص ۴۷-۶۴.
- خردمند، مریم و نظرزاد، نرگس (۱۳۹۲)، «موقعیت‌های مرزی در فلسفه‌های اگزیستانس و نهج‌البلاغه»، *آفاق حکمت*، دوره دوم، شماره ۵، صص ۷۴-۵۱.

- خندان، علی اصغر (۱۳۹۱)، «کارل یاسپرس و نگاه وجودی به علیت»، دو فصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال اول، شماره ۲ صص ۹۵-۱۱۷.
- دستغیب، عبدالعلی (۱۳۸۰)، «داستان نویسی صادق چوبک»، علی دهباشی، یادنامه صادق چوبک، تهران: ثالث.
- دهباشی، علی (۱۳۸۰)، یاد صادق چوبک، تهران: ثالث.
- سارتر، ژان پل (۱۳۴۵)، شیطان و خدا، ترجمه ابوالحسن نجفی، تهران: نیل.
- _____ (۱۳۸۲)، دیوار، ترجمه صادق هدایت، تهران: آزادمهر.
- _____ (۱۳۹۱)، اگزیتانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر.
- سیدحسینی، رضا (۱۳۷۶)، مکتب‌های ادبی، تهران: نگاه.
- شریعتی، علی (۱۳۵۷)، اگزیتانسیالیسم، علم و اسکولاستیک جدید، قم: عمار.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۰)، اگزیتانسیالیسم، دین، اخلاق، تهران: علم.
- علوی تبار، هدایت (۱۳۸۵)، «ناسازگاری‌های خدا از دیدگاه مرلوپونتی و نقد آن»، نامه فلسفی، شماره دوم، صص ۲۱-۳۲.
- عمادی، روزبه (۱۳۹۱)، «درباره صادق چوبک»، فرهنگ عمومی، شماره نهم، صص ۱۹۵-۲۰۰.
- فوجئی، موریو (۱۳۸۰)، «ارزشیابی انتری که لوتی‌اش مرده بود»، علی دهباشی، یادنامه صادق چوبک، تهران: ثالث.
- قربان صباغ، محمودرضا (۱۳۹۰)، «فرا تراز تمثیل: بررسی مفهوم ایدئولوژی در انتری که لوتی‌اش مرده بود»، فصلنامه مطالعات زبان و ترجمه، شماره چهارم، صص ۱۴-۲.
- قوام، ابوالقاسم و واعظزاده، عباس (۱۳۸۷)، «نگاهی اگزیتانسیالیستی به بخش‌هایی از شاهنامه»، فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، سال پنجم، شماره ۱۸، صص ۷۳-۹۴.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۶۱)، فلسفه معاصر: بررسی‌هایی در پوزیتیویسم منطقی و اگزیتانسیالیسم، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: زوار.
- کرکگارد، سورن (۱۳۸۰)، ترس و لرز، برگردان عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- کلنبرگ، جیمز (۱۳۸۴)، کرکگور و نیچه، ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، تهران: نگاه.
- گودرزی لمراسکی، حسن (۱۳۹۲)، «اگزیتانسیالیسم در شعر یوسف الخال»، ادب عربی، دوره پنجم، شماره ۲، صص ۱۶۱-۱۷۵.
- ماتیوز، اریک (۱۳۷۸)، فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه محسن حکیمی، تهران: ققنوس.

مجیدی، علی‌رضا (۱۳۸۶)، «پرونده‌ای برای نوستالژی»، *روزنامه ابتکار*، نسخه شماره ۹۵۵، صص ۱۵-۱۶.

محمودی، حسن (۱۳۸۲)، *نقد و تحلیل گزیده داستان‌های صادق چوبک*، تهران: نشر روزگار.
مردوک، آیریس (۱۳۵۳)، *نقد و بررسی رمان‌های ژان پل سارتر*، ترجمه م. ح. عباس‌پور تمیجانی، تهران: مروارید.

مردیها، مرتضی (۱۳۸۶)، «فمینیسم و فلسفه اگزیستانسیالیسم»، *مطالعات زنان*، سال پنجم، شماره ۲، صص ۷۳-۸۷.

مک کواری، جان (۱۳۷۷)، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
مگی، بریان (۱۳۷۲)، *فلاسفه بزرگ*، برگردان عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
ملکیان، مصطفی (۱۳۷۵)، *اگزیستانسیالیسم، فلسفه عصیان و شورش*، قم: به کوشش سیدمحمدرضا غیاثی کرمانی.

موسوی، سیدکاظم و همایون، فاطمه (۱۳۸۸)، «اگزیستانسیالیسم هدایت و بن بست نوستالژی در سگ ولگرد»، *ادب پژوهی*، شماره دهم، صص ۱۵۶-۱۳۷.

میرصادقی، جمال (۱۳۷۶)، *ادبیات داستانی*، تهران: مؤسسه فرهنگی ماهور.
میرعابدینی، حسن (۱۳۸۰)، *صدسال داستان‌نویسی در ایران*، ج ۲، تهران: چشمه.
نوالی، محمود (۱۳۸۶)، *فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی*، تبریز: دانشگاه تبریز.

نیچه، فردریش (۱۳۷۷)، *حکمت شادان*، ترجمه جمال آل‌احمد، سعید کامران و حامد فولادوند، تهران: جامی.

_____ (۱۳۸۵)، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه.

_____ (۱۳۸۷)، *اراده معطوف به قدرت*، ترجمه محمدباقر هوشیار، تهران: فرزاد.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، *وجود و زمان*، ترجمه محمود نوالی، تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی انسانی دانشگاه.

هدایت، صادق (۱۳۴۲)، *سگ ولگرد*، تهران: امیرکبیر.

یاسپرس، کارل (۱۳۹۰)، *زندگینامه فلسفی من*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: هرمس.