

## بررسی تطبیقی جایگاه انسان در عرفان اسلامی و اگزیستانسیالیسم (بر مبنای مثنوی حدیقه سنایی و رمان تهوع سارتر)\*

### فرشاد ولی‌زاده\*\*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران

### \*\*\* علی دهقان

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران (نویسنده مسئول)

### \*\*\*\* حمیدرضا فرضی

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران

### چکیده

عرفان اسلامی به عنوان نمود دینی معرفت باطنی (Esotericism)، ساحت حیات مادی، جایگاه انسان در هستی و درنهایت، حیات آن‌جهانی او را مورد توجه قرار داده است. وجودمداری یا اگزیستانسیالیسم (Existentialism) نیز با این دو ویژگی که وجود را بر ماهیت مقدم می‌داند و دیگر آنکه موضوع اندیشه را انسان می‌داند و نه موضوعات فلسفی صرف، تحقق امکان‌های موجود انسانی را مورد توجه قرار داده است و از همین رو بیشتر شاخصه‌های اصلی این مکتب فکری از جمله توجه به فردیت، وضعیت وجودی، آزادی، اخلاق و مسئولیت‌ناشی از آن‌ها در این مکتب بر محور یگانگی انسان می‌گردد. این پژوهش جایگاه انسان در دو جهان‌بینی مزبور را بر اساس حدیقه و تهوع بررسی کرده و به یافته‌هایی از این دست نایل آمده است که با وجود تفاوت‌های بنیادین فکری، انسان همچون یگانه هستی، در هر دو مکتب فکری جایگاه والایی دارد. هر دو مکتب فکری در جهت دستیابی انسان به مراتب متعالی وجود، او را به پشت‌پازدن به حیات مادی صرف فرا می‌خوانند. سنایی، نیل به این هدف را در گرو سلوک عرفانی و پیروی از شریعت و سارتر در رمان تهوع، آن را در گرو پرداختن به امور متعالی از جمله آفرینش هنری یا شرکت در فرایند نوشتن می‌داند.

**واژگان کلیدی:** انسان، عرفان اسلامی، اگزیستانسیالیسم، سنایی، سارتر، تهوع

تأیید نهایی: ۹۶/۱۰/۳۰

\*تاریخ وصول: ۹۶/۹/۱۴

\*\* E-mail: kewyars@gmail.com

\*\*\* E-mail: a\_dehghan@iaut.ac.ir

\*\*\*\* E-mail: farzi@iaut.ac.ir

## ۱- مقدمه

### ۱-۱- طرح مسئله

عرفان اسلامی ضمن تقید به حرکت در چهارچوب شریعت و برآوردن ساختار فکری خود براساس آیات قرآن و تعالیم اسلامی، مفاهیم عمیق و پرسش برانگیزی همچون حیات مادی و این جهانی، جایگاه انسان در ساحت هستی و در نهایت حیات آن جهانی و زندگی ابدی او را مورد بررسی قرار می‌دهد و از آن‌ها تعاریف و توصیف‌های رازپردازانه ارائه می‌کند. «ادیان توحیدی، صورت‌های همگانی و یا اجتماع‌پذیر این سنت محسوب می‌شوند که همان شریعت است ولی گویا تنها با طی طریق و سیروسلوک می‌توان به حقیقت دین رسید» (بایار، ۱۳۹۱: ۷).

از سوی دیگر مکتب اصالت وجود، وجودمداری یا اگزیستانسیالیسم تحت عنوان جهان‌بینی یا شیوه‌ای از اندیشیدن که در آن، اندیشه فلسفی با موضوع «انسان» آغاز می‌شود و نه با اندیشیدن موضوعی صرف و انسان و جایگاه او در ساحت هستی را با تعمق و تدبیر خاصی مورد توجه قرار می‌دهد. از این منظر، انسان به سان یک موجود منفرد یا یک فرد یگانه با آنچه مواجهه با جهان یا «نگرش» به هستی خوانده می‌شود، آغاز می‌گردد و احساس عدم تعلق، تعلیق و گم‌شدگی در برخورد با معنا‌ناختگی هستی از عوارض بنیادین همین نگرش و همین مواجهه او با هستی، موقعیت‌ها، امکان‌ها و وضعیت‌های وجودی است.

اهمیت دو جهان‌بینی مزبور و نگاه ویژه هر دوی آن‌ها به موضوع انسان و جایگاه او در هستی، ضرورت پژوهشی تطبیقی را که در آن منزلت آدمی مورد نقد و بررسی قرار گیرد، بیشتر آشکار می‌کند. پژوهشی که در جریان آن موضوع انسان و جایگاه او در هر دو جهان‌بینی بررسی شده و وجوه افتراق و اشتراک آن‌ها پیرامون موضوع مزبور نیز تا حد امکان آشکار گردد.

### ۲-۱- پیشینه پژوهش

بی تردید اهمیت موضوع انسان و جایگاه او در عرفان اسلامی و اگزیستانسیالیسم سبب شده است که این موضوع مورد توجه و امعان نظر پژوهشگران قرار گیرد. انسان که در اسلام و به تبع آن در عرفان اسلامی به عنوان جانشین خداوند بر زمین، پذیرنده روح الهی و بردارنده بار معرفت الهی دارای جایگاهی ویژه است، در مکتب فکری اگزیستانسیالیسم یا وجودمداری نیز تا بدان جا مورد توجه است که او را تنها موجودی می‌دانند که از گذار وجود به ماهیت دست می‌یابد و به زعم فلاسفه وجودی، اندیشه با موضوع انسان آغاز می‌شود. از همین رو انتظار چنین بود که

پژوهش‌های گسترده‌ای پیرامون منزلت انسان در هر دو حوزه فکری انجام پذیرفته باشد. اما پژوهشی که هر دو ساحت عرفان اسلامی و اگزیستانسیالیسم را بر مبنای مثنوی حدیقه سنایی و رمان تهوع سارتر دربرگرفته و به گونه‌ای تطبیقی انجام پذیرفته باشد، تا کنون ارائه نگردیده است. از پژوهش‌هایی که پیشتر در مورد انسان و تا حدی همسو یا در ارتباط با متن حاضر انجام پذیرفته به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

۱. «بررسی تطبیقی انسان کامل در روانشناسی و عرفان»، مژگان عسلی، فصلنامه ادیان و عرفان، ۱۳۸۹.
۲. «مقایسه تطبیقی مدار حرکت تربیتی انسان در اسلام با اگزیستانسیالیسم»، محمد شریفانی و محسن قمی، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ۱۳۸۹.
۳. «نقد دیدگاه‌های مکتب اگزیستانسیالیسم درباره هویت انسان»، جواد سلیمانی، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ۱۳۹۴.
۴. «سارتر و میل انسان به خدا شدن»، هدایت علوی تبار، نشریه نامه مفید، ۱۳۸۶.
۵. «نظریه انسان کامل در دیوان سنایی»، محمد حسین محمدی، نشریه ادب فارسی، ۱۳۸۸.
۶. «انسان کامل از دیدگاه حکیم سنایی غزنوی»، علی اکبر افراسیاب پور و فلور ولی پور، فصلنامه ادیان و عرفان، ۱۳۹۱.
۷. «انسان آرمانی در اندیشه عطار نیشابوری با رویکرد به عرفان اسلامی»، شهین قاسمی، فصلنامه ادیان و عرفان، ۱۳۹۴.
۸. «انسان کامل در عرفان مولانا و تطبیق نظریه‌های او با ابن عربی»، سهیلا ذوقی و علی محمد موذنی، فصلنامه دهخدا، ۱۳۹۱.

## ۲- جایگاه انسان در عرفان اسلامی و اگزیستانسیالیسم

### ۲-۱- جایگاه انسان در ساحت عرفان اسلامی

عرفان اسلامی جایگاه ویژه‌ای برای انسان قایل است چنانکه از منظر آن، خداوند در آغاز آفرینش، عوالم و مراتب دیگری همچون جبروت و ملکوت و مثال و ناسوت را همچون تمهید و مقدمه‌ای برای آفرینش آدم پدید آورده و سپس به آفرینش او «علی صورتَه» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۱۱۵) اقدام کرده و در نهایت او را به اضافه «من رُوحی» مشرف کرده است. بدین ترتیب، انسان و به ویژه

انسان کامل که مراحل تبّتل را طی کرده و از هستن به شدن نایل آمده است، به نوعی روح عالم است:

تو مغزِ عالمی، زان در میانی      بدان خود را که تو جانِ جهانی  
جهان عمق و جهان سرمایه‌توست      زمین و آسمان پیرایه‌توست  
(شبستری، ۱۳۷۱: ۱۴۲)

جان، وی است و ما همه رنگ و زقوم      کوکب هر فکر او، جانِ نجوم  
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر ۶، بیت: ۱۱۳)

در این جهان‌بینی، مراتب هستی در نتیجه آنچه تجلّی عامّه یا تجلّی ظهوری خوانده می‌شود به عرصه وجود پا نهاده‌اند و پس از آن، پروردگار اراده فرموده است تا برای شناساندن عالم کبیر و نیز آشنایی مخلوقات با وجود مطلق خویش، وجود و نمونه‌ای مختصر از آن را تحت عنوان عالم صغیر بیافریند. عقل اول، جانشین و نمود پروردگار در عالم کبیر و پایین‌ترین مرتبه منبعث یا صادره از آن (عقل دهم)، جانشین و نمود او در عالم صغیر است. این موجود، اشرف موجودات و زبده مخلوقات و حمل‌کننده و بردارنده امانت معرفت الهی است. ابن عربی در نخستین فصل کتاب *فصوص‌الحکم* از اصطلاح انسان کامل بهره می‌گیرد و او را جامع حقایق جزئی و کلی عالم و تنها موجودی می‌داند که شایان خلافت الهی است. از این رو خداوند صورت ظاهرش را از حقایق عالم و صور آن و صورت باطنش را بر صورت خود ایجاد کرد (۱۳۷۸: ۲۱). به همین سبب، انسان اشرف ممکنات و مخلوقات است و همه آن‌ها تحت سیطره، سلطه و انقیاد او هستند تا جایی که به امر الهی باید بر او سجده برند. به اعتقاد شبستری، از آنجا که انسان عکس ذات و صفات الهی است، مسجود فرشتگان است.

تو بودی عکسِ معبودِ ملایک      از آن گشتی تو مسجودِ ملایک  
(لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۴۲)

در واقع عرفان اسلامی با تأکید بر موضوع ارتباط عالم کبیر و عالم صغیر، آدمی را آینه هستی می‌داند و هر دو را از منظری واحد و در پیوند با یکدیگر مورد توجه قرار می‌دهد. از این منظر خداوند انسان را همچون نمودی از هستی و در راستای شناخت بیشتر و بهتر آن آفریده است. «انسان صغیر، نمودار انسان کبیر است و هرچه در انسان کبیر هست در انسان صغیر هم هست و هرچه در انسان صغیر هست در انسان کبیر نیز هست... هرچه در آن کتاب بزرگ بود در این کتاب

خُرد نوشت بی زیادت و نقصان تا هر که این کتاب خُرد را بخواند، آن کتاب بزرگ را خوانده باشد» (نسفی، ۱۳۶۳: ۱۰۵). شیخ محمود شبستری نیز آفاق را با انفس و تن آدمی را با عالم برابر دانسته و عنوان می‌کند: «تنِ آدم نسخه عالم است. تن، مشابه زمین است و مشابه آسمان و مشابه سال است که زمان است و مشابه شهر است که مکان است» (۱۳۶۵: ۳۷۱).

از منظر قرآن کریم، انسان برخلاف سایر موجودات و مخلوقات، علاوه بر هستی مادی و این جهانی دارای هستی یا حیاتی متعالی تر می‌تواند بود که از آن به روح الهی تعبیر می‌شود. از این منظر، انسان در وجود مادی خود، ودیعه، بن‌مایه و روحی الهی دارد. «فَأَذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَفَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹). در ساحت عرفان اسلامی، جایگاه انسان با تعبیر و تفسیر عارفانه آیاتی قرآنی از این دست که: «أَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (الاحزاب: ۷۲) و احادیثی قدسی از این نوع که «لَوْلَا كَمَا خَلَقْتَ الْأَفْلَاقَ» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۱۷۲) در خطاب به پیامبر اکرم (ص) به عنوان انسان کامل مکمل، بر جایگاه ویژه انسان در گستره هستی به عنوان خلیفه خداوند در زمین، تنها موجود پذیرنده امانت الهی و واسطه آفرینش هستی، تأکید شده است و به نوعی نشان داده که هستی در مسیر پیوستن او به جهان معنا و الحاق و اتصال وجود مادی و فناپذیر او به وجود نامتناهی خداوند است.

در عرفان اسلامی روح آدمی دارای مراتبی است که قوت‌های مختلف از آن‌ها ناشی می‌شوند. مراتب نباتی، حیوانی و نفسانی میان آدمی و سایر موجودات زنده مشترک هستند اما آدمی با دارا بودن مرتبه روح نفسانی، از سایر موجودات زنده متمایز و نسبت به آن‌ها ممتاز است. «بدان که روح حیوانی مُدْرِک جزویات است و روح انسانی مُدْرِک جزویات و کلیات است و روح حیوانی دریابنده نفع و ضرر است و روح انسانی دریابنده نفع و ضرر است و انفع و اضر است. ای درویش! روح انسانی، حَی و مرید و قادر و سمیع و بصیر و متکلم است و نه چنان است که از موضع دیگر می‌بیند و از جای دیگر بشنود و از مقام دیگر گوید» (نسفی، ۱۳۶۳: ۱۷۱).

از منظر عرفان اسلامی؛ روح پس از جای گرفتن در جسم انسانی و گذر از جهان یکرنگی‌ها و هبوط به مرتبه تضادها و تناقض‌ها و حیات مادی، به تیرگی و سنگینی و لوث عالم سفلی مبتلا شده است و برای بازگشت به عالم بالا باید خود را از این تضادها و تناقض‌ها برهاند. تنها چیزی که سالک ثابت‌قدم و عارف را در این طریق یاری می‌رساند، جذبۀ عشق و امید به لطف حضرت

دوست است. این مرتبه از مراتب سلوک و سیر روانی و روحانی که در اصطلاح «فوس صعودی» خوانده می‌شود، از منظر عرفانی توأم با «فوس نزولی» که روح آدمی، پیشتر و در جریان نزول به محدوده جسم مادی آن را تجربه کرده بود، یک دَوْران یا گردش کامل وجودی را تشکیل می‌دهند. گردش که نوعی سلوک عینی و عملی است. «سلوک نزد اهل تصوف عبارت است از رفتن از قول بد به قول نیک و از افعال بد به افعال نیک و از اخلاق بد به اخلاق نیک و از هستی خود به هستی خدای تعالی» (همان: ۱۹۸).

در این مرتبه از مراتب وجود، سالک سیر «الی الله» را به پایان رسانده و سیر «فی الله» را می‌آغازد و «فنا» به «بقا» متصل می‌گردد. در «مصباح الهدایه» آمده است: «فنا عبارت است از سیرالی الله و بقا عبارت است از هدایت سیر فی الله، چه سیرالی الله وقتی منتهی می‌شود که بادیه وجود را به قدم صدق یکبارگی قطع کند و سیر فی الله آنگاه محقق می‌گردد که بنده را بعد از فنا مطلق، وجودی ذاتی، مطهر از لوث حدثان ارزانی دارند تا بدان در عالم اَتصاف به اوصاف الهی و تخلّق به اخلاق ربّانی ترقّی می‌کند» (کاشانی، ۱۳۹۳: ۴۲۶).

سالکی که بدین ترتیب در طی شریعت، طریقت و حقیقت به مقامی کامل رسیده است. «عرفا چنین آدمی را انسان کامل و ولی حق می‌دانند. هر چند به عقیده عرفا، انسان کامل در هر عصر، در تمام عالم یک تن بیش نیست که صوفیه او را قطب زمان و صاحب عصر می‌دانند که غایت مجاهده همه سالکان طریقت، رسیدن به درجه اوست» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۹).

چنین انسان کاملی از منظر عرفان اسلامی، برتر از ملائک است و آگاه از اسراری است که بنا بر نص صریح قرآن کریم تنها خداوند از چند و چون آنها آگاه است و نامحرمان را بدان‌ها راه نیست که «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰). او آئینه تمام نمای حقیقت اعلی و مظهری از عالم کبیر است. «مرتبه انسان کامل عبارت است از جمع جمیع مراتب الهیه و کویته از عقول و نفوس جزئیّه و کلیّه و مراتب طبیعیّه تا آخر تنزّلات وجود» (گوهرین، ۱۳۷۶: ۹). به اعتقاد عرفای اسلامی «مراد از انسان کامل به طور اطلاق نبی است، سپس ولی پس از او وصی و پس از او عارف کامل مکمل» (همان: ۱۲۳).

زبان و آثار ادبی، در ابلاغ اندیشه هستی‌شناسانه عرفا سهم فراوانی داشته‌اند. در این میان حکیم ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی غزنوی در دیوان اشعار و مثنوی‌های خود به ویژه «حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه» با بهره‌گیری از زبانی نمادین، موضوعات مهمی از جمله جایگاه انسان در

هستی و سرنوشت نهایی او را در پرتو عرفان مورد توجهی ویژه قرار داده است که در پژوهش حاضر به عنوان یکی از منابع تحقیق مورد بررسی قرار گرفته است.

## ۲-۲- جایگاه انسان در مکتب اصالت وجود

فلسفه وجودمداری پرسش‌هایی را پیرامون هستی، معنای زندگی، جایگاه انسان و وجود خداوند مطرح می‌کند. در این مکتب، انسان به سان یک موجود منفرد یا یک فرد یگانه با آنچه مواجهه با جهان یا نگرش به هستی خوانده می‌شود، آغاز می‌گردد و احساس عدم تعلق، تعلیق و گم‌شدگی در برخورد با معنا باختگی هستی از عوارض بنیادین همین نگرش و همین مواجهه عینی (Objective) و ذهنی (Subjective) او با هستی و موقعیت‌ها و امکان‌ها و وضعیت‌های وجودی است. از این منظر می‌توان اندیشه وجودمدارانه را محصول مواجهه انسان با جهان یا نگرش شخصی و فردی او به هستی دانست. مواجهه‌ای که در قالب تجربه‌هایی فردی؛ گاه فلسفی، گاه دینی و گاه عرفانی است اما مفهوم و سازوکار مشترک در همه آن‌ها تأکید بر تقدّم وجود بر ماهیت است. سارتر در این باره می‌گوید: «وجود مقدّم بر ماهیت است. موجودی که پیش از آن که تعریف آن به وسیله مفهومی ممکن باشد، وجود دارد و این موجود، بشر است یا به قول هایدگر، واقعیت بشری» (سارتر، ۱۳۸۰: ۲۷).

بن‌مایه و هدف اساسی جهان‌بینی وجودمدارانه، تحقق توانایی‌ها یا امکان‌های موجود انسانی است. انسان «ماهیت» خود را ساخته، هستی خود را بنیاد می‌نهد «انسان هیچ نیست مگر آنچه از خود می‌سازد. این، اصل اول آگزیستانسیالیسم است» (همان: ۲۹) و همین، مانع تسلیم در برابر سرنوشت است. انسان با کردار خود به ماهیت خویش شکل می‌بخشد و همین کردارها که محصول اختیار و انتخاب‌های اوست، برایش دلهره (Anxiety) و اضطراب و احساس عدم آرامش را به ارمغان خواهد آورد. «او سازنده و بیژگی‌ها و معمار وجود خود است و همین مسئله آزادی در انتخاب و تصمیم‌گیری برای سرنوشت و آینده و ترس از اشتباه و شکست در انتخاب، باعث ایجاد احساس دلهره و اضطراب در انسان می‌شود» (استیس، ۱۳۶۱: ۶۴). به همین دلیل است که انسان نمی‌تواند از احساس آزادی‌اش به تمامی خشنود باشد و این مسئله عامل اصلی پیدایش ناامیدی و سرگشتگی در انسان عصر حاضر است. انسان در انتخاب‌های خود آزاد است و در قبال آن نیز مسؤول، هم در برابر خود و هم در برابر دیگر انسان‌ها. «هنگامی که ما می‌گوییم بشر مسؤول

وجود خویش است، منظور این نیست که بگوییم انسان مسؤولِ فردیتِ خاص خود است بلکه می-گوییم هر فردی مسؤول تمام افراد بشر است» (همان: ۳۱).

در فاصله دو جنگ جهانی، بویژه پس از جنگ دوم جهانی، با اصرار فیلسوفان وجودمدار بر دوری از معیارها و سازوکارهای زبان فلسفی صرف و رویکرد آن‌ها به شیوه روایت و زبان ادبیات داستانی برای بیان مفاهیم فلسفی، وجودمداری به جنبش فلسفی-ادبی فراگیری تبدیل شد و بر هر دو حوزه فلسفه و ادبیات تأثیری عمیق برجای گذاشت. بازخوانی آثار بزرگانی همچون نیچه تحت عنوان فیلسوفی که «اندیشه او اعتراض شدیدی است بر ضد آموزش منطقی نظام‌های فلسفی پیش از خود» (هابن، ۱۳۴۸: ۱۵۱) و داستایفسکی رمان‌نویس بزرگ که به هنرمندانه‌ترین شیوه تناقض-های روانی انسان را به تصویر کشیده و مفاهیمی همچون آزادی و اختیار او در ساحت هستی، چالش می‌آفریند، رونقی دوباره یافت. هایدگر کتاب ارزشمند «هستی و زمان» (Being and Time) را نوشت، سارتر در رمان «تهوع» (Nausea) به توضیح و تحلیل جایگاه انسان و چیستی رابطه او با هستی پرداخت و آثار نویسندگانی چون فرانتس کافکا و آلبر کامو در این زمینه اقبال عام یافت. بدین گونه، انگزیستانسیالیسم به عنوان جنبشی اعتراضی در برابر فلسفه‌های تمامیت‌خواه غربی، مکتبی عمیق و تأثیرگذار در ادبیات معاصر جهان، شیوه‌ای نوین از شناخت روان انسان و حتی فلسفه‌ای اخلاق‌گرا در متن جنبش‌های فکری، انسانی و اجتماعی قرار گرفت. «دلهره و هراس» کی‌یرکگارد، «رنج» داستایفسکی، «نومیدی» کافکا و احساس عدم تعلق و «تهوع» سارتر، در واقع همه ساحت‌هایی گوناگون اما یگانه از مواجهه انسان با هستی یا محصول نگرش او به چنین جهانی هستند.

در انگزیستانسیالیسم، با نیم‌نگاهی به اندیشه نیچه که انسان حقیقی را «آبر انسان»ی تنها و متعهد به باورهایی راستین به تصویر می‌کشد، انسان حقیقی موجودی منفرد، یگانه و «یگانه» (Single one) معرفی می‌شود. موجودی که در آغاز، هیچ نیست بلکه پدید می‌آید یا به اصطلاح آنان، می-شود. «انسان نه فقط آن مفهومی است که از خود در ذهن دارد بلکه همان است که از خود می-خواهد» (سارتر، ۱۳۸۰: ۲۸). پس این موضوع که در جهان در حال تجربه و گذار از «مدرنیته» آن دوران، چنین موجود یگانه و یکتایی را در چهارچوب تنگ جدول‌ها و نمودارها و آمارها مانند یک واحد بی‌احساس و بی‌هویت و تجریدی بگنجانند، پذیرفتنی نیست. «انسان راستین، کسی



است که هر لحظه از مرگ، گرسنگی، غوطه‌وری در ژرفای هستی و بالاتر از همه آنها از وجود خویش آگاه است» (همان: ۷۴).

کی‌یرکگارد، در پی توضیح موضع‌های انسان در مواجهه با هستی، حیات انسانی را به سه ساحت استحصانی، اخلاقی و دینی تقسیم می‌کند و در ادامه سنت اندیشه هگلی، حیات استحصانی را «نهاد»، حیات اخلاقی را «برابر نهاد» و حیات دینی را «هم نهاد» می‌نامد. در باور او، ساحت حیات استحصانی به عنوان حیات انسانی که به گونه‌ای ایستا در ساحت خواست‌ها و احساسات مادی صرف می‌ماند و ناامیدانه تلاش می‌کند تنها با پرداختن به حیات مادی و کامجویی‌های بی‌انجام، خود را از چنگ محدودیت‌های حیات مادی یا امکان‌های محدود آن برهاند، فاقد هرگونه سازوکاری برای آرامش انسان و رهایی او از دست تناقض‌های درونی است.

از سوی دیگر، ساحت حیات اخلاقی نیز به عنوان حیات انسانی که خود را در میان جمع معنا می‌کند و تنها در ارتباط با دیگری قصد دارد به حیات خود تعالی بخشد و این باعث می‌شود که او فردیت و هویت فردی خود را در بازد. انسانی که در هیأت نمادین «سقراط»ی ظاهر می‌شود که حاضر است در جهت رعایت اخلاق جمعی، حفظ حریم قانون و چگونگی قضاوت دیگران در مورد خود تا بدانجا پیش رود که از جان خویش نیز بگذرد. از منظر کی‌یرکگارد چنین انسانی نیز در نهایت با ازدست دادن فردیت خویش به نوعی از انزوا گرفتار می‌شود.

به باور کی‌یرکگارد، تنها حیات دینی است که به عنوان برابری و «هم نهاد» این دو، قادر است روان آدمی را از طریق پیوستن به جهان معنا به آرامش برساند. او به عنوان اندیشمندی خدا‌باور که به بن‌مایه‌های وجودمندی نیز اعتقاد دارد و بیش از اعتقاد به استدلال در مورد وجود خداوند، بر ایمان دینی تأکید می‌کند و شور ایمانی را یک جهش روحی و روانی و یا پرش (Leap) به عالم معنا می‌داند، تنها راه رهایی از معنا‌باختگی هستی و دلهره و دلتنگی انسان را در ایمان می‌بیند. «هستی، حالت تعلیق شوق آمیزی است که تجربه محتگاه مسیح نمونه عالی آن است. فقط جهیدن متناقض به سوی ایمان، انسان را می‌تواند به وجود خداوند مطمئن سازد. متضاد گناه، فضیلت نیست بلکه ایمان است» (دستغیب، ۱۳۵۴: ۶۵).

اما نگاه هایدگر به انسان، نگاهی هستی‌شناسانه است. در همین راستا، کتاب «هستی و زمان» (Being and time) او در واقع نقطه عطف دیدگاه‌های فلسفی‌اش در مورد انسان و چگونگی مواجهه او با هستی است. هایدگر برای اولین بار در این کتاب از اصطلاح

«دازاین» (Dasein) برای بحث در مورد انسان بهره می‌گیرد. شاید «هستیِ ظهوری» نزدیک‌ترین معنا به «دازاین» باشد. از منظرِ هایدگر مانند دیگر معتقدان به اصالتِ وجود، «انسان» در آغاز نیست بلکه ظهور می‌یابد و ظهورش زمانی است. او تنها موجودی است که به هستیِ خویش می‌اندیشد و از همین رو به عوارضِ هستی یا بودن، از جمله دلهره و تعلیق و احساسِ عدمِ تعلّق دچار می‌شود. درحالی‌که انسانِ عادی و انضمامی، به عنوان مثال مدام از مرگ‌اندیشی که سرآغاز گریز از معنابخستگی وجود و تعالی و تکامل است می‌گریزد و مرگ را به گونه‌ای غیراصیل درک می‌کند. «هایدگر»، دازاین را دارای وجود یا هستیِ اصیل می‌داند. اما تشخیصِ اصالت را به وجدان وامی‌گذارد. وجدان در درونِ دازاین است «ندای وجدان به او یادآوری می‌کند هستی، مسأله اصلی اوست. از درون به او یادآوری می‌کند که به رازِ تناهی خود پی ببرد و درک کند که ناتمام از دنیا می‌رود. وجدان، همیشه در حالتِ سکوت این هشدارها را به دازاین می‌دهد» (احمدی، ۱۳۹۳: ۵۳۳).

اما با وجود تمامی تفاوت‌های گاه بنیادین و عمیق میان بزرگانِ مکتب اصالت وجود و با اینکه برخی از تاریخ‌نگارانِ فلسفه آن را نه یک مکتب فلسفی بلکه جریانی در اعتراض به مکاتب فکری تمامیت خواه گذشته یا مجموعه‌ای از جریان‌های فکری، فلسفی و ادبی معرفی می‌کنند که بر پایه تجربیات فردی و شخصی استوار است و به عنوان مثال «نزدِ یاسپرس در آگاه شدن از شکنندگی هستی، نزدِ هایدگر در تجربهٔ پیشروی به سوی مرگ و نزدِ سارتر در مفهومِ دل‌بهم‌خوردگی یا تهوَج آشکار می‌شود» (بوخنسکی، ۱۳۷۹: ۱۲)؛ می‌توان شناسه‌ها و مولفه‌هایی مشترک در پیوند با انسان در تأملات و تجربه‌های اگزیستانسیالیستی یافت که ما را در شناختِ بهترِ این مکتب تأثیرگذار فکری یاری می‌کند.

#### الف: تقدّم هستی بر چیستی

بنیادی‌ترین مولفهٔ مشترک انسانی در تجربه‌های اگزیستانسیالیستی، تقدّم «هستی» بر «چیستی» است. بدین معنا که هستی - به جز انسان - از گذارِ ماهیت به موجودیت رسیده است و تنها انسان است که پس از وجود یافتن باید به شکل‌بخشیدن و ساختنِ ماهیت خویش اقدام کند. «انسان، ابتدا وجود می‌یابد، متوجّه وجود می‌شود، در جهان سربرمی‌کشد و سپس خود را می‌شناساند یعنی تعریفی از خود به دست می‌دهد» (سارتر، ۱۳۸۰: ۲۸).

در جهانی که از یک سو «اصالت اندیشه» و از سوی دیگر، «اثبات‌گرایی» در صدد بازستاندن هویت و فردیت آدمی هستند؛ اگزیستانسیالیسم همچون جنبشی اعتراضی تصویری از انسان ارائه می‌دهد که در آن خود باید در تقابل با جامعه، تاریخ و اندیشه‌های تمامیت‌خواه دیگر، ماهیت خود را بسازد. «وجود، مقدم بر ماهیت است. موجودی که پیش از آنکه تعریف آن به وسیله مفهومی ممکن باشد، وجود دارد و این موجود، بشر است یا به تعبیر هایدگر، واقعیت بشری» (همان: ۲۷).

### ب) یگانگی و فردیت انسانی

در فلسفه اگزیستانسیالیسم، اندیشه فلسفی با موضوع انسان آغاز می‌شود و نه با اندیشیدن موضوعی صرف. انسان، این هستمند یگانه و تنها، در مواجهه با جهان یا نگرش به هستی، با تلاش برای ساختن هویت خویش در برابر آن مقاومت می‌کند و حضور خود را به عنوان یک فردیت انسانی که سرنوشت خود را می‌سازد، اعلام می‌کند. او با قرار گرفتن در وضعیت اختیار و انتخاب، همواره در حال تعریف معنای خود یا شدن است. «بشر، نه فقط آن مفهومی است که از خود در ذهن دارد، بلکه همان است که از خود می‌خواهد» (همان: ۲۸).

### ج) آزادی و مسئولیت

«جبری وجود ندارد. انسان آزاد است. انسان، آزادی است» (همان: ۴۰). این سخن بدان معناست که انسان با آزادی‌اش تعریف می‌شود و با آن هویت می‌یابد. انسان ماهیتی از پیش مشخص ندارد و خود مسئول ساختن خویش است. مسئول در برابر خویش، انتخاب‌هایش و حتی دیگر موجودات انسانی. «انسان، طرح‌اندازی می‌کند. در هر لحظه ناگزیر است که با گزینش از میان مجموع بدیل‌های پیش‌رو به سوی آینده پیش برود. گزینش طرح‌ها و گزینه‌ها در زندگی هر روزه (خواه گزینش‌های مهم و خواه کم‌اهمیت) کنش آزادانه انسان است. انسان راهی جز این گزینش‌ها ندارد و محکوم به آزادی است» (احمدی، ۱۳۹۴: ۲۲۵).

### د) دلهره و اضطراب

از منظر اگزیستانسیالیست‌ها، انسان در مواجهه با هستی به دو علت دچار اضطراب می‌گردد. نخست آنکه؛ همان‌گونه که وجود از منظر آنان قابل تعریف نیست، نقطه مقابل آن یعنی عدم نیز شناخت‌ناپذیر است. ذات وجود برای او چالشی دهشتناک و دلهره‌آور است و نقطه مقابل آن یعنی نیستی نیز به همان اندازه ناشناخته و برای انسان دهشت‌افزاست. «اگزیستانسیالیسم به صراحت اعلام می‌کند که بشر یعنی دلهره» (سارتر، ۱۳۸۰: ۳۴). دیگر آنکه؛ انسانی که مسئولیت خود را به عنوان تنها

موجود خود آگاه هستی دریافت، همواره در دلهره انتخاب و اختیار است. دلهره انتخاب و اضطراب امکان اشتباه.

### ه) اصالت و اخلاق

پیروان اگزیستانسیالیسم، مکاتب اخلاقی کلی گرا را در تعیین معیارهای اخلاقی ناکارآمد می‌دانند و در عوض، صداقت با خود را نوعی از اصالت اخلاقی معرفی می‌کنند. باید بتوان گزینش‌هایی اصیل داشت یعنی برخلاف باور نادرست و در جهت آنچه به آن اطمینان داریم حرکت کرد. سارتر در تحلیل اخلاق اگزیستانسیالیستی؛ مبحث اخلاق «انضمامی» (Concrete) در مقابل اخلاق «تجربیدی» (Abstract) را مطرح می‌کند. انضمام به معنای آنچه وجودی عینی را نشان می‌دهد و تجربید به معنای آنچه صفتی از یک وجود عینی را به نمایش می‌گذارد. به عنوان مثال؛ انسان انضمامی است و انسانیت، تجربیدی. اخلاق انضمامی با الگو و نمونه سروکار دارد و اخلاق تجربیدی با اصول و قواعد. از منظر او اخلاق، امری انضمامی است و قابل پیش‌بینی نیست تا بتوان اصول و قواعدی خاص برای آن ارائه کرد بلکه باید آن را ساخت. «محتوای اخلاق همیشه انضمامی است، نه تجربیدی و در نتیجه، غیر قابل پیش‌بینی است. همیشه باید اخلاق را آفرید و ابداع کرد» (همان: ۷۴).

### و) وضعیت

از منظر اگزیستانسیالیست‌ها؛ وضعیت مجموعه‌ای از محدودیت‌هاست که انسان توانایی جدا شدن از آن‌ها را ندارد. انسان به این جهان پرتاب شده و محکوم است که در وضعیت‌هایی خاص بماند. وضعیت او به عنوان موجودی متعلق به جنسیتی خاص، طبقه‌ای خاص، ملیتی خاص و... قابل تغییر نیست. در مورد این وضعیت‌ها، گستره آزادی انسان محدود است. «منظور از کلمه وضع، با وضوح کم و بیش، مجموعه حدود اولیه‌ای است که موقعیت اساسی بشر را در جهان مشخص می‌کند» (همان: ۵۹). از دیدگاه او، بزرگترین و بنیادی‌ترین وضعیت محدودیت‌آور هستی، ذات بودن است.

### ۳- بررسی تطبیقی جایگاه انسان در اندیشه سنایی و سارتر

#### ۳-۱- منزلت انسان در اندیشه سنایی

الف: هدف آفرینش؛ حکیم سنایی غزنوی به عنوان عارفی شناسا و سالکی واصل در ادامه سنت اسلامی و عرفانی اندیشه خود، برای انسان مقامی ویژه و ارجمند قایل است. از منظر او، انسان

والا ترین موجود و اشرف مخلوقات و جانشین خداوند بر زمین است. انسان موجودی اصیل؛ در ذات، سرشت و فطرت راستین خود است و از همه موجودات و ممکنات دیگر به وجود مطلق خداوند نزدیک تر است و این در نتیجه آن است که خرد او موهبت و ودیعه‌ای الهی و جزئی از عقل کُلّ است و روح او، موهبتی از عالم امر و وجود او به نوعی مقصود از آفرینش عالم هستی است. سنایی در خطاب به آدمی این امر را متذکر می‌شود و از او می‌خواهد که برای شناخت حقیقت، از شناخت خود و علت غایی آفرینش آغاز کند:

خالقِ خلق و ایزدِ بی‌چون      فاعلِ کارگاهِ کُن فیکون  
هر چه آورد از عدم به وجود      از وجود همه، تویی مقصود  
خویشتن را نخست نیک بدان      تختۀ آفرینش برخوان

(سنایی، ۱۳۴۸: ۱۱۴)

همه مقصود آفرینش، اوست      اهل تکلیف و عقل و بیش، اوست

(همان، ۱۳۷۷: ۳۷۵)

ب: غریب؛ مقام معرفت و آگاهی راستین از آن انسان است و هستی به تعبیر سنایی برای او و در جهت سیر تکاملی او قرار دارد چرا که خرد و روح الهی، او را از دیگر موجودات برتر و والاتر ساخته است. آدمی در این جهان مادی، بیگانه و غریبه است.

عرش و فرش و زمان برای وی است      وین تبه خاکدان نه جای وی است  
او درین خاک تیره بیگانه است      زانکه با عقل و یار، هم خانه است

(همان)

ج: ممتاز در خرد و حکمت؛ در ادامه حکمت ایران باستان که نطق (در معنای اندیشه) را سبب جدایی انسان از دیگر حیوانات می‌دانستند، سنایی سنجه و معیار جدایی انسان از سایر موجودات را تنها در خردورزی و حکمت می‌داند. ویژگی‌هایی همچون آرزوهای مادی صرف، شهوت بر خورداری‌های این جهانی و خواست‌های زمینی صرف، انسان را از معنای وجودی خود دور می‌کند و نیز گام نهادن در مسیر تکامل و تعالی بازمی‌دارد.

خشم و شهوت، خصال حیوانت      علم و حکمت، کمال انسانست

(همان: ۳۷۸)

د: وسیله معرفت حق؛ از نگاه عرفانی، حدیث قدسی «...كنت كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلقَ لكي أعرف» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۲۹) فلسفه خلقت و رمز هستی را تفسیر می‌کند. این حدیث در بیان غایت آفرینش عرفانی نقش بسزایی دارد. از این رو، غرض آفرینش که کمال مخلوق با آن تأمین می‌شود، معرفت حق تعالی است و انسان که مخاطب اصلی دعوت به معرفت مطلق و شناخت مطلق است، سهم مؤثری در تحقق این هدف دارد. سنایی به محوریت انسان در این فرایند تأکید می‌کند:

گفت گنجی بدم نهانی، من خلق الخلق تا بدانی، من  
(سنایی، ۱۳۷۷: ۶۷)

در عرفان اسلامی، انسان در مقام اولین آفریده، مشمول موهبت معرفت شده است.

آفریدت ز صنع در تکلیف کرد فضلش تو را به خود تعریف  
(همان: ۶۷)

بنابر اشاره «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۲۰۲)، آفریده نخستین خداوند عقل است و از منظر عرفان اسلامی و بر اساس حدیث نبوی «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي...» (همان: ۱۱۳)، این عقل همان عقلِ كُلِّ یا نورِ مُحَمَّدی است که به معرفت حق راه دارد:

عقلِ اول، نتیجه از صفتش راه داده و را به معرفتش  
در ره قهر و عزتِ صفتش گنه تو بس بود به معرفتش  
عقل را خود به خود که راه نمود پس به شایستگی و را بستود  
(همان: ۶۱ و ۶۲)

برای شناخت الهی افزون بر فضل و عنایت حق، انسان باید بکوشد آینه دلش را به واسطه طاعت و بندگی صفا بدهد تا دل او شایستگی درک و انعکاس نور الهی را به دست آورد. در این حالت خداوند در آن متجلی می‌گردد و معرفتش کمال می‌یابد:

صیقل آینه یقین شماسست چیست، محض صفای دین شماسست  
(همان: ۶۸)

هرچه روی دلت مصفاتر علوم اشانی ترا مهیاتر  
(همان: ۶۹)

ه: زنده جاوید؛ زندگی و مرگ؛ سنایی با تأکید بر ارزش خردورزی و تعقل همچون شرط یا تمهیدی برای رسیدن به تعالی و نیز دستیابی به جاودانگی، در تعبیری زیبا، انسان اندیشه‌ور کامل را در نتیجه اتصال به ابدیت، همواره زنده و جاودان و در آن خطه تنها مرگ را میرنده و میرا به تصویر می‌کشد. مرگ را به حریم انسان کامل بار نیست.

بیش باید که در خرد بررسی تا بدان خطه ابد بررسی  
کاندر این خطه، ز اهل نفس و نفس مرگ میرد، دگر نمیرد کس  
(همان: ۳۹۸)

نفی وابستگی‌های مادی و این جهانی که با مرگ ارادی تحقق می‌یابد، انسان را به مرتبه‌ای از سلوک می‌رساند که از حیات حقیقی بهره‌مند می‌گردد. در این مرتبه، بینش او نسبت به پدیده مرگ به تمامی دگرگون می‌شود و درک می‌کند که تنها زمانی که خود را از اسارت تن و جهان ماده رهانید به مراتبی از وجود دست می‌یابد که دیگر مرگ را به ساحت وجودی او راهی و او را از مرگ، هراسی نیست. این، سرآغاز تعالی و نیل به تکامل روحی است.

چون از این شاخ‌ها شدی بی‌برگ دست‌ها در کمر گونی با برگ  
نشوی مرگ را دگر منکر یابی از عالم حیات، خبر  
دست تو چون به شاخ مرگ رسید پای تو گرد کاخ برگ دوید  
(همان: ۹۹)

مرگ «خود نیز می‌میرد و آن آغاز جهانی دیگر است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۴۵).

مرگ اگر ریخت خون ماده و نر هم بریزند خونس در محشر  
(سنایی، ۱۳۷۷: ۴۲۵)

سنایی گاه از مرگ همچون سنج‌های سخن می‌گوید که با آن می‌توان ارزش و اعتبار این جهان مادی را سنجید. از این منظر؛ مرگ، با زندگی تضادی ندارد، بلکه محکمی است که قلب زران‌دود جهان در مواجهه با آن به کلی اعتبار خویش را از دست می‌دهد.

مرگ را جوی، کاندترین منزل مرگ، حق است و زندگی، باطل  
(همان: ۷۲۵)

در ساحت عارفانه-عاشقانه اندیشه سنایی، مرگ ستایی نمودی آشکار دارد چرا که عارف می‌داند که موت معنوی، سرآغاز حیاتی متعالی تر است. مرگ را به ساحت عشق راهی نیست بلکه این

عشق است که حیاتی ابدی است، سراسر شور و زایش است و خود، به تعبیر سنایی، مَلَكِ الموتِ مرگ است!

چون بترسی همی ز مردنِ خویش      عاشقی باش تا نمیری بیش  
که اجل، جان زندگان را بُرد      هر که از عشق زنده گشت، نُمرد  
آتشِ بارو برگ باشد، عشق      ملک الموتِ مرگ باشد، عشق  
(همان: ۳۳۰)

درک استقبال از مرگ، در پرتو باور به حیات جاوید آسان است:

بمیر ای حکیم از چنین زندگانی      کزین زندگانی چو مردی بمان  
(سنایی، نقل از کدکنی، ۱۳۸۰: ۲۱۰)

«اگر زندگی، خود معنایی داشته باشد، رنج و میرندگی نیز معنا خواهد یافت، این معنا را نمی-توان به دیگری تلقین کرد. هر فرد باید معنای زندگی خود را جست و جو کند و مسؤولیت آن را بپذیرد» (فرانکل، ۱۳۹۰: مقدمه). در آگزیستانسیالیسم «مرگ آگاهی، یکی از اصول مهم این فلسفه است که به ویژه در ادبیات و هنر تأثیر گذاشته است» (براین، ۱۳۷۴: ۱۲۸).

و: برگزیده و حایز مقام برتر؛ سنایی مقام و مرتبه انسان کامل را معادل و مرادف با وادی وحدت یا مقام توحید می‌داند که محصول کم گرفتن هستی و پشت پا زدن به تعلقات جهان مادی است. این، مقام و جایگاهی معنوی است که در اصطلاح عرفا «تجربید» خوانده می‌شود و سنایی در ساحت حکیمانانه و زاهدانه اندیشه خود باورمند است که جز از طریق شریعت نمی‌توان بدان منزلت دست یافت. از این منظر، مقام توحید را جز با طی طریق تجربید و به عبارت دیگر موت معنوی یا مرگ پیش از مرگ نمی‌توان به دست آورد.

گر همی روح خواهی، از تن، فرد      لا، چو دار است، گردِ او برگرد  
کی ز لاهوتِ خود بیابای بار      تات ناسوت برنشدد بردار  
(همان: ۱۱۲)

انسان اولین آفریده خداوند و مصداق «العقل» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۲۰۲) است که بنا بر حدیث نبوی (همان: ۱۱۳)، این عقل نور محمدی است که همه عوالم پس از خود را در خود دارد و جمیع همه عوالم و خلاصه عالم کبیر است.



کاوّل آفریده‌ها عقل است برتر از برگزیده‌ها عقل است  
(سنایی، ۱۳۷۷: ۶۲)

و جهان به خاطر او آفریده شده است:

جمع کرد از پی تو، بیش از تو آنچه اسبابِ توسّست، پیش از تو  
(همان: ۶۷)

انسان مظهر اسمای الهی است و صفات حق از طریق وی به ظهور می‌رسد؛ خداوند آدمی را از میان آفریدگانش برای این تشریف برگزید:

منت کرد گار هادی بین کادمی را ز جمله کرد گزین  
(همان: ۷۸)

انسان در کمال وجودی خود «کون جامع» وصف می‌شود. مرتبه نبی اکرم (ص) نمودی از آن است:

غرض کن ز حکم در ازل او اول الفکر آخر العمل او  
بوده اول به خلقت و صورت و آمده آخر از پی دعوت  
(همان: ۱۹۴)

«کون جامع» صفت انسان کامل است. «اندیشه انسان کامل را او [سنایی] وارد شعر فارسی کرده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۴۴). انسان مظهر کامل تجلیات حق است و بدین جهت سنایی او را زیباترین نمود آفرینش می‌داند:

گشت زین کاینات جمله خصوص «احسن الصورة» مر تو را مخصوص  
(سنایی، ۱۳۷۷: ۴۳۷)

انسان در جایگاهی قرار دارد که می‌تواند طرف عشق حضرت حق قرار گیرد:

هر که را عشق آن جمال بود درد بی دال و ری و دال بود  
(همان: ۳۰۰)

و علی‌رغم عشق هویت‌زدای اگزستانسیالیستی، این عشق، آزادی و زندگی می‌بخشد:

بنده عشق باش تا برهی از بلاها و زشتی و تباهی  
(همان: ۳۲۶)

آتش بار و برگ باشد عشق      ملک الموت مرگ باشد عشق

(همان: ۳۳۰)

ز: ناجی (نجات یابنده) با شریعت‌مداری؛ سنایی مقدمه گام نهادن در وادی «لا» یا به عبارت دیگر، سرآغاز فنا را ترک تعلقات دنیوی و بریدن از وابستگی‌های نفسانی این جهانی و سر نهادن بر آستان عبودیت می‌داند. از منظر او، این از طریق دین (شریعه الطریقه) می‌گذرد.

همچو مردانت قدم در را دین باید نهاد      دیده بر خط «هدی للمتقین» باید نهاد  
چون ز راه گلبن «توبوا إلى الله» آمدی      پای بر فرق «آتینا طائعين» باید نهاد  
چون خردجال نفست شد اسیر حرص و آز      بعد از این بر مرکب تقوات زین باید نهاد  
گر تو خواهی ظاهر و باطنت گردد همچو تیر      در سحرگه، دیده را بر روی طین باید نهاد

(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۰۸)

در این ساحت حکیمانه از اندیشه او، زیست دینی در معنای عام خود، معادل سلوک عرفانی بر شمرده می‌شود که در نهایت برای انسان به حیات ابدی می‌انجامد و نامیرایی و جاودانگی روح، محصول همین حیات دینی به معنای عام یا به عبارت دیگر حیات روانی آن جهانی و فرا زمینی است:

عمر، کز سعی باد باشد و آب      سخت کوزه بُود، چو عمر حُباب  
عمر دین است تا ابد همراه      که اجل، سوی او ندارد راه

(همان، ۱۳۷۷: ۴۹۹)

او، سلوک عرفانی را وابسته به مجاهدات و پشت سر نهادن مراحل، وادی‌ها و مقاماتی می‌داند که تنها در سایه پیروی از شریعت و گام نهادن در طریقت و کشف حقیقت میسر می‌گردد و سنایی، این هرسه را تنها در وجود انسان کامل مُحقق می‌داند. انسانی که نسفی در شناساندن آن می‌گوید: «انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد... و او را چهار چیز به کمال باشد. اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معرفت... و کار سالکان این است که این چهار را به کمال برسانند» (نسفی، ۱۳۶۳: ۷۴). عارفان در ادامه سنت اسلامی و البته درون‌گرایانه خود، شریعت را گفتار پیامبر، طریقت را رفتار ایشان و حقیقت را سیره یا احوال ایشان دانسته‌اند. پس؛ مرگ واقعی و راستین، چیزی جز جدا افتادگی از حیات دینی نیست و مرگ اندیشی که

ماحصل حیات دینی است، بنیان همه دانش‌ها و سعادت‌ها و سرآغاز تکامل آدمی و گام نهادن او در مسیر تعالی و تبدل است:

مردگی، جهل و زندگی، دین است هر چه گفتند، مغز آن، این است  
(همان: ۹۶)

ح: جانشین خدا؛ با توجه به این که درک حقیقت ذات خداوند امکان‌پذیر نیست، در بین موجودات هستی، خلیفه و جانشینی لازم است که مظهري از صفات الهی شود. به نظر سنایی هر انسانی ذاتاً شایستگی این مقام را دارد:

توبه قوت خلیفه ای به گهر قوت خویش را به فعل آور  
(همان: ۳۷۳)

ط: آزاد و مسؤول؛ عارفان غالباً جبرگرا هستند، اما سنایی در کنار جبرگرایی، اختیار را کرامت اعطایی خداوند دانسته است؛ چون اختیار مسؤولیت‌آفرین است و تفویض بار امانت الهی هم نشانه اختیار و هم نشانه مسؤولیت انسان است.

اختیار آفرین نیک و بد اوست باعث نفس و مبدع خرد اوست  
(همان: ۶۱)

به تعبیر سنایی، اختیار این امکان را می‌آفریند که انسان راه هوی را درپیش گیرد یا راه عقل را برگزیند. این چنین کسی که امر گزینش به او واگذار شده است، باید جایگاه اصیل و مسؤولیت خطیر خود را بشناسد.

جنبش جبر خلق عالم راست جنبش اختیار آدم راست  
آدمی را میان عقل و هوا اختیار است شرح کرمنا  
از عیب‌دان ورای پرده چرا اختیار اختیار کرده تو را  
(همان: ۳۷۳)

اختیار و آزادی، امتیازی است که از میان آفریدگان به انسان اختصاص یافته است؛ اما هر اختیاری تکلیف (احزاب: ۱۷۲) ایجاد می‌کند «آفریدت ز صنع در تکلیف» (همان: ۶۷).

زین همه خلق و زین همه بنیاد بار تکلیف خویش بر تو نهاد  
(همان: ۴۷۳)

طبعاً هر گونه تکلیف و مسؤولیت، اضطراب و دلهره پاسخ را در پی دارد:

از تو پرسند روز رستاخیز  
کای به خواب اندرون یکی برخیز  
بازگو تا بدی چرا کردی  
مال ایتام و بیوه چون خوردی  
بی گنه را چرا تو خون ریزی  
تو چه گویی مگر که بستیزی  
(همان: ۶۴۰)

### ۳-۲- جایگاه انسان در اندیشه سارتر

«ژان پُل سارتر» (Jean paul Sartre)؛ فیلسوف، رمان‌نویس، نمایشنامه‌نگار و سیاست‌پرداز مشهور فرانسوی به عنوان اندیشمندی که اگزیستانسیالیسم با آثار او حالتی روشمند به خود گرفت؛ از اندیشه «کی‌یرکگارد»، تصویر انسان آزرده و تنها مانده معاصرش، از «هوسرل»، روشمندی و اصطلاحات فلسفی و بودها و نمودهای پدیدارشناسانه‌اش و از «هایدگر»، مفهوم هستی‌ظهوری و امکان‌های وجودی انسان را برگرفت، از منظر وجودمدارانه خود بازتعریف کرد و زیربنای تفکری را بنیان نهاد که اکنون نیز، در آغاز قرن بیست و یکم، همچنان در کانون مباحث و نقد و نظرهای بسیاری از محافل دانشگاهی و نیز از طریق آثار ادبی‌اش در بین مردم، تأثیرگذار و مورد توجه است.

او در سال ۱۹۳۸ ابتدا رساله‌ای مختصر به نام «تخیل» (The imaginary) را پدیدآورد که چندان مورد توجه قرار نگرفت و سپس رمان «تهوع» (Nausea) را به رشته تحریر درآورد که نه تنها توجه منتقدین جلب کرد، بلکه خود او نیز آن را بهترین اثر ادبی‌اش می‌دانست. او در رساله‌ای به نام «اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر» (Existentialism and Humanism)، ضمن توضیح مفاهیم وجودمدارانه‌ای همچون موضوع انسان، موقعیت‌های وجودی، دلهره و آزادی؛ برخلاف دیدگاه دیگر فیلسوف معاصرش «آلبر کامو» و نیز تصور برخی از مخاطبان آثارش که با برداشتی سطحی از اندیشه‌های فیلسوفان اگزیستانسیالیست، به حذف تصویر آفریدگار از عرصه هستی می‌پردازند، با این موضوع مخالفت کرده و عنوان می‌دارد که حذف وجود مطلق از ساحت هستی عواقبی روانی در پی دارد که عدم توجه به آن‌ها، انسان را به رنج‌های وجودی و آشفتگی‌های روانی بیشتری مبتلا خواهد کرد. «او از میان برداشتن آفریننده را مایه پریشانی می‌داند زیرا با این کار، ارزش‌های آن جهانی و تصور بهشت، ازدست می‌رود و دیگر نیکی که پیش فرض اخلاق دینی است نمی‌تواند وجود داشته باشد و همین نکته می‌تواند مفسر تنهایی، انزوا و هراس انسان در ساحتی معناباخته باشد» (دستغیب، ۱۳۵۴: ۲۲۵).

همچنین در این کتاب، در پاسخ به منتقدانی که وجودمداری را عاری از جهت‌گیری‌ها و کنش‌های عملی و اندیشه‌ای انزواطلب، گوشه‌گیر و ناامید کننده می‌دانستند، به صراحت عنوان می‌کند: «اگرستانسسیالیم توصیفی بدبینانه از بشر به دست نمی‌دهد. بدین سان، فلسفه‌ای خوشبین‌تر از آن نمی‌توان یافت زیرا عقیده دارد سرنوشت بشر در دست خود اوست» (سارتر، ۱۳۸۰: ۵۵).

سارتر در رمان «تهوع» به زبانی نمادین اصیل‌ترین پرسش‌های بشری و نیز درونمایه فلسفی آثارش را بازتاب داده است. موضوع‌ها و مفاهیمی همچون: هستی، نیستی، حضور، وجود و موضوع انسان درونمایه اصلی گفت و گوها، توصیف‌ها و روایت‌های داستانند.

«آنتوان روکانتن» (Antoine Roquentin) شخصیت اصلی اثر که رمان از زبان او (اول شخص) روایت می‌شود و بدین گونه نوعی «مستندگونی» (Documentary) به روایت بخشیده می‌شود، در واقع تصویری از انسان مبتلا به معنا باختگی وجود است که در حال شناختن خود و تحلیل رابطه بحران‌زده‌اش با هستی است و آن‌گونه که خود سارتر در کتاب «کلمات» (The Words) به آن اشاره می‌کند، نمادی از خود او است: «در سی سالگی موفق شدم که در تهوع - باور کنید خیلی صادقانه - وجود ناموجه و ناگوار هم‌نوعانم را بنویسم و وجود خودم را تبرئه کنم. من روکانتن بودم، در شخص او، بدون خودپسندی تار و پود زندگی‌م را نشان می‌دادم. در عین حال خودم بودم، آدم برگزیده، وقایع نگار دوزخ‌ها» (همان، ۱۳۶۵: ۲۰۹).

رمان تهوع در واقع از سه بخش تشکیل شده است. یک پیش‌گفتار کوتاه که در طی آن در چند جمله به معرفی شخصیت اثر می‌پردازد که مردی است سی‌ساله و مجرد که پس از سفری طولانی به اروپا و آفریقا و خاور دور به فرانسه بازگشته و به مدت سه سال در شهر کوچک «بوویل» (شهر گلی) که یادآور شهر «لوهار» است. شهری که سارتر در همان دوران در آنجا مشغول تدریس بود، اقامت گزیده است تا تحقیقاتی در مورد یک شخصیت تاریخی قرن هجدهم (دو رولبون) به انجام برساند.

بخش دوم «ورق بی‌تاریخ» نام دارد و مجموعه یادداشت‌هایی کوتاه و زماندار از راوی اثر و سرآغاز آگاهی او از دگرگونی شیوه ارتباطش با جهان پیرامون اوست: «عجیب است که اصلاً حاضر نیستم خودم را دیوانه بدانم و حتی برایم روشن است که دیوانه نیستم: این تغییرها همه به اشیا مربوطند. دست کم این چیزی است که می‌خواهم از آن مطمئن شوم» (همان: ۶۶). در نهایت

بخش اصلی اثر که «دفتر خاطرات» نام دارد و روایتِ واکنش یا چگونگی برخورد یا مواجهه شخصیت داستان با جهانی است که او پیشتر به درک دگرگونی ارتباطش با آن نائل آمده بود. «به گمانم خود من تغییر کرده‌ام؛ این ساده‌ترین راه‌حل است و همچنین ناخوشایندترینش. ولی بالاخره باید تصدیق کنم که من در معرض این دگرگونی‌های ناگهانی هستم» (همان: ۷۰).

روکانتن؛ از لمس کردن یک سنگریزه در ساحل دریا، از دست زدن به یک لیوان در پیشخوان قهوه‌خانه «پاترون»، از دیدن تصویر خود در یک آینه و تصور آن به صورت یک ماهی، دچار احساس عجیبی می‌شود. ترسی از اشیای پیرامونش بردل او چنگ می‌زند. پیوند او با هستی پیرامونش دچار دگرگونی شده است و تصاویر و اشیاء، حال او را به هم می‌زند. او از ارتباط با جهان بیرون، دچار آشفتگی، دل به هم خوردگی و تهوع می‌شود. «حالا متوجه می‌شوم؛ چیزی را که یکی دو روز پیش، لب دریا، هنگام به دست داشتن آن سنگریزه احساس کردم، بهتر به یاد می‌آورم. یک جور دل‌آشوبه شیرین مزه بود. چقدر ناگوار بود! و از سنگریزه می‌آمد، مطمئنم، از سنگریزه گذشت و آمد توی دست‌هایم. بله، خودش است، درست خودش است: نوعی تهوع توی دست‌ها» (همان: ۷۸).

سارتر در این رمان از انسان به عنوان یک وجودِ ناضرور نام می‌برد. به این معنا که اگر برای هستی یا بودن یک شیء یا احتمال وجودی (Contingency) آن، علتی وجودی یا دلیلی تابع روابط علی یا اصل علیت لازم است، شواهد داستانی و احساس و نحوه تعامل شخصیت داستان با جهان پیرامونش نشان می‌دهد که برای وجود شخصیت اثر در رمان تهوع نه دلیلی برای بودن هست و نه علتی و از همین رو وجود او و در ساحتی کلان‌تر، هستی انسان یک امکانِ ناضرور محسوب می‌شود.

پس از درک تجربه‌های فرامادی و روانی‌ای از این دست و نیز آگاهی او از دگرگون شدن رابطه‌اش با جهان عینی پیرامون خود است که احساسی مانند تهوع به سراغ روکانتن می‌آید. هستی از منظر او معنای همیشگی و مورد انتظارش را باخته است و جهان؛ دیگر فاقد آن نظام و ساختار معناداری است که پیشتر، از آن برخوردار بود. «همیشه از این آگاه بودم، من حق وجود داشتن، نداشتم. به حسب تصادف پدید آمده بودم. مثل یک سنگ، یک گناه، یک میکروب وجود داشتم. زندگی‌ام، الله بختکی و در هر جهتی می‌روید» (همان: ۱۸۱).

روکانتن در این اثر، لحظه‌های زندگی‌اش را به صورتی زمانمند ثبت می‌کند تا به فهمی شفاف و دقیق‌تر از جهان پیرامونش و به ویژه شناخت موقعیت خود در آن نایل شود. در همین مکاشفه روانی و ذهنی از جهان عینی پیرامون خویش است که به درک آشفتگی رابطه خود با آن دست می‌یابد، احساس تهوع به او دست می‌دهد و آن را غیرقابل تحمل می‌یابد. رابطه متعارف و مورد انتظار او با خود، واژه‌ها و اشیا گسسته شده است. «آن‌ها مرا لمس می‌کنند و این تحمل‌نکردنی است. می‌ترسم با آن‌ها تماس پیدا کنم، انگار جانوران زنده‌اند» (همان: ۷۸).

نکته دیگری که سارتر در این اثر به گونه‌ای نمادین به آن می‌پردازد، موضوع تخیل و نیز شیء واقعی و غیرواقعی است. درحالی که شخصیت اثر به گونه‌ای زمانمند به ثبت لحظه‌های زندگی‌اش می‌پردازد و قصد دارد از این طریق رابطه خود با رویدادهای گذشته و اکنون زندگی‌اش را حفظ کرده و به خاطر بسپارد تا شاید معنایی برای زندگی خود بیابد، درمی‌یابد که از زندگی‌اش چیزی جز نشان یا اثری غیرواقعی وجود ندارد و همه آنچه تا کنون رویدادها و ماجراهای واقعی می‌پنداشت، توهمی بیش نبوده است. رویدادها در جهان عینی، دارای نظمی زمانمند و آغاز و انجامی مشخص و معلوم هستند اما برای روکانتن، نظمی منطقی میان این رویدادها وجود ندارد. «من می‌خواستم که لحظه‌های زندگی‌ام مانند لحظه‌های زندگی‌ای که دیگران به یادش می‌آورند به دنبال هم بیایند و مرتب شوند، می‌شود آدم به همان اندازه سعی کند که زمان را از دُمش بگیرد» (همان: ۱۱۹).

شخصیت اثر که نمادی از انسان معناباحته اگزیستانسیالیستی در غرب است اگرچه به ظاهر فارغ و آزاد از محدودیت‌ها یا به عبارتی امکان‌های وجودی است (بتازگی از سفری طولانی بازگشته و مجرد است) اما ملتزم و متعهد به آزادی خویش و در برابر آن مسؤول است و از همین رو خود را آزاد نمی‌پندارد و به ناچار برای تحمل پذیر کردن زندگی معناباحته خود به خودفریبی پناه می‌برد. راه‌حلی که وجود واقعی را از انسان بازمی‌ستاند و او را به ریاکاری و عدم شفافیت وامی‌دارد و همین موضوع در احساس دلهره شدید (Over Anxiety)، معناباحثگی و نیز دل‌به‌هم‌خوردگی و «تهوع» او مؤثر است. این احساسی است که دردیدار از نمایشگاه پرتره‌ها درموزه به «روکانتن» دست می‌دهد. درحالی‌که به سیمای خودخواه و از منظر او پُر از نخوت و خودفریبی بازدیدکنندگان از پرتره‌های نقاشی خیره شده است با خود می‌گوید که این مردم صورتک‌های فریبنده‌ای به چهره زده‌اند و گمان می‌کنند اشیای جهان همان‌گونه‌اند که به آن‌ها می‌نگرند.

انسان‌های پیرامون او خود را ملتزم به زندگی خود می‌دانند و خود را آنگونه که هستند، نمی‌شناسند. به نظر روکانتن، تحت پوشش ظواهر فریبنده زندگی، حقیقت وجودی انسان‌های پیرامونش پنهان شده و آن‌ها هستی راستین خود را به فراموشی سپرده‌اند. او را با این مردم که آن‌ها را بی‌هویت، فرزند نامشروع زمانه خود یا «رجاله» (Salaud) می‌خواند و نیز با فضای ذهنی و ساحت فکری آن‌ها هیچ کاری نیست. او به چنین جهانی تعلق ندارد. «من تالارِ بوردورن - رنودا را سراسر پیموده بودم. روگرداندم. خداحافظ سوسن‌های زیبایی که همگی در حرم‌های کوچک نگارین‌تان رعناید، خداحافظ سوسن‌های زیبا، مایه افتخار و دلیل وجودی ما. خداحافظ رجاله‌ها!» (همان: ۱۹۵).

روکانتن، تجربه ماورای طبیعی و فرامادی «تهوع» را حالتی روانی می‌داند که به جلوگیری از الحاق و اتصال کامل او به جهان مادی و پیش‌گیری از خودباختگی انسان در برابر زندگی معناباخته‌اش می‌انجامد و آن را روشی برای گریز از خودفریبی و راهی برای خروج از ساحت معناباخته زندگی و حتی کشف حقیقت وجود می‌داند. این احساس روانی برای او که تلاش می‌کند خود را از ساحت استحسانی و انضمامی وجود دور نگه دارد، دیگر بخشی جدایی‌ناپذیر از وجود اوست. «تهوع ترکم نکرده است و گمان نمی‌کنم به این زودی‌ها ترکم کند. ولی دیگر از دستش نمی‌کشم، دیگر یک بیماری یا یک بحران زورگذر نیست. خود من است» (همان: ۲۳۸).

رابطه ضروری موجودات و معانی و اشیا با مفاهیم، از نظر او درهم ریخته است و این موضوع هنگامی که او در باغ ملی روی نیمکتی کنار یک درخت کهنسال نشسته است، بیشتر نمود می‌یابد. به قول خودش، در اشراقی ناگهانی بر او آشکار می‌شود که جهان عینی پیرامونش دیگر جهان سابق نیست. «ریشه درخت بلوط درست زیر نیمکت تو زمین فرو می‌رفت. دیگر یاد نمی‌آمد که آن یک ریشه است. کلمات ناپدید شده بودند و با آن‌ها، دلالت چیزها، شیوه‌های کاربردشان. نشانه‌های راهنمایی سست که انسان‌ها روی سطح‌شان کشیده‌اند. نشسته بودم، کمی خمیده، سر به پایین، تنها روبروی آن توده سیاه و گره‌دار که یکسره خام بود و مرا می‌ترسانید و آنگاه این اشراق به‌ام دست داد» (همان: ۲۳۹).

او می‌اندیشد کلمات نمی‌توانند صفات موجودات را بیان کنند چون آنجا که اشیا هستند، کلمات دیگر نیستند. شناخت موجودات از طریق نام‌گذاری یا طبقه‌بندی آنها ناممکن است. وجود انسان، لازمه معنی دادن به هستی است؛ به عبارت دیگر، هستی با انسان آغاز می‌شود و وجود



داشتن به سادگی به معنای بودن درهستی است. «وجود داشتن به طور ساده یعنی آن‌جا بودن. موجودات پدیدار می‌شوند. می‌گذارند با آن‌ها برخورد کنیم ولی هرگز نمی‌توان آن‌ها را استخراج کرد» (همان: ۲۴۴).

روکانتن خود را ناچار می‌بیند برای گریز از معنا باختگی وجود پیرامونش و نیز یافتن راهی برای رهایی از احساس تهوع خویش، به اصلاح رابطه‌اش با جهان پیرامونش پردازد و ارزش‌هایی متعالی برای خود بیافریند. او به نوشتن به عنوان امکانی وجودی که می‌تواند او را از بودن و وجوب خویش مطمئن سازد، پناه می‌برد. «یک کتاب، یک رمان و کسانی خواهند بود که این رمان را خواهند خواند و خواهند گفت: آنتوان روکانتن آن را نوشته است. آدم موسرخی بود که در کافه‌ها پرسه می‌زد و آن‌ها به زندگیم خواهند اندیشید» (همان: ۳۰۹).

در فضای یک رستوران درمی‌یابد که موسیقی و به طور کلی هنر، احساس دل‌زدگی و تهوع او را کاهش می‌دهد و همین احساس به او گوشزد می‌کند که امور متعالی جهان، او را در رهایی از معنا باختگی وجودی یاری خواهد کرد. به آهنگ مورد علاقه خود گوش می‌سپارد و با خود می‌گوید که گویی نُت‌های این موسیقی و نظم موجود در آن‌ها چیزی از معنا باختگی‌های هستی و کاستی‌های وجود می‌کاهند و رنج وجودی را زایل می‌کنند. او، هنر را یکی از شیوه‌های جلوگیری از غرق شدن در ساحت وجود مادی و پیش‌گیری از فراموشی هویت انسانی و راهی برای نجات از تهوع می‌بیند. «لحظه‌ای درنگ می‌کنم، دلم می‌خواهد آواز خواننده سیاه پوست را بشنوم. برای آخرین بار. او می‌خواند: دو نفر نجات یافته‌اند» (همان: ۳۰۸).

در برابری کلی می‌توان عنوان کرد که سارتر در ادامه سنت وجودمدارانه اندیشه خویش، جایگاه ویژه‌ای برای انسان به عنوان تنها هستومندی که به هستی خود می‌اندیشد، قایل است. از منظر او انسان با فردیت و آزادی خویش معنا می‌یابد و با درک آزادی خویش نسبت به سرنوشت خود و دیگر انسان‌ها احساس مسئولیت می‌کند. انسانی که جایگاه وجودی خویش را دریافته است با گذر از ساحت وجود به ساختن ماهیت خویش اقدام می‌کند و با درک اصالت خویش نسبت به سایر موجودات، معیارهای اخلاقی خود را بنیاد می‌نهد. از منظر او آن‌گونه که در رمان تهوع از زبان شخصیت اثر عنوان می‌کند، راه رهایی انسان از معنا باختگی وجود، اثبات وجوب خویش و گام نهادن به سوی تعالی و اخلاق، تنها پرداختن به اموری متعالی از جمله هنر و نیز خلاقیت و آفرینش ادبی است. راهی که خود نیز در زندگی عینی خویش و خارج از جهان تخیلی آثارش

بدان پرداخت و با وجود مرگِ عینی‌اش، در آثارش جاودانه شد و از ساحتِ معنا‌باختگی وجود گریخت.

سارتر مرگ را یکی از مقوله‌های بنیادین اگزیستانس می‌داند که زمینه اصالت را برای آن فراهم می‌کند. در داستان «کلمات» هر شب، مرگ را در قامت پیرزنی زشت می‌بیند که او را از پشت پنجره نگاه می‌کند.

به زعم سارتر اگر انسان جاودانه می‌بود آن گاه برای آزمودن امکانات پیش‌رو فرصت کافی داشت و از همین جا، دلیلی برای شتاب در انتخاب نداشت و دلهره و اضطراب بر وی چیره نمی‌شد. بنابر این مرگ و تناهی، از دید سارتر برای انسان موهبتی است که او را به سوی اصالت می‌کشاند.

از دید گاه سارتر، انسان بودن به معنای کوشش برای خدا شدن است. با این وصف، او میل دائم به چیزی و صیوروت به سوی آن را با داشتن ماهیت و فطرت منافی می‌داند. به همین دلیل معتقد است انسان طبیعت ثابتی ندارد (Dilman, 1999:19)؛ اما به تعبیر او از «میل به خدا شدن» برای انسان ماهیتی به دست نمی‌آید؛ زیرا میل به هستی، همیشه به صورت میل به حالتی از هستی ظهور پیدا می‌کند و این حالت باید از میان هزاران حالت انتخاب شود و چون انتخاب هست، پس ماهیت و فطرت از پیش تعیین شده‌ای نیست (همان: ۴۵).

در آموزه‌های اسلامی حرکت انسان تا ملاقات خدا، دائمی توصیف شده است. «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه» (انشقاق: ۶). فلاسفه اسلامی نیز در مسئله صیوروت دائمی انسان با اگزیستانسیالیسم همداستان‌اند و پیش از اگزیستانسیالیست‌ها آن را مطرح کرده‌اند؛ اما قائل به نفی فطرت و سرشت انسان نشده‌اند؛ زیرا هیچ تلازمی میان آن دو نیست. در بحث حرکت جوهری (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۱۴) اثبات شده است که هرگونه تغییری به تحول در ماهیت نمی‌انجامد.

سارتر در رابطه انسان با انسان و خدا، عشق را بی‌ارج نشان می‌دهد؛ زیرا در این رابطه، انسان در بند «دیگری» قرار می‌گیرد و آزادی و هویت او سلب می‌شود. وجود برای دیگری، بیانی دیگر از وجود درخود است. انسان با دیگران و در میان آن‌ها می‌زید. از این رو بی‌نیاز از آن‌ها نیست.

سارتر عشق را غایتی می‌داند که هرگز به تحقق نخواهد پیوست (کرنستن، ۱۳۵۴: ۹۶). به این دلیل در هستی و نیستی مفهوم عشق را با مفهوم ستیزه (conflict) تعریف می‌کند. «ستیزه به طور ساده به این معناست که هر فرد می‌کوشد برای کسب آزادی خود، خویشتن را از سیطره دیگری رها کند» (Sartre, ۱۹۶۶: ۴۹۴). من به پذیرفته شدن از جانب دیگری نیاز دارم؛ زیرا اگر او نباشد وجود من نیز بی‌معنا خواهد بود. نگاه او مرا به بند می‌کشد، ولی بی‌نیازم نمی‌کند. اما در رابطه انسان و خدا برخلاف رابطه انسان با دیگری، با دو فاعل شناسا سروکار نداریم؛ بلکه خدا فاعل شناسا و انسان متعلق محض است. خدا هستی‌ای است که می‌بیند؛ اما دیده نمی‌شود. «انسان در برابر چنین خدایی، احساس شرم می‌کند و هویت خود را از دست می‌دهد و این، منشأ ترس انسان از خداست» (علوی تبار، ۱۳۸۴: ۶۵).

#### ۴- نتیجه‌گیری

عرفان اسلامی به عنوان نمود دینی و اسلامی معرفت باطنی، با تقید به حرکت در چهارچوب شریعت و تعالیم اسلامی، مفاهیم عمیقی همچون ساحت حیات مادی، جایگاه و منزلت انسان در هستی و در نهایت حیات آن‌جهانی او را در مرکز توجه خود قرار می‌دهد و در جهت تعالی انسان و الصاق و اتصال او به جهان معنا، به تعاریف رازپردازانه از آن‌ها (عرفان نظری) و پیش‌نهاد راهکارهای عینی (عرفان عملی) می‌پردازد.

از منظر عرفان اسلامی، انسان برخلاف سایر موجودات، علاوه بر هستی مادی دارای هستی یا حیاتی متعالی‌تر می‌تواند بود. انسان در وجود مادی خود، بن‌مایه و روحی الهی دارد. این جهان‌بینی، جایگاه انسان در گستره هستی را به عنوان خلیفه خداوند بر زمین و نیز تنها موجودی که پذیرنده امانت الهی است و هستی به واسطه وجود او آفریده شده است، دارای اهمیت خاصی می‌داند.

در عرفان اسلامی، مقام انسان کامل برتر از ملایک است. او آینه تمام‌نمای حقیقت اعلی و مظهری از عالم کبیر و جامع جمیع مراتب هستی است. عرفا پیشوای کاملان، خلاصه موجودات و صدر عارفان و شناسندگان حضرت حق را پیامبر اکرم (ص) می‌دانند.

در ساحت اندیشه سنایی، انسان همچون موجودی اصیل، از همه ممکنات دیگر به خداوند نزدیک‌تر است و این در نتیجه آن است که خرد او ودیعه‌ای الهی و جزئی از عقل کل است و روح او از عالم امر و وجود او به نوعی مقصود از آفرینش عالم هستی است. از منظر او کوشش

عقلانی به تنهایی نمی‌تواند انسان را به شناخت کامل حقیقت برساند و به واسطهٔ عنایت الهی و در نتیجهٔ شهود است که آدمی می‌تواند به یقین دست یابد. سنایی، سلوک عرفانی را وابسته به مجاهدات و پشت سر نهادن مراحل و مقاماتی می‌داند که تنها در سایهٔ پیروی از شریعت و گام نهادن در طریقت و کشف حقیقت میسر می‌گردد و او، این هر سه را تنها در وجود انسان کامل مُحقق می‌داند.

اگزیستانسیالیسم به عنوان مکتبی فکری با دو ویژگی بنیادین متمایز می‌گردد. نخست آنکه برخلاف ساز و کار فلسفهٔ کلاسیک غربی، وجود را بر ماهیت مقدم و موضوع اندیشه را انسان می‌داند و نه موضوعات فلسفی صرف. بن‌مایهٔ وجودمداری، تحقق امکان‌های موجود انسانی است، از همین رو بیشتر شاخصه‌های اصلی این مکتب فکری از جمله توجه به فردیت، وضعیت وجودی، آزادی، اخلاق و مسئولیت ناشی از آن‌ها بر محور یگانگی انسان می‌گردد.

سارتر اندیشمندی است که اگزیستانسیالیسم با آثار او حالتی روشمند به خود گرفت. در اندیشهٔ او انسان به عنوان موجودی منفرد که برای ساختن هویت خویش در ساحت هستی تلاش می‌کند، دارای جایگاهی ویژه است و می‌تواند خود را از معنا باختگی هستی برهاند.

سارتر به زبانی نمادین در رمان تهوع، اصیل‌ترین پرسش‌های بشری و درونمایهٔ فلسفی آثارش را بازتاب داده است. روکاتن، شخصیت اصلی این اثر که رمان از زبان او روایت می‌شود، تصویری از انسان مبتلا به معنا باختگی وجود است که در حال شناختن خود و تحلیل رابطهٔ بحران‌زده‌اش با هستی است.

موضوع و موتیف‌های اصلی رمان تهوع، پدیدارشناسی ادراک انسان، ماهیت اندیشه، آزادی و امکان‌های بشری، مواجههٔ انسان با هستی و در نهایت مفهوم هنر است و او با به تصویر کشیدن تمایلات روانی شخصیت اثرش به بحث پیرامون موضوع‌های فوق می‌پردازد. در این اثر، موضوع تخیل و چستی آن مورد توجه و رابطهٔ انسان با جهان واقع و امر غیر واقعی مورد بحث قرار گرفته است.

در رمان تهوع، از انسان به عنوان یک وجود ناضرور نام برده شده است. به این معنا که اگر برای هستی یک شیء یا احتمال وجودی آن، علتی وجودی یا دلیلی تابع روابط علی لازم است، شواهد داستانی و نحوهٔ تعامل شخصیت داستان با جهان پیرامونش نشان می‌دهد که گویی برای

وجود او نه دلیلی برای بودن هست و نه علتی؛ و انسان، خود باید به بازتعریفِ ضرورت وجودی خویش پردازد.

با وجود تفاوت‌های بنیادین، یکی از فصول مشترک عرفان اسلامی و آگزیستانسیالیسم را می‌توان در ارجمندی جایگاه انسان در هر دو جهان‌بینی دانست. اگرچه عرفان اسلامی در ادامه سنت دینی و اسلامی خود، ارجمندی مقام و منزلت آدمی را به واسطه وجود نفخه‌ای از روح الهی و ودیعه‌ای از عالم بالا در وجود او دانسته و او را در صورت طی مقامات تبّتل و مجاهدات، شایسته نیل به مقام انسان کامل و تخلّق به اخلاق الهی می‌داند اما آگزیستانسیالیسم با نگرش به انسان به عنوان تنها موجودی که از گذار وجود به ماهیت می‌رسد و تنها هستومندی که به هستی خود می‌اندیشد برای او جایگاهی ویژه، یگانه و منفرد قایل است. عرفان اسلامی، انسان کامل را موجودی معرفی می‌کند که در شریعت و طریقت و حقیقت کامل است و در سیمای نبی (ص) نمود می‌یابد و آگزیستانسیالیسم نیز با خطاب قرار دادن او با اصطلاح دازاین، او را تنها موجودی می‌داند که دارنده هستی ظهوری، یگانه اندیشمند و سازنده ماهیت خویش است.

از فصول مشترک دیگر دو جهان‌بینی مزبور می‌توان به بی‌ارزش انگاشتن و کم‌گرفتن جهان مادی و حیات استحصانی صرف در هر دو مکتب فکری اشاره کرد. هر دو جهان‌بینی، حیات مادی را مانعی بنیادین در برابر تلاش آدمی برای تعالی و ایجاد معنایی ارجمند برای حیات انسان می‌دانند. حدیقه سنایی ساحت تجلی ابیاتی زیبا در انداز و ارشاد آدمی برای گذر از حیات مادی و رمان تهوع سارتر نیز جلوه گاه دیدگاه سارتر در سیمای تلاش شخصیت اصلی اثر برای اصلاح و بازتعریف روابط خود با هستی معنا‌باخته‌ای است که او را دربر گرفته است. در هر دو جهان‌بینی انسان بدون پشت پا زدن به حیات مادی صرف، قادر به تعالی و تکامل روانی نیست.

سنایی چون عارفی وارسته و سارتر به سان اندیشمندی وجودمدار در رویکردی مشترک و در جهت تعالی و دستیابی به جایگاه و منزلتی که شایسته انسان است، او را به تلاش برای بازتعریف ساحت‌های وجودی خویش فرامی‌خوانند. عرفان اسلامی با پیشنهاد انجام مجاهدات باطنی و حرکت در طریق شریعت و آگزیستانسیالیسم با تشویق انسان به انجام اموری متعالی همچون هنر، برای حیات امید و مقصد معنادار تعریف می‌کند.

خلاصه مقایسه دیدگاه سنایی و سارتر در باره انسان و لوازم وجود او

مؤلفه	سنایی	سارتر
وجود انسان	غریب و بیگانه در دنیا	منفرد، گسسته از همه (اشیا و واژه‌ها)، پرت شده به جهان، یک وجودِ ناضرور
کمال انسان	هدف آفرینش، اولین آفریده، مظهر اسما و جانشین و عارف	یگانه وجود اندیشمند و سازنده ماهیت و باز تعریف کننده وجود خویش
حدود و قدرت انسان	مختار، آزاد و مسؤول است	انسان با فردیت و آزادی خویش معنا می‌یابد و با درک آزادی خویش نسبت به سرنوشت خود و دیگر انسان‌ها احساس مسئولیت می‌کند. تکلیف دلهره می‌آورد.
مرگ	وسیله‌ رهایی از وابستگی و راه-یابی به حیات معنوی است.	موهبتی که انسان را به سوی اصالت می-کشاند.
عشق	رابطه‌ تعالی بخش، انسان طرف عشق الهی	بی‌ارج، قرار دهنده انسان در بند «دیگری»
دین	وسیله دست‌یابی به حیات ابدی است	اخلاق دینی از پریشانی جلوگیری می‌کند.
خدا	وجود تفسیر و منشأ هستی و مقصد تعالی و کمال است	حذف وجود مطلق از ساحت هستی عوالمی روانی در پی دارد و نبود آن، انسان را به رنج‌های وجودی و آشفتگی‌های روانی بیشتری مبتلا می‌کند.
وجود	حرکت دائمی انسان تا ملاقات خدا	تقدم ماهیت بر وجود، کوشش برای خدا شدن و صیرورت
جهان هستی	جلوه گاه آفریدگار	معناباخته و غیرقابل تحمل
معنابخشی به هستی و زندگی	پیروی از شریعت و گام نهادن در طریقت و کشف حقیقت	پرداختن به اموری متعالی از جمله هنر و نیز خلاقیت و آفرینش ادبی
جهان مادی	بی‌ارزش و مانع تعالی	بی‌ارزشی حیات استحسانی صرف

## منابع

- قرآن کریم.
- احمدی؛ بابک، (۱۳۹۴)، *ساختار و هرمنوتیک*، تهران، انتشارات گام نو.
- احمدی؛ بابک، (۱۳۹۳)، *کتاب تردید*، تهران، نشر مرکز.
- احمدی، بابک، (۱۳۸۵)، *سارتر که می‌نوشت*، تهران: نشر مرکز.
- استیس؛ و.ت، (۱۳۶۱)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرّم‌شاهی، چاپ دوم، تهران، سروش.
- بایار؛ ژان-پیر، (۱۳۹۱)، *رمزپردازی آتش*، ترجمه جلال ستّاری، تهران، نشر مرکز.
- براین، مگی، (۱۳۷۴)، *مردان اندیشه (پدیدآورانگان فلسفه معاصر)*، ترجمه عزت‌ا... فولادوند، تهران: طرح نو.
- بوخسکی؛ یوزف، (۱۳۷۹)، *آشنایی با فلسفه*، ترجمه محمدرضا باطنی، تهران، نشر توتیا.
- پورنامداریان؛ تقی، (۱۳۶۸)، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- دستغیب؛ عبدالعلی، (۱۳۵۴)، *فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم*، تهران، انتشارات بامداد.
- زرّین کوب؛ عبدالحسین، (۱۳۷۳)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- سارتر؛ ژان پُل، (۱۳۸۰)، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، چاپ دهم، تهران، انتشارات نیلوفر.
- سارتر؛ ژان پُل، (۱۳۴۸)، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: مروارید.
- سارتر؛ ژان پُل، (۱۳۶۵)، *تهوع*، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران، نیلوفر.
- ستّاری؛ جلال، (۱۳۹۲)، *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*، تهران، نشر مرکز.
- سنایی؛ مجدود بن آدم، (۱۳۴۸)، *مثنوی‌های حکیم سنایی*، به کوشش مدرّس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- سنایی؛ مجدود بن آدم، (۱۳۶۲)، *دیوان حکیم سنایی*، به تصحیح و مقدمه و تحشیه مدرّس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- سنایی؛ مجدود بن آدم، (۱۳۷۷)، *حَدِيقَةُ الْحَقِيقَةِ*، به تصحیح و تحشیه مدرّس رضوی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- شبستری؛ شیخ محمود، (۱۳۶۵)، *مجموعه آثار*، تصحیح صمد موحد، تهران، طهوری.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، قم: بوستان کتاب.
- علوی‌تبار، هدایت، (۱۳۸۴)، «نگاه مطلق خدا در فلسفه سارتر و نقد آن»، نامه فلسفی، جلد اول، شماره ۸

- فرانکل، ویکتور، (۱۳۹۰)، *انسان در جستجوی معنای غایی*، ترجمه احمد صبوری و عباس شمیم، تهران: نشر آشیان.
- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۶۶)، *احادیث مثنوی*، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- کاشانی؛ عزالدین محمود، (۱۳۹۳)، *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، به اهتمام جلال‌الدین همایی، تهران، نشر هما.
- کرنستن، موریس، (۱۳۵۴)، *ژان پل سارتر*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: خوارزمی.
- کوروز؛ موریس، (۱۳۷۹)، *فلسفه هایدگر*، ترجمه محمود نوالی، تهران، انتشارات حکمت.
- گوهرین؛ سید صادق، (۱۳۵۳)، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- لاهیجی؛ محمد بن یحیی، (۱۳۷۱)، *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران، زوار.
- مولوی؛ جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۴)، *شرح جامع مثنوی*، حواشی کریم زمانی، تهران، انتشارات اطلاعات.
- نسفی؛ عزیزالدین، (۱۳۶۳)، *زبده‌الحقایق*، تصحیح حق‌وردی ناصری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- هابن؛ ویلیام، (۱۳۴۸)، *پیام آوران عصر ما*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، مرکز نشر سپهر.
- همدانی؛ عین‌القضات، (۱۳۹۲)، *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران، نشر اساطیر.
- Dilman, Ilham, 1999, *Free Will*, Routledge, New York.
- Sartre, Jean Paul. (1966), *Being & Nothingness, An Essay on Phenomenological ontology*, Tr. by Hazel E. Barnes: Ratlege.