



بررسی تطبیقی مفهوم « مرگ » و نموده‌های آن در عرفان اسلامی و مکتب اصالت وجود (با تکیه بر مصیبت‌نامه عطار و رمان تهوع سارتر)

فرشاد ولی زاده^۱

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

علی دهقان^۲ (نویسنده مسئول)

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

حمیدرضا فرضی^۳

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، پدیده مرگ و در نهایت، حیات آن جهانی او را مورد توجه قرار داده است. مکتب اصالت وجود یا اگزیستانسیالیسم (Existentialism) نیز با این دو ویژگی که وجود را بر ماهیت مقدم می‌داند و

تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۱۳ تاریخ پذیرش: ۹۸/۸/۲۳

۱. kewyars@gmail.com

۲. a_dehghan@iaut.ac.ir

۳. farzi@iaut.ac.ir

دیگر آنکه موضوع اندیشه را انسان می‌داند و نه موضوعات فلسفی صرف، تحقق امکان‌های موجود انسانی را در این جهان مورد توجه قرار داده و مرگ را نیز همچون یک امکان وجودی به تصویر کشیده است. این پژوهش، مفهوم مرگ و نمودهای آن در دو جهان‌بینی مزبور را بر اساس منظومه «مصیبت‌نامه» و رمان «تهوع» بررسی کرده و به یافته‌هایی از این دست نایل آمده است که با وجود تفاوت‌های بنیادین؛ هر دو مکتب فکری، جهان‌مادی را گذرگاهی محدود و فاقد ارزشی وجودی دانسته‌اند که مرگ همچون سرآغاز حیات ابدی و یا امکانی وجودی می‌تواند انسان را در جهت آفریدن مفهومی متعالی‌تر برای حیات این جهانی‌اش یاری نماید. از منظر عطار، مرگ سرآغاز اتصال به ابدیت و پیوستن سیر الی‌الله به فی‌الله است و از دید سارتر، مرگ امکانی وجودی است که با تشدید حس زندگی، می‌تواند در جهت اعتلای مفهوم آن به کار گرفته شود. واژه‌های کلیدی: مرگ، عرفان اسلامی، مکتب اصالت وجود، عطار، سارتر

۱. مقدمه

۱-۱. طرح مسأله

عرفان اسلامی ضمن تقید به حرکت در چهارچوب شریعت و برآوردن ساختار فکری خود بر اساس آیات قرآن و تعالیم اسلامی، مفاهیم عمیق و پرسش‌برانگیزی همچون حیات مادی و این جهانی، جایگاه انسان در ساحت هستی و در نهایت پدیده «مرگ» و زندگی ابدی او را مورد بررسی قرار می‌دهد و از آن‌ها تعاریف و توصیف‌های رازپردازانه ارائه می‌دهد. «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 یا اگزیستانسیالیسم (Existentialism) تحت عنوان جهان‌بینی یا شیوه‌ای از اندیشیدن که در آن اندیشه فلسفی با موضوع «انسان» آغاز می‌شود و نه با اندیشیدن موضوعی صرف، انسان و جایگاه او در ساحت هستی و نیز امکان‌های وجودی او را با تعمق و تدبیر خاصی مورد توجه قرار داده است. 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 احساسِ عدمِ تعلق، تعلیق و گم‌شدگی در برخورد با معنا‌باختگیِ هستی از عوارضِ بنیادین همین نگرش و همین مواجههٔ او با هستی، موقعیت‌ها، امکان‌ها و وضعیت‌های وجودی است و مرگ تنها حقیقتِ قابلِ اتکای او در هستی محسوب می‌شود.

اهمیتِ دو جهان‌بینی مزبور و نگاه ویژهٔ هر دوی آن‌ها به مفهوم مرگ، ضرورتِ پژوهشی تطبیقی را که در آن مفهوم و نمودهای پدیدهٔ مرگ مورد نقد و بررسی قرار گیرد، بیشتر آشکار می‌کند. پژوهشی که در جریانِ آن پدیدهٔ مرگ و نمودهای آن در هر دو جهان‌بینی و با تکیه بر آثاری برجسته در هر دو ساحتِ فکری بررسی شده و وجوه افتراق و اشتراک آن‌ها پیرامون موضوعِ مزبور تا حد امکان آشکار گردد.

۱-۲. پیشینهٔ پژوهش

بی تردید اهمیتِ پدیدهٔ مرگ و تأثیر عمیقِ آن بر حیاتِ آدمی سبب شده است که این موضوع مورد توجه و امعان نظر پژوهشگران قرار گیرد. پدیدهٔ مرگ که در اسلام و به تبع آن در عرفان اسلامی فی نفسه فاقدِ ارزشی وجودی است اما همچون سرآغازِ اتصال به ابدیت و رهاییِ روح از بند تن مورد توجه قرار گرفته است، در مکتب فکری اصالت وجود یا اگزیستانسیالیسم نیز تا بدان جا مورد توجه است که آن را همچون عاملی در جهتِ تشدیدِ حیات و تعمیقِ مفهومِ آن ارجمند می‌دانند. از همین رو انتظار چنین بود که پژوهش‌های گسترده‌ای پیرامون مفهوم مرگ و نمودهای آن در هر دو حوزهٔ فکری انجام پذیرفته باشد. اما پژوهشی که هر دو ساحت عرفان اسلامی و اگزیستانسیالیسم را بر مبنای مثنوی مصیبت‌نامه و رمان تهوع سارتر دربر گرفته و به گونه‌ای تطبیقی انجام پذیرفته باشد، تا کنون ارائه نگردیده است. از پژوهش‌هایی که پیشتر در مورد مفهوم پدیدهٔ مرگ و تا حدی همسو یا در ارتباط با متن حاضر انجام پذیرفته به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

- ۱ - موت معنوی در مثنوی (پایان نامه/کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد واحد مهاباد)، بابک حشمت، به راهنمایی دکتر بهمن نزهت
- ۲ - آگرستانسیالیسم در غزلیات حافظ (پایان نامه/ کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد واحد تبریز)، محمد شیری، به راهنمایی دکتر علی دهقان
- ۳ - تلقی عارفان از مرگ (پایان نامه/کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت معلم تهران)، رضا صمدیانی، به راهنمایی دکتر محمود عابدی
- ۴ - تاملات مرگ اندیشانه در آثار سنایی (مقاله/ فصلنامه دانشگاه الزهراء)، مصطفی خورسندی
- ۵ - بوطیقای مرگ در شعر سنایی و خیام (مقاله/ نامه انجمن، شماره ۲۱)، جعفر یاحقی
- ۶ - مرگ و نومیدی در اندیشه کرکگور (مقاله/ پژوهشنامه فلسفه دین)، عباس اسکویان

۲. پدیده مرگ در عرفان اسلامی و مکتب اصالت وجود

۲-۱. عرفان اسلامی و پدیده مرگ

درون‌گرایی، «نهان دانی» و «راز پردازی» یا آنچه «میستی سیزم» (Mysticism) خوانده می‌شود در واقع روش یا آیینی جامع و جهان شمول و نیز به مفهومی شناختی، «نهانی و رازگونه» است که دست‌یابی به «حقیقت» و رهایی روان آدمی را در گرو تجربه‌ی درونی دگرگونی می‌داند. آیینی که می‌توان ادعا کرد از دیرباز در تمامی ادیان، مذاهب و حتی مکاتب فلسفی ردّپایی از آن می‌توان یافت. «ناگفته پیداست که معرفت باطنی، غربی یا شرقی، جویای معنای مخفی و مکتوم در وراء ظواهر است و این شناخت را نیز تنها از طریق رازآموزی در سایه ارشاد و هدایت پیران رازآشنا و کارافتاده میسر می‌داند» (بایار، ۱۳۹۱: ۱۱).

درون‌گرایی و نهان بینی در واقع روشی است که نه با دانش بلکه با افزایش بینش و شناخت (Knowledge) آدمی و نه به استدلال منطقی بلکه با کشف و «شهود» (Intuition) در پی تنظیم روابط آدمی با خود و با کل هستی است. از همین رو،

نهان‌بینی و درون‌گرایی یا آنچه «عرفان» خوانده می‌شود به عنوان یکی از روش‌های نظری و عملی شناخت هستی، در پیوندی عمیق با مفاهیمی همچون: «امرِ قدسی»، «جهانِ معنا» پدیده‌ی «مرگ» و امور و مفاهیم فرازمینی و غیر عادی قرار می‌گیرد و خواسته یا ناخواسته جهان بینی و یا ساز و کاری دین مدار را به ذهن متبادر می‌نماید. از سوی دیگر می‌توان عنوان کرد که گرچه زهدورزی و تصوّف و در صورتِ متکامل آن «عرفان» ابداع یا اختراع مسلمانان نیست اما با وام گرفتن این پیام کلی که دین، آدمی را به سوی زهد و از آنجا معرفت نفس رهنمون می‌شود در بستر دین اسلام ریشه دوانده و رشد نموده است و از همین رو به صراحت می‌توان گفت: «تصوّفِ اسلامی ریشه در خود اسلام دارد» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۱۳).

با این مقدمات؛ به گونه‌ای مختصر می‌توان عنوان کرد که آنچه نهان‌بینی یا درون‌گرایی و رازدانی و رمزپردازی خوانده می‌شود در یک نگاه کلی، روشی است برای تنظیم روابط آدمی با خود و در کلّ با هستی نظام‌مندی که او را دربر گرفته است. روشی که حرکت از سطح به عمقِ آیین‌ها و مناسک و باورها و نیز از برون به درونِ روانِ آدمی برای کشف حقایق و رهایی روان او را تجویز می‌کند. تجربه‌ای است شهودی و ذهنی با پیامدهایی عینی و عملی که نیازمند رویارویی و درک مستقیم و سپس «تأویل» و تحلیل یا «رمزگزاری» است. کاوشی است در پی حقیقت که سابقه‌ای دیر و دور در میان آیین‌ها، مکاتب فلسفی و ادیان گوناگون دارد. تجربه‌ای روانی که اگرچه بسیاری از ادیان غیر وحیانی بر محور آن می‌گردند و به اصطلاح، شهودی تلقی می‌شوند اما این بدان معنا نیست که همواره سمت‌وسو یا صبغه‌ای دینی (به معنای خاصّ کلمه) دارد.

اما در ادیانِ وحیانی به سنتِ باور به «وجود مطلق» و نیز یگانه‌پرستی؛ «عرفان» در جهتِ جهانِ معناست. به عبارتِ دیگر، هدف از آنچه زهدورزی، ریاضت و نیل به صفای درونی نامیده می‌شود در نهایت اتصال به جهانِ معنا و یا حداقل رهایی از عوارض و محدودیت‌های جهان مادی و صفای باطن است. در اسلام، اندیشهٔ عرفانی یا آنچه «عرفان اسلامی» خوانده می‌شود اگرچه مبانی و اصولی چند را از ادیان و آیین‌های درون‌گرایانه‌ی پیش از خود وام گرفته است اما ریشه در تعالیم این آیین دارد و بر اساس سازوکارِ وحیانی آن، «روح» آدمی از جنسِ «امر» و متعلق به جهانِ معناست که پس از روی دادنِ مرگ به سرچشمهٔ ازلی خود بازمی‌گردد. در عرفان اسلامی؛ مرگ، نه «فوت» به معنای نابودی بلکه «موت» در معنای انتقال به جهانِ معنا تفسیر می‌شود و آنچه در متونِ عرفانی «موتِ معنوی» نامیده می‌شود؛ حرکت، تلاش و جهادی درونی، روانی و خودخواسته و اختیاری است برای کنار گذاشتنِ صفاتی که مانع تعالی روانِ آدمی محسوب می‌شوند.

سلوکی است که با «سیرِ الی الله» آغاز و به «سیرِ فی الله» ختم می‌شود. پدیدهٔ «مرگ» از منظرِ عرفان اسلامی نه نابودی بلکه در واقع بخشی از زندگی و کامل‌کنندهٔ آن است که آدمی را برای آغازِ حیاتی متکامل و متعالی‌تر در بستری فرازمینی و آن جهانی آماده می‌کند. «مرگ»، دریچه‌ای است که رو به ابدیت گشاده می‌شود و سالکِ راه بلد را به دیدار جهان معنا فرا می‌خواند و از همین روست که گاه، عارفانی که در اشتیاق دیدار ابدیت یا در هوای وصال دوست هستند، «مرگ‌ستای» و «مرگ‌اشتیاق» خوانده می‌شوند.

در راستا، پدیدهٔ مرگ بیش و پیش از هر اصطلاحِ عرفانی خاص دیگری با دو اصطلاحِ فنا و بقا در ارتباط است و در بسیاری از کتب عرفانی به مصداقِ جمله: «تُعَرَفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضَادِهَا» تلاش شده است هر یک از این اصطلاحات با دیگری تعریف و تبیین گردد.

«عزالدین محمود کاشانی» در کتاب خود «مصباح الهدایه» اینگونه پیرامون فنا و بقا سخن می‌گوید: «فنا عبارتست از نهایت سیر الی‌الله و بقا عبارتست از بدایت سیر فی‌الله. چه، سیر الی‌الله وقتی منتهی می‌شود که بادیه وجود را به قدم صدق یکبارگی قطع کند و سیر فی‌الله آنگاه محقق می‌شود که بنده را بعد از فنای مطلق، وجود و ذاتی مطهر از لوثِ حدثان ارزانی دارند تا بدان در عالم اوصاف الهی و تَخَلُّق به اخلاق ربّانی ترقی می‌کند». (کاشانی، ۱۳۷۶: ۴۲۶). همان‌گونه که می‌بینیم، کاشانی فنا را سرآغاز و تمهیدی برای بقای ابدی می‌داند و در ضمن عنوان می‌کند که پس از فنای مطلق از اوصاف زندگی این جهانی، وجودی دیگرگونه که عاری از اوصاف این جهانی است به آدمی ارزانی می‌گردد که شایسته الحاق به ابدیت است.

«هجویری» در کتاب «کشف المحجوب»، در آغاز با اشاره به آیات شریفه قرآن از جمله: «ما عندکم ینفد و ما عندالله باق» (النمل / ۹۶). و «کُلٌّ مَنْ عَلَیْهَا فَاَنْ وَ یَبْقَى وَجْهٌ رَبِّکَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِکْرَام» (الرّحمن / ۲۶). به سنت اندیشه عرفانی، فنا را از اوصاف عالم خلق و بقا را مربوط به ذات الهی معرفی می‌کند و در ادامه، متذکر می‌شود: «چون بنده در حالت وجود اوصاف، از آفت اوصاف، فانی شود به بقای مراد اندر فنای مراد باقی خواهد شد تا قرب و بُعدش نباشد و وحشت و انسش نماند. صحو و سُکر و فراق و وصال نبُود. طمس و اصطلام نه و اسما و اعلام نه، سمات و ارقام نه» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۹۳).

وی با آگاهی از اختلافاتی که در تبیین این اصطلاح عرفانی وجود دارد، در ادامه با توضیح اقوال مختلف در این مورد می‌گوید: «جمله‌ی اقاول از روی معنی به یکدیگر نزدیک اگرچه به عبارت مختلف‌اند و حقیقت این جمله آن است که فنا، بنده را از هستی خود با

رؤیت جلال حق و کشف عظمت وی گیرد تا اندر غلبه‌ی جلالش دنیا و عقبی را فراموش کند و احوال و مقام اندر خطرِ همتش حقیر نماید. کرامات اندر روزگارش متلاشی شود. از عقل و نفس فانی گردد و از فنا نیز فانی گردد» (همان: ۳۵۶).

«خواجه عبدالله انصاری» نیز در کتاب «طبقات الصوفیه» با اشاره به آیه قرآنی «كُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَإِنْ وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ» (الرحمن/۲۶). درباره «فنا» چنین سخن می‌گوید: «الْفَنَاءُ فِي هَذَا الْبَابِ أَضْمِحْلَالُ مَا دُونَ الْحَقِّ عِلْمًا ثُمَّ جَحْدًا ثُمَّ حَقًّا» (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۹). و در آن؛ فنا را نابودی تمام، کامل، عینی و ذهنی هر چیزی غیر از خداوند معرفی می‌کند. «قشیری» در رساله-اش پیرامون مفهوم فنا چنین می‌گوید: «قوم اشارت کرده‌اند به فنا [و گفته‌اند] پاک شدن [است] از صفات نکوهیده و اشارت کرده‌اند به بقا [به تحصیل اوصاف] ستوده» (قشیری، ۱۳۸۷: ۱۷۱). و نتیجه می‌گیرد اگر کسی متصف به یکی از اوصاف نیکو باشد، از صفات نکوهیده پاک خواهد شد زیرا با آمدن یکی، دیگری از بین خواهد رفت. این، همان نکته‌ای است که بعدها عالم و متکلم بزرگی چون «ابوحامد غزالی» در اثر ارزشمندش «مکاتیب» در تبیین درجات «توحید» به آن اشاره می‌کند: «درجه ششم آن است که توحید، وی را از دست وی بیرون کند به کلیت و از هرچه در عالم است بیرون کند بلکه وی را از دست آخرت بیرون کند همچنان که از دست دنیا... اهل بصیرت، این حالت را الفناء فی التوحید خوانند که جز از حق از همه فانی بود و فنای وی نیز از فنا، فانی بود» (غزالی، ۱۳۶۲: ۲۲).

«عین القضاات همدانی» نیز در ادامه سنت عرفانی‌ای که زندگی این جهانی را مدموم و جهان پس از مرگ را تنها پناهگاه راستین ارواح مشتاق می‌داند، عنوان می‌کند: «دنیا ماری است که زهر دارد و اگر از زهر احتراز کنند سود دارد ایشان را» (عین القضاات، ۱۳۸۶: ۱۹۲). برای او آنچه عین بقاست؛ وصال بی واسطه حق است و از همین رو نه تنها این جهان و اوصاف و

عوارض مادی آن بلکه حتی بهشت موعود را هم، همچون زندانی به تصویر می‌کشد که خواص را در آن مجال خلوتی با حضرت دوست نیست. «آن بهشت که عامه را وعده کرده‌اند زندانِ خواصّ باشد چنان که دنیا زندانِ مؤمنان است. مگر یحیی معاذ را از اینجا گفت که:»
 الْجَنَّةُ سِجْنُ الْعَارِفِينَ كَمَا أَنَّ الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِينَ (همان: ۱۳۵).

عین‌القضات عارفی «مرگ‌ستای» است و حتی به نوعی به آن مهر می‌ورزد از آنرو که آرزوی وصالِ حق را از طریق آن دست‌یافتنی می‌داند. از دیدگاه او، مرگِ اولیای الهی «فوت» نیست بلکه «موت» است. موتی که مرگ نیست بلکه عین زندگی است. «اگر آدمی به مرگ فانی شود پس مصطفی - علیه‌السلام - بوقتِ مرگِ چرا گفت؟ بَلِ الرَّفِيقُ الْأَعْلَى وَالْعِيشُ الْأَصْفَى وَالْكَمَالُ الْأَوْفَى و آنکه گفت: الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّيْرَانِ و آنکه گفت با دختر خویش - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - و وی بخندید که: وَإِنَّكَ أَسْرَعُ لِحَاقًا بِي وَ مَصْطَفَى - عَلَيْهِ السَّلَام - جَای دیگر چرا گفت: أَوْلِيَاءُ اللَّهِ لَا يَمُوتُونَ وَ لَكِنْ يُنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ (همان: ۱۶۱).

بدین گونه؛ برای عارفِ واصل، «مرگ» روشی است برای رهایی از عدم‌یقین. شیوه‌ای است برای ثباتِ روانی و گریز از «تعلیق». پُلی است که «فنا» را به «بقا» و آدمی را به ابدیت متصل می‌کند و او را به عنوانِ موجودی «مرگ آگاه» از محدودیت‌های حیات مادی می‌رهاند، وعده‌رهاییِ روحی و روانی می‌دهد و آماده‌پیوستن به ساحتی متعالی می‌نماید که چیزی جز حیاتِ راستینِ ابدی نیست.

۲-۲. مکتب فکری اصالتِ وجود و پدیده‌ مرگ

«هستی‌گرایی»، جهان‌بینی وجودمدارانه یا «اگزیستانسیالیسم» (Existentialism) در لغت از واژه «اگزیستانس» (Existence) به معنی «وجود» برگرفته شده است. در اصطلاح، به جهان‌بینی یا شیوه‌ای از اندیشیدن اطلاق می‌شود که در آن، اندیشه فلسفی با موضوع «انسان» آغاز می‌شود و نه با اندیشیدن موضوعی صرف. به عبارت دیگر در جهان‌بینی وجودمدارانه با این پیش‌فرض که واقعیت در تقابل با امور انتزاعی و «وجود» (Existence) در مقابل با چیستی یا «ماهیت» (Essence) است، بر اساس اصول خود و برخلاف سازوکار و اصول فلسفه کلاسیک، قایل به این عنصر بنیادین هستی‌گرایانه هستند که وجود بر ماهیت مقدم است. 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 و تعلیق و گم‌شدگی در برخورد با معنا‌باختگی هستی از عوارض بنیادین همین نگرش و همین مواجهه عینی (Objective) و ذهنی (Subjective) او با هستی است.

در واقع؛ بن‌مایه و هدف اساسی جهان‌بینی وجودمدارانه، تحقق توانایی‌ها یا امکان‌های موجود انسانی است. انسان «ماهیت» خود را ساخته، هستی خود را بنیاد می‌نهد و همین، دربرگیرنده نپذیرفتن تسلیم در برابر سرنوشت است. او با کردارش به ماهیت خود شکل می‌بخشد و همین کردارها که محصول اختیار و انتخاب اوست، برایش دلهره و اضطراب و احساس عدم آرامش را به ارمغان خواهد آورد.

وجودمداری فلسفه‌ای است که به مطرح کردن پرسش‌هایی می‌پردازد که از دیرباز، اساطیر و ادیان در پی پاسخگویی به آنها بوده‌اند. پرسش‌هایی پیرامون هستی، معنای زندگی انسان، معنا‌باختگی وجود و مرگ، مواجهه با جهان معنا و وجود خداوند. 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 است، گاه دینی و گاه عرفانی است اما مفهوم و سازوکار مشترک در همه آن‌ها تأکید بر تقدّم «هستی» و «وجود» بر ماهیت است. سارتر در این باره می‌گوید: «وجود مقلّم بر ماهیت است. موجودی که پیش از آن که تعریف آن به وسیله مفهوم می‌ممکن باشد، وجود دارد و این موجود، بشر است یا به قول هایدگر، واقعیت بشری» (سارتر، ۱۳۸۰: ۲۷).

انسان را از مواجهه با مرگ و نمود عینی آن گریزی نیست و هم از این رو ناگزیر از پرداختن به آن، تأمل پیرامون آن یا به عبارت دیگر «مرگ اندیشی» است. از این منظر، انسان با درک وضعیت وجودی خود و امکان‌های محدود پیش رویش در مواجهه با مرگ در راستای کسب آرامشی روانی به شیوه‌های مختلفی برخورد می‌کند. گاه تلاش می‌کند از منظر انسانی مادی‌اندیش و استحسانی با پرداختن به خواست‌های این جهانی و کامجویی‌های بی‌پایان اما بی‌انجام مادی به نوعی تا هنگامه فرارسیدن عینی مرگ، آن را به فراموشی بسپارد و بدین گونه، غفلت یا فراموشی را جانداروی مرگ بداند و گاه به‌سان پیروان «رواقی‌گری» (Stoicism) موضوع مرگ را در اساس، خارج از حوزه اندیشه انسان فرض کند. چرا که به باور آنان موضوع مرگ و ترس از آن از ظهورات موجود آگاه (زنده) است که در صورت فرارسیدن آن برای انسان یا به عبارت دیگر مردن او، دیگر هیچ موضوعیتی برایش نخواهد داشت.

در همین راستا، فلسفه کلاسیک غربی شیوه و شگردی دیگر در مواجهه با مرگ پیشنهاد می‌کند. شیوه و شگردی که «انحراف» از اندیشیدن به مرگ خوانده می‌شود. اگر نمی‌توان انسان را از اندیشیدن به مرگ بازداشت پس باید برای ایجاد معنایی غیر مادی و متعالی برای

حیاتِ او و رهایی‌اش از ناامیدی به نوعی ذهنِ او را از مرگ منحرف ساخت و توجه او را به امور و وضعیت‌های وجودی دیگری معطوف کرد. انحرافی که به عنوانِ مثال، در اندیشه و آرای «افلاطون» در تلاش برای متوجه ساختنِ انسان به «ازلّیتِ مُثل»، در جهان بینیِ «ارسطو» در آگاه کردنِ او از «ابدیتانواع»، در ساحتِ اندیشه «اسپینوزا» (Spinoza) در قالب اشاره به وحدت انسان با طبیعت و جهان پیرامونش و در گستره تأملاتِ «هگل» در قالبِ متوجه کردنِ او به نامیرایی و وحدت انسان با روح کلی هستی نمود می‌یابد.

اما اندیشه وجودمدارانه یا اگزستانسیالیسم؛ برخلاف فلسفه کلاسیک غربی، مرگ را همچون یک مزیت، برتری یا «امکانِ وجودی» مورد توجه قرار می‌دهد و عنوان می‌کند که نه تنها نباید پرداختن به مرگ یا اندیشیدن در مورد آن را منحرف ساخت، به فراموشی سپرد یا از خود دور کرد، بلکه باید برای مرگ و «مرگ اندیشی» ارزشی وجودی قایل شد و به گونه‌ای روشمند و آگاهانه آن را تشدید کرد، جهت بخشید و در جهت شکل‌بخشیدن و ساختنِ ماهیت انسان از آن بهره گرفت. بر اساس آنچه جهان بینی وجودمدارانه عنوان می‌دارد؛ انسان، در مرکز هستی است و محور معنادار بودن آن است و وجود، با موضوع انسان به عنوانِ موجودی که در آغاز فاقد ماهیت است و سپس آن را می‌سازد، آغاز می‌شود. از این منظر، هر آنچه محصولِ نگرش انسان به هستی یا محصولِ مواجهه او با جهان است از جمله: احساسِ دلهره، تعلیق، عدم تعلق و نومیدی، بر موضوع انسان مؤثر است.

از همین رو، «مرگ اندیشی» یا تأمل پیرامونِ نیستی یا مرگ و گستره و مفاهیم آن به عنوان نقطه مقابلِ بنیادی‌ترین و اصیل‌ترین وضعیتِ وجودمدارانه انسان یعنی هستی، در فلسفه اگزستانسیالیسم جایگاهی ویژه دارد. در این فلسفه، مرگ و نیز مرگ اندیشی، عاملی مؤثر در

جهت «تشدید» (Intensify) زندگی، تعمیق موقعیت‌های وجودی آن و ایجاد مفهومی متعالی برای آن است.

راهی که سقراط پیش از مواجهه با مرگِ عینی خویش، آگاهانه برگزیده بود و حیات ناشی از اندیشیدن را به عنوان بهترین راهِ مقابله با مرگ به انسان پیشنهاد کرده بود. جمله مشهور او بدین مضمون که بیندیش تا نامیرا باشی! مؤید همین موضوع و تأکیدی بر ارزش اندیشه‌ورزی در جهت دستیابی به تعالی و شناخت هستی نزد فیلسوفان است. «مهارت سقراط در آزاد ساختن حقیقت وجودی فرد با هدف کی‌یرک‌گارد در اثبات حقیقتی که باید از وجود فرد ایجاد یا طالع شود، نه این که منحصرأ مساوی با بینشِ روشنفکرانه باشد، قابل قیاس است» (هابن، ۱۳۴۸، ۶۷).

در همین راستا، با بررسی آثار کی‌یرک‌گارد به عنوان یکی از پیشگامانِ باور به اصالت وجود به این نتیجه می‌رسیم که در جهان بینی او، مرگ به عنوان پدیده‌ای عینی و بیرونی و در همان حال ذهنی و درونی، نمودی واحد ندارد و در واقع در ساحت وجودمدارانه اندیشه او با دو مفهوم یا دو رویکرد متفاوت نسبت به آن مواجه هستیم. در اندیشه و آثار او از یک سو با پدیده مرگ نه فقط در مواجهه با مرگ دیگران بلکه در مواجهه با مرگ خویشتن به عنوان امری عینی برخورد می‌کنیم که به پایان زندگی مادی این جهانی می‌انجامد. رویکردی که در یکی از کتاب‌های او با عنوان «این یا آن» (Either/or) در تبیین و توصیف تمایز و تفاوت انسان معناگرا و اخلاقمند با انسان ماده‌گرای استحسانی یا ایستای «استاتیک» (Static) به آن می‌پردازد. از منظر او، «از آنجا که هستی، گزینش‌های اخلاقی است پس همیشه این یا آن

پیوسته است و زندگانی، عملی است به عنوان ترکیب نامحدود و محدود، جاویدان و گذران «(همان: ۵۶).

در این رویکرد، مرگ در همان معنای متداول و عینی آن مطرح می‌شود و انسان به آن به عنوان پدیده‌ای می‌اندیشد که یا برای دیگران رخ می‌دهد و او به عنوان یک ناظر خارجی و از بیرون با آن مواجه می‌شود و یا اگر به مرگ خود نیز بیندیشد گویی از خویشتن خویش فاصله می‌گیرد و باز از بیرون و همچون یک ناظر با آن مواجه می‌شود. در هر دو حال، پدیده مرگ و حضور و نمود قطعی و عینی آن اگر نه به تمامی، تا حدی افسردگی و دل‌افگاری انسانی را که خود را محکوم به ادامه زندگی معنا باخته خود می‌داند، با آگاهی از پایان حتمی این معنا باختگی، کاهش می‌دهد و او را به تأمل نسبت به وضعیت بنیادین وجودی‌اش (بودن) و امکان‌های محدود آن فرا می‌خواند.

«یاسپرس» نیز به عنوان فیلسوفی باورمند به اصالت وجود در پی یافتن بودنی است که بنیاد همه چیز است. او باورمند است که فیلسوفان کلاسیک غربی، بودن را به واقعیتی بیرون از من انسانی تبدیل کرده‌اند و از همین رو در امر شناخت با شکست مواجه شده‌اند. از منظر او، «مشکل بنیادی شناسایی، رسیدن به مرزهای بودن است و هدف فیلسوفان بزرگ این است که رمزهایی را که پس‌پشت صورت‌های ناپایدار است، بخوانند» (دستغیب، ۱۳۵۴: ۱۹۷). او که به باور بسیاری از منتقدین، فیلسوفی تاریک‌اندیش یا ناامید است عنوان می‌دارد که شکست در شناخت مفهوم هستی یا ناتوانی در درک باشنده آنسوی جهان هستی، رمز یا نمود چیزی است که بسی گسترده‌تر و متعالی‌تر از ماست. همین شکست است که ما را به سوی درک هستی و وضعیت‌های مرزی و سرحدی رهنمون می‌شود و امکان درک واقعیت وجود و تعالی را برای انسان فراهم می‌کند. «شکست، ما را به سوی بودن می‌برد. انسان با خود راستین خود در

حالت‌های سرحدی رو به رو می‌شود. حالت‌های سرحدی عبارتند از: مرگ، رنج، گناه، رویدادهای ناگهانی و عشق» (همان: ۱۹۷). یاسپرس، از منظری که آشکارا یادآور برخورد سقراط با موضوع مرگ است، اندیشه‌ورزی یا فلسفیدن را آزمودن جاودانگی و تمرینی برای چیرگی بر مرگ می‌داند.

اما نگاه هایدگر به پدیده مرگ، نگاهی هستی‌شناسانه است. او که باور دارد دلهره وجودمدارانه، در واقع بخشی از ذات بودن یا وجود انسان است عنوان می‌دارد: «ترس آگاهی، بعد از این که ما خلق شده‌ایم یا آفریده شده‌ایم بر ما عارض نمی‌شود بلکه همراه و همزاد آدمی است. از او منفک نمی‌شود و جزو ساختار دازاین است» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۷۴). در همین راستا، کتاب «هستی و زمان» (Being and time) او در واقع نقطه عطف دیدگاه‌های فلسفی هایدگر در مورد انسان و چگونگی مواجهه او با مرگ است. او، برای اولین بار در این کتاب از اصطلاح «دازاین» (Dasein) برای بحث در مورد انسان بهره‌می‌گیرد.

او، مرگ را به عنوان یک امکان وجودی به کناری می‌نهد و اگرچه می‌داند فرارسیدن مرگ، حتمی است اما آن را امری بیرونی جلوه می‌دهد. «قطعی بودن مرگ برای انسان انضمامی، غیر حقیقی و غیر اصیل است. برای او مرگ به عنوان یک امکان وجودی، پوشیده می‌گردد. مرگ، تنها یک امر تجربی صرف و زیستی و بیرونی تلقی می‌شود» (کوروز، ۱۳۷۸: ۸۷).

۳. بررسی تطبیقی جایگاه انسان در اندیشه عطار و سارتر

۳-۱. عطار نیشابوری و پدیده مرگ در کتاب «مصیبت نامه»

بی‌تردید «عطار نیشابوری» از بزرگان جهان‌بینی یا شیوه و روشی است که «عرفان اسلامی» خوانده می‌شود. عرفانی که از دیرباز و بوسیله پژوهشگران مختلفی مورد بررسی قرار گرفته و در بیشتر آنها به دو فرقه یا دو نحله بزرگ تقسیم‌بندی گردیده است. نخستین تقسیم‌بندی از مکاتب عرفانی از جانب خود صوفیه ارائه گشت و «ابوبکر گلابادی» براساس ریشه‌های جغرافیایی، آن را به دو مکتب «بغداد» و «خراسان» و نیز براساس شیوه و روش سلوک عرفانی به دو نحله بزرگ «صحویه» و «سکریه» تقسیم‌بندی کرد. (التعرف لمذهب التصوف، ص ۲۷۱). از میان معاصران، دکتر «شفیعی کدکنی» در این باره چنین می‌گوید: «کل عرفان اسلامی قابل تقسیم به دو سبک تصوف ایرانی شامل از مولوی تا بایزید و قبل از بایزید و تصوف غیر ایرانی یا تصوف ابن عربی یا تصوف عربی به معنای عام کلمه می‌باشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۱: ۵۱۸).

در این میان با بررسی سیرآرا و اندیشه عطار که در آثار او به گونه‌ای هنرمندانه نمود یافته‌اند و نیز انتساب فکری او به مشرب عرفانی مشایخ بزرگی چون «مجدالدین بغدادی» و «نجم‌الدین کبری» می‌توان به روشنی او را به نحله بزرگ و عمیق عرفانی «متعشق» یا اهل «سکر» منتسب دانست. با این اوصاف، اگرچه چگونگی سلوک عرفانی امری شخصی است و بر اساس تکرارناپذیری «تجربه» استوار است و جایگاه منازل و مقامات عرفانی و چند و چون تجربه‌هایی از این دست در نزد عرفا مختلف است اما در جهان‌بینی عطار نیز در ادامه سنت عرفانی ایرانی-اسلامی، مواجهه با پدیده‌ها و پرسش‌ها و امور اصیلی همچون جایگاه زندگی این جهانی، پدیده مرگ و گستره جهان آخرت، صبغه‌ای نهان‌بینانه و عرفانی دارد. عطار، در گام نخست و در مقام عارفی وارسته، تلاش می‌کند چشم انسان را به سوی این حقیقت

بگشاید که جهان مادی فاقد ارزش و گذراست. او همچون حکیمی زاهد به انداز آدمیان می-پردازد:

دل چه بندی در جهان جمله رنگ کاخرش اینست یعنی گورِ تنگ
چون نترسی زان جهان صعبناک کاوَلش اینست یعنی زیرِ خاک
(مصیبت‌نامه، ۸۹: ۴ و ۵)

دل‌بستن به مُردارِ جهان مادی، آدمی را از راه باز می‌دارد. چنین آدمی، در نهایت به رنگ مُردار جهان درمی‌آید و از درون تهی می‌گردد. پس باید از زندگی مادی و عوارض آن پاک شد.

بر در هر مُرده‌ای نتوان نشست چار تکبیری بکن بر هرچه هست
ورنه دنیا زود مردارت کند مرده‌تر از خویش، صد بارت کند
نقدِ دنیا گرچه بسیاری بُود چون ز دست رفت، مرداری بود
(همان، ۱۴۳: ۱۵ تا ۱۷)

هرکه او از دارِ دُنیا پاک شد نور مطلق گشت، اگرچه خاک شد
هرکه او دنیایِ دون را کم گرفت همچو صبح از صدقِ خود عالم گرفت
(همان، ۱۴۵: ۶ و ۷)

پاک شو از جیفهٔ دنیا تمام ورنه چون مردار می‌مانی به دام
زانکه هرچیزی که سودای تو است چون بمردی، نقدِ فردای تو است

(همان، ۲۱۰: ۱۹ و ۲۰)

عطار؛ با توجه به عدم پذیرش دنیاگریزی و «رهبانیت» در اسلام و به ویژه عرفان اسلامی، سالک را به حفظ تعادل در پرداختن به جهان مادی و نیز سرای ابدی ترغیب می‌کند. اگر در اندیشه دینی و در ساحت سلوک عرفانی، این جهان مزرعه آخرت و حیات مادی، تمهیدی برای رسیدن به جهان معناست، ناگزیر به قدر نیاز بدان نیز باید پرداخت:

کار دنیا آنچه باشد ناگزیر آن قدر چون کرده شد، آرام گیر
 کار عقبی نیز بنگر این زمان تا به عقبی چند محتاجی بدان
 آنچه در عقبی تو را آن درخور است کار آن کردن تو را لایق تر است
 کار دین و کار دنیا روز و شب تو به قدر احتیاج خود طلب
 (همان، ۱۷۸: ۶ تا ۹)

هر موجود زنده‌ای و آدمی نیز ناچار از مرگ می‌بایست به پیشواز آن بشتابد. در برابر مرگ، آدمیان برابر و ناگزیر از پذیرش آن هستند.

مرگ، نه احمق نه بخرد را گذاشت نه یکی نیک و یکی بد را گذاشت
 گر تو زین قومی و گر زان دیگری همچو ایشان بگذری گر بنگری
 (همان، ۱۸۸: ۱۳ و ۱۴)

چون برآید آندمت از جان پاک سرنگونسارت دراندازد به خاک
 مرگ را بر خلق، عزم جازمست جمله را در خاک خفتن لازمست
 (همان، ۹۰: ۸ و ۹)

عطار گاه از منظری زاهدانه، هراس از مرگ را یادآوری می‌کند و گاه از منظری عارفانه و عاشقانه، مرگ را سرآغاز رهایی از رنج جهان و زندان خاک به تصویر می‌کشد. در این موارد به گونه‌ای هم‌زمان «مرگ هراسی» و «مرگ اشتیاقی» را در جهان‌بینی عطار می‌توان به نظاره نشست.

چون براندیشم ز مُردن گاه‌گاه عالمم بر چشم می‌گردد سیاه
لیک وقتی هست کز شادی مرگ پای می‌کوبم ز سرسبزی چو برگ
زانکه می‌دانم که آخر جان پاک باز خواهد رست از زندان خاک
(همان، ۹۲: ۹ تا ۱۱)

در برابری کلی؛ عطار در بستری عارفانه و از منظری «مرگ ستای» به پدیده مرگ می‌نگرد. مرگ برای او پایان سلوکی است که به فناء از زندگی این جهانی و بقای در وجود خداوند می‌انجامد. نیست شدن در هستی مطلق خداوندی و در همان حال هست شدن با اتصال به آن وجود سرشار ابدی است.

«رفتن سالک پیش مصطفی (ص)» نام مقاله‌سی و پنجم از کتاب «مصیبت‌نامه» است و به نوعی نقطه عطف سیر و سلوک عرفانی در این کتاب است. سالکی که مشتاقانه منازل دشوار گوناگونی را در جستجوی «جان پاک» طی کرده و هنوز نتوانسته است از مقصد و مقصود خویش نشانی روشن بیابد با حضور در محضر پیامبر اسلام (ص) که برگزیده پیامبران و ژنده و نفاوه سلوک است، افق روشنی در مقابل دیدگانش می‌یابد. پیامبر اسلام (ص) به سالک یادآور می‌شود که بقا در گرو فنا است و او باید از هستی خود به‌طور کامل درگذرد و هر تعلقی به جهان مادی را کنار بگذارد تا به کامل‌ترین مرحله و پایان سلوک راه یابد.

لیک اگر فقر و فنا می‌بایدت نیست در هستِ خدا می‌بایدت
سایه‌ای شو، گمشده در آفتاب هیچ شو والله اعلم بالصواب
(همان، ۳۱۰: ۱۰ و ۱۱)

عطار نیز همانند هر عارف واصل دیگری، مرگ پیش از مرگ یا «موت معنوی» را لازمه‌
رهایی از سرگردانی روان آدمی و اتصال به سرچشمه ابدی حیات می‌داند. در این راه، دل -
بستن به آموزه‌های شهودی یا آنچه «عشق» یا «خُلت» می‌نامد، شرط و لازمه سلوک
عرفانی است. او گرچه عقل را در شناخت حقیقت چاره ساز می‌داند اما در نهایت عشق را بر
آن ترجیح می‌دهد:

عقل اندر حق‌شناسی کامل است لیک کامل‌تر از او، جان و دل است
گر کمالِ عشق می‌باید تو را جز ز دل این پرده نگشاید تو را
(همان، ۳۳۸: ۱۳ و ۱۴)

جهد کن پیش از اجل ای خودپرست تا ز خُلت ذره‌ای آری به دست
گر شود یک ذره خُلت حاصلت باز خندد آفتابی در دلت
(همان، ۲۸۲: ۱۸ و ۱۹)

عشق را چون حرف کردی، محوگیرِ عاقل را چون صرف کردی، نحو گیر
چون ز عینِ عشق گردی دردناک پاک گردی پاک از اوصاف، پاک
چون نماند در ره عشقت صفات ذاتِ معشوق دهد بی تو حیات
(همان، ۳۴۴: ۶ تا ۸)

او در توضیح منظورش از «عشق»، آن را معادلِ فنا از خویش و بقا در وجود معشوق بیان
می‌کند. در جهان‌بینی عطار، عشق یا بهتر است بگوییم سلوکِ عاشقانه، روندی است که دین

و دنیا را بی آن معنایی نیست و هم اوست که در نهایت، سالک را به فراغت از عوارض جهان مادی و وصال دوست می‌رساند.

عشق، در معشوق، فانی گشتن است مردن، او را زندگانی گشتن است
 زندگانی گر تو را از مرگ نیست عاشقی ورزیدنت پُر برگ نیست
 در مقام عشق اگر بالغ شوی از عذابِ جاودان فارغ شوی
 (همان، ۳۳۲: ۴ تا ۶)

و از همین رو؛ عاشق را سالکی «مرگ اشتیاق» به تصویر می‌کشد که اگر قصد دارد از «فنا» بگذرد و در وجودِ معشوق محو گشته و به بقای ابدی برسد اشتیاقی عمیق به مرگ در وجودش زبانه می‌بایست کشید:

گرم باید مردِ عاشق در هلاک محو باید گشت در معشوقِ پاک
 در ره معشوقِ خود شو بی‌نشان تا همه معشوق باشی جاودان
 هرکه او در عشق چون آتش نشد عیش او در عشق هرگز خوش نشد
 (همان، ۳۵۳: ۵ تا ۷)

این، منزلگاه و مقامی است که اگر سالک بدان بار یابد با اتحاد با معشوق، با بقا در وجودِ مطلقِ باری به مقام «فقر» نایل می‌شود و از همه غیر از حضرتِ دوست درویش می‌ماند و از همه بی‌نیاز می‌گردد. به مقام یک رنگی یا «بی‌رنگی» و وحدت می‌رسد و به سان «سایه‌ای در آفتاب» وجودِ ابدی محو می‌گردد.

کفر و دین و عقل و جان و خاک و آب جمله یک رنگت شود چون آفتاب
 چون همه یک رنگت آمد در احد از همه درویش مانی تا ابد

(همان، ۳۶۲: ۱۳ و ۱۴)

سالکی که در نامه مصیبت‌های سلوک در جهان‌بینی عطار در آغاز کار؛ سرنگون، سرگشته، در میان خون مانده، اشک افشان، بی‌قرار و ناشکیباست؛ در نهایت با اتصال به وجود مطلق و پیوستن فنا به بقا به آرامش روانی می‌رسد. جانی فانی می‌دهد و صدها جان باقی می‌ستاند.

سالک، القصه، چو در دریای جان غوطه خورد و گشت ناپروای جان
جانش چندان از پس و از پیش دید هر دو عالم ظلّ ذاتِ خویش دید

(همان، ۳۶۰: ۸ و ۹)

عطار با نیم‌نگاهی به اندیشه یا نظریه «وحدت وجود» و به سنت اثر گرانیمایه دیگرش «منطق الطیر»؛ یادآور می‌شود که در نهایت هر آنچه هست، در وجود سالک نمود می‌یابد. آنجا که «جزء» به «کل» می‌پیوندد، وحدت حاصل می‌شود و گویی تمامی کل را در وجود جزء می‌توان بازیافت و بدین گونه «بقا بالله» را درک نمود. در این مقام؛ «سفر در حق» آغاز می‌شود و رو به بی‌نهایت تداوم می‌یابد.

سالک از آیات آفاق ای عجب رفت با آیاتِ انفس روز و شب
گرچه بسیاری ز پس و ز پیش دید هر دو عالم در درونِ خویش دید
هر دو عالم عکسِ جان خویش یافت وز دو عالمِ جانِ خود را بیش یافت
چون به سرّ جان خود بیننده شد زنده‌ای گشت و خدا را بنده شد
بعد از این اکنون اساسِ بندگی است هر نفس صد زندگی در زندگی است
سالک سرگشته را زیر و زبر تا به حق بوده است چندینی سفر
بعد از این در حق سفر پیش آیدش هرچه گویم بیش از پیش آیدش

(همان، ۳۶۲: ۱۷ تا ۲۳)

بدین گونه، جهان بینی عطار به عنوان سالکی واصل صبغه‌ای نهان گرایانه و عرفانی دارد که در آن «حیات معنوی» با گذر از «حیات مادی» آغاز می‌شود. او سلوک را از جهان بینی زاهدانه می‌آغازد که در آن، جهان مُرداری بیش نیست که جز سنگینی و پیشگیری از تعالی و پرواز روانِ آدمی کارکردی ندارد.

سالک که در آغاز سفر جز سرگردانی و تیرگی و تاریکی همراه و همسفری ندارد در جریان گذر از منازل گوناگون و حضور در محضر عناصرِ عالم معنا و بزرگان و پیامبران، اشاراتی دریافت می‌کند و در جریان سلوک عرفانی، عاشقی را از عاقلی گرانسنگ تر می‌یابد و در نهایت پس از دیدار روحانی با قطب کامل سلوک «پیامبر اسلام» (ص)، «فنا»ی مطلق را شرط «بقا»ی مطلق می‌یابد و پس از رسیدن به چنین عوالمی و درک تجربه‌هایی از این دست چشم باطن می‌گشاید و کل هستی و عوالم معنوی را در وجود خویش می‌بیند.

از دیدگاه عطار؛ سلوک، حرکتی درونی و مداوم و البته دشوار و طولانی است که با گذر از جهان ماده و عوارض آن آغاز و با اتصاف به اوصاف الهی به انجام خود می‌رسد. سلوک عرفانی و سیر «الی الله» تا «فی الله» ظرفیتی را در آدمی پدید می‌آورد که «کل» را در «جزء» و هر دو عالم را در درون خویش می‌یابد و در این مقام از احساس تنهایی، سرگردانی، تعلیق و دیگر عوارض حیات مادی رها شده و مشتاقانه آغوش به سوی مرگ، به سوی ابدیت می‌گشاید.

۳-۲. سارتر و پدیده مرگ در رمان تهوع

اما سارتر که با اندیشه‌های او اگزیستانسیالیسم حالتی روشمند به خود گرفت، در کتاب «وجود و عدم» (Being and nothingness) مرگ را پدیده‌ای معرفی می‌کند که آزادی انسان را محدود می‌کند اما با پذیرش یا به تعبیر او در آغوش‌گیری آن کمرنگ شده و آزادی، از طریق اراده آزاد مرگ بازیافت یا جبران می‌شود. او عنوان می‌کند که انسان تنها در مواجهه با مرگ است که می‌تواند خود را انسان احساس کند. به عنوان مثال در داستان «دیوار» به بهانه به تصویر کشیدن سرنوشت مبارزان اسپانیایی که در پی نبرد با دیکتاتوری فاشیستی «فرانکو» دستگیر و به مرگ محکوم شده‌اند، واکنش انسان را در مواجهه با مرگ مورد بررسی قرار می‌دهد.

برای شخصیت اصلی اثر (ابی یثا) که نمادی از انسان انضمامی عصر حاضر است، «مرگ» اگرچه رویدادی نابهنگام است اما در وضعیت وجودی کنونی‌اش ناچار به اندیشیدن به آن شده است: «اما برای من فکر مرگ دشوار بود. تا حالا هیچ وقت به این فکر نیفتاده بودم. چونکه وضعیت ایجاب نکرده بود. ولی حالا دیگر وضعیت ایجاب می‌کرد و کاری از دستم بر نمی‌آمد مگر آنکه به آن بیندیشم». (سارتر، ۱۳۴۲: ۷) او به زندگی امیدی ندارد و نسبت به مرگ بی تفاوت است. برای او، «مرگ» همانطور که در دیگر آثار سارتر نمود یافته است تنها امری است که انسان را به اندیشیدن و قضاوت در مورد خود وامی‌دارد: «زندگی‌ام هیچ ارزشی نداشت، چونکه تمام شده بود. چطور من توانسته بودم با فاحشه‌ها گردش کنم و مسخره‌بازی در بیاورم؟! اگر بو برده بودم که اینجور خواهم مرد، هرگز انگشت کوچک خودم را هم تکان نمی‌دادم». (همان، ۱۶).

در نمایشنامه «دربسته» (دوزخ) که حکایت نمادین انسان در دوزخ است از منظری دیگر به مرگ می‌نگرد و آن را لحظه پایان امکان انتخاب توصیف می‌کند. دوزخ نمایشنامه‌ای یک پرده‌ای است که چهار شخصیت دارد که سه شخصیت آن‌ها اصلی و نفر چهارم مردی است

که به عنوان پیشخدمت خوانده می شود. این سه شخصیت در عین ارتباط با هم، برهم تأثیر نیز می‌گذارند: دو زن (استل و اینس) و دو مرد (یکی به نام گارسن و شخصیت دیگری که با عنوان پیشخدمت خوانده می شود)، صحنه اتاقی است که استل، اینس و گارسن پس از مرگ و در دوزخ یکدیگر را آن جا پیدا می کنند. در واقع، از منظر سارتر دوزخ جایی است که در آن همه انتخاب‌ها پایان پذیرفته است.

از منظر او، انسان در مواجهه با آینده خود، با نیستی و مرگ رو در رو می گردد و در برابر با چنین گستره بی انتهایی، دچار دلهره‌ای وجودی می شود و خود را تنها موجود اندیشمندی می یابد که به وجود خود می اندیشد و از همین رو به عوارض دردآور بودن، تنهایی و دلهره گرفتار می گردد. دوزخ این اثر، جایی است که انسان ناچار است از منظر دیگری خود را بشناسد از همین رو دیگری جلاد اوست: «استل می پرسد: منظور تون چیه؟ و اینس پاسخ می دهد: منظورم اینه که هر کدوم از ما جلاد دو نفر دیگه‌س» (سارتر، ۱۳۹۵: ۱۲). دوزخ، چاه اجبار تحمل دیگران است! «گارسن که نمی تواند توجهی برای اقدام خویش بیابد و یا تأیید اینس را برای انجام کار خود کسب کند با جملات مشهور خود اینگونه ادامه می دهد: پس این جا جهنمه! هیچ وقت باور نمی کردم. یاد تونه که چه حرفایی درباره جهنم می زدن؟ جهنم پر از آتیش، شلاق های سیمی، گرزهای داغ. چقدر مضحکه! به وسایل شکنجه احتیاجی هم نیست. جهنم دیگران. جهنم شما هستین!» (همان، ۱۹).

سارتر؛ از اندیشه کی‌یرکگارد، تصویر انسان آزرده و تنهامانده معاصرش، از هوسرل، روشمندی و اصطلاحات فلسفی و بودها و نموده‌های 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 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 پدید آورد که مورد توجه چندانی قرار نگرفت و سپس رمان «تهوع» (Nausea) را به رشته تحریر درآورد که نه تنها مورد توجه فراوان منتقدین قرار گرفت بلکه خود او نیز آن را بهترین اثر ادبی‌اش می‌دانست. اما همان‌طور که پیشتر عنوان شد، رمان «تهوع» از منظر منتقدین و نیز خود «سارتر» چه از حیث اندیشه‌ی مندرج در آن و چه از منظر ارزش ادبی، برجسته‌ترین اثر او محسوب می‌شود. در این اثر، او به زبانی نمادین اصیل‌ترین پرسش‌های بشری و نیز درونمایه فلسفی آثارش را بازتاب داده است. موضوع‌ها و مفاهیمی همچون: هستی، نیستی، شیء واقعی و شیء ناواقعی، جهان و شیء تخیلی، حضور، وجود و به طور کلی بیشتر مواردی که جزو مباحث وجودمدارانه هستند، موضوع 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 رابطه‌ی بحران زده‌اش با هستی است و آن گونه که خود سارتر در کتاب «کلمات» به آن اشاره می‌کند، نمادی از خود او است: «در سی سالگی موفق شدم که در تهوع - باور کنید خیلی صادقانه - وجود ناموجه و ناگوارِ 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، وقایع‌نگارِ دوزخ‌ها» (سارتر، ۱۳۹۱: ۲۰۹).

رمان تهوع به عنوان نخستین و مهم‌ترین اثر ادبی سارتر، بیشتر تمایلات فکری و فلسفی او را دربردارد اما از آنجا که پیش از دهه پنجاه نگاشته شده است و همان‌طور که پیش‌تر عنوان شد در آن دوران سارتر چندان علاقه و توجهی به مسایل و کنش‌های اجتماعی نداشت،

بیانگرِ علائق سیاسی او نیست. موضوع و «موتیف» (Motif) های اصلی رمان؛ پدیدارشناسی ادراک انسان، ماهیت اندیشه، آزادی و امکان‌های بشری، مواجهه انسان با هستی و نیز مرگ و در نهایت مفهوم هنراست و او با به تصویرکشیدن تمایلات فکری و نیز روانی شخصیت اثرش (روکانتن) به بحث پیرامون مفاهیم و موضوع‌های فوق می‌پردازد.

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 سی ساله 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» (شهرگلی) که یادآور شهر «لوهار» است که سارتر در همان دوران در آن جا 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 شیوه‌ی 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 اشیاء مربوطند. دست کم این چیزی است که می‌خواهم از آن مطمئن شوم» (سارتر، ۱۳۶۵: ۶۶).

در نهایت بخش اصلی اثر که «دفتر خاطرات» نام دارد و روایت 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 راه حل 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 اشیاء 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 آمدتوی دست‌هایم. بله، خودش است، درست خودش است: نوعی تهوع توی دست‌ها» (همان: ۷۸).

سارتر در این رمان از انسان به عنوان یک وجود «ناضرور» نام می‌برد. به این معنا که اگر برای هستی یا بودن یک شیء یا احتمال وجودی آن، علتی وجودی یا دلیلی تابع روابط علی یا اصل‌علیت 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 امکان 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 می‌رویید» (همان: ۱۸۱).

علاوه بر این موارد، ذاتِ بودن از منظر سارتر دلهره‌آور و دل‌آشوب است چرا که او انسان را موجودی رها یا پرتاب شده به ساحت هستی می‌داند که وجودش، عاری از طرح یا ماهیتی از پیش تعیین شده است و درک همین وانهادگی، احساس تهوع را در او به وجود می‌آورد. ما، در آغاز هستیم و سپس از طریق آنچه به انجام می‌رسانیم، چستی یا ماهیت خود را می‌سازیم در حالی که وجودِ موجودات غیرانسانی با ماهیت آن‌ها یکی است. انسان پس از وجود است که از طریق انتخابِ امکان‌هایی که پیش روی اوست ماهیت خود را می‌سازد و همین نبود ماهیتی مشخص و از پیش تعیین شده، او را در برابر آزادیِ انتخابش به پذیرش مسؤولیتی عمیق در برابر ذاتِ آزادی، وجودِ خود و روابطش با دیگران وامی‌دارد. روکانتن در این اثر، لحظه‌های زندگی‌اش را به صورتی زمانمند ثبت می‌کند تا به درک و فهمی شفاف و دقیق‌تر از جهان پیرامونش و به ویژه شناختِ موقعیتِ خود در آن نایل شود. در همین مکاشفه‌ی روانی و ذهنی از جهانِ عینی پیرامون خویش است که به درک آشفته‌ی رابطه‌ی خود با آن دست می‌یابد، احساس تهوع به او دست می‌دهد و آن را غیرقابل تحمل می‌یابد. رابطه‌ی متعارف و مورد انتظار او با خود، واژه‌ها و اشیاء گسسته شده است. «آن‌ها مرا لمس می‌کنند، و این تحمل‌نکردنی است. می‌ترسم با آنها تماس پیدا کنم، انگار جانوران زنده‌اند» (همان: ۷۸). در واقع، شخصیتِ اثر یا بهتر است بگوییم سارتر از طریق همین زمانمندیِ لحظه‌ها، در همین تلاشِ وسواس گونه‌اش برای ثبتِ زمان، گویی در اندیشه‌ی نگه داشتنِ زندگی و حتی به نوعی تلاش برای به تعویق انداختن و یا مبارزه با مرگ است.

نکته دیگری که سارتر در این اثر به گونه‌ای نمادین به آن می‌پردازد، موضوع تخیل و نیز شیء واقعی و غیرواقعی است. در حالی که شخصیتِ اثر به گونه‌ای زمانمند به ثبتِ لحظه‌های

زندگی‌اش می‌پردازد و قصد دارد از این طریق رابطه‌ی 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 زندگی‌م مانند لحظه‌های زندگی‌ای که دیگران به یادش می‌آورند به دنبال هم بیاید و مرتب شوند، می‌شود آدم به همان اندازه سعی کند که زمان را از دُمش بگیرد» (همان: ۱۱۹). شخصیت اثر که نمادی از انسانِ معناباحته‌اگزیستانسیالیستی است اگرچه به ظاهر فارغ و آزاد از محدودیت‌ها یا به عبارتی «امکان»‌های وجودی است (به تازگی 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 تحمّل پذیر کردن زندگی معناباحته خود، به خودفریبی پناه می‌برد.

راه‌حلی که وجود واقعی را از انسان می‌ستاند و همین موضوع در ایجاد احساس دلهره شدید (Over Anxiety)، معناباحثگی و نیز دل‌به‌هم‌خوردگی و تهوع او مؤثر است. این احساسی است که در دیدار از نمایشگاه پرتره‌ها در موزه به روکانتن دست می‌دهد. در حالی که به سیمای خودخواه و ازمنظر او پراز نخوت و خودفریبی بازدیدکنندگان از پرتره‌های نقّاشی خیره شده است با خود می‌گوید که این مردم صورتک‌های فریبده‌ای به چهره زده‌اند و گمان می‌کنند اشیاء جهان همان‌گونه‌اند که به آن‌ها می‌نگرند در حالی که به زعم او چنین نیست. 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. درست در همین هنگام است که احساسی شبیه به مرگستایی، برای گریز از چنین حیاتِ معنا‌ناخته‌ای به او دست می‌دهد. او را با این مردم که آن‌ها را بی‌هویتی، فرزند نامشروع زمانه خود یا «رجاله» می‌خواند و نیز با فضای ذهنی و ساحت فکری آن‌ها هیچ کاری نیست و از آن خارج می‌شود. او به چنین جهانی تعلق ندارد. «من تالارِ بوردورن-رنودا را سراسر پیموده بودم. روگرداندم. خداحافظ سوسن‌های زیبایی که همگی در حرم‌های کوچک نگارین تان 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 معنا‌ناخته‌اش می‌انجامد و آن را روشی برای گریز از خودفریبی و راهی برای خروج از ساحت معنا‌ناخته زندگی و حتی کشف حقیقت وجود می‌داند. این احساس روانی برای او که تلاش می‌کند خود را از ساحت استحسانِ 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 اشیاء با مفاهیم از منظر او درهم ریخته است و این موضوع هنگامی که او درباغ ملى روی نیمکتی کنار یک درخت کهنسال نشسته است، بیشتر نمود می‌یابد. به قول خودش، در اشراقی ناگهانی این موضوع بر او آشکار می‌شود که جهان

عینی پیرامونش دیگرجهان سابق نیست. « ریشهٔ درخت بلوط درست زیر نیمکت توی زمین فرومی‌رفت. دیگر یادم نمی‌آمد که آن یک ریشه است. کلمات ناپدید شده بودند و با آن‌ها، دلالت چیزها، شیوه‌های کاربردشان. نشانه‌های راهنمایی سُست که انسان‌ها روی سطحشان کشیده‌اند. نشسته بودم، کمی خمیده، سر به پایین، تنها روبروی آن تودهٔ سیاه و گره‌دار که یکسره خام بود و مرا می‌ترسانید. و آنگاه این اشراق به‌ام دست داد» (همان: ۲۳۹).

او در مواجهه با زندگی معناباحتهٔ خود احساس می‌کند که هر چیزی از جمله خودش، زیادی و غیرضروری است و همین، عامل اصلی احساس «تهوُّع» اوست. هیچ موجودی، از جمله انسان را نمی‌توان با موجودی دیگر شناخت چرا که مجموعهٔ موجودات درپوچی سهیم هستند. وجود را نمی‌توان درک کرد یا از چیزی دیگر نتیجه گرفت، بلکه فقط می‌توان در برابر معناباحثگی آن ایستاد و یا سرفرود آورد. او می‌اندیشد کلمات نمی‌توانند صفات موجودات را بیان کنند چون آنجا که اشیاء هستند، کلمات دیگر نیستند. شناخت موجودات از طریق نام‌گذاری یا طبقه‌بندی آنها ناممکن است. وجود انسان، لازمهٔ معنی دادن به هستی است. به عبارت دیگر، هستی با انسان آغاز می‌شود و وجود داشتن به سادگی به معنای بودن در هستی است. « وجود داشتن به طور ساده یعنی آن‌جا بودن. موجودات پدیدار می‌شوند. می‌گذارند با آن‌ها برخورد کنیم ولی هرگز نمی‌توان آن‌ها را استنتاج کرد» (همان: ۲۴۴).

روکانتن خود را ناچار می‌بیند برای گریز از معناباحثگی وجود پیرامونش و نیز یافتن راهی برای رهایی از احساس تهوُّع 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 بود 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 زندگی می‌خواهند اندیشید» (همان: ۳۰۹). در واقع، از منظر روکانتن (سارتر) مرگ چیزی جز گرفتار آمدن در دام معنا باختگی نیست. پس برای گریز از چنین مرگی باید راهی برای گریز از معنا باختگی زندگی یافت.

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 راهی از معنا باختگی وجودی یاری خواهد کرد. به آهنگ مورد علاقه خود (در یکی از آن روزها) گوش می‌سپارد و با خود می‌گوید که گویی «نُت» های این موسیقی و نظم موجود در چینش آن‌ها چیزی از 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 زن سیاه پوست را بشنوم. برای آخرین بار. او می‌خواند: دو نفر نجات یافته‌اند» (همان: ۳۰۸).

درنگ‌رشی کلی می‌توان عنوان کرد که سارتر به عنوان فیلسوفی وجودمدار، پدیده مرگ را از دو منظر متفاوت مورد بررسی قرار می‌دهد. نخست به عنوان پدیده‌ای عینی که روی دادن حتمی و قطعی آن برای انسان، علاوه بر پایان بخشیدن به امکان‌های وجودی و بازستاندن اختیار و انتخاب‌های او در مواجهه با هستی، او را از ساحت معنا باختگی وجود می‌رهاند و دو رویی و عدم صداقت را از ساحت وجودی او دور می‌کند. از این منظر، روی دادن قطعی و حتمی مرگ، جانداروی معنا باختگی زندگی است. این دیدگاه، در آثار ادبی او از جمله مجموعه داستان «دیوار» و نیز «در بسته» نمودی نمادین دارند.

از سوی دیگر، پدیده‌ی مرگ در اندیشه و آثار او امری ذهنی، درونی و روانی است که محصول معناباختگی زندگی و نتیجه دور شدن انسان از ارتباطی عمیق با موضوع‌ها و مفاهیم متعالی زندگی یا به عبارت او فراموشی «اصالت» خویش و پناه بردن به خودفریبی و عدم صداقت اخلاقی است. سارتر، آن گونه که در رمان تهوع از زبان شخصیت اثر (روکانتن) عنوان می‌کند، راه‌هایی انسان از ساحت چنین مرگِ ذهنی و روانی‌ای و نیز اثباتِ وجوبِ خویش تنها پرداختن به اموری متعالی از جمله هنر و نیز خلاقیت و آفرینش ادبی است. راهی که سارتر نیز خود در زندگی عینی خویش و خارج از جهانِ تخیلی آثارش بدان پرداخت و با وجود مرگِ عینی‌اش، در آثارش جاودانه شد و از ساحت معناباختگی وجود یا به عبارت دیگر مرگِ ذهنی و روانی گریخت.

۴. نتیجه‌گیری

پدیده «مرگ» از منظر عرفان اسلامی نه نابودی بلکه در واقع بخشی از زندگی و کامل‌کننده آن است که آدمی را برای آغاز حیاتی متکامل و متعالی‌تر در بستری فرازمینی و آن جهانی آماده می‌کند. مرگ، دریچه‌ای است که رو به ابدیت گشاده می‌شود و سالک راه بلد را به دیدار جهان معنا فرا می‌خواند و از همین روست که گاه، عارفانی که در اشتیاق دیدار ابدیت یا در هوای وصال دوست هستند، «مرگ ستای» و «مرگ اشتیاق» جلوه‌گر می‌شوند.

در تفکر؛ پدیده مرگ، نقطه عطف حیات انسان یا مرز پیوستن جهان خلق به جهان امر است. مرزی که در سلوک عرفانی «الی الله» را به «فی الله» پیوند می‌دهد و فنا را به بقا متصل می‌سازد. در این ساحت، مرگ به عنوان تمهیدی برای تعالی و مقدمه‌ای برای اتصال به آن وجود مطلق تعبیر شده و آنچه مرگ پیش از مرگ یا «موت معنوی» نامیده می‌شود، سرآغاز

آمادگی ارواح انسان‌ها برای گذر از حیات مادی و پذیرش و استقبال از حیات حقیقی و «محو» شدن در وجود مطلق خداوند است.

عرفان اسلامی جهان مادی را فاقد ارزشی وجودی می‌داند که سالک مبتدی و عارف واصل را برای تکامل روحی و روانی، رهایی از تناقض‌ها و تضادهای درونی و ایجاد آمادگی برای اتصال به جهان معنا راهی جز کم گرفتن و گذر از آن پیش روی نیست. در عرفان اسلامی جیفه جهان و آنچه حیات مادی خوانده می‌شود بزرگترین مانع و رادع پیش روی انسان برای اتصال به آن وجود مطلق است و انسان را در این سفر معنوی و طی گذرگاه تنگ عافیت، چاره‌ای جز «جریده» رفتن در پیش نیست. جهان بینی عطار به عنوان سالکی واصل صبغه‌ای نهان گرایانه و عرفانی دارد که در آن «حیات معنوی» با گذر از «حیات مادی» آغاز می‌شود. او سلوک را از جهان بینی زاهدانه می‌آغازد که در آن، جهان‌مرداری بیش نیست که جز سنگینی و پیشگیری از تعالی و پرواز روان آدمی کارکردی ندارد.

سالک که در آغاز سفر جز سرگردانی و تیرگی و تاریکی همراه و همسفری ندارد در جریان گذر از منازل گوناگون و حضور در محضر عناصر عالم معنا و بزرگان و پیامبران، اشاراتی دریافت می‌کند و در جریان سلوک عرفانی، عاشقی را از عاقلی گرانسنگ‌تر می‌یابد و در نهایت پس از دیدار روحانی با قطب کامل سلوک «پیامبر اسلام» (ص)، «فنا»ی مطلق را شرط «بقا»ی مطلق می‌یابد و پس از رسیدن به چنین عوالمی و درک تجربه‌هایی از این دست چشم باطن می‌گشاید و کل هستی و عوالم معنوی را در وجود خویش می‌بیند.

از دیدگاه عطار؛ سلوک، حرکتی درونی و مداوم و البته دشوار و طولانی است که با گذر از جهان ماده و عوارض آن آغاز و با اتصاف به اوصاف الهی به انجام خود می‌رسد. سلوک

عرفانی و سیر «الی الله» تا «فی الله» ظرفیتی را در آدمی پدید می‌آورد که «کلّ» را در «جزء» و هر دو عالم را در درون خویش می‌یابد و در این مقام از احساس تنهایی، سرگردانی، تعلیق و دیگر عوارض حیات مادی رها شده و مشتاقانه آغوش به سوی مرگ، به سوی ابدیت می‌گشاید.

«اصالت وجود» برخلاف فلسفه کلاسیک غربی، مرگ را همچون یک مزیت، برتری یا امکان وجودی مورد توجه قرار می‌دهد و عنوان می‌کند که نه تنها نباید پرداختن به مرگ یا اندیشیدن در مورد آن را «منحرف» ساخت، به فراموشی سپرد یا از خود دور کرد، بلکه باید برای مرگ و «مرگ اندیشی» ارزشی وجودی قایل شد و به گونه‌ای روشمند و آگاهانه آن را تشدید کرد، جهت بخشید و در جهت شکل‌بخشیدن و ساختن ماهیت انسان از آن بهره گرفت.

«مرگ اندیشی» یا تأمل پیرامون «نیستی» یا مرگ و گستره و مفاهیم آن به عنوان نقطه مقابل بنیادی‌ترین و اصیل‌ترین وضعیت وجودمدارانه انسان یعنی «هستی»، در فلسفه اگزیستانسیالیسم جایگاهی ویژه دارد. در این فلسفه؛ مرگ و نیز مرگ اندیشی، عاملی مؤثر در جهت «تشدید» (Intensify) زندگی، تعمیق موقعیت‌های وجودی آن و ایجاد مفهومی متعالی برای آن است. انسانی که به مرگ عینی خود می‌اندیشد به نوعی می‌تواند از معنا‌باختگی وجود و مرگ ذهنی بگریزد.

در رمان «تهوع»، سارتر به زبانی نمادین اصیل‌ترین پرسش‌های بشری را بازتاب داده است و مفاهیمی همچون: هستی، نیستی، جهان و شیء تخیلی، حضور، وجود و به طور کلی بیشتر مواردی که جزو مباحث وجودمدارانه هستند. شخصیت اصلی اثر که رمان از زبان او روایت می‌شود و بدین گونه نوعی مستند‌گونگی به روایت بخشیده می‌شود، تصویری از خود

او و در کُلّ انسان مبتلا به معنا‌بخستگی وجود است که در حال درک و تحلیل رابطه بحران زده‌اش با هستی است.

موضوع و «موتیف» (Motif) های اصلی رمان؛ پدیدارشناسی ادراک انسان، ماهیت اندیشه، آزادی و امکان‌های بشری، مواجهه انسان با هستی و نیز مرگ و در نهایت مفهوم هنر است. در این اثر پدیده مرگ در اندیشه و آثار او امری ذهنی، درونی و روانی است که محصول معنا‌بخستگی زندگی و نتیجه دور شدن انسان از ارتباطی عمیق با موضوع‌ها و مفاهیم متعالی زندگی یا به عبارت او فراموشی اصالت خویش است. سارتر، آن گونه که در رمان تهوع از زبان شخصیت اثر (روکانتن) عنوان می‌کند، راه‌هایی انسان از ساحت چنین مرگ ذهنی و روانی‌ای و نیز اثبات و جوب خویش را تنها پرداختن به اموری متعالی از جمله هنر و نیز خلاقیت و آفرینش ادبی می‌داند.

بررسی تطبیقی دو مکتب فکری مذکور نشان می‌دهد که عرفان اسلامی از منظری نسبی‌گرایانه، حیات این جهانی و نیز پدیده مرگ را مورد توجه قرار داده و آن را دارای نموده‌های گوناگونی می‌داند. این جهان‌بینی در ادامه سنت دینی، جهان مادی را ساحت و گذرگاهی فانی و غیرمتعالی می‌داند که برای نیل به جهان معنا و راهیابی به حریم ابدیت و الصاق و اتصال به ساحت بقا، راهی جز پشت پا زدن و بی ارزش انگاشتن آن وجود ندارد. در همین راستا، شاخه خدا‌باور اگزیستانسیالیسم نیز حیات مادی را به گونه‌ای ذاتی ناپایدار و سراسر تناقض و تضاد به تصویر می‌کشد و همچون عرفان اسلامی باورمند است که برای راهیابی از تناقض‌های حاصل از حیات مادی و دستیابی به آرامش روانی، هیچ راهی جز ایمان دینی یا شور عاشقانه که آن را یک پرش ایمانی (Leap) می‌داند، وجود ندارد.

عرفان اسلامی پدیده مرگ را به خودی خود فاقد ارزش وجودی خاصی می‌داند. این آدمیان هستند که هریک از منظر وجودی خود به مرگ معنا، مفهوم و کارکردی خاص می‌بخشند. در همین راستا، پدیده مرگ در مصیبت نامه عطار بیش و پیش از هر اصطلاح عرفانی خاص دیگری با دو اصطلاح فنا و بقا در ارتباط است. در این اثر قطع علایق مادی یا به عبارت دیگر فنا از زندگی این جهانی، زمینه و بستری برای اتصال به جهان معنا یا بقای ابدی است. فنا در واقع محصول درباختن صفات زمینی و مادی است و با اتصال به حضرت دوست، موجب بقای ابدی خواهد بود. از این منظر، پدیده مرگ، مفهوم یا کارکردی سلبی ندارد و چیزی جز تغییر ماهیت، تبدیل منزلگاه و تغییر فضا یا ظروف زیستن نیست و مفهومی ایجابی بر آن غالب است. در همین راستا، اگرستانسپالیسم نیز از منظری نسبی‌گرایانه به موضوع انسان و چگونگی مواجهه او با پدیده مرگ می‌نگرد.

«سارتر» مرگ را پدیده‌ای معرفی می‌کند که آزادی انسان را محدود می‌کند اما با پذیرش یا به تعبیر او در آغوش گیری آن کمرنگ شده و آزادی، از طریق اراده‌ی آزاد مرگ بازیافت یا جبران می‌شود. او عنوان می‌کند که انسان تنها در مواجهه با مرگ است که می‌تواند خود را انسان احساس کند. از منظر سارتر، انسان در مواجهه با آینده خود با نیستی و مرگ رو در رو می‌گردد و در برابر با چنین گستره بی‌انتهایی، دچار دلهره‌ای وجودی می‌شود و خود را تنها موجود اندیشمندی می‌یابد که به وجود خود می‌اندیشد و از همین رو به عوارض دردآور بودن، به تنهایی، اضطراب و دلهره گرفتار می‌گردد. از این منظر، توجه به مرگ و تلاش برای مواجهه با آن دستاویزی استوار است که می‌تواند انسان را رها شده در هستی یا پرتاب شده به گستره آن را از غرق شدن در گرداب پوچی و معنا باختگی برهاند. تنها چیزی که از پیش برای انسان مقدر است؛ مرگ است و انسان، تنها از طریق مرگ‌اندیشی و یا اموری

متعالی همچون هنراست که می‌تواند ماهیت خود را دوباره ساخته، بازتعریف کند و بدین سان از پوچی و معناباختگی بگریزد.

خلاصه بررسی تطبیقی دیدگاه عطار و سارتر پیرامون پدیده «مرگ»

مؤلفه	عطار	سارتر
انسان	غریب و بیگانه در دنیا	یگانه ، گسسته از همه(اشیا و واژه‌ها)، پرتاب شده به جهان، یک وجودِ ناضرور
حیاتِ مادی	جلوه‌گاه آفریدگار	معناباخته و غیرقابل تحمل
وجود	حرکت دائمی انسان تا ملاقات خدا	تقدم ماهیت بر وجود، کوشش برای خدا شدن و صیورورت
مرگ	وسیله‌ رهایی از وابستگی و راه‌یابی به حیات معنوی است.	امکانی وجودی که انسان را به سوی اصالت می‌کشاند.
راهِ رهایی از مرگ	درگذشتن از حیاتِ مادیِ صرف و اتصال به وجود مطلقِ پروردگار	پرداختن به امور متعالی از جمله شرکت در فرایند تولید ادبی و آفرینش هنری

منابع و مآخذ:

۱- قرآن کریم.

- ۲- انصاری؛ خواجه عبدالله، (۱۳۸۶): طبقات الصوفیه، به اهتمام محمد مسرور مولایی، تهران، نشر توس.
- ۳- بایار؛ ژان - پیر، (۱۳۹۱): رمزپردازی آتش، ترجمه جلال ستاری، تهران، نشر مرکز.
- ۴- بلان؛ یانیک، (۱۳۸۴): پژوهشی در ناگزیری مرگ گیل گمش، ترجمه جلال ستاری، تهران، نشر مرکز.
- ۵- بوخنسکی؛ یوزف، (۱۳۸۸): آشنایی با فلسفه، ترجمه محمد رضا باطنی، تهران، نشر توتیا.
- ۶- دستغیب؛ عبدالعلی، (۱۳۵۴): فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم، تهران، انتشارات بامداد.
- ۷- زرین کوب؛ عبدالحسین، (۱۳۷۳): ارزش میراث صوفیه، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۸- سارتر؛ ژان پل، (۱۳۸۰): اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، چاپ دهم، تهران، انتشارات نیلوفر.
- ۹- _____، (۱۳۶۵): تهوع، ترجمه امیرجلال الدین اعلم، تهران، نیلوفر.
- ۱۰- _____، (۱۳۹۵): دوزخ، ترجمه حمید سمندریان، چاپ سوم، تهران، نشر قطره
- ۱۱- _____، (۱۳۴۲): دیوار، ترجمه صادق هدایت، تهران، بامداد
- ۱۲- _____، (۱۳۹۱): کلمات، ترجمه امیرجلال الدین اعلم، تهران، نیلوفر.
- ۱۳- شفیعی کدکنی؛ محمدرضا، (۱۳۸۵): تازیانه‌های سلوک، چ پنجم، تهران، آگاه.
- ۱۴- عطار؛ فرید الدین، (۱۳۶۴): مصیبت نامه، تصحیح نورانی وصال، مشهد، زوار.
- ۱۵- غزالی؛ ابو حامد محمد، (۱۳۶۲): مکاتیب، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، امیرکبیر.
- ۱۶- قشیری؛ عبدالکریم بن هوازن، (۱۳۸۹): رساله قشیریّه، ترجمه حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، مشهد، زوار.
- ۱۷- کاپلستون؛ فریدریک، (۱۳۷۱): تاریخ فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتوبی، ج ۱، تهران، سروش.
- ۱۸- کاشانی؛ عزالدین محمود، (۱۳۹۳): مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به اهتمام جلال الدین همایی، تهران، نشر هما.
- ۱۹- کوروز؛ موریس، (۱۳۷۹): فلسفه هایدگر، ترجمه محمود نوالی، تهران، انتشارات حکمت.
- ۲۰- مستملی بخاری؛ اسماعیل بن محمد، (۱۳۸۷): شرح التّعرف لِمذهب التّصوّف، تصحیح محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۲۱- وال؛ ژان، (۱۳۴۵): اندیشه هستی، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات طهوری.
- ۲۲- هابن؛ ویلیام، (۱۳۴۸): پیام آوران عصر ما، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، مرکز نشر سپهر.
- ۲۳- هایدگر؛ مارتین، (۱۳۸۹): هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.

۲۴- هجویری؛ علی بن عثمان، (۱۳۸۶): کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران، نشر سروش.

۲۵- همدانی؛ عین القضاة، (۱۳۹۲): تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران، نشر اساطیر.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی