

اگزستانسیالیسم و پژوهش‌های ادبی معاصر

نگاهی انتقادی و آسیب‌شناسانه

به پژوهش‌های اگزستانسیالیسم محور در ایران

عیسی امن‌خانی*

سمیرا سامانی**

چکیده

آشنایی ایرانیان با اگزستانسیالیسم - که یکی از مهمترین نحله‌های فلسفی معاصر است - به سال‌های آغازین قرن حاضر باز می‌گردد. این نحله فلسفی نیز مانند بسیاری دیگر از ایدئولوژی‌های معاصر مورد توجه پژوهشگران معاصر قرار گرفت و الهام بخش آن‌ها برای انجام پژوهش شد. توجه پژوهشگران ایرانی به این جریان فلسفی سه شکل عمده داشت: الف) برخی از پژوهشگران آثار ادبی فارسی را با آثاری چون تهوع و افسانه سیزیف تطبیق دادند ب) برخی دیگر برای یافتن مؤلفه‌های اگزستانسیالیسم به بررسی و حلاجی متون فارسی پرداختند و در نهایت پ) برخی دیگر نیز مدعی خوانش/قرائت اگزستانسیالیستی آثار فارسی شدند. با این حال و علی‌رغم محاسن این پژوهش‌ها، یک ضعف عمده دارند: تقلیل‌گرایی مؤلفه‌های اگزستانسیالیسم. در پژوهش‌های انجام شده توسط پژوهشگران ایرانی یا اگزستانسیالیسم و مؤلفه‌های آن چون آزادی، دلهره، انتخاب و... تقلیل داده می‌شوند و یا اینکه آثار ادبی به گونه‌ای (تقلیل‌گرایانه) خوانده می‌شوند که با مؤلفه‌های اگزستانسیالیستی سازگار شوند. به عنوان مثال پژوهشگران ایرانی با نادیده گرفتن بافتی که آثار ادبی در آن نوشته شده‌اند، دلهره موجود در شعر نیما - که معلول فضای استبدادی ایران

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گلستان (نویسنده مسئول)، i.amankhani@gu.ac.ir

** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گلستان، Samira.samani47@gmail.com

تاریخ دریافت ۱۳۹۸/۰۸/۲۵، تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۱۰/۲۷

عصر پهلوی است - را از جنس دلهره آگزیستانسیالیستی - که در بافتی دموکراتیک شکل گرفته است - دانسته‌اند و یا اینکه شعر مولانا (از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود/ به کجا می‌روم آخر نمایی وطنم) را بدون توجه به بافت عرفانی آن، شعری که وانهادگی آگزیستانسیالیستی در آن دیده می‌شود، خوانده‌اند.

کلیدواژه‌ها: آگزیستانسیالیسم، پژوهش‌های ادبی معاصر، تقلیل‌گرایی، خوانش آگزیستانسیالیستی، بافت.

۱. مقدمه

تاریخ معاصر ایران (از مشروطه تا انقلاب اسلامی) تاریخ ظهور و افول ایدئولوژی‌های سیاسی و نظام‌های فلسفی بوده است. هر یک از این ایدئولوژی‌ها یا نظام‌های فلسفی چند روزی اوج می‌گرفتند (حداقل در میان نخبگان اجتماعی و روشنفکران) و پس از مدتی نیز ستاره اقبال آن‌ها به خاموشی می‌گرایید و از اعتبار می‌افتادند. چنانکه فی‌المثل مارکسیسم - که اولین آشنایی ایرانیان با آن به سال‌های پیش از امضاء فرمان مشروطیت باز می‌گردد - پس از سقوط سلطنت رضاخان پهلوی در شهریور ۱۳۲۰ به یکباره ذهن و زبان قاطبه روشنفکران آن دوره را به خود مشغول ساخت اما دیری نپایید که خود نیز از چشم‌ها افتاد تا آنجا که در سال‌های دهه ۶۰ به طور کلی از صحنه سیاسی و فرهنگی ایران کنار رفت.

نکته مهم و قابل توجه درباره این ایدئولوژی‌های سیاسی و نظام‌های فلسفی این است که تأثیر آن‌ها تنها به ساحت اندیشه و سیاست محدود نمی‌ماند و سایر حوزه‌ها چون حوزه ادبیات را نیز در بر می‌گرفت و متأثر می‌ساخت. دامنه این تأثیرگذاری نیز بسیار گسترده بود تا آنجا که می‌توان ادعا کرد که درک تحولات ادبی معاصر بدون توجه به نقش این ایدئولوژی‌ها و نظام‌های فلسفی تقریباً کاری محال و دشوار است. این تأثیرپذیری نیز معمولاً به اشکال گوناگونی اتفاق می‌افتاد؛ اصلی‌ترین این اشکال عبارت بودند از: الف) خلق و آفرینش آثار ادبی بر اساس آموزه‌های این ایدئولوژی‌های سیاسی و نظام‌های فلسفی. ب) تطبیق آثار ادبی فارسی با آثار ادبی‌ای که بر اساس ایدئولوژی‌های سیاسی و نظام‌های فلسفی غربی نوشته شده‌اند. پ) و در این اواخر خوانش/قرائت آثار ادبی فارسی از منظر آن ایدئولوژی سیاسی یا نظام فلسفی.

این دسته از پژوهش‌ها (موارد دوم و سوم) که تعداد آن‌ها کم هم نیست، به مانند هر پژوهش دیگر محاسن و فوایدی بسیار و متعددی دارد مثلاً اتخاذ این رویکردها می‌تواند به

آشکارشدگی ساحت‌های پنهان آثار ادبی خودمان بینجامد و... اما علی‌رغم این محاسن، ضعف‌های چنین پژوهش‌هایی هم کم نیستند؛ تقلیل مفاهیم/آموزه‌های ایدئولوژی‌های سیاسی و نظام‌های فلسفی تنها یکی از این ضعف‌ها است. چه بسیار پژوهشگرانی که برای تحقق هدف خود (تطبیق دادن دو اثر و...) از یک سو ناگزیر از تقلیل مؤلفه‌های ایدئولوژی‌ها و نظام‌های فلسفی مذکور بوده‌اند و از سوی دیگر با تقلیل و تحریف آثار ادبی، آثار ادبی فارسی را به قامت ایدئولوژی‌ها و نظام‌های فلسفی درآورده‌اند. برای تبیین بهتر این مسأله به نقد و بررسی پژوهش‌هایی خواهیم پرداخت که نویسنده/نویسندگان آن‌ها یا به تطبیق آثار ادبی فارسی و اگزیتانسیالیستی پرداخته‌اند و یا خوانشی اگزیتانسیالیستی از آثار ادبی فارسی ارائه کرده‌اند؛ اما پیش از آن بهتر است به اختصار هم که شده درباره نحوه آشنایی ایرانیان با آن سخنی گفته شود.

۲. اگزیتانسیالیسم و سابقه آشنایی ایرانیان با آن

درباره اگزیتانسیالیسم، ریشه‌های آن و اصلی‌ترین مؤلفه‌های این جریان فلسفی سخن بسیار گفته شده است. همین مسأله تکرار دوباره آن‌ها را غیرضروری می‌سازد؛ اما اشاره‌ای کوتاه و مختصر به سابقه و چگونگی ورود این جریان فلسفی و ادبی به ایران و پذیرش آن از سوی روشنفکران، شاعران و نویسندگان معاصر خالی از فایده نخواهد بود. اولین تلاش‌ها برای معرفی این جریان فلسفی به ایرانیان، به چهره‌های برجسته‌ای چون احمد فردید و صادق هدایت باز می‌گردد (امن‌خانی، ۱۳۹۲: ۷-۴۵). فردید که غالباً از او به عنوان فیلسوف شفاهی نام برده می‌شود، در سخنرانی‌ها و درس‌گفتارهای خود، بارها از هایدگر و جایگاه والای این فیلسوف در جهان فلسفه سخن گفت و از این طریق ایرانیان را با نام هایدگر آشنا کرد. صادق هدایت نیز با ترجمه برخی از داستان‌های سارتر چون دیوار، در معرفی این نحله فلسفی نقش عمده‌ای داشت. این تلاش‌ها اگرچه در معرفی اگزیتانسیالیسم به ایرانیان بی‌تأثیر نبود؛ اما در فضای فکری و ادبی آن سال‌های ایران مخاطبان بسیاری پیدا نکرد. سلطه حزب توده و افکار چپ‌گرایانه و مارکسیستی بر فضای سیاسی و هنری ایران آن روزگار (دهه ۲۰ و ۳۰)، مانع از نضج و پذیرش اگزیتانسیالیسم شد؛ اما با افول مارکسیسم، عرصه برای رواج اگزیتانسیالیسم فراهم شد؛ در حقیقت با افول مارکسیسم در ایران، فلاسفه و نویسندگان اگزیتانسیالیست چون هایدگر، سارتر و کامو به اصلی‌ترین معلمان نخبگان سیاسی و ادبی آن سال‌ها تبدیل شدند و الهام‌بخش

بسیاری از نخبگان ایران آن دوره شدند؛ مخالفت هایدگر با تکنولوژی (و یا حداقل نگاه انتقادی او به آن) برای روشنفکرانی چون آل احمد الهام بخش بود. آل احمد با تأثیرپذیری از رساله معروف هایدگر یعنی «پرسش از تکنولوژی» غرب‌زدگی خود را نوشت و با آن به مبارزه با غرب رفت. مبارزه سارتر با استعمار نیز برای روشنفکرانی چون شریعتی جالب توجه بود؛ روشنفکران ایرانی که سودای مبارزه با استعمار غرب را داشتند، در رساله کوتاهی چون محاکمه غرب اندیشه‌ای را یافته بودند که سخت به کار آنان می‌آمد و در نهایت اینکه مسأله تعهد ادبی - که سارتر، معروف‌ترین مبلغ آن در قرن بیستم بود - برای نخبگان ایرانی اهمیتی فوق‌العاده داشت. آن‌ها با تبعیت کردن از سارتر و دیدگاه‌های او در کتاب ادبیات چیست؟ از نقش نویسندگان در تحولات اجتماعی دفاع کردند و از این طریق حضور فعال و گسترده خود در تحولات دوره معاصر را توجیه کردند.

آشنایی با اندیشه‌های اگزیستانسیالیست‌هایی چون سارتر، هایدگر و کامو و ترجمه آثار آن‌ها در جریان ادبی آن روزگار نیز بی‌تأثیر نبود. شاعران و بزرگانی چون شاملو و شفیعی کدکنی با الهام از آموزه‌های اگزیستانسیالیسم به سرودن شعر پرداختند و اشعاری با درونمایه اگزیستانسیالیستی خلق کردند؛ اما تأثیرپذیری از ایدئولوژی‌های سیاسی و نظام‌های فلسفی تنها به خلق و آفرینش آثار ادبی محدود نبود و پژوهشگران و محققان ادبی نیز از این جریان تأثیر پذیرفته‌اند. برخی از پژوهشگران معاصر به دنبال یافتن مؤلفه‌های اگزیستانسیالیستی^۱ در آثار فارسی، متون گذشته و معاصر را حل‌جی کردند و برخی دیگر نیز به تطبیق آثار ادبی فارسی با آثار اگزیستانسیالیستی چون تهوع سارتر و افسانه سیزیف کامو پرداختند و برخی نیز مدعی خوانش/قرائت اگزیستانسیالیستی از آثار ادبی فارسی شدند. اگر معدود نمونه‌های موفق را کنار بگذاریم، انبوه این پژوهش‌ها، ضعف‌های عمده و اساسی دارند؛ تقلیل اگزیستانسیالیسم و مؤلفه‌های آن اصلی‌ترین ایراد این دسته از پژوهش‌ها است.^۲ در ادامه به بررسی انتقادی برخی از پژوهش‌هایی خواهیم پرداخت که در آن‌ها مؤلفه‌های اصلی اگزیستانسیالیسم چون آزادی، اضطراب، وانهادگی و... تقلیل داده شده‌اند.

۳. از آزادی لیبرالیستی تا آزادی اگزیستانسیالیستی

نقد پژوهش‌های اگزیستانسیالیسم محور را با توجه به اصلی‌ترین مؤلفه اگزیستانسیالیسم یعنی آزادی آغاز می‌کنیم. آزادی در مرکز فلسفه اگزیستانسیالیسم قرار دارد. دلیل آن نیز

آشکار است؛ این نحله فلسفی چنانکه یکی از اصلی‌ترین چهره‌های آن گفته است، نوع و شاخه‌ای از اومانیزم است (سارتر، ۱۳۶۴) و این یعنی اینکه اگزستانسیالیسم مانند اومانیزم، آزادی را اصلی‌ترین مؤلفه خود می‌داند. همین جایگاه سبب شده است تا بسیاری از پژوهشگران در پژوهش‌های خود توجه ویژه‌ای به این مؤلفه داشته باشند. پژوهش‌هایی که در آن‌ها از حضور مؤلفه آزادی اگزستانسیالیستی در آثار ادبی (چه گذشته و چه معاصر) سخن گفته شده است، بسیارند اما این پژوهش‌ها غالباً در یک نکته اشتراک نظر دارند: تقلیل معنای آزادی اگزستانسیالیستی. در پژوهش‌های انجام شده از سوی این پژوهشگران وجود آزادی، آن هم از نوع اگزستانسیالیستی‌اش در آثار بررسی شده تأیید می‌شود و آثار شاعران و نویسندگانی چون حافظ و صادق چوبک واجد اندیشه‌های اگزستانسیالیستی معرفی می‌شوند؛ امری که به باور نویسندگان این مقاله در درستی آن جای تردید وجود دارد. بررسی چند نمونه روشنگر خواهد بود.

اولین نمونه از این دست پژوهش‌ها مقاله‌ای است با عنوان «چوبک و اندیشه وجودی: تحلیل داستان انتری که لوطی‌اش مرده بود در پرتو فلسفه اگزستانسیالیسم». نویسندگان این مقاله که مدعی وجود آموزه‌های اگزستانسیالیستی در داستان چوبک هستند این اثر را اثری شدیداً اگزستانسیالیستی دانسته‌اند. به ادعای آنان:

نتایج حاصل از دریافت و تشریح این اثر حاکی است که داستان [انتری که لوطی‌اش مرده بود] به شدت تحت تأثیر فلسفه اگزستانسیالیسم قرار دارد. داستان با بیانی سمبولیک به دغدغه‌های وجودی انسان محصور در دنیای در هم شکسته معاصر می‌پردازد و به رنج‌های بی‌پایان این موجود وانهاده در عرصه هستی اشاره می‌کند. مخمل [نام انتر داستان] نماد و نماینده انسان معاصر است که برای برون رفت از بحران‌های دنیای مدرن و بحران ذوب شدن در مفاهیم و مقولات کلی تلاش می‌کند... (خجسته و فسائی، ۱۳۹۴: ۱۷۹).

در اینکه اندیشه بنیادین این داستان آزادی و مسائل و مضامین آن است، تردیدی نیست اما نکته اینجا است که آزادی مطرح شده در داستان انتری که لوطی‌اش مرده بود، بیش از آنکه آزادی اگزستانسیالیستی باشد، آزادی‌ای لیبرالیستی است. این دو یعنی آزادی اگزستانسیالیستی و آزادی لیبرالیستی اگرچه بی‌شبهت به همدیگر نیستند اما دقیقاً و مطابق النعل بالنعل یکدیگر نیز نبوده، تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند. این بی‌تفاوتی به تفاوت‌های

این دو و نادیده گرفتن آن است که اولاً سبب تقلیل مفهوم آزادی اگزیستانسیالیستی شده است و ثانیاً تحلیل نویسندگان و نتیجه به دست آمده را غیر قابل پذیرش ساخته است. برخلاف باور نویسندگان مقاله «چوبک و اندیشه وجودی، تحلیل داستان انتری که لوطی‌اش مرده بود در پرتو فلسفه اگزیستانسیالیسم» آزادی موجود در داستان صادق چوبک بیش از آنکه آزادی مد نظر سارتر و دیگر اگزیستانسیالیست‌ها باشد، آزادی لیبرالیستی است. برای اثبات این ادعا ناگزیر باید به تفاوت‌های این دو نوع آزادی اشاره کرد. لیبرالیست‌ها غالباً آزادی را به گونه‌ای منفی و به مثابه شرایطی که در آن شخص مجبور نیست، مقید نیست، در امور او مداخله نمی‌شود و تحت فشار قرار نمی‌گیرد، تعریف می‌کنند (آربلاستر، ۱۳۸۸: ۹۸) در نظر آن‌ها «فقدان آزادی نتیجه بسته شدن درها یا باز نبودن درها به روی فرد به واسطه اعمال عمدی یا غیرعمدی دیگران است» (برلین، ۱۳۳۸: ۱۲۱). به تعبیر بهتر آزادی لیبرالیستی آزادی از انقیاد فرد یا چیزی است حال آنکه آزادی اگزیستانسیالیستی‌هایی چون سارتر از لونی دیگر است. تعریف آن‌ها از آزادی عبارت است از:

آزادی برای اگزیستانسیالیست‌ها مشخصه تعریف کننده وجود انسانی است... به طور کلی آزادی اگزیستانسیالیستی به این معنا است که زندگی آدمی توسط نیروهای بیرونی چون وراثت، جامعه، خانواده یا سرنوشت تعیین نمی‌شود و آدمی توان شکل دادن به زندگی خویش بر اساس طرح‌ها و تعهدات انتخابی خویش را دارد. بنابراین آزادی محدود به قوه اراده نیست بلکه قدرت کلی انتخاب و تعیین خود است که در طیفی از کنش‌ها و رفتارها آشکار است و به وجود، خصلت انسانی آن را می‌بخشد (میشلمن، ۱۳۹۸: ۶۱).

اگر با دقت به این دو تعریف نگاه کنیم، خواهیم دید که میان تعریف اگزیستانسیالیستی از آزادی و تعریف لیبرالی از آن تفاوت‌هایی وجود دارد. اولین تفاوت، این است که آزادی اگزیستانسیالیستی صرفاً آزادی از انقیاد فرد/دیگری نیست بلکه آزادی برای چیزی است (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۱۸۲). بدین معنا که برای اگزیستانسیالیست‌ها آنچه در اولویت قرار دارد و مهم‌تر است، این است که آزادی چگونه به فردیت می‌انجامد و فرد چگونه با انتخاب‌های خود به زندگی خویش شکل می‌دهد (میشلمن، ۱۳۹۸: ۶۱) حال آنکه آزادی لیبرالیستی بیشتر بر ضرورت رهایی فرد از انقیاد دیگری/دیگران تأکید دارد. نتیجه این تفاوت باریک را باید در نوع متفاوت برخورد آن‌ها با انسان/فرد مشاهده کرد؛ مسأله اصلی

برای اگرستانسیالیست‌ها این است که بدانند چرا انسان‌ها از آزادی و اصالت داشتن گریزانند در حالی که مسأله اساسی لیبرال‌ها موانع آزادی انسان‌هاست.

تفاوت دیگر به تقدّم و تأخر آزادی نسبت به هستی فرد/انسان باز می‌گردد. به باور اگرستانسیالیست‌ها آزادی با هستی آدمی آمیخته است و «مردم در همه اعصار ذاتاً آزاد و تعیین کننده خود بوده‌اند» (همان: ۶۲) در مقابل لیبرال‌ها آزادی را اولاً زاده عصر مدرن می‌دانند و ثانیاً برای تحقق آن پیش شرط‌هایی ذکر می‌کنند؛ پیش شرط‌هایی که در غیاب آن‌ها، آزادی نامی بی مسمی خواهد بود. آخرین تفاوت نیز اینکه برخلاف لیبرال‌ها که آزادی را امری سلب شدنی می‌پندارند، اگرستانسیالیست‌ها بر این عقیده‌اند که آزادی در ذات انسان است و سلب شدنی نیست؛ آزادی را نه می‌توان از کسی گرفت و نه می‌توان به کسی بخشید و عطا کرد. دقیقاً به همین دلیل بود که سارتر اعتقاد داشت که فرانسوی‌ها حتی در دوره سلطه نازی‌ها بر فرانسه باز هم مردمی آزاد بودند؛ آن‌ها آزاد بودند که میان مبارزه با نازی‌ها و تسلیم شدن یکی را انتخاب کنند و...^۳

حال و پس از بررسی برخی از تفاوت‌های موجود میان آزادی اگرستانسیالیستی و آزادی لیبرالیستی باید پرسید کدام یک از این دو نوع آزادی در داستان انتری که لوطی‌اش مرده بود صادق چوبک وجود دارد؟ آیا آزادی که چوبک به آن پرداخته، آن را مسأله اصلی داستان خود قرار داده است، آزادی اگرستانسیالیستی است و یا اینکه برخلاف نظر نویسندگان مقاله «چوبک و اندیشه وجودی: تحلیل داستان انتری که لوطی‌اش مرده بود در پرتو فلسفه اگرستانسیالیسم» آزادی طرح شده در این داستان، نه اگرستانسیالیستی که آزادی لیبرالیستی می‌باشد. برای پاسخ به این سؤال جدای از آشنایی با تعاریف متفاوت از آزادی، آشنایی با داستان چوبک نیز لازم است. پس به ناگزیر و به اختصار داستان را معرفی می‌کنیم.

داستان انتری که لوطی‌اش مرده بود، حول میمون/انتری به نام مخمل می‌گردد. مخمل به همراه صاحب خود به معرکه‌گیری مشغول بودند و از این راه روزگار می‌گذراندند. تا اینکه یکی از شب‌ها، لوطی جهان، ارباب مخمل، در خواب می‌میرد و با مرگ او مخمل نیز آزاد می‌شود. این شادی آزادی اما دیری نمی‌پایید؛ گرسنگی و کرختی از یک سو و حمله حیواناتی چون شاهین، مخمل را از آزادی باز یافته‌اش ناخرسند می‌سازد. او به یاد گذشته و امنیت خود می‌افتد و تصمیم می‌گیرد تا دوباره به لوطی پناه ببرد. او باز می‌گردد و همین که جسد لوطی را می‌بیند، خوشحال می‌شود. به تعبیر چوبک «وقتی که مخمل لاشه لوطی‌اش

را که به او آن همه بدی کرده بود، دید خوشحال گشت. مرگ لوطی به او آزادی نداده بود... تنها فشار و وزن زنجیر بیشتر شده بود» (چوبک، ۱۳۵۲: ۲۳).

اولین نکته قابل توجه در داستان این است که آزادی امری سلب شدنی و به دست آمدنی است. در آغاز داستان، مخمل فاقد هر نوع آزادی تصویر می‌شود؛ لوطی او آزادی او را سلب کرده است و او هیچ قدرت و اختیاری ندارد. او چون فاقد آزادی است، هیچ امکانی جز تبعیت از لوطی ندارد. در میانه داستان و با مرگ لوطی ورق بر می‌گردد؛ انتر به یکباره آزادی گمشده‌اش را به دست می‌آورد و آزادانه به حرکت در می‌آید. در پایان اما انتری را می‌بینیم که با بستن قلاده به گردن خود، آزادی خود را از خود سلب می‌کند (و یا باور دارد که می‌تواند چنین کند). این مسأله در داستان به حدی روشن است که نویسندگان مقاله خود به آن آگاهی داشته و به آن اذعان کرده‌اند. آن‌ها در توصیف مخمل می‌نویسند: «مخمل در زندگی بدون هیچ اختیاری مطیع و قلاده به گردن در خدمت ارباب بوده است؛ اسارتی به شدت منفعلانه توأم با ترسی فلج‌کننده و بیش از حد از ارباب» (خجسته و فسایی، ۱۳۹۴: ۱۹۴).

این دست به دست شدن‌های آزادی (مخمل گاهی آزادی خود را به دست می‌آورد و گاهی آن را از دست می‌دهد) هیچ سنخیتی با دیدگاه اگزیستانسیالیست‌ها ندارد. تصوّر اینکه فردی/انسانی (طبیعتاً انتر نمادی است از انسان مدرن ایرانی) فاقد آزادی و اختیار باشد، از نظر اگزیستانسیالیست‌هایی چون سارتر قابل پذیرش نیست. البته برخی دیگر از اگزیستانسیالیست‌ها چون سیمون دوبووار آزادی انسان را محدود به موقعیت‌های انسان و وضعیت او می‌دانستند اما باز هم به اعتقاد آن‌ها این موقعیت‌ها هرگز مانعی در برابر آزادی انسان نبوده، آزادی انسان را از او سلب نمی‌کرده‌اند. چنین فهمی از انسان که آزادی از او سلب شدنی است، به لیبرال‌های قرن هجدهم و نوزدهم اختصاص دارد تا به اگزیستانسیالیست‌ها.

نکته دوم به هدف چوبک از نوشتن این داستان باز می‌گردد. گویا هدف چوبک از نوشتن داستان مذکور تأکید بر زمینه‌هایی است که فقدان آن‌ها آزادی را ناممکن و حتی زیان‌آور می‌سازد و... اگر هدف چوبک از نوشتن داستان انتری که لوطی‌اش مرده است، همین بوده باشد، آنگاه باید بگوییم که تفسیر نویسندگان مقاله مذکور از آزادی با آنچه اگزیستانسیالیست‌ها از این مفهوم در نظر دارند، متفاوت و حتی متضاد است. چنانکه پیشتر هم گفته شد، به زعم اگزیستانسیالیست‌ها آزادی ذاتی انسان است و مقید به هیچ قیدی

(زمانی، روانی، تاریخی و...) نیست. اگرستانسیالیست‌ها به دلیل ذاتی دانستن آزادی، از پیش شرط‌های تحقق آزادی سخنی به میان نمی‌آورند و آن را منوط به بلوغ افراد جامعه و یا فراهم بودن زمینه‌های اجتماعی و... نمی‌سازند. حال آنکه لیبرال‌ها چنینند؛ آزادی لیبرالیستی مقید به قیدهایی چون بلوغ و آگاهی جامعه، فراهم شدن بسترهای لازم و... است و نکته پایانی اینکه رفتار مخمل دقیقاً مخالف چیزی است که اگرستانسیالیست‌ها بر آن تأکید دارند. مخمل طاقت آزادی را ندارد؛ او نمی‌خواهد و نمی‌تواند تاوان آزادی خویش را پردازد. او که خطرات آزادی و آزاد بودن را دیده است، عطاء آزادی را به لقای آن می‌بخشد و تن به قلاده می‌دهد و... . اگرستانسیالیست‌ها با چنین برخوردی مخالفانند. آن‌ها که کرامت انسان را معلول آزادی او می‌دانند، از انسان‌ها می‌خواهند که مصائب آزادی را بپذیرند. مک‌کواری می‌نویسد:

با اینکه آزادی به ناگزیر مخاطره و تراژدی دارد، بردیاف و دیگر فیلسوفان وجودی با حرارت تمام تأکید می‌کنند که آزادی را باید حفظ کرد و افزایش داد. و دلیل این امر نیز روشن است؛ اگر آزادی تقریباً با خود وجود یکی است، بدون آزادی هیچ انسانی وجود ندارد. آزادی شاید خطرناک باشد، اما بدون آزادی هیچ کرامت انسانی وجود ندارد و مخاطره آزادی رنژ [روز] افزون را باید پیوسته به جان خرید (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۱۸۲).^۴

البته این تمام ماجرا نیست و گاه دامنه این تقلیل دادن‌ها بیشتر و عجیب‌تر هم شده است. برخی از پژوهشگران پا را از این فراتر نهاده، مدعی وجود آزادی اگرستانسیالیستی در آثار عارفان و صوفیان شده‌اند. آن‌ها آزادی موجود در آثار برخی از صوفیان را با آزادی اگرستانسیالیستی از یک جنس دانسته، حکم به تطابق آن‌ها داده‌اند. به عنوان نمونه نویسنده مقاله «مطالعه تطبیقی اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین با تفکرات اگرستانسیالیستی» از همسانی و خویشاوندی فکری شاعرانی چون حافظ و مولانا با اگرستانسیالیست‌ها خبر داده است:

آزادی مفهومی است که در اگرستانسیالیسم و ادبیات عرفانی ما جایگاه ویژه‌ای دارد. آزادی در تعبیر عرفا به معنای رهایی از بردگی کائنات و خواسته‌های آن و بریدن از تمامی پیوندها با آن است. مولوی نیز آدمی را گرفتار بندها و زندان‌های مختلف دنیایی می‌داند و آزادی، معنایی جز رهایی از همه این بندها و زندان‌های پیدا و پنهان نیست. او در همان سرآغاز دفتر اول مثنوی می‌گوید: بند بگسل باش آزاد ای پسر/ چند باشی

بند سیم و بند زر... می‌توان این مفهوم را در آثار سارتر یافت که آن را همراه با دوگانه ماهیت و وجود مطرح می‌سازد... سارتر می‌گوید انسان ماده جاننداری است که در چنگال عوامل طبیعت اسیر شده و در دنیایی از اسارت زورگویی دست و پا می‌زند مثل این است که وجودش را لبریز از نفی ساخته‌اند و مانند یک زندانی دست و پا بسته است که از نگهبان خود اجازه عبور می‌خواهد (جوآنپور هروی، ۱۳۹۶: ۱۷۷).

آنچه مشخص است اینکه نویسنده شادمان از کشف بزرگ خود (همسانی مولانا و اگزیستانسیالیست‌ها) جزئیات بسیار مهم و اساسی اندیشه این دو را نادیده گرفته است. به تعبیر دیگر، نویسنده مقاله مذکور به محض دیدن واژه آزادی (یا مفهوم آن) و بدون لحظه‌ای تأمل و غور در بافتی که این مفهوم در آن‌ها آمده است، حکم به تطابق و خویشاوندی این دو داده است حال آنکه میان این دو دریایی از تفاوت وجود دارد. اصلی‌ترین تفاوت به جایگاه آزادی در ذهن و جهان‌نگری این دو باز می‌گردد. برخلاف نظر نویسنده مقاله که گفته‌اند «آزادی مفهومی است که در اگزیستانسیالیسم و ادبیات عرفانی ما جایگاه ویژه‌ای دارد» (همان: ۱۷۷) باید گفت که حقیقت چیز دیگری است چراکه جایگاه آزادی در نزد عرفا بسیار فروتر و پائین‌تر از جایگاه آزادی در نزد اگزیستانسیالیست‌ها است. آزادی در نزد عرفا (آن هم در معنای بریدن از دنیا و...) هدف و غایت زندگی و کانون جهان‌نگری انسان عارف نیست بلکه تنها مرحله‌ای است که باید از آن گذشت؛ آزادی برای عارفان راهی است که برای رسیدن به غایت (بندگی خدا) باید از آن عبور کرد و... عارف/صوفی در راه رسیدن به کمال و فنا در خداوند پیش از هر کار باید دل از تعلقات بکند (و به قول آنها از تعلقات آزاد شود) تا در حلقه بندگان خدا درآید و از بندگان خدا محسوب شود. به قول مولانا بر مراد تو روم شادی کنم/ بنده تو باشم آزادی کنم. تو مرا می‌دار بنده و یار و غار / هیچ آزادی نخواهم زینهار. که مرا از بندگیت آزادی است/ بی تو بر من محنت و بیدادی است.

آزادی غایت عارفان نیست چنانکه در لحظه انتخاب میان آزادی و عشق/ بندگی خدا، آن‌ها جانب عشق و بندگی را می‌گرفتند و آزادی را کنار می‌نهادند. به باور آن‌ها آزادی آدمی با بندگی خداوند قابل جمع نبود و عارف به ناگزیر باید یکی از این دو را انتخاب می‌کرد چنانکه ابوسعید ابوالخیر نیز چنین کرده بود:

شیخ ما را درویشی سوال کرد: «یا شیخ! بندگی چیست؟» شیخ ما گفت: «خَلَقَكَ اللهُ حُرّاً كُنْ كَمَا خَلَقَكَ: خدایت آزاد آفرید، آزاد باش» گفت: «یا شیخ! سوال از بندگی

است. «شیخ ما گفت: «ندانی تا از هر دو کون آزاد نگردی، بنده نشوی» سپس این بیت بگفت:

آزادی و عشق چون به هم نامد راست بنده شدم و نهادم از یک سو خواست
زین پس چونان که داردم دوست رواست گفتار و خصومت از میانه برخاست

(محمد بن منور، ۱۳۷۱: ۳۱۴)

چنین برداشتی از آزادی نه تنها هیچ نسبتی با اگزیتانسیالیسم - که آزادی را ذاتی انسان و انسان را از او ناگزیر می‌داند - ندارد بلکه حتی با برداشت رایج و معمول آزادی در دوره مدرن - که اگزیتانسیالیسم تنها شاخه‌ای از آن است - نیز در تضاد است. برای تمامی جریان‌های گفتمان مدرن از مارکسیسم گرفته تا اگزیتانسیالیسم، آزادی غایت و نهایت است و هیچ چیزی فراتر از آن وجود ندارد حال آنکه عارفان چندان توجهی به آزادی ندارند و آن را تنها مرحله‌ای از مراحل سیر و سلوک می‌شناسند. حال باید گفت که به راستی چه ارتباطی (جز تشابه لفظ) میان این دو جریان (عارفان و اگزیتانسیالیست‌ها) وجود دارد که نویسنده را بر آن داشته است تا حکم به خویشاوندی آن‌ها دهد؟^۹

۴. اضطراب خلاق اگزیتانسیالیستی یا اضطراب کشنده استبدادی

دلهره/ اضطراب (و مفاهیم نزدیک به آن چون ترس، پروا و...) یکی دیگر از واژگان کلیدی در آثار اگزیتانسیالیست‌ها است تا جایی که بخش‌های قابل توجهی از آثار دوران ساز این نحله فلسفی یعنی هستی و زمان و هستی و نیستی به این مسأله و تبیین آن اختصاص یافته است. همین جایگاه خاص این مفهوم در اگزیتانسیالیسم، سبب شده است تا پژوهشگران ایرانی چه در تطبیق آثار فارسی با آثار اگزیتانسیالیستی و چه در خوانش اگزیتانسیالیستی از آثار فارسی به این مؤلفه توجه ویژه‌ای داشته باشند. با این حال متأسفانه باید گفت که این توجه ویژه به ندرت با وسواس و دقت نظر همراه بوده است. در پژوهش‌های انجام گرفته توسط محققان ایرانی، عمدتاً مفهوم اضطراب تقلیل یافته و یا تحریف شده است. دلیل این تقلیل گرایی را نیز باز باید در بی‌توجهی پژوهشگران ایرانی به بافتی که این اصطلاح در آن به کار رفته است، جستجو کرد. نمونه‌های چنین بررسی تقلیل‌گرایانه‌ای کم نیست با این همه در اینجا تنها به نقد و بررسی دو نمونه از آن‌ها بسنده خواهیم کرد. اولین نمونه، مقاله‌ای با عنوان «بررسی رویکردهای اگزیتانسیالیستی در اشعار نیمایوشیج با نگاهی به ترس و اضطراب» است. نویسندگان مقاله مذکور از حضور ترس، دلهره و اضطراب در

شعر نیما سخن می‌گویند و آن را از همان قسمی می‌دانند که در آثار آگزیستانسیالیست‌ها شاهد آن هستیم:

با توجه به تعریفی که از دلهره و ترس ارائه شد ما در آثار نیما نمایش یک دلهره اصلی را که دلهره هر فرد روشنفکر و مسؤول است، می‌شناسیم و آن دلهره مسؤولیت و انتخاب راه و روش است. نیما به عنوان یک فرد پیشرو خود را جزئی از مردم و در عین حال آگاهی بخش می‌داند و این مسأله است که دلهره‌ای را برای او به وجود می‌آورد (جباره و مهرپور، ۱۳۸۹: ۴۳۹).

نویسندگان مقاله دلایل این ترس و دلهره در اشعار نیما را نیز از دیوان پدر شعر نو فارسی استخراج کرده‌اند؛ ترس از پیری، ترس از مرگ و عدم جاودانگی، ترس از گناه، ترس از شب (استبداد) و... از میان این موارد ترس از جامعه نقش چشمگیرتری را دارد. به گفته آن‌ها «نیما به مثابه یک روشنفکر، ترس‌ها و دلهره‌هایی را در آثارش باز نموده است: ترس از جامعه‌ای که علی‌رغم تلاش او بیدار نمی‌شود و جبری که شرایط را تحت‌الشعاع خود درآورده است.» (همان: ۴۲۲).

آنچه مشخص است اینکه ترس، دلهره و اضطراب برخاسته از موارد مذکور لزوماً ارتباطی با اضطراب و دلهره آگزیستانسیالیستی ندارد. حتی اگر بتوان (البته با تسامح بسیار) موردی چون ترس از مرگ را به عوالم آگزیستانسیالیستی نسبت داد اما موارد دیگری چون ترس از شب - که معمولاً آن را نمادی از جامعه استبداد زده می‌دانند - به ضرس قاطع هیچ نسبتی با دلهره/اضطراب آگزیستانسیالیستی ندارد؛ حتی می‌توان گفت که این موارد دقیقاً در تضاد و در تقابل با آموزه‌های آگزیستانسیالیست‌ها هستند. فی‌المثل دلهره موجود در اشعاری مانند شب نیما نه آگزیستانسیالیستی است و نه می‌تواند آگزیستانسیالیستی تفسیر شود.

هست شب یک شب دم کرده و خاک

رنگ رخ باخته است

باد، نوباوه ابر، از بر کوه

سوی من تاخته است

هست شب همچو ورم کرده تنی گرم در استاده هوا

هم از این روست نمی‌بیند اگر گمشده‌ای راهش را

با تشش گرم، بیابان دراز

مرده را ماند در گورش تنگ
با [به] دل سوخته من ماند
به تنم خسته که می‌سوزد از هیبت تب
هست شب، آری، شب

(نیمایوشیج، ۱۳۹۲: ۲۵۱)

دلیل این اشتباه بی‌توجهی به بافتی است که این مفهوم در آن به کار رفته است. ترس و دلهره موجود در شعر نیما معلول جامعه‌ای استبداد زده است که هیچ کس در آن از آینده خود خبر ندارد. شاعر که به دلیل خفقان حاکم بر جامعه، همیشه بیم جان دارد، از بیان عقیده خود تن می‌زند و سکوت پیشه می‌کند. مهمترین ویژگی این نوع از دلهره و ترس انفعال فرد/انسان است. در چنین جامعه‌ای فرد به انزوا می‌گراید و از حضور در اجتماع و سخن گفتن با مردم پرهیز می‌کند و بدتر از همه اینکه برخلاف باورهای خود می‌گوید و عمل می‌کند؛ شعر زمستان اخوان - که تفسیری از جامعه‌ای استبداد زده است - عالی‌ترین نمونه این اشعار است.

در مقابل اما بافتی که دلهره و اضطراب اگزستانسیالیستی در آن دیده می‌شود، بافتی دموکراتیک است. به تعبیر دیگر دلهره و اضطراب اگزستانسیالیستی معلول آزادی انسان است. در اگزستانسیالیسم که آزادی در کانون آن قرار دارد، فرد/انسان بدون هیچ معیار و راهنمایی دست به انتخاب می‌زند و از آنجا که هیچ معیاری برای درستی یا نادرستی انتخاب خود ندارد، همواره در دلهره و اضطراب به سر می‌برد. مهمترین ویژگی دلهره/اضطراب اگزستانسیالیستی خصلت خلاقانه آن است؛ اضطراب اگزستانسیالیستی با آفرینندگی و خلاقیت ملازم دارد (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۸۲) چرا که هر انسانی با انتخاب خود هستی اصیل خویش را می‌سازد و ...

نمونه دیگر چنین پژوهش‌های تقلیل‌گرایانه‌ای را می‌توان در مقاله «رد پای از اگزستانسیالیسم در داستان انتری که لوطی‌اش مرده بود»، مشاهده کرد. پیشتر به داستان انتری که لوطی‌اش مرده بود، اشاره و خلاصه آن را بازگو کرده‌ایم، به همین دلیل از تکرار آن اجتناب می‌کنیم؛ به باور نویسندگان مقاله مذکور ترسی که از برخورد با حیوانات مهاجم دامن‌گیر انتر می‌شود و دلهره‌ای که به جان مخمل می‌افتد، ترس و دلهره‌ای اگزستانسیالیستی است:

این بی هدفی از یک سو و آسیب دیدن از موجودات محیط پیرامون از سوی دیگر، موجب وحشت، ترس و دلهره او می‌شود. چون تکیه‌گاهی برای خود نمی‌بیند، از این طریق اصل دیگر وجودگرایی [اگزیستانسیالیسم] یعنی ترس و دلهره در داستان نمایش داده می‌شود. انتر بی‌صاحب که به همه سرک می‌کشد، از جانوران دیگر مورد تعرض قرار می‌گیرد و این امر مایه ترس و اضطراب او می‌شود. دلهره‌ای که ناشی از وانهادگی و بی‌سرپرستی در جهان است (همان: ۶-۷۴).

اگزیستانسیالیستی نبودن ترس و دلهره موجود در داستان انتری که لوطی‌اش مرده بود، روشن‌تر از آن چیزی است که نیاز به تفصیل و توضیح بسیار داشته باشد اولاً این ترس و دلهره، معلول آزادی او و عدم اطمینان به درستی یا نادرستی انتخاب‌هایش نیست بلکه معلول ترس او از موجودات دیگر است و بس. در هنگام خواندن داستان چوبک بارها با چنین ترسی مواجه می‌شویم: «گوش‌هایش را تیز کرده بود و از صدای کوچکترین سوسکی که تو سبزه‌ها تکان می‌خورد می‌هراسید و نگران می‌شد. هر چه دور و برش بود پیشش دشمنی ستمگر و جان سخت جلوه می‌نمود.» (چوبک، ۱۳۵۳: ۱۰۰). ثانیاً نتیجه این دلهره و اضطراب چیزی جز نفی آزادی و انزوا طلبی نیست؛ مخمل ترسان و مضطرب، به تن بی‌جان لوطی پناه می‌برد و در سایه آن پنهان می‌شود.

نویسندگان مقاله «رد پای از اگزیستانسیالیسم در داستان انتری که لوطی‌اش مرده بود»، بی‌توجه به بافتی که ترس و دلهره در آن به کار رفته است، تنها به ظاهر واژه‌ها/کلمه‌ها بسنده کرده‌اند و جز سطح داستان چیزی ندیده‌اند. آن‌ها که فریفته شباهت ظاهری کلمات شده‌اند، به اشتباه حکم به همسانی و تطابق دلهره موجود در داستان انتری که لوطی‌اش مرده بود، با دلهره اگزیستانسیالیستی داده‌اند حال آنکه این دو علی‌رغم ظاهر یکسان‌شان، کمتر شباهتی به یکدیگر دارند.^۶

۵. انتخاب اصیل و نه هر انتخابی

اگزیستانسیالیسم و به ویژه اگزیستانسیالیسم سارتری علی‌رغم سادگی اولیه‌اش - امری که شاید دلیل آن سخنرانی‌های عامه‌پسند سارتر درباره اگزیستانسیالیسم بوده باشد - فلسفه‌ای پیچیده و غامض است و مسائل دشوار و پیچیده بسیاری دارد. یکی از این مسائل غامض و دشوار مسأله انتخاب و معیارهای آن است. دشواری این مسأله در این است که با وجود اهمیت انتخاب در اگزیستانسیالیسم، معیاری برای آن به دست داده نمی‌شود. انسان که آزاد

است می‌تواند از میان انبوه امکان‌های پیش رویش یکی را برگزیند اما در غیاب معیار، هر انتخابی سخت و دلهره‌آور خواهد بود. دشواری این تناقض برای فلسفه‌ای که فیلسوفان آن به مسؤولیت اجتماعی انسان نیز اعتقاد دارند، دو چندان می‌شود؛ به راستی چگونه می‌توان بر مسؤولیت و تعهد انسان تأکید کرد ولی به هیچ نظام اخلاقی باور نداشت و...؟

ورود به این مسأله و طرح دیدگاه‌های منتقدانی چون مری وارناک در اینجا ضرورتی ندارد و پرداختن به آن سبب اطالۀ کلام خواهد شد اما از بیان خلاصۀ دیدگاه‌های آنان هم چاره‌ای نیست. خلاصۀ دیدگاه اگزستانسیالیست‌هایی چون سارتر دربارهٔ انتخاب اینگونه است که از آنجا که با مرگ خداوند - که واضع معیارهای اخلاقی نیز بوده است - تمام نظام‌های اخلاقی خدامحور مشروعیت خود را از دست داده‌اند، انسان نیز چاره‌ای جز انتخاب بدون معیار - که دلهرهٔ انسان وجودی هم ناشی از آن است - ندارد. به تعبیر بهتر برای انسان وجودی «هیچ دستور اخلاقی در جهان وجود ندارد که با آن بتواند اعمالش را هدایت کند» (فلین، ۱۳۹۳: ۹۰). به باور اگزستانسیالیست‌ها هر انتخابی که هدایت‌گر آن دستورهای اخلاقی و نظام‌های اخلاقی باشند، انتخابی غیر اصیل است و نباید آن را انتخابی اگزستانسیالیستی دانست.

این نکته‌ای است که گاه در پژوهش‌های انجام شده نادیده گرفته شده است. مثلاً در مقاله «نگاهی اگزستانسیالیستی به بخش‌هایی از شاهنامه» نویسندگان با برجسته ساختن موقعیت‌هایی که در آن پهلوانان (و بویژه رستم) در موقعیت انتخاب قرار می‌گیرند، از وجود انتخاب اگزستانسیالیستی در شاهنامه خبر می‌دهند. فی‌المثل آن‌ها دربارهٔ رستم و لحظه‌ای که او باید بین کشتن یا نکشتن سهراب یکی را انتخاب کند، می‌نویسند:

قهرمانان شاهنامه نیز بارها و بارها در داستان‌هایی چون رستم و سهراب، رستم و اسفندیار، سیاوش و... در موقعیت انتخاب و دلهره قرار گرفته‌اند. در داستان رستم و سهراب هنگامی که رستم در برابر فرزند خویش قرار می‌گیرد، خود را در چنین موقعیتی می‌بیند؛ موقعیت انتخاب. انتخاب میان فرزند از یک سو و وظایف مقرر برای پهلوانی سنت‌پرست و میهن‌دوست از سوی دیگر. برگزیدن فرزندی که می‌خواهد ایران و پادشاهی آن را نابود کند و تخت و گرز و کلاه را به رستم دهد؛ فرزندی که می‌خواهد نظم موجود و سنت‌هایی که پادشاه را دارای فرهٔ ایزدی می‌داند و پهلوانان را از پادشاهی منع می‌کند. میهن یا فرزند؟ رستم در این انتخاب در دلهره‌ای مرگبار به سر می‌برد... رستم [اما] انتخاب خودش را کرده است. او... سنت‌ها و آرمان‌های ایرانی را بر فرزند خود ترجیح می‌دهد (قوام و واعظزاده، ۱۳۸۷: ۸۱).

نویسندگان در ادامه چند داستان دیگر شاهنامه را از منظر آگزیستانسیالیستی و به ویژه مؤلفه انتخاب آگزیستانسیالیستی بررسی می‌کنند، اما این انتخاب‌ها، انتخاب‌هایی آگزیستانسیالیستی نیستند؛ دلیل آن نیز مشخص است؛ همانگونه که نویسندگان خود نیز گفته‌اند، انتخاب‌های انجام شده (مانند انتخاب رستم) دقیقاً موافق و همسو با سنت و آرمان‌های ایرانی بوده‌اند (همان: ۸۱).

در خصوص داستان نبرد رستم و سهراب باید گفت که یکی از اصلی‌ترین ارزش‌های ایرانشهری - که اندیشه حاکم بر شاهنامه و داستان‌های آن است - این است که هر کس باید تنها و تنها به کار و پیشه‌ای (خویشکاری) پردازد که برای او و طبقه اجتماعی او مقرر شده است (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۵۰)؛ بر اساس این قانون، شاه باید شاهی کند و پهلوان، پهلوانی. گذشتگان هر گونه عدول از این قانون را بیدادگری و شکستن ارزش‌های اجتماعی قلمداد می‌کردند و آن را گناهی بزرگ می‌دانستند. سهراب - که جوانی خام و ناپخته بود - علیه این ارزش مقدس ایرانشهری عصیان می‌کند؛ او که کاووس را سزاوار شاهی نمی‌داند، سودای به تخت نشاندن رستم را در سر داشت و...

رستم، سهراب را از پای در می‌آورد اما دلهره چندانی دامن‌گیر او نمی‌شود زیرا ارزش‌های جامعه، کشتن سهراب را توجیه می‌کنند و بر درستی آن مهر تأیید می‌زنند. به اجمال آنکه انتخاب رستم که منطبق با ارزش‌های حاکم بر جامعه و سنت است، هیچ نسبتی با انتخاب آگزیستانسیالیستی (حداقل نوع سارتری آن) ندارد؛ دلیل آن هم روشن است؛ برخلاف انتخاب رستم، انتخاب آگزیستانسیالیستی از هیچ دستور اخلاقی وضع شده پیروی نمی‌کند. به تعبیر مری وارناک، به باور آگزیستانسیالیست‌ها

هر انسانی باید خودش تصمیم بگیرد... هیچ کس دیگری نمی‌تواند به او بگوید که چه چیز را باید ارزش بسیار نهاد و چه چیز را نباید و بنابراین این را هم نمی‌تواند به او بگوید که چه باید کرد و چه نباید کرد. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم خودمان ارزش‌ها را به چیزها نسبت می‌دهیم... نظام‌های قواعد در ذات خود غیرشخصی هستند. زندگی کردن بر طبق چنین نظام‌هایی به معنای ناکامی و کوتاهی در روبه رو شدن با واقعیت‌های اختیار و مسؤولیت فردی است... اگر ما خود را به نظام‌های اخلاقی عرفی یا آئین‌نامه وار پای بند کنیم... گمراه شده‌ایم (وارناک، ۱۳۸۶: ۶-۱۰۵).

۶. وانهادگی عارفان خداجوی!

تقلیل در پژوهش‌های انجام شده لزوماً به مؤلفه‌های اگزستانسیالیستی محدود نمی‌شود؛ گاه برای تطبیق دادن متن با اگزستانسیالیسم و مؤلفه‌های آن، متون ادبی نیز تقلیل داده می‌شوند (فی‌المثل تنها بخشی از آن انتخاب می‌شود و...). نمونه‌چنین پژوهش‌هایی را می‌توان در مقاله «ریشه‌های اگزستانسیالیستی در اندیشه‌ی حافظ» مشاهده کرد. نویسنده این مقاله برای اثبات وجود وانهادگی در اندیشه‌ی عارفان و یا عارف مشربانی چون حافظ، این ابیات از مولانا را ذکر می‌کند:

روزها فکر من این است و همه شب سخنم که چرا غافل از احوال دل خویشتم
از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود به کجا می‌روم آخر نمایی وطنم

در ظاهر کار نیز حق با نویسنده است؛ این ابیات مولانا با وانهادگی اگزستانسیالیستی‌هایی مانند سارتر قرابت بسیاری دارد؛ چراکه «به عقیده سارتر انسان در یک حالت نیمه هوشیار حیوانی که چندان خبری از خود ندارد و به اصطلاح نمی‌داند از کجا آمده و آمدنش بهر چه بوده، به دنیا می‌آید» (شمیسا، ۱۳۹۰: ۱۸۴). بلاکهام یکی از شارحان اگزستانسیالیسم در این باره می‌نویسد:

من تا زمانی که ندانم برای چه به وجود آمده‌ام نمی‌توانم عاقلانه تصمیم بگیرم و درخواست دانسته‌هایی که باید بر مبنای آن تصمیم گرفت، معقول می‌نماید: چیست این زندگی انسانی که من به آن فراخوانده شده‌ام؟ فلسفه‌های وجودی اصرار می‌ورزند که هر پاسخ ساده و مثبتی به این پرسش، پاسخی دروغین است؛ زیرا حقیقت آن در ابهام برطرف نشدنی است که در قلب انسان و جهان وجود دارد. (بلاکهام، ۱۳۸۷: ۲۳۶).

ایراد کار نویسنده اما در اینجا است که او تنها ابیات آغازین و مقدماتی شعر مولانا را آورده است؛ شعر مولانا ابیات دیگری نیز دارد که با روح آموزه‌های اگزستانسیالیستی در تضاد است. مثلاً پس از ابیات مذکور، این بیت در ادامه آمده است:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

میان اندیشه‌های عارفانی چون مولانا با آموزه‌های اگزستانسیالیسم و مؤلفه‌های آن چون وانهادگی، ارتباط معناداری وجود ندارد؛ عارفان دقیقاً می‌دانند از کجا آمده‌اند، برای چه آمده‌اند و به کجا خواهند رفت. مثلاً مولانا دقیقاً می‌دانست که از نیستان جدا شده است و

دوباره به آنجا باز خواهد گشت و... . دقیق‌ترین توصیف از این مسأله در مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد نجم رازی دیده می‌شود. نجم رازی با جزئیات تمام دلایل و مراحل آفرینش انسان، چگونگی سفر آدمی به این جهان و مراحل که آدمی در این سفر پیموده است و... را شرح می‌کند و با دقت هرچه تمام‌تر سخن می‌گوید. حال باید پرسید چگونه می‌توان در دیوان عارفانی چون مولانا، از وجود وانهادگی سخن گفت؟ به نظر می‌رسد که ایراد کار در خوانش تقلیل‌گرایانه نویسنده از غزل مولانا (و به طریق اولی دیوان غزلیات و مثنوی) بوده است و بس.

همچنین می‌توان این تقلیل را در حوزه معنا کردن شعر مولانا هم دید؛ این شعر مولانا به قول بلاغیون، معنای ثانوی نیز دارد حال آنکه نویسنده تنها به معنای اولیه شعر بسنده کرده است. هدف و قصد مولانا از این ابیات، تذکر و برانگیختن مخاطب خود به اندیشه درباره مبدا و معاد آدمی است و نه صرفاً بیان وانهاده بودن انسان؛ امری که نویسنده برای خویشاوند ساختن مولانا با اگزیستانسیالیست‌ها آن را نادیده گرفته است.

۷. خوانش / قرائت‌های مثلاً اگزیستانسیالیستی

پژوهش‌هایی که تاکنون به نقد آنها پرداخته‌ایم، یا تطبیقی بوده‌اند و یا هدف نویسندگان آن جستجوی مفاهیم اگزیستانسیالیستی در متون فارسی بوده است. با این حال در سال‌های اخیر و به ویژه پس از آنکه اصلاحاتی چون خوانش، قرائت (قرائت تنگاتنگ) و... باب روز شده است، برخی از پژوهشگران به خوانش/قرائت اگزیستانسیالیستی از متون فارسی روی آورده‌اند. نمونه این دسته از پژوهش‌ها مقاله «تحلیل ماهی سیاه کوچولو بر اساس فلسفه اگزیستانسیالیسم» است. نویسنده در این مقاله به زعم خود به قرائت تنگاتنگ (واعظ، ۱۳۹۸: ۵۹۴) داستان مشهور ماهی سیاه کوچولوی صمد بهرنگی بر اساس مؤلفه‌های اگزیستانسیالیسم پرداخته‌اند و خوانشی اگزیستانسیالیستی از این داستان ارائه کرده‌اند. علی‌رغم اینکه نویسنده مقاله فوق به مارکسیستی بودن این داستان و برخی تفسیرهای مارکسیستی از آن اشاره می‌کند؛ اما باور دارد که این داستان قابلیت قرائت (آن هم از نوع قرائت تنگاتنگ) اگزیستانسیالیستی را نیز دارا است.

با این همه و برخلاف نظر ایشان، نویسندگان این سطور باور دارند که حتی اگر خاستگاه تاریخی این داستان (جریان مارکسیسم چریکی) و بافتی را که این داستان در آن نوشته شده است، نادیده بگیریم باز هم جز با تقلیل مؤلفه‌های اصلی اگزیستانسیالیسم چون

دلهره، مرگ و... نمی‌توان خوانشی اگزیتانسیالیستی از این داستان دوران‌ساز به دست داد. پیش از نقد خوانش اگزیتانسیالیستی نویسنده مقاله «تحلیل ماهی سیاه کوچولو بر اساس فلسفه اگزیتانسیالیسم»، بهتر است با داستان ماهی سیاه کوچولو (هر چند به اختصار) آشنا شویم:

ماهی سیاه کوچولو، ماهی کوچکی است که از زیستن در یک جویبار خسته شده و قصد رفتن و دیدن دریا را دارد. او علی‌رغم مخالفت دیگر ماهی‌ها - که او را به ماندن در آن جویبار خرد تشویق می‌کنند - سرانجام راهی دریا می‌شود. در راه با موجوداتی چون خرچنگ و مارمولک برخورد می‌کند؛ مارمولک به او خنجری می‌دهد تا در برخورد با مرغ سقا از آن استفاده کند. در پایان داستان و وقتی که ماهی سیاه کوچولو به دریا می‌رسد، شکار مرغ می‌شود. در شکم مرغ ماهی خوار جز او ماهی کوچک دیگری هم هست. او ماهی کوچک را نجات می‌دهد اما خودش می‌ماند و با خنجرش مرغ ماهی خوار را می‌کشد. مرغ ماهی خوار می‌میرد اما پس از آن از ماهی کوچولو نشانی دیده نمی‌شود. نویسنده مقاله مذکور، خوانش تنگاتنگ خود را از جدایی ماهی سیاه کوچولو از ماهیان برکه آغاز می‌کند چرا که به باور ایشان این مسأله، مسأله‌ای کلیدی در داستان است؛ به زعم ایشان داستان ماهی سیاه کوچولو داستان حرکت از بودن به شدن است:

قصه ماهی سیاه روایت حرکتی وجودشناسانه در کسی است که از بودن در یک وضعیت تکراری، راکد، منجمد و منفعل دچار ملالت شده و با آگاهی نسبت به این وضعیت در جهت نقش دادن به ماهیت خود اراده می‌کند و با عمل و کنش و آزادی، خود را از این گل چسبنده وجود در مرتبه بودن و انفعال خارج می‌سازد و به شدن می‌رسد (واعظ، ۱۳۹۸: ۹۴۸).

در قرائت تنگاتنگ نویسنده، انبوه ماهیان - که ماهی سیاه را از حرکت باز می‌دارند - نمادی از وجود فی نفسه هستند که سارتر در هستی و نیستی خود بدان پرداخته بود. در مقابل ماهی سیاه کوچولو نمادی از وجود لِنفسه است؛ وجودی که اهل کنش و کنشگری و طرح‌اندازی است و با انتخاب‌های خود هستی خویش را می‌سازد. این طرح کلی داستان از نظر نویسنده مقاله «تحلیل ماهی سیاه کوچولو بر اساس فلسفه اگزیتانسیالیسم» است؛ نویسنده پس از توضیح این طرح کلی در ادامه می‌کوشد با برجسته‌سازی مؤلفه‌های اگزیتانسیالیستی، خوانش خود از این داستان را دقیق‌تر سازد. به عنوان مثال نشان دهد که ترس/دلهره ماهی سیاه کوچولو، ترس/دلهره‌ای اگزیتانسیالیستی است و... اما همینجا

است که تقلیل مؤلفه‌های اگزستانسیالیسم اتفاق می‌افتد. فی‌المثل نویسنده از ترس و اضطراب ماهی سیاه کوچولو سخن می‌گوید و آن را چنانکه گفتیم، ترس/دلهره‌ای اگزستانسیالیستی نشان می‌دهد اما این ترس و دلهره بیش از آنکه اگزستانسیالیستی باشد، معلول ترس ماهی سیاه کوچولو از وجود موجودات خطرناکی چون مرغ ماهیخوار است: «ماهی سیاه کوچولو می‌خواهد به دریا برسد اما شناختی از مقصد ندارد و این همان چیزی است که در درون فرد ایجاد دلهره می‌کند؛ یعنی قدم گذاشتن در مسیری نامشخص که خطرهای زیادی با خود دارد؛ مرغ ماهی‌خوار، اره ماهی...» (همان: ۹۵۰).

هرچند نویسنده تلاش بسیاری برای اگزستانسیالیستی نشان دادن ترس ماهی سیاه کوچولو انجام می‌دهد اما ترس ماهی سیاه کوچولو - که از خطر بیرونی ناشی شده است - هیچ ارتباطی با دلهره اگزستانسیالیستی ندارد. دلهره اگزستانسیالیستی معلول فقدان معیارهایی که درست یا نادرستی انتخاب‌ها را نشان دهند، است حال آنکه ماهی سیاه کوچولو از درستی تصمیم خود اطمینان دارد و ترسی هم اگر در او هست، ترس از خرچنگ و مرغ ماهی‌خوار است و نه نادرستی انتخاب‌اش. به راستی آیا ترس ماهی سیاه کوچولو در برخورد با خرچنگ یا دیگر موجوداتی که قصد شکار او را داشتند، ریشه در باور او به فقدان معیارها دارد؟

دلیل دیگری که نادرستی قرائت تنگاتنگ نویسنده را آشکار می‌سازد، اعتراف او به پایان یافتن ترس ماهی سیاه کوچولو است. نویسنده می‌گوید که پس از اینکه ماهی سیاه کوچولو از مسیر رودخانه شناخت پیدا می‌کند و به آگاهی می‌رسد، ترس/دلهره او نیز به یکباره رخت بر می‌بندد و ناپدید می‌شود:

«ماهی چند بار خود آنچه را دیگران درباره دریا و مسیر آن گفته‌اند، تکرار می‌کند ولی به وجود آن‌ها یقین ندارد. او با پرسش و کسب آگاهی بر این دلهره فایق می‌آید و وقتی در مسیر قرار می‌گیرد، تمام ترس او می‌ریزد؛ چون حرکت بخشی از مقصد است» (همان: ۹۵۰).

این ادعا دقیقاً خلاف دیدگاه اگزستانسیالیست‌هایی چون سارتر است. به باور اگزستانسیالیست‌ها از آنجا که انسان آزاد و ناگزیر از انتخاب است، دلهره او را (تا لحظه مرگ) پایانی نیست؛ اطمینان خاطر یافتن و یا پایان گرفتن ترس/دلهره تنها زمانی اتفاق می‌افتد که انسان معیاری برای تشخیص درستی یا نادرستی انتخاب‌های خود در دست

داشته باشد؛ اما از آنجا که چنین معیار و ترازویی وجود ندارد، دلهره و ترس انسان تا لحظه مرگ همراه او خواهد بود.

لغزش دیگر نویسنده مقاله مذکور زمانی اتفاق می‌افتد که او می‌خواهد با روش قرائت تنگاتنگ خود، قرائنی اگزیتانسیالیستی از مرگ ماهی سیاه کوچولو ارائه دهد. چنانکه در خلاصه داستان نیز دیدیم، داستان ماهی سیاه با مرگی فداکارانه پایان می‌یابد. او که به همراه یک ماهی کوچک دیگر در شکم مرغ ماهی‌خوار گرفتار شده است، ابتدا ماهی کوچک را نجات می‌دهد و بعد خود می‌ماند و با خنجری که دارد مرغ ماهی‌خوار را از پای در می‌آورد؛ مرغ ماهی‌خوار در آب می‌افتد و جان می‌دهد اما از ماهی سیاه کوچولو خبری نمی‌شود. حقیقت این است که مرگ ماهی سیاه کوچولو چنان شهادت گونه است که خوانش اگزیتانسیالیستی از آن کار آسانی نیست. نویسنده مقاله «تحلیل ماهی سیاه کوچولو بر اساس فلسفه اگزیتانسیالیسم» نیز از انجام چنین کاری (قرائتی اگزیتانسیالیستی از مرگ ماهی سیاه کوچولو) ناتوان است؛ او وقتی با مفاهیم اگزیتانسیالیستی نمی‌تواند مرگ ماهی سیاه کوچولو را تفسیر کند، از اصطلاحات عارفانه مدد می‌گیرد و قرائتی ارائه می‌کند که بیش از آنکه اگزیتانسیالیستی باشد، عارفانه است. مثلاً ایشان می‌نویسند:

ماهی سیاه کوچولو وقتی می‌تواند وجود حضوری خود را به وجود حصولی و خلاق تبدیل کند که به حقیقت دست به عمل بزند. آنجا که با ماهیان دیگر ناگهان طعمه مرغ سقا می‌شود، ماهی سیاه برای نجات خود و دیگری تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد. نجات او در نتیجه مرگ او صورت می‌گیرد. او در بین ماهیان خود را به مردن می‌زند و از این طریق می‌تواند نجات پیدا کند. این مردن همان مرگ از بودن و رسیدن به تولدی دوباره در فرایند شدن است... این همان مفهومی است که در گفتمان عرفانی و معرفت‌شناسانه نیز لازمه سلوک به شمار می‌رود. رسیدن سالک به وجود حقیقی و مرتبه ادراک حقیقت در گرو مرگ از مرتبه پائین‌تر به مرتبه بالاتر است... مرگ و زندگی در نظر ماهی سیاه کوچولو زمانی معنا پیدا می‌کند که نقش و کاربردی در زندگی دیگری داشته باشد (همان: ۹۵۳).

اندک آشنایی با اگزیتانسیالیسم و افکار فلاسفه آن چون سارتر کافی است تا نادرستی این قرائت تنگاتنگ را نشان دهد. مرگ اگزیتانسیالیستی لزوماً نه خصیلتی فداکارانه و عارفانه دارد و نه شهادت گونه است. برخلاف ادعای نویسنده مقاله «تحلیل ماهی سیاه کوچولو بر اساس فلسفه اگزیتانسیالیسم» در نظر اگزیتانسیالیست‌ها مرگ سبب تولد

دوباره (همان: ۹۵۳) نمی‌شود بلکه پایانی است برای انسان/دازاین «دازاین در مرگ تمام می‌شود» (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۹۷) و به پایان راه خود می‌رسد و دیگر ادامه پیدا نمی‌کند. در نظر فیلسوفانی چون هایدگر مرگ «امکان برین وجود انسان است» (همان: ۱۹۸)؛ امکانی که دیگر امکان‌ها تابع آن هستند. به دیگر سخن «مرگ امکان نهایی‌ای است که امکان‌های دیگر دازاین را از بین می‌برد» (احمدی، ۱۳۸۲: ۴۹۳).

بحث پیرامون مرگ در اندیشهٔ اگزیستانسیالیست‌ها دراز دامن و پیچیده‌تر از آنی است که این مقاله ظرفیت پرداختن به آن را داشته باشد اما آنچه مشخص است اینکه برای اگزیستانسیالیست‌ها مرگ هرگز تولدی دوباره یا چیزی مانند آن نیست؛ مرگ دری بسته است که در پشت آن چیزی وجود ندارد. این سخنان آلبر کامو، نویسنده‌ای که آثار او رنگ اگزیستانسیالیستی دارند - نه تنها نادرستی تحلیل نویسندهٔ مقالهٔ مذکور را اثبات می‌کند بلکه نشان می‌دهد که درک ایشان از مؤلفه‌های اگزیستانسیالیستی با واقعیت امر تا چه حد فاصله دارد. کامو می‌نویسد:

«دوست نمی‌دارم باور کنم که مرگ دریچه‌ای به سوی زندگی دیگری می‌گشاید. در چشم من مرگ دری بسته است. من نمی‌گویم که مرگ گامی است برداشتنی بلکه واقعه‌ای است ناگوار و پلید» (کامو، ۱۳۸۴: ۱۳۳) (۷).

۸. نتیجه‌گیری

مهمترین نکته‌ای که در پژوهش‌های تطبیقی و مانند آن باید مورد نظر قرار گیرد، پرهیز از تقلیل‌گرایی است. تقلیل‌گرایی که در این دست پژوهش‌ها به انحاء و اشکال گوناگونی اتفاق می‌افتد؛ گاه مؤلفه‌های اساسی و کلیدی نظام‌های سیاسی، جریان‌های فلسفی و... تقلیل داده می‌شوند و گاه نیز این متون ادبی هستند که برای انطباق با مؤلفه‌های اصلی جریان‌های فلسفی و... تقلیل داده می‌شوند. نمونهٔ این دسته از پژوهش‌های تقلیل‌گرایانه را می‌توان در پژوهش‌های اگزیستانسیالیسم‌محور مشاهده کرد. پژوهشگران ایرانی برای انطباق آثار فارسی با مؤلفه‌های این نحلهٔ فلسفی معاصر، به تقلیل مفاهیم اصلی این نحلهٔ فلسفی چون دلهره پرداخته‌اند. فی‌المثل پژوهشگران ایرانی با نادیده گرفتن بافتی که متون در آن نوشته شده‌اند، دلهرهٔ موجود در شعر نیما - که معلول فضای استبدادی ایران عصر پهلوی است - را از جنس دلهرهٔ اگزیستانسیالیستی - که در بافتی دموکراتیک شکل گرفته است - دانسته‌اند و یا اینکه شعر مولانا (از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود/ به کجا می‌روم آخر

نمایی وطنم) را بدون توجه به بافت عرفانی آن، شعری که وانهادگی اگرستانسیالیستی در آن دیده می‌شود، خوانده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته برخی از پژوهشگرانی ایرانی، از غم، عشق و... نیز ذیل مؤلفه‌های اگرستانسیالیستی یاد کرده‌اند و در پژوهش‌های خود به آن‌ها نیز پرداخته‌اند چنانکه مثلاً درباره‌ی عشق نوشته‌اند: «عاشقی از احوال اگرستانسیالیستی آدمی است» (عزیزی‌فر و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۱۳-۱۱۰) اما در این باره باید گفت که هرچند که اگرستانسیالیست‌هایی چون سارتر درباره‌ی موضوعاتی چون عشق نوشته‌اند، اما نمی‌توان این مفاهیم و موضوعات را مؤلفه‌های اساسی اگرستانسیالیسم به حساب آورد.
۲. برخلاف بسیاری از پژوهشگران، که گویی از تقلیل‌گرایانه بودن پژوهش خود آگاهی نداشته‌اند، برخی از پژوهشگران به این تقلیل‌گرایی خود آگاه بوده و به آن اعتراف کرده‌اند. مثلاً نویسنده‌ی مقاله‌ی اگرستانسیالیسم در رباعیات خیام می‌گوید که تنها با تعدیل مفاهیمی چون جبرگرایی، می‌توان اندیشه‌ی خیام را با اگرستانسیالیسم منطبق ساخت (سرانجام و محمدی، ۱۳۹۵: ۹۴).
۳. سارتر در کتاب هستی و نیستی مثالی می‌زند که دقیقاً بازتاب همین مسأله است. او می‌گوید حتی کسی که در زندان است، علی‌رغم زندانی بودنش باز هم آزاد است چراکه می‌تواند که میان ماندن در زندان و تلاش برای رهایی و فرار از زندان یکی را انتخاب کند. به قول سارتر «بنابراین نمی‌گوییم که زندانی همیشه آزاد است که از زندان بیرون بیاید چون چنین گفته‌ای بی معنی خواهد بود... می‌گوییم همیشه آزاد است که برای فرار از زندان تلاش کند (یا خود را آزاد کند) یعنی در هر وضعی باشد می‌تواند فرار خویش را طرح اندازی کند» (سارتر، ۱۳۹۴: ۶۷۰).
۴. داستان انتری که لوطی‌اش مرده بود، بیش از آنکه داستانی با درونمایه‌ی اگرستانسیالیستی باشد، داستانی درباره‌ی شکست تلاش‌های آزادی خواهانه‌ی ایرانیان عصر مشروطه - که انقلابی با شعارهای لیبرالیستی بود - است. ایرانیان از اواسط دوران قاجاریه تلاش گسترده‌ای برای رهایی از انقیاد نظام استبدادی و استقرار نظام مشروطه انجام دادند. این تلاش‌ها در عمل هم نتیجه داد و نظام مشروطه و ارزش‌های لیبرالیستی آن چون آزادی حاکم شد اما شادی این پیروزی دیری نپایید؛ بحران‌های بسیار نظام مشروطه را زمینگیر و ناتوان کرد (ملایی توانی، ۱۳۸۱)؛ نخبگان سیاسی آن روز چون مشفق کاظمی، ملک الشعرا بهار و... سرخورده از مشروطه و آرمان‌های آن، از ضرورت کنار نهادن نظام مشروطه و تأسیس حکومتی مقتدر سخن گفتند. بهار در در بخشی از کتاب تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران می‌نویسد:

من اینجا باید به یک چیز اعتراف کنم... من از آن واقعه هرج و مرج مملکت و هتاک جراید که در ایام بعد از انقلاب روسیه و فاصله میانه مهاجرت و کابینه دوم آقای وثوق الدوله روی داد، اوقاتی که هر دو ماه دولتی به روی کار می آمد و می افتاد و حزب بازی و فحاشی و تهمت و ناسزاگویی به رجال سیاسی و پیشوایان حزبی از طرف منفی باfan و به اصطلاح مخالفان مطلق هر چیز و هر کس، رواج کاملی یافته بود و نتیجه اش ضعف حکومت مرکزی و قوت یافتن راهزنان و یاغیان در انحاء کشور و هزاران مفساد دیگر بود، از آن اوقات حس کردم و تنها هم نبودم که مملکت با این وضع علی التحقیق رو به ویرانی خواهد رفت. معتقد شدم و در جریده نوبهار مکرر نوشتم که باید حکومت مقتدری به روی کار آید که قدری قوی تر و فعال تر و با جرات تر باشد... باید جلو هرج و مرج فکری و قلمی را گرفت، باید دولت مرکزی را قوت بخشید، باید مرکز ثقل برای کشور تشکیل داد... باید حکومت مشت و عدالت را که متکی به قانون و فضیلت و جرات باشد، رواج داد (بهار، ۱۳۹۲: ۱۰۰).

۵. غالب مقالات آگزیستانسیالیسم محور به این ضعف مبتلا هستند. مثلاً مقالاتی چون آگزیستانسیالیسم هدایت و بن بست نوستالژیک (موسوی و همایون، ۱۳۸۸: ۱۴۲)، تحلیل داستان گدای ساعدی بر اساس اصول و ویژگی های مکتب آگزیستانسیالیسم (محمدی فشارکی و هاشمی زاده، ۱۳۹۳: ۱۰۹) و مفهوم آزادی در اندیشه حافظ و مولانا و تطبیق آن با تفکر آگزیستانسیالیسم (وفایی فرد و کزازی، ۱۳۹۴: ۵۶) آزادی را بیشتر در تعریف لیبرالیستی آن در نظر داشته اند و یا اینکه حداقل تفاوت آزادی آگزیستانسیالیستی با لیبرالیستی را مشخص نکرده، آنها را از یکدیگر تمیز نداده اند.

۶. جالب آنکه برخی از پژوهشگران، دلهره و اضطراب آگزیستانسیالیستی را با اصطلاح وحشت عارفان نیز تطبیق داده اند چنانکه نویسنده/نویسندگان مقاله مطالعه تطبیقی آراء خیام و حافظ با تفکرات آگزیستانسیالیستی مدعی وجود دلهره آگزیستانسیالیستی در شعر (از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود/ زنهار از این بیابان وین راه بی نهایت) شده اند (اکبری بیرق و گلپایگانی، www.drakbari.com). این تطبیق دادن به قول علامه قزوینی چنان "لایتچسبک" است که پرداختن به آن و توضیح آن چندان ضرورتی ندارد. همچنین درباره تطبیق مفهوم دلهره با آثار ادبی باید گفت که دامنه تقلیل بسیار گسترده و وسیع است. اما نکته جالب این است که گاه نویسندگان علی رغم تلاش بسیار از تطبیق دادن ناتوان به نظر می رسند. مثلاً در مقاله آگزیستانسیالیسم در رباعیات خیام، نویسنده وقتی نمی تواند از دلهره در شعر خیام چیزی بگوید، به ناگاه از یاس فلسفی خیام سخن به میان می آورد (سرانجام و محمدی، ۱۳۹۵: ۹۲)؛ امری که آشکارا از انطباق ناپذیر بودن این دو حکایت دارد.

۷. تفاوت دیدگاه ماهی سیاه کوچولوی صمد بهرنگی درباره مرگ، با دیدگاه های آگزیستانسیالیست ها بسیار بیشتر از آن چیزی است که در مقاله به آن اشاره کرده ایم. مثلاً ماهی

سیاه کوچولو درباره مرگ می‌گوید: «مرگ خیلی آسان می‌تواند الان به سراغ من بیاید اما من تا می‌توانم زندگی کنم نباید به پیشواز مرگ بروم. البته اگر یک وقتی ناچار با مرگ روبرو شدم - که می‌شوم - مهم نیست؛ مهم این است که زندگی یا مرگ من چه اثری در زندگی دیگران داشته است» (بهرنگی، بی‌تا: ۲۱). ماهی سیاه کوچولو به نوعی درباره مرگ و روبرو شدن با آن سخن می‌گوید که گویی مواجهه با آن را دوست نمی‌دارد و یا اینکه از مواجه شدن با مرگ و اندیشیدن به آن اکراه دارد حال آنکه در نظر فلاسفه‌ای چون هایدگر رویارویی دازاین/انسان با مرگ نکته‌ای مرکزی است (احمدی، ۱۳۸۲: ۴۸۶)؛ هایدگر که دازاین را هستنی به سوی مرگ می‌دانست، در هستی و زمان می‌نویسد: «دازاین به نحو واقع بوده خود را در وهله اول و غالباً در هستی ناخوددینه به سوی مرگ نگه می‌دارد» (هایدگر، ۱۳۹۱: ۳۳۴).

کتاب‌نامه

- آریلاستر، آنتونی (۱۳۸۸). ظهور و سقوط لیبرالیسم در غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز. احمدی، بابک (۱۳۸۲). هایدگر و پرسش بنیادین، تهران: مرکز.
- امن خانی، عیسی (۱۳۹۲). اگرستانسیالیسم و ادبیات معاصر ایران، تهران: علمی.
- برلین، آیزایا (۱۳۶۸). چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- بلاکهام، ه.ج (۱۳۷۲). شش متفکر اگرستانسیالیست، ترجمه محسن حکیمی، تهران: مرکز.
- بهار، ملک الشعراء (۱۳۹۲). تاریخ مختصر احزاب سیاسی، جلد دوم، تهران: امیرکبیر.
- بهرنگی، صمد (بی‌تا). ماهی سیاه کوچولو، بی‌جا.
- جباره، عظیم و آناهیتا مهرپور (۱۳۸۹). «بررسی رویکردهای اگرستانسیالیستی در اشعار نیما یوشیج با نگاهی به ترس و اضطراب»، چاپ شده در مجموعه مقالات نیما و میراث نو، بابلسر، دانشگاه مازندران.
- جوانپور هروری، عزیز (۱۳۹۶). «مطالعه تطبیقی اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین با تفکرات اگرستانسیالیستی»، چاپ شده در فصلنامه عرفان اسلامی، سال چهاردهم، شماره ۵۳.
- چوبک، صادق (۱۳۵۲). انتری که لوطی اش مرده بود، تهران: جاویدان.
- خجسته، فرامرز و جعفر فسائی (۱۳۹۴). «چوبک و اندیشه وجودی: تحلیل داستان انتری که لوطی اش مرده بود» چاپ شده در ادب پژوهی، شماره ۳۴.
- سارتر، ژان پل (۱۳۶۱). اگرستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: مروارید.
- سارتر، ژان پل (۱۳۹۴). هستی و نیستی، ترجمه مهستی بحرینی، تهران: نیلوفر.
- سرانجام، امین و محتشم محمدی (۱۳۹۵). «اگرستانسیالیسم در رباعیات خیام» چاپ شده در مطالعات ایرانی، سال پانزدهم، شماره سی‌ام.

- شمیسا، سیروس (۱۳۹۱). مکتب‌های ادبی، تهران: قطره.
- عزیزفر، عباس و همکاران (۱۳۹۷). «بررسی و تحلیل مبانی فلسفه‌اگزیستانسیالیسم در شعر سهراب سپهری»، چاپ شده در نشریه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز، سال ۷۱، شماره ۲۳۷.
- فلین، توماس (۱۳۹۳). درآمدی بر اگزیستانسیالیسم، ترجمه علیرضا فرجی، تهران: ریسمان.
- قوام، ابوالقاسم و عباس واعظ زاده (۱۳۸۷). «نگاهی اگزیستانسیالیستی به بخش‌هایی از شاهنامه»، چاپ شده در فصلنامه ادبیات فارسی: دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، دوره پنجم، شماره ۱۸.
- کامو، آلبر (۱۳۸۴). دلهره هستی (برگزیده‌ای از آثار)، ترجمه محمد تقی غیائی، تهران: نشر نگاه گودرزی، احمد (۱۳۸۵). «ریشه‌های اگزیستانسیالیستی در اندیشه‌های حافظ»، چاپ شده در نشریه چیستا.
- مجتبایی، فتح الله (۱۳۵۲). شهر زیبای افلاطون، شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران: انجمن انتشارات فرهنگ ایران باستان.
- محمدبن منور میهنی (۱۳۷۱). اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- محمدی فشارکی، محسن و رؤیا هاشمی زاده (۱۳۹۳). «تحلیل داستان گدای ساعدی بر اساس اصول و ویژگی‌های مکتب اگزیستانسیالیسم»، چاپ شده در متن پژوهی ادبی، سال ۱۸، شماره ۶۰.
- مک کواری، جان (۱۳۷۷). فلسفه وجودی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- مالایی توانی، علی‌رضا (۱۳۸۱). مشروطه و جمهوری: ریشه‌های نابسامانی نظم دموکراتیک در ایران (۱۳۰۵-۱۲۸۴)، تهران: گستره.
- موسوی، سید کاظم و فاطمه همایون (۱۳۸۸). «اگزیستانسیالیسم هدایت و بن بست نوستالژی»، چاپ شده در ادب پژوهی، شماره دهم.
- میشلمن، استفن (۱۳۹۸). فرهنگ اگزیستانسیالیسم، ترجمه ارسطو میرانی، تهران: پارسه.
- نبی زاده اردبیلی، ندا و عسگر صلاحی (۱۳۹۵). «رد پای از اگزیستانسیالیسم ادبی در داستان انتری که لوطی‌اش مرده بود اثر صادق چوبک»، چاپ شده در پژوهش‌های ادبی و بلاغی، سال پنجم، شماره اول.
- نیما یوشیج (۱۳۹۲). مجموعه اشعار نیما یوشیج، به کوشش سیروس طاهباز، تهران: نگاه.
- وارناک، مری (۱۳۸۶). اگزیستانسیالیسم و اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- واعظ، بتول (۱۳۹۸). «تحلیل ماهی سیاه کوچولو بر اساس فلسفه اگزیستانسیالیسم»، چاپ شده در جشن‌نامه دکتر سیروس شمیسا، به کوشش یاسر دالوند، تهران: کتاب سده.
- وفایی فرد، زهره و میر جلال‌الدین کزازی (۱۳۹۴). «مفهوم آزادی در اندیشه حافظ و مولانا و تطبیق آن با تفکر اگزیستانسیالیسم»، چاپ شده در مطالعات ادبیات تطبیقی، سال نهم، شماره ۳۳.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۴). هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.