

فصلنامه علمی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره هفتاد و دوم، بهار ۱۴۰۳: ۵۷-۸۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۲

نوع مقاله: پژوهشی

کندوکاو در آثار عطار در ساحت وجودشناختی

* فاطمه طاهری

** مرجان علی‌اکبرزاده زهتاب

*** علیرضا قوجه‌زاده

چکیده

مسئله اصلی پژوهش بینارشته‌ای پیش روی که به شیوه توصیفی-تحلیلی و به صورت کتاب‌خانه‌ای فراهم آمده، آن است که با بررسی مثنوی‌های مسلم عطار (منطق‌الطیر، الهی‌نامه، مصیبت‌نامه و اسرارنامه که در انتساب آنها بدو شبهه‌ای وجود ندارد) و نیز شیوه زیست او، به دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی عطار در چهار حوزه آزادی، مرگ‌اندیشی، تنهایی و معناآفرینی دست یازیده، اثبات نماید که ریشه‌های فلسفه اگزیستانسیالیسم مانند بسیاری از اندیشه‌های ناب بشری از دیرباز در میان متفکران مشرق‌زمین وجود داشته و بعدها از شرق به غرب راه یافته است. اصول این مکتب فلسفی و اشراقی که امروزه بر بسیاری از علوم مانند روان‌کاوی و مردم‌شناسی سایه افکنده، در شالوده‌های عرفان ایرانی-اسلامی قابل مشاهده بوده، در افکار و آثار عطار بیشتر جلوه‌گر شده است. مهم‌ترین پرسش آن است که: اصول اگزیستانسیالیسم، چگونه در مثنوی‌های عطار و نیز در شیوه زندگی او متبلور شده است؟ فرضیه پژوهش این است که: مثنوی‌ها و شیوه زندگانی عطار، اغلب

* دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد ورامین - پیشوا، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران
fatemetaheri.1978@gmail.com

** نویسنده مسئول: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد ورامین - پیشوا، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران
ma.akbarzade@iaui.ac.ir

*** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد ورامین - پیشوا، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران
alirezaghojezade@yahoo.com



نگرش‌های اگزیستانسیالیستی، البته از نوع خداپورانه و عرفانی آن را در خود جای داده است. برخی از مهم‌ترین مصادیق از مفاهیم اگزیستانسیالیستی از قبیل آزادی، مرگان‌دیشی، تنهایی و معناآفرینی (با رویکردی عرفانی) در آثار عطار به‌وفور یافت می‌شود. برای مثال، مفهوم آزادی و انتخاب مسیر الی الله در منطق‌الطیر نزد سی مرغی که در طلب سیم‌رغانند، به‌روشنی قابل مشاهده است. در آثار عطار، مرگان‌دیشی و پذیرش آن در مفهوم وصال حق است. تنهایی در اندیشه عطار جایی ندارد، زیرا دنیا جلوه‌گاه اوست و معشوق در دل عاشق، سکنی دارد و معنایی که عطار اگزیستانسیالیست می‌آفریند، قرب الی الله و وصال اوست.

واژه‌های کلیدی: اگزیستانسیالیسم، منطق‌الطیر، الهی‌نامه، مصیبت‌نامه، اسرارنامه.



مقدمه

مکتب «اگزیستانسیالیسم»^۱، دیدگاهی فلسفی است که به تقدم وجود بر ماهیت اعتقاد دارد؛ یعنی تقدم وجود، صرف نظر از ماهیتی که به وجود آدمی اطلاق می شود. هر تعریفی که برای آدمی قائل شویم، فراتر از هر تبیینی که با علم، فلسفه، دین یا سیاست بر وجود او وضع کنیم، آن ماهیتی است که برای او در نظر گرفته ایم، اما «وجود انسان مقدم بر ماهیت اوست» (سارتر، ۱۴۰۲: ۷۲). یعنی درحقیقت اصالت با وجود اوست، نه ماهیت. بر اساس اندیشه های اگزیستانسیالیستی از «سورن کی‌یرکگارد»^۲، «فردریک نیچه»^۳، «مارتین هایدگر»^۴، «ژان پل سارتر»^۵، «کارل یاسپرس»^۶، «گابریل مارسل»^۷ تا «مارتین بوبر»^۸، هرچند اینان نیز در دیدگاه های فلسفی خود با یکدیگر تناقضات آشکاری دارند، به هر روی اصالت با وجود انسان است و این انسان است که باید به زندگی معنا بخشد و هدف زندگی اش را بیافریند (Stack, 2003: 25). از این روی فلسفه اگزیستانسیالیسم را فلسفه هستی گرا می نامند. این فلسفه به موضوعات ژرف وجودی همچون مرگ، تنهایی، وانهادگی، بی معنایی، پوچی و ارتباط با خویشتن می پردازد. معناگرایی یا آفرینش معنا برای زندگی، از راه کارهای این مکتب فکری در برابر پوچی است. به عبارتی «معنای زندگی هر فرد از پیش ارائه نشده است، بلکه باید توسط هر فرد ساخته شود» (کاپلستون، ۱۳۹۲: ۲۷).

بر اساس اصول اگزیستانسیالیسم، جهان درونی آدمی فقط به مدد اشراق و نور باطن قابل دریافت است و عقل صرف، راه به جایی نمی برد. این فلسفه به تحقیق در حیات فردی و جهان درونی شخص می پردازد. خودشناسی و آگاهی از دنیای درونی که با کشف و شهود و فلسفه اشراقی از نوع غربی آن همراه است، اگزیستانسیالیسم را با عرفان ایرانی - اسلامی پیوند می دهد. می توان با استناد به شواهد مثالی از عطار، میان

1. existentialism

2. Soren kierkegaard (1813-1855)

3. Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844- 1900)

4. Martin Heidegger (1889-1976)

5. Jean-Paul Charles Aymard Sartre (1905-1980)

6. Karl Jaspers (1883-1969)

7. Gabriel Honoré Marcel (1889- 1973)

8. Martin Buber (1878- 1965)

اندیشه‌های او و این مکتب، پیوندی انکارنشدنی تبیین نمود که البته این پیوند میان افکار اغلب عرفای اشراقی مشهود است. به قول فیلسوف معاصر آمریکایی، ویلیام سی. چیتیک^۱، «مثنوی مولانا، سرچشمه‌ای غنی از بینش‌های اگزیستانسیالیستی است» (Chittick, 1995: 46-48). اما به دلایلی که در این مقاله از آنها سخن به میان خواهد رفت، چنین پیوندی در آثار و افکار عطار، ملموس‌تر است.

در بررسی آثار عطار، کتاب‌هایی چون بی‌سرنامه، خسرونامه، بلبل‌نامه و نظایر آن به‌اشتباه بدو منسوب شده‌اند. آثار مسلم عطار عبارتند از:

- اسرارنامه: این مثنوی که احتمالاً از جمله نخستین آثار او بوده است، از آن جهت که داستان مشخص و مدونی را دنبال نمی‌کند، با سه مثنوی دیگر عطار (الهی‌نامه، منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه) متفاوت است. این اثر او شامل فصل‌های جداگانه و داستان‌های مستقل است. بنابراین از این جهت شباهت بسیاری به مثنوی مولانا دارد و حاوی نصایح و تعالیم نظری بیشتری است.
- الهی‌نامه: مشحون از داستان‌های دل‌نواز کوتاه و بلند است که همگی با مرکزیت یک داستان اصلی و در ارتباط با آن سروده شده‌اند.
- منطق‌الطیر یا مقامات‌الطیور: داستان سفر مرغان است به پیشگاه سیمرغ. داستان شیخ صنعان، طولانی‌ترین داستان این کتاب است که در بیان عشق شیخی زاهد به نام صنعان به دختری ترساست.
- مصیبت‌نامه: در بیان مصیبت‌ها و رنج‌های روحانی سالک راه حق و مشتمل است بر حکایاتی ادیبانه. این اثر پس از منطق‌الطیر، مهم‌ترین منظومه عطار است.

پژوهش حاضر بر آن است تا به گونه‌ای بینارشته‌ای با تحلیل اشتراکات فکری عطار و مکتب اگزیستانسیالیسم، میان ادبیات، فلسفه و عرفان، پیوند ایجاد سازد. از دیگر سوی این پژوهش در حوزه مطالعات تطبیقی قرار دارد و بر آن است تا سهم عمده متفکران شرقی - چون عطار - را در پی‌ریزی اندیشه‌های نوین بشری سنجیده، در این راستا اثبات نماید که بسیاری از مکاتب امروزی غربی، در واقع از شرق نشأت گرفته و در مغرب‌زمین رشد و اعتلا یافته، آنگاه طی اعصار و قرون متمادی دوباره با اسامی و عناوین پرمطراق به شرق بازگشته است.

1. William Clark Chittick (1943-...)

مسئله اصلی پژوهش پیش روی آن است که ضمن بررسی اصول بنیادین اگزیستانسیالیسم، با کندوکاو در مثنوی‌های مسلم عطار یعنی منطق الطیر، الهی‌نامه، مصیبت‌نامه و اسرارنامه آشکار سازد که افکار ژرف‌نگرانه او تا چه حد به این مکتب فکری نزدیک است. این مهم با بررسی شواهد مثالی از آثار او کاویده خواهد شد. از دیگر سوی این تحقیق با بررسی شیوه زندگی او می‌خواهد به قرابت‌هایی شگرف از شیوه‌های اگزیستانسیالیستی کاربردی در زندگی این شاعر برجسته ادب فارسی دست یازد.

ارزش و اهمیت پژوهش حاضر با توجه به سرگشتگی و بحران درونی بشر امروزین است که در تنگنای جان‌فرسای مدرنیته، شعارزدگی، خلأ معناگرایی و بحران پوچی است و از دیگر سوی در بعد ملی نیز می‌بایست نگران بحران هویت نسل‌های آینده و دور افتادن آنان از میراث‌های ارزشمند ادب فارسی و فرهنگ غنی ایرانی بود. از این رو با توجه به فقدان مفهومی بنیادین و قابل استناد برای معنابخشی به زندگی، توجه به مکاتب بشری با دیدگاه‌های ادبیات تطبیقی ضروری به نظر می‌رسد؛ زیرا از سویی با سوق دادن به جانب اندیشه‌های ناب بشری می‌توان خلأ مفاهیم بنیادین و قابل استناد برای ادامه زندگی را برطرف ساخت و زندگی را از زنده ماندن و زیست حیوانی به فلسفیدن و «از گونه‌ای دیگر نگریستن» ارتقا بخشید و از دیگر سوی با انجام چنین پژوهش‌هایی می‌توان گنجینه‌های ادب فارسی را به گونه‌ای کاربردی با نظریه‌های روز دنیا پیوند داده، ارزش فراموش‌شده آنها را دوباره به خاطر آورد و دریافت که سیر تمدن بشری از شرق به غرب بوده است. از دیگر دستاوردهای اینگونه مطالعات، درک عمیق‌تر مکاتب فکری غامضی همچون اگزیستانسیالیسم است؛ زیرا در پرتوی گزاره‌های مشابه با مطابقت میان تفکرات اندیشمندان تمدن‌های گوناگون بشری می‌توان هرچه بیشتر به لایه‌های عمیق این دستگاه‌های فکری دست یازید و بدان‌ها راه یافت.

پرسش‌های پیش روی پژوهش این است که:

- مهم‌ترین شاخصه‌های مکتب اگزیستانسیالیسم در چهار مثنوی مورد نظر عطار چیست؟

- با توجه به تاریخ ادب فارسی، کدام‌یک از اصول مکتب اگزیستانسیالیسم را می‌توان در شیوه زندگی عطار نیشابوری بازشناخت؟

فرضیه‌های تحقیق آن است که با بررسی چهار مثنوی مورد نظر عطار می‌توان به شواهد بسیاری از اصول مکتب اگزیستانسیالیسم (در شاخهٔ خداپورانهٔ آن) دست یافت؛ زیرا با توجه به ژرف‌نگری‌های عطار نسبت به زندگی، مرگ، معناگرایی و خویش‌شناسی به نظر می‌رسد که بسیاری از اصول این مکتب فکری از قبیل درک رنج هستی، آزادی، مواجهه با مرگ و معناآفرینی برای زندگی در شواهدی از آثار او یافت شده، قابل بررسی خواهد بود. همچنین با توجه به تاریخ ادبیات فارسی می‌توان در شیوهٔ زندگی عطار، بسیاری از اصول مکتب اگزیستانسیالیسم همچون توجه به معناگرایی، آزادی، مرگ‌اندیشی و تنهایی را بازیافت و بدان‌ها استناد جست.

پیشینهٔ پژوهش

بر اساس بررسی‌های انجام‌شده تا زمان نگارش پژوهش حاضر، اثر مستقل و جامعی هم‌جهت موضوع مورد مطالعهٔ این جستار فراهم نشده و به نگارش در نیامده است. تنها در پاره‌ای از موارد در برخی پژوهش‌ها، اشاره‌هایی پراکنده و بسیار اندک به موضوع مورد نظر شده است که از جدید به قدیم عبارتند از:

ولی‌زاده و همکاران (۱۳۹۸) در مقالهٔ «بررسی تطبیقی مفهوم مرگ و نمودهای آن در عرفان اسلامی و مکتب اصالت وجود (با تکیه بر مصیبت‌نامه عطار و رمان تهوع سارتر)» تنها به مفهوم مرگ پرداخته‌اند که آن نیز در یک اثر عطار به صورت تطبیقی با اثر تهوع سارتر مقایسه شده است. هرچند مکتب اصالت وجود مراد است، همچنان تمامی اندیشه‌های عطار و مقایسهٔ تطبیقی آن با این مکتب، مغفول مانده است.

جوانپور هروی (۱۳۹۶) در پژوهش «مطالعهٔ تطبیقی اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین با تفکرات اگزیستانسیالیستی» به اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی مولانا پرداخته است که به طور مستقیم موضوع پیش روی را شامل نمی‌شود.

درباره اگزیستانسیالیسم نیز آثار بسیاری به چاپ رسیده است. از جمله امن‌خانی (۱۳۹۲) در پژوهش خود با عنوان «اگزیستانسیالیسم و ادبیات معاصر ایران» به تأثیر این مکتب فکری بر ادب معاصر پرداخته است، اما تنها توانسته آن را تبیین و معرفی نماید و به هر روی پژوهش پیش روی را شامل نمی‌شود.

طاهری (۱۳۸۹) در مقاله «شهسوار ایمان در دیدگاه عطار نیشابوری و سورن کی‌یرکگارد»، بدین موضوع پرداخته که عطار در آثار خود، برترین افراد شاخص در ایمان و تدین (شهسوار ایمان) را منصور حلاج، شیخ صنعان و عقلای مجانبین برمی‌شمارد و این دیدگاه او، مشابهت بسیاری با دیدگاه «کی‌یرکگارد» دارد؛ زیرا وی که مسیحی باورمندی است، حضرت ابراهیم خلیل را چونان «شهسوار ایمان» می‌شناسد. مقاله مورد نظر تنها به وجه ایمان و دین بسنده کرده و به بررسی تطبیقی اندیشه‌های عطار و کی‌یرکگارد به عنوان فیلسوفی اگزیستانسیالیست، آنگونه که مطمح نظر پژوهش پیش روی می‌باشد، نپرداخته است.

محمدتقی سبحانی (۱۳۸۱) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «عرفان اسلامی و اگزیستانسیالیسم با تأکید بر مولوی و کی‌یرکگارد»، به بررسی اندیشه دینی مولوی و کی‌یرکگارد پرداخته و در راستای این مقایسه، میان آرای این دو در مسئله ایمان، عقل و معرفت به مشابهت‌هایی دست یازیده است. این پژوهش تنها درباره عرفان و تفکر دینی، آن هم با تکیه بر اندیشه مولاناست و همچنان موضوع مورد مطالعه را در بر نمی‌گیرد.

روش پژوهش

این مقاله به شیوه توصیفی-تحلیلی از گونه کیفی و هنجاری با دیدگاهی بینارشته‌ای و با استناد به چهار مثنوی مسلم عطار یعنی مثنوی‌هایی که بی‌تردید او سروده است، یعنی منطق الطیر، الهی‌نامه، مصیبت‌نامه و اسرارنامه و انطباق این آثار با اصول بنیادین مکتب اگزیستانسیالیسم فراهم آمده است. شیوه جمع‌آوری اطلاعات به روش اسنادی و بر اساس مطالعه کتاب‌خانه‌ای بوده، اسناد و مدارک موجود، اعم از کتاب، مقاله و رساله که هر یک به نوعی با موضوع مورد نظر ارتباط معنایی داشته‌اند، بررسی شده است.

مبانی نظری پژوهش

اگزیستانسیالیسم

یکی از مهم‌ترین مکتب‌های فلسفی و ادبی قرن بیستم که تأثیر بسیاری بر ادبیات گذاشته، وجودگرایی یا اگزیستانسیالیسم است که با عنوان «فلسفه اصالت وجود» مطرح

شده است. ریشه‌های اگزیستانسیالیسم را می‌توان از زمانی جست‌وجو کرد که بشر در برابر هستی، شروع به احساس اضطراب و جدامانگی از خود نموده، درباره زندگی و وجود خود نگران شده است. برای مثال «می‌توان ایوب نبی را به عنوان اولین اگزیستانسیالیست مطرح کرد؛ زیرا روح پرسشگری وجودی در ایوب نبی با استناد به کتاب مقدس موج می‌زند. بنابراین اگزیستانسیالیسم عملاً با وضعیت و سرنوشت بشر گره خورده است» (بیکول، ۱۳۹۳: ۹۷).

اما این مکتب به عنوان یک جنبش فکری، محصول نسل پس از جنون جنگ جهانی اول و جست‌وجو برای معنا بعد از ویرانی جنگ جهانی دوم بود. اگزیستانسیالیست‌ها در دوره‌ای از ایدئولوژی‌های افراطی و مصائب شدید می‌زیستند و خواسته یا ناخواسته درگیر حوادث دوران می‌شدند. در نتیجه داستان اگزیستانسیالیسم، حکایت یک قرن کامل از تاریخ اروپاست. فلسفه اگزیستانسیالیسم از اندیشه‌های «مارتین هایدگر»، «سورن کی‌یرکگارد» و «کارل یاسپرس» نشأت گرفت و «ژان پل سارتر»، «سیمون دوبوار»^۱ و تاحدی «آلبر کامو»^۲ به آن بیان ادبی دادند (دستغیب، ۱۳۸۰: ۳۴).

چهره‌های اصلی این مکتب فلسفی توانستند میان ادبیات و فلسفه، پل‌های پیوندی برقرار سازند. چنان‌که سارتر در کنار آثار کلاسیک فلسفی مانند «هستی و نیستی» و «نقد خرد دیالکتیکی»^۳ با انتشار رمان و نمایش‌نامه‌هایی چون «تهوع» و «مگس‌ها» بر گفتمان ادبی سال‌های پس از جنگ جهانی دوم نیز تأثیرگذار بود. این ویژگی در کنار تأکید اگزیستانسیالیست‌ها بر تعهد ادبی سیاسی هنرمندان و روشن‌فکران و نقد «پوزیتیویسم»^۴، سبب حضور و تأثیر آنها در میان فرهیختگان ایرانی (به‌ویژه در سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷) نیز شد. بنابراین هرچند اگزیستانسیالیسم در مقایسه با مکاتب فلسفی دیگری چون ناسیونالیسم^۵، مارکسیسم^۶ و نظایر آن در ایران کمتر شناخته شده و به‌ندرت از آن سخن به میان آمده است. با این حال نباید چنین پنداشت که تأثیر آن بر

1. Simone Debeauvoir (1908-1986)

2. Albert Camus (1913-1960)

3. Critique of Dialectical Reason

4. Positivism

5. Nationalisme

6. Marxism

گفتمان‌های مختلف ادبی و سیاسی- اجتماعی ایران، کمتر از مکاتب یادشده است (امن‌خانی، ۱۳۹۲: ۱۲).

تأثیر اگزیستانسیالیسم به‌ویژه بر دوره خاصی از ادب معاصر ایران تا بدان‌جاست که نشان دادن تأثیر آرا و اندیشه‌های کسانی چون سارتر، هایدگر، کامو و نیچه بر چهره‌های اصلی آن سال‌های ایران مانند صادق هدایت، احمد فردید، علی شریعتی، جلال آل‌احمد، احمد شاملو و محمدرضا شفیعی کدکنی، کار چندان دشواری نیست (مصلح، ۱۳۸۷: ۵۴). اگزیستانسیالیسم، مکتبی «اومانیستی»^۱ به شمار می‌رود، زیرا بر اساس این مکتب فکری، «شخص نخست وجود دارد، جهان را تجربه می‌کند، در آن حضور می‌یابد و تنها پس از آن تعریف شده، اصالت می‌یابد. بنابراین او اساساً «پروژه‌ای» است که به صورت ذهنی تجربه و تحقق می‌یابد و بدین ترتیب خود را از درون خلق می‌کند. همین‌جا مفهوم اومانیستی جهانی‌بینی اگزیستانسیالیسم آشکار می‌شود. این دکترین به هر فردی، مالکیت هستی واقعی‌اش را می‌دهد و مسئولیت کامل آن را بر دوش او می‌گذارد» (Bjorn, 2022: 54).

بعدها به تدریج ثابت شد که اگزیستانسیالیسم، چیزی برتر از یک مکتب ادبی و به مراتب فراتر از یک موج زودگذر است. پس این فلسفه به‌زودی حضور خود را در روان‌شناسی و به‌ویژه در روان‌کاوی به اثبات رسانید. اگزیستانسیالیسم در روان‌کاوی به عنوان تحلیل روان‌شناختی- فلسفی روان بشر کارآمد بوده است. از جمله پژوهشگران موفق در حوزه یادشده، «اروین دیوید یالوم»^۲، روان‌پزشک هستی‌گرا و نویسنده آمریکایی است. او توانست الگوی روان‌درمانی هستی‌گرا یا اگزیستانسیال را پایه‌گذاری کند (یالوم، ۱۳۹۹: ۱۳). یالوم، آثار دانشگاهی متعددی مانند «روان‌درمانی اگزیستانسیال» و نیز چند رمان معروف دارد. امروزه اگزیستانسیالیسم در پژوهش‌های نوین دانشگاهی نه تنها روی به افول ننهاد، بلکه به برخی از بنیادی‌ترین پرسش‌های مربوط به هستی انسان می‌پردازد: «چه چیزی به زندگی ما معنا و ارزش می‌بخشد؟ انتخاب آزاد به چه معناست؟ چگونه زندگی اصیل داشته باشیم؟ چگونه با خود و دیگران ارتباط برقرار کنیم؟» (Smith, 2022: 35).

1. Humanist

2. Irvin David Yalom(1931-...)

- هرچند میان دیدگاه‌های اگزیستانسیالیست‌ها و حتی تقسیم‌بندی آرا و اندیشه‌های آنان، اختلافاتی وجود دارد، برخی از مهم‌ترین اصول بنیادین این مکتب بدین قرار است:
- آزادی: بشر کاملاً آزاد است و نسبت به انتخاب‌های خویشتن به‌شدت مسئول است. بر اساس قول معروف «ژان پل سارتر»، نویسنده و فیلسوف معروف فرانسوی، انسان «محکوم به آزادی» است. انسان‌ها در رنج زندگی می‌کنند، نه از آن‌روی که زندگی در ذات خود رنج‌آلود است؛ بلکه به این جهت که انسان‌ها بی‌آنکه خود برگزینند، به دنیا می‌آیند و پس از آن از وجود خود به عنوان یک انسان آگاه می‌شوند. از دیگر سوی ناگزیرند در طول زندگی پیوسته دست به انتخاب بزنند. حتی تصمیم برای انتخاب نکردن نیز خود یک «انتخاب» به شمار می‌رود.
 - مرگ: یکی از مهم‌ترین تعارضات اگزیستانسیالیستی زندگی آدمی، تنش میان آگاهی از اجتناب‌ناپذیری مرگ و آرزوی ادامه زندگی است. به عبارتی یعنی جرأت مواجهه با مرگ در عین پایبندی به زندگی.
 - تنهایی: همواره میان ما آدمیان هر چقدر هم به یکدیگر نزدیک شویم، شکافی غیر قابل عبور وجود دارد. هر کدام از ما به تنهایی پا به هستی می‌گذاریم و می‌بایست تنها نیز این سیاره را ترک کنیم. پارادوکس تنهایی اگزیستانسیال، آگاهی از رنج تنهایی مطلق و از دیگر سوی تلاش ما برای برقراری ارتباط و جزئی از این کل گشتن است.
 - معناآفرینی: رنج‌های بی‌پایان هستی، رنج مسئولیت انتخاب‌های چگونه زیستن، رنج تنهایی اگزیستانسیال و رنج مرگ، آدمی را به پوچی سوق می‌دهد. اما این زندگی پررنج، چه هدفی دارد؟ پاسخ اگزیستانسیالیست‌ها آن است که هر کسی فراخور استعدادها و شرایط خودش آزاد و مختار است که معنایی بیافریند. بنابراین روان‌پویه‌شناسی اگزیستانسیال، «بر تأکید آزادی و مسئولیت فرد در خلق معنای زندگی خود تمرکز دارد» (Stack, 2003: 3).

از منظر خداباوری، اگزیستانسیالیست‌ها را می‌توان به سه گروه تقسیم‌بندی کرد:

- ۱- مکتب اگزیستانسیالیسم خداانگارانه که در رأس آن «سورن کی‌یرکگارد»

دانمارکی قرار دارد و علاوه بر او «میگل د اوناُمونو»^۱، «کارل یاسپرس» و «گابریل مارسِل» در این دسته جای دارند.

۲- مکتب اگزیستانسیالیسم خداناباورانه که در رأس آن «ژان پل سارتر» قرار دارد. «آلبر کامو» و «کافکا»^۲ نیز در این گروه جای دارند.

۳- مکتب اگزیستانسیالیسم خنثی یا متحیرانه که در رأس آن «فردریش نیچه» و «مارتین هایدگر» قرار دارند (مصلح، ۱۳۸۷: ۵۴). وجه مشترک هر سه شاخه این مکتب، مقدم دانستن وجود بر ماهیت است. یعنی «فلسفه را باید از درون‌گرایی آغاز کرد» (سارتر، ۱۳۸۶: ۲۵).

اغلب اگزیستانسیالیست‌ها -خداباور یا خداناباور- ادیب و نقاد اجتماعی هستند و نوشته‌های ادبی آنان دارای ارزش هنری و ادبی است، از جمله نمایش‌نامه‌ها، رمان‌ها، اشعار، قصه‌ها و مقالات انتقادی. آنها سعی کرده‌اند که به فلسفه، جنبه‌ای ادبی و هنری بخشند؛ یعنی جنبه‌ای که با حیات روزمره و زیبایی و احساسات و عواطف انسان سروکار دارد. اما تفاوت اساسی بین آنها این است که مارسِل و اشخاصی مانند او بر این باورند که انسان تنهاست و روابط او با جهان و دیگران و خداوند قطع شده و «وجود» انسان فردی است. ولی می‌افزایند که بین این انسان و آن وجود متعالی که خداوند باشد، خندق و شکافی هست که انسان باید از آن بجهد و آنچه به انسان به عنوان یک موجود قهرمان و زنده ارزش می‌دهد، همین پرش از یک سو به سوی دیگر است. در حالی که سارتر و پیروانش معتقدند که ارزش انسان در تحمل این «نیستی» است. انسان باید این موضوع را تحمل کند که موجودی تنهاست و هیچ‌گاه با دیگری تماسی حاصل نخواهد کرد. پس تنها چیزی که ارزش دارد، حفظ ارزش‌های بشری است. به همین جهت بسیاری از اگزیستانسیالیست‌های پیرو سارتر، جنبهٔ چپی و مارکسیستی دارند. یعنی برخی از آنها از لحاظ سیاسی، مارکسیست هستند و از لحاظ فلسفی، اگزیستانسیالیست (اندرسون، ۱۳۸۵: ۹۴).

عطار، شاعر زهد و تصوف و عرفان نه‌تنها در زمرهٔ خداباوران، بلکه در جلگهٔ عاشقان

1. Miguel de Unamuno (1864-1936)

2. Franz Kafka (1883-1924)

حضرت دوست قرار می‌گیرد. هر یک از اصول مکتب اگزیستانسیالیسم که پیش از این از آنها سخن رفت، با استناد به شواهد مثالی از مثنوی‌های چهارگانه عطار بر اساس ادبیات تطبیقی در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرد و قابل بررسی و تحلیل اگزیستانسیالیستی است، تا بدان‌جا که می‌توان عطار را یک اگزیستانسیالیست خداباور شمرد. به نظر کی‌یرکگارد خداباور نیز فلسفه نباید برای ترویج و روشن ساختن اعماق تاریک دنیا تلاش کند. در عوض فلسفه باید تلاش خود را برای روشن کردن خود «وجود» صرف کند. به گفته وی، «ما باید تلاش کنیم که به زندگی در آگاهی کاملش از خود تبدیل شویم (kierkegaard, 1990: 53) و این آگاهی جدا از باورمندی و ایمان نیست.

اگزیستانسیالیست‌ها، هستی انسان را از هستی موجودات دیگر متفاوت می‌بینند. انسان محصول انتخاب‌های خود در هر لحظه است. پس همین حقیقت می‌تواند باعث اضطراب و سردرگمی او شود. انسان‌ها در حالی که محدودیت دارند و در چارچوب عوامل زیست‌شناختی روان‌شناختی فیزیکی و متغیرهای اجتماعی هستند، باز هم هر کسی پروژه شخصی خود را دارد. بدین‌گونه «انسان‌ها دو پهلوی هستند: در عین حال که اسیر محدودیت‌ها می‌باشند، شورمند و پرانگیزه‌اند. فلسفه اگزیستانسیالیسم درباره طرح کردن یأس و اضطراب و ورود آن به زندگی‌های ما نیست، بلکه درباره کشف آزادی درونی ماست» (بیکول، ۱۳۹۳: ۹۶-۹۸). در این میان پاسخ به پرسش‌هایی چون «انسان چیست؟»، «معنای زندگی چیست؟» «آیا انسان دارای آزادی است؟» و «اضطراب وجودی انسان از چه نشأت می‌گیرد؟» همواره جزء اصلی‌ترین سؤال‌های اگزیستانسیالیسم است. برای مثال «در پاسخ به اینکه بزرگ‌ترین ارزش انسانی چیست، تقریباً تمام اندیشمندان منتسب به این مکتب، آزادی را به‌مثابه برترین ارزش انسانی به شمار آورده‌اند» (ملکیان، ۱۳۷۷: ۲۲).

اگزیستانسیالیسم، عرفان ایرانی - اسلامی و عطار

با نگاهی به عرفای اسلامی که از اتفاق، شاعر و ادیب نیز بوده‌اند، می‌توان دریافت که جهان‌بینی بسیاری از آنان با مکتب اگزیستانسیالیسم البته شاخه خداباورانه آن دارای مشابهت‌هایی انکارناپذیر است و اصولاً شاخه خداباورانه اگزیستانسیالیسم با عرفان ایرانی - اسلامی تطابق بسیار دارد.

بدون شک عنصری از «رواقی‌گری»^۱ در فلسفه اگزیستانسیالیسم مخصوصاً در فلسفه سارتر و همچنین در اثر ویکتور فرانکل وجود دارد (بیکول، ۱۳۹۳: ۹۸). توضیح آنکه رواقی‌گری، مکتبی فلسفی به شمار می‌رود که «زنون کیتیونی»^۲ -از اهالی کیتیون قبرس- از ۳۰۱ پ.م در آتن پایه‌ریزی کرد. هرچند عوام، آنان را به خوش‌گذرانی متهم کردند و از درک این فلسفه عاجز بودند، این مکتب بر رضایت‌مندی از زندگی و آزادی استوار است و زندگی باید با طبیعت و قوانین آن سازگار باشد. آزادی راستین زمانی حاصل می‌شود که انسان، شهوات و افکار ناحق را به یکسو نهد و در وارستگی و آزادگی اهتمام ورزد. لذت باید معنوی باشد، نه مادی و به همین جهت از مال و جاه باید چشم پوشید و بر نفس تسلط یافت و به قناعت و درویشی زیست تا آسایش خاطر فراهم گردد (صدیق، ۱۳۴۷: ۱۷). بر این اساس میان رواقی‌گری که بر معنویت و وارستگی تکیه دارد و معنویت عرفان اسلامی نیز تشابهات بسیاری وجود دارد (سمسار خیابانیان، ۱۴۰۱: ۶۶-۷۰).

اما تفاوت اصلی میان اگزیستانسیالیسم و رواقی‌گری در آن است که اگزیستانسیالیسم، تأکید بیشتری بر نیاز بشر به یافتن معنا و مقصودی فردی دارد. مقصود اگزیستانسیالیسم مانند رواقی‌گری، تحمل کردن و یا خلوت گزیدن در قلمروی باطنی نیست؛ زیرا راهی که معنایی در آن می‌یابید، در درون نیست، بلکه در هدف و مقصودی در جهان است؛ آنچه بیرون از شماست، آنچه بزرگ‌تر از شماست. این می‌تواند با خلق چیزی و یا در ارتباط با دیگر انسان‌ها شکل گیرد (بیکول، ۱۳۹۳: ۹۸).

بر اساس اصول مکتب اگزیستانسیالیسم، جهان درونی آدمی فقط به مدد اشراق و نور باطن قابل دریافت است و عقل صرف راه به جایی نمی‌برد. این فلسفه به تحقیق در حیات فردی و جهان درونی شخص می‌پردازد (اندرسون، ۱۳۸۵: ۹۴). چنین دیدگاهی دقیقاً قابل انطباق با عرفان ایرانی - اسلامی است؛ زیرا با درون‌نگری و نهان‌بینی‌ای که در پی عنایت الهی حاصل می‌شود، می‌توان حجاب‌ها را زدوده، به وصال دوست دست یافت. توجه به اشراق، نور باطن و جهان درونی، همان است که مکتب کشف و شهودی شیخ اشراق بدان پایبند است. شیخ شهاب‌الدین سهروردی -که عموماً ادب عرفانی بر پایه تفکرات جهان‌شناختی او استوار است- نیز دارای همین باور اگزیستانسیالیستی است.

1. Stoicism

2. Zeno of citium (335-263 BC)

در این مکتب فلسفی، اصالت با وجود انسان است و این انسان است که می‌باید به زندگی معنا بخشد و هدف زندگی‌اش را بیافریند. از این‌روی اگزیستانسیالیسم را فلسفه هستی‌گرا می‌نامند. معناگرایی اگزیستانسیالیستی یا آفرینش معنا برای زندگی در عرفان ایرانی-اسلامی به صورت آفرینش معنای عشق به حضرت حق، بروز و ظهور یافته است. در مکتب فکری اگزیستانسیالیسم، هر انسانی می‌باید معنای خود را بیافریند و زیست کند. این معنا بر اساس توانمندی‌های فرد و انتخاب‌های او صورت می‌گیرد. این رویکرد نیز در عرفان ایرانی-اسلامی وجود دارد. هرچند معنایی مشترک برای تعالی آدمی در نظر گرفته شده، تعالی عرفانی، درجات و مراتبی دار که هر سالکی با توجه به درک خود و قابلیت درونی و البته فیض و عنایت الهی می‌تواند به مراتبی از آن دست یابد. دیگر آنکه انتخاب این راه دشوار به عهده خود فرد نهاده شده، می‌تواند در مراتب دون زندگی تنها به «خور و خواب و خشم و شهوت» (سعدی، ۱۳۸۳: ۴۵۸) که «شغب است و جهل و ظلمت» (همان) پرداخته، آنها را انتخاب نماید؛ یعنی معنای زندگی خود را اینگونه بیافریند و یا می‌تواند سیر الی الله را برگزیند که هرچند «ظلمات است» (حافظ، ۱۳۷۲: ۶۶۶) و آدمی را برحذر داشته‌اند که «بترس از خطر گمراهی» (همان)، انتخاب این معنا نیز مدارج و مراتبی دارد و هر کس بر اساس توان و مایه خدادادی و البته آنچه با رنج و ممارست و زدودن زنگار دل کسب می‌کند، قادر است به مدارجی از این تعالی روحی نایل گردد. بنابراین معناآفرینی عارفانه با معناآفرینی اگزیستانسیالیستی در شاخه خداباورانه آن دارای وجوه مشابهت بسیار است. کی‌یرکگارد در میان اگزیستانسیالیست‌های خداباور برجسته است و اتفاقاً آرای او با آرای عرفای ایرانی-اسلامی به‌ویژه عطار تطابق دارد (طاهری، ۱۳۸۹: ۴۰-۴۳). این فیلسوف، حضرت ابراهیم را به عنوان فردی در مسیر تعالی -شهبسوار ایمان- برمی‌شمارد. همان‌گونه که شهبسوار ایمان نزد عطار، شیخ صنعان است (همان: ۴۰ و ۵۱). به نظر کی‌یرکگارد، «تنها با ایمان است که می‌توان ابراهیم‌گونه شد، نه با قتل» (کی‌یرکگارد، ۱۳۸۵: ۵۵).

رویکرد فلسفه اگزیستانسیالیسم نسبت به مرگ و مرگان‌دیشی -که در روان‌درمانی اگزیستانسیالیستی، خاستگاه بسیاری از نگرانی‌های آدمی است- به صورت جرأت‌مندی در برابر مرگ و تعهد به ادامه زندگی خودنمایی می‌کند. مرگان‌دیشی یا تأمل درباره

نیستی و مرگ و همچنین تمامی مفاهیم آن به عنوان نقطه مقابل بنیادی‌ترین و اصیل‌ترین وضعیت وجودمدارانه انسان یعنی هستی به شمار می‌رود. این مقوله در فلسفه اگزیستانسیالیسم، جایگاه بسیار بالایی دارد، زیرا مرگ و مرگاندیشی در جهت تشدید زندگی، تعمیق موقعیت‌های وجودی آن و ایجاد مفهومی متعالی برای آن مطرح نظر اگزیستانسیالیست‌هاست (ولی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۸: ۹۰-۹۸). در عرفان ایرانی-اسلامی نیز عارف نه تنها مرگ را به عنوان بخشی از زندگی دانسته، در پذیرش و آغوشی باز نسبت بدان قرار دارد، بلکه آن را وصال حق تعالی شمرده و بر آن است «این جان عاریت» (حافظ، ۱۳۷۲: ۴۷۷) را که دوست بدو سپرده، «روزی رخس ببیند و تسلیم وی کند» (همان). بنابراین او از جرأت‌مندی نسبت به مرگ فراتر است و آن را رهایی روح از بدن می‌شمارد. از دیدگاه عرفانی نیز عرفا به مرگ، عشق می‌ورزند و آن را فنا ندانسته، عین بقا می‌شمارند؛ زیرا آرزوی وصال حق را دارند. این مرگ‌آگاهی عرفانی خود عین ارزش نهادن به زندگی است و مفهوم دیگری از اصالت بخشیدن به زندگی یعنی همان اگزیستانسیالیسم است؛ زیرا مرگ و زندگی دو روی متفاوت و در واقع یکسان از حیات به شمار می‌روند. پس رویکرد اگزیستانسیالیسم در شاخهٔ خداپاورانهٔ آن نسبت به مرگ با عرفان ایرانی-اسلامی، وجوه مشابهت بسیاری وجود دارد.

اما از آن میان اندیشه‌های عطار بیش از دیگر ادبای عارف، بر این مکتب منطبق است. عطار نیشابوری، عارف و شاعر قرن ششم ق، سرایندهٔ مثنوی‌های منطق‌الطیر، الهی‌نامه، مصیبت‌نامه و اسرارنامه، به مسائل وجودی، ژرف‌نگری‌های درونی، خویش‌شناسی و آفرینش مفهوم زندگی، توجهی ویژه دارد، به گونه‌ای که می‌توان او را فراتر از شخصیت‌های شاخص این مکتب، اگزیستانسیالیست (در شاخهٔ خداپاورانهٔ آن) شمرد. عطار نه تنها به عنوان شاعری خداپاور، بلکه به عنوان عارفی دل‌سوخته مطرح است. او را می‌توان همچون فیلسوف دنیای غرب، کی‌یرکگارد -که در زمرهٔ اگزیستانسیالیست‌های خداپاور جای دارد- شمرد. کی‌یرکگارد بر روزگار خویش به جهت نگاه سطحی به دین و فقدان شور و شوق دینی به شدت خرده می‌گیرد. او بر آن است که ایمان، شور است و شور؛ الهام‌بخش هر آن چیزی است که در اعمال ما دارای عظمت است. هر آن چیزی است که در اندیشه‌های ما نامتناهی است و از شور، فردیت و

نامیرایی زاده می‌شوند. هر حرکت نامتناهی با شور تصدیق می‌شود. شور اعظم آن است که ناممکن را انتظار می‌کشد. هرچه خواسته فرد و آنچه در مقابلش نبرد می‌کند، بزرگ‌تر و هراس‌آورتر باشد، هرچه هدف و موانع بلندتر باشد، فرد نیز بزرگ‌تر و ترسناک‌تر است. ایمان، شور اعظم است (کی‌یرکگارد، ۱۳۸۵: ۱۷).

عطار نیز در آثار خود از جمله در منطق‌الطیر، راه نجات را اتصال به سیمرغ - که نماد الهیت است - می‌داند و سرانجام سی مرغی که راهی وصال سیمرغ می‌شوند، در می‌یابند که ایشان خود، سیمرغ‌اند و گویی روح الهی در وجود ایشان است و با سفر درونی می‌توان با سیمرغ دل که با استناد به: «و نفخت فیه من روحی» (حجر/ ۲۹) از جانب پروردگار در درون آدمی به ودیعه گذاشته شده، دیدار نمود. دیدگاه عطار نیز کاملاً دین‌گرایانه اما شرقی و ایرانی است و گویی با عرفانی درآمیخته که خود نتیجه دیدگاه‌های هنرمندان ایرانیان و تعبیر هنری ایشان از دیانت است.

کی‌یرکگارد به سه گونه سپهر (منزل) در زندگی بشر معتقد است؛ ۱- سپهر استحسانی: که عرصه لذت‌های مادی و دنیایی و یا حتی زیباپسندانه و هنری است. ۲- سپهر اخلاقی: کمک‌رسانی به دیگران ۳- سپهر دینی: مبارزه با وسوسه‌های نفسانی و پیروزی بر آنها. همچون حضرت ابراهیم در عرصه دین و شیخ صنعان در اثر عرفانی عطار. می‌توان به گونه‌ای یکسان، تعالی در ساحت دینی را در زندگی و اندیشه‌های هر دو فرد یادشده یافت و با یکدیگر تطابق و بررسی نمود (طاهری، ۱۳۸۹: ۴۰-۴۵).

زندگی اگزیستانسیالیستی عطار

باورهای عرفانی در ادب فارسی از قرون چهارم و پنجم هجری قمری به بعد با اندیشمندان و شاعرانی همچون ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، عین‌القضات همدانی، ابوحامد غزالی، سنایی و انوری ظهور و حضور یافت و با شاعر مورد مطالعه این پژوهش، عطار نیشابوری در قرن ششم با آفرینش آثاری که بعدها مورد الهام شاعران پس از او قرار گرفت، بارور شد. درست است که ادبای پس از او مانند سعدی شیرازی، مولانا جلال‌الدین بلخی، حافظ شیرازی، شیخ محمود شبستری، جامی، صائب و بسیاری دیگر نیز از جمله شخصیت‌هایی به شمار می‌روند که به عرفان و تصوف پرداخته‌اند. اما عطار، نخستین شاعری است که مفاهیم دیرپاب و دشوار عرفانی را در قالب منظومه‌های

بلند تمثیلی همچون منطق الطیر، در دسترس فارسی‌زبانان ادب‌دوست قرار داده است. همو است که هنگام نوجوانی مولانا، «اسرارنامه» خود را به او پیشکش کرده و زمینه را برای انسجام تفکر عرفانی مولانا در مثنوی فراهم آورده است.

فریدالدین ابوحامد محمد عطار نیشابوری مشهور به شیخ عطار نیشابوری از شاعران و عارفان ادبیات فارسی در پایان قرن ششم و آغاز قرن هفتم به شمار می‌رود. او در ۵۴۰ ق در کدکن (یکی از بخش‌های تربت حیدریه امروزی) زاده شد. پدر و اجداد او اهل کدکن بودند و باید گفت نیشابور قدیم، شامل تربت حیدریه و همچنین برخی دیگر از شهرهای خراسان بود. عطار هنگام حمله مغول در ۶۱۸ ق، هنگامی که حدوداً ۷۸ سال داشت، در نزدیکی دروازه شهر به دست سربازان مغول کشته شد.

زندگی عطار، بسیار پر فراز و نشیب بود. در کودکی با طغیان غزا مواجه شد. در آن هنگام عطار شش یا هفت سال بیشتر نداشت. این فاجعه چنان عظیم و موحش بود که نمی‌توانست در ذهن کودک خردسال، تأثیر رنج‌آور خود را نگذارد. سلطان به دست غزا اسیر شده بود و نیشابور در معرض ویرانی بود. عطار خردسال، شکنجه‌ها، تجاوزها، خرابی‌ها، مرگ و درد و وحشت را اطراف خود می‌دید و همین عامل بعدها موجب مرگ‌اندیشی و درداندیشی بسیار در عطار شد. چند سال بعد، پس از فروکش فتنه غزا، عطار در مکتب مشغول آموختن شد. در ایام مکتب، حکایاتی از زندگی بزرگانی چون عباس طوسی، مظفر عبادی، رکن‌الدین اکاف و محمد بن یحیی، او را به خود جذب می‌کرد. این حکایات علاوه بر اینکه مشوق عطار در طریقت بودند، بعدها در تذکره‌الاولیا گرد آمدند (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۲۷-۳۴).

امروزه در کدکن، زیارتگاهی به نام «پیر زَرَوَند» قرار دارد که مورد احترام اهالی است. آنان بر این باورند که این مزار متعلق به «شیخ ابراهیم»، پدر عطار است. او در شادیاخ نیشابور، عطاری صاحب‌نام بود و فریدالدین پس از فوت او، کار پدر را دنبال کرد و دکان پدر را بیش از پیش رونق بخشید (صفا، ۱۳۹۴: ۳۲۱). در آن ایام این حرفه از احترام خاصی برخوردار بود و عطاری نه تنها به معنای داروفروشی بوده، بلکه در واقع حکیم و طبیبی به شمار می‌رفته آشنا با بیماری‌ها و روش‌های درمان آنها که بر بالین بیماران حاضر می‌شده یا بیماران را نزد او می‌آورده‌اند (عطار، ۱۳۸۷: ۶ مقدمه). عطار داروسازی و داروشناسی را نزد پدرش آموخت. این دانش و حرفه موروثی به‌خوبی نیازهای مالی او را

برطرف ساخته، موجبات بی‌نیازی وی را نسبت به دربار و مدح امرا و سلاطین روزگار فراهم آورده بود. وی علاقه‌ای به خانقاه نشان نمی‌داد و دوست داشت راه عرفان را از داروخانه پیدا کند. انتخاب او به جای کنج عزلت، زیستن در میان مردم در اوج مراتب عرفانی بود (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۲۸-۳۴).

عطار خود را پادشاه ملک قناعت می‌داند:

چو در ملک قناعت پادشاهم توانم کرد دائم هرچه خواهم
(عطار، ۱۳۹۷، ج ۲: ۱۵۰)

او هرگز در مراتب عرفانی برای خود جایگاهی قائل نیست، بلکه خود را در مسیر وصال سیمرغ، روایتگر مرغان می‌شمارد:

گر نیم مرغان ره را هیچ کس ذکر ایشان کرده‌ام اینم نه بس
(همان، ج ۱: ۲۵۰)

همچنین او در مقدمه تذکره‌الاولیا درباره خود گوید: «خود را به این شغل درافکندم تا اگر از ایشان نیستم، باری خود را با ایشان تشبیه کرده باشم» (همان، ۱۳۸۷: ۱۵). او در خاتمه مصیبت‌نامه، خود را «قصه‌گوی حق» خوانده است:

گرچه در معنی نیم از اهل راز گفته‌ام آری ز اهل راز باز
چون در این اسرار بیندم مدام «قصه‌گوی حق» نه‌ندم بو که نام
(همان، ۱۳۹۷، ج ۳: ۲۵۸)

او هرگز دهان به مدح کسی نگشود. خود گوید:
به عمر خویش مدح کس نگفتم دری از بحر دنیا من نسفتم
(همان، ۱۳۸۷: ۶ مقدمه)

و نیز در خاتمه مصیبت‌نامه در همین معنی گوید:

شکر ایزد را که درباری نیم بسته هر ناسزاواری نیم
(همان، ۱۳۹۷، ج ۳: ۲۵۹)

او در مسیر عرفان هرچند محضر مشایخ بسیاری را درک کرده و با ایشان مراوده داشته، مرید سلسله یا پیرو مراد خاصی نبود (همان، ۱۳۸۷: ۳۶-۳۷ مقدمه). زندگی او به آفرینش آثارش گذشت، از جمله دیوان اشعار، چهار منظومه و مجموعه رباعیات. بنابراین

از اوان کودکی، باورهای عرفانی و البته اگزیستانسیالیستی در شاخهٔ خداپاوارانهٔ آن در او شکل گرفت. او با «آزادی» عمل، به جای انتخاب عزلت خانقاه، زندگی و کمک‌رسانی به مردم را برگزید. نه تنها با حملهٔ غزها در کودکی با «مرگ‌اندیشی» مواجه گشت، بلکه آن را تا پایان عمر زیست و سرانجام نیز در سال ۶۱۸ ق به دست مغول کشته شد.

«معناآفرینی» زندگی عطار در باورهای عارفانهٔ او شکل گرفت. معنایی که او برای زندگی خود به ترسیم کشید، مانند دیگر عرفای ادب فارسی، طی طریق الی الله بود؛ اما او این راه را بدون بهره‌گیری از رابطهٔ مرید و مرادی پیمود و هرگز انقیاد هیچ مرادی را نپذیرفت. اما باور به «تنهایی» عمیق بشری از دیگر اصول اگزیستانسیالیستی است که چگونگی ردپای آن را می‌بایست در آثار او جست، همچنان که دیگر اصول این مکتب نیز در سطور آینده در آثار او کاویده خواهد شد. درباره تغییر سبک زندگی عطار، دگرگونی حالات او و روی آوردن ناگهانی او به زهد و گوشه‌نشینی، افسانه‌های بسیاری نگاشته شده، اما باید گفت چنین روایت‌هایی به هیچ وجه پذیرفتنی نیست، زیرا گرایش عطار به زهد از همان ابتدای کودکی نمایان بوده است.

بازتاب دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی عطار در آثار او

در آثار عطار، اعتبار اصلی با وجود خود آدمی است. این اصالت وجود تا بدان جا پیش می‌رود که برای مثال در الهی‌نامه، پادشاهی شش پسر دارد که از ایشان، بازگویی آرزوهایشان را می‌خواهد؛ اما نه به قصد برآوردن آن، بلکه به نیت خوارداشت آن آرزو تا اثبات نماید که دغدغه و آرزوی اصلی هر فردی می‌بایست وجود خودش باشد. مثلاً آرزوی پسر اول، وصال دختر شاه پریان است و پادشاه برای او آشکار می‌کند که «آن شاهزاده، محبوب نفس اوست و جهان چیزی جز خود انسان نیست» (ریتز، ۱۳۸۷، ج ۱: ۷)

پادشاه به فرزند خود شرح می‌دهد که هر آنچه می‌جوید، در خود اوست؛

کنون تو ای پسر چیزی که جستی همه در توست و تو در کار سستی

(عطار، ۱۳۹۷، ج ۲: ۷۲)

گویی مولانا نیز این اندیشه را از عطار گرفته و اینگونه در رباعیات خود بارور ساخته

که «هر چیز که در جستن آنی، آنی» (مولوی، ۱۳۸۸: ۵۴۴).

اعتبار بخشیدن به وجود یا اصالت وجود، بیش از هر اثری در منطق الطیر عطار رخ نموده است. اینکه سرانجام سی مرغ خسته و رنجور پس از طی طریق در تابش روی سیمرغ، خود را دیدند و چون در خود نگریستند، سیمرغ را دیدند. بر این اساس هیچ دوئیتی نبوده و خود از ابتدا سیمرغ بوده‌اند. به عبارتی اصالت با وجود خود ایشان بوده و آنچه در جست‌وجوی آن بوده‌اند، بیرون از وجود آنان نبوده و این همان دیدگاه اگزیستانسیالیستی است که در آن اعتبار اصلی به وجود اعطا می‌شود. به نظر می‌رسد که این دیدگاه بر تمام عرفان ایرانی-اسلامی ادب فارسی سایه افکنده، اما در آثار عطار گویی پررنگ‌تر است.

اصالت وجود در مصیبت‌نامه نیز بسیار برجسته است. گویی تمامی این اثر بر اساس نتیجه‌گیری پایانی آن بر محور اصالت بخشیدن بر وجود می‌چرخد. مصیبت‌نامه عطار، شرح سیر روحانی سالک است. او در این سیر روحانی، چهل مرحله را که مطابق با چهل روز اعتکاف در خلوت است، می‌پیماید. جهان را درمی‌نوردد و پس از هر گفت‌وگوی شهودی با یکی از موجودات روحانی، کیهانی و طبیعی مانند اولیا، انبیا، دریا، نظایر آن و سرانجام جان به یاری راهبر عرفانی خود، از کسی که با او به گفت‌وگو نشسته، مطالبی می‌آموزد. سالک با ملاقات جان خود درمی‌یابد که اصلاً نیازی به سفر نبوده و گویی همه چیز در اصل خود او بوده (دقیقاً همین معنا در منطق الطیر نیز وجود دارد و مرغان سرانجام به همین نتیجه می‌رسند)؛ یعنی اصالت با وجود او بوده و او تنها می‌بایست قدر خود را می‌شناخته است.

ای دریغا ره سپردم عالمی لیک قدر خود ندانستم همی
گر همه در جان خود می‌گشتمی من به هر یک ذره صد می‌گشتمی
(عطار، ۱۳۹۷، ج ۱: ۱۲۸)

پس از آن سالک، هر دو جهان را عکسی از جان خود یافت و بر اساس وحدت وجود دریافت که هرچه در عالم است، خود او و وجود الهی اوست.

آزادی

در مثنوی تمثیلی منطق الطیر که مرغان در پی شرفیابی نزد پادشاه مرغان-سیمرغ‌اند، در میان ایشان آزادی انتخاب وجود دارد. بر این اساس با نگاهی تمثیلی،

مردم در مسیر الی الله بر سه گونه‌اند: نخست گروهی که چون کند و تنبل و بدفرجامند، در راه خدا گام برنمی‌دارند. گروه دیگر که نیروی خود را به هنگام راه‌روی از دست می‌دهند و سوم، گروهی که به راه خود ادامه می‌دهند و هیچ رنج و تعب، آنان را از وصول به مقام قرب الهی باز نمی‌دارد و مقصود ایشان کسب لذت‌های اخروی نیست، بلکه وصال حق تعالی است (ریتز، ۱۳۸۷: ۱۲). بنابراین هر یک از مرغان با توجه به آزادی اگزیستانسیالیستی خود یعنی آزادی‌ای که در چهارچوب مشخصی از امکانات درونی و بیرونی قرار دارد، مخیر به انتخابند. در این میان برای مثال در مقاله سوم، بلبل -که نمادی از انسان‌های خوش‌زبان و غیر عمل‌گراست- با آزادی، عشق و دلدادگی خود به گل را بهانه کرده، گوید قادر نیست «خالی از عشق چنان خندان لبی باشد» (عطار، ۱۳۹۷، ج ۱: ۲۶). پس نرفتن را برمی‌گزیند.

در مقاله چهل‌ودوم از منطق‌الطیر، لقمان سرخسی با آزادی و به انتخاب خود به خدا گوید که مالکان، بندگان را در پیری خطی می‌دهند برای آزادی آنان. من نیز پیر گشته‌ام، مرا آزاد کن. هاتف غیبی اشارت می‌کند که هر که بخواهد بندگی از او ساقط شود، هم عقلش را می‌گیریم، هم تکالیف از او برداریم. آنگاه لقمان از تکالیف و بندگی به آزادی و رهایی رسید و در وجود حق محو شد (همان: ۲۸۹). در آثار عطار، رابطه عقل‌المجانین با خدا از سر رهایی و آزادی و عشقی خالصانه است (ریتز، ۱۳۸۷: ۲۵۷-۲۵۰ و ۲۶۶) و گویی نمادی از رهایی مطلق به شمار می‌روند که هرچه کنند و گویند و خواهند، نه در این دنیا و نه در آن وادی، بر آنان حرجی نیست. مثلاً عطار در مقاله بیست‌وهفتم مصیبت‌نامه درباره دیوانه‌ای که با خدا عتاب و درشتی ورزیده، گوید:

این سخن گر عاقلی گوید خطاست لیکن از دیوانه و عاشق رواست

(عطار، ۱۳۹۷، ج ۳: ۲۰۹)

و از دیگر سوی اینان با آزادی مطلق که دارند، فراتر از مفاهیم عرفانی می‌توانند زبان‌گویای مردم ستم‌دیده‌ای به شمار آیند که از ظلم‌های سیاسی اجتماعی روزگار خود نیز به ستوه آمده‌اند.

نمونه‌ای دیگر از آزادی و انتخاب اگزیستانسیالیستی البته از نوع عارفانه و عشق پاک‌بازانه آن به گونه‌ای تمثیلی در مقاله سی‌ودوم از مصیبت‌نامه آمده است. کسی عاشق پسر زیباروی امیر شد، اما به خاطر منصب او مطمئن بود که به او اهمیتی نخواهد

داد. پس برای جلب نظر او راضی به مرگ خود شد. آن پسر هر روز برای تمرین تیراندازی، توده‌ای از خاک را نشانه می‌گرفت. پس آن عاشق، خود را در آن خاک پنهان ساخت و تیر بر قلب او اصابت کرد. پسر امیر با دیدن خون، هراسان به سمت او دوید و پرسید چرا چنین کردی. عاشق پاسخ داد:

گفت از آن این کار کردم بر یقین تا توام گویی چرا کردی چنین؟
(عطار، ۱۳۹۷، ج ۳: ۲۳۹)

عطار در بیان آزادی و انتخاب اگزیستانسیالیستی دیگری در مقاله پنجم از مصیبت‌نامه از انتخاب مجنون گوید که عشق پاک‌بازانه را برگزیده است. مجنون در پاسخ به پدرش که او را از عشق و رنج و رسوایی برحذر می‌دارد، جویای آن است که آیا لیلی از سرگشتگی و جنون او خبر دارد و آنگاه پاسخ پدر و خشنودی مجنون:

گفت داند گفت پس این می‌بسم تا قیامت هر نفس این می‌بسم
(همان: ۷۴)

مقوله موت اختیاری که در آثار عطار بسیار وجود دارد (عطار، ۱۳۹۷، ج ۲: ۲۹۷ و ج ۳: ۱۷۹) نیز کاملاً بر آزادی اگزیستانسیالیستی منطبق است.

مرگ‌اندیشی

آنگونه که از زیست و آثار عطار برمی‌آید، او در سی‌سالگی دغدغه زوال و فنا را چونان پیری سال‌خورده تجربه کرده (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۳۷)، گویی مواجهه با فتنه غز در کودکی با چشم دل‌تیزبین او همراه گشته و مرگ‌اندیشی را به یکی از اساسی‌ترین دیدگاه‌های او مبدل ساخته است. مرگ‌اندیشی اگزیستانسیالیستی که در شاخه خدا‌باورانه آن به جرأت پذیرش مرگ به عنوان مرحله‌ای از زندگی و در نتیجه اغتنام فرصت معنا می‌یابد، در آثار او بسیار رخ نموده است. مانند منطق‌الطیر که مرغان واصل به سیمرغ در وجود او محو و فانی می‌شوند و پس از گذشت صد هزار قرن از فنا به بقا نایل می‌شوند و این بیانی دیگر در مواجهه با مرگ از نوع اگزیستانسیالیستی آن است. عطار در مصیبت‌نامه هنگامی که سالک را به نزد عزرائیل می‌فرستد، از زبان او در خطاب به فرشته مرگ گوید: «جان بگیر و زنده دل گردان مرا» (عطار، ۱۳۹۷، ج ۳: ۱۰۵).

گویی سالک طریق الی الله نه تنها مرگ را پذیرفته و در انکار آن نیست، بلکه مرگ را زنده دل شدن دانسته و عبور از دنیای دون مادی می‌پندارد. خود عطار نیز در زیست شخصی خود هرچند گویی مرگ را پذیرفته و از دنیای دون عبور کرده، برای زیستن نیز چنان احترام و ارزشی قائل است که هرگز کنج عزلت اختیار نکرده و همیشه در قلب بازار و در میانه هیاهوی کمک‌رسانی به خلق خدا به طی طریق مشغول است. عطار در مقاله بیست و دوم مصیبت‌نامه از زبان دیوانه‌ای، نه تنها در پذیرش مرگ، بلکه در خواهندگی آن به خدا گوید:

این وجودم را که داری در زحیر می‌نخواهم هیچ می‌گویم بگیر
(عطار، ۱۳۹۷، ج ۳: ۱۵۷)

عطار در اسرارنامه نیز این چنین در پذیرش مرگ است و فناپذیری را از اصول زندگی می‌شمارد:

گرت ملک جهان زیر نگین است به آخر جای تو زیر زمین است
نماند کس به دنیا جاودانی به گورستان نگر گر می‌ندانی
(همان، ج ۴: ۴۷)

مفهوم مرگ‌اندیشی با رویکرد پذیرش آن در منطق الطیر نیز وجود دارد. هنگامی که مرغی نزد هدهد بهانه می‌آورد که از سفر به سوی سیمرغ معذور است زیرا از مرگ می‌هراسد، هدهد گوید:

هم برای مردنت پرورده‌اند هم برای بردنت آورده‌اند
(همان، ج ۱: ۸۹)

عطار در حکایتی تمثیلی از الهی‌نامه بدین نتیجه می‌رسد که آدمی در عین زندگی نیز در آغوش مرگ است. فردی درخت سرسبزی را بریده و مدت‌ها به خاک انداخته بود که صاحب‌دلی رسید و گفت این درخت گویی هنوز نمی‌داند چه بر سرش آمده، پس از یک هفته درخواهد یافت (همان، ج ۲: ۷۷). گویی آدمی نیز از همان وقت که شاخ و برگش را از عالم معنا بریده‌اند و به دنیای دون افکنده‌اند، مرده است، اما هنوز بدین مهم باور ندارد. عطار در آثار خود بارها به موت اختیاری که درجه والای پذیرش و خواهندگی مرگ است، اشاره دارد. از جمله در الهی‌نامه گوید:

اگر پیش از اجل یکدم بمیری در آن یکدم همه عالم بگیری
(عطار، ۱۳۹۷، ج ۲: ۳۸۷)

تنهایی

گاهی در آثار عطار نه تنها تأکید بر تنهایی نیست، بلکه به جهت وفور توکل بر حضرت حق، نفی تنهایی نیز مشاهده می‌شود. مانند حکایتی از گفتار بیستم اسرارنامه که سخن از زنی است که همسرش به سفر رفته است. پس از تنهایی، بی‌کسی و بی‌غذایی او می‌پرسند و او گوید که من تنها نیستم، زیرا در قرب الهی به سر می‌برم (همان، ج ۴: ۹۸).

عطار در حکایات و اشارات بسیاری هر آنچه را غیر اوست، نزد عارف واصل نفی می‌کند. هنگامی که همه چیز و همه جا حضرت دوست است و عارف محو اوست، تنهایی نیز معنایی ندارد. از جمله در مقاله بیستم از الهی‌نامه گوید: «یکی از بزرگان طریقت گفت: از وقتی که حق را شناختم، مرا نه امن و نه ناایمنی هست، نه با کسی دوستی و نه دشمنی هست» (همان، ج ۲: ۳۱۶).

در نظر عطار، همه عالم، جذبه و قرب الهی است؛ تنهایی‌ای وجود ندارد و هر آنچه غیر از اوست، حجاب راه است. او در مقاله نوزدهم مصیبت‌نامه از رابعه گوید که خود را در یک روز دل‌انگیز بهاری در خانه تنگ و تاریک خود محبوس کرده، مشغول عبادت بود و نه تنها حس تنهایی نداشت، بلکه در پاسخ به دوستی که او را به تماشای صنع الهی و بیرون رفتن از خانه فرامی‌خواند:

رابعه گفتش که تو در خانه آی تا ببینی صانع ای دیوانه‌رای
(همان، ج ۳: ۱۱۶)

معناآفرینی

با آفرینش معنا در زندگی می‌توان از رنج پوچی و اضطراب بیهودگی آن گریخت (طاهری، ۱۳۸۹: ۳۹-۴۵). عطار، گریز از ضایع کردن عمر و بیهودگی آن را بسیار توصیه کرده است. از جمله در نتیجه‌گیری حکایتی از الهی‌نامه گوید:

ز خون خویش آن کس خورده باشد که عمر خویش ضایع کرده باشد
(عطار، ۱۳۹۷، ج ۲: ۲۰۵)

یا همچنان در الهی‌نامه در همین موضوع گوید:

مده بر باد عمرت رایگانی که بر باد است عمر و زندگانی
(عطار، ۱۳۹۷، ج ۲: ۲۰۲)

از دیگر سوی، زندگی مواجهه با رنج‌ها و چالش‌های بی‌پایان است و گویی آدمی برای مبارزه با این رنج‌ها می‌بایست لحظه به لحظه محیا باشد. بر اساس دیدگاه اگزیستانسیالیستی، رنج‌های پیاپی زندگی موجبات احساس پوچی را فراهم می‌آورند. البته اگر زندگی خود را بر معنایی ژرف استوار نساخته باشیم. توجه به درد و رنج در آثار عطار نیز بسیار یافت می‌شود. از جمله سالک در مصیبت‌نامه، درد را چنین خطاب می‌کند: «ای دردی که درمان منی» (همان، ج ۳: ۸۵). همچنین در مقاله پانزدهم اسرارنامه، عالم را فاقد خوشی و محل رنج می‌داند: «ز عالم نیست دورانی خوشی را» (همان، ج ۴: ۲۷) نیز در حکایتی از گفتار ششم اسرارنامه آمده: زاهدی پس از به دار آویختن حلاج، او را در خواب می‌بیند که با سر بریده، جامی در دست دارد و می‌گوید: حضرت دوست این جام را تنها زمانی می‌دهد که سرت را در راهش از دست داده باشی (همان: ۲۷). در گفتار دوازدهم منطق‌الطیر در حکایتی آورَد که خداوند یعقوب را از بی‌تابی برای یوسف برحذر داشت که اگر نام او را بر زبان آرد، از پیامبری خلع شود. پس یعقوب، شبی خواب یوسف را دید و تنها آهی کشید. پس، فردای آن روز جبرئیل پیام آورد که گرچه نام دلدار را بر زبان نیاوردی، اما آهی کشیدی که مقصود از آن یوسف بود (همان، ج ۱: ۱۷۱).

و در آغاز مقاله بیست‌ودوم الهی‌نامه، او کیمیای حقیقی را درد و رنج می‌داند (همان، ج ۲: ۳۵۲-۳۵۵)؛ زیرا تا بدین کیمیا عمیقاً دست یافته نشود و آدمی در رنج‌ها حل نگردد، به سرگستگی و درد ژرف پوچی و دل‌زدگی از دنیا نخواهید رسید و اگر بدین مرحله مهم دست نیابد و آن را با رنج تنهایی در این دنیا و رنج مواجهه با نیستی و مرگ درنیا میزد، هرگز نخواهد توانست به مرتبه بالاتر که همانا معناآفرینی است دست یابد. به عبارتی فرد می‌بایست مستأصل شود، با تمام وجود خود، مفهوم نیستی مرگ و رنج تنهایی را درک کند تا دریابد در این محکومیت به زندگی، آزاد است تا معنایی را درخور توانایی‌های خویشتن بیافریند و با این معنایابی و معناآفرینی است که قادر خواهد بود به

زندگی خود مفهوم بخشیده، در برابر رنج‌های هستی مسلح شود. پس دردگرایی، مقدمه‌ معنآفرینی است.

عطار در مصیبت‌نامه، نخستین وادی عرفان را «دردِ طلب» می‌خواند، زیرا رنج، آگاهی و ورود به هوشیاری است:

سالکِ فکرت در این دردِ طلب می‌نیاساید زمانی روز و شب
(عطار، ۱۳۹۷، ج ۳: ۸۰)

به نظر عطار، طی چنین مسیری در میانه رنج‌ها در «طلب» معنای برتر، فقط با «دل» یعنی کشف و شهود درونی امکان‌پذیر است و اگر فکرتی نیز متصور است، تنها «فکرت قلبی» است که به کار می‌آید، نه «فکرت عقلی» او. این معنی را در مصیبت‌نامه چنین به نظم کشیده است:

فکرتِ عقلی بود کفار را فکرتِ قلبی است مردِ کار را
سالکِ فکرت که در کار آمده است نه ز عقل، از دل پدیدار آمده است
(همان: ۸۳)

در مثنوی‌های عطار، گویی در حکایات مربوط به عقلا المجانین، مقوله‌های مربوط به درد و رنج: گرسنگی، برهنگی و بی‌چیزی، سنگ خوردن از طفلان، بی‌خانمانی و گاه حتی بیم جان، گامی هرچه بیشتر به سوی پالایش است؛ زیرا رنج، گنج است و همین مفهوم در مکتب اگزیستانسیالیسم نیز وجود دارد: درد و رنج، راهی پیش روی ما می‌گشاید به سوی درک معنایی برای زندگی. گویی درک احساس پوچی بر اثر تحمل رنج‌هاست که شاید بتواند ما را به معنآفرینی سوق دهد.

عطار در گفتار یازدهم الهی‌نامه، دیوانه دل‌تنگی را به ترسیم می‌کشد که با نگاهی فلسفی درباره مفهوم آفرینش و آفریدن و آنگاه بُردن آدمیان از این دنیا، با خدا سخن گوید:

تو را تا کی ز بردن و آوریدن دلت نگرفت یارب ز آفریدن؟
(همان، ج ۲: ۸۹)

از دیدگاه اگزیستانسیالیستی نیز در میانه رنج‌ها و با بهره‌گیری از گوهر درون می‌توان به معنآفرینی دست یافت. بنابراین تا بدین‌جا مراحل سفر اگزیستانسیالیستی و

عرفانی، مشابهت‌های بسیاری دارد و به‌نوعی تقریباً یک مسیر را می‌پیماید. اما اکنون تفاوتی که به چشم می‌خورد آن است که از منظر اگزیستانسیالیستی می‌توان هر معنایی را برای زندگی آفرید؛ منتهی این معنا می‌بایست در محدودهٔ علایق، توانمندی‌ها و به یاری شهود درونی ما باشد. اما در عرفان ایرانی-اسلامی، معنایی که آفریده می‌شود و سالک حقیقت برای نیل بدان می‌کوشد، اغلب ترک تعلقات دنیایی به منظور قرب الی الله است؛ زیرا از دیدگاه عرفانی، این برترین معنای زندگی به شمار می‌رود. عطار در حکایتی از گفتار یازدهم مصیبت‌نامه که بر مرگ‌اندیشی نیز نظر دارد، از دیوانه‌ای گوید که در گورستان، شاهد آوردن یکایک مردگان و نماز خواندن بر آنان است و سرانجام گوید این کار به درازا کشد؛ باید بر دنیا «چهار تکبیر» خواند که کنایه از مرده پنداشتن دنیا و دست از آن کشیدن است:

بر در هر مرده‌ای نتوان نشست چار تکبیری بکن بر هر چه هست

(عطار، ۱۳۹۷، ج ۳: ۱۱۵)

گاهی معناآفرینی عطار علاوه بر جنبهٔ عارفانه از زوایای دین‌داری و آخرت‌اندیشی نیز برخوردار است؛ یعنی گویی معنای آفریده‌شده توسط او همان معنای دین‌ورزانه است. از جمله در گفتار دهم اسرارنامه با استناد به حدیث «الدنيا مزرعه الآخرة» گوید:

چو دنیا کشت‌زار آن جهان است بکار این تخم کاکنون وقت آن است

زمین و آب داری دانه در پاش بکن دهقانی و این کار را باش

(همان، ج ۴: ۲۰۵)

نتیجه‌گیری

با توجه به اصول مهم اگزیستانسیالیسم یعنی مرگ‌اندیشی، تنهایی، آزادی و معناآفرینی، در بررسی‌های صورت‌گرفته درباره مثنوی‌های عطار، شامل منطق‌الطیر، الهی‌نامه، مصیبت‌نامه و اسرارنامه و همچنین شیوهٔ زندگی او، مهم‌ترین برآیندهای این پژوهش عبارتند از:

عارف‌نهادی عطار با استناد به تاریخ ادبیات از نوجوانی و چه‌بسا از کودکی قابل انکار نیست و اینکه مواجههٔ او در کودکی با شورش غذا و جنگ و کشتار فراوانی که در پی

این طغیان در نیشابور صورت گرفته، کودکی عطار را تحت تأثیر قرار داده و گویی موجبات مرگ‌اندیشی و درداندیشی در جهان‌بینی او را فراهم آورده است. چنین مواجهه زود هنگامی با رنج‌های زندگی گویی زمینه را برای معناجویی و سپس معناآفرینی او در زندگی شخصی فراهم آورده است. معنایی که عطار در زندگی خود بدان دست یازیده است، همان معنا و بنیان عرفان ایرانی - اسلامی یعنی قرب الی الله است. پیگیری جدی حرفهٔ موروثی داروسازی و داروفروشی (عطاری) که در آن روزگار معادل حکیمی یا طبابت بوده، نه تنها او را به لحاظ مالی مستقل ساخته که هیچ‌گونه نیازی به تملق و پیوستن به درباریان نداشته باشد، بلکه موجب حضور فعال او در میان مردم و زندگی اجتماعی، بسیار مدد رسان و مفید او گشته و وی را قادر ساخته تا با آزادی و انتخابی اگزیستانسیالیستی، مسیر عرفان را به جای عزلت از بازار و اجتماع طی کند و چونان اگزیستانسیالیست‌های دیگر، نه تنها هرگز عزلت اختیار نکند، بلکه در قلب اجتماع با پویندگی به اعتلای روحی خویش نیز مشغول باشد.

همچنین عطار با آزادی و انتخاب اگزیستانسیال گونه‌ای برخلاف روند حاکم بر عرفان آن روزگار یعنی انقیاد بی‌قید و شرط از یک مراد عرفانی، مسیر تعالی را تنها با هدایت قلبی خویش پیموده و هرچند از محضر مشایخ و عرفای بسیاری بهره جسته که بسیاری از ایشان را نیز در تذکره‌الاولیا یادآور شده، هرگز حلقهٔ مریدی هیچ‌یک را بر گردن نیفکنده و در اوج آزادی اگزیستانسیالیستی زیسته است. به دلیل کاملاً درونی بودن مفهوم تنهایی، این مقوله در شیوهٔ زیست او چندان قابل ارزیابی نیست، ولی از آن جهت که او زندگی اجتماعی موفق داشته و علاوه بر حکیم، به عنوان عارفی دل‌باخته مطرح بوده، شاید بتوان گفت که او از رنج تنهایی اگزیستانسیالیستی فراتر رفته و با نگرشی عارفانه از آن عبور کرده است.

اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی عطار در هر چهار مثنوی او متبلور است؛ زیرا در هر یک به مفهوم وجودگرایی و اصالت بخشیدن بدان توجه داشته و حکایاتی در تأیید این معنا به کار گرفته و همچنین درباره هر یک از اصول بنیادین اگزیستانسیال نیز رهنمودها و حکایات وافر دارد.

«آزادی»: بیش از هر اثر دیگر عطار، بنیان منطق‌الطیر بر این مفهوم استوار است؛ زیرا هر یک از مرغان با آزادی کامل (البته در چهارچوب توانمندی‌ها و امکانات خویش) در

برگزیدن مسیر رسیدن به سیمرغ یا برنگزیدن و نرفتن مخیرند. مفهوم آزادی و انتخاب اگزیزستانسیالیستی در دیگر مثنوی‌های او نیز به وفور به چشم می‌خورد. از جمله در حکایاتی درباره موت اختیاری به ظهور رسیده و قابل تأمل است.

«مرگ‌اندیشی» اگزیزستانسیالیستی: در هر چهار اثر عطار دارای شواهد مثال متعددی است. در باور عارفانه او، مرگ نه تنها مرحله‌ای از زندگی است که از آن گریزی نیست، بلکه مرگ را می‌بایست با آغوش باز پذیرفت، زیرا باعث رهایی مرغ جان از کالبد تن و در نتیجه وصال به حضرت دوست خواهد شد. پس عطار نه تنها در پذیرش مرگ است، بلکه بدان مشتاق است.

«تنهایی» بشر: هرچند در باور اگزیزستانسیالیسم حتی در شاخه خداباورانه آن موجبات رنج و حس پوچی را فراهم می‌آورد، در اگزیزستانسیالیسم عطار، تنهایی بدان معنا وجود ندارد. چون عالم و عالمیان، جلوه‌ای از حضرت حق است و او نه تنها همه جا حضور دارد، بلکه بر اساس وحدت وجود همه عالم، خود اوست. بنابراین با چنین دیدگاهی، رنج تنهایی وجود ندارد و این موضوع در مثنوی‌های مورد مطالعه عطار نیز تمثیل‌های گوناگونی دارد.

«معناآفرینی»: در مثنوی‌های عطار، گریز از ضایع کردن عمر و توصیه به آفرینش معنایی ژرف برای زندگی، شواهد مثال بسیار دارد؛ اما تمام این موارد، معناآفرینی‌هایی با بنیان تفکر عرفانی است؛ ترک تعلقات دنیایی، درک عمیق رنج‌ها و آموختن درس‌های هر رنج (که در فلسفه اگزیزستانسیال بدان بسیار پرداخته شده)، گذر از حس پوچی زندگی با پیروی از کشف و شهود قلبی و درونی و سپس برترین معنا که همانا قرب الی الله، وصال بدو و سرانجام محو و فنا در اوست. تمامی این مفاهیم در هر چهار مثنوی عطار در متن مقاله با شواهد روشنی ارزیابی شده است.

بدین ترتیب اصول فلسفه اگزیزستانسیالیسم خداباورانه البته از گونه عارفانه آن در زیست و مثنوی‌های عطار آنگونه به وفور یافت می‌شود و نهاده‌ای است که می‌توان او را اگزیزستانسیالیستی پیش‌کسوت خواند. می‌توان این اصول فکری را در اغلب عرفای ادب فارسی برشمرد، اما گویی در عطار، برجسته‌تر و نهاده‌ی‌تر است. نیز او خود به نوعی عرصه ادب عرفانی را برای بسیاری از بزرگان چونان مولانا و حافظ هموار ساخته است. از

منظری دیگر باید گفت که اگرستانسیالیسم که به خطا رویکردی کاملاً غربی به نظر می‌رسد و امروزه در بسیاری از عرصه‌های فرهنگی زندگی بشر چون فلسفه، روان‌کاوی، عرفان، ادبیات و مردم‌شناسی رخ نموده، همچون بسیاری از علوم بنیادین بشری که ریشه در مشرق‌زمین دارند، از دیرباز در ایران وجود داشته، از شرق به غرب رفته، با اصطلاحاتی پرطمطراق و تخصصی همراه گشته و دوباره با نامی علمی و جلوه‌گری‌های غربی، به شرق رجعت نموده است.



منابع

قرآن کریم

امن‌خانی، عیسی (۱۳۹۲) *اگزیزستانسیالیسم و ادبیات معاصر ایران*، تهران، علمی.
اندرسون، سوزان‌لی (۱۳۸۵) *فلسفه کی‌یرکگارد*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
بیکول، سارا (۱۳۹۳) «گفت‌وگو با سارا بیکول درباره اگزیزستانسیالیسم»، مصاحبه کننده: نایجل واربرتون، ترجمه حسین کیانی، نشریه کتاب ماه فلسفه، سال هفتم، شماره ۷۹، فروردین، صص ۹۶-۱۰۰.

جوانپور هروی، عزیز (۱۳۹۶) «مطالعه تطبیقی اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین با تفکرات اگزیزستانسیالیستی»، فصلنامه عرفان اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان، دوره چهاردهم، پاییز، شماره ۵۳، صص ۱۶۳-۱۸۴.

حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲) *دیوان غزلیات خواجه حافظ شیرازی*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، چاپ دوازدهم، تهران، صفی‌علیشاه.

دستغیب، عبدالعلی (۱۳۸۰) *کی‌یرکگارد و مشکل شناخت حقیقت*، تهران، کیهان فرهنگی.
ریتر، هلموت (۱۳۸۷) *دریای جان؛ سیری در آرا و احوال شیخ فریدالدین نیشابوری*، جلد ۱، ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبوردی، چاپ سوم، تهران، الهدی.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸) *صدای بال سیمرغ؛ درباره زندگی و اندیشه عطار*، تهران، سخن.
سارتر، ژان پل (۱۳۸۶) *اگزیزستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، چاپ دوازدهم، تهران، نیلوفر.

----- (۱۴۰۲) *هستی و نیستی*، ترجمه مهستی بحرینی، چاپ ششم، تهران، نیلوفر.
سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۱) *عرفان اسلامی و اگزیزستانسیالیسم با تأکید بر مولوی و کی‌یرکگارد*، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته فلسفه اسلامی، به راهنمایی محمد لگنهاوزن، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه قم.

سعدی شیرازی، مصلح‌بن عبدالله (۱۳۸۳) *متن کامل دیوان سعدی*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، روزنه.

سمسار خیابانیان، فنانه (۱۴۰۱) «بررسی رواقی‌گری و تفکر اسلامی حافظ»، فصلنامه متن‌شناسی حکمی و عرفانی، دوره اول، شماره ۱، صص ۶۳-۸۴.

صدیق، عیسی (۱۳۴۷) *تاریخ فرهنگ اروپا از آغاز تا زمان حاضر*، چاپ سوم، تهران، بی‌نا.
صفا، ذبیح‌الله (۱۳۹۴) *تاریخ ادبیات در ایران*، جلد دوم، چاپ یازدهم، تهران، فردوس.
طاهری، قدرت‌الله (۱۳۸۹) «شهبسوار ایمان در دیدگاه عطار نیشابوری و سورن کی‌یرکگور»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال هفتم، شماره ۲۷، بهار، صص ۳۷-۵۸.

عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۷) *تذکره‌الاولیا*، مقدمه محمد قزوینی، تصحیح احمد آرام، چاپ

هفتم، تهران، گنجینه.

----- (۱۳۹۷) مجموعه آثار عطار در ۵ مجلد، تصحیح محمدرضا شفیعی

کدکنی، چاپ دهم، تهران، سخن.

کاپلستون، فردریک (۱۳۹۲) مبانی فلسفه اگزیستانسیالیسم، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ پنجم، تهران، ققنوس.

کی‌یرکگارد، سورن (۱۳۸۵) ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ پنجم، تهران، نشرنی.

مصلح، علی‌اصغر (۱۳۸۷) فلسفه‌های اگزیستانس، چاپ دوم، تهران، فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ملکیان، مصطفی (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه غرب، جلد چهارم، قم، حوزه و دانشگاه.

مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۸) کلیات دیوان شمس تبریزی، تصحیح محمد عباسی، چاپ چهاردهم، تهران، طلوع.

ولی‌زاده، فرشاد و دیگران (۱۳۹۸) «بررسی تطبیقی مفهوم مرگ و نمودهای آن در عرفان اسلامی و

مکتب اصالت وجود (با تکیه بر مصیبت‌نامه عطار و رمان تهوع سارتر)»، فصلنامه زبان و ادب

فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج، سال یازدهم، شماره ۴۰، پاییز، صص ۸۶-۱۲۶.

یالوم، اروین (۱۳۹۹) روان‌درمانی اگزیستانسیال، ترجمه سپیده حبیب، چاپ چهاردهم، تهران، نشرنی.

Bjorn, Poulsen (2022) Existentialism is a Humanism. Journal, Психологія і суспільство (Psychology and Society), Vol 2, pp. 49- 65.

Chittick, William C. (1995) "The Existentialist Themes in Rumi's Mathnawi", Journal of the American Oriental Society, Vol 115, No 4, pp. 34-49.

kierkegaard, Soren (1990) Eighteen upbuilding discourses, New Jersey, Princeton University Press.

Smith, Joel (2022) Existentialism, A Philosophical Inquiry, First Edition. London, Imprint Routledge.

Stack, George (2003) "The Existentialist Tradition", Alabama, Black.