

بررسی مؤلفه‌های مفهوم فلسفی نیهیلیسم اگزیستانسیال در رمان شریر

اثر سیدعلی حجازی یزدی

ایوب مرادی^۱

چکیده

میان روایت و فلسفه هم در معنای عام آن؛ یعنی نوع نگرش و جهان‌بینی افراد و هم در معنای خاص آن؛ یعنی فلسفه نظام‌دار فیلسوفان حرفه‌ای، ارتباطی وثیق وجود دارد. در حالت اول، نویسندگان از محمل روایت برای طرح اندیشه‌ها، باورها، احساسات و قضاوت‌های خاص خود بهره می‌جویند و در حالت دوم، قالب‌های مختلف روایی همچون ابزار در خدمت بیان مفاهیم فلسفی قرار می‌گیرد. همانند کاری که آبر کامو در روایت *افسانه سیزیف* در خصوص مفهوم نیهیلیسم انجام داده است. رمان شریر از سیدعلی حجازی یزدی نیز نمونه‌ای ایرانی از نوع دوم ارتباط میان فلسفه و روایت است که نویسنده از قالب رمان برای بیان مفهوم نیهیلیسم اگزیستانسیال بهره جسته است. نیهیلیسم اگزیستانسیال یکی از فروع اندیشه نیهیلیستی است که اساس آن بر شکاکیت مطلق و رد و انکار باورهای پذیرفته‌شده در زمینه مسائلی همچون معنای زندگی، مرگ، تنهایی، عشق و... است. برپایه همین پیش‌فرض در مقاله حاضر تلاش شده است تا به روش تحلیلی-توصیفی و با اتکا به مبانی نظری مطرح‌شده در خصوص مفهوم نیست‌انگاری، شیوه تشریح این مفهوم در رمان شریر بررسی و تحلیل شود. نتایج نشان می‌دهد که نویسنده در این رمان تلاش کرده است با پرداختن به مقوله‌هایی همچون موقعیت عبث، مرگ، بحران معنا، بیهودگی، عدم باور به خدا، تنهایی، ملال و درنهایت گرایش به موجودی موهوم، اجزا و جوانب مختلف اندیشه نیهیلیسم اگزیستانسیال و شیوه اثرگذاری آن بر زندگی انسان مدرن را در قالب روایت بیان کند.

واژه‌های کلیدی: روایت، رمان فلسفی، نیهیلیسم، بحران معنا، ملال، رمان شریر

^۱ دانشیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران ayooob.moradi@pnu.ac.irارجاع به این مقاله:
ایوب مرادی، "بررسی مؤلفه‌های مفهوم فلسفی نیهیلیسم اگزیستانسیال در رمان شریر اثر سیدعلی حجازی یزدی"، مطالعات بین‌رشته‌ای ادبیات، هنر و علوم انسانی، ۴، ۱۴۰۳، ۳۲۹-۳۵۲. doi: 10.22077/islsh.2024.7783.1469Copyright: © 2023 by the authors. Licensee Journal of *Interdisciplinary Studies of Literature, Arts & Humanities*. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

۱. بیان مسئله

این حقیقت که «ادبیات از جهت موضوعی، قلمرو وسیعی را دربرمی‌گیرد و با دانش‌های متعددی در ارتباط است» (قدیری یگانه و دیگران ۱۴۰۱: ۵۴)، ضرورت توجه به سایر دانش‌ها همچون روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، فلسفه، مطالعات فرهنگی، تاریخ و... را در خوانش متون ادبی صدچندان کرده است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان مدعی شد رویکرد بین‌رشته‌ای در تحلیل و نقد آثار هنری، در نقد ادبی معاصر دست‌بالا را به خود اختصاص داده است. منظور از رویکرد بین‌رشته‌ای «تحقیقاتی است که با درهم‌تیندن اطلاعات و نظریه‌های دو یا چند رشته با شاخه‌های مختلف علوم، به حل مسائلی می‌پردازد که پاسخشان در فضای محدود یک رشته یا یک علم به دست نمی‌آید» (انوشیروانی ۱۳۹۲: ۴). دانش فلسفه یکی از این شاخه‌های علم است که در مطالعات بین‌رشته‌ای اهمیت و جایگاه ویژه‌ای دارد.

از سویی رمان به‌عنوان یکی از قالب‌های مهم هنری در چهار سده اخیر امکانی مناسب برای بیان اندیشه‌ها، عقاید و دغدغه‌های اصیل انسانی، خاصه انسان مدرن فراهم آورده است؛ امکانی که می‌توان مدعی شد که در سایر قالب‌های هنری به‌اندازه رمان فراهم نیست. به تعبیر میلان کوندرا رمان بدون آنکه خود را تسلیم ایده، ایدئولوژی یا نظام سیاسی خاصی کند، طی چهار قرن گذشته، همه مضمون‌های اصلی وجود را درنوردیده و «به شیوه خاص خود و با منطق خاص خود جنبه‌های متفاوت هستی را یک‌به‌یک، کشف کرده است» (۱۳۶۸: ۴۲).

یکی از زمینه‌های مهم دانش که امکان‌ات متنوعی را در اختیار نویسندگان رمان قرار داده، فلسفه است. موضوع پیوند میان فلسفه و روایت، از آن دست موضوعاتی است که از دیرباز مورد توجه بوده است. به نظر می‌رسد تا پیش از زمانی که ارسطو تأملات خود را در قالب گزاره‌ها و جمله‌های خشک فلسفی ارائه دهد، ابزار روایت یکی از مهم‌ترین محمل‌های عرضه افکار و اندیشه‌های فلسفی بوده است؛ اما بعد از ارسطو ارتباط میان روایت و فلسفه‌گرایی دچار خدشه‌ای جدی شد؛ تا آنکه در سده اخیر با ظهور فلاسفه‌ای همچون آبر کامو، ژان پل سارتر و کی‌یرکگور این پیوند دیگر باره احیا شد؛ به‌طوری‌که حتی در مواردی نظیر سارتر، می‌توان مدعی شد که به‌رغم کم‌رنگ‌شدن اندیشه‌های فلسفی او، «آثار ادبی‌اش و مثلاً تهوع همچنان می‌توانند محل بحث باقی بمانند» (هاشمی ۱۳۹۲: ۹۰).

نکته قابل تأمل در این میان، وجوه دوگانه ارتباط میان فلسفه و ادبیات، با توجه به دو تلقی متفاوت از فلسفه است؛ به این صورت که اگر فلسفه در معنای «قضاوت‌های ما درباره زندگی، جهان و مواردی نظیر آن» (ابراهیم‌زاده ۱۳۹۲: ۵) پنداشته شود، هر اثر روایی‌ای به‌دلیل دربرداشتن نقطه‌نظرات و جهان‌بینی خاص

نویسنده‌اش، می‌تواند اثری فلسفی نیز به حساب آید. حالت دوم زمانی است که فلسفه در معنای «فلسفه نظام‌دار که فلسفه فیلسوفان حرفه‌ای است» (شعاری‌نژاد ۱۳۸۱: ۱۰۳)، در نظر گرفته شود که در این حالت «رمان به محملی مبدل می‌گردد که نویسنده طی آن به جای طرح مستقیم گزاره‌های تحلیلی و استدلالی - که گاه بسیار خشک و ملال‌آور می‌شوند- این گزاره‌ها را به شکل غیرمستقیم و با استفاده از ظرفیت‌های روایت به نمایش می‌گذارد» (مرادی ۱۴۰۱: ۸۳).

رمان شریر از سیدعلی حجازی یزدی جزو معدود آثار روایی ادبیات فارسی است که نویسنده طی آن در تلاش بوده است اثری مبتنی بر وجه دوم ارتباط فلسفه و ادبیات خلق کند؛ به این معنا که قالب رمان در این اثر به مثابه‌ی ابزاری برای تشریح و تفسیر چستی مفهوم فلسفی نیهیلیسم یا نیست‌انگاری به خدمت گرفته شده است. حجازی یزدی دانش‌آموخته رشته فلسفه از دانشگاه وین اتریش است. او در رمان شریر تلاش کرده است که این مفهوم فلسفی را در قالبی روایی تشریح کند. اینکه یک فیلسوف یا متخصص و پژوهشگر دانش فلسفه استفاده از نوع ادبی رمان را بر نوشتن پژوهش‌های مدرسی ترجیح بدهد، پدیده درخور توجهی است؛ پدیده‌ای که اگرچه در میان فیلسوفان غیرایرانی مسبوق به سابقه است؛ اما در میان فلسفه‌خوانده‌های وطنی چندان معمول و مرسوم نیست. همین موضوع باعث شد تا در این مقاله تلاش شود تا رمان شریر به‌عنوان یکی از معدود نمونه‌های رمان‌های فلسفی از منظر شیوه پرداخت مفهوم نیهیلیسم بررسی و تحلیل شود.

نیهیلیسم مفهومی رایج در بین نگرش‌های فلسفی مدرن است که اتفاقاً در میان هنرمندان و نویسندگان نیز اهمیت والایی یافته است؛ تاحدی که می‌توان آثار بسیاری را در قالب‌هایی نظیر رمان، داستان کوتاه، شعر، فیلم، جستار و... نام برد که براساس این مفهوم خلق شده‌اند. مهم‌ترین این آثار که شهرتی بسیار دارد *افسانه سیزیف* از آلبر کامو است.

۲. هدف پژوهش

با در نظر گرفتن این پیش‌فرض که نویسنده رمان شریر در پی آن بوده که اثری فلسفی در معنای فلسفه نظام‌دار با موضوع مقوله مهم نیهیلیسم بیافریند، در این مقاله تلاش شده است تا جزئیات پرداخت این مفهوم در قالب روایت تحلیل و به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که نویسنده کدام قسم از انواع نیهیلیسم را مورد نظر داشته و در پرداخت قسم مورد نظر، به چه جزئیات مفهومی‌ای توجه نشان داده است؟

۳. روش تحقیق

این پژوهش به روش توصیفی از نوع تحلیل محتوا و ذیل مطالعات بین‌رشته‌ای ادبیات و فلسفه انجام پذیرفته و طی آن تلاش شده است تا با توجه به دیدگاه‌های موجود در زمینه مفهوم فلسفی نیهیلیسم، به‌ویژه در آرای فریدریش نیچه، محتوای رمان شیراز سیدعلی حجازی یزدی مورد خوانش قرار گیرد. «در روش تحلیل محتوا تأکید خاصی بر تحلیل ویژگی‌های پیام‌های مستتر در متن‌ها وجود دارد» (حافظ‌نیا ۱۳۹۷: ۷۷). از آنجاکه پژوهش حاضر در جهت «معتبرساختن و گسترش دادن مفهومی چهارچوب نظریه» (ایمان و نوشادی ۱۳۹۰: ۲۴) نیهیلیسم به نگارش درآمده، ذیل روش تحلیل محتوای جهت‌دار قابل تعریف است.

۴. چهارچوب مفهومی؛ چستی نیهیلیسم و اقسام آن

با وجود آنکه نیهیلیسم یا نیست‌انگاری به‌عنوان مفهومی ویژه جهان معاصر شناخته می‌شود و بنابه شواهد بسیار نخستین‌بار در قرن نوزدهم میلادی و در فاصله بین سال‌های ۱۸۵۹ تا ۱۸۶۱ در روسیه طرح شده است؛ اما به نظر می‌رسد ایده اساسی آن؛ یعنی به‌چالش کشیدن معانی فلسفی و اخلاقی مورد پذیرش جامعه، منحصر به جهان جدید نیست و پیشینه‌ای به درازنای تاریخ اندیشه دارد. بر همین اساس می‌توان تلاش‌های سقراط را در بازار آتن، آنجاکه می‌کوشید ایده‌های مورد اطمینان و پذیرش مردمان درخصوص مفاهیمی همچون دانش، عدالت، عشق، پارسایی و احترام را به چالش بکشد، گامی در مسیر نیهیلیسم دانست یا موضوع محوری فلسفه افلاطون را نیست‌انگارانه پنداشت؛ چراکه با طرح تمثیل غار، تمامی موجودات جهان ظاهر را سایه‌هایی برشمرد که اصل آن‌ها در عالم اعیان ثابت‌ه قرار دارد و از این طریق اصالت را از پدیده‌های عالم ظاهر گرفت.

با این نوع نگاه حتی می‌توان نظر ایمانوئل کانت درباب شناخت را نیز نظرگاهی نیست‌انگارانه قلمداد کرد؛ آنجاکه در فرایند شناخت، اصالت را از اشیا و عناصر بیرونی گرفت و این اصالت را برای ذهن قائل شد: «تاکنون ما معتقد بوده‌ایم که اشیا اصل‌اند و ذهن ما ادراک خود را تابع حقیقت آن‌ها می‌کند...؛ پس من فرض کردم که ذهن ما اشیا را بر ادراک خود منطبق می‌کند؛ یعنی کاری نداریم به اینکه ادراک ذهن ما با حقیقت اشیا مطابق هست یا نیست؛ چون آن را نمی‌توانیم بدانیم. آنچه می‌دانیم این است که ما اشیا را آنچنان درمی‌یابیم که ادراک ذهن ما اقتضا دارد» (فروغی ۱۳۸۳: ۶۶-۶۳) و با این انقلاب بنیادین یا به تعبیر خودش کوپرنیکی، دانش فلسفه «را از اینکه کوششی در راه شناخت ذات واقعیت باشد به سوی کوششی هدایت می‌کند برای شناختن اصل‌های خُرد و حوزه کاربرد آن‌ها» (نقیب‌زاده ۱۳۷۴:

فصل مشترک تمامی موارد یادشده، به‌چالش کشیدن مفاهیم ذهنی، ارزش‌ها و معتقدات افراد و سوق دادن آن‌ها به سوی نوعی نیست‌انگاری در همه این زمینه‌هاست. به همین دلیل است که می‌توان مدعی شد که هرچند اصطلاح نیهیلیسم اصطلاحی ویژه دوران جدید است؛ اما پیشینه آن می‌تواند به اندازه تاریخ اندیشه باشد.

ریشه نیهیلیسم برگرفته از واژه Nihil در معنای هیچ است و در اصطلاح «نظریه و مکتب فلسفی است که منکر هر نوع ارزش و مبلغ شکاکیت مطلق و نفی وجود است» (ایزدی اودلو ۱۳۸۷: ۳۴)؛ به عبارتی می‌توان این‌گونه گفت که اساس اندیشه نیهیلیستی، رد و هیچ‌انگاری مواضع پذیرفته‌شده در حوزه‌های مختلف فکری و اعتقادی است. «نیهیلیسم در مقام ایدئولوژی هیچ، نه به معنای چسبیدن به نظام مشهودی از باورها درباره نیستی؛ که به این معناست که باورهایی که ما داریم، یا تصور می‌کنیم داریم، معادل هیچ‌اند» (گرتز ۱۳۹۹: ۱۲)؛ از همین رو اثر این رد و انکار در انواع و فروع نیهیلیسم اعم از اخلاقی، معرفت‌شناسانه، سیاسی و... قابل مشاهده است؛ مثلاً «نیهیلیسم اخلاقی، هر امکانی را برای توجیه یا سنجش احکام اخلاقی رد می‌کند؛ به دلایلی از قبیل اینکه اخلاق، سرپوشی برای منفعت‌طلبی‌های خودخواهانه و از این‌رو ظاهرسازی است» (دانلدای ۱۳۸۳: ۱۰۷)؛ یا در نیهیلیسم معرفت‌شناسانه امکان رسیدن به معرفت انکار می‌شود؛ چراکه رسیدن به معرفت حقیقی، در گرو احراز «بنیادی از حقایق کلی و لغزش‌ناپذیر» (۱۰۷) است که امری دست‌نیافتنی است. به همین سیاق در نیهیلیسم سیاسی اساس نهادهای موجود سیاسی، انکار و تخریب می‌شود؛ بدون آنکه ساختاری مناسب پیشنهاد یا جایگزین گردد.

با این اوصاف زمانی هم که از نیهیلیسم اگزیستانسیال سخن به میان می‌آید، بدون شک با رد و انکار اندیشه‌ها و باورهای پذیرفته‌شده در موضوع‌هایی همچون معنای زندگی، ارزش‌ها، مرگ، تنهایی و ملال مواجهیم؛ یعنی هر تلاشی که در مسیر معنادارکردن زندگی صورت پذیرفته است و هر معنایی اعم از آن‌جهانی یا این‌جهانی که برای زندگی پیشنهاد شده، مورد رد و انکار واقع می‌شود؛ تمامی ارزش‌های پذیرفته‌شده پیشین به چالش کشیده می‌شود؛ قضاوت‌های متداول درباره غیراخلاقی بودن پدیده‌ای نظیر خودکشی، زیر سؤال می‌رود و خودکشی کردن یا نکردن تبدیل به تنها موضوع حقیقی فلسفه می‌شود؛ مرگ دیگر نه تنها مقوله‌ای معادل فنا و نابودی به شمار نمی‌آید؛ بلکه به نیرویی برای گسست از پوچی و بی‌معنایی زندگی تبدیل می‌شود.

نیهیلیسم در تلقی اخیر بیشتر با آرا و اندیشه‌های فیلسوف نامدار آلمانی، فریدریش ویلهلم نیچه هم‌خوانی دارد؛ فیلسوفی که با طرح ایده‌های انقلابی، به مصاف

بسیاری از اندیشه‌های فلسفی پیش از خود می‌رفت و در این مسیر از هیچ‌کس یا هیچ اندیشه‌ای پروا به دل راه نمی‌داد. «او نه تنها ویران‌گر اخلاق؛ که ویرانگر بسی اندیشه‌ها و باورهای بنیادی است» (نقیب‌زاده ۱۳۹۰: ۱۲۴). این رویه انکار اندیشه‌ها به‌گونه‌ای در ضمیر نیچه ریشه کرده بود که گاه حتی از ایده‌ها و اندیشه‌های پیشین خود نیز فراتر می‌رفت و آن‌ها را به چالش می‌کشید.

مهم‌ترین وجه ویرانگری نیچه در موضوع اخلاق است؛ آنجاکه با زیرسؤال بردن خاستگاه اخلاق مسیحی، ریشه‌های نیک و بد را مورد واکاوی قرار می‌دهد. او با نگاهی انکاری به مفاهیم خیر و شر، بر این نکته تأکید می‌ورزد که نیکی و بدی متداول در جهان غرب که ریشه در اخلاقیات مسیحیت اروپایی دارد، نمی‌تواند حالتی همه‌جایی و همه‌زمانی به خود بگیرد؛ چراکه این موارد در برهه‌های تاریخی خاص و شرایطی ویژه پدیدار شده است و بنابراین نمی‌توان آن‌ها را به‌مثابه اصولی مطلق برای همه زمان‌ها و مکان‌ها پذیرا شد.

گذشته از این وجه نیست‌انگارانه در مقوله اخلاق، نیچه در کتاب *اراده معطوف به قدرت*، به‌شکلی خاص به موضوع ظهور نیهیلیسم در فرهنگ اروپایی می‌پردازد؛ البته این بار هم انگشت اتهام نیچه متوجه دین مسیحیت است. بنابه اعتقاد او، مسیحیت با تأکید بسیاری که بر خدا و بُعد متعالی حقایق و ارزش‌ها دارد، ابعاد این جهانی حقایق و ارزش‌ها را تضعیف و حتی نابود کرده است؛ به‌عبارت روشن‌تر وقتی که آیین مسیحیت تنها بر معنی آن جهانی زندگی تأکید می‌ورزد و معنی ذاتی حیات را نابود می‌کند، طبیعی است که با روبه‌افول‌نهادن این آیین و به‌تبع آن تضعیف معنای دینی زندگی، در خلأ معنی این جهانی برای حیات، اولین هسته نیست‌انگاری شکل می‌گیرد. نیچه در اثر یادشده، ضمن اعلام این گزاره قطعی که «نیست‌گرایی دم در ایستاده است» (۱۳۸۷: ۶۱)؛ افول مسیحیت را به‌خاطر اخلاق و سلوک حاکم بر آن حتمی می‌داند و در نتیجه انزجار و نفرت از ریا و دروغی که در این دین در توجیه جهان و تاریخ رخ داده است را ناگزیر می‌انگارد. واقعیتی که نتیجه آن چیزی نخواهد بود مگر «برگشت از این تصور که خدا حقیقت است، به‌سوی باوری تعصب‌آمیز که آنچه هست غلط است» (۶۲).

به همین دلیل نیچه تمامی همت خود را بر حمله به مسیحیت و نیست‌انگاری پنهان در آن معطوف کرد و البته در کنار این رویه، در پی یافتن مسیری بود که بتواند نیست‌انگاری حاکم بر غرب را به فرصتی برای بارور کردن زندگی مردمان زمانه مبدل کند؛ از همین رو اصطلاح نیست‌انگاری فعالانه را در برابر نیست‌انگاری منفعلانه وضع و تشریح کرد. «نیچه تسلیم مایوسانه را که آرتور شوپنهاور و بدبینان افراطی دیگر در برابر بحران آشکار غرب از خود نشان دادند، به‌عنوان نیست‌انگاری منفعل

محکوم می‌کند. او در پی بسط بینش نیست‌انگاری فعال بود که کاملاً به اهمیت یافته‌های نیست‌انگاری معرفت‌شناسانه، اخلاقی و کیهانی اذعان کند؛ اما آن‌ها را به مرحله‌ای برای باروری جدید از زندگی تبدیل کند» (دانلدای ۱۰۸).

بررسی شیوهٔ پرداخت مفهوم فلسفی «نیهیلیسم» در رمان شریر نشان می‌دهد که نگاه نویسنده بیشتر بر تشریح نیهیلیسم اگزیستانسیال معطوف بوده است؛ از همین رو در ادامهٔ نوشتار تلاش خواهد شد جزئیات مورد توجه نویسنده در پرداخت این قسم از نیهیلیسم بررسی و تحلیل شود.

۵. تحلیل داده‌ها

خواننده در رمان شریر با سرگذشت راوی‌ای تنها، منزوی و ملول مواجه است که پس از ترک‌گفتن اعتقادش به خدا و جهان دیگر، زندگی‌اش از هر نوع معنایی تهی شده است. وضعیتی خاص که درنهایت او را به سوی موجودی موهوم و ساختگی به نام شریر سوق می‌دهد. نویسندهٔ رمان با خلق این شخصیت کوشیده است تا با پرداختن به جزئیاتی همچون موقعیت عبث، مرگان‌دیشی، بحران معنا، بیهودگی، ملال و درنهایت واسپاری اختیار، ریشه‌های نیهیلیسم و شیوه‌های اثرگذاری آن را در زندگی انسان مدرن تحلیل کند. بر همین اساس در ادامه تلاش خواهد شد ضمن تشریح این جزئیات، به ارتباط آن‌ها با کلیت مفهوم فلسفی نیهیلیسم پرداخته شود.

۱-۵. موقعیت عبث

بی‌گمان اگر خاستگاه نگاه نیست‌انگارایانهٔ راوی رمان شریر به زندگی واکاوی شود، آن چیزی نیست مگر میل وافر او به زیستن از سویی و هراس بزرگش نسبت به مرگ. با آنکه هیچ نشانه‌ای مبنی بر شوق زندگی در منش و رفتار این شخصیت مشهود نیست؛ اما زنده‌بودن و زیستن را دوست دارد. او طی «صداقتی ساده‌دلانه» به «دل‌بستگی ناگزیرش به زیستن» اعتراف می‌کند و با بیان این واقعیت که از سر جان‌دوستی حتی سیگار نمی‌کشد، میل به زنده‌ماندن در آدمی را میلی اصیل برمی‌شمارد: «انسان هر جاکه رود و هر چه کند، می‌خواهد زنده بماند» (حجازی یزدی ۱۴۰۲: ۹). راوی معتقد است که که زندگی «حقارت ناگزیری است که با همهٔ ناچیزی‌اش تنها سرمایهٔ آدمی است» (۲۲).

به نظر می‌رسد در نگاه راوی میان زیستن و زندگی تمایزی وجود دارد. او از آن‌دسته انسان‌های شاد و خوش‌بینی نیست که از لحظات زنده‌بودنش لذت ببرد و خود را در نسیم لذت‌بخش و سُکرآور زندگی غوطه‌ور کند؛ حتی براساس شواهد بسیاری می‌توان گفت او از لحظه‌لحظهٔ زندگی‌اش رنج می‌برد و به تعبیر خودش «این‌طور نیست که از زندگی لذتی وافر ببرم یا از این ابتلا خرسند باشم» (۹)؛ اما

با همه این اوصاف دوست دارد زنده بماند و با رعایت اصول یک زیست پاک و سالم، عمری طولانی داشته باشد؛ حتی اگر این زیستن طولانی توأم با رنج و حرمان باشد. جالب است که در نگاه این شخصیت، حتی در گُنه عمل خودکشی نیز میل به زیستن نهفته است؛ میلی که به گونه‌ای متفاوت نمایان می‌شود: «از این روست که می‌گویم در خودکشی نه صداقتی است، نه شجاعت و نه حتی روی‌گردانی از زندگی» (۱۰).

در نظر راوی زیستن هرچند به دلخواه نباشد و هراندازه که با رنج نیاز و نرسیدن‌ها همراه باشد؛ ملغمه‌ای است که آدمی تا آخرین نفس به آن دلبسته است و دوست ندارد آن را وداع بگوید؛ چراکه در خمیره این معجون «نیاز و لذت» (۵۵) زیبایی‌ای نهفته است که نمی‌توان از آن دل کند؛ زیبایی‌ای که حتی اگر نصیب خود فرد نیز نباشد، تماشای آن در زندگی دیگران هم دل‌انگیز است: «اگرچه هیچ‌گاه نکوشیده‌ام زیبا زندگی کنم، همواره از تماشای زیبایی محظوظ می‌شوم» (۱۱).

این حس نیاز به زنده‌بودن و زیستن در داستانی که شخصیت راوی مدعی نوشتن آن است نیز نمودی بارز دارد. داستانی در مورد زندگی انسان‌های روزگاران بعد از این که توانسته‌اند بر بیماری و مرگ چیرگی یابند و امکان زندگی جاویدان را برای بشر فراهم آورند. این مردمان با وجود آنکه به‌مرور از زنده‌بودن همیشگی خسته می‌شوند، هیچ‌یک میلی به مردن و ترک حیات ندارند. راوی بعد از نقل این داستان اعتراف می‌کند که او هم مانند آدم‌های قصه‌اش شیفته زنده‌ماندن و ادامه حیات است؛ هرچند که اگر هم از یکنواختی آن ملول شده باشد: «مانند آن مردمان، در من نیز یارای ازمیان‌بردن خویش نبود. زیستن در خود کشتی ناگزیر دارد که نمی‌توانم از آن صرف‌نظر کنم» (۵۳).

وجود این شواهد بسیار درباره میل راوی به زنده‌ماندن و زیستن و نیز درگیری ذهنی و سواس‌گون او درخصوص مقوله مرگ، زمانی که در کنار سبک زندگی ملولانه و انزواجویانه او قرار می‌گیرد، تناقضی را شکل می‌دهد که باعث سردرگمی خواننده رمان است؛ یعنی خواننده نمی‌داند چگونه می‌توان میان میل وافر راوی به زیستن از سویی، با زندگی ملالت‌بار و بیزارانه او از سوی دیگر آشتی برقرار کرد. نکته‌ای ظریف که ظاهراً نویسنده برای پرداخت مفهوم نیست‌انگاری به‌مثابه گرانی‌گاه معنایی رمان، نگاه ویژه‌ای به آن داشته است. شخصیت راوی زندگی را دوست دارد و به آن دلبسته است؛ اما سایه سنگین و مهیب مرگ هرآن به او گوشزد می‌کند که زندگی با همه زیبایی‌هایش، موسمی گذرنده و ناپاینده است که نمی‌توان به آن دل بست و دقیقاً همین جاست که همه‌چیز برای راوی بی‌معنا، عبث و بیهوده می‌شود؛ تا آنجا که آرزو می‌کند کاش هیچ‌گاه زاده نشده بود و حسرت می‌برد به حال کسی که

هرگز از مادر نزاده است: «افسوس من از زندگی است. از زنده‌بودن خودم. نمی‌دانم کجا و از که خوانده بودم که افسوس به حال هیچ‌کس نباید خورد؛ جز آن‌کس که هرگز از مادر نخواهد زاد» (۵۹). این وضعیت خاص را در نیهیلیسم اگزیستانسیال، موقعیت عبث انسان نامیده‌اند. «دلیلی برای زیستن وجود ندارد و با این حال، ما برای زندگی کردن سرسختی نشان می‌دهیم؛ در نتیجه موقعیت انسان عبث است» (دانلدای ۱۰۹).

در ادامه برای تشریح بهتر چگونگی پرداخت مفهوم نیهیلیسم اگزیستانسیال در رمان شیر، پس از ذکر مواضع شخصیت اصلی این رمان در خصوص زیستن، اشاره به دیدگاه‌های او درباره مرگ ضروری به نظر می‌رسد.

۲-۵. مرگ‌اندیشی شخصیت راوی در رمان شیر

مرگ و زندگی دو مفهوم متلازم هستند که اندیشیدن به یکی بدون در نظر داشتن دیگری ناممکن است؛ از همین رو می‌توان این‌گونه گفت که از همان زمانی که انسان موهبت زندگی را می‌شناسد، مرگ‌اندیش نیز می‌شود. حتی در نگاه فیسوفان اگزیستانسیال، همچون هایدگر، لازمه معنادار شدن زندگی، تعمق در مفهوم مرگ است. «او اندیشه مرگ را نیرویی برای گسست از پوچی روزمرگی و معناداری زندگی به شمار می‌آورد» (عسگری یزدی و میرزایی ۱۳۹۷: ۲۵).

نکته قابل تأمل آنکه همین اندیشه مرگ که در نگاه هایدگر منشأ زایش معنا برای زندگی است، در خصوص راوی رمان شیر، عملکردی بازگون دارد. اصیل‌ترین حس در این شخصیت به‌رغم تمام بطالت و بیهودگی حاکم بر زندگی، حس زندگی‌دوستی اوست؛ البته زندگی در معنای کاملاً زیستی آن؛ یعنی زیستن و زنده‌بودن. در نقطه مقابل این حس، بزرگ‌ترین ترس راوی قرار دارد که همانا ترس از مرگ است. راوی از مرگ می‌هراسد؛ تاحدی که ترس از این واقعیت قطعی و ناگزیر، زندگی و لذت‌بردن از آن را برای او بی‌معنی می‌کند. نخستین بار پس از دیدن جسد بی‌جان پدر پیش از مراسم خاکسپاری است که این شخصیت با مهابت گریزناپذیر مرگ مواجه می‌شود؛ مواجهه‌ای که تمام انگیزه‌هایش را برای داشتن یک زندگی معمولی از او می‌گیرد: «از آن روز دیگر نتوانستم چیزی یا کسی را دوست بدارم. هربار خواستم به چیزی دل ببندم، یاد آن نعش رنگ‌پریده افتادم که در گور افتاده بود... وقتی فرجام دلبستگی من نیز همان خواهد بود، چه حاجت که بخواهم بیهوده به چیزی علاقه‌مند شوم؟» (حجازی یزدی ۲۲).

راوی‌ای که غایت و منتهای همه‌چیز را در زندگی می‌دید، حال پس از مشاهده سیطره مرگ بر تن بی‌جان پدر، از عبث‌بودن این بینش خود آگاه می‌شود و به این حقیقت ناگوار پی می‌برد که «غایت زندگی در مرگ» (۲۰) است. بی‌گمان

رسیدن به همین یقین آزراننده است که انگیزه هر نوع برنامه‌ریزی‌ای را برای آینده زندگی از او می‌ستاند و بیهودگی و بطالت را بر زندگی او حاکم می‌کند: «آخر زندگی هم مرگ است و همین است که حوصله را از من می‌گیرد. من حوصله ندارم برای مردن، یک‌عمر جان بکنم و زن بگیرم و توله پس بیندازم» (۲۲). تصویر نعلبند پریده‌رنگ پدر که فارغ از هر نوع تعلقی انتظار خاک‌گور را می‌کشد، انگیزه‌های زیستن توأم با عشق و دل‌بستگی را از راوی گرفته است؛ چراکه «وقتی فرجام دل‌بستگی من نیز همان خواهد بود، چه حاجت که بخواهم بیهوده به چیزی علاقه‌مند شوم؟» (۲۲). شخصیت راوی که زیستن را با تمام حقارت‌هایش تنها سرمایه آدمی می‌دانست و از دیدن زیبایی‌های زندگی دیگران محظوظ می‌شد، حال با علامت سؤال بزرگی روبه‌روست که آرامش ذهنی‌اش را به چالش می‌کشد: «چگونه می‌توان زندگی کرد، وقتی مرگ در پیش است؟» (۳۸).

راوی برعکس بسیاری از مردمان که با وجود حصول یقین از حتمی بودن واقعه مرگ، خود را به تغافل می‌زنند و به‌شیوه‌ای زندگی می‌کنند که گویا بنای مُردن و ترک دنیا را ندارند، نمی‌تواند هیچ لحظه‌ای از یاد مرگ و پایان‌بندی قطعی زندگی غافل شود و این دقیقاً همان چیزی است که او را تا وادی ملال و بی‌معنایی می‌کشاند: «اگر ترک کردن زندگی این‌سان- و احتمالاً بسیار بیش از این- دردناک است، چگونه می‌توان بی‌واهمه از آن به زیستن مشغول شد؟» (۳۹).

در این وضعیت خاص است که حتی ایده خودکشی نیز پیش می‌آید؛ ایده متناقض پناه‌بردن از هیبت مرگ به دامن مرگ. اگرچه زندگی واقعاً تا به این پایه بی‌معنی و ملال‌انگیز است، چرا نباید پیش‌دستی کرد و با مرگ خودخواسته رنج ملال را از میان برداشت؟ مسئله‌ای که آلبر کامو نیز در همان سطرهای آغازین *افسانه سیزیف* آن را به‌مثابه تنها مسئله فلسفی واقعاً جدی مطرح می‌کند: «تنها یک مسئله فلسفی واقعاً جدی وجود دارد و آن هم خودکشی است. تشخیص اینکه زندگی ارزش دارد یا به زحمت زیستنش نمی‌ارزد، درواقع پاسخ صحیح است به مسئله اساسی فلسفه» (کامو ۱۳۸۲: ۴۹).

جواب راوی به این سؤال اساسی آن است که خصلت اصلی نوع بشر، تطبیق او با شرایط است. آدمیان به هرچیز عادت می‌کنند و این عادت است که حتی سخت‌ترین شرایط را برای او تحمل‌پذیر و حتی گاه دوست‌داشتنی می‌کند. همین عادت است که باعث غفلت آدمی از مرگ و تراشیدن معانی و غایبات جعلی برای زندگی بی‌معنا می‌شود:

اگر زیستن، خود نوعی عادت نیست، پس چه بایدش خواند؟ زیستن این‌سان غمبار که جز مرگ فرجامی نخواهد داشت. تمام ماجرا همین است؛ اما گویی

آدمیان آن‌قدر به زیستن، خو گرفته‌اند که مرگ را از یاد برده و برای زندگی غایتی دیگر می‌جویند (حجازی یزدی ۵۵).

نکته پایانی درباب مرگ‌اندیشی راوی، انعکاس آن در سه گونه ترس پیش از مرگ، ترس از هنگام نزع و فرارسیدن مرگ و ترس از جهان پس از مرگ است. شخصیت راوی دل‌بسته زیستن و زنده‌ماندن است و هیچ حقیقتی را دردناک‌تر از مرگ نمی‌داند. او هرگز نمی‌تواند با مقوله مرگ کنار بیاید و اصلی‌ترین عامل شکل‌گیری ملال در زندگی او همین ترس ریشه‌دار است؛ اما چالش ذهنی راوی با مقوله مرگ در همین حد نمی‌ماند و او گذشته از آنکه زندگی‌اش را به پای اندیشه مرگ، قربانی می‌کند، از هنگام فرارسیدن لحظه نزع جان نیز هراسان است. او دائماً به آن لحظه می‌اندیشد: لحظه‌ای که نفس به شماره می‌افتد و حس می‌کنی کار تمام است، انگشتان را به هم می‌فشاری، به اطراف چنگ می‌اندازی، با چشم‌های از حدقه درآمده پیرامونت را می‌نگری و آخرین تصاویر را ضبط می‌کنی. در آن لحظه هیچ‌کس نمی‌داند چه در سر آدمی می‌گذرد. احتمالاً صورتت از تقلا بی‌هوده کج و سیاه می‌شود، عضلاتت منقبض می‌شوند (۳۹).

تصور این لحظات به‌قدری برای راوی سهمگین است که با هربار مرور آن، از خود بی‌خود می‌شود و قدرت حرکت را از دست می‌دهد و درنهایت حالتی از بیهوشی در او پدیدار می‌شود.

سومین سطح از هراس مرگ در این شخصیت، ترس از جهان بعد از مرگ است. «من همواره از مرگ ترسیده‌ام و از دنیای بعد از مرگ بیشتر» (۱۳). با وجود آنکه راوی در بخش‌های بسیاری، از عدم اعتقاد خود به جهان پس از مرگ می‌گوید؛ اما ظاهراً این باورنداشتن تنها در ساحت ذهن است و در ناخودآگاه این شخصیت چیز دیگری نهفته است. ترسی هم که او از جهان پس از مرگ دارد، بیشتر از این‌روست که او یقین دارد که «اگر دنیای پس از مرگی در کار باشد، نصیب من جز دوزخ نخواهد بود» (۱۳).

۳-۵. بحران معنا، بیهودگی و بطالت

در زندگی راوی شریر علی‌رغم اشتیاق وافر به زنده‌بودن و ترس از مرگ، هیچ نشانه آشکاری مبنی بر زندگی‌دوستی دیده نمی‌شود. گویی که مواجهه با این واقعیت که بزرگ‌ترین دشمن آدمی در مسیر رسیدن به زندگی جاودانه، همانا خود زندگی است، حیات را برای او کاملاً خالی از معنا می‌کند. شکی نیست که ماهیت زندگی، حرکت به سوی نیستی و مرگ است. اگر آدمی هرگز از مادر زاده نمی‌شد، مجبور به زندگی کردن نمی‌بود و در نتیجه هرگز با بودنش قدم‌به‌قدم به سوی مرگ حرکت نمی‌کرد. راوی پس از تجربه مرگ پدرش و دیدن جسم بی‌جان او پیش از به‌خاک‌سپرده‌شدن، به این یقین دست می‌یابد که غوطه‌ورشدن در زندگی‌ای که

ماهیتش حرکت به سوی نیستی و فناست، اوج بلاهت و خودفریبی است. من در این نیستی‌های بالقوه و فریبنده معنایی نمی‌بینم. این را به‌خصوص هنگامی که پدرم مُرد دریافتم... می‌خواستم حال که همه‌چیز تمام شده، او را به دقت ببینم. می‌خواستم ببینم از او چه‌چیز برایم مانده است و از من برای او چه؟ دریغا هیچ! هیچ!... می‌دیدم که دیگر پدری‌اش نیز از میان رفته است. او در آن هنگام همان‌قدر پدر من بود که آن‌لحد که بر پیکرش می‌گذاشتند... در آن‌لحظه به روشنی دیدم که دوست‌داشتنش هم نیست شده؛ گفتم هیچ‌گاه دوست‌داشتنی در کار نبود» (۲۱).

از نگاه راوی از آنجاکه غایت زندگی کردن چیزی نیست مگر نیستی، پس بی‌گمان زندگی «نیستی بالقوه‌ای» (۲۰) است که سزاوار دل‌بستن نیست. او با همین پیش‌زمینه ذهنی از سرشت مال‌آور زندگی آگاهی حاصل کرده است و بر این پایه، نه تنها دل‌بستن به آن را جایز نمی‌شمارد؛ بلکه هر نوع تلاشی برای تغییر این سرشت را حماقت می‌انگارد. او می‌داند تن‌دادن به هستی‌ای که سرشتش نیستی است، حاصل حقارت آدمی است؛ حقارتی که شاید غفلت از آن برای دیگران مقدر باشد؛ اما راوی نمی‌تواند در این مسئله همچون دیگران باشد؛ پس «این بیچارگی و حقارت» (۹) را می‌پذیرد و شجاعانه به آن اعتراف می‌کند.

دستیابی به این بینش خاص و تلقی حیات به‌مثابه نیستی بالقوه، میل به زندگی و تلاش در آن را برای او به بلاهتی غیرقابل‌تحمل بدل می‌کند: «من در این تلاش‌های بیهوده بلاهت و تظاهری می‌بینم که برایم غیرقابل‌تحمل است» (۲۰)؛ از همین‌رو راوی میل و افری به بیکارگی، بطالت، بی‌عملی و خواب دارد. او در جایی ضمن اشاره به بیکارگی و بی‌عملی‌اش، اذعان می‌کند که اگر آخرتی در کار باشد، نصیبی جز آتش دوزخ برای او نخواهد بود؛ چراکه «در این چندصبح عمر تقریباً هیچ کاری نکرده بودم» (۱۳).

گرایش به خواب از دیگر نتایج نگاه خاص راوی به سرشت زندگی است. او در جایی به روشنی می‌گوید: «من همواره تا آنجاکه اندک امیدی به خواب‌رفتن باشد، از آن استقبال می‌کنم» (۱۴)؛ چراکه خواب «اتصال غم‌انگیز زندگی را برهم می‌زند» (۲۶). از نگاه این شخصیت، بیداری برای او عایدی جز تیره‌بختی و تنهایی نداشته است؛ درحالی‌که خواب این‌گونه نیست؛ از همین‌رو بخش عمده‌ای از روز او به خوابیدن می‌گذرد و اصولاً انگیزه‌ای برای بیدار شدن ندارد؛ چراکه بیداری برای او بسی ملالت‌بار است: «حوالی ظهر از خواب برخاستم و باقی روز را چون همیشه به بیهودگی گذراندم» (۱۴).

بطالت از دیگر ویژگی‌های شاخص زندگی راوی است. او در جایی بافتخار مدعی می‌شود که «هنر من در بطالت را زیستن است» (۲۳). این شخصیت که زندگی‌اش را

از طریق اجاره‌بهای مغازه پدری می‌گذرانند، سعادت را در تنبلی و مفتخوری می‌بیند؛ چراکه به تعبیر خودش «بلایی در بیکاری و مفت‌خوری ندیده‌ام که بخوام ره‌ایش کنم» (۲۳). این ویژگی آنچنان بر زندگی او سایه افکنده است که وقتی در محدود ملاقات‌هایش با مادر، مادر از او می‌پرسد: «چه می‌کنی؟»، از پاسخ‌دادن بازمی‌ماند؛ چراکه مادر طی این سؤال برای او مقام فاعلیت قائل شده است؛ درحالی‌که او به‌قدری منفعل و واداده می‌زید که حتی در مقام سخن نیز حاضر به پذیرفتن این مقام نیست: «اگر می‌پرسید: روزگار بر تو چگونه می‌گذرد؟ می‌توانستم جواب مبهمی دهم؛ ولی وقتی برای پرسش فاعلی در نظر گرفته می‌شود و آن فاعل بیکاره‌ای چون من باشد، از پاسخ می‌مانم» (۲۴).

نکته قابل طرح در این بهره آن است که به نظر می‌رسد راوی میان بیهودگی با بیکاری و بطالت تمایزی قائل است؛ تمایزی که حاصل سرگردانی همیشگی‌اش میان میل به زندگی و ابتلای گریزناپذیر مرگ است. میل به زیستن در نگاه این شخصیت میلی اصیل تلقی می‌شود؛ اما مصیبت آنجاست که زندگی کردن مساوی است با حرکت پیوسته به سوی مرگ. همین مسئله است که زندگی را تبدیل به واقعیتی پوچ و بیهوده می‌کند. وقتی هم که آدمی زندگی را مساوی بیهودگی بینگارد، چاره‌ای برایش باقی نمی‌ماند مگر بیکارگی و بطالت. برای همین است که راوی همواره آشکارا و نهان، این عبارت را با خود تکرار می‌کند: «لعنت! لعنت! کاش زندگی این‌قدر بیهوده نبود» (۴۱). وقتی که حس بیهودگی سایه سیاهش را بر زندگی او می‌افکند، همه‌چیز برایش از معنا تهی می‌شود؛ در نتیجه بیکارگی، بطالت، تنبلی و مفت‌خوری بر هر نوع تلاش و رنجی در مسیر زیستن ترجیح می‌یابد؛ چراکه او نمی‌تواند برای دویدن‌ها، تلاش‌ها و رنج‌هایش معنایی بیابد: «آدمیزاده از رنج واهمه ندارد. تنها می‌خواهد برای رنج‌هایش معنایی پیدا کند. آنچه انسان را به ستوه می‌آورد نه رن، که بیهودگی است» (۴۸).

۴-۵. عدم باور به خدا و جهان دیگر

در کنار تناقض میان احساس شدید میل به زندگی و مواجهه با واقعیت گریزناپذیر مرگ به‌عنوان خاستگاه نیست‌انگاری در راوی، مسئله مهم دیگری که این مفهوم را در ذهن و روان این شخصیت تقویت کرده است، عدم باور او به خدا، دین و جهان دیگر است. شکی نیست که اعتقاد به خداوند و برنامه جامع او برای زندگی بشر، یکی از اصلی‌ترین مبانی معنادار ساختن زندگی در طول تاریخ بشر بوده است:

سنت مذهبی یهودی- مسیحی در دنیای غرب، طرح معنایی جامعی فراهم آورده استوار بر این اصل که دنیا و زندگی انسان بخشی از طرح مقدرشده از سوی خداوند است. معنای زندگی هر موجود از سوی خداوند تعیین شده: وظیفه هر انسانی است که بر اراده الهی

گردن نهد و آن را تحقق بخشد (یالوم ۱۳۹۷: ۵۸۷).

در بخشی از کتاب حکمت شادان نیچه، فیلسوف نامدار آلمانی و از پایه‌های فکری ایده نیهیلیسم، جملاتی از زبان فردی دیوانه مطرح شده است که طی آن با طرح موضوع مرگ خدا، به تأثیر جهان مدرن در زمینه کنار گذاشتن خدا به‌عنوان پایه و اساس ارزش‌ها و اخلاقیات اعتراض شده است. در این فراز مرد دیوانه که در روز روشن با چراغ به دنبال خدا می‌گردد، وقتی با تمسخر و تحقیر مردمان مواجه می‌شود، فریاد سر می‌دهد: «خدا مُرد! خدا مُرده است! ما او را کشتیم! و ما، قاتل قاتلان، چگونه می‌خواهیم خود را تسلی دهیم! کارد ما خون مقدس‌ترین و مقتدرترین چیزی را که دنیا تا همین امروز داشت، ریخت» (۱۳۷۷: ۱۹۳).

بی‌شک راوی رمان شریر از جمله کسانی است که قربانی مرگ خدا شده است. او اعتراف می‌کند که در جوانی باورش به وجود خدا را از دست داده؛ اما این موضوع تأثیری در زندگانی‌اش نگذاشته است. گویی که باور یا عدم باور به خدا موضوعیتی در زندگی حقیقی افراد ندارد؛ از همین‌رو دیگر هیچ‌گاه به این دغدغه ذهنی بازگشت نداشته است. به تعبیر خودش «یکبار تغییر عقیده دادم و به‌عینه تأثیرش را در زندگی‌ام دیدم؛ هیچ! پس اندیشه مجدد در این خصوص در نظرم بیش از اندازه بیهوده آمد و سال‌هاست که دیگر به آن فکر نکرده‌ام» (حجازی یزدی ۱۵). از نگاه این شخصیت وقتی دست‌کشیدن از باور به خدا تأثیری در زندگی نکبت‌بار او نداشته است، بازگشت به این باور نیز اثر خاصی نخواهد داشت. پس زمانی که مقوله‌ای تا به این حد موضوعیت خود را از دست داده باشد، درگیر آن بودن حاصلی جز اتلاف وقت ندارد؛ حتی اگر او در عدم باور کنونی‌اش نیز به قطعیت نرسیده باشد: «این‌طور هم نیست که از الحاد خود مطمئن باشم... راستش دیگر حوصله تغییر عقیده را نداشته‌ام» (۱۴). حتی زمان‌هایی هست که او وسوسه می‌شود با رجعت به باورهای گذشته‌اش «- اگرچه با عمل‌گرایانه‌ترین نگاه» از دین برای رهایی از مشکلاتش یاری بگیرد؛ اما از آنجاکه بیش‌از اندازه از باورهایش دور افتاده است و اینکه انجام این عمل در نظرش بسیار احمقانه می‌آید، از این خواست درونی رویگردان شده است.

شکی نیست آن‌کس که باور به خدا را از دست داده است، باور به جهان دیگر هم برایش بی‌معنی است. طبیعی است که از دست‌رفتن باور به جهان پس از مرگ، آن‌هم برای کسی که بنا به شواهد بسیاری میل به زندگی و در نگاهی کلان‌تر جاودانگی، میلی اصیل در ضمیر اوست، بسیار ناامیدکننده خواهد بود. از همین‌رو نگاه او به مرگ نگاهی آمیخته به اشمئزاز و تعفن است: «واقعیت تو هم این است که عاقبت متعفن می‌شوی، می‌پوسی، از هر کثافتی بدبوتر می‌شوی و زیر یک خروار

خاک تمام هستی‌ات تباه می‌شود» (۴). شاید به همین دلیل است که در جایی ناامیدانه این جمله را بر زبان می‌راند که: «شاید اگر دل‌بسته جهانی دیگر بودم، اوضاع فرق می‌کرد» (۲۱).

۵-۵. تنهایی

میل به تنهایی و انزوا از دیگر نتایج نگاه خاص راوی به زندگی و مرگ است. در نظر این شخصیت حضور در جمع و زیستن با دیگران تبعاتی دارد که اصلی‌ترین آن‌ها سهم‌شدن در وقایع و قبول مسئولیت خود از رخدادهاست. «وقتی در میانه ارتباط با دیگران باشی، ناگزیر باید سهم خود را از وقایع، مشخص کنی و مسئولیتشان را به عهده بگیری» (۲۴)؛ این درحالی است که در تنهایی، دیگر کسی حضور ندارد که فرد بخواهد سهمش را در زندگی با او تقسیم کند و در نتیجه مجبور به قبول مسئولیت درقبال این تشریک سهم باشد. در تنهایی آدمی به جای قبول مسئولیت امور و رخدادها، خود را به جریان گذرنده رویدادها می‌سپارد؛ بدون آنکه حتی اندک تلاشی برای تغییر یا اثرگذاری از خود نشان دهد. «آدم وقتی به تنهایی خو کند، کمتر خود را در مرکز رویدادهای زندگی می‌بیند» (۲۴).

در نظر راوی قبول مسئولیت امور که بیشتر در زندگی اجتماعی رخ می‌دهد، توهمی از مالکیت بر مسائل را در فرد ایجاد می‌کند که ناخواسته او را به سوی قبول مسئولیت درقبال این مسائل سوق می‌دهد. توهمی که به تعبیر راوی حاصل عدم تشخیص حقایق امور است؛ چراکه اگر فرد به جعلی بودن تمام تلاش‌هایش در عالم پی ببرد، «عطای این مالکیت ریاکارانه را به لقایش بخشیده» (۲۴) و به جای قبول مسئولیت و مالکیت، خود را به جریان امور می‌سپارد و گذار روزگار را به تماشا می‌نشیند. او در جای دیگری ضمن اشاره به آفت دورویی و ریاکاری در جریان ارتباط با دیگران، به این نکته اشاره می‌کند که چون فرد تنهایی است، نیازی به تظاهر ندارد: «کسی را در زندگی ندارم تا بخواهم برایش تظاهر کنم و بیهوده شعار دهم که زندگی برایم هیچ است و از آن گریزانم» (۹).

تنهایی راوی به حدی است که نه تنها با کسی حشر و نشری ندارد؛ بلکه حتی از دیدار و هم‌صحبتی با مادر نیز احتراز می‌کند. انزوا و گوشه‌گیری راوی تا آنجا شدت می‌گیرد که او در یکی از معدود ملاقات‌هایش با مادر به این نکته پی می‌برد که حتی اصول ابتدایی معاشرت با دیگران را از یاد برده است: «وقتی به پیغام و اصرار مادرم به دیدنش رفتم، برخی از آداب و رسوم گفت‌وگو با آدم‌ها را از یاد برده بودم» (۲۴).

شایان ذکر است که دو مفهوم تنهایی و مسئولیت مقوله‌های مهمی در اگزیستانسیالیسم خاصه روان‌شناسی اگزیستانسیال محسوب می‌شوند که میان آن‌ها

ارتباطی وثیق وجود دارد. اروین یالوم در اثر مهمش، *روان‌درمانی اگزستانسیال: «سومین دغدغه اساسی انسان را پس از مرگ و آزادی، تنهایی می‌داند. از نگاه او اندیشیدن به فرایند هستی‌یافتن و نابودی بعد از آن، طنین تنهایی را در خود دارد؛ چراکه انسان در این دو تجربه، کاملاً تنهاست. همچنین حس مسئولیت و فهم این موضوع که تنها خود فرد مؤلف خویشتن است، درنهایت به تنهایی می‌رسد»* (مرادی و چالاک ۱۴۰۱: ۱۱).

۵-۶. ملال و واسپاری اختیار

قرارگرفتن سد مستحکم مرگ در برابر میل شدید راوی به زیستن، معنا را از زندگی او سلب و او را به ملالی بزرگ دچار کرده است. از سوی دیگر ناباوری به خدا و دین باعث تشدید بحران معنا در زندگی او شده و درنهایت میل به تنهایی و گریز از نقش و مسئولیت اجتماعی نیز مزید بر علت شده است. با درنظرداشتن این اوصاف، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که اصلی‌ترین پایه شکل‌گیری نیست‌انگاری در زندگی راوی، معضل معنا و به تبع آن، ملال است؛ ملالی که نتیجه آن تسلیم و سرسپردگی عمیق این شخصیت به پدیده‌ای موهوم به نام شریر است. این شریر در آغاز چیزی نبود مگر بختکی که به هنگام خواب بر راوی عارض می‌شد؛ اما همین بختک در زندگی راوی به شرحی که پس از این خواهد آمد جایگاهی چنان عظیم می‌یابد که تنها با جایگاه خدایان در زندگی بشر قابل قیاس است.

جالب است که راوی در اثنای روایت، در حین اشاره به داستانی که سال‌ها قبل نوشته است و حالا خلاصه‌ای از آن را به یاد دارد، ملال را انگیزه اصلی روی آوردن شخصیت‌های این داستان به خدایی خودساخته می‌داند؛ اما تفاوت اساسی میان ملال راوی با ملال شخصیت‌های این داستان، در منشأ آن است. اگر راوی به دلیل تعارض میان میل به زندگی و قطعیت مرگ دچار ملال شده، شخصیت‌های این داستان در زمانه‌ای زندگی می‌کنند که نوع بشر توانسته است به‌واسطه پیشرفت علم و تکنولوژی «بر مرگ و زوال فائق آید» (حجازی یزدی ۵۰)؛ پس دیگر هراس و دغدغه مرگ بی‌معنا شده است و آدمیان می‌توانند سال‌های بی‌پایان و درازی را در رفاه و آسایش بگذرانند؛ اما در این وضعیت به‌ظاهر ایدئال نیز خوشی انسان‌ها تداوم چندانی ندارد و پس از مدتی، ملال به سراغ آنان می‌آید. «نتیجه آن شد که تصمیم گرفتند به‌شیوه‌ای اساطیری از رستاخیز روی آورند؛ یعنی انسان‌ها پس از مدتی بمیرند و دوباره به‌شیوه دیگری ادامه حیات دهند» (۵۱)؛ پس خدایی ساختند و مرگ و حیات و داوری را به این خدای نوساخته سپردند.

نتیجه‌ای که از مقایسه وضعیت راوی و اوضاع شخصیت‌های داستان او می‌توان گرفت این است که سرمنشأ اصلی ملال چیزی نیست مگر فقدان معنا؛ چراکه اگر

زندگی شخصیت راوی به دلیل ترس از فنا و زوال معنایش را از دست داد، در نقطه مقابل، آدم‌های قصه‌اش به علت هراس از جاودانگی، زندگی را عاری از معنا یافتند. «انسان‌ها به معنا معتادند. ما همه مشکل بزرگی داریم؛ زندگی ما باید نوعی محتوا داشته باشد و نمی‌توانیم زندگی‌ای را تحمل کنیم که از نوعی محتوای معنابخش تهی باشد» (اسوندسن ۱۴۰۲: ۳۵).

وقتی که زندگی از معنا تهی می‌شود، فرد احساس ملال و ناراحتی می‌کند و وقتی این حالت عارض می‌شود، فرد دچار ملال در پی آزمودن چیزهای مختلفی است تا آن‌ها را جایگزین معنای مفقود کند. در مورد شخصیت‌های قصه راوی و خود او این فرایند معنایابی به این شکل اتفاق می‌افتد که گروه اول در پی ساختن خدایی می‌افتند تا بتواند اختیار آنان را در دست بگیرد و در مورد راوی نیز این‌گونه است که او شخصیتی خیالی با نام شریر را جعل می‌کند تا اختیار زندگی‌اش را به او بسپارد. نکته قابل تأمل آنکه در هر دو وضعیت، مسئله واگذاری قدرت اختیار به دیگری، نقشی اساسی دارد: «آنچه در این داستان مرا به فهم پرسش بختک نزدیک می‌کند، وضعیت انسان‌هایی است که آنقدر حوصله‌شان از زندگی سر رفته بود، که ناگزیر خدایی برای خود ساختند تا بتوانند در دامانش زندگی کنند» (حجازی یزدی ۵۳).

اینکه فردی اختیار زندگی خود را به خداوند بسپارد، امر چندان غریبی نیست و در فرهنگ و تاریخ جوامع مختلف خاصه جوامع دین‌مدار نمونه‌های بسیاری دارد؛ اما اینکه شخصیت راوی اختیار خود را به موجودی موهوم که حاصل وضعیت خاص روانی- جسمانی بختک است، می‌سپارد، کمی غریب به نظر می‌رسد. غریب بودن موضوع زمانی بیشتر نمایان می‌شود که به یاد بیاوریم راوی در گذشته یک‌بار باور خود به دین و خدای ادیان را از دست داده است و علی‌رغم آنکه در ایده‌خداناواری خود نیز چندان استوار نیست؛ اما میل بازگشت دوباره به دین و خدا را ندارد. در عوض حالا که از خدای خیر ناامید و روگردان شده است، خدایی خودساخته در ساحت شر برمی‌سازد و اختیار خود را به این نیروی جدید می‌سپارد.

موضوع واسپاری اختیار به دیگری و گریز از حس مسئولیت، چیزی است که راوی در بخش‌های مختلف رمان به آن می‌پردازد. او ضمن اذعان به این مسئله که «انسان در ذات خود میل به بردگی دارد» (۲۶)، اختیار ملال‌انگیزش را به دست موجودی برساخته، موهوم و رازآلود می‌سپارد تا از این طریق به آرامشی دست یابد که در «این حصار سهمگین زیستن» (۴۹) از او دریغ شده است: «بختک موجودی بود که اختیار را از من می‌گرفت و این در خود آرامشی داشت که جز به تجربه نمی‌توان درک کرد» (۲۷).

اروین یالوم، روان‌شناس سرشناسی که از عنوان روان‌درمانی اگزیستانسیال برای شیوه درمانی خود استفاده می‌کند، در تشریح شیوه‌های گریز از حس تنهایی و وسواس مسئولیت، از مقوله‌ای به نام «هذیان آمیختگی» یاد می‌کند که طی آن «احساس خود از دست می‌رود. فرد حتی نمی‌تواند بگوید: حس خود بودنم را از دست داده‌ام؛ زیرا در آمیختگی، دیگر من جداگانه‌ای وجود ندارد که چنین چیزی بگوید» (۵۳۱). این وضعیت دقیقاً همان چیزی است که شخصیت راوی دچار آن شده است. یعنی هذیان آمیختگی با موجودی خیالی به نام شریر.

۷-۵. انتقاد از معنازدایی و معنویت‌زدایی علم

یکی از نکات قابل توجه در رابطه راوی با بختک، موضوع رازآمیز بودن چیستی و چگونگی این موجود موهوم است. راوی شیفته همین رازآمیزی بختک است؛ چیزی که به تعبیر او باعث اغوایش شده است و طرفه آنکه از نظر راوی، آدمی موجودی است که نیازمند اغواشدن است. بختک اغواگری را خوب می‌داند؛ چراکه همه‌چیز را در رابطه آشکار نمی‌کند و همیشه چیزی برای عرضه باقی می‌گذارد: «همیشه چیزهایی را برای ندانستن باقی می‌گذارد و به باور من این مهم‌ترین وجه اغواگری است. اغوا یعنی پرده برداشتن از بخشی از حقیقت و مستورنهادن بخشی از آن» (حجازی یزدی ۵۵). بی‌گمان مهم‌ترین وجه بختک که باعث جذب شیداگونه راوی در برابر این موجود موهوم شده است، همین رازآمیزی و ناشناخته بودن بوده است. راوی معتقد است آدمی در زندگی به مجهولاتی نیازمند است که زندگی را برای او معنا دار کند؛ چیزهایی که وجود داشتنشان را پذیرفته است؛ درحالی‌که از چیستی آن‌ها آگاهی ندارد؛ چراکه اگر روزی فرابرسد که همه‌چیز آشکار شده باشد و نکته رازآمیزی باقی نمانده باشد، فلاکت آدمی آغاز خواهد شد. باور به همین نکته ظریف است که وجود پربحث و مبهم بختک را تا این‌اندازه برای راوی پرکشش کرده است: «بختک برای من چون همان رایحه است که تو را مسحور می‌کند و تو نمی‌دانی چیست و مأوایش کجاست» (۶۳).

در این میان نباید از این مهم غافل بود که رازآمیز بودن گذشته از ایجاد جذبه در دیگران، امکان حمل معنا را نیز فراهم می‌کند. زمانی‌که فرد با امری موهوم و رازناک مواجه می‌شود، می‌تواند از ظرفیت‌های این امر رازآلود برای الصاق معنا بهره بگیرد. این وجه نیز از وجوه قابل اعتنا در رابطه راوی و بختک است. «بختک برایم مرموز بود و این پوشیدگی، عاملی بود برای کنجکاوی من در حصول معنایی از آن» (۲۵)؛ از همین رو زمانی‌که راوی در جست‌وجوهایش برای درمان بختک یاد می‌گیرد که می‌تواند از طریق تمرکز بر انگشت کوچک پایش، از شر این معضل رهایی یابد، به جای خوشحال شدن، آزرده‌خاطر می‌شود: «انگار دلم نمی‌خواست

آن توهم که یک هفته مرا اسیر خود کرده بود، این قدر واهی باشد. به ترجیح قبای تخیلم برخورد کرده بود» (۲۵).

وقتی هم که در جست‌وجوهای اینترنتی با اصطلاح «فلج خواب» در تشریح چپستی بختک آشنا می‌شود، به جای آنکه از آگاهی تازه خود خوشحال باشد یا لاقبل آن را بپذیرد، بی‌محابا به علم و عالمان می‌تازد و آنان را به بلاهت متهم می‌کند: «بلاهتی است تمام! انگار نذر کرده‌اند از هرچه فهمشان بدان نمی‌رسد معنازدایی کنند. هر قدر به نزاکت ادبی پایبند باشم، نمی‌توانم از این بگذرم که تقلیل بختک به فلج خواب یاوه است، مزخرف است، اضمحلال معناست» (۳). از نگاه راوی علم و عقل هر اندازه هم که در ظاهر اسباب آرامش و آسایش آدمی را فراهم آورده باشند، در باطن بر رنج او افزوده‌اند؛ چراکه به باور او «هرچه رفتارهای انسان کمتر به محاسبه عقل محقر او درآیند، امکان لذت، بیشتر فراهم خواهد بود» (۲۷)؛ از همین رو از مدعیان عقل و علم و منطق اعلام بیزاری می‌کند و مصاحبت با موجودی همچون ملخ را بر همنشینی با اهل علم ترجیح می‌دهد. عالمانی که به‌مدد عقل فضول و دوراندیشی، از هر افسانه‌ای معنازدایی می‌کنند و برپایه غرور علمی، مدعی رازگشایی از تمامی نکات ابهام‌آلود عالم و به تبع آن، گرفتن تمام دلخوشی‌های نوع بشر هستند. «اگر در این دنیا چیزی برای دلخوشی باشد، باید آن را در همین افسانه‌ها جست» (۶۳).

در ادامه ویژگی‌های این موجود خیالی و نحوه شکل‌گیری و نضجش تشریح می‌شود.

۸-۵ ظهور شریر یا بختک

ظهور شریر در زندگی راوی در آغاز، همان تجربه آشنای عارض شدن بختک است. راوی در خوابی سنگین از سکرات مستی به سر می‌برد که احساس می‌کند از خواب پریده است؛ درحالی‌که توان جنیندن ندارد: «می‌خواستم فریاد بزنم، زبانم بند آمده بود. می‌کوشیدم تمام قوایم را به سمت حنجره‌ام معطوف کنم و داد بزنم؛ اما چیزی جز ناله‌های مبهم و کوتاه شنیده نمی‌شد» (۱۲).

شکی نیست که این وضعیت خاص، همان پدیده بختک است که نه تنها برای بسیاری آشناست، بلکه توجیه‌های جسمانی و روانی خاص خود را هم دارد؛ توجیهاتی که راوی نیز با آن‌ها غریبه نیست؛ از همین رو او نیز همچون بسیاری کسان که اسیر این وضعیت هراس‌آور بوده‌اند، خود را با این تفسیرها آرام می‌کند: «خیال می‌کردم اختلالی روان‌شناختی باشد؛ کابوسی لاعلاج که باید با آن ساخت. در فکرم این می‌گذشت که آنچه در خواب تجربه کرده‌ام اتصالی به روان پریشانم دارد» (۱۷). راوی بعد از جست‌وجوی اندک درمی‌یابد که اگر در هنگام بروز این حالت، بر

عضوی کوچک از بدن مانند انگشت پا تمرکز کند و آن را تکان بدهد، از شر بختک یا همان فلج خواب رها می‌شود. اتفاقاً این نسخه مؤثر می‌افتد و کابوس‌ها پایان می‌یابند؛ اما مسئله آنجاست که راوی تنها و ملول به جای آنکه بعد از کشف راه رهایی از چنگال بختک، خوشحال باشد، دچار تأثیری عمیق می‌شود که چرا عارضه‌ای تا این حد جدی که از نگاه او می‌بایستی با ضمیر ناآرام او پیوند داشته باشد، می‌تواند با ترفندی به این سادگی درمان شود: «وقتی فهمیدم همه‌چیز تنها و تنها اختلالی جسمی است، گویی آب یخ به صورتم ریخته باشند، بهتم زد. انتظار نداشتم ماجرا این قدر ساده باشد» (۱۸).

پیدا کردن راه‌حلی برای گریز از چیرگی بختک، برای مدتی باعث آسودگی خیال راوی می‌شود؛ اما پس از فترتی کوتاه با پیداشدن دیگر باره بختک، جریان امور به گونه‌ای متفاوت رقم می‌خورد؛ چراکه راوی در بازگشت بختک، میل به مبارزه با او را از دست داده است و اتفاقاً به جای آن، «بی‌رمقی غریبی جایگزین حس مبارزه‌طلبی‌ام با او شده بود» (۴۲). در ادامه درحالی‌که با آسودگی غریبی خود را به دستان این موجود غریبه می‌سپارد تا او را در فضا به حالت تعلیقی دلپذیر درآورد، بختک برای اولین بار با او سخن می‌گوید و طی این گفت‌وگو حقیقتی سهمگین را بر زبان می‌راند: «خیلی می‌خواهی این‌ها واهی نباشد؟» (۴۳). در گام بعدی نیز او را مخیر می‌گذارد تا میان ماندن یا رفتن او، یکی را برگزیند.

راوی بعد از این پیشنهاد برای اولین بار خود را در وضعیتی می‌بیند که می‌تواند میان ملال دائمی نظم زندگی‌اش و تن دادن به توهمی که این نظم را برهم می‌زند و ملالت را از او دور می‌کند، یکی را انتخاب کند. در همین گیرودار بار دیگر بختک با صدایی خش‌دار او را خطاب قرار می‌دهد و می‌خواهد تا میان ماندن و رفتنش یکی را برگزیند. با این سؤال راوی دوباره یقین حاصل می‌کند که «او وجودی حقیقی است» (۴۵). یقین به واقعی بودن بختک مبدأ تغییری بزرگ در زندگی راوی می‌شود. حال او نیک می‌داند که در زندگی یکنواخت و ملال‌آورش وجودی پدیدار شده است که «آن بی‌چیزی و درماندگی را که در من بود، التیام بخشیده بود» (۴۷).

راوی وارد رابطه‌ای با بختک یا همان شریر می‌شود که آرامش را برای او به ارمغان آورده است. هرچند که در هر ملاقات همانند گذشته رنجش و دردی با خود به همراه دارد؛ اما این درد و رنجش چیزی در خود دارد که آن را تحمل‌پذیر می‌کند. غرابت این اشتیاق سؤال‌برانگیز به تسخیر توسط نیرویی موهوم، برای خود راوی نیز نکته‌ای ناگشوده است؛ تا آنجاکه بسیار به آن می‌اندیشد. شکی نیست که شریر رخنه‌هایی را در راوی پُر می‌کند که تا پیش از ظهور این موجود مشنوم پرشدنی به نظر نمی‌رسیدند. مهم‌ترین این رخنه‌ها دچار بودن او به بحران معنا و ملال

و دلزدگی حاصل از آن است؛ پس حال که موجودی پیدا شده که او را از حس بیهودگی و واهی بودن نجات می‌دهد، چرا نباید با اشتیاق فراوان تن به این موجود رازآمیز بدهد؟ «او هرچه و هرکه بود مرا از بیهودگی رها می‌ساخت. لابد همین بود که مرا بر آن داشت تا آن شب، خود را به او بسپارم و برای راندنش از خود اقدامی نکنم؛ بیهودگی و ترس از واهی بودن» (۵۳).

شکی نیست که انتهای مسیر رابطه‌ای از این دست، چیزی نمی‌تواند باشد مگر احساس دل‌بستگی و تعلق عمیق راوی به بختک؛ تا آنجاکه وقتی بختک موضوع لزوم جدایی‌اش را مطرح می‌کند، راوی خود را با مصیبتی بزرگ مواجه می‌بیند: راستی روزگار بدون او را چگونه سپری خواهم کرد و چقدر دلتنگش خواهم شد؟ دیگر چگونه به خواب خواهم رفت؟ همان‌قدر بیهوده که بیشتر در خواب می‌شدم؟ راستی زندگی همان‌سان بی‌ثمر خواهد بود که بیشتر بود؟ چگونه می‌توانستم روزگار را در نبودش تاب بیاورم؟ (۶۹).

انتهایی تراژیک برای رابطه‌ای از اساس موهوم؛ عاقبت شوم پوچی، بی‌معنایی، تنهایی و ملال.

۶. نتیجه

امروزه دیگر تردیدی در این واقعیت وجود ندارد که استفاده از داده‌های سایر علوم در مسیر کشف و ارائه ظرفیت‌های موجود در متون ادبی، امری ناگزیر است. یکی از این علوم مهم و قابل‌اعتنا که هم در خلق و هم در خوانش آثار ادبی، خاصه ادبیات روایی نقشی بسزا دارد، فلسفه است؛ چه فلسفه در معنای عام آن و چه فلسفه در مفهوم خاصش.

رمان شریر یکی از معدود تلاش‌ها در عرصه رمان فارسی است که نویسنده طی آن تلاش کرده است تا مفهوم «نیست‌انگاری» یا نیهیلیسم را در قالب روایت تشریح کند. سیدعلی حجازی یزدی که خود تحصیل‌کرده رشته فلسفه است، برای پرداخت مفهوم نیست‌انگاری اگزیستانسیال، سرگذشت راوی‌ای ملول، دلزده، تنها و منزوی را روایت می‌کند که با بحران معنا در زندگی خود مواجه است. منشأ این بحران نیز تناقض میان میل به زندگی از سویی و قطعیت مرگ از سوی دیگر است؛ وضعیتی که در نیهیلیسم اگزیستانسیال از آن با عنوان «موقعیت عبث» یاد می‌شود. گذشته از تناقض یادشده، عدم باور به خدا، دین و جهان دیگر، از دیگر عواملی است که به بحران بی‌معنایی در زندگی این شخصیت دامن زده است. نتیجه طبیعی این وضعیت، چیرگی نگاهی نیست‌انگارانه و مبتنی بر رد و انکار در تمامی شئون زندگی است که در نهایت او را دچار عوارضی همچون ملال، بیهودگی، بطالت و تسلیم برده‌وار در برابر

موجودی خداگونه در ساحت شر به نام شریر می‌کند. طرح جزئیاتی همچون موقعیت عبث، مرگ‌اندیشی و مرگ‌هراسی، بحران معنا، بیهودگی، بطالت، عدم باور به معنای کیهانی و خدا، تنهایی و ملال، باعث شده است که زمینه‌ای مناسب برای پرداخت مفهوم فلسفی نیهیلیسم اگزیستانسیال در رمان شریر فراهم شود؛ به گونه‌ای که می‌توان مدعی شد که خواننده این رمان هرچند از دانش فلسفه هم بی‌بهره باشد، می‌تواند پس از مطالعه اثر، از جزئیات مفهوم نیهیلیسم آگاهی یابد.

این مقاله از حمایت مالی هیچ نهاد یا مرکز آموزشی و پژوهشی استفاده نکرده است.

منابع

- ابراهیم‌زاده، عیسی (۱۳۹۲). *فلسفه تربیت*. تهران: دانشگاه پیام نور.
- اسوندسن، لارس (۱۴۰۲). *فلسفه ملال*. ترجمه افشین خاکباز، تهران: فرهنگ نشر نو.
- انوشیروانی، علیرضا (بهار و تابستان ۱۳۹۲). «مطالعات بینارشته‌ای ادبیات تطبیقی». *ویژه‌نامه ادبیات تطبیقی* (فرهنگستان زبان و ادب فارسی)، ۴: ۱(پیاپی ۷)، صص. ۳-۹.
- ایزدی اودلو، عظیم (شهریور ۱۳۸۷). «پیام‌آوران نیهیلیسم». *کیهان فرهنگی*، ۲۶۳، صص. ۳۴-۳۷.
- ایمان، محمدتقی؛ نوشادی، محمودرضا (پاییز و زمستان ۱۳۹۰). «تحلیل محتوای کیفی». *پژوهش*، ۳: ۲، صص. ۱۵-۴۴.
- حافظ‌نیا، محمدرضا (۱۳۹۷). *مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی*. تهران: سمت.
- حجازی یزدی، سیدعلی (۱۴۰۲). *شرییر*. تهران: افکار نور.
- دانلدای، کراسبی (زمستان ۱۳۸۳). «نیهیلیسم». ترجمه محمود لطفی، *نامه فرهنگ*، ۵۴، صص. ۱۱۱-۱۰۶.
- شعاری‌نژاد، علی‌اکبر (۱۳۸۱). *فلسفه آموزش و پرورش*. تهران: امیرکبیر.
- عسگری یزدی، علی؛ میرزایی، مسعود (بهار ۱۳۹۷). «مرگ‌اندیشی و معنای زندگی در هایدگر». *فلسفه دین*، ۱۵: ۱، صص. ۲۵-۴۹. <https://doi.org/10.22059/jpht.2018.242285.1005509>
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۳). *سیر حکت در اروپا*. تهران: هرمس.
- قدیری یگانه، شبنم و دیگران (پاییز و زمستان ۱۴۰۱). «تحلیل تطبیقی و بین‌رشته‌ای مسئولیت‌پذیری در نظریه معنادرمانی و یکتور فرانکل و مثنوی مولوی». *مطالعات بین‌رشته‌ای ادبیات، هنر و علوم انسانی*، ۲: ۲، صص. ۵۳-۸۰. DOI 10.22077/ISLAH.2023.5655.1149
- کامو، آلبر (۱۳۸۲). *افسانه سیزیف* (مقاله درباره پوچی). ترجمه علی صدوقی و م.ع. سپانلو، تهران: دنیای نو.
- کوندرا، میلان (۱۳۶۸). *هنر رمان*. ترجمه پرویز همایون‌پور، تهران: گفتار.
- گرتز، نولن (۱۳۹۹). *نیهیلیسم*. ترجمه تورج حوری، تهران: مازیار.
- مرادی، ایوب (خرداد ۱۴۰۱). «بررسی شیوه‌های بازنمایی اندیشه‌های امانوئل لویناس در رمان *موصل*

بدون پریچهر از حسین قسامی. «جستارهای نوین ادبی»، ۵۵: ۱، صص. ۸۳-۱۰۴. <https://doi.org/10.22067/jls.2022.74609.1228>

مرادی، ایوب؛ چالاک، سارا (بهار و تابستان ۱۴۰۱). «اصول و شیوه‌های نگارش نقد روان‌شناسانه با استفاده از رویکرد روان‌شناسی وجودی». پژوهش‌های میان‌رشته‌ای زبان و ادبیات فارسی، ۱: ۱، صص. ۱-۲۵. <https://doi.org/10.30479/irpli.2021.14250.1006>

نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۷۴). *فلسفه کانت*. تهران: آگاه.

نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۹۰). *نگاهی به نگرش‌های فلسفی سده بیستم*. تهران: طهوری.

نیچه، فریدریش (۱۳۷۷). *حکمت شادان*. ترجمه جمال آل‌احمد و دیگران، تهران: جامی.

نیچه، فریدریش (۱۳۸۷). *اراده معطوف به قدرت (آزمایشی در دیگرگونی همه ارزش‌ها)*. ترجمه محمدباقر هوشیار، تهران: فرزانه.

هاشمی، محمدمنصور (خرداد و تیر ۱۳۹۲). «رمان و فلسفه». *بخارا*، ۹۳، صص. ۷۴-۹۰.

یالوم، اروین (۱۳۹۷). *روان‌درمانی اگزیستانسیالی*. ترجمه سپیده حبیب، تهران: نی.

Investigating Elements of Existential Nihilism in Seyyed Ali Hejazi Yazdi's *Sherrir*

Ayoob Moradi¹

Abstract

There is a strong connection between narration and philosophy both in its general sense, which means people's attitudes and worldviews and its specialized meaning, which refers to the systematic philosophy of professional philosophers. In the first sense of this connection, authors use the tool of narration to put forward their own thoughts, beliefs, feelings and judgments, and in the second sense, different narrative formats are used as tools to express philosophical concepts, similar to Camus's *Myth of Sisyphus*. The novel *Sherrir* by Seyyed Ali Hijazi Yazdi is an Iranian example of the second type of relationship between philosophy and narrative, in which the author has used the novel to express the concept of existential nihilism. Existential nihilism is one of the branches of nihilistic thought, which is based on absolute skepticism and rejection of accepted beliefs on issues such as the meaning of life, death, loneliness, love, etc. Based on this premise, the present paper aims to examine the ways in which this concept is described in the novel through an analytical-descriptive lens and drawing on the theoretical framework regarding the concept of nihilism. The results show that in this novel, the author has paid attention to topics such as futility, death, emptiness, disbelief in God, loneliness, boredom, and finally the tendency towards an illusory existence, all of which are narrativized aspects of the philosophical concept of existential nihilism.

Keywords: Narrative, philosophical novel, boredom, Existential nihilism, *Sherrir*

1. Associate Professor of Language and Persian Literature, Department of Language and Persian Literature, Payame Noor University, Tehran, Iran. ayoob.moradi@pnu.ac.ir

How to cite this article:

Ayoob Moradi. "Investigating Elements of Existential Nihilism in Seyyed Ali Hejazi Yazdi's *Sherrir*". *Interdisciplinary Studies of Literature, Arts and Humanities*, 4, 2, 2024, 329-352. doi: 10.22077/islah.2024.7783.1469



Copyright: © 2023 by the authors. Licensee Journal of *Interdisciplinary Studies of Literature, Arts & Humanities*. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).