

نگاهی به دلواپسی‌های وجودی در *عزاداران تبیل* با رویکرد

روان‌شناسی هستی‌گرا

معصومه محمودی*

استادیار زیان و ادبیات فارسی دانشگاه علوم پزشکی مازندران، ساری، ایران
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۷/۲۲)

چکیده

در میان داستان‌نویسان ایرانی، غلامحسین ساعدی به عنوان نویسنده‌ای روان‌پزشک، توانسته‌است نمودهای اضطراب ناشی از دغدغه‌های وجودی را در شخصیت‌هایی رئالیستی و باورپذیر به تصویر بکشد. نویسنده مقاله کوشیده‌است نشان دهد برخلاف نظر برخی منتقدان که حضور بعضی از شخصیت‌ها و کنش آن‌ها را در آثار ساعدی، به‌ویژه در *عزاداران تبیل*، نابجا و ناشی از ضعف داستان دانسته‌اند، با توجه به رویکرد روانکاوی هستی‌گرا، این شخصیت‌ها و کنش‌هایشان تبیین‌شدنی است. مسئله اصلی در مجموعه داستان *عزاداران تبیل*، احساس تنهایی برآمده از اضطراب مرگ است و شخصیت‌های داستان‌ها با انکار مرگ و تجربه اضطراب ناشی از آن، هر یک مکانیسم دفاعی خاصی را برمی‌گزینند تا بتوانند به زندگی خود ادامه دهند. ساعدی با این مکانیسم‌های دفاعی آشنایی داشت و توانسته‌است آن‌ها را در آثار خود به‌خوبی به تصویر بکشد و با جسارت این آشفتگی‌ها را به نمایش بگذارد تا خود خواننده به تأمل در آن پردازد و متأثر از فضای داستان، به وضعیت خویش و دنیای پیرامونش بیندیشد.

واژگان کلیدی: ادبیات داستانی، آگزیستانسیالیسم، داستان کوتاه، روان‌شناسی هستی‌گرا (وجودی)، ساعدی.

* E-mail: m.mahmoudi@mazums.ac.ir

مقدمه

یکی از مکتب‌های فلسفی تأثیرگذار بر ادبیات، مکتب اگزیستانسیالیسم یا فلسفه وجودی است که به سبب دوری از امور انتزاعی و گرایش به امور محسوس و ملموس به ادبیات روی آورد و توجه آن به زبان ادبی، موجب اقبال عامه مردم شد. فیلسوفان وجودی به ستایش نویسندگان وجودی مانند پروست، بالزاک و والری پرداختند (ر.ک؛ سیدحسینی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۹۶۸-۹۶۹) و برخی از پیشوایان این مکتب نیز خود در کسوت نویسنده خلاق درآمدند و آثار ادبی آنان آموزه‌های وجودی را به هزاران هزار مردمی که هرگز رساله‌ای منحصرأ فلسفی نمی‌خواندند، منتقل کرد (ر.ک؛ مک کواری، ۱۳۷۷: ۲۶۵).

در زبان لاتین، Exister و Existo به معنای خروج از ظاهر شدن و برآمدن است که مترادف با «بودن» و «هستی» به کار می‌رود (ر.ک؛ نوالی، ۱۳۷۲: ۱۷). «وجود داشتن (Exist) یا (ex-sist) در اصل به معنای «بیرون ایستادن» یا «ظهور» است و بیان فلسفی‌تر آن، یعنی بیرون ایستادن از نیستی و وجود داشتن در جایی و زمانی در دنیای واقعی (ر.ک؛ مک کواری، ۱۳۷۷: ۵۶-۵۷). وجود داشتن صرفاً «بودن» نیست، بلکه دقیقاً مواجه شدن با انتخاب «بودن یا نبودن» است و اکتساب وجود، به معنای کامل و یا رها کردن آن به حال خود است (ر.ک؛ همان: ۷۲).

هرچند در چگونگی آغاز و پیدایش این مکتب اختلاف نظر وجود دارد، اما به طور رسمی فلسفه اگزیستانسیالیسم از اندیشه‌های مارتین هایدگر (Martin Heidegger)، سورن کی‌یرکگور (Søren Kierkegaard) و کارل یاسپرس (Karl Jaspers) نشأت گرفته است و ژان پل سارتر (Jean-Paul Charles Aymard Sartre)، سیمون دوبوار (Simone De Beauvoir) و آلبرت کامو (Albert Camus) به آن بیان ادبی داده‌اند (ر.ک؛ داد، ۱۳۷۸: ۴۸). این جنبش فکری برجسته قرن بیستم به دو سنت موازی مسیحی و انسان‌گرا (اومانستی) تقسیم می‌شود (ر.ک؛ مگی، ۱۳۸۸: ۲۰۹) که در هر دو شاخه، اعتقاد بر تقدّم وجود بر ماهیت است (ر.ک؛ سارتر، ۱۳۹۴: ۲۵). در فلسفه وجودی، انسان همان چیزی است که خود می‌خواهد، اما در اینکه چگونه می‌توان به آرامش و خوشنودی درون رسید، در میان اندیشمندان دو شاخه اگزیستانسیالیسم اختلاف نظر هست. کی‌یرکگور که اندیشه‌هایش را منشاء شاخه مسیحی اگزیستانسیالیسم دانسته‌اند، معتقد است: «تنها ایمان

مطلق به خدا می‌تواند بر بی‌معنایی هستی غلبه کند و فقط بازگشت به مسیحیت ارتودوکس و خرد‌گریزی می‌تواند بر احساس نگرانی و ناامیدی افراد منزوی و تنهای جهان مدرن غلبه کند» (بابایی، ۱۳۸۶: ۶۵۷). اما از دیدگاه اگزیستانسیالیست‌های خداناباوری مانند سارتر که متأثر از هایدگر و ادموند هوسرل^۱ (Edmund Husserl) بودند، بشر با آگاهی بر وجود خود در جهان و تجربه دلهره‌ناشی از احساس آزادی برای انتخاب، مسئولیت زندگی خود را بر دوش می‌کشد و «با ایجاد جامعه‌ای بشری مبنی بر همکاری و همبستگی» (سارتر، ۱۳۹۴: ۷۷)، به زندگی خود معنا و آرامش می‌بخشد.

نوع تلقی فلاسفه از انسان در قرن بیستم، آن‌ها را به سوی آثار ادبی کشاند و تغزلی‌اندیشیدن فلاسفه وجودی، آن‌ها را به مرزهای ادبیات نزدیک کرد. در این میان، اگرچه اعتقاد به تقدم وجود بر ماهیت انسانی، فلاسفه وجودی را ناگزیر از به‌کارگیری ژانر رمان می‌کند، اما در مقابل، مفهوم «وضعیت» و جایگاه کلیدی آن در این فلسفه، پیونددهنده آن با داستان کوتاه و نمایشنامه است. نویسندگان وجودی برای خلق داستان‌های کوتاه و نمایشنامه‌ها، در راستای تجزیه و تحلیل رفتار انسان در «وضعیت‌های وجودی»، مانند آزادی، مرگ و... کوشیده‌اند و نشان داده‌اند که بدون گزینه‌هایی که از وضعیت انسانی جدایی‌ناپذیرند، انسان نمی‌تواند انتخابی داشته باشد و احساس آزادی کند (ر.ک؛ خطاط و امن‌خانی، ۱۳۸۷: ۵۰-۵۶). از سوی دیگر، فلسفه وجودی تأثیر بسیاری بر دانش روان‌شناسی و روان‌پزشکی داشته که به ایجاد یک مکتب کاملاً تازه در روان‌پزشکی انجامیده است.

با توجه به مطالعه‌ای که صورت گرفت، موضوع بررسی تأثیر عقاید و باورهای فلاسفه وجودی بر آثار ادبی از دیدگاه روان‌شناسی هستی‌گرا، نه تنها در آثار غلامحسین ساعدی، بلکه در آثار هیچ‌یک از داستان‌نویسان ایرانی تاکنون پژوهش نشده است. در این مقاله، نمود دلواپسی‌های غایی مطرح در فلسفه وجودی، در شخصیت‌های مجموعه داستان *عزاداران تبیل* از غلامحسین ساعدی، با توجه به روان‌شناسی هستی‌گرا (وجودی) نقد و بررسی شده است و با توجه به اینکه «نقد روان‌کاوانه می‌تواند معطوف به مؤلف، محتوا، ساختمان صوری یا خواننده باشد» (ایگلتون، ۱۳۹۰: ۴۶)، در این مقاله ساختمان صوری اثر نقد شده است.

بررسی آثار ساعدی و نقدهایی که بر آن‌ها نوشته شده، نشان می‌دهد که او به عنوان نویسنده‌ای با تحصیلات دانشگاهی در رشته روان‌پزشکی سعی داشته است تا نمودهای

اضطراب ناشی از دغدغه‌های وجودی را در شخصیت‌هایی رئالیستی و باورپذیر به تصویر بکشد. منتقدانی مانند محمد بهارلو، جلال آل احمد، قهرمان شیری و نادر ابراهیمی حضور برخی از شخصیت‌ها و توصیف برخی کنش‌ها را، به‌ویژه در *عزاداران بیل*، نابجا و ناشی از ضعف داستان دانسته‌اند، در حالی که به این انتقادات که در بخش بررسی داستان‌ها به آن اشاره خواهد شد، با نقد روان‌شناسی هستی‌گرا می‌توان پاسخ داد. علاوه بر این، نقد روان‌شناسانه داستان‌هایی که مسائل وجودی در آن‌ها برجسته و شایسته تأمل است، خواننده را در فهم دغدغه‌های هستی‌گرایانه و چگونگی برخورد با آن‌ها یاری می‌کند. انتظار می‌رود چنین نقدهایی بتواند در کنار افزایش لذت خواندن متن ادبی، درک وجودی خوانندگان را از خود و از جهانی که در آن محکوم به زیستن هستند، گسترش دهد.

مواد و روش پژوهش

روش این پژوهش از نوع توصیفی-تحلیلی است و با توجه به توصیف و توضیح روان‌شناسان هستی‌گرا، به‌ویژه آروین یالوم درباره نمود اندیشه‌های اگزیستانسیال در شخصیت و رفتار انسان، مجموعه داستان *عزاداران بیل* از غلامحسین ساعدی بررسی می‌شود.

۱. دغدغه‌های اگزیستانسیالیستی

۱-۱. مرگ و زندگی

یکی از اصول مهم مکتب اگزیستانسیالیسم، باور به تقدّم وجود بر ماهیت است. این اصل به آن معناست که بشر ابتدا وجود می‌یابد و با آگاهی از وجود خویش در جهان رشد می‌کند و خود را می‌شناسد. فلسفه کلاسیک تا قرن نوزدهم هیچ شکی در تقدّم ماهیت نداشت، اما اگزیستانسیالیست‌ها اعلام کردند که وجود بر ماهیت مقدّم است (ر.ک؛ سید حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۹۶۳). طبق نظر سارتر، خصوصیت ذاتی انسان همان چیزی است که او هست و باید خود را بسازد و هیچ جوهر یا شخصیت ثابت و از پیش تعیین شده‌ای ندارد و «این گفته هگل، اندیشه سارتر را به خوبی جمع‌بندی می‌کند که انسان آنچه که هست، نیست، بلکه آن چیزی است که نیست» (ساواتر، ۱۳۹۳: ۱۷۷). با این تعریف، از آنجا که وجود انسان اصل اساسی تفکر اگزیستانسیالیستی است، مرگ وجه دیگر آن خواهد بود که

در برابر هستی تجربه می‌شود. به تعبیر هایدگر، این امکان که هر لحظه ممکن است من نباشم، همهٔ امکان‌های دیگر را لغو می‌کند (ر.ک؛ مگی، ۱۳۷۴: ۱۲۸). برای اینکه بشر بتواند نسبت به وجود و زندگی آگاهی یابد و آن را دریابد، ابتدا باید مرگ را باور کند^۲ و «به باور اگزیستانسیالیست‌ها، برای اینکه ما از خود چونان "وجود" آگاه شویم، لازم است خویشتن را در یک موقعیت مرزی، مانند مواجهه با مرگ بیاییم. در این صورت است که جهان صمیمانه به انسان نزدیک می‌شود» (بابایی، ۱۳۸۶: ۶۵۴). به‌راستی یکی از اصلی‌ترین مسائلی که انسان را به حرکت وامی‌دارد، وحشت از مرگ است. بعد از داروین، به مرگ به عنوان یک مسئلهٔ تکاملی نگریسته شد و بسیاری از اندیشمندان بلافاصله تشخیص دادند که مرگ از نظر روان‌شناختی، مسئلهٔ عمده‌ای برای انسان است (ر.ک؛ بکر، ۱۳۸۳: ۳۱۲).

۲-۱. آزادی

اگر به راستی وجود بر ماهیت مقدم است، پس بشر مسئول وجود خویش است و با آزادی، وجود خود را انتخاب می‌کند. از این دیدگاه، آدمی با انتخاب راه خود، راه همهٔ آدمیان را تعیین می‌کند و این آزادی مسئولیت عظیمی را برای بشر می‌آورد و «همهٔ عالم بشری را ملتزم می‌کند» (سارتر، ۱۳۹۴: ۳۳). درک این آزادی و مسئولیتی که به دنبال دارد، از نظر اگزیستانسیالیست‌ها منجر به «دلهره» می‌شود. اما منظور از دلهره، دلهره‌ای نیست که به گوشه‌گیری انجامد، بلکه با این فرض همراه است که بشر با امکان‌های متعدد روبه‌رو است و هنگامی که یکی را برمی‌گزیند، درمی‌یابد که ارزش این مکان، در انتخاب شدن آن است» (همان: ۳۷). هایدگر معتقد است ما باید تصمیم بگیریم، بی‌آنکه از نتایج تصمیم‌های خود اطمینان داشته باشیم. واضح است که چنین دریافتی از زندگی، بسیار مضطرب‌کننده است. این اضطراب ناشی از کشف این حقیقت است که بشر یک موجود باثبات و استوار نیست که با گذشت زمان دوام یابد، بلکه آفریده‌ای است که هر لحظه باید خود را بسازد و بازسازی کند. او نه تنها باید خود را بسازد، بلکه باید دنیای خود را هم بسازد و با ارزش بخشیدن به آن، این کار را انجام دهد. از نظر سارتر، آزادی انسان توانایی او را در انتخاب از میان ارزش‌های از پیش موجود نشان می‌دهد. انسان از رهگذر آزادی و با انتخاب جنبه‌هایی از جهان، به آن ارزش می‌دهد (ر.ک؛ پامر، ۱۳۹۲: ۴۵۰). اگرچه آدمی با گذشته و تاریخچه‌ای به دنیا می‌آید که گریزی از آن نیست، اما این امر از نظر

اگزستانسیالیست‌هایی مانند سارتر مانع آزادی نیست و «این درست است که موجود آزاد موجودی است که بتواند طرح‌های خویش را تحقق بخشد، اما رد آنچه که واقعیت دارد و طرح آنچه که ممکن است نیز خود به معنی عمل آزادانه است» (بلاکهایم، ۱۳۸۹: ۲۰۵-۲۰۶).

۱-۳. تنهایی

از نظر فلاسفه وجودی، باور به مرگ و تجربه آن در نزدیکیان، به فرایندی می‌انجامد که هایدگر از آن با عنوان آشکارسازی (Unconcealment) نام می‌برد که «ما را به این شناخت رهنمون می‌کند که فانی هستیم و باید بمیریم. آزادیم و گریزی از این آزادی نداریم و نیز می‌آموزیم که آدمی بی‌رحمانه تنهاست» (یالوم، ۱۳۹۰: ۴۹۳) و «تنهایی اگزستانسیال، تنهایی است که با وجود رضایت‌بخش‌ترین روابط با دیگران و به رغم خودشناسی و انسجام درونی، همچنان باقی است... مگای که میان انسان و موجود دیگر دهان گشوده است و پُلی نمی‌توان بر آن زد» (همان: ۴۹۶). در فلسفه اگزستانسیالیسم، گریزی از «ترس آگاهی هست بودن» (ورنو، ۱۳۷۲: ۲۸۰) نیست و هیچ کوششی به اتحاد با دیگری نخواهد انجامید. دیگری در ذهن تصورپذیر نیست و فقط برخورد با آن ممکن است. همچنین، «من در این عالم با اشخاص روبه‌رو می‌شوم، اما این‌ها اشیائی متعلق به عالم نیستند... آن‌ها در عالم هستند و این به همان نحوی است که من در عالم هستم» (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۰۴). اما مشکل در رابطه، مشکل در آمیختگی-تنهایی است:

«فرد باید بیاموزد که با دیگری ارتباط برقرار کند، بی‌آنکه با بدل شدن به بخشی از او، به آرزوی فرار از تنهایی پر و بال دهد. همچنین، باید بیاموزد با دیگری ارتباط برقرار کند، بی‌آنکه او را تا سطح ابزاری برای دفاع در برابر تنهایی پایین بیاورد... اساسی‌ترین وظیفه بین فردی انسان این است که در آن واحد هم "بخشی از" باشد و هم "جدا از". اما همین رویارویی با تنهایی است که به فرد امکان می‌دهد رابطه‌ای عمیق و پرمعنا با دیگری برقرار کند» (یالوم، ۱۳۹۰: ۵۰۶).

هایدگر پیامد مرگ آگاهی و درک ناامنی جهان را تجربه احساس غربت (Unheimlich) می‌نامد (ر.ک؛ همان: ۷۷). از نگاه او، آدمی در ابتدا همان است که جامعه انسانی از او می‌خواهد، مگر اینکه جهان را به گونه‌ای خاص درک کند و آنگاه از

«همگنان» جدا خواهد شد و انکشاف جهان، ابهام‌ها را از او دور می‌کند (ر.ک؛ هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۲۹). چنین در کی از هستی او را به رابطه با دیگری سوق می‌دهد، اما:

«دیگری هستنده‌ای است که نوع هستی آن با نوع هستی دازاین^۳ یکی است. از این رو، آنچه در هستی با دیگران و در هستی به سوی دیگری مضمون است، نوعی مناسبت هستی از دازاین به دازاین است... شاید این مناسبت، مقوومی است برای دازاین خاص خود هر کس که از پیش خودش فهمی از هستی دارد و از این طریق، خود را با دازاین مرتبط می‌کند... در اینجا، دیگری نسخه دوم خود دازاین است» (همان: ۳۱۹)، نه خود دیگری.

همچنین، تنهایی وجودی، یعنی:

«من دیگری را به صورت منی عینی که او برای آنکه از خود یک ذهن بسازد، خود را از آن جدا می‌کند، درک می‌کنم... دیگری برای خود، یک هستی شخصی و فردی دارد. من برای خودم نامحدودم، امکان محض آم و برای همیشه نه اینم، اما برای دیگری و آنگاه که از بیرون به من نگریسته می‌شود، محدودم» (بلاکهایم، ۱۳۸۹: ۱۸۵).

۴-۱. پوچی

از نظر آگزیستانسیالیست‌ها، احساسی که در برابر مضمون مرگ و ناتوانی انسان نسبت به آن تجربه می‌شود، «پوچی» نام دارد. اولین بار آلبر کامو، نویسنده وجودی، صفت «پوچی» (ر.ک؛ مگی، ۱۳۸۸: ۲۱۶) را برای وضعیتی به کار برد که در آن، انسان مضطرب و سرگردان در این جهان، در جستجوی معنا و اهمیتی برای زندگی می‌گردد:

«هستی‌شناسی تراژیک سارتر، دوبوار و کامو بر مهمان‌نواز نبودن جهان در قبال کوشش‌های انسانی اصرار می‌ورزند. از این نظر که جهان اغلب نسبت به تلاش‌های ما برای وارد کردن معنا و وحدت در آن، خاموش و سرد است. در دیدگاه کامو، پوچی عمدتاً نامی است برای همین مقاومت جهان در برابر کوشش‌های ما، در حالی که ما در طلب معنا و هماهنگی هستیم، جهان چیزی جز هاویه و بازی بی‌هدف نیروهای کور عرضه نمی‌کند» (درانتی، ۱۳۹۳: ۳۱).

در این میان، فعالیت هنری، یکی از رویکردهای کلیدی برای رویارویی با پوچی است.^۴ از نظر اگزیستانسیالیست‌ها:

«وقتی هنرمند جهان را نمایش می‌دهد (اعم از اینکه آن را دوست داشته باشد یا نه)، این نمایش (حداقل نزد نویسندگانی که از بقیه بیشتر نگرش سیاسی دارند؛ مانند سارتر، دوبوار و مرلوپونتی) راه‌هایی برای زندگی کردن در جهان و شاید تغییر آن به دیگران پیشنهاد می‌کند» (همان: ۵۴).

۲. روانکاوی وجودی (هستی‌گرا)

در میان فیلسوفان وجودی، بسیاری مانند یاسپرس و سارتر به روان‌شناسی و روان‌پزشکی علاقمند بودند و از این میان:

«[سارتر] منکر فاصله میان ضمیر خود آگاه و ناخود آگاه بود و سعی در جایگزینی رویکرد اختیارمدار خود به جای روانکاوی فرویدی داشت. این رویکرد، "روانکاوی هستی‌گرا" نامیده شد که غرض از آن، پرده برداشتن از «انتخاب بنیادین» است. انتخابی که انتخاب‌های بعدی فرد را شکل می‌بخشد و برخلاف دیگر رویکردهای روانشناسی، فرد را به تمام و کمال مسئول انتخاب چگونگی هستی خود می‌داند و آدمی را محصول صرف جامعه یا ژن‌های او نمی‌داند» (وابرتون، ۱۳۹۴: ۲۹۱-۲۹۲).

از نظر سارتر، فقط در آگاهی برآمده از اندیشیدن است که می‌توان به کشف خود یا من رسید:

«خود نه تنها در آنجا کشف می‌شود، بلکه تا حدودی در آنجا خلق می‌شود. از نظر سارتر، این خودانگیختگی نوعی آزادی سرگیجه‌آور است و تأمل درباره آن به اضطراب منجر می‌شود. ما فعالانه تلاش می‌کنیم تا بر این آزادی خودانگیخته نظمی تحمل کنیم و چنانچه موفق نشویم، دچار اختلال‌های عصبی و روانی خواهیم شد» (پامر، ۱۳۹۲: ۴۴۴).

فلسفه وجودی تأثیر بسیاری بر روان‌شناسی و روان‌پزشکی داشته‌است، به طوری که این تأثیرپذیری به ایجاد سومین مکتب از مکتب‌های روان‌شناسی، یعنی روان‌شناسی هستی‌گرا (Existential psychotherapy) انجامیده‌است. این مکتب با اصالت بخشیدن به

جنبه وجود آدمی، راه سومی در شناخت انسان و روان او ارائه داد و ریشه رفتارهای انسان را در خود او جستجو کرد، نه در تحلیل‌های تجزیه‌گرایانه فرویدی و نه در تحلیل‌های رفتارگرایانه که انسان را موجودی شرطی می‌داند (ر.ک؛ مک کواری، ۱۳۷۷: ۲۶۰). درمانگران وجودی از فعالیت فیلسوفانی چون مارتین هایدگر، ادموند هوسرل، امانوئل لویناس (Emmanuel Levinas) و مارتین بوبر (Martin Buber) بسیار تأثیر پذیرفته‌اند. در این میان، لودویگ بینزوانگر (Ludwig Binswanger)، روانپزشک سوئیسی، اولین پزشکی بود که روان‌درمانی را با فلسفه وجود‌گرایی ترکیب کرد. روان‌درمانی وجودی در سال ۱۹۵۸ میلادی با انتشار کتاب وجود: *بعدی جدید در روان‌پزشکی و روان‌شناسی*، اثر رولو می (Rollo May) و همکارانش به ایالات متحده معرفی شد. اریک فروم (Erich Fromm) نیز موضوعات وجودی را در کتاب‌های خود بررسی کرد و ویکتور فرانکل (Viktor Frankl) در کتاب *انسان در جستجوی معنا*، رویکردی به معنادرمانی را ترویج کرد که در آن بر اراده، آزادی، معنا و مسئولیت‌پذیری تأکید می‌شود (ر.ک؛ مک کواری، ۱۳۷۷: ۲۶۱). اما اولین کتاب جامع را در روان‌درمانی وجودی، به سال ۱۹۸۰ با عنوان *روان‌درمانی اگزیستانسیال*، آروین یالوم (Irvin David Yalom)، روان‌پزشک معاصر آمریکایی (استاد دانشگاه استنفورد) و نویسنده رمان مشهور وقتی نیچه گریست، نوشت.

به طور کلی، نظریه‌پردازان روان‌شناسی اگزیستانسیال سه موضوع را بسیار در تجربه انسان مهم دانسته‌اند که عبارتند از: «ترس از مردن، مسئولیت شخصی و اراده» (روزنهان، ۱۳۸۴: ۱۳۴). آن‌ها معتقدند که اختلال‌های اضطرابی تعمیم‌یافته در اصل ناشی از اضطراب هستی (Existential anxiety)، یعنی ترس همگانی درباره محدودیت‌ها و مسئولیت‌های زندگی فرد است:

«ما اضطراب هستی را تجربه می‌کنیم، چون می‌دانیم که زندگی محدود است و از مرگی که انتظار ما را می‌کشد، در هراسیم. ما می‌دانیم که انتخاب‌ها و اعمال ما می‌توانند نتایج غیرمنتظره‌ای در پی داشته باشند. از دیدگاه این نظریه‌پردازان، انسان‌ها با پذیرفتن مسئولیت اعمال، معنا دادن به زندگی و پذیرفتن وحدت‌یافتگی خود می‌توانند با اضطراب هستی مقابله کنند، اما درگیری با تغییرات، درهم شکستن‌ها و فشارهای ناشی از تکنولوژی سازمان‌یافته و رقابتی موجب می‌شود که پاره‌ای از مردم راه زندگی فاقد اصالت را برگزینند و ترس‌های خود را انکار

کنند، از آزادی انتخاب منصرف شوند و خود را تمام و کمال با هنجارها و رهنمودهایی که جامعه تحمیل می‌کند، هماهنگ کنند» (داستان، ۱۳۸۳: ۱۱۲).

از نظر روان‌شناسان وجودی، انسان در برابر ترس از مرگ که بسیار تهدیدکننده است، به دو شیوه عکس‌العمل نشان می‌دهد:

«استثنایی بودن و هم‌جوشی. میل به استثنایی بودن، یعنی باور به اینکه قوانین طبیعت به جز خود شخص درباره تمام موجودات فانی اجرا می‌شود؛ به عنوان نمونه، بیماران علاج‌ناپذیر نمی‌توانند باور کنند که این‌ها هستند که می‌میرند. آن‌ها کاملاً از قوانین طبیعت آگاهند، اما معتقدند که خودشان به گونه‌ای از این قوانین مستثنی هستند... مصونیت در برابر ترس از مرگ و نیستی می‌تواند از راه هم‌جوشی با دیگران نیز به دست آید. هم‌جوشی (Fusion) برای کسانی که ترس آنان از مرگ، شکل تنهایی را به خود می‌گیرد، راهبرد ویژه سودمندی است. آن‌ها با پیوستن به دیگران و خود را نامتمایز دانستن از آن‌ها امیدوارند که سرنوشت‌شان با آن‌ها گره بخورد. آن‌ها باور دارند تا زمانی که این افراد به زندگی ادامه دهند، آن‌ها نیز زنده خواهند ماند... میل به استثنایی بودن یا هم‌جوشی می‌تواند به شیوه‌های رفتار نادرست یا کاذب بینجامد... بنابراین، ترس از مرگ می‌تواند موجب تعداد زیادی از رفتارهای غیر منطقی شود» (روزنهان، ۱۳۸۴: ۱۳۵-۱۳۷).

همچنین، چنان که فلاسفه وجودی هنر را یکی از نمونه‌های برجسته فعالیت اختیاری انسان می‌دانند که روشی ممتاز برای بازنمایی چند و چون جهان و آشکارسازی ویژگی‌های موجودات واقع در آن است (ر.ک؛ درانتی، ۱۳۹۳: ۱۲-۱۳)، روانکاوان وجودی نیز اهمیت بسیاری برای آثار ادبی قائل هستند و برآنند که «آثار ادبی بزرگ و ماندگار، در خواننده برای درک حقیقت ایجاد انگیزه می‌کنند. آن‌ها ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند و چون حقیقت خود ما هستند، به ما درباره خودمان می‌آموزند و به اندازه اطلاعات بالینی صریح هستند» (یالوم، ۱۳۹۰: ۴۲).

۳. بررسی و نقد مجموعه داستان عزاداران تبیل

در ایران، پس از شهریور بیست و ایجاد فضای باز سیاسی و فرهنگی، رونق چاپ و نشر کتاب، زمینه‌ساز آشنایی نویسندگان با مکتب‌های جدید ادبی و فکری شد و «با روایی

ناگهانی افکار اگزستانسیالیستی در حوالی دههٔ چهل و پنجاه قرن بیستم که ریشه در فرایندی واکنشی ضد تجربهٔ تلخ غلبه و حکومت نازی‌ها داشت، آثار فلسفی و ادبی بسیاری به وجود آمد» (مگی، ۱۳۸۸: ۲۰۸) که با توجه به شرایط تازه‌ای که جامعهٔ ایران تجربه می‌کرد، از طریق ترجمه وارد این سرزمین شد. یکی از جریان‌های فکری تأثیرگذار بر نویسندگان ایرانی، تفکرات اگزستانسیالیستی بود که با ترجمه و نشر آثار و افکار سارتر گسترش پیدا کرد.

«روشنفکران ایرانی که غالباً خود نویسنده و اهل ادب بودند، از میان فلاسفهٔ وجودی، نسبت به سارتر که اهل ادب، سیاست و روشنفکری با مقیاس جهانی بود، علاقهٔ بیشتری داشتند و همین امر سبب شد بسیاری از نویسندگان ما از طریق خواندن داستان‌ها و نمایشنامه‌های سارتر با اندیشه‌های سیاسی و ادبی او آشنایی پیدا کنند. همچنین، هنرمندان از روزگار مشروطه، تعهدی بر دوش خود احساس می‌کردند که بی‌توجهی به آن غالباً امکان نداشت. این عوامل باعث شد هنرمندان و روشنفکران ایرانی، اندیشه‌های سارتر را بیش از دیگر فلاسفهٔ وجودی جذب کنند» (حسن پور، ۱۳۸۶: ۱۹).

غلامحسین ساعدی (۱۳۱۴-۱۳۶۴) معروف به «گوهر مراد»، از نویسندگان معاصر ایرانی است که فعالیت‌های ادبی خود را در جوانی با چاپ داستان در مجلات آن روزگار آغاز کرد و به تدریج نویسنده‌ای مشهور و صاحب‌نام شد. مهارت ساعدی در تجزیه و تحلیل روان شخصیت‌ها، ریشه در تحصیلات او در رشتهٔ روان‌پزشکی دارد (ر.ک؛ میرعابدینی، ۱۳۸۰: ۵۰۸-۵۰۹). در میان آثار ساعدی، مجموعهٔ *عزاداران تپیل* (۱۳۴۳)، «کلیدی‌ترین اثر او» (اسدی، ۱۳۸۱: ۳۰) است و شهرت بیشتری دارد و تا سال ۱۳۵۶ دوازده بار و در پنجاه هزار نسخه چاپ شده که یک رکورد عجیب برای داستان کوتاه است (ر.ک؛ مجابی، ۱۳۷۸: ۲۸). ساعدی علاوه بر داستان‌نویسی به قالب نمایش که «نزد بیشتر اگزستانسیالیست‌ها قالب هنری اصلی است»، توجه نشان داده‌است و نمایشنامه‌های بسیاری از خود به جا گذاشته‌است. در میان نویسندگان ایرانی، او «که قهرمان قصه‌هایش، نظیر شخصیت‌های چوبک از طبقات محروم و بدبخت جامعهٔ ایران خصوصاً آذربایجان یا تهران هستند» (آزند، ۱۳۶۳: ۳۶۴)، در به تصویر کشیدن تضادهای درونی و توصیف حالات روحی به داستایوفسکی، نویسندهٔ شهیر روسی تشبیه شده‌است (ر.ک؛ براهنی، ۱۳۶۲: ۲۹۵ و طهماسبی، ۱۳۹۱: ۸۵). داستایوفسکی نویسنده‌ای است که سارتر در نوشته‌های خود از او

به عنوان یک نویسنده وجودی یاد می کند (ر.ک؛ سارتر، ۱۳۹۴: ۴۰) و برخی نیز کامورا با داستایوفسکی هم تراز دانسته اند (ر.ک؛ درانتی، ۱۳۹۳: ۲۵). این نویسندگان وجودی، تصویری ساده و دقیق از زندگی را که زشت و آلوده است، به نمایش درمی آورند تا بشر برای دگرگونی آن تلاش کند (ر.ک؛ داد، ۱۳۷۸: ۲۸). نوشته های ساعدی نیز اگرچه به نظر تلخ و سیاه می آید، اما از سر تعهد و برای بازنمایی دغدغه های انسانی نوشته شده است. به همین دلیل، انتقاد نادر ابراهیمی که سبک و سیاق ساعدی را نمی پسندد و با اشاره به فضای تلخ و اندوهبار داستان های او معتقد است که این نویسنده «در طول قصه ها، امیدهای خواننده را به یک سرانجام مطبوع از میان می برد» (مجبایی، ۱۳۷۸: ۵۳۰)، پذیرفتنی نمی نماید.

پربرترین سال های عمر کوتاه ساعدی از سال ۱۳۴۲ شروع می شود. سال های دهه چهل، نه فقط برای ساعدی، بلکه برای بسیاری از هنرمندان، سال های شکوفایی است. ساعدی پس از نوشتن چند نمایشنامه و داستان کوتاه، به سفر در غرب و جنوب ایران می پردازد و در بازگشت آثاری مانند تک نگاری ها، داستان های کوتاه و نمایشنامه هایی، مانند *خیاو، ایلخچی، اهل هوا، عزاداران بیل، چوب به دست های ورزیل، واهمه های بی نام و نشان* و... را می نویسد (ر.ک؛ همان: ۳۱-۳۴). بی شک آنچه در سفرها و در طول خدمت در بخش بیماران روانی بیمارستان روزبه (ر.ک؛ همان: ۵۶۰) آموخته، بر نوشته های او تأثیر گذاشته است. او به عنوان نویسنده ای واقع گرا در داستان هایش، توصیفی باورپذیر از جامعه روزگار خود و مردمانش ارائه می دهد و آموخته های روان پزشکی خود را در داستان پردازی هایش به کار می گیرد و «با ترفندهای روان شناختی مجاب کننده ای، انگیزه های گوناگونی را که منشاء حرکات و کنش های شخصیت هاست، به خواننده نشان می دهد» (پک، ۱۳۶۶: ۱۱۴). به همین دلیل، «یکی از منظرهای پرسامد در نوشته های او، تمرکز بر جلوه های روان شناختی رفتارهاست که به یقین در کارنامه هیچ داستان نویسی تا به این حد بر آن تأکید نشده است... و بر این اساس، *واهمه های بی نام و نشان* که ساعدی از آن ها صحبت می کند، چیزی جز واهمه ها و دغدغه های درونی آدمی نیست» (شیری، ۱۳۹۳: ۱۰۶).

در این مقاله، مجموعه *عزاداران بیل* که شامل هشت داستان کوتاه با شخصیت هایی ثابت و موضوعاتی مستقل و جدا از بقیه مجموعه است، نقد و بررسی می شود. فضای

روستایی و فقر فرهنگی و مادی از مؤلفه‌های اصلی داستان‌های این مجموعه است و مرگ در فضای داستان‌ها، حضوری پررنگ دارد. تمام داستان‌ها در روستایی خیالی به نام «تپیل» می‌گذرد که دچار خشکسالی شده‌است و اموال و احشام ساکنان آن همواره از سوی ساکنان دِه مجاور (= پروس) در معرض تهدید است.

داستان اول، شرح مرگ همسر بیمار کدخدا و بی‌قراری پسرش (رمضان) در مواجهه با مرگ مادر است. آنچه در این داستان و نیز داستان‌های دیگر نمود آشکاری دارد، اضطراب ناشی از مرگ است. مطالعات روان‌شناسان نشان می‌دهد که افراد بیشتر تمایل دارند که مرگ را فراموش کنند. عده‌ای به گذشته پناه می‌برند و برخی در آینده سیر می‌کنند. زیستن در دنیای اشیاء و سرگرم زندگی روزمره شدن نیز که از آن تعبیر به زیستن در مرتبه فراموشی شده‌است، همگی باعث غافل شدن از زندگی در حال و عدم آمادگی برای مرگ می‌شود. از نظر هایدگر، اندیشیدن و آگاهی از مرگ خود، همچون مهمیزی است که توجه ما را از یک وجه هستی به وجه بالاتر جلب می‌کند و از مرتبه فراموشی هستی (Forgetfulness of being) به مرتبه اندیشیدن هستی (Mind fullness of being) می‌برد (ر.ک؛ یالوم، ۱۳۹۰: ۵۶-۵۷). نکته دیگر، تعامل انسان‌ها با محیط آنان است که به دو صورت انجام می‌پذیرد: بشر از یک سو نیازمند چیرگی بر محیط است و از سوی دیگر باید مراقب بقای خود باشد. اولویت‌بندی این نیازها اغلب انسان‌ها را دچار تعارض می‌کند که البته برنامه‌ریزی دستگاه عصبی انسان بر اساس توجه به برآوردن نیازهای حیاتی است و مغز او رفتارش را به سوی بقا هدایت می‌کند (ر.ک؛ فرانکن، ۱۳۹۳: ۳۱). پیشنهاد ازدواج رمضان مادرمرده و دختر مشدی‌بابا در حالی که کدخدا تازه با خیر مرگ همسرش و بی‌قراری‌های رمضان وارد روستا شده‌است، نشان از تلاش اهالی برای فراموشی مرگ و پناه بردن به آینده دارد. اما در این داستان، رمضان هرگز از شهر بازنمی‌گردد و از غصه مادر می‌میرد. بنابراین، چنین تلاشی عقیم می‌ماند. به باور روان‌شناسان، انسان ابتدا مفهوم رابطه را در ارتباط با مادر درمی‌یابد. جدایی از مادر برای کودک به معنای برآورده نشدن خواسته‌های او و تهدیدی برای زندگی اوست و «تنها در همزیستی با مادر است که "من" آدمی رشد می‌یابد. پس از مادر، این رابطه به بقیه خانواده و تمام ساختار اجتماعی می‌رسد» (صنعتی، ۱۳۸۴: ۸۸).

داستان دوم نیز با مرگ آغاز می‌شود. زمانی که اهالی متوجه مرگ ملای ده می‌شوند، بلافاصله در صدد جایگزینی ملای دیگری از ده مجاور برمی‌آیند، اما حاج شیخ آقا نیز به زودی می‌میرد و دیگری جایگزین او می‌شود. این جایگزینی‌ها بدون هیچ گونه تأثر و ناراحتی از جانب شخصیت‌های داستان، شایسته توجه و تأمل است. گویی انسان‌ها در این داستان‌ها ابزاری بیش نیستند و روابط عاطفی و احساسی در میان آن‌ها دیده نمی‌شود.

در میان فلاسفه وجودی، اولین ویژگی اگزیستانسیالیستی عبارت از بودن در جهان است. این بودن صرفاً بودن در فضا و مکان خاص نیست، بلکه همراه با رابطه است و با آن به وجود می‌آید؛ رابطه‌ای که فرد با اشخاص و اشیاء پیرامون خود برای شناخت هستی برقرار می‌کند (ر.ک؛ کوروز، ۱۳۷۹: ۴۱-۴۲). اما آن زمان که نسبت «من-تو» به نسبت «من-آن» انحطاط یابد، جنبه تراژیک رابطه رخ می‌دهد:

«در این وضعیت، ما با دیگری با تمام وجود و با گشاده‌نظری نسبت نمی‌یابیم، بلکه او را به وسیله و ابزار تبدیل می‌کنیم. مثال‌های افراطی این حالت، بردگی و خودفروشی است. اما همیشه با طرق ظریف‌تری هر جا که بهره‌کشی یا تبعیض یا پیش‌داوری رخ می‌دهد، چنین انحطاطی اتفاق افتاده است و با اشخاص کمتر از شخص رفتار شده است» (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۰۵). در داستان‌های مجموعه *عزاداران بیل* نیز رابطه انسان‌ها از نوع «من-آن» است نه از نوع «من-تو» و درست به همین دلیل، به راحتی اشخاص فراموش و جایگزین می‌شوند. ایجاد چنین رابطه‌ای در میان افراد جامعه موجب می‌شود تا «فیلسوفان و نویسندگان وجودی نیست به خروج فرد از انبوه مردمان و به دوش گرفتن مسئولیت خویش پافشاری کنند و به نقد جامعه‌ای پردازند که سزاوار نام اجتماع نیست؛ چراکه نحوه زندگی مردم، درخور و شایسته انسان نیست و رابطه‌ای کژ و کوژ است» (همان: ۱۱۶). نکته دیگر اینکه عکس‌العمل پرشتاب بیل‌ها برای جایگزینی شخصی دیگر در مواجهه با مرگ ملای ده، می‌تواند اشاره داشته باشد به «نوعی خلأ یا دلشوره (Sinking sesution) که در مواجهه با جسد مرده در انسان تجربه می‌شود» (باتای، ۱۳۸۳: ۳۳۴)؛ وحشت شخصیت اسلام از جسد نیز مؤید همین مطلب است.

داستان سوم، شرح قحطی و خشکسالی در جغرافیایی است که بیل‌ها در آن محکوم به زیست هستند. طوفانی از خاک، کفن‌های پوسیده قبرستان‌های اطراف بیل را به داخل روستا می‌آورد و مردان روستا برای گریز از مرگی که پیامد گرسنگی است، دزدی و

غارت را برمی‌گزینند. در این داستان، مادر حسنی (ننه فاطمه) برای رفع خشکسالی اطرافیانش را تشویق به اجرای آیین‌ها و مناسک مذهبی می‌کند و زن بیوه‌ای به نام مشدی‌ریحان با حسنی سر و سرّی دارد و پس از رسوایی، به همراه او به شهر می‌گریزد.

منتقدانی که مجموعه داستان *عزاداران تبیل* را با ضعف ساختاری معرفی می‌کنند، معتقدند پرسش‌های بی‌پاسخی با خواندن داستان‌ها در ذهن خواننده ایجاد می‌شود؛ از جمله اینکه چرا شخصیت مشدی‌ریحان و حسنی با اینکه مانعی برای ازدواج آنان وجود ندارد، به رابطه‌ای پنهانی روی می‌آورند (ر.ک؛ شیری، ۱۳۹۳: ۷۹)، در حالی که با توجه به روانکاوی وجودی می‌توان برای این پرسش پاسخ مناسبی یافت:

«همانطور که هگل می‌گوید، تاریخ شرح رفتار انسان در مواجهه با مرگ را در خود ثبت کرده‌است. در طول تاریخ، بشر در تلاش برای دستیابی به جاودانگی و چیرگی بر اضطراب ناشی از مرگ، به چندین شیوه عمل کرده‌است؛ گاه به شیوه زیست‌شناختی رفتار کرده، بقا را در نوادگان و زنجیره بی‌پایان پیوندهای زیست‌شناختی جستجو کرده و گاه به شیوه‌های یزدان‌شناسانه روی آورده، ادامه زندگی را در سطحی متمایز و برتر از هستی مادی جستجو کرده‌است. روش دیگر، روشی خلاق‌مدار است که در آن، آدمی حیات جاودان را با خلق آثار برای خود متصور شده‌است» (یالوم، ۱۳۹۳: ۷۲).

تلاش برای تسکین اضطراب فردیت با روی آوردن به ارتباط جنسی، عمل به شیوه زیست‌شناختی است. یالوم در توصیف شیوه‌های انکار مرگ، به گرایش‌های وسواسی به ارتباط جنسی (ر.ک؛ همان: ۲۱۲) و پناه بردن به جادو نیز اشاره می‌کند و معتقد است که «جادو و اجرای مناسک مذهبی می‌تواند به فرد کمک کند تا از قوانین طبیعی فراتر رود و از روزمرگی بگذرد و سرانجام، هویت بشری خود را که همان فناپذیری است، انکار نماید (ر.ک؛ همان: ۲۷۷).

به نظر می‌رسد که ساعدی روان‌پزشک به عمد توصیفی از این رفتارهای بشری را ضمن داستان خود گنجانده‌است. رابطه مشدی‌ریحان و حسنی، رابطه‌ای عاشقانه نیست و در طول داستان، به رابطه ریحان با دیگر مردان نیز اشاره شده‌است؛ ننه فاطمه نگران پسرش حسنی است و می‌ترسد مشدی‌ریحان بیوه که سر و سرّی با مردان گوناگون دارد، با حسنی هم رابطه برقرار کند. این همان پناه بردن به رابطه جنسی به عنوان یک رفتار جایگزین برای تسلط بر اضطراب است که ساعدی آن را در مشدی‌ریحان به تصویر کشیده‌است؛

اضطرابی که در ننه فاطمه به صورت پناه بردن به باورهای مذهبی نمود پیدا کرده است. ساعدی در داستان سوم، شهوت پرستی مشدی ریحان با حسنی و پناه بردن مادر حسنی (ننه فاطمه) به اجرای مراسم علم گردانی و عزاداری برای رهایی از خشکسالی را همزمان و در یک قاب توصیف می کند. وقتی حسنی در خانه مشدی ریحان است، ننه فاطمه و اهالی از کنار پنجره در حال عزاداری عبور می کنند (ر.ک؛ ساعدی، ۱۳۷۷: ۸۱). در طول داستان، بیلی ها در ظاهر به معنویات باور دارند، اما در عمل دست به دزدی می زنند. ننه فاطمه که باورهای مذهبی سطحی و عوامانه ای دارد، همواره در حال پاشیدن آب تربت به پیرامون خود یا روی اهالی روستا برای در امان ماندن از حوادث شوم است (ر.ک؛ همان: ۷۹، ۸۲ و ۸۳).

داستان چهارم، معروف ترین داستان این مجموعه است که به وسیله خود ساعدی به صورت فیلمنامه درآمد و داریوش مهرجویی، کارگردان نام آشنای ایرانی، فیلم شناخته شده گاو را در سال ۱۳۴۸ بر اساس آن ساخت. این داستان شرح گسستگی روانی مردی به نام «مش حسن» است که با مردن گاوش از نظر روحی به هم می ریزد و خود را گاو می پندارد. اهالی او را برای درمان از ده بیرون می برند، اما مش حسن با قرینه هایی که در متن داستان هست، در راه می میرد.

از نگاه روان شناسان وجودی، «آزادی و مسئولیت منجر به اضطراب می شود و خودداری از مسئولیت، گاهی از طریق انکار دارندگی رفتار و فکر تحقق می یابد. در حالت افراطی، این انکار به صورت دیوانگی یا باده گساری آشکار می شود. این رفتارها هدفمند هستند و برای اینکه به نظر برسد ما مسئول نیستیم، ترتیب یافته اند» (روزنهان، ۱۳۸۴: ۱۵۵). به همین دلیل، «برخی از افراد، زمانی که خطراتی شغل یا دیگر داشته هایشان را تهدید کند، به شکل افراطی در فشار قرار می گیرند و باور می کنند که با شغل یا آن داشته، یکی هستند» (یالوم، ۱۳۹۰: ۲۳۷). در این وضعیت، فرد احساس می کند هستی او تهدید شده است و در نتیجه، به شدت دچار اضطراب می شود.

در داستان چهارم، مش حسن، گاو خود را برابر با زندگی و هستی خود می داند و باور به مرگ گاو، یعنی باور به فنا شدن و نیستی خود مش حسن و احساس پوچی. این رفتار که در مواجهه با اضطراب ناشی از مرگ، نقش محوری دارد، همان «سندرم مسخ شخصیت» (همان: ۸۳) است که آن را «اضطراب جابه جا شده» (همان: ۸۵) نامیده اند. در این داستان،

به نظر می‌رسد شخصیت مش حسن در مواجهه با شرایط اضطراب‌آوری که نیاز به پذیرش مسئولیت و تصمیم‌گیری برای وضعیتی دیگرگون دارد، به «دفاع روانی اجتناب‌کننده از مسئولیت» (همان: ۳۲۰) روی آورده است. او باید تصمیم بگیرد تا راه دیگری برای کسب معیشت خود جستجو کند و این تصمیم بزرگی است:

«ما همواره از تصمیم‌های بزرگ نفرت داریم و آن را به تعویق می‌اندازیم؛ چراکه تصمیم گرفتن از سویی، یورش بردن به ساحت تازه‌ای از وجود است که در پیش روست و از سویی دیگر، تن دادن به مخاطره قطع کردن امکان‌های دیگری است که به روی ما باز بودند. تصمیم، ملزم شدن یا متعهد شدن به آینده خویش است؛ آینده‌ای که قابل پیش‌بینی نیست. چنین تعهدی همواره انباشته از مخاطره و دلشوره است» (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۸۴).

داستان پنجم از کتاب *عزاداران بیل*، تلخ‌ترین و خشن‌ترین داستان این مجموعه است. ساعدی برای کاستن از تلخی داستان، طنز را چاشنی داستان می‌کند. «عباس» به «خاتون‌آباد» می‌رود و در بازگشت، سگی زخم‌خورده را با خود به بیل می‌آورد، اما بیل‌ها که از دل‌بستگی عباس به سگ ناخوش‌نودند، با قساوت حیوان را می‌کشند.

در ابتدای نقد و بررسی مجموعه داستان‌های *عزاداران بیل* گفته شد که ارتباط آدم‌ها در این داستان‌ها به طور کلی، از نوع «من-آن» است، نه «من-تو» و افراد برای دیگران وجودی مانند خود متصور نیستند و آن‌ها را به سطح ابزار تنزل می‌دهند و «از نظر بوبر، امکان تبدیل نسبت "من-آن" به نسبت "من-تو" نه فقط در میان انسان‌ها، بلکه در میان انسان و طبیعت و آنچه او تا اندازه‌ای به طور مبهم هست‌های معنوی وصف می‌کند نیز ممکن است» (همان: ۱۰۶). شخصیت عباس این رابطه را درمی‌یابد، اما دیگران از درک آن عاجز هستند، به‌ویژه پسر «مشدی‌صفر» که مبادرت به کشتن سگ می‌کند. او که دلیل درستی برای نفرت از سگ ندارد، در داستان هفتم این مجموعه داستان نیز وقتی یکی از اهالی روستا به نام «موسرخه» دچار اختلال روحی می‌شود و به هیأت جانوری سیری‌ناپذیر درمی‌آید، می‌گوید که فقط با کشتن موسرخه مشکل حل می‌شود (ر.ک؛ ساعدی، ۱۳۷۷: ۲۰۵).

در این داستان، ساعدی نشان می‌دهد که چگونه احساس آزادی و داشتن امکان انتخاب، بی‌آنکه فرد احساس مسئولیت داشته باشد و خوشنودی خود و جامعه‌اش برای او مهم باشد، مشکل‌آفرین است: «بشر خود را می‌سازد... و با انتخاب اخلاق خود، خویش را

می سازد و اقتضای کار چنان است که نمی تواند هیچ اخلاقی را انتخاب نکند» (سارتر، ۱۳۹۴: ۶۵).

داستان هفتم، داستان مسخی دیگر در بیل است. موسرخه که در برخی داستان‌های مجموعه حضور دارد و به نظر می رسد که دچار اختلال ذهنی است، در این داستان از هیأت آدمی به مرتبه حیوانی تنزل پیدا می کند و اشتهایی سیری ناپذیر می یابد. بیلی‌ها او را از روستا بیرون می کنند و موسرخه از فاضلاب شهر سر در می آورد. سپس از ورود حیوانی عجیب به بیل خبر می دهند که برخی گمان می کنند همان موسرخه است. حیوان عجیب مشغول خوردن خرمن‌های گندم است که پسر مشدی صفر با سنگ او را می کشد. توصیفی که از حیوان ارائه شده، کاملاً تداعی کننده حالات و توصیفات مربوط به موسرخه است که گویی تناسخ پیدا کرده است، البته «بهارلو تغییر موسرخه را از یک آدم به یک جانور غریبه، ناگهانی و بی وجه می داند» (شیری، ۱۳۹۳: ۷۸)، اما به نظر می رسد گذشته از سوررئالیسمی که برای پیشبرد داستان به کار رفته است (ر.ک؛ میرعابدینی، ۱۳۸۰: ۱۱۳)، برای مسخ شخصیت موسرخه، به مانند مسخ در مش حسن می توان توضیح روان‌شناختی آورد. گفته شده است که یکی از دفاع‌های روان‌شناختی در برابر آگاهی از مسئولیت، پناه بردن به وسواس و خلق دنیایی است که فرد در آن آزادی را تجربه نکند و این، یعنی جابجایی مسئولیت (ر.ک؛ یالوم، ۱۳۹۰: ۳۲۰). همچنین، در مواجهه با شرایط اضطراب آور، «بیمار می خواهد از خود محافظت کند و به همین سبب مراسم منظم را برای کنترل اتفاقات غیرمنتظره تدارک می بیند» (ر.ک؛ همان، ۱۳۹۳: ۸۲). موسرخه که ظاهری متفاوت با دیگران دارد، همواره از سوی اهالی تمسخر می شود و ناتوان از امکان ارتباط با دیگران، به اختلال پرخوری که وسواس گونه است، مبتلا می شود و از هیئت انسانی بیرون می آید. در پایان داستان هفتم، وقتی موسرخه در میدان شهر دور خود می چرخد، مرد چاق و خمیده‌ای لاشه چند موش را به روی او می اندازد. کلمات چاقی و خمیده شباهت پیرمرد را به موسرخه نشان می دهد و این امر تأکیدی بر این نکته است که رفتاری که از نظام اخلاقی جامعه برآمده است و از دیگران در برابر موسرخه سر می زند، در انتظار آنان نیز هست.

داستان آخر، داستان تنهایی است. «اسلام» یکی از بیلی‌هاست که مردم روستا در هر کار مهمی با او مشورت می کنند. او ساز می نوازد و با گاری خود کار مردم را راه

می‌اندازد، اما همین مردم برای او شایعه درست می‌کنند و به او تهمت می‌زنند. اسلام تنها شخصیت این مجموعه است که در مواجهه با اضطراب ناشی از مرگ، به هنر (نواختن ساز) پناه می‌برد. سارتر می‌گوید: «جهنم، یعنی دیگری» (مگی، ۱۳۸۸: ۲۱۶) و مش‌اسلام هم اگرچه در تلاش برای گریز از تنهایی سعی در ارتباط با مردم پیرامونش دارد، اما درمانده و شکست خورده روستا را ترک می‌کند. او دلزده از دیگران، اسب و گاری خود را که دستاویزی برای در کنار آنها بودن است، رها می‌کند و ناتوان از احساس تنهایی، به ساز خود پناه می‌برد تا شاید بتواند پوچی زندگی را تحمل کند.

از دیدگاه روان‌شناسی وجودی، انسان نمی‌تواند به تنهایی و جدا از دیگران زندگی کند و «گرچه زندگی انسان ماهیتاً همراه با درد و رنج است، اما او می‌تواند با عمق بخشیدن به روابط صمیمانه‌اش با دیگران و پذیرش واقعیت درد و رنج، برای زندگی معنا یابد و نگرش خود را انتخاب کند» (نظری، ۱۳۹۳: ۱۶). جالب است که ساعدی بارها یک تک‌بیت را از رودکی با موضوع تنهایی به خط خویش اینجا و آنجا نوشته‌است:

«با صد هزار مردم تنهایی بی صد هزار مردم تنهایی»
(مجبایی، ۱۳۷۸: ۲۳).

نتیجه‌گیری

با توجه به مکتب روانکاوی هستی‌گرا (وجودی)، شخصیت‌های داستان‌های مجموعه *عزاداران تبیل*، هر یک نمودی از انعکاس دغدغه‌های وجودی و اضطراب ناشی از مرگ، تنهایی و پوچی هستند و برخلاف نظر برخی منتقدان که حضور و کنش بعضی شخصیت‌ها را در این مجموعه داستان توجیه‌ناپذیر می‌دانند، ساعدی آن‌ها را کاملاً آگاهانه شکل داده‌است و با توجه به رویکرد روانکاوی هستی‌گرا، شخصیت‌ها و کنش‌ها تبیین‌پذیر هستند. این مجموعه داستان با مضمون اضطراب ناشی از مرگ و جدایی از مادر شروع می‌شود و افراد در آن بیشتر در پی بقای نفس هستند تا چیرگی بر محیط. آن‌ها به سبب احساس تنهایی و جدایی در برابر طبیعت، هستی را تجربه‌ای اضطراب‌آفرین می‌یابند که به شکل‌گیری دفاع‌های روان‌شناختی می‌انجامد. ساعدی در این مجموعه داستان، برخی از دفاع‌های روانی را به تصویر کشیده‌است که عبارتند از: پناه بردن به جادو و مناسک ظاهراً مذهبی برای انکار فناپذیری هویت بشری و روی آوردن به شهوت پرستی و مسخ شخصیت

به عنوان دفاع روانی برای گریز از احساس مسئولیت. همچنین، به طور کلی، شهر و روستا در این روایت فضایی تیره و مرگبار دارند و از آنجا که روابط میان شخصیت‌ها در این مجموعه از نوع «من- تو» نیست و به «من- آن» تنزل یافته است، در اجتماع توصیف شده، اشخاص به سادگی فراموش و جایگزین می‌شوند. در چنین فضایی، بدیهی است که پیوستگی اجتماعی برای غلبه بر اضطراب مرگ و تنهایی برآمده از آن، ناکارآمد، و سبب‌ساز بسیاری از ناخوشنودی‌هاست. ساعدی با توجه به تحصیلات خود در روان‌پزشکی و پژوهش‌هایی که در میان مردم مناطق غرب و جنوب ایران انجام داده، با مکانیسم‌های دفاعی روان آدمی آشنایی داشته است و توانسته آن‌ها را در آثار خود به خوبی به تصویر بکشد، اما متأسفانه هیچ راه حلی برای از میان بردن و درمان اختلال‌های روحی پیش آمده در نظر نمی‌گیرد و تنها با صداقت و جسارت، زشتی و ترسناکی این آشفتگی‌ها را به نمایش می‌گذارد تا خواننده، خود به تأمل در آن پردازد و متأثر از فضای داستان، به وضعیت خویش و دنیای پیرامونش بیندیشد.

پی‌نوشت‌ها

۱- بیشتر فیلسوفان وجودی به پدیدارشناسی نیز معتقدند، گرچه بسیاری از پدیدارشناسان هستند که اعتقادی به فلسفه وجودی ندارند. اما دلیل وابستگی نزدیک میان این دو فلسفه آن است که پدیدارشناسی ظاهراً به فیلسوف وجودی آن نوع روش‌شناسی را عرضه می‌کند که او اگر بخواهد به تعقیب پژوهش در باب وجود انسان پردازد، بدان محتاج است (ر.ک؛ مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۴).

۲- اهمیت پذیرش مرگ و باور به آن تا آنجاست که وظیفه اصلی فلسفه را آماده کردن انسان برای مرگ دانسته‌اند (ر.ک؛ کریچلی، ۱۳۹۲: ۲).

۳- هایدگر وجود انسانی را «دازاین» می‌نامد که در لغت به معنی «آنجا- هستن» است (ر.ک؛ پامر، ۱۳۹۲: ۴۳۸).

۴- شوپنهاور نیز هنر را در کنار فلسفه، روشی می‌دانست که درد زیستن را به معرفت بدل می‌کند (ر.ک؛ دوباتن، ۱۳۹۲: ۲۳۸).

منابع و مأخذ

- آژند، یعقوب. (۱۳۶۳). *ادبیات نوین ایران*. تهران: امیرکبیر.
- اسدی، کورش. (۱۳۸۱). *غلامحسین ساعدی*. تهران: نشر قصه.
- ایگلتون، تیری. (۱۳۹۰). *پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی*. ترجمه عباس مخبر. چ ۶. تهران: مرکز.
- بابایی، پرویز. (۱۳۸۶). *مکتب‌های فلسفی از دوران باستان تا امروز*. تهران: نگاه.
- باتای، ژرژ. (۱۳۸۳). «قرابت‌های تولید مثل و مرگ». ترجمه جواد گنجی. *فصلنامه ارغنون (مجموعه مقالات مرگ)*. چ ۵. ش ۲۶ و ۲۷. صص ۳۳۱-۳۳۹.
- براهنی، رضا. (۱۳۶۲). *قصه‌نویسی*. چ ۳. تهران: نشر نو.
- بکر، ارنست. (۱۳۸۳). «مقاله وحشت از مرگ». ترجمه سامان توکلی. *فصلنامه ارغنون (مجموعه مقالات مرگ)*. چ ۵. ش ۲۶ و ۲۷. صص ۳۱۳-۳۳۰.
- بلاکهام، هرولدجان. (۱۳۸۹). *شش متفکر انگریستانسیالیست*. ترجمه محسن حکیمی. چ ۷. تهران: مرکز.
- پامر، دونالد. (۱۳۹۲). *نگاهی به فلسفه (سبک کردن بار سنگین فلسفه)*. ترجمه عباس مخبر. چ ۴. تهران: مرکز.
- پک، جان. (۱۳۶۶). *شیوه تحلیل رمان*. ترجمه احمد صدارتی. تهران: نشر مرکز.
- حسن‌پور آلاشتی، حسین و عیسی امن‌خانی. (۱۳۸۶). «انگریستانسیالیسم و نقد ادبی». *پژوهش‌های ادبی*. س ۴. ش ۱۷. صص ۹-۳۴.
- خطاط، نسرين دخت و عیسی امن‌خانی. (۱۳۸۷). «ادبیات و فلسفه وجودی (انگریستانسیالیسم)». *پژوهش ادبیات معاصر جهان*. ش ۴۵. صص ۴۷-۶۴.
- داد، سیما. (۱۳۷۸). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*. تهران: مروارید.
- دادستان، پریخ. (۱۳۸۳). *روان‌شناسی مرضی تحولی از کودکی تا بزرگسالی*. ج ۱. تهران: سمت.
- درانتی، ژان فیلیپ. (۱۳۹۳). *زیبایی‌شناسی انگریستانسیالیستی*. ترجمه هدی ندایی‌فر. تهران: ققنوس.
- دوباتن، آلن. (۱۳۹۲). *تسلای بخشی‌های فلسفی*. ترجمه عرفان ثابتی. چ ۹. تهران: ققنوس.

- روزنهان، دیوید آل و مارتین ای. بی سلیگمن. (۱۳۸۴). *آسیب شناسی روانی*. ترجمه یحیی سیدمحمدی. ج ۱. چ ۵. تهران: ساوالان.
- سیدحسینی، رضا. (۱۳۷۶). *مکتب های ادبی*. ج ۲. چ ۱۰. تهران: نگاه.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۹۴). *اگزیتانیالیسم و اصالت بشر*. ترجمه رحیمی. چ ۱۵. تهران: مروارید.
- ساعدی، غلامحسین. (۱۳۷۷). *عزاداران نیل*. چ ۱۴. تهران: قطره.
- ساواتر، فرناندو. (۱۳۹۳). *معمای زندگی (فلسفه به زبان ساده)*. ترجمه مینا اعظامی. چ ۴. تهران: نشر ونگار.
- شیری، قهرمان. (۱۳۹۳). *همسایه هدایت*. تهران: بوتیمار.
- فرانکن، رابرت. (۱۳۹۳). *انگیزش و هیجان*. ترجمه حسن شمس آبادی و همکاران. چ ۵. تهران: نی.
- صنعتی، محمد. (۱۳۸۴). *تحلیل های روان شناختی در هنر و ادبیات (مجموعه مقالات)*. چ ۳. تهران: مرکز.
- طهماسبی، فرهاد و مریم السادات سجودی. (۱۳۸۹). «نگاهی تطبیقی به داستان نویسی فنودور داستایوفسکی و غلامحسین ساعدی». *مطالعات ادبیات تطبیقی*. س ۴. ش ۱۴. صص ۸۳-۹۹.
- کوروز، موریس. (۱۳۷۹). *فلسفه هاییدگر*. ترجمه محمود نوالی. تهران: انتشارات حکمت.
- کریچلی، سایمون. (۱۳۹۲). *فلسفه های روان گردان*. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
- مجبایی، جواد. (۱۳۷۸). *شناخت نامه ساعدی*. تهران: قطره.
- مک کواری، جان. (۱۳۷۷). *فلسفه وجودی*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- مگی، برایان. (۱۳۸۸). *داستان فلسفه*. ترجمه مانی صالحی علامه. تهران: کتاب آمه.
- _____ . (۱۳۷۴). *مردان اندیشه (پدید آورندگان فلسفه معاصر)*. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- میرعابدینی، حسن. (۱۳۸۰). *صد سال داستان نویسی ایران*. ج ۲. چ ۲. تهران: چشمه.
- نظری، علی محمد؛ حسین یار احمدی و کیانوش زهراکار. (۱۳۹۳). «تأثیر روان درمانی وجودی به شیوه گروهی بر رضایت زناشویی زنان مبتلا به دیابت نوع ۲». *مجله دانش و تندرستی*. دانشگاه علوم پزشکی و درمانی شاهرود. د ۹. ش ۲. صص ۱۴-۲۰.

- نوالی، محمود. (۱۳۷۲). *فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم تطبیقی*. تبریز: دانشگاه تبریز.
- وابرتون، نایجل. (۱۳۹۴). *آثار کلاسیک فلسفه*. ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس.
- ورنو، روژه و ژان وال. (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۶). *هستی و زمان*. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.
- یالوم، آروین. (۱۳۹۰). *روان‌درمانی اگزیستانسیال*. ترجمه سپیده حبیب. تهران: نی.
- _____ . (۱۳۹۲). *ماهان و معنای زندگی (داستان‌های روان‌درمانی)*. ترجمه سپیده حبیب. چ ۱۳. تهران: قطره.
- _____ . (۱۳۹۳). *خیره به خورشید (غلبه بر هراس مرگ)*. ترجمه مهدی غبرایی. چ ۵. تهران: نیکو.

