

بررسی تطبیقی پدیده‌ی مرگ در عرفان اسلامی و جهان‌بینی اگزیستانسیالیستی (بر مبنای حدیقه الحقیقه‌ی سنایی و تهوع سارتر)

علی دهقان، حمیدرضا فرضی، فرشاد ولی زاده،

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی تبریز A_dehghan@iaut.ac.ir

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی تبریز، farzi@iaut.ac.ir

دانشجوی دوره‌ی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی تبریز kewvars@gmail.com

چکیده:

نهان‌دانی یا معرفت باطنی (Esotericism) همچون یک جهان‌بینی جهان‌شمول و عرفان‌اسلامی مانند نمود دینی و اسلامی آن، ضمن تقید به مبانی شریعت و آیات کریمه‌ی قرآن، سنت درونگرایانه‌ی خود را نیز پاس‌داشته و مفاهیمی همچون پدیده‌ی مرگ را مورد توجهی ویژه قرار داده است. بر این اساس از دیرباز با دو مفهوم متفاوت اما توأمان از پدیده‌ی مرگ مواجه بوده‌ایم. مفهومی عینی، درمعنای پایان حیات مادی که تمامی موجودات زنده از جمله انسان، آن را تجربه می‌کنند و سازوکاری ذهنی که تنها انسان‌های «مرگ‌اندیش» به درک آن نایل می‌شوند. وجودمدارای (Existentialism) نیز که برخلاف سنت فلسفه‌ی کلاسیک غربی، موضوع فلسفه را انسان می‌داند و نه مباحث فلسفی صرف، پدیده‌ی مرگ را به عنوان یکی از بنیادی‌ترین امکان‌های وجودی انسان، بررسی کرده است. این مقاله تلاش می‌کند بر مبنای مثنوی «حدیقه الحقیقه»ی سنایی و رمان «تهوع» سارتر نمودهای پدیده‌ی مرگ را در دو جهان‌بینی مزبور بررسی و تحلیل نماید.

واژه‌های کلیدی: عرفان اسلامی، اگزیستانسیالیسم، حدیقه الحقیقه، تهوع، مرگ

۱-مقدمه:

بررسی آثار و آرای اندیشمندان نشان می‌دهد که پدیده‌ی «مرگ» در اندیشه و آثار آنان دارای دو وجهه یا دو جنبه‌ی توأمان اما متفاوت و متمایز بوده است و درواقع درگذر زمان با دو تصویر یا دو انگاره‌ی گوناگون اما توأمان عینی (Objective) و ذهنی (Subjective) پیرامون آن مواجه بوده‌ایم. وجود چنین تصویر دوگانه‌ای از پدیده‌ی مرگ و نیز رازآلود و رمزآمیز بودن ذاتی و ماهوی آن، از دیرباز انسان را به تلاش برای شناخت و درک موضوع مرگ و چیستی جهان پس از آن فرا می‌خوانده است.

دراین راستا، انسان آغازین که درساحت اساطیری جهان‌بینی‌اش درواقع در غیبت پیام‌آوران آسمانی و نبود دانش‌های زمینی از سازوکار «تخیل» همچون روشی برای شناخت جهان پیرامون خود بهره می‌برده است و به گونه‌ای عینی و واقعی، تخیل را می‌زیسته است، «رمز» و بیان نمادین و رمزآمیز را توانمندترین ابزار بیانی برای گفتگو از ساحت‌های ناشناخته و الصاق و اتصال «عینیت» جهان مادی به «ذهنیت» فراماده می‌دانسته است. دراین ساحت اساطیری و نمودهای آن؛ «مرگ» (Mort/Death) درکل برمعنا و مفهومی سلبی دلالت می‌کند. «مرگ، نشانگر پایان مطلق چیزی مثبت است» (شوالیه، ۱۳۸۷: ۲۲۲).

فیلسوفان کلاسیک یونان نیز اگرچه درآغاز، جهان را یگانه و یکتا (Unique) و حرکت در فراخنای آن را یک سویه دانسته و هستی را «یک جهتی» (Universe) می‌نامیدند اما بعدها در سیر تکاملی اندیشه‌ی خود و برای درک و شناخت به‌ترسویه‌های ناشناخته‌ی آن به بیان موضوع جهان مثالی یا انگاره‌ی «مُثل» پرداختند و جهان هستی را پدیده‌ای چند سطحی و «چند جهتی» (Multiverse) خواندند و از همین رو دراندیشه‌ی آنان نیز زان پس، دو یا چند جهان متصور بود که «مرگ» به عنوان مرز گذر از آن‌ها و سرآغاز گام نهادن به ناشناختگی جهان‌های فرامادی، دارای ارزشی وجودی بوده‌است. افلاطون دررساله‌ی فایدون (Phaedo) با به تصویرکشیدن آخرین لحظات زندگی استادش (سقراط) چند سویه بودن هستی و موضوع ارتباط جسم و روح را مورد پرسش و بررسی می‌کند. «اگر این سخن راست باشد که زندگان پس از مرگ، دوباره زنده می‌شوند، پس ناچار روح ما باید پس از درگذشتن ما درجهان دیگر باقی بماند وگرنه بازگشتنش به زندگی ممکن نخواهد بود» (گواردینی، ۱۳۷۶: ۱۶۸).

اما کوشش دیر و دور فلاسفه برای درک و سپس بیان ناشناخته‌های هستی؛ یعنی آنچه منطق (Logic) و روابط علی پدیده‌ها نام گرفت، گویی پاسخ قانع‌کننده‌ای برای تمامی دل‌نگرانی‌ها و پرسش‌های انسان ارائه نکرد و راهی که از گذرگاه استدلال می‌گذشت به ایجاد نوعی از آرامش که



برخاسته از یقین قلبی بود، نرسید و شاید از همین رو بود که گروهی دیگر از اندیشمندان؛ آگاهی باطنی و شناختِ درونی (Esoteric Knowledge) را براستدلالِ مادی یا شناخت علمی صرف برتری دادند، راهی که به واقع نقطه‌ی مقابل علیت و استدلال بود و در ساحت اندیشه‌ی فرازمینی، الهی و آگاهی شهودی نمود می‌یافت.

در همین راستا، ادیان و وحیانی که برای زندگی این جهانی انسان برنامه‌ی خاص خود را ارائه کرده‌اند و پیام‌آور سعادت ابدی انسان هستند، در ادامه‌ی باور به وجود همین جهان‌های چندگانه‌ی مادی و فرامادی، حیات این جهانی را تنها بستر و زمینه‌ای برای ساختن حیات آن جهانی او دانسته و ارزشی بیش از گذرگاهی موقت برای آن قائل نبوده‌اند. به ویژه اسلام که از منظر آن، جهان مادی یا «عالم خلق» پدیده‌ای نابود شونده است و جاودانگی یا بقای ابدی تنها در وجود خداوند و یا در نتیجه‌ی اتصال به آن وجود نامیرای ابدی حاصل می‌شود بر این موضوع تأکید می‌ورزد. بر اساس تعالیم اسلام، پدیده‌ی مرگ چیزی جز مرزی عینی و واقعی که انسان با گذر از آن به جهان دیگر «رحلت» می‌کند تا آماده‌ی فرارسیدن رستاخیز و حضور در محضر الهی باشد، نیست. از دیدگاه اسلام به عنوان یک آیین وحیانی، پدیده‌ی «مرگ» در ذات خود و به گونه‌ای ماهوی فاقد ارزشی وجودی است و در سرنوشت نهایی او تأثیری کارساز ندارد و این انسان است که با سلوک در مسیری متعالی و یا گام نهادن در جهت یک زندگی مادی صرف، حیات آن جهانی‌اش را شکل می‌بخشد و سعادت یا شقاوت ابدی خود در آن جهان را تعیین می‌کند.

هدف از حیات و فلسفه‌ی «مرگ» در اسلام، آزمایش آدمی است: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ» (ملک/۲). زندگی آدمی در این جهان محدود است و هر حیاتی در نهایت به مرگ ختم می‌شود. قرآن کریم، آفرینش و مرگ و حیات دوباره را نشانه‌ای از قدرت نامحدود و ابدی خداوند می‌داند. در قرآن کریم، نزدیک به شصت آیه در مورد پدیده‌ی «مرگ» وجود دارد و در هر یک به نوعی در مورد مفهوم آن سخن رانده شده است که برجسته‌ترین آن‌ها عبارتند از: معنای واژه‌ی «توقی» که تمام و کمال و بدون کم و کاست دریافت کردن است. «اللَّهُ يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (الزمر/۴۲). مرگ برای همه موجودات انسانی پدیده‌ای همگانی است و همه آن را می‌چشند. «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (عنکبوت/۵۷). قرآن کریم، آرزومندان دیدار خداوند را وعده‌ی قطعی دیدار می‌دهد. در نهایت، زمان وصال و اتصال فرا می‌رسد: «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (عنکبوت/۵). «مرگ» معیار صداقت و آزمایش ایمان است: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (آل عمران/۳۲). «مرگ» ملاک و معیار مرزی است جداکننده که گذر از آن امکان بازگشت به حیات مادی را ناممکن می‌کند. توبه‌ی گناهکاران در هنگامه یا

پس از مرگ قابل پذیرش نیست. «وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ اللَّهَ» (نساء/۱۸). مرگ، غیرقابل پیش‌گیری است و در هر زمان و هر کجا که خداوند اراده فرماید برای آدمی رخ خواهد داد: «أَيُّمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشِيدَةٍ» (نساء/۷۸). تنها پس از مرگ است که حقیقت هر چیز بر آدمی آشکار می‌شود: «وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ» (ص/۸۸). چنان‌که فرارسیدن مرگ، مترادف با حصول یقین برشمرده می‌شود: «حَتَّىٰ آتَانَا الْيَقِينَ» (مدثر/۴۷) و این تبدیل و تبدل‌ها، همه در دست‌ان توانای اراده‌ی خداوندی است: «إِنَّهُ هُوَ يُبْدِيهِ وَ يُعِيدُهُ» (بروج/۱۳).

۲- پدیده‌ی مرگ در عرفان اسلامی:

درون‌گرایی، نهان دانی و راز پردازی (Esotericism) در واقع روش یا آیینی جامع و جهان شمول و نیز به مفهومی شناختی، نهانی و رازگونه است که دستیابی به حقیقت و رهایی روان انسان را در گرو تجربه‌ی درونی دگرگونی می‌داند. آیینی که می‌توان ادعا کرد از دیرباز در تمامی ادیان، مذاهب و حتی مکاتب فلسفی ردپایی از آن می‌توان یافت. «ناگفته پیداست که معرفت باطنی، غربی یا شرقی، جوایب معنای مخفی و مکتوم در وراء ظواهر است و این شناخت را نیز تنها از طریق رازآموزی در سایه‌ی ارشاد و هدایت پیران راز آشنا و کارافتاده میسر می‌داند نه به دست‌گذاری عقل بحثی برهانی و براین باور است که به نیروی ایمان و حکمت که با معرفت و شناخت همبستگی و پیوندی ناگسستنی دارد می‌توان انسان خاکی را متحول ساخت و به کمال رساند» (بایار، ۱۳۹۱: ۱۱).

درون‌گرایی در واقع روشی است که نه با دانش‌های زمینی بلکه با افزایش بینش (Knowledge) و نه با استدلال منطقی بلکه با کشف و شهود (Intuition) در پی تنظیم روابط آدمی با خود و به نوعی با کل هستی است. از همین رو، نهان بینی و درون‌گرایی یا آنچه عرفان خوانده می‌شود به عنوان یکی از روش‌های نظری و عملی شناخت هستی، در پیوندی عمیق با مفاهیمی همچون: امر قدسی، جهان معنا و دیگر مفاهیم فرازمینی قرار می‌گیرد و خواسته یا ناخواسته جهان بینی و یا ساز و کاری دینی را به ذهن متبادر می‌نماید. «یکی دیگر از فرض‌هایی که اغلب پژوهندگان دین و عرفان مسلم می‌گیرند این است که عرفان پدیده‌ای دینی است» (استیس، ۱۳۶۱: ۳۵۵). با این مقدمات می‌توان عنوان کرد که گرچه زهدورزی و تصوف و در صورت متکامل آن عرفان، ابداع یا اختراع مسلمانان نیست اما با وام گرفتن این پیام کلی که دین، آدمی را به سوی معرفت نفس رهنمون می‌شود، بر بستر دین اسلام ریشه دوانده و دره‌های آن رشد نموده است و از همین رو به صراحت می‌توان گفت که: «تصوف اسلامی ریشه در خود اسلام نیز دارد» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۱۳).

در همین راستا، پدیده‌ی «مرگ» بیش و پیش از هر اصطلاح عرفانی خاص دیگری با دو اصطلاح «فنا» و «بقا» در ارتباط است و در بسیاری از کتب عرفانی به مصداق جمله‌ی: «تَعْرِفُ الْأَشْيَاءَ بِأَصْدَادِهَا» تلاش شده است هر یک از این اصطلاحات با دیگری تعریف و یا تبیین گردد. «عزالدین محمود کاشانی» در کتاب «مصباح‌الهدایه» بدین گونه پیرامون «فنا» و «بقا» سخن می‌گوید: «فنا عبارتست از نهایت سیر الی‌الله و بقا عبارتست از بدایت سیر فی‌الله. چه، سیرالی‌الله وقتی منتهی می‌شود که باده‌ی وجود را به قدم صدق یکبارگی قطع کند و سیر فی‌الله آنگاه محقق می‌شود که بنده را بعد از فنای مطلق، وجود و ذاتی مطهر از لوثِ حدثانِ ارزانی دارند تا بدان در عالم اتّصاف به اوصاف الهی و تَخَلُّق به اخلاقِ ربّانی ترقی می‌کند» (کاشانی، ۱۳۷۶: ۴۲۶). همان گونه که می‌بینیم، کاشانی، فنا را سرآغاز و تمهیدی برای بقای ابدی می‌داند و در ضمن عنوان می‌کند که پس از فنای مطلق از اوصافِ زندگی این جهانی، وجودی دیگرگون که عاری از اوصافِ این جهانی است به آدمی ارزانی می‌گردد که شایسته‌ی الحاق به ابدیت است. «هجویری» نیز در کتاب «کشف‌المحجوب»، با اشاره به آیات شریفه‌ای از جمله: «ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ و ما عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (النمل/ ۹۶). و «كُلٌّ مِّنْ عَلَيِّهَا فَاِنَّ وَّيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَاَلْاَكْرَامِ» (الرحمن/ ۲۶). به سنتِ اندیشه‌ی عرفانی، فنا را از اوصافِ عالمِ خلق و بقا را مربوط به ذات الهی معرفی می‌کند و متذکر می‌شود: «چون بنده در حالتِ وجودِ اوصاف، از اوصافِ اوصاف، فانی شود به بقای مراد اندرفنای مراد باقی خواهد شد تا قرب و بُعدش نباشد و وحشت و آنسش نماند. صحو و سُکر و فراق و وصال نَبُود. طمس و اصطلام نه و اسما و اعلام نه» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۹۳). وی با آگاهی از اختلافاتی که در تبیین این اصطلاحات عرفانی وجود دارد، با جمع‌بندی و توضیح اقوال مختلف در این مورد می‌گوید: «جمله-ی اقاویل از روی معنی به یکدیگر نزدیک اگرچه به عبارت مختلف‌اند و حقیقتِ این جمله آن است که فنا، بنده را از هستی خود با رؤیت جلال حق و کشف عظمت وی گیرد تا اندر غلبه‌ی جلالش دنیا و عقبی را فراموش کند و احوال و مقام اندر خطرِ همتش حقیر نماید. کرامات اندر روزگارش متلاشی شود. از عقل و نفس فانی گردد و از فنا نیز فانی گردد» (همان: ۳۵۶).

«قشیری» نیز در رساله‌اش پیرامون مفهوم فنا چنین می‌گوید: «قوم اشارت کرده‌اند به فنا [و گفته‌اند] پاک‌شدن [است] از صفاتِ نکوهیده و اشارت کرده‌اند به بقا [به تحصیل اوصاف] ستوده» (قشیری، ۱۳۸۷: ۱۷۱). و نتیجه می‌گیرد که اگر کسی متّصف به یکی از اوصافِ نیکو باشد، از صفاتِ نکوهیده پاک خواهد شد زیرا با آمدن یکی از صفات، دیگری از بین خواهد رفت. او نیز به سنتِ اندیشه‌ی عرفانی، فنا را نابودی نمی‌داند بلکه زایل شدن صفاتِ ناپسند و مذموم می‌خواند: «هر که معالجت کند خوی خویش را و حسد و کین و بخل و خشم و تکبر از دل خویش براند و این همه فعل‌ها را که از رعوناتِ نفس خیزد، گویند که از خوی‌های بد فانی گشت و چون از این فانی گشت، باقی گشت به صدق و فتوت» (همان: ۱۷۲).

او، فنا را در معنای از خویش بی خویش شدن نیز به کار می‌برد و عنوان می‌کند در مرتبه‌ی فنای نفس، انسانِ کامل و دیگران (خلق) هر دو موجودند اما این احساس بی‌خویشی است که سبب می‌شود هیچ چیز و هیچ کس غیر از حق را نبیند: «نفس او و خلق موجود باشند و لیکن او غافل ماند از نفس خویش و از خلق، نه خود را ببیند و نه خلق را و مرد بینی که در نزدیکی پادشاهی شود [یا در پیش محتشمی از خویشستن] و از اهل آن مجلس غافل شود و بُود که از آن محتشم نیز غافل شود و اگر او را پرسند از صفات آن صدر و چگونگی آن مقام، خبر نتواند داد» (همان: ۱۷۳). او، جهت روشن‌تر شدن موضوع به داستانِ حضرت «یوسف» و حضورش در جمع زنان که غرق در جمال او، دستانشان را می‌برند، اشاره می‌کند و عنوان می‌کند آنگاه که آدمیان در برابر مخلوقی چنین از خود بی خود می‌شوند، جای شگفتی نیست که در برابر جمال الهی از حس و علم و نفس خویش فانی گردند. پس، زایل شدن صفات انسانی (فنا) از نفس) به متّصف شدن به صفات حق تعالی (بقای به حق) می‌انجامد. چیزی که از آن به استهلاک در وجود حق یا «موت معنوی» نیز می‌توان تعبیر کرد.

۳- پدیده‌ی مرگ در مثنوی حدیقه‌ی سنایی:

عمیق بررسی آثار حکیم سنایی غزنوی، به ویژه مثنوی حدیقه‌الحقیقه نشان می‌دهد که او در ساحت آثار خود و در مواجهه با مفاهیمی همچون معنای زندگی و پدیده‌ی مرگ به نوعی از نسبی‌گرایی باورمند است که برخاسته از ساحت‌های گوناگون وجودی اوست. او گاه، از منظر شریعت به جهان می‌نگرد که محصول دیدگاهی زاهدانه است. به عنوان مثال در مواجهه با زندگی این جهانی با مدّ نظر قراردادن آیاتی قرآنی که بر ناپایداری حیات مادی تأکید می‌کند از جمله: «إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَّ لَهْوٌ» (الحدید/ ۲۰). آن را بازیچه و ناپود شدنی به تصویر می‌کشد. در ساحتی دیگر، جهان را از منظر حکیمانه می‌نگرد و همه چیز را در نظام هستی دارای معنا و مفهومی شایسته و سزاوار می‌یابد و در نهایت در نمودی متکامل از ساحتِ اندیشه‌اش چون عارفی وارسته، در اشتیاق «فنا» برای دستیابی به «بقا»ی ابدی است. در اندیشه‌ی او در سایه‌ی باور به نظام احسن هستی، همه چیز خیر مطلق و دیگر پدیده‌ها محصول دیدگاه نسبی آدمی است.

آن زمان کایزد آفرید آفاق
مرگ، این را هلاک و آن را برگ
هیچ بد نافرید، بر اطلاق
زهر، این را غنای آن را مرگ

(سنایی، ۱۳۸۷: ۸۶-۸۷)

درواقع، از منظری پدیدارشناسانه (Phenomenological) ساحت‌های وجودی یک حکیم، یک عارف و زاهدی متشرع همه «نمود»‌هایی متفاوت از «بود»‌ی یگانه هستند و می‌توانند هم‌زمان در یک وجود، گرد آیند. به عنوان مثال؛ سنایی در مواجهه با پدیده‌ای همچون مرگ، هرگاه بر مبنای کنشی عارفانه ادراک خود را بیان می‌کند، «مرگ‌ستایی» و اشتیاقی وصال، اندیشه‌ی غالب اوست اما هرگاه که بر مبنای موقعیت روانی یک واعظ متشرع با این پدیده مواجه می‌شود، در راستای اندرز آدمیان، «مرگ‌هراسی» و انذار از مرگ بیشتر نمود می‌یابد و در مقام یک حکیم، دیدگاه و واکنش او در ساحتی دیگرگون به جولان درمی‌آید که در آن در سایه‌ی باور به نظام احسن هستی، چیزی جز منطقی و معنادار بودن پدیده‌ی «مرگ» نیست. مثنوی «حدیقه‌الحقیقه» فراخانی جلوه‌گری ساحت حکیمانه‌ی اندیشه‌ی سنایی است و او در کنار آثار دیگرش نموده‌های حکیمانه‌ی آرا و اندیشه‌اش را در این اثر به جلوه‌گری وامی‌دارد. در این ساحت از اندیشه‌ی او، پدیده‌ی مرگ محدود و منحصر به جهان ماده یا «خلق» است و آن را به عرصه‌ی فراماده یا «امر»، راهی نیست. آفرینش از آن وجود مطلق، از خداوند آغاز می‌شود و عوالم دیگر از او صادر می‌شوند:

خرد و جان و صورت مطلق همه از امر دان و امر از حق (همان: ۸۸)

در اندیشه‌ی سنایی؛ نیستی مادّی یا مرگ، از دل هستی زاده می‌شود و ولادت آدمی سرآغاز سفری است کوتاه که در نهایت به مرگ ختم می‌شود. در تمثیلی زیبا که یادآور کارکردهای اساطیری و نمادین کشتی، قایق (Boat) و زهدان (Uterus) یا هر حامل نمادین دیگری است، کشتی وجود مادّی، برکناره‌ی مرگ لنگر می‌اندازد و از حرکت بازمی‌ماند:

جان پذیران، چه بی‌نوا، چه به برگ همه در کشتی اند و ساحل، مرگ (همان: ۴۲۰)

علاوه بر این؛ در ساحت حکیمانه‌ی روان سنایی، حکمت می‌تواند او را به مرتبه‌ای از مراتب وجود برساند که برهراس از مرگ یا به نوعی بر خود مرگ چیره شود. او، آگاهانه حکمت هستی را در مسیر رهایی از مرگ می‌بیند. موضوعی که روانشناسان و هستی پردازان معاصر نیز بر کارکرد تأثیر گذار آن تأکید می‌ورزند. «تفکر و تأمل، بسا که روحمان را از درون ما جدا می‌کند و آن را سوای از جسم، مشغول خویش می‌دارد و این نوعی آموزش و تشبیه به مرگ است یا شاید از این حیث که کل حکمت و برهانی که در عالم هست در نهایت معطوف بدان است که ما را بیاموزد ذره‌ای از مرگ نهراسیم» (دومونتین، ۱۳۸۸: ۷۳).

عمر دین است تا ابد همراه که اجل سوی او ندارد راه (سنایی، ۱۳۸۷: ۴۹۹)

سنایی در کتاب گرانمایه‌ی حدیقه‌الحقیقه؛ دو روایت تمثیلی را در خدمت بیان ساحت حکیمانه و گاه زاهدانه‌ی جهان‌بینی خود قرار داده است و در آنها به بررسی و تحلیل شیوه‌ی مواجهه‌ی آدمی با مرگ به گونه‌ای عام می‌پردازد. در این روایت‌ها به دو موضوع «غفلت» آدمی از مرگ و نیز «ترس» او از فرارسیدن آن به گونه‌ای نمادین پرداخته شده است. داستان نمادین گریختن مردی نادان از دست شتری مست و پناه گرفتنش در چاهی که نماد حیات مادّی است که در ابیات ۴۰۹ تا ۴۱۵ ذکر آن آمده است. در این داستان تمثیلی او به صراحت، آن مرد را نماد انسان گرفتار در دام حیات مادّی و دنیا را چاهی می‌داند که از ده‌های مرگ در بُن آن برای بلعیدن انسان دهان گشاده است.

روایت تمثیلی دوم نیز، روایتی آشناست که پیرامون زالی است که در روستایی با دختر زیبایش زندگی می‌کند و گرچه در آغاز، خود را فدایی دختر می‌خواند اما پس از بیماری او، از هیبت مرگ، گاوش را به اشتباه، عزرائیل می‌پندارد و دختر را به پیشباز او می‌فرستد تا خود از مرگ برهد. تمثیلی که در ابیات ۷۳۲ تا ۷۳۵ آمده و ترس از مرگ در جامعه‌ی تمثیلی طنزآمیز ذکر گردیده است.

از دیگر ساحت‌های وجودی سنایی، ساحت عاشقانه-عارفانه است که جلوه‌هایی درخشان از آن در مثنوی حدیقه‌الحقیقه دیده می‌شود. از این منظر، گذر از جهان مادّی و دستیابی به تجربه‌ی عمیق عرفانی نیازمند چیزی است که مرگ ارادی، مرگ معنوی یا به تعبیر عارفان، «فنا فی الله» نامیده می‌شود و سالک، تنها پس از درک چنین تجربه‌ی روانی‌ای است که به حقیقت تجربه‌ی دینی و عرفانی راه می‌یابد. در این ساحت، مرگ ستایی نمودی آشکار دارد چرا که عارف می‌داند که مرگ سرآغاز حیاتی متعالی‌تر است. مرگ را به ساحت عشق راهی نیست بلکه این عشق است که حیاتی ابدی است، سراسر شور و زایش است و خود، مَلَكُ الْمَوْتِ مرگ است!

چون بترسی همی ز مردن خویش عاشقی باش تا نمیری بیش
که اجل، جان زندگان را بُرد هر که از عشق زنده گشت، نُمرد
آتش باروبرگ باشد، عشق مَلَكُ الْمَوْتِ مرگ باشد، عشق
(همان: ۳۳۰-۳۳۲)

۴- پدیده‌ی مرگ در اگزیستانسیالیسم:

وجودمداری یا اگزیستانسیالیسم (Existentialism) به نوعی جهان‌بینی یا مکتبی فکری اطلاق می‌شود که در آن، اندیشه‌ی فلسفی با موضوع انسان آغاز می‌شود و نه با اندیشیدن موضوعی صرف. در این جهان‌بینی با این پیش فرض که واقعیت در تقابل با امور انتزاعی و وجود در برابر چیستی یا ماهیت است، برخلاف سنت فلسفه‌ی کلاسیک غربی، قایل به این مولفه‌ی بنیادین هستند که وجود بر ماهیت، مقدم است. از این منظر، انسان همچون موجودی منفرد با آنچه مواجهه با جهان یا نگرش به هستی خوانده می‌-

شود، آغاز می‌گردد و احساس عدم تعلق، تعلیق و گم‌شدگی در برخورد با معنا باختگی هستی از عوارض بنیادین مواجهه‌ی عینی و ذهنی او با هستی است. بن‌مایه و هدف اساسی جهان‌بینی وجودمداران، تحقق امکان‌های موجودانسانی است. انسان، ماهیت خود را ساخته، هستی خود را بنیاد می‌نهد و همین، دربرگیرنده‌ی ایستادگی در برابر سرنوشت است. او با کردارش به ماهیت خود شکل می‌بخشد. کردارهایی که محصول اختیار و انتخاب اوست و برای او دلهره و اضطراب و احساس عدم آرامش را به ارمغان خواهد آورد. اگزیستانسیالیسم ضمن تأکید بر معنا باختگی ذاتی هستی، اندیشیدن پیرامون مرگ را امری ارزشمند می‌داند.

در همین راستا «کی‌یرکگارد» (Kierkegaard) باورمند است که خودآگاهی ما از مرگ و عبارت دیگر مرگ‌آگاه بودن انسان، وجه تمایز و حتی عامل برتری او بر سایر موجودات است و در نهایت سبب گرایش او به حیاتی اندیشمندانه و امر متعالی می‌گردد. دردستگاه فکری او، رستگاری و آرامش تنها برای کسانی مقدور است که پس از آگاهی از میرایی خود، از طریق ایمان دینی و اتصال و الحاق به جهان معنا برتناقض‌ها و تضادهای روانی خود چیره شده و ساختار جدیدی برای ماهیت خود بسازند. او ضمن تأکید بر معنا باختگی وجود و متناقض بودن ذاتی آن، حیات دینی و شورایمانی را یک جهش روحی و روانی و یا پرش (Leap) به عالم معنا می‌داند و آن را تنها راه‌هایی از معنا باختگی هستی دانسته و راه‌گریز از دلهره و دلتنگی انسان را درایمان دینی می‌بیند. «هستی، حالت تعلیق شوق آمیزی است که تجربه‌ی محنتگه مسیح نمونه‌ی عالی آن است. فقط جهیدن متناقض به سوی ایمان، انسان را می‌تواند به وجود خداوند مطمئن سازد. متضاد گناه، فضیلت نیست بلکه ایمان است» (هابن، ۱۳۴۸: ۶۵). پرداختن به «مرگ» در اندیشه‌ی او دارای ارزشی وجودی و حتی موضوعی ضروری است و در تعیین سمت و سوی حیات روانی انسان نقشی اساسی دارد چرا که نوعی دلهره و هراس را برای او به ارمغان می‌آورد که او را به سوی اندیشه پیرامون معانی متعالی زندگی یا پرداختن به حیاتی متملانه و خردورزانه رهنمون می‌گردد. «همان‌گونه که نومیدی و دلهره برابر نهاد آگاهی استحصانی است، برابر نهادی که در مواجهه با نهاد اخلاقی خویش حل می‌شود یا می‌توان از آن درگذشت، آگاهی از گناه نیز برابر نهاد مرحله‌ی اخلاقی است» (کاپلستون، ۱۳۷۶، ج ۷: ۳۳۳).

«هایدگر» (Heidegger) در راستای مؤلفه‌ی بنیادین اگزیستانسیالیسم یعنی یگانگی و فردیت انسانی، از اصطلاح «دازاین» (Dasein) برای بحث در مورد او بهره می‌گیرد. تعبیر او از دازاین، چیزی است که «هستی‌ظهوری» نزدیکترین معنا به آن است. هایدگر، دازاین را دارای وجود یا هستی اصیل می‌داند. اصیل بودن، به معنای درک تنهایی دازاین یا همان مرگ‌آگاهی انسان اندیشه‌ور به هستی است. از منظر هایدگر، مرگ اصیل‌ترین امکان وجودی دازاین است و او، در نگرش به هستی یا مواجهه با آن است که درک می‌کند مسؤول زندگی و سرنوشت نهایی خویش است.

۵- پدیده‌ی مرگ در اندیشه‌ی سارتر و رمان تهوع:

«سارتر» (Sartre) به عنوان فیلسوفی که اگزیستانسیالیسم با آثار او حالتی روشمند به خود گرفت، ضمن تأکید بر یگانگی انسان عنوان می‌کند: «انسان هیچ نیست مگر آنچه از خود می‌سازد. این، اصل اول اگزیستانسیالیسم است. این همان است که درون‌گرایی می‌خوانیم» (سارتر، ۱۳۸۰: ۲۹). او انسان راستین را موجودی می‌داند که در متن و بطن تجربه‌های زندگی و امکان‌های وجودی است. «انسان راستین، کسی است که هر لحظه از مرگ، گرسنگی، غوطه‌وری در ژرفای هستی و بالاتر از همه‌ی آن‌ها از وجود خویش آگاه است» (همان: ۷۴). او در کتاب «وجود و عدم» مرگ را پدیده‌ای معرفی می‌کند که آزادی انسان را محدود می‌کند اما با پذیرش یا به تعبیر او در آغوش‌گیری آن کمرنگ شده و آزادی، از طریق اراده‌ی آزاد مرگ بازیافت یا جبران می‌شود. او عنوان می‌کند که انسان تنها در مواجهه با مرگ است که می‌تواند خود را انسان احساس کند. از منظر سارتر، انسان در مواجهه با آینده‌ی خود با نیستی و مرگ رو در رو می‌گردد و در برابر با چنین گستره‌ی بی‌انتهایی، دچار دلهره‌ای وجودی می‌شود و خود را تنها موجود اندیشمندی می‌یابد که به «وجود» خود می‌اندیشد و از همین رو به عوارض دردآور بودن، به تنهایی، اضطراب و دلهره گرفتار می‌گردد.

از این منظر، توجه به «مرگ» و تلاش برای مواجهه با آن دستاویزی استوار است که می‌تواند انسان رها شده در هستی یا پرتاب شده به گستره‌ی آن را از غرق شدن در گرداب پوچی و معنا باختگی برهاند. تنها چیزی که از پیش برای انسان مقدر است؛ مرگ است و انسان، تنها از طریق پرداختن به مرگ یا مرگ‌اندیشی است که می‌تواند ماهیت خود را دوباره ساخته یا بازتعریف کند و بدین سان از پوچی و معنا باختگی بگریزد. او در جریان کشمکش و جدالی روانی با خود و واکنش‌های مخاطبان آثارش، نمایشنامه‌ی «دست‌های آلوده» را نگاشت که «آل‌احمد» که آن زمان خود نیز از نظر اندیشه‌ی سیاسی، در جریان تردیدهایی بسیار و نیز تجربه‌ی‌گذارایی فکری از اندیشه‌ی خود و مطرح کردن تئوری بازگشت به خویشتن بود، آن را به زبان فارسی برگرداند. در این اثر، به موضوع «مرگ» یا کشتن و کشته‌شدن در مسیر آرمان یا هدفی به اصطلاح انقلابی پرداخت و نقدهای او بر آنچه انقلابی‌گری مارکسیستی خوانده می‌شد، افزایش یافت که در نهایت عقاید او به‌طور رسمی به مجادله با طرفداران آن و جدایی کامل او از چنین دیدگاهی انجامید. در مقالاتش، به سرکوب آزادی و خفقان حاکم در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی پرداخت و دیدگاه‌های

تئوریک را که پیشتر با نوشتن کتاب ارزشمند «نقد خرد دیالکتیک» (Critique of Dialectical Reason) مطرح کرده و در آن‌ها بسیاری از تعالیم آن را به نقد کشیده بود، به گونه‌ای عملی به جهانیان نشان داد و از این جریان فکری به گونه‌ای رسمی اعلام جدایی کرد. اما رمان «تهوع» (Nausea) از منظر منتقدین و نیز خود سارتر چه از حیث اندیشه‌ی مندرج در آن و چه از منظر ارزش ادبی، برجسته‌ترین اثر او محسوب می‌شود. در این اثر، او به زبانی نمادین اصیل‌ترین پرسش‌های بشری و نیز درونمایه‌ی فلسفی آثارش را بازتاب داده است. «آنتوان روکانتن» (Antoine Roquentin) شخصیت اصلی اثر که رمان از زبان او (اول شخص) روایت می‌شود نمادی از خود او است: «در سی سالگی موقت شدم که در تهوع - باور کنید خیلی صادقانه - وجود ناموجه و ناگوار هم‌نوعانم را بنویسم و وجود خودم را تبرئه کنم. من روکانتن بودم، در شخص او، بدون خودپسندی تار و پود زندگی را نشان می‌دادم. در عین حال خودم بودم، آدم برگزیده، وقایع‌نگار دوزخ‌ها» (سارتر، ۱۳۷۲: ۲۰۹). روکانتن، تجربه‌ی ماورای طبیعی و فرامادی «تهوع» را حالتی روانی می‌داند که به جلوگیری از الحاق و اتصال کامل او به جهان مادی و پیش‌گیری از خودباختگی انسان در برابر زندگی معنا‌بخش می‌انجامد و آن را روشی برای گریز از خودفریبی و راهی برای خروج از ساحت معنا‌بخشی زندگی و حتی کشف حقیقت وجود می‌داند.

این احساس روانی برای او که تلاش می‌کند خود را از ساحت استحضانی و انضمامی وجود دور نگه دارد، دیگر بخشی جدایی ناپذیر از وجود اوست. «تهوع» ترکم نکرده است و گمان نمی‌کنم به این زودی‌ها ترکم کند. ولی دیگر از دستش نمی‌کشم، دیگر یک بیماری یا یک بحران زورگذر نیست. خود من است» (سارتر، ۱۳۶۵: ۷۸). او می‌اندیشد کلمات نمی‌توانند صفات موجودات را بیان کنند چون آنجا که اشیاء هستند، کلمات دیگر نیستند. شناخت موجودات از طریق نام‌گذاری یا طبقه‌بندی آنها ناممکن است. وجود انسان، لازمه‌ی معنی دادن به هستی است. به عبارت دیگر، هستی با انسان آغاز می‌شود و وجود داشتن به سادگی به معنای بودن در هستی است. «وجود داشتن به طور ساده یعنی آن‌جا بودن. موجودات پدیدار می‌شوند. می‌گذارند با آن‌ها برخورد کنیم ولی هرگز نمی‌توان آن‌ها را استنتاج کرد» (همان: ۲۴۴).

درنگرشی کلی می‌توان عنوان کرد که سارتر به عنوان فیلسوفی وجودمدار، پدیده‌ی مرگ را از دو منظر متفاوت مورد بررسی قرار می‌دهد. نخست به عنوان پدیده‌ای عینی که روی دادن حتمی و قطعی آن برای انسان، علاوه بر پایان بخشیدن به امکان‌ها و موقعیت‌های وجودی و بازستاندن اختیار و انتخاب‌های او در مواجهه با هستی، او را از ساحت معنا‌بخشی وجود می‌رهاند و دو رویی و عدم صداقت را از ساحت وجودی او دور می‌کند. از این منظر، روی دادن قطعی و حتمی مرگ، جانداروی معنا‌بخشی زندگی است. این دیدگاه، در آثار ادبی او از جمله مجموعه داستان «دیوار» و نیز «در بسته» نمودی نمادین دارند. از سوی دیگر، پدیده‌ی مرگ در اندیشه و آثار او امری ذهنی، درونی و روانی است که محصول معنا‌بخشی زندگی و نتیجه‌ی دور شدن انسان از ارتباطی عمیق با موضوع‌ها و مفاهیم متعالی زندگی یا به عبارت او فراموشی اصالت خویش و پناه بردن به خودفریبی و عدم صداقت اخلاقی است. سارتر، آن‌گونه که در رمان تهوع از زبان شخصیت اثر (روکانتن) عنوان می‌کند، راه‌هایی انسان از ساحت چنین مرگ ذهنی و روانی‌ای و نیز اثبات وجوب خویش تنها پرداختن به اموری متعالی از جمله هنر و نیز خلاقیت و آفرینش ادبی است. راهی که سارتر نیز خود در زندگی عینی خویش و خارج از جهان تخیلی آثارش بدان پرداخت و با وجود مرگ عینی‌اش، در آثارش جاودانه شد و از ساحت معنا‌بخشی وجود گریخت.

۵- نتایج:

۱. پدیده‌ی مرگ به واسطه‌ی رمزآمیز و رازآلود بودن ماهوی آن همواره مورد توجه انسان بوده است و در این راستا از دیرباز با دو تصویر، مفهوم یا انگاره‌ی متفاوت اما توأمان عینی و ذهنی پیرامون آن مواجه بوده‌ایم. مرگ از سویی به معنای پایان نشانه‌های حیات مادی است که همه‌ی موجودات زنده از جمله انسان آن را درک می‌کنند و از سوی دیگر به معنای سازوکاری درونی و روانی است که تنها انسان‌هایی که مرگ‌اندیش و «مرگ‌آگاه» هستند به درک و دریافت آن نایل می‌شوند.
۲. اهمیت معنای مرگ و تلاش مداوم انسان برای درک مفهوم حقیقی و واقعی آن را هنگامی بهتر می‌توان درک کرد که تصاویر و انگاره‌های وابسته به آن در اساطیر باستانی، دغدغه‌های فکری فیلسوفان کلاسیک غربی و اخلاف وجودمدار آن‌ها، ادیان و مکاتب بشری و در نهایت در سیر تکاملی خود، در ادیان وحیانی و به ویژه دین اسلام از بسامد بالایی برخوردار است. چه بسا حماسه‌هایی اساطیری که بر محور مرگ می‌گردند و ادیان و مکاتبی که زندگی را با مرگ معنا می‌کنند.
۳. دین اسلام در ادامه‌ی دیگر ادیان وحیانی و به عنوان کامل‌ترین آن‌ها، مرگ را از منظرهای مختلفی مورد توجه قرار داده است که در همه‌ی آنها، پدیده‌ی مرگ در ذات خود فاقد ارزشی وجودی است و تنها همچون مرزی عینی پیش از ورود به جهان معنا و حریم ملکوت به آن نگریسته می‌شود. مرگ، پل اتصال ماده به معنا و تمهیدی برای حضور در محضر الهی است.



۴. عرفان اسلامی به عنوان نمود دینی نهان‌دانی و رازپردازی، مرگ را در ارتباط با واژگانی همچون فنا و بقا مورد توجه قرار می‌دهد. در عرفان اسلامی، فنا به معنای گذر از صفات مادی و سرآغازی برای اتصال به جهان معناست و بقا در معنای الصاق و اتصال به آن وجود مطلق ابدی است. از منظر عرفان اسلامی، فنا مقدمه‌ی بقا و سرآغاز سلوکی عینی و ذهنی یا بیرونی و درونی از « فنا فی الله » به سوی « بقا بالله » است. مرگ، سرآغاز حرکتی است تدریجی از مقامات تبث تا فنا و سلوکی است که در نهایت به زایل شدن صفات انسانی (فنا از نفس) و متّصف شدن به صفات حق تعالی (بقای به حق) می‌انجامد.
۵. حکیم سنایی غزنوی از منظری نسبی‌گرایانه به پدیده‌ی مرگ می‌نگرد. به ویژه در مثنوی حدیقه الحقیقه او از سه ساحت متفاوت که نمودی از حالات گوناگون روانی اوست مرگ را مورد توجه قرار می‌دهد. مرگ در این اثر از سه منظر حکیمانه، زاهدانه و عارفانه-عاشقانه مورد بررسی قرار گرفته است. از منظر حکیمانه، مرگ امری به‌جا و در راستای سنت حکیمانه‌ی الهی است. در ساحت زاهدانه‌ی اندیشه‌ی او، مرگ رویدادی هراس‌آور و در جهت انذار و تحذیر آدمی از ناپایداری و زوال حیات مادی است و در گستره‌ی عارفانه-عاشقانه‌ی اندیشه‌ی او، مرگ سرآغاز الصاق و اتصال به ابدیت و رهایی از تناقض‌های حیات مادی است و در نتیجه سالک عارف، مرگ‌ستای و مرگ‌اشتیاق جلوه می‌کند.
۶. اگرستانسیالیسم که وجود را بر ماهیت مقدم دانسته و فردیت انسانی را مبنای فلسفه می‌داند برای مرگ ارزشی وجودی قایل است. بدین معنا که در این فلسفه؛ مرگ و نیز مرگ اندیشی، عاملی مؤثر در جهت «تشدید» (Intensify) زندگی، تعمیق موقعیت‌های وجودی آن و ایجاد مفهومی متعالی برای آن است. خودآگاهی ما از مرگ یا به عبارت دیگر مرگ‌آگاه بودن انسان، وجه تمایز و حتی عامل برتری او بر سایر موجودات است و سبب گرایش او به حیاتی اندیشمندانه و امر متعالی می‌گردد.
۷. از منظر سارتر، انسان در مواجهه با آینده‌ی خود با نیستی و مرگ رو در رو می‌گردد و در برابر با چنین گستره‌ی کرانه ناپدید، دچار دلهره‌ای وجودی می‌شود و خود را تنها موجود اندیشمندی می‌یابد که به وجود خود می‌اندیشد و از همین رو به عوارض رنج‌آور بودن، از جمله تنهایی و دلهره گرفتار می‌گردد. در دستگاه فکری او تنها چیزی که از پیش برای انسان مقدر است؛ مرگ است و انسان، تنها از طریق پرداختن به مرگ یا مرگ‌اندیشی است که می‌تواند ماهیت خود را دوباره ساخته یا باز تعریف کند و بدین سان از پوچی و معناباختگی وجود بگریزد.
۸. شخصیت اصلی رمان تهوع (روکانتن)، نمادی از انسان نوعی معاصر در غرب است که به عوارض بودن مبتلاست، به معناباختگی هستی گرفتار شده و در واقع نمودی از خود نویسنده است. «موتیف» (Motif) های اصلی رمان؛ پدیدارشناسی ادراک انسان، ماهیت اندیشه، امکان‌های بشری، مواجهه‌ی انسان با هستی، مفهوم هنر و در نهایت مرگ است و او با به تصویر کشیدن تمایلات روانی شخصیت اثرش به بحث پیرامون موضوع‌های فوق می‌پردازد.

۶- منابع و مآخذ:

- قرآن کریم
- استیس؛ وت، (۱۳۶۱): عرفان و فلسفه، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران، سروش.
- بایار؛ ژان- پیر، (۱۳۹۱): رمزپردازی آتش، ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران، نشر مرکز.
- دومونت؛ میشل، (۱۳۸۸): فلسفیدن، آموختن و مردن، مجله‌ی ارغنون (مرگ)، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.
- زرین‌کوب؛ عبدالحسین، (۱۳۷۳): ارزش میراث صوفیه، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- سارتر؛ ژان پل، (۱۳۶۵): تهوع، ترجمه‌ی امیرجلال الدین اعلم، تهران، نیلوفر.
- _____، (۱۳۸۰): اگزستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه‌ی مصطفی رحیمی، چ دهم، تهران، انتشارات نیلوفر.
- _____، (۱۳۷۱): ادبیات چیست؟، ترجمه‌ی ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، تهران، کتاب زمان.
- سنایی؛ ابوالمجد مجدودبن آدم، (۱۳۸۷): حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح مدرس رضوی، چ هفتم، تهران، دانشگاه تهران.
- شوالیه؛ ژان ژاک، (۱۳۸۸): فرهنگ نمادها، ترجمه‌ی سودابه فضایی، تهران، نشر جیحون.
- قشیری؛ عبدالکریم بن هوزان، (۱۳۸۹): رساله‌ی قشیریّه، ترجمه‌ی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، مشهد، زوآر.
- کاپلستون؛ فردریک، (۱۳۷۱): تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی جلال الدین مجتوبی، چ ۱، تهران، سروش.
- کاشانی؛ عزالدین محمود، (۱۳۹۳): مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به اهتمام جلال الدین همایی، تهران، نشر هما.
- گواردینی؛ رومانو، (۱۳۸۹): مرگ سقراط، ترجمه‌ی محمد حسن لطیفی، تهران، طرح نو.
- هابن؛ ویلیام، (۱۳۴۸): پیام‌آوران عصر ما، ترجمه‌ی عبدالعلی دستغیب، تهران، مرکز نشر سپهر.
- هجویری؛ علی بن عثمان، (۱۳۸۶): کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران، سروش.

Abstract:

Esoteric knowledge, such as a universal worldview and Islamic mysticism, such as its religious representation, while adhering to the principles of the Shari'a and the Qur'anic verses, also transcended its introverted tradition and conceived concepts such as the phenomenon of death. Special consideration has been given. Accordingly, we have faced death from two different meanings but forever. An objective concept, in the sense of the end of material life, experienced by all living beings, including human beings, and the mental arrangement that only the "death knowing" human beings understand.

Existentialism, which, contrary to the tradition of Western classical philosophy, considers the subject of philosophy to be human, and not mere philosophical discussions, has examined the phenomenon of death as one of the most fundamental existential possibilities of man. This paper tries to analyze the means of differentiation and their sharing about death based on the Senayi Hadiqah al-Haqiqah's and Sartre's novel "Nausea" by comparative study of the concept of death in the two worldviews.

Keywords: Islamic mysticism, Existentialism, Hadiqeh al-Haqiqa, Nausea, death.