



Heidegger and Tolstoy: Being-towards-Death (A Case Study of Tolstoy's *The Death of Ivan Ilyich*)

Aref Danyali^{1*}, Fardin Jamshidi Mehr²

Received: 20/11/2024
Accepted: 12/01/2025

* Corresponding Author's E-mail:
Aref-danyali@gonbad.ac.ir

Abstract

The present article examines the concept of human existence as *Being-towards-death* in Heidegger's philosophy and Tolstoy's novella, *The Death of Ivan Ilyich*. Death is one of those intersections where philosophy and literature meet. Milan Kundera suggests that many of the themes Heidegger articulates about human existence appeared centuries earlier in the works of great novelists. The central question of this study is: to what extent can Heidegger's ontological understanding of death be applied to Tolstoy's portrayal of death in *The Death of Ivan Ilyich*? Both Heidegger and Tolstoy approach human existence as *Being-in-the-world* and *Being-with-others*. This Heideggerian starting point, like that of novelists who focus on human beings in situ, contrasts sharply with the metaphysical tradition that begins with a transcendental, detached subject. Heidegger and Tolstoy argue that humanity's immersion in the world and others leads to an inauthentic self. Confrontation with death is the possibility that nullifies all the possibilities of inauthentic life. Death reveals to the individual that all the everyday norms and conventions of *Das*

1. Assistant Professor of Modern and Contemporary Philosophy, Department of Theology, Field of philosophy, Gonbad Kavous University, Gonbad Kavous, Iran .
<https://orcid.org/0000-0002-6566-8795>
2. Assistant Professor of Islamic philosophy and Theology, Field of Islamic Philosophy, Gonbad Kavous University, Gonbad Kavous, Iran
<https://orcid.org/0000-0001-7337-9224>



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY - NC) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.



Man (the "They") abandon them in the experience of dying. While everyday communal life feigns that everything can be mediated or represented, the encounter with death discloses the irreducibly unmediated aspects of human existence. The relationship with death constitutes a "self-to-self" connection that cannot be reduced to a "self-to-others" relationship. Despite the similarities between Heidegger's and Tolstoy's views on death, there are significant points of divergence between the two, which this article explores in detail.

Keywords: Heidegger, Tolstoy, Being-with-others, Being-towards-death, Authenticity

Introduction

The present article examines the ontological structure of human existence as "being-toward-death" in the perspectives of Heidegger and Tolstoy. Adopting an interdisciplinary approach, it seeks to demonstrate how philosophy, as the origin of theory, intersects with the novel as narrative, and that no clear-cut boundary exists between theory and storytelling: within every theory, a hidden narrative resides. Death is one of those points at which philosophy and the novel converge. Reflection on death serves as a distinguishing moment that sets human existence apart from that of animals.

In one of the footnotes of *Being and Time*, Martin Heidegger refers to *The Death of Ivan Ilyich* by Leo Tolstoy and acknowledges the affinity between his own conception of death and that present in Tolstoy's work.

Reflection on death has a history as long as that of humanity itself. What makes Heidegger's perspective unique and distinctive is his ontological approach to the problem of death, which sets it apart from biological or historical approaches.

Biological death is something shared between humans and all living beings. However, when Heidegger says that "only humans die", he is pointing to this ontological understanding of death.

Findings

1. Bad faith: Death is for others.

From the very first paragraph of Tolstoy's novel-or more precisely, from the book's cover- we become aware that he is dead. Tolstoy begins the story with Ilyich's death, not his birth or anything else. Unlike the plot of



conventional novels, the protagonist's death does not occur at the end. In Heidegger's terms, a human being, from the very beginning of life, confronts themselves as a "being-toward-death". Death is not something that happens in the future; rather, it is with us here and now.

However, the network of power functions like a veil. In this novel, the temptation of money and status is so strong that it pushes death aside. Confronting death face to face could have connected the colleagues to Ilyich, but concerns about status and power prevent these "mortal beings" from drawing close. Even his wife thought, above all else, about the bureaucracy of the burial and a respectable funeral ceremony. Pyotr Ivanovich, too, treated Ivan Ilyich's death like an administrative case that had to be closed as quickly as possible, so that he could make his way to a game of cards!

2. Death is a non-delegable experience.

For Ilyich, non-administrative matters were trivial and meaningless. He would always remind petitioners that they should not raise any issue or concern outside the rules and regulations. For him, life beyond administrative procedures had no meaning or validity.

But death is that moment which cannot be absorbed into the framework of administration. If within the office roles and relations can be rearranged or outsourced, the experience of death belongs to those experiences that are neither exchangeable nor delegable. No one can die with you or in your place.

3. The Meaninglessness of Death for Modern Humans.

The loss of meaning in Death renders not only the life of the individual meaningless, but also the entirety of modern life. The modern human never truly dies. Rather, they are gradually worn down along the way and never come to grasp an "end as totality". In this endless trajectory, there are always possibilities and choices that remain unchosen and unexperienced. This absence of an ending or sense of completion leaves the modern human perpetually dissatisfied and insatiable.

Conclusions

All the events of this story are narrated under the heavy shadow of death. It is precisely the reader's awareness of Ivan's death that renders each of his



Journal Of Narrativestudies

E-ISSN: 2588-6231

Vol.10, No. 19

Spring and Summer 2026

Research Article



decisions and actions shocking. From the very beginning, by invoking death, Tolstoy destabilizes the center of gravity of Ivan's life- the bureaucratic system. Thus, the novel culminates in a critique of bureaucracy as the existential foundation of modern human life. The immediate consequence of this critique is that the bureaucratization of life becomes tied to a fundamentally inauthentic relation to death.

دوفصلنامه روایت‌شناسی

سال ۱۰، شماره ۱۹، بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص ۱۵۶-۱۸۹

مقاله پژوهشی

هایدگر و تولستوی: هستن - به‌سوی - مرگ

(مطالعه موردی: رمان مرگ ایوان ایلیچ اثر تولستوی)

عارف دانیالی^{۱*}، فردین جمشیدی‌مهر^۲

(دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۳۰ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۳)

چکیده

موضوع مقاله حاضر، تحلیل انسان همچون «هستن - به‌سوی - مرگ» در فلسفه هایدگر و رمان *ایوان ایلیچ* اثر تولستوی است. این مقاله به روش کتابخانه‌ای و با رویکرد بینارشته‌ای نوشته شده است. مواجهه فلسفه و رمان یا نظریه و روایت. هدف مقاله حاضر نشان دادن نوآوری رویکرد هایدگر و تولستوی به مقوله مرگ و نیز تأکید بر شباهت‌ها و تفاوت‌های نگاه این دو نویسنده است. مرگ، یکی از آن نقاطی است که فلسفه و رمان با هم تلاقی می‌کنند. میلان کوندرا معتقد است که بسیاری از مضامینی که هایدگر درباره انسان تقریر کرده، قرون پیش‌تر در آثار رمان‌نویسان بزرگ ظاهر شده است. پرسش مقاله حاضر چنین است: تا کجا فهم هستی‌شناختی از مقوله مرگ در اندیشه هایدگر قابل اطلاق به نگاه تولستوی به آن در رمان *مرگ ایوان ایلیچ* است؟ هایدگر و تولستوی از انسان همچون «هستن - در - جهان» و

۱. استادیار فلسفه جدید و معاصر گروه الهیات، رشته فلسفه، دانشگاه گنبدکاووس، گنبدکاووس، ایران (نویسنده مسئول)

*Aref-danyali@gonbad.ac.ir

<https://orchid.org/0000-0002-6566-8795>

۲. استادیار فلسفه اسلامی گروه الهیات، رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه گنبدکاووس، گنبدکاووس، ایران

<https://orchid.org/0000-0001-7337-9224>



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY - NC) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

«هستن - با - دیگران» شروع می‌کنند. این آغازگاه هایدگری که همچون رمان‌نویسان متمرکز بر انسان در موقعیت است، متفاوت از کل فلسفه متافیزیکی است که از سوژه استعلایی و منقطع از جهان آغاز می‌کند. هایدگر و تولستوی معتقدند که این آمیزش انسان با جهان و دیگران به یک خود غیراصیل منجر می‌شود. مواجهه با مرگ آن امکانی است که تمامی این امکان‌های زندگی غیراصیل را هیچ می‌سازد. مرگ به او نشان می‌دهد که تمامی آن رویه‌های همگانی یا دستورالعمل کسان در تجربه مرگ او را تنها می‌گذارند. اگر زندگی هر روزه همگانی وانمود می‌کند که همه چیز نیابت‌پذیر است، رابطه با مرگ، سویه‌های نیابت‌ناپذیر هستی انسانی را منکشف می‌سازد. رابطه با مرگ نوعی «رابطه خود با خود» است که قابل تقلیل به «رابطه خود با دیگران» نیست. به‌رغم شباهت‌های نگاه هایدگر و تولستوی به مقوله مرگ، نقاط افتراقی میان آن دو وجود دارد که در این مقاله به آن‌ها توجه شده است.

واژه‌های کلیدی: هایدگر، تولستوی، هستن - با - دیگران، هستن - به‌سوی - مرگ،

اصالت.

۱. مقدمه

موضوع مقاله حاضر، تحلیل ساختار وجودی انسان همچون «هستن - به‌سوی - مرگ» در نگرش هایدگر و تولستوی است. مقاله حاضر با رویکردی بینارشته‌ای می‌کوشد نشان دهد که چگونه فلسفه به‌عنوان خاستگاه نظریه با رمان همچون روایت تلاقی می‌کند و هرگز مرز قاطعی میان نظریه و روایت وجود ندارد: در دل هر نظریه‌ای یک داستان پنهان است. مرگ، یکی از آن نقاطی است که فلسفه و رمان با هم تلاقی می‌کنند؛ مرگ‌اندیشی همچون دقیقه تمایزبخش هستی انسان از حیوان. میلان کوندرا معتقد است که رمان «کاوش در هستی» است؛ این همان رسالتی است که همیشه فلسفه خود را وقف آن کرده است. بنابراین، از دید کوندرا، بسیاری از آن چیزهایی که

فلاسفه‌ای همچون هایدگر گفته‌اند، سال‌ها پیش‌تر در آثار رمان‌نویسان بزرگ طرح شده‌اند:

درواقع، همه مضامین (تم‌های) اصلی درباره هستی انسان، که هایدگر در اثر خود هستی و زمان، تحلیل می‌کند و معتقد است از فلسفه پیشین اروپایی کنار گذاشته شده‌اند، با چهار قرن رمان (چهار قرن تناسخ رمان در اروپا) آشکار، روشن و معلوم شده‌اند. رمان به شیوه خاص خود و با منطبق خاص خود جنبه‌های متفاوت هستی را، یک به یک، کشف کرده است (کوندرا، ۱۳۸۹، صص. ۴۱ - ۴۲).

هایدگر در یکی از پاورقی‌های کتاب هستی و زمان به رمان تولستوی، مرگ ایوان ایلیچ، اشاره می‌کند و به قرابت اندیشه مرگ در کتاب خویش و رمان تولستوی اذعان می‌کند. مرگ‌اندیشی قدمتی به درازای تاریخ بشریت دارد؛ کمتر شاعر و نویسنده و فیلسوفی است که بدان نظر نینداخته باشد. آنچه نگاه هایدگر را یگانه و متمایز می‌کند، رویکرد هستی‌شناختی به مسئله مرگ است که از رویکرد زیست‌شناختی یا تاریخی به مرگ متمایز می‌کند؛ مرگ زیست‌شناختی بین انسان‌ها و تمامی جانداران مشترک است، اما وقتی هایدگر می‌گوید: «فقط انسان‌ها هستند که می‌میرند»، به این رهیافت هستی‌شناختی به مرگ اشاره دارد. توجه به این رویکرد هستی‌شناختی آنجا اهمیت پیدا می‌کند که بدانیم هایدگر میان هستی‌شناسی و اخلاق هیچ جدایی نمی‌بیند، برعکس، «هستی‌شناسی بنیادی» را همان «اخلاق بنیادی» می‌داند. به عبارتی دیگر، اخلاق مجموعه‌ای از قواعد و قوانین نیست، بلکه «شیوه‌ای از هستن» است که هر فردی باید خود بر دوش گیرد. در اینجا است که مفهوم مرگ اهمیت پیدا می‌کند، چون انسان همان «هستن به سوی مرگ» است. به زعم هایدگر، فقط چنین درکی از انسان است که به نوعی اخلاق بنیادین منجر می‌شود؛ یگانه راه اصالت یافتن / اخلاقی شدن همان مواجهه با مرگ است: «آنچه ما از لحاظ بنیادین و مابعدالطبیعی و هستی‌شناختی هستیم تعیین می‌کند که چگونه، به عام‌ترین و بنیادی‌ترین

شیوه، باید زندگی کنیم» (Young, 2002, p. 106). اگر چنین فهمی از پیوند مرگ و اصالت/ اخلاق در هایدگر نداشته باشیم، همواره در معرض این خطا خواهیم بود که مرگ را با مفاهیم دیگری همچون عشق جایگزین کنیم و از خود بپرسیم چرا مواجهه با مرگ (و نه مواجهه با عشق) از ما فردی اصیل می‌سازد؟! اگر دریافت هستی‌شناختی هایدگر را با نگرش زیست‌شناختی یا تاریخی از مرگ خلط کنیم، آنگاه به‌سادگی ضرورت اخلاقی مرگ‌اندیشی در نگاه هایدگر اهمیت خود را از دست می‌دهد و به چیزی «معاوضه‌پذیر» تقلیل می‌یابد.

بنابراین، پرسش مقاله حاضر این است که تا کجا فهم هستی‌شناختی از مقوله مرگ در اندیشه هایدگر قابل اطلاق به نگاه تولستوی به آن در رمان *ایوان ایلیچ* است؟ در مواجهه با این پرسش است که نگارندگان می‌کوشند آن سویه‌هایی از مرگ‌اندیشی را در تفکر تولستوی و هایدگر منکشف سازند که در تلقی‌های دینی - فلسفی - علمی از تجربه مرگ غایب است. در پایان، به نقطه افتراق هایدگر فیلسوف و تولستوی رمان‌نویس اشاره می‌شود.

۲. پیشینه پژوهش

یانگ (2000) در مقاله خویش به رابطه مرگ و اصالت فرد می‌پردازد و سعی می‌کند نشان دهد که اصیل عمل کردن در هایدگر به چه معناست و چگونه اخلاق در پیوند با هستن - به‌سوی - مرگ قرار می‌گیرد. کراوس (2002) نیز به رابطه مرگ و مابعدالطبیعه در هایدگر می‌پردازد و می‌کوشد نسبت نیستی و دازاین را روشن کند. اما در این میان، سخنی از تولستوی به میان نمی‌آید. عسگری و میرزایی (۱۳۹۷) در مقاله «مرگ‌اندیشی و معنای زندگی در هایدگر» رویکرد هایدگر به مقوله مرگ را از منظر فلسفه دین و در

مقایسه با آموزه‌های الهیاتی مطرح کرده‌اند. رامین و رضایی (۱۳۹۷) به مطالعه تطبیقی تصویر مرگ در بهشت گمشده و مرگ ایوان ایلچ پرداخته‌اند. علی‌زمانی و مهدی‌زنجانیان (۱۳۹۶) مقوله معنا را در چهار دوره زندگی تولستوی بررسی کرده‌اند. در این میان، فقط بختیاری (۱۳۹۹) در مقاله خویش کوشیده مفهوم مرگ را در هایدگر و تولستوی مقایسه کند. نگارندگان اما بر تمایز میان نگرش هستی‌شناختی به مرگ با سایر نگرش‌های تاریخی - فلسفی - دینی متمرکز نشده است و بر جنبه‌هایی تأکید کرده که در مفهوم مرگ‌اندیشی در طول تاریخ حاضر بوده است. افزون بر این، ایشان به تفاوت میان این دو اندیشمند در مورد مرگ نپرداخته است.

۰۳. چارچوب نظری

۳-۱. هایدگر: مرگ و وانهادگی انسان

فلسفه دکارت با یک سوژه استعلایی شروع می‌شود؛ سوژه‌ای بریده از جهان و در خود فروبسته. دکارت و پیروانش چنان شکاف و جدایی میان انسان و جهان انداختند که عبورناپذیر می‌نمود. در مقابل، فلسفه اگزیستانسیالیسم، به‌طور خاص فلسفه هایدگر، با درگیری شخصی انسان و مشغولیت‌هایش در جهان آغاز می‌کند: «درحقیقت، ما هیچ تجربه‌ای از خودمان نداریم که درهم‌تنیده با تجربه ما از جهان نباشد» (Pattison, 2013, p.16). تصویر ما از خودمان، بازتابی است از تصویر جهان در ما. از همین‌روست که هایدگر انسان را دازاین به معنای «در - آنجا - هستن» می‌نامد که مقدم بر هر رابطه سوژه - اُبژه‌ای است. کانت معتقد بود که رسوایی فلسفه آنجاست که تاکنون نتوانسته به درستی وجود جهان و دیگران را اثبات کند. هایدگر در مقابل پاسخ می‌دهد که رسوایی فلسفه این بوده که هر بار تلاش کرده تا وجود جهان و دیگران را اثبات کند. «جهان» و «دیگران» چیزهایی

نیستند که توسط کوگیتوی دکارتی استنتاج شوند، بلکه ماهیت انسان همان «در - جهان - هستن» و «هستن - با - دیگران» است؛ جهان همواره پیشاپیش جهانی است که من با دیگری در آن شریک‌ام و در شبکه‌ای از ارتباطات و نسبت‌ها درگیرم. بنابراین، به اعتقاد هایدگر: «روشن‌سازی در - جهان - هستن نشان داده است که سوژه‌ای صرف و بدون جهان نه در وهله اول "هست" و نه هرگز "داده شده" است. و نهایتاً به همین اندازه بعید است که منی منزوی و بدون دیگران بتواند در وهله اول داده شده باشد» (هایدگر، ۱۳۹۳، ص. ۱۵۵).

این آمیزش دازاین با جهان و دیگران است که او را همواره در معرض سقوط قرار می‌دهد؛ همیشه این خطر وجود دارد که دازاین توسط دیگران و رویه‌های همگانی جهان به انقیاد درآید و در نتیجه، وجود یگه و یگانه‌اش را از دست بدهد و در نتیجه به وجودی غیراصیل یا «کسان»^۱ تقلیل یابد. به‌زعم هایدگر، ما مجبور نیستیم وجود دیگران را به اثبات برسانیم، زیرا پیشاپیش با آن‌ها در ارتباط هستیم و در نتیجه پرسش «آیا دیگران وجود دارند؟» از اساس منتفی است؛ برعکس، مسئله آن است که «آیا من می‌توانم خود باشم؟» (راتال، ۱۳۹۲، ص. ۷۹). کشمکش بنیادین، جدال میان «خود - کسان» (خود متعلق به کسان) و «خود خودینه» (خودی که خودش را دریافته) است: «من در وهله اول به معنای خود اصیل‌ام "نیستم"، بلکه دیگران، به شیوه کسان‌ام. از کسان و به‌مثابه کسان است که من در وهله اول به "خودم" داده می‌شوم. دازاین در وهله اول کسان است و غالباً چنین می‌ماند. اگر دازاین جهان را به شیوه خودش کشف کند و به خودش نزدیک سازد، اگر هستی خودینه‌اش را برای خودش بگشاید، آن‌گاه این کشف "جهان" و گشودن دازاین همیشه به‌مثابه کنار زدن پوشیدگی‌ها و تیرگی‌ها،

به‌مثابه درهم‌شکستن صورت‌های کاذبی انجام می‌شود که دازاین به‌وسیله آن‌ها خود را بر خود فروبسته است» (هایدگر، ۱۳۹۳، ص. ۱۷۳).

وجود هر روزه ما، وجود با دیگران یا خود - کسان است که هیچ‌گونه رابطه اصیل و خودینه‌ای با جهان ندارد. قلمروی عمومی یا جهان هر روزگی، عرصه دیکتاتور و حقیقی کسان است، عرصه‌ای که هر دازاینی کاملاً در هستی «دیگران» منحل شده است و هیچ ویژگی منحصربه‌فرد و اصیلی ندارد. برای مثال، در هنگام استفاده از وسایل نقلیه عمومی، دازاین مثل همگان رفتار می‌کند، در غیراین‌صورت، زندگی روزمره دچار اختلال می‌شود. این شیوه ارتباط با جهان و خویشتن پیشاپیش توسط کسان بر او تحمیل می‌شود؛ او جهان و خود را آن‌گونه کشف می‌کند که «دیگران» معین کرده‌اند. قلمروی عمومی در وهله اول هر شیوه تعبیر از جهان و دازاین را تعیین می‌کند:

ما همان‌طور لذت می‌بریم و تفریح می‌کنیم که کسان لذت می‌برد؛ همان‌طور می‌خوانیم، می‌بینیم و درباره ادبیات و هنر داوری می‌کنیم که کسان می‌بیند و داوری می‌کند؛ و نیز همان‌طور در مقابل «انبوه مردم» پس می‌کشیم که کسان پس می‌کشد. ما همان چیزی را تکان‌دهنده می‌یابیم که کسان تکان‌دهنده می‌یابد. کسان..... نحوه هستن هرروزه‌گی را از پیش مقرر می‌کند (هایدگر، ۱۳۹۳، ص. ۱۷۰).

معنای و راجی^۲ نزد هایدگر همین است: ما کلماتی را رد و بدل می‌کنیم صرفاً بدان‌خاطر که دیگران/ کسان آن‌ها را بر زبان آورده‌اند: چرا چنین گفتی؟ چون همه می‌گویند! وقتی هایدگر می‌گوید که ما به جهان پرتاب شده‌ایم، مرادش این است که از همان روز تولد، فرد خود را در محاصره کسان می‌یابد. در میان همه کسان، هر رازی، هر چیز یگانه‌ای، نیروی خویش را ازدست می‌دهد و جهت‌گیری همگانی می‌یابد، از جمله دازاین خود را یکی میان بسیاریان ادراک می‌کند؛ من به‌وساطت کسان در تماس

با خود قرار می‌گیرم. بدین معنا، میان من با «خود» همیشه فاصله و جدایی وجود دارد. «خودِ اصیل» به هیچ دازاینی داده نشده، تنها با کوشش و سفری دراز و مبارزه‌ای مدام برای کنار زدن حجاب‌های هر روزگی است که دازاین می‌تواند به خودِ اصیلش دست یابد و آن هستیِ ربوده‌شده‌اش را دوباره به‌چنگ آورد. برای این که جهان را به شیوهٔ خودت کشف کنی باید حجاب‌ها و نقاب‌های کسان را پس بزنی و از آن عبور کنی؛ به تعبیر یانگ، ارتباط مرگ و اصالت در خلال نوعی داستان رخ می‌دهد؛ داستان سلوکِ قهرمانیِ هایدگری از وضع به سقوط افتادگی و گم‌گشتگی در «کسان» تا رسیدن به خودینه‌ترین خویشتن که اصالت فرد را تضمین می‌کند (یانگ، ۱۳۸۴، ص. ۲۹۷).

بیهوده نیست که هایدگر وقتی از مرگ سخن می‌گوید به رمان تولستوی ارجاع می‌دهد؛ رمان بهترین محمل برای انکشاف مفهوم مرگ است، زیرا اولاً، رمان سوژه را همچون «صیوروت/ شدن» به نمایش می‌نهد؛ ثانیاً، این «شدن» همواره «شدن به سوی مرگ» است؛ سوژه در پیش‌روی به سوی مرگ، خود را باز می‌آفریند و از خود چیز دیگری می‌سازد. این «دگرشدن» همان کندن از جهانِ کسان و آفریدن جهانِ ویژهٔ خویشتن است. به عبارتی دیگر، در رمان «خود» آن چیزی نیست که پیشاپیش نزد ما حاضر است، بلکه شونند دائمی است که با انتخاب‌ها و تصمیم‌ها در موقعیت‌های متضاد باز می‌آفرینند.

مواجهه با مرگ دقیقاً یکی از تجربیاتی است که دازاین را در خویشمندیِ ویژه و اصیل‌اش قرار می‌دهد؛ مرگ، انقطاعی در رویه‌های عام جهان و گسست از «بودن - با» است، زیرا هر دازاینی درمی‌یابد که تنها می‌میرد و در مواجهه با مرگ، تنها و وانهاد است. مواجهه با مرگ به دازاین می‌آموزد که او خود موظف به بر دوش کشیدنِ مسئولیتِ وجودی خویش است و نمی‌تواند آن را به دیگران/ کسان محول کند. آشنایی

هرروزه فرو می‌ریزد، تمامی دست‌ورعمل‌ها و کارکردهای هرروزه، کارآیی خویش را از دست می‌دهند، خود با خود چشم‌درچشم می‌شود. تجربه مرگ، امری معاوضه‌ناپذیر است، هرگز نمی‌توان آن را با دیگران به اشتراک گذاشت، «گم‌شده در کسان» ممکن نیست: «مرگ، خویش‌مندترین امکان^۳ دازاین است» (راتال، ۱۳۹۲، ص. ۹۰). او خود را در جهان امکان‌های هرروزه که کسان در اختیارش نهاده، احساس بیگانگی می‌کند، زیرا مرگ، آن امکانی است که سایر امکان‌ها را ملغی کرده است. دازاین درمی‌یابد در رابطه با مرگ، تمامی آن ارتباطات و نسبت‌های با دیگران از هم می‌گسلند و او را به خود وامی‌نهند: «شخص پی می‌برد که هنگامی که مسئله مرگ در میان است، درواقع، هر با - دیگران - بودن ما را تنها می‌گذارد» (یانگ، ۱۳۸۴، ص. ۲۹۶). بدین‌سان، حضور قاطع مرگ، هرگونه وحدت «خود» با «کسان» را نفی می‌کند و آرامشی که دازاین در اتحاد با کسان به دست آورده، از بین می‌برد. کسان، او را در رویارویی با مرگ به حال خود رها کرده، هیچ راهکاری برای این رویارویی نمی‌توانند در اختیار او نهند. به‌عبارتی دیگر، مرگ تمامی راهکارهای کسان را ابتر ساخته است.

مواجهه با مرگ، مواجهه با خود است. در این مواجهه، «رابطه خود با خود» تعیین‌کننده «رابطه خود با جهان/ دیگران» می‌شود: «آینده، وضعیتی است که به دازاین امکان می‌دهد تا به‌نحو اصیلی با خودش و جهان ارتباط پیدا کند، اگر و تنها اگر دازاین خودینه‌ترین امکان خودش را بازشناسد: مرگ» (Niederhauser, 2021, p.51). مرگ همچون آینده محتوم از یک سو این امکان را به فرد می‌دهد تا رابطه‌ای خاص با خودش داشته باشد، به صدای خودش گوش فرا دهد و ریشه‌ای‌ترین فردیتش را بازابد؛ از سوی دیگر، فرد امکان می‌یابد رابطه‌ای متفاوت و خارج از اسلوب همگانی با دیگران/ جهان برقرار کند، دیگری را همچون فرد ادراک کند. مرگ، شیوه‌ای از هستی

در جهان را به تصویر می‌کشد که «ما را به بیرون و خارج از گروه و خارج از امر متعارف و همگانی و هنجارهای غیراصیل^۴ «کسان» (Das man) می‌کشاند» (راتال، ۱۳۹۲، ص. ۹۹). مرگ به دازاین نشان می‌دهد که جهان همگانی خانه او نیست، شاهراهی نیست که او را به خود می‌رساند. اگرچه چنین تجربه‌ای اضطراب‌آور است، اما دازاین را خودمختار و آزاد می‌کند، یوغ سنگین عرفیات و هنجارهای همگانی را می‌گسلد و سبکبارانه و با عزمی راسخ راه یگانه و معنای وجودی‌اش را برمی‌گزیند. آن زندگی‌ای که تاکنون به دیگران/ کسان حواله شده بود، آزاد می‌شود: تجربه اصیل مرگ تو را آزاد می‌کند. اما، این آزادی هم اضطراب‌آور است، هم فردیت‌بخش. هر تولد دوباره‌ای خطرات خاص خود را دارد: چه کسی شهادت آن را دارد که شروعی متفاوت و آزاد از دیگران داشته باشد؟

کسان همواره مدعی نیابت‌پذیری است؛ و چنان وانمود می‌کند که در هر لحظه از زندگی می‌تواند به کمک فرد بیاید و به نیابت از او تصمیم بگیرد و راه نشان دهد. اکنون در حضور مرگ، کسان ناپدید شده، نیابت‌پذیری همگانی به پرسش کشیده شده است؛ به اعتقاد هایدگر: «ما مردن دیگران را به معنای اصیل تجربه نمی‌کنیم، بلکه حداکثر همیشه فقط "در کنار آن" هستیم» (هایدگر، ۱۳۹۳، ص. ۳۰۹). نیابت‌پذیری^۵ دازاین در حوزه روزمرگی (شیوه هرروزه جذب شدن همراه با دیگران در جهان دل‌مشغولی‌ها) نه تنها ممکن است، بلکه عنصری مقوم از «با یکدیگر هستن/ همبودی» است (در رابطه با اتومبیل، ما از دیگران/ کسان چگونه رانندگی کردن را می‌آموزیم؛ رانندگی نیابت‌پذیر است و دیگران می‌توانند به نمایندگی از ما آن را برعهده گیرند). نتیجه آن که هیچ‌کس به‌طور مشخص هیچ‌گاه تصمیم نمی‌گیرد که چیزها چگونه باید انجام شوند، چون «چگونگی‌ها» از پیش تعیین شده‌اند. به تعبیر هایدگر، این دیکتاتوری

قلمروی عمومی به معنای «دسترس‌پذیر شدن یکنواخت همه چیز برای همه کس» است (هایدگر، ۱۳۸۲، ص. ۲۸۵). اما این دسترس‌پذیری همگانی و نیابت‌پذیری (تعیین‌یافتگی) در تجربه مرگ ناممکن است: «هیچ‌کس نمی‌تواند از دیگری مردن‌اش را بستاند. البته شخص می‌تواند برای دیگری به سوی مرگ رود. اما این همیشه به معنای قربانی کردن خود برای دیگری در امری معین است. اما چنین مردنی برای ... هرگز نمی‌تواند بدین معنا باشد که از این طریق مرگ دیگری حتی به کم‌ترین میزان از او ستانده شده باشد» (هایدگر، ۱۳۹۳، ص. ۳۱۰). هر دازاینی باید خودش مردن را برعهده گیرد: «مرگ تا جایی که هست به حسب ذاتش در هر مورد از آن من است» (همان، ص. ۳۱۱). به تعبیر هایدگر، مرگ یک امکان غیرربطی است. من در مواجهه با مرگ تنه‌ایم بدان معنا که هیچ‌کس نمی‌تواند به جای من بمیرد یا هیچ‌کس نمی‌تواند مرگ من را تجربه کند؛ تجربه مرگ نیابت‌ناپذیر است، کسان نمی‌تواند او را نمایندگی کند. بدین‌سان، انکشاف «زندگی اصیل همچون امری نیابت‌ناپذیر»، ادعای کسان در مورد «نیابت‌پذیری تمامیت زندگی» را باطل می‌سازد.

یکی از شروط نیابت‌پذیری آن است که دیگری به‌تمامه نزد تو حاضر باشد، اما دازاین، در - آنجا - هستن، همیشه با «نه - هنوز» همراه است؛ دازاین، برخلاف حیوانات و اشیا، آنچه هست، نیست. او هرگز کاملاً در دسترس خود یا دیگران نیست؛ این سخن هایدگر که فقط انسان است که اگزستانس دارد، دقیقاً به همین معناست: *existence* یعنی «برون از خویش ایستادن». او همیشه جلوتر از نقطه‌ای است که ایستاده است. از همین‌روست که به بیان داستور^۷، کسی که مُرده، حاضرتر از زمانی است که زنده بوده، زیرا دیگر امکان‌های متفاوت برون‌شدگی / فراروی، پیش‌رویش نیست (Niederhauser, 2021, p. 50). دازاین تا زمانی که در جهان است، هستی‌ای

است که خود را به‌سوی امکان‌های تحقق‌نیافته‌اش فرا می‌افکند و از آنچه هست، فرا می‌رود؛ امکان‌هایی که هیچ‌گاه فعلیت و تمامیت نمی‌یابد. بدین‌معنا، «نامختومیت دائمی»^۸ خصلت بنیادین دازاین است: «در دازاین همیشه باز هم چیزی مانده است که به‌مثابه هستن توانستنِ خود دازاین هنوز "بالفعل" نشده است» (هایدگر، ۱۳۹۹، ص. ۳۱۳). «مرگ» به عنوان آخرین امکانِ دازاین، بیانگر «پایان همچون تمام و کامل شدن» نیست. میان این جمله «میوه در پایان رسیده است» با «زندگی او به پایان رسید» تفاوت ماهوی وجود دارد؛ «میوه» با «پایان یافتن» همچون «امری داده شده/ فعلیت‌یافته/ کامل شده» به‌دست می‌آید (همچون فعلیت یافتن بالقوه‌گی‌های میوه)، اما دازاین در پایان هرگز همچون داده یا شیء کامل نمی‌شود، او امکانِ محض باقی می‌ماند. «پایان» برای دازاین در حکم از دست رفتنِ بسیاری امکان‌هاست. از همین‌روست که آدمی هیچ‌گاه برای مرگ آماده نیست، چون همچنان «نه - هنوز»ها او را انتظار می‌کشند، او هنوز منتظر است. هیچ‌گاه ما با دازاین همچون یک کل یا تمامیت سروکار نداریم؛ زمانی چنین امکانی هست که دیگر دازاین «هستن - در - جهان» نباشد. و این سخن مثل این است که بگوییم دازاین، دیگر دازاین نباشد! (O'Brien, 2011, p.33). داستان چنین است: «مرگ قصه را به نتیجه نمی‌رساند، بل آن را در میانه، در جریان شکل‌گیری مداومش قطع می‌کند. مثل خاموش شدن برق سینما در میانه تماشای یک فیلم» (احمدی، ۱۳۸۱، ص. ۴۹۰).

هایدگر معتقد است که انسان برخلاف حیوان، موجودی مرگ - آگاه است؛ این مرگ - آگاهی مفهوم زمان خطی را واژگون می‌سازد: آینده موعودی نیست که هنوز نیامده، بلکه در اکنون حاضر است. آدمی با پا به جهان گذاشتن درمی‌یابد که می‌میرد؛ مرگ، آینده را حاضر می‌سازد. به بیان هایدگر: «مرگ، شیوه‌ای از هستن است که دازاین

به محض این‌که هست آن را به عهده می‌گیرد. "به محض این‌که انسان زاده شود به قدر کافی پیر هست که بمیرد" (هایدگر، ۱۳۹۳، ص. ۳۱۷). بدین‌سان، مرگ نه تنها درک ما از هستی، بلکه فهم ما از زمان را هم دگرگون می‌سازد. به عبارتی دیگر، این اضمحلال زمان خطی، شیوه‌ای از هستن را به روی دازاین می‌گشاید که تا پیش از آن برایش ممکن نبود. هیچ‌جا به اندازه تجربه مرگ، هستی و زمان به هم پیوند نمی‌خورند.

مرگ یک آینده محتوم است؛ درک انسان همچون هستیِ رو به مرگ، درکی اضطراب‌آور است؛ «کسان» می‌کوشد این اضطراب را از او دور کند؛ تعبیر کسان آن است که «آدم بالآخره روزی می‌میرد، اما عجالتاً مرگ با ما کاری ندارد» (هایدگر، ۱۳۹۳، ص. ۳۲۶). بنابراین، در برابر این سخن که «آدم می‌میرد» می‌توان گفت: «در هیچ موردی دقیقاً من نیستم (که می‌میرد) زیرا این کس هیچ‌کس است» (همان، ص. ۳۲۶). کسان، وسوسه پنهان ساختنِ خودینه‌ترین هستن به سوی مرگ را شدت می‌بخشند. ما می‌میریم اما جوری زندگی می‌کنیم که گویی هرگز نمی‌میریم.

با این وصف، این سخن که «همه می‌میرند» نمی‌تواند همچون مقدمه یک قیاس منطقی به استنتاج مرگ منتهی شود، زیرا «ما در رویارویی با نیستی، در واقع، به فهم حدود عقل و منطق می‌رسیم. عقل و منطق در رویارویی با نیستی ناتوان‌اند، زیرا نیستی دقیقاً چیزی است که عقل و منطق نمی‌تواند آن را همچون موضوعی در برابر خود بینگارد» (کراوس، ۲۰۰۲، ص. ۸۹). شناخت مرگ از جنس شناخت استنتاجی و منطقی نیست؛ از آنجا که مرگ صرفاً امکانی میان امکان‌های موجود نیست، ما نمی‌توانیم با همان شناخت‌های عادی و معمول بدان برسیم.

چنین است که نه ادغام در قلمروی عمومی / همگانی (حیطه کسان)، نه قیاس‌ها و استنتاج‌های منطقی (شناخت معمول)، هیچ‌کدام نمی‌توانند ایوان ایلچیج - قهرمان رمان

تولستوی - را در مواجهه‌ای اصیل با مرگ همراهی کنند. رمان مرگ ایوان ایلیچ داستان وانهادگی انسان است در برابر مرگ.

۴. تحلیل فلسفی رمان مرگ ایوان ایلیچ از منظر هایدگر

۴ - ۱. تولستوی: مرگ، اینجا و اکنون است، نه آینده

خبر در حاشیهٔ سیاهی از یک خبرنگار چاپ شده بود؛ پیوتر ایوانویچ در عمارت بزرگ دادگستری با صدای بلند خواند: «آقایان ایوان ایلیچ هم مُرد». قاضی القضاات شهیر شهر مُرده است: در سن چهل و پنج سالگی با سمت عضویت دیوان عالی درگذشت. از همان پاراگراف اول کتاب (یا دقیق‌تر بگوییم: از جلد کتاب) ما آگاه می‌شویم که او مُرده است. تولستوی داستان را با مرگ ایلیچ شروع می‌کند، نه تولد او یا چیزی دیگر. برخلاف پی‌رنگِ رمان‌های معمول، مرگ قهرمان در پایان اتفاق نمی‌افتد و به تعبیر هایدگر، آدمی از همان آغاز زندگی با خویشتن همچون «هستیِ رو به مرگ» مواجه می‌شود؛ ما برای مرگ خیلی پیریم، چون مرگ روزها و سال‌ها با ما بوده است. مرگ چیزی نیست که در آینده اتفاق می‌افتد، بل در اکنون حاضر است. خواننده خط سیر زندگی ایوان ایلیچ را با آگاهی از مرگ او دنبال می‌کند. سایهٔ مرگ در تک‌تک سطور کتاب حاضر است، همانگونه که شبیح مرگ از همان آغاز جوانی بر زندگی تولستوی سایه افکنده و در بسیاری از داستان‌هایش همچون مضمونی مکرر حضور داشت. بدین‌سان، تولستوی با رویکرد «پایان (مرگ)، آغاز است»^۹ این رمان را تبدیل می‌کند به مراقبه‌ای دربارهٔ میرایی انسان. همان انتظاری که سنکا^{۱۰} (فیلسوف رواقی) از فلسفه داشت: «فلسفیدن، مشق مُردن است» (Brombert, 2013, p. 15).

همکاران ایوان ایلپیچ از خبر مرگ او اندکی غمگین می‌شوند، اما در پسِ ذهنشان این فکر تاریک حاضر است که «او» مُرده است نه «من». مرگ برای اوست، برای دیگری، نه برای من. البته که «همه می‌میرند» اما نه من، نه به زودی. مرگ آنقدر از من دور است که عجالتاً می‌توان آن را در پرانتز گذاشت و به آن فکر نکرد. به بیان هایدگر، انسانِ غیراصیل همیشه مرگ را همچون «دیگری» تجربه می‌کند و در دل لبخندی می‌زند: «خوشحالی از این‌که او مرد و من نمردم» یا «عجب! او مرد، ولی من زنده ماندم» (تالستوی، ۱۳۹۹، ص. ۹). ما فقط مرگ دیگران را دیده‌ایم، هیچ‌گاه مرگ خود را ندیده‌ایم!

این سخن کلی که «مرگ برای همه است»، گویی چندان شمولیتی ندارد که مرا هم در بر بگیرد: «طوری که گفتم مرگ مصیبتی بود خاص ایوان ایلپیچ، و هیچ کاری با او نداشت» (تالستوی، ۱۳۹۹، ص. ۱۷). قیاس‌های منطقی هم نمی‌توانند آن‌ها را از این توهم و خودفریبی نجات دهند؛ حتی ایوان ایلپیچ هم نتوانست میان منطق و زندگی همخوانی برقرار کند: «مثالی را که در کتاب منطق کیتسه وتر برای قیاس خوانده بود، به این قرار که: "کایوس" انسان است، انسان فانی است، پس کایوس فانی است"، در تمام عمرش فقط در مورد کایوس درست شمرده و هرگز خود را در دایره شمول آن نگذاشته بود. آدم بودنِ کایوس جنبه کلی داشت و در فانی بودنش هم حرفی نبود. اما او کایوس نبود و آدم بودنش هم جنبه کلی نداشت. او آدمی خاص بود و همیشه حسابش از عام جدا بوده» (تالستوی، ۱۳۹۹، ص. ۶۴). او کایوس نبود، ایوان بود. ایلپیچ نمی‌خواست بپذیرد که او هم یکی میان همه است. او شباهتی به کایوس نداشت، همان‌گونه که زندگی او را نمی‌توان از استنتاج‌های منطقی استخراج کرد. از دید هایدگر، رابطه استنتاجی با هستی یک رابطه ثانویه است که خصیصه سوژه استعلایی دکارتی است. دزاین هایدگر یک رابطه بنیادین با جهان دارد: رابطه‌ای از جنس

«هستن - به‌سوی - مرگ». اما زندگی بوروکراتیک، این تجربه وجودی را از ایلپچ ستانده بود. بوروکراتیزه شدن زندگی محصول سوژه دکارتی است. او چنان جایگاه بلندی در دادگستری داشت که مرگ به سادگی نمی‌توانست به او نزدیک شود.

غره شدن به منزلت‌های اجتماعی میان ایوان با کایوس فاصله انداخته بود، به‌طوری که نمی‌توانست کایوس (انسان کلی) را درک کند. همین رفتار را همکاران ایوان ایلپچ هم با واقعه مرگ او دارند؛ آن‌ها بلافاصله از مفهوم مرگ ایلپچ به پیامدهای آن عبور می‌کنند: حالا چه کسی سمت او را تصاحب خواهد کرد؟ من چه ارتقای مقامی پیدا می‌کنم و چقدر به حقوق من اضافه خواهد شد؟ تغییر و تبدلاتی که به احتمال به دنبال این مرگ در دستگاه دادگستری صورت می‌گرفت، ذهن همه را به خود مشغول کرده بود. وسوسه پول و مقام چنان قوی است که مرگ را پس بزند. چشم در چشم شدن با مرگ می‌توانست همکاران را به ایلپچ وصل کند، اما دلواپسی‌های منزلت و جایگاه مانع نزدیکی این «موجودات میرنده» می‌شوند. حتی زنش هم بیش از هرچیز به بوروکراسی خاکسپاری و برگزاری یک مراسم ختم آبرومندانه می‌اندیشید. پیوتر ایوانویچ هم با مرگ ایلپچ همچون یک پرونده اداری برخورد می‌کرد که باید هرچه زودتر مختومه اعلام شود و او بتواند هرچه زودتر، بعد از مراسم خاکسپاری، خودش را به مجلس ورق‌بازی برساند: «به‌راستی نیز تازه پارتی اول بازی داشت تمام می‌شد و او به‌راحتی توانست به‌صورت پای پنجم به بازی وارد شود» (تالستوی، ۱۳۹۹، ص. ۲۰).

۴ - ۲. بوروکراتیزه شدن زندگی و نیابت‌ناپذیری مرگ

آدمی در مرگ تنهاست؛ ایوان ایلپچ چنان غرق در منصب و موقعیت اجتماعی خود شده بود که از درک این حقیقت واضح عاجز بود. وقتی ایلپچ از سخنان پزشک نتیجه

گرفت که حالش وخیم است، فهمید که هیچ‌کس نمی‌تواند مانند او یا به جای او بمیرد؛ به ناگاه، مرگ تمامی نقاب‌ها را پس زده بود، بیهودگی پول و قدرت و شهرت را افشا کرده بود، همه آن چیزها نمی‌توانستند اندکی از تنهایی ایوان بکاهند: ناگزیر بود «این زندگی را بر لب گور به تنهایی تحمل کند بی‌هیچ هم‌نفسی که حال او را بفهمد و غم خوارش باشد» (تالستوی، ۱۳۹۹، ص. ۵۶). آدمی تنهاست، چون هیچ‌کس نمی‌تواند مرگ او را تجربه کند یا در تجربه مرگ با او سهیم باشد؛ خبر مرگ او همچون چیزی «بی‌ربط» به آن‌ها (همکاران) گزارش می‌شود؛ به تعبیر هایدگر، مرگ همچون انقطاعی در «هستن - با - دیگران»، همچون امری نیابت‌ناپذیر، ظاهر می‌شود؛ مغاکی میان من و آن‌ها می‌افتد که عبورناپذیر است. محتضران همیشه دلهره‌انزوا را با خود دارند، زیرا مرگ همچون دیواری میان خود و دیگران ظاهر شده است؛ هرچه باشد «آنان بیش از همیشه نیاز دارند احساس کنند که هنوز نزد دیگران معنا و اهمیت سابق را از دست نداده‌اند و بی‌قدر نشده‌اند» (الیاس، ۱۳۸۴، ص. ۸۲). نقاب قاضی‌القضاتی ایلچ اجازه نداده بود که این پیوند مرگ و تنهایی را احساس کند: دیوار ضخیم بوروکراسی.

ایوان ایلچ بیرون از «رابطه اداری» هیچ رابطه‌ای با انسان‌ها نداشت: او همیشه به خود اجازه می‌داد که هر جا که لازم باشد «جنبه اداری کار را فوراً مشخص کند و فقط به آن پردازد و جنبه انسانی را کنار بگذارد» (تالستوی، ۱۳۹۹، ص. ۴۲). مرگ، اما، تعارض رابطه اداری و رابطه انسانی را افشا کرده بود؛ مرگ، اما، به او نشان داده بود که هرچقدر در رابطه اداری باکفایت است، در رابطه انسانی یک آدم شکست خورده است. همیشه ایوان در برابر این حقیقت تاریک مقاومت می‌کرد، به همین خاطر وقتی در رابطه با زنش دچار مشکل می‌شد، به اداره و مشغله‌های آن فرار می‌کرد و «اداره» را همچون حایلی با «خانه»، همچون حفاظی در برابر پرخاش‌های زنش، به کار می‌گرفت؛

کانون زندگی خود را به سوی کار اداری سوق می‌داد. خانه یک مکان موقتی و بین راهی بود، آن مکانی که از ایوان یک هویت ممتاز ساخته، فقط اداره بود: به همین خاطر «وقت خود را هرچه کمتر در میان خانواده بگذرانند و هر وقت ناگزیر شود که در خانه بماند امنیت خود را با حضور ثالثی تأمین کند. اما مهم آن بود که ایوان ایلپچ کاری داشت که می‌توانست در امنیت آن پناه جوید. تمام معنای زندگی برای او در کار اداری اش خلاصه می‌شد» (تالستوی، ۱۳۹۹، ص. ۳۲). بدین سان، ایوان ایلپچ «بیرون از اداره»، بدون آن جامه قاضی القضااتی‌اش، هیچ چیز درخشانی نداشت. تمامی زندگی‌اش مصروف رقابت برای سمت بالاتر در اداره شده بود. این همان خودفربیی - bad faith - است که به قول سارتر باعث شده تا ایوان هویت خویش را با نقش‌های اجتماعی اشتباهی بگیرد و هر آنچه را انتخابی و گزینشی است مانند صفاتی ذاتی و ضروری به خود نسبت دهد (نک. سارتر، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۰). تجربه مرگ همان چیزی است که این پوشالی بودن نقش‌های اجتماعی را به او نشان می‌دهد؛ نقش‌ها همچون نقاب‌هایی هستند که رؤیتِ چهره و سیمای خود را ناممکن می‌کنند.

فکر مرگ به او هجوم آورده بودند. ایوان کوشید با غرق شدن در نقش و هویت اجتماعی‌اش، با درآویختن در افکار اداری، فکر مرگ را از خود دور کند «اما عجیب این بود که همه افکاری که در گذشته تصویر مرگ را پشت خود پنهان می‌کردند و کدر می‌ساختند یا نابود می‌کردند دیگر چنین اثرهایی نداشتند» (تالستوی، ۱۳۹۹، ص. ۶۶). هرچقدر خود را در کار اداری غرق می‌کرد، بازهم نمی‌توانست خود را از فکر مرگ خلاص کند. کار اداری هم مرگ را از جلو چشم‌اش دور نمی‌کرد؛ در گذشته، برای فرار از شکایت‌های زنش به اداره پناه می‌برد، اما حالا «دیگر کار قضاوت نمی‌تواند مثل گذشته آن چه را که او می‌خواهد از او پنهان دارد و کار دیگر قادر نیست که او را در

پناه خود گیرد و از درد نجات دهد» (تالستوی، ۱۳۹۹، ص. ۶۷). آنچه همیشه «انجا» بود پشت دیوارهای اداره، دور از نقش‌ها و مناصب، حالا نزدیک شده، حالا «اینجا» بود: حضور مرگ تمامی آن پوشش‌های حفاظتی را بی‌اثر کرده، او را از یک قاضی القضاة مقتدر به یک انسان آسیب‌پذیر فروکاسته بود. مرگ، ایوان را در تماس با آن انسان نحیفی قرار داده بود که با غرق شدن در نقش‌ها و شغل‌ها سالیان دراز فراموشش کرده بود؛ مواجهه با مرگ، بازگشت به خویشتن بود: کشف دوباره کودک درونش، انسانی بیرون از آیین‌نامه‌ها و ضوابط اداری.

از همین‌روست که هایدگر به اندیشه مرگ همچون چیزی یأس‌آور نگاه نمی‌کند، برعکس، چیزی رهایی‌بخش در این تجربه و مواجهه می‌یابد، مواجهه‌ای که «ما را به بیرون و خارج از گروه و خارج از امر متعارف و همگانی و هنجارهای غیراصیل "همگنان" (das man) می‌کشاند» (راتال، ۱۳۹۲، ص. ۹۸). مواجهه با مرگ، نحوه ارتباط با دیگران را متحول ساخته، او را از جاده همگانی دور کرده، از او یک «فرد» ساخته بود؛ مرگ به او آموخته بود که این شاهراه‌های عمومی - رویه‌های قضایی، مهمانی‌های اشرافی، منزلت‌های اجتماعی - نمی‌توانند راز زندگی را بر او آشکار کنند. مرگ او را آزاد کرده بود: از جاده بیرون زده بود. بدین‌سان، مرگ نوعی انکشاف و روشنایی بود نه تاریکی و بن‌بست: «در انتها، نور بود».^{۱۲}

بدین‌سان، مواجهه با مرگ، انسان را از تمامی آن معانی دور می‌سازد که از «جهان بیرون/قلمروی عمومی» گرفته بود؛ حالا او ناگزیر است خود به‌تنهایی معنای منحصربه‌فرد خویشتن را بیافریند. بدین‌سان، انسان درونی‌ای زاده می‌شود، یک انکشاف تازه و تولدی دوباره، که هیچ شباهتی به «انسان بیرونی» و آن زندگی کهنه و همیشگی، ندارد. به گفته نوربرت الیاس:

هر انسانی غذای خود را از گیاهان و جانوران جهان «بیرون» به‌دست می‌آورد، هوای «بیرون» را تنفس می‌کند و نور و رنگ‌های «بیرون» را می‌نگرد. هر انسانی از پدر و مادری بیرونی: زاییده است و آدمیان «بیرون» از خویش را دوست یا دشمن می‌دارد، و به ایشان است که محبت یا نفرت می‌ورزد. همه این‌ها وقتی پای کردوکارهای اجتماعی در میان است، در نظر همگان اموری بدیهی جلوه می‌کند. اما در سطح تفکر تجربیدی‌تر، این تجربه اغلب واپس رانده می‌شود. اعضای جوامع پیچیده اغلب خود را همچون موجوداتی تجربه می‌کنند که نفس درونی‌شان سراسر از این جهان «بیرون» جدا گشته است (الیاس، ۱۳۸۴، ص. ۸۰).

نوربرت الیاس این انشقاق جهان درون و جهان بیرون را نوعی انحراف در تفکر انسان متمدن می‌داند که او را در «جهان درون» محبوس می‌کند. به زبان هایدگر، آنچه نوربرت الیاس از آن سخن می‌گوید، درک معنا همچون امری «نیابت‌پذیر» است؛ اما هایدگر معتقد است تجربه‌هایی همچون مرگ هرگز نیابت‌پذیر نیستند. همچنین هایدگر، برخلاف نظر الیاس، معتقد است که جدا شدن از قلمروی بیرونی و همگانی (فراسوی تجربه‌های نیابت‌پذیر) به معنای انفصال از «دیگران» نیست، بلکه آفرینش شکل جدیدی از ارتباط با انسان‌هاست که یگانه است و در قلمروی همگانی/ بیرون به فراموشی سپرده شده است؛ بنابراین، مسئله عبور از یک رابطه غیراصیل با انسان‌ها به رابطه‌ای اصیل با آن‌هاست؛ رابطه‌ای که سویه منحصر به فرد شخص را در هر ارتباطی ظاهر می‌سازد و این دقیقاً در تقابل با آن فرهنگ مرگ‌خواهی زاهد مسیحی است که به عقیده نیچه، میان انسان/ درون و جهان/ دیگران (بیرون) فاصله می‌اندازد و «بیرون» را از معنا تهی می‌سازد (نیچه، ۱۳۸۰، صص. ۱۵۳ - ۱۵۴). هایدگر در رساله «نامه درباره انسان‌گرایی» در نقد مسیحیت به این منش ضد‌دنیایی مسیحیت اشاره می‌کند: در مسیحیت «انسان اهل این جهان نیست، زیرا که جهان اندیشیده شده به شیوه

نظری - افلاطونی، جز گذرگاهی موقتی به سوی آن - جهان نیست» (هایدگر، ۱۳۸۲، ص. ۲۸۷). ایوان ایلچ رباطه‌اش با دیگران قطع نشد و «معنای بیرون» در برابر «معنای درون» رنگ نباخت، بلکه این رباطه «خود - دیگری» دیگر از شاهره همگانی عبور نمی‌کرد، به مسیر تازه‌ای جهت‌یابی شده و معنای تازه‌ای یافته بود. هایدگر از دوگانه سوژه - اُبژه (سوبژکتیویسم دکارتی) فرا می‌رود و از گشودگی تازه به انسان و جهان سخن می‌گوید. به عبارتی دیگر، رباطه «خود با خود» در مواجهه مرگ شکل اصیلی از رباطه «خود - دیگری» را ممکن می‌سازد. مرگ، بدهت و ضرورت همه آن روابط غیراصیل را درهم می‌شکند.

درواقع، ایلچ (قبل از تجربه آن بیماری لاعلاج) با انسان‌ها هیچ ارتباطی نداشت، او فقط در تماس با مقام‌ها و جایگاه‌ها بود؛ انسان در پیرامون او موجودیتی نداشت، گویی «دیگری» یک فرد/انسان نیست، فقط رئیس است، کارفرما یا هر جایگاه بلندمرتبه دیگری! آدم‌ها براساس نقش‌هایشان تعریف می‌شدند. بنابراین، همیشه در مجالس و مهمانی‌های بلندپایگان حاضر می‌شد و این افتخار را به سبب منصب اداری‌اش به دست آورده بود: «لذتی که ایوان ایلچ از کار اداری می‌برد لذت غرور بود» (تالستوی، ۱۳۹۹، ص. ۴۴). مکان‌ها براساس انسان‌ها تعریف نمی‌شدند، مطابق نخبه‌گان متخصص و بلندپایگان تعیین می‌شدند: مکان‌ها در راستای آبرومندی و برازندگی! توپولوژی زندگی ایوان این‌گونه ترسیم می‌شد؛ می‌بایست که هیچ‌گونه رباطه انسانی و غیراداری را با مردم روا ندارد و فقط مطابق با آیین‌نامه‌ها مسیر و روابط خود را تنظیم کند؛ گستره زندگی‌اش به تنگنای محوطه اداره یا جهان نهادین بود.

مسائل غیراداری برایش بی‌اهمیت و بی‌معنا بودند؛ همیشه به مراجعان اداری تذکر می‌داد که خارج از ضوابط و آیین‌نامه‌ها نکته یا مسئله‌ای را مطرح نکنند و اگر کسی

چنین خطایی می‌کرد، جوابی به آن نمی‌داد. برای او زندگی بیرون از این قوانین و آیین‌نامه‌ها معنایی نداشت. اما حالا پزشک همچون یک کارمند جدی همین رفتار را با او داشت؛ وقتی ایلچ می‌خواست که پزشک او را شفاف‌تر در جریان بیماری‌اش قرار دهد، دکتر از بالای عینک نگاه تندی به او انداخت: «انگاری می‌خواست بگوید: به متهم اخطار می‌شود که اگر از حدود سؤال‌هایی که برایش معین شده تجاوز کند ناچار خواهم بود دستور دهم که از دادگاه بیرونش کنند» (تالستوی، ۱۳۹۹، ص. ۴۹). برخورد پزشک، او را به یاد برخوردهای خودش با متهمان در جلسات دادگاه انداخت. پزشک هم نمی‌خواست از چارچوب اداری میان بیمار - پزشک فراتر رود: او فقط یک بیمار است و نه چیزی بیشتر. پزشک، انسانِ درونِ بیمار را نمی‌دید، همان‌گونه که جناب قاضی (ایلچ) از دیدن انسانِ مستتر در متهمان/محکومان عاجز بود. ایلچ قربانی همان بازی‌ای شده بود که سال‌های دراز عمر درگیرش بود. یک قانون کلی بر این بازی حاکم است: روابط اداری و انسانی نباید با هم درآمیزند (Brombert, 2013, p. 19). درواقع، اگر پزشک از برقراری یک رابطهٔ اصیل با دیگری عاجز است، بدان سبب است که رابطهٔ اصیل «خود با خود» را از دست داده است؛ رابطهٔ غیراصیل با مرگ به رابطهٔ غیراصیل با دیگران منجر می‌شود. مواجهه با مرگ، شکل اصیلی از «جهانمندی» را ممکن می‌کند: جهانی بیرون از ساختارهای قانونی و آیین‌نامه‌های قضائی.

اعلانِ مرگِ حتمیِ ایلچ، ساختارِ تمامیِ آن توپولوژی‌های جهانِ نهادین را درهم شکسته، مرزبندی‌ها و مسیرهای ارتباطات را واژگون کرده بود؛ دیوارهای اداره چنان ضخامتی نداشتند که مانع نفوذ و عبور مرگ شوند. در این انکشاف تازه بود که او توانست رابطهٔ انسانی با گراسیم (خدمتکارش) را تجربه کند، چیزی که پیش‌تر از آن

غفلت کرده بود؛ گراسیم همان انسان اصیلی بود که بوروکراسی مدرن از چشم ایلچ دور نگه داشته بود.

۴ - ۳. ایدئولوژی پیشرفت و بی‌معنا شدن مرگ برای انسان مدرن

نهادها و سازمان‌های مدرن همیشه کوشیده‌اند بر تجربه مرگ سرپوش نهند و آن را به حاشیه قلمروی عمومی پس برانند؛ علت این فاصله‌گیری آن است که مرگ نشانه انکار قاطع مفهوم «پیشرفت» است که مدرنیته از آن یک ایدئولوژی تخطی‌ناپذیر ساخته است. اما از دید تولستوی، همین ایدئولوژی «پیشرفت بی‌انتهای» زندگی را از معنا تهی ساخته است. ماکس وبر در علم به‌مثابه حرفه می‌نویسد:

تمام افکار تولستوی حول این مسئله سیر می‌کرد که آیا مرگ پدیده‌ای است با معنا. پاسخ او از این قرار بود: مرگ برای انسان متمدن معنایی دربر ندارد. بی‌معناست برای اینکه زندگی فردی انسان متمدن، که در یک سیر «پیشرفت» بی‌انتهای قرار گرفته، براساس معنای بلافصل‌اش، هیچ‌گاه نباید به پایان برسد؛ چون همیشه یک گام دیگر پیش روی کسی قرار دارد که در مسیر پیشرفت جای گرفته است. و هیچ‌کدام از انسان‌هایی که مرگشان فرارسیده است به قله‌ای که در نامتناهی است نرسیده‌اند. ابراهیم یا فلان دهقان زمان‌های قدیم، «پیر و لبریز و اشباع از زندگی» جان می‌سپرد، به‌خاطر این که او در چرخه ارگانیک حیات قرار گرفته بود؛ چراکه زندگی‌اش، براساس معنایش و در آستانه مرگ، آنچه را که زندگی برای عرضه در چننه داشت به او داده بود؛ چون که معمایی برایش باقی نمانده بود که بخواهد به آن پاسخ دهد، و بنابراین، به‌قدر کافی از زندگی چشیده بود. اما انسان متمدن، که در دل سیر فرهنگی‌ای قرار گرفته که به‌واسطه اندیشه‌ها و تصورات، دانش، مسائل، دم به دم غنی‌تر می‌شود، ممکن است از «زندگی خسته» شود اما از «زندگی اشباع»

نخواهد شد. او تنها ذره‌ای از آنچه حیات روحی دم‌به‌دم عرضه می‌کند نصیب می‌برد، آنچه او به چنگ می‌آورد همیشه موقتی است و غیرقطعی، و به همین دلیل مرگ برای او اتفاقی است بی‌معنا. و چون مرگ فاقد معناست، زندگی متمدنانه بی‌معناست؛ این زندگی به صرف روبه پیشرفت‌بودنش به مرگ داغ بی‌معنایی می‌کوبد. در تمامی واپسین داستان‌های تولستوی با این اندیشه مواجه می‌شویم که شاهبیت هنر تولستویی است (وبر، ۱۳۸۲، صص. ۱۷۲ - ۱۷۳).

بدین‌سان، بی‌معنا شدن مرگ، نه تنها زندگی فرد، بلکه کلیت زندگی مدرن را بی‌معنا می‌سازد؛ انسان مدرن نمی‌میرد، او در بین راه مستهلک و خسته از پا در می‌آید و هرگز «پایان همچون تمامیت» را درک نمی‌کند. در این سیر نامتناهی، همیشه امکان‌ها و انتخاب‌هایی است که هنوز برنگزیده و نچشیده است. این فقدان پایان/تمامیت همیشه انسان مدرن را ناخرسند باقی می‌گذارد، زیرا «آنانی که احساس می‌کنند در زندگی، بارشان را به مقصد رسانده‌اند از آنانی که احساس می‌کنند هدف زندگی‌شان را گم کرده‌اند به مراتب آسان‌تر جان می‌دهند» (الیاس، ۱۳۸۴، ص. ۸۷). روشن است که این حس به مقصد رسیدن با ازبین رفتن معنای مرگ، از او ستانده شده است.

بی‌معنا شدن مرگ از آن چیزی هولناک ساخته است؛ نتیجه آن‌که انسان امروزی هرچه بیشتر عناصر و نشانه‌های مرگ را از پیرامون خویش جارو می‌کند و به پستو می‌افکند. «پیری» علامت مرگ قریب‌الوقوع است. جوانان از یادآوری مرگ گریزان‌اند، سال‌خوردگان باید از جلو چشم همگان دور شوند. در روزگاران پیشین مراقبت از سال‌خوردگان با خانواده‌ها بود، اما امروزه آن‌ها از خانواده/حلقه خویشاوندان کنار نهاده شده، به خانه سالمندان/جمع‌غریبه‌ها انتقال می‌یابند؛ خانه سالمندان را دیوارهای بلندی محاصره کرده که سالمندان را از جامعه جدا و قرنطینه می‌کند. ظهور نهادهایی همچون خانه سالمندان علامت آن است که «هم‌ذات‌پنداری با سال‌خوردگان و

محتضران بالطبع برای آنانی که در دیگر گروه‌های سنی‌اند کار بس دشواری است. آدمیان، خواه از روی آگاهی و خواه ناخودآگاه، تا جایی که در توان دارند در برابر تصور پیر شدن و جان دادنِ خویش مقاومت می‌کنند و از پذیرفتن واقعیت تن می‌زنند» (الیاس، ۱۳۸۴، ص. ۹۶).

گفتنی است آنچه رویکرد هایدگر را در اینجا از فهم تولستوی و الیاس درباب مرگ متمایز می‌کند، نگرش غیرتاریخی اوست؛ هایدگر از تجربه‌ی اگزستانسیالِ مرگ سخن می‌گوید که میان انسان مدرن و پیشامدرن به یکسان صادق است؛ هایدگر از نوعی «نامختومیت دائمی» سخن می‌گوید که جزو ساختار وجودی دازاین است و محدود به شرایط یا دوره‌ی تاریخی خاصی نیست. اما تولستوی با پیش کشیدن مفهوم «پیشرفت» در دوره‌ی مدرن، مواجهه‌ی غیراصیل با مرگ را به آن نسبت می‌دهد و معتقد بود آن دهقان قدیم یا ابراهیم متحمل این «نامختومیت دائمی» نمی‌شد (گویی ابراهیم در لحظه‌ی مرگ تمامیت زندگی‌اش را زیسته بود، «نه - هنوز» برایش وجود نداشت). حتی تولستوی در رمان مرگ ایوان ایلیچ با تمرکز بر بوروکراسی زندگی مدرن و رابطه‌اش با زندگی غیراصیل، روایت خود را پیش می‌برد، همچنان‌که نوربرت الیاس این تشدید تجربه‌ی غیراصیل را به نهادهای بوروکراتیک نسبت می‌دهد. به نظر می‌رسد مایا (حجاب) که جلو مرگ پرده‌ای ضخیم می‌کشد، دیوارهای اداره یا نهادهای بوروکراتیک هستند که محصول دوران مدرن‌اند.

۵. نتیجه

همه‌ی رخدادهای داستان مرگ ایوان ایلیچ زیر سایه‌ی سنگین مرگ روایت می‌شود؛ همین آگاهی خواننده به مرگ ایوان است که هر تصمیم یا کنش او را شوک‌برانگیز می‌کند.

رمان‌نویس (تولستوی) از همان آغاز با احضار مرگ، نقطهٔ ثقل زندگی ایلیچ (نظام بوروکراسی) را متزلزل می‌کند؛ بدین ترتیب، رمان را از نقد صرف زندگی شخص به نقد نظام بوروکراتیک یا اداره همچون بنیاد وجودی انسان مدرن تسری می‌دهد و رابطهٔ غیراصیل با مرگ را به بوروکراتیزه شدن زندگی پیوند می‌زند. البته، ایلیچ برای فرار از رابطه با زنش هم به اداره پناه می‌برد. بدین سان، اداره به یکسان پوششی بر مرگ و عشق است.

هایدگر نیز مانند تولستوی معتقد است که مواجهه با مرگ به عنوان امکانی که سایر امکان‌ها را هیچ می‌کند و «مغاک در پس هر بن» را ظاهر می‌سازد، از فرد وجود دیگری می‌سازد. اما اگر تولستوی می‌پرسد که چگونه در جهان بوروکراتیک «خود» باشم؟، هایدگر پرسش خود را به شکل فراتاریخی طرح می‌کند: چگونه در جهان «خود» باشم؟ از این حیث میان ابراهیم و انسان مدرن فرقی نیست؛ انسان به عنوان دزاین همیشه با این کشمکش مواجه است.

اگر از هایدگر بپرسیم که میان عشق و مرگ، کدام یک رابطهٔ وجودی ما را از بنیاد دگرگون می‌کند، بی‌گمان پاسخ او مرگ است، زیرا مرگ است که با فرارفتن از سایر امکان‌ها، همه چیز جز حضور قاطع خویش را ابطال می‌کند. در نوشته‌های هایدگر و سارتر و دیگر اندیشمندانی که به اگزیستانسیالیست معروف‌اند، عشق همچون خطر آزره شدن و شیء‌شدگی ظاهر می‌شود؛ «دیگری» ماهیتی خصمانه نسبت به من دارد. از همین روست که مفهوم «عشق» در فلسفهٔ هایدگر غایب است یا در حاشیه قرار دارد. تولستوی، اما، در رمان‌های خویش به تجربهٔ عشق همچون تجربهٔ مرگ وزن و سنگینی می‌بخشد: آن کارمندی که عاشق شده، دیگری را نه همچون یک ارباب رجوع یا یک

«آن»، بل همچون «تو» درک می‌کند. بنابراین، عشق به‌سان مرگ، پرده‌ها را می‌درَد، به روی دیگری گشوده است.

وضعیت نخستین انسان به‌عنوان «هستن - در - جهان» یک وضعیت غیراصیل است که در دورترین نقطه ممکن با «خود» ایستاده است؛ هایدگر و تولستوی معتقدند که مرگ آن ضربه بنیادین است که او را از این خود غیراصیل جدا می‌کند، بر او آشکار می‌کند که این جهان هرروزه و همگانی خانه او نیست. در مواجهه با مرگ است که این حس بی‌خانمانی و وانهادگی به نهایت خود می‌رسد: من دارم می‌میرم و جهان به آن بی‌اعتناست و راه خود را می‌رود. گویی به‌ناگاه از شاهراه جهان بیرون افتاده است.

اگر یکی از مضامین محوریِ رمان‌های بزرگ «مرگ» است، بی‌جهت نیست؛ قهرمان رمان یک انسان وانهادده و بی‌خانمان است، شخصیتی که خدایان او را ترک کرده‌اند (برخلاف اودیسه هومری که آتنه در تمام طول سفر اودیستوس همراه اوست) و به حال خود وانهادده‌اند. مواجهه با مرگ از آن دقایقی است که آدمی این حس ترک‌شدگی و وانهادگی را تا اعماق وجود خود لمس می‌کند، همان‌گونه که ایلپچ دریافت که در مرگ تنها و وانهادده است. از این روست که شخصیت رمان‌های بزرگ همیشه با آن روبه‌رو می‌شوند.

اما این وانهادگی سرآغاز یک سفر است: سفری برای رسیدن به خود. دقیقه‌ای که رابطه «خود - خود» بدون مداخله همگان/ کسان ممکن می‌شود. بدین‌سان، اخلاق همچون شکلی از هستن، پدیدار می‌شود: از «هستن - با - دیگران» به «هستن - با - خود». مرگ، تو را آزاد می‌کند از شیخ کسان. در پایان، تاریکی نبود، روشنایی بود.

پی‌نوشت‌ها

1. das man
2. Idle talk
3. ownmost possibility
4. برای یکدستی متن، ترجمه داسمن به «کسان» تغییر یافت.
5. represented
6. not-yet
7. Dastur
8. constantly something still to settled
9. The End is a Beginning
10. Seneca
11. Caius
12. at the bottom was a light

منابع

- احمدی، ب. (۱۳۸۱). *هایدگر و پرسش بنیادین*. تهران: نشر مرکز.
- الیاس، ن. (۱۳۸۴). *تنهایی دم مرگ*. ترجمه ا. مهرگان و ص. نجفی. تهران: گام نو.
- بختیاری، ف. (۱۳۹۹). *مرگ از نگاه تولستوی و هایدگر*. پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۱۷، ۵۴۹-۵۷۰.
- حسینی، پ. (۱۳۷۲). *نگرشی به مسخ کافکا و مواجهه آن با مرگ ایوان ایلیچ*. *ادبیات داستانی*، ۱۰، ۳۸-۴۰.
- راتال، م. (۱۳۹۲). *چگونه هایدگر بخوانیم؟* ترجمه م. نصر. تهران: نشر نی.
- رامین، ز. و رضایی، ع. (۱۳۹۷). *مطالعه تطبیقی تصویر مرگ در بهشت گمشده و مرگ ایوان ایلیچ*. *پژوهش ادبیات معاصر جهان*، ۱۸، ۳۷۱-۳۹۲.
- تالستوی، ل. (۱۳۹۹). *مرگ ایوان ایلیچ*. ترجمه س. حبیبی. تهران: چشمه.
- سارتر، ژ. پ. (۱۳۹۴). *هستی و نیستی*. ترجمه م. بحرینی. تهران: نیلوفر.
- عسگری یزدی، ع. و میرزایی، م. (۱۳۹۷). *مرگ‌اندیشی و معنای زندگی در هایدگر*. *فلسفه دین*، ۱، ۲۵-۴۹.

علی‌زمانی، ا. و مهدی زنجانیان، آ. (۱۳۹۶). معنای معنا در چهار دوره زندگی تولستوی. *نقد و نظر*، ۳، ۳۴-۶۲.

کوندرا، م. (۱۳۸۹). *هنر رمان*. ترجمه پ. همایون‌پور. تهران: قطره.

نیچه، ف. (۱۳۸۰). *تبارشناسی اخلاق*. ترجمه د. آشوری. تهران: آگه.

ویر، م. (۱۳۸۲). *علم به مثابه حرفه*. ترجمه م. محمد اسکندری. در: *از مدرنیسم تا*

پست‌مدرنیسم. سرویراستار انگلیسی: ل. کهن. سرویراستار فارسی: ع. رشیدیان. تهران:

نشر نی.

هایدگر، م. (۱۳۸۲). *نامه درباره انسان‌گرایی*. ترجمه ع. رشیدیان. در: *از مدرنیسم تا*

پست‌مدرنیسم. سرویراستار انگلیسی: ل. کهن، سرویراستار فارسی: ع. رشیدیان. تهران:

نشر نی.

هایدگر، م. (۱۳۹۳). *هستی و زمان*. ترجمه ع. رشیدیان. تهران: نشر نی.

References

- Ahmadi, B. (2002). *Heidegger and the Fundamental Question*. Markaz [in persian].
- Ali Zamani, A., & Mehdi Zanjani, A. (2017). The Meaning of Meaning in the Four Periods of Tolstoy's Life. *Naqd va Nazar Journal*, 3, 34-62 [in persian].
- Asgari Yazdi, A., & Mirzaei, M. (2018). Meditation on Death and the Meaning of Life in Heidegger. *Philosophy of Religion*. 1. Pp.25-49 [in persian].
- Brombert, V. (2013). *Musings on Mortality: From Tolstoy to Primo Levi*. The University of Chicago Press.
- Bakhtiary, F. (2020), Death from the perspective of Tolstoy and Heidegger. *Ontological Studies*, 17, 549-570. [in persian]
- Elias, N. (2005). *The Loneliness of the Dying*. Translated by O. Mehrgan and S. Najafi. Gaam e no [in persian].
- Hosseini, P. (1993). An Approach to Kafka's Metamorphosis and its confrontation with *The Death of Ivan Ilyich*. Fiction Literature [in persian].

- Heidegger, M. (2003). *letter on Humanism*. Translated by A. Rashidian. In: *From Modernism to Postmodernism*. English Editor: L. Kohun . Persian Editor: A. Rashidian. Ney [in persian].
- Heidegger, M. (2014). *Being and Time*. Translated by A. Rashidian. Ney [in persian].
- Kraus, P. (2002). Death and Metaphysics. in: *Death and Philosophy*. Edited by J. Malpas and R. c. Solomon. Routledge.
- Kundera, M. (2010). *The Art of the Novel*. Translated by P. Homayoonpoor . ghatreh [in persian].
- Nietzsche, F. (2001). *On the Genealogy of Morality*. Agah. Translated by D. ashoori [in persian].
- Niederhauser, J.A. (2021). *Heidegger on Death and Being: An Answer to the Seinsfrag*. Springer.
- O'Brien, M. (2011). *Heidegger and Authenticity: From Resoluteness to Releasement*. Continuum.
- Pattison, G. (2013). *Heidegger on Death: A Critical Theological Essay*. Ashgate.
- Ratal, M. (2013). *How to Read Heidegger?*. Markaz [in persian].
- Ramin, Z., & Rezaei, A. (2018). A Comparative Study of the Image of Death in Paradise Lost and The Death of Ivan Ilyich. *Research in Contemporary World Literature*, 78, 371-392 [in persian].
- Sartre, J.P. (2015). *Being and Nothingness*. Translated by M. Bahraini. Niloufar.
- Tolstoy, L. (2020). *The Death of Ivan Ilyich*. Translated by S. Habibi. Cheshmeh [in persian].
- Weber, M. (2003). *Science as a Vocation*. Translated by M. Eskandari. In: *From Modernism to Postmodernism*. English Editor: L. Kohun . Persian Editor: A. Rashidian. Ney [in persian].
- Young, J. (2002). Death and authenticity. in: *Death and Philosophy*. Edited by J. Malpas and R. c. Solomon. Routeledge.