

## الگوی رهاییِ عمر خیّام: پیدایی، خوشی و هیچ

(از کتابِ فلسفهٔ رهایی: از بودا تا عمر خیّام)

نویسنده: مصطفی وزیری

مترجم: حامد علیاری

مارتین هایدگر<sup>۱</sup>، در کلامِ عاریه‌ای از فریدریش هولدرلین<sup>۲</sup>، زمانی این پرسش را مطرح ساخت: «پس در دورانِ یأس، شاعران چه سودی دارند؟»<sup>۳</sup> در دورانِ یأس در سدهٔ دوازدهم، شاعرِ فارسی‌گو عمر خیّام ظهور کرد، شاعر و فیلسوفی برجسته که افراد را ترغیب می‌کرد تا در درکِ جریانِ ناپایدارِ زندگی در کلیتِ ثباتِ قدم داشته باشند. وی هم‌چنین شاعری برای دورانِ یأس سدهٔ بیست‌ویکم نیز بوده است. بنابراین، پرسشِ هایدگر – «شاعران چه سودی دارند؟» – در این مورد با این اقدامِ خیّام پاسخ خود را می‌یابد. هدفِ شعرِ خیّام کمک به آن‌هایی بود که در دورانِ دشوار و آشفتهٔ زندگی خویش عقب مانده و یا از لحاظِ عاطفی به قهقرا رفته بودند. وی شناختی از جهانِ مادیِ در اختیارِ ما قرار داد که اطمینان داشت باعثِ روشنی، دل‌گرمی و خوشی در زندگی می‌شود.

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger

<sup>2</sup> Friedrich Hölderlin

<sup>3</sup> Heidegger, *Poetry, Language and Thought*, 89;

هم‌چنین، بنگرید به:

Hwayal Jung, "Martin Heidegger and the Homecoming of Oral Poetry," *Philosophy Today* 26 (1982): 148–170.

عمر خیّام در حدود سال ۱۰۴۸ میلادی در نیشابور در شمال شرق ایران زاده شد و در سال ۱۱۳۱ نیز در همان جا درگذشت.<sup>۴</sup> خیّام یک ریاضی‌دان و اخترشناس برجسته و نیز یک فیلسوف - شاعر فرزانه بود.<sup>۵</sup> رویکرد وی دربارهٔ چگونه زیستن در این دنیا که در رباعیاتش<sup>۶</sup> بازتاب یافته است، در نوع خود فلسفه‌ای بنیادین است.<sup>۷</sup> جهت فهم و مشق اصول منطقی - تعلیمی خیّام که عمدتاً در قالب منظوم رباعیات بیان شده‌اند،<sup>۸</sup> هیچ نیازی به مراقبه عمیق یا روحانیت، زهد یا تعبیر واقعیت نیست. هیچ قدسیتی در تعلق کلام وی نیست، هیچ نیازی به تلمذ نزد مرشد نیست و خیّام خود نه ایزد بود و نه قدیس. فلسفه خیّام برخلاف

<sup>۴</sup> این تاریخ‌ها از لحاظ نجومی توسط سوامی گوویندا تیرتا محاسبه و مطرح شده‌اند و مورد پذیرش جامعه پژوهشی قرار گرفته‌اند.

Peter Avery and John Heath- Stubbs, *The Rubā'īyyāt of Omar Khayyam* (London: Penguin Books, 1981), 10.

<sup>۵</sup> در یک‌ونیم سده اخیر، زندگی‌نامه‌های خیّام بیش‌تر بر لذت‌گرایی، دم را در بایم و تصاویر عشرت و میگساری متمرکز بوده‌اند. در این میان، اثر استادانه و بی‌نظیر مهدی امین‌رضوی استثناست.

Mehdi Aminrazavi, *The Wine of Wisdom: The Life, Poetry and Philosophy of Omar Khayyam* (Oxford: Oneworld, 2007).

<sup>۶</sup> «رباعی» فارسی یک واژه عربی مشتق از «اربع» به معنای «چهار» و شکل جمع آن نیز «رباعیات» است. رباعیات (چارپاره‌های) خیّام در سده دوازدهم در شرق ایران سروده شدند. این منطقه دارای سبقه طولانی بودایی از زمان بودا (سده پنجم پیش از میلاد) به بعد بود. ادعا می‌شود که در پراجناپارامیتا سوترا (سوترای کمال خرد)، نخستین متن مقدس ماهایانا، بودا انگاره‌های خردآمیز ارزشمند را در قالب چارپاره بیان کرده است. مطابق فصل سیزدهم و ایراجدیکا (بریدن الماس) [از پراجناپارامیتا سوترا]، بودا توصیه نمود که استخراج، تعلیم و درونی‌سازی سروده‌های چارپاره (گاتا) دارای فضیلت بیش‌تری از هر چیزی است. بنگرید به:

The Diamond Sutra *Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*, trans. Edward Conze, 3-6, 13, 17, [www.universaltheosophy.com/pdflibrary/Diamond%20Sutra\\_EC.pdf](http://www.universaltheosophy.com/pdflibrary/Diamond%20Sutra_EC.pdf);

هم‌چنین، بنگرید به:

B. N. Puri, *Buddhism in Central Asia* (New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1987), 201.

خود بودا تعالیمش را در چهار مورد درهم‌تنیده تحت عنوان «چهار حقیقت والا» خلاصه نمود - گونه‌ای از رباعیات خیّامی در نوع خود. بسیاری از سخنان بودا در *داماپادا* (مجموعه حکایات و خطابه‌های وی) در چهار یا پنج خط نوشته شده‌اند. بنگرید به:

*Dhammapada: The Sayings of the Buddha*, A Rendering by Thomas Byrom (Boston: Shambhala, 1993),

انتقال آغازین کلام چارپاره به بودی‌دارما، نخستین بزرگ مکتب زن در چین سده ششم، نسبت داده می‌شود. در جریان تاریخ بودایی، سنت تعلیم بودایی در قالب چارپاره در تبت و ژاپن شتاب گرفت.

<sup>۷</sup> برخی اشعار خارج از جهان فارسی‌زبان در مقام تبدیل شدن به اساس مکاتب فلسفی تازه تأسیس بودند. اندیشمندان یونانی پیشاسقراطی مطالب فلسفی‌شان هم‌چون ماهیت/امور لوکرس را به سبک شعر/فلسفه در قالب شعر شش‌پایه‌ای می‌نوشتند. به علاوه، تائو ته چیگگ لائو تسه، *اوپانیشاد* و نوشته‌های دیگر در قالب نظم نوشته شدند.

<sup>۸</sup> خیّام نیز تعدادی رساله دربارهٔ مضامین فلسفی متعدّد نوشته بود، لیکن مفروض رباعیاتش در صراحت کلام و فاش‌گویی تغییر بنیادینی در پیش می‌گیرند.

بودا هرگز به فرقه و دین تبدیل نشد. فهم کلام خیام بسیار آسان است و نیازمند تفسیر غامض یک استاد نیست. هر فرد با سواد و بی سواد با شنیدن رباعیات خیام می تواند آن ها را با واقعیت زندگی خویش ربط دهد که در مقام یک منبع حقیقتاً قابل فهم در مسیر خودرهایی اند.

صدها رباعی شاهکار وی مملو از بینش های اصیل درباره بسیاری از موضوعات عمیقند و در عین حال هیچ تلاشی در راستای سامان بخشی به این سروده ها در قالب یک فلسفه نوین طی نهمصد سال اخیر نشده است. در واقع، خیام مسائلی وجودی را به گونه ای مدنظر قرار داده است که کم اهمیت تر از مواجهه بودا، ایپیکور<sup>9</sup>، اندیشمندان چارواکایی<sup>11</sup>، پیرهون<sup>12</sup> و لوکرس<sup>13</sup> با این دست مسائل نبوده است، اندیشمندانی که جامعه خود و ورای آن را تحت تأثیر قرار دادند. به سان همفکران خویش، خیام موضوعات متنوع و بنیادینی را مطرح نمود، از جمله فرایندهای زیست شناختی و شناخت فرایندهای فیزیکی، ذره گرایی<sup>14</sup>، فلسفه لذت، رد فراطبیعت<sup>15</sup> جهان آخرت و گفتمان هستی شناختی پیرامون موضوع هیچ. این دست از موضوعات مستلزم مذاقه فلسفی جدی هستند و شایسته نیست آن ها را «صرفاً» شعر نامید. باید به خاطر داشت که با «شعر» لاتو تسه<sup>16</sup>، اوپانیشاد<sup>17</sup>، لوکرس و مولانا<sup>18</sup> نیز به عنوان فلسفه برخورد شده است و لذا، گرچه نوشته های خیام در مقام شعر خوانده می شدند و می شوند، تحلیل ارائه شده از رباعیات وی در بستر فلسفی در این جا کوششی ست در راستای بخشیدن قوام سامان مندی بیش تر به کلام تقویت کننده وی.

علاوه بر فلسفه پایه ای در اشعار وی، شعر جاری خیام از منظر زبانی بی نظیر، شیرین، تکان دهنده و مستقیماً از ذهن به ذهن است. ظاهراً، وی برای آهنگین ساختن شعرش سنگینی ای بر دوش تحمیل نمی کند. او از ابتذال زبان شاعرانه دوری می کند. به طور موجز با روشن ترین و صریح ترین معانی نسبت به سایر شعرای برجسته فارسی گو به سرودن شعر می پردازد. وی بدین موضوع کاملاً آگاه می نماید که انسان بیش از واژگان تجملی نیازمند روشنی ست. در نظم لغوی و استعاره اش، خیام خود را وقف پرداختن به رنج، آشفتگی و شرایط بفرنج زندگی انسان نمود. هدف مرکزی شعر وی رهایی ذهن انسان از بند کز برداشت و تلقین کذب است.

<sup>9</sup> Buddha

<sup>10</sup> Epicurus

<sup>11</sup> Ārvākas

<sup>12</sup> Pyrrho

<sup>13</sup> Lucretius

<sup>14</sup> Atomism

<sup>15</sup> Metaphysics

<sup>16</sup> Lao Tzu

<sup>17</sup> Upanishads

<sup>18</sup> مولانا دیگر شاعر فارسی گو ست که شعرش اخیراً از قلمرو ادبیات خارج گشته و وارد جهان فلسفه شده است.

بنگرید به:

Mostafa Vaziri, *Rumi and Shams' Silent Rebellion: Parallels with Vedanta, Buddhism and Shaivism* (New York and London: Palgrave Macmillan, 2015).

او این امر را با پرداختن به جوانب اساسی زندگی انسان به سرمنزل مقصود رساند. فلسفه لذت‌وی به‌ویژه به نبود درد - درد هستی - پرداخته است. لذت (کام یا نشاط) نوش‌داری تردید و تشویش است. تمایل انسان به واکنش به درد و فراموشی حالت بی‌دردی یا لذت زندگی پیش از خیام توسط غول‌های هندی باستان و هیلنی<sup>۱۹</sup> مانند چارواکایی‌ها، بودا، دموکریت<sup>۲۰</sup>، اپیکور و پیرهون (و حتی بعدها، آرتور شوپنهاور<sup>۲۱</sup> در جهان به‌مثابه خواست و بازنمایی<sup>۲۲</sup> (۱۸۱۸)) مورد تأکید و بحث قرار گرفته است.

دیگر جنبه به‌ویژه قوی شعر خیام بیان مرام ذره‌گرایی است. اندیشه ذره‌گرا مدعی است که تمامی جانداران و اشیای بی‌جان از تکه‌های (ذرات) تجزیه‌ناپذیر و نابودی‌ناپذیر تشکیل شده‌اند و نهایتاً تمامی امور بدین عناصر اولیه بازمی‌گردند. پیکرهای متلاشی ذرات خویش را به حالت رقص رها می‌کنند تا پیکربندی جدیدی به خود بگیرند، به طوری که ویژگی‌های موجودیت‌های پیشین خویش را نیز تماماً از دست می‌دهند. بسیار محتمل است که خیام فلسفه ذره‌گرایی دموکریت را خوانده و با آن آشنا بود، مرامی که به دست سایر اندیشمندان ذره‌گرای مهم مانند اپیکور و لوکرس رسیده بود. این اندیشمندان ذره‌گرای دیرینه به پرورش لذت در محیط طبیعی پیش از مرگ همت گماشتند، چراکه بازگشت به زندگی دیگر ممکن نبود. یکی از هم‌تایان و معاصران خیام، محمدبن عبدالکریم شهرستانی (ف. ۱۱۵۳) که در واقع در زادگاه خیام (نیشابور) تحصیل کرده بود، آرای دموکریت و اپیکور را در زندیق‌نامه سده دوازدهمی‌اش پوشش داد.<sup>۲۳</sup> یکی از مکاتب فقهی سنی نیشابور، اشعریه نیز نظریه کاملی پیرامون ذره‌گرایی ارائه دادند.<sup>۲۴</sup> لذا، باتوجه به مطالعات فاضلانه خیام پیرامون فلسفه‌ها و علوم ابن‌سینایی - ارسطویی و هیلنی، این فرض منطقی است که وی و محفل فکری‌اش با ذره‌گرایی آشنایی داشتند.

به‌طور جالب، نه‌چندان دور از زادگاه خویش نیشابور، ذره‌گرایی ردپایی دیگر در شبه‌قاره هند به‌ویژه در مکتب نیایا وایشیشیکا<sup>۲۵</sup> و نیز در میان چارواکایی‌ها برجای گذاشته بود. با بهره‌مندی احتمالی از تأثیرات مکاتب ذره‌گرایی هیلنی و حتی هندی، به‌هنگام سرودن اشعار خویش با موضوع ماهیت هستی‌گردان، خیام به الگوواره<sup>۲۶</sup> مشابهی در رابطه با رفتار طبیعت و رقص ذرات با درک کامل زندگی انسان رسید.

<sup>19</sup> Hellenic

<sup>20</sup> Democritus

<sup>21</sup> Arthur Schopenhauer

<sup>22</sup> *Die Welt als Wille und Vorstellung*

<sup>23</sup> بنگرید به شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل والنحل*، ج. ۲، ترجمه و تصحیح محمدرضا جلالی نائینی (تهران): انتشارات اقبال، (۱۳۸۷)، ۱۸۰-۱۷۸، ۱۶۷-۱۷۱.

<sup>24</sup> Richard T. W. Arthur, "Time Atomism and Ash'arite Origins for Cartesian Occasionalism Revisited," Department of Philosophy McMaster University Hamilton, Ontario Canada.

بنگرید به:

PDF online: <https://www.humanities.mcmaster.ca/~rthur/papers/AshariteOrigins.pdf>.

<sup>25</sup> Nyaya-Vaisesika

<sup>26</sup> Paradigm

## باورهای منسوب به خیام

بسیاری از رساله‌های موجود به شرح‌حال و اشعارِ خیام پرداخته‌اند، بنابراین در این‌جا نیازی به دوباره‌کاری نیست. در پیوند با باور شخصی‌اش بر هر دین یا فلسفه‌ای، وی ظاهراً از این دست برچسب‌زنی‌ها روی‌گردان بود.

باری، برخی خیام را متعلق به نوعی باور دینی یا عرفانی دانسته‌اند.<sup>۲۷</sup> نام خیام اغلب با ملامتیه، فرقه زاهدان تضادگرا در نیشابور، گره می‌خورد. سبک زندگی ساده خیام و آرای شورشگرانه وی علیه معنویت‌گرایی کاذب ممکن است حاکی از این باشد که وی از هواداران و پیروان مخفی ملامتیه بوده است.<sup>۲۸</sup> لیکن، این تأثیر تاحدی احتمالاً از این نقطه نظر بوده است که مرام ملامتیه موضعی مخالف تصوف سنتی و اسلام کلامی بود.<sup>۲۹</sup>

ملامتیان از نسل زهدگرایی بلخ بودند. ابراهیم بن‌ادهم چهره نمادین ملامتیه بود که هم راه‌گشای عرصه‌های جدید بود و هم نماد استمرار آیین بودا در بلخ و بعدها در نیشابور به‌شمار می‌رفت (تصویر ارائه‌شده از ابراهیم بن‌ادهم در شمایل یک شاهزاده «شبه‌بودایی» بود که از بلخ به نیشابور سفر کرد<sup>۳۰</sup>).

<sup>۲۷</sup> هنریتا مری بتسون بی‌هیچ تردیدی بر آن شد تا اثبات کند که خیام به‌هیچ‌عنوان پی‌رو اندیشهٔ اپیکوری نبود و امکان ندارد که خیام ناخدا‌باور بوده و وجود خدا را انکار کرده باشد. شک‌گرایی خیام «در وادی ایمان قرار داشت و درونش اشتیاق بی‌پایانی به حقیقت داشت». بنگرید به:

H. M. Baston, "Commentary," in *The Ruba'iyat of Omar Khayyam* (London: Elibron Classics, 2005), 130, 133.

به‌رغم عدم دسترسی به نسخهٔ اصلی فارسی رباعیات خیام، حتی مرشد هندی یوگاناندا در عین ناباوری متقاعد گشت تا به عدم انسجام ترجمهٔ فیتز‌جرالد بپردازد. بنگرید به:

Sri Sri Paramahansa Yogananda, *The Wine of the Mystic: The Rubaiyat of Omar Khayyam – A Spiritual Interpretation* (Delhi: Macmillan Limited, 1997).

<sup>۲۸</sup> Aminrazavi, *The Wine of Wisdom*, 63, 151–152; 145, 152.

هم‌چنین، عنوان شده است که خیام احتمالاً به طریقت صوفی مستقل اویسیه تعلق داشت.

<sup>۲۹</sup> Vaziri, *Buddhism in Iran*, 141–144 (chapter 8).

<sup>۳۰</sup> نیشابور پایتخت خراسان سده‌های میانه بود و هم‌چنین برای سده‌های بسیاری منزلگاه پیروان ودانتا، دین زرتشت، آیین مزدک، نوافلاطون‌گرایی، همه‌خدا‌باوری و آیین بودا بوده است. بنگرید به:

Otto Rothfeld, *Umar Khayyam and His Age* (Bombay: D. B. Taraporevala Sons & Co. 1922), 20–22.

پیش‌از تغییرمذهب گسترده به اسلام، اهالی نیشابور هنوز عمدتاً زرتشتی، مسیحی، یهودی یا احتمالاً حتی بودایی بودند. بنگرید به:

Richard Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 15.

در زمان خیام، سلجوقیان ترک از سدهٔ یازدهم تا دوازدهم به آزار و اذیت بسیاری از شمن‌ها (بوداییان)، مانویان و مسیحیان آغاز نمودند که باعث پنهان شدن آن‌ها شد. بنگرید به:

Richard N. Frye, *Bukhara: The Medieval Achievement* (Norman: University of Oklahoma Press, 1965), 115.

در پیوند با زندگی و علقه معنوی ابراهیم بن ادهم که توسط عطار (ف. حد. ۱۲۲۰) در تذکرة الاولیا ذکر شده است، روایتی هست که مشابه شرح حال بودای تاریخی ست. ملامتیان بلخ و نیشابور به طور خلاصه وارث عناصر رובה افول آیین بودا در پیدایش و مرام خویش بودند.<sup>۳۱</sup> بنابراین، اگر ملامتیه مبنای شعر خیام بوده باشد، احتمالاً آیین بودا نیز به طور غیر مستقیم در رباعیات خیام نفوذ کرده است. باری، خیام هیچ اثر ملموسی از خود برجای نمی‌گذارد که آیا پیرو ملامتیه بوده است یا یک بودایی و یا عضوی از دیگر گروه رانده شدگان در نیشابور.

تأثیرات افزون احتمالاً حول محور خیام در محیط فرهنگی - معنوی آسیای مرکزی می‌چرخد، جایی که وی رشد یافت. او احتمالاً نه تنها با آیین بودای مخفی آسیای مرکزی بلکه با آیین مانی<sup>۳۲</sup> نیز مواجهه داشته است.<sup>۳۳</sup> گروه‌های مانویت دیناوری در سمرقند و نیشابور متمرکز بودند<sup>۳۴</sup> که آرایشان در زمان خیام در نیشابور واقع در کنار جاده ابریشم شناخته شده بود.

و بنابراین، با همه این دیدگاه‌های متنوع که احتمالاً از آن‌ها تأثیر پذیرفته است، گرچه گفته می‌شد که خیام فرزند یک زرتشتی بوده است که به اسلام گروید و جزو نسل نخست مسلمانان بود،<sup>۳۵</sup> هیچ نشانه‌ای دال بر به اصطلاح دین زرتشت پدیری اش و یا اسلام در اشعارش نیست.

در پیوند با موضع خیام در برابر باور اسلامی متداول، یکی از نخستین مفسران زندگی و شعر خیام در ایران سده بیستم، صادق هدایت باور داشت که خیام منکر قدرت «خدای سامی» ست که قادر به انجام هر کاری ست، ولی انسان را در سرگشتگی نومیدکننده‌ای نسبت به هدف و مسیر زندگی رها کرده است.<sup>۳۶</sup>

<sup>31</sup> Vaziri, *Buddhism in Iran*, chapter 8.

<sup>32</sup> Manichaeism

<sup>33</sup> برای بحث بیشتر درباره آیین مانی و آیین بودا، بنگرید به:

Vaziri, *Buddhism in Iran*, chapter 3.

<sup>34</sup> Werner Sundermann, "Dīnāvārīya," *Encyclopaedia Iranica*, 1995, accessed Dec. 2010. <http://www.iranicaonline.org/>.

<sup>35</sup> Aminrazavi, *The Wine of Wisdom*, 19,

عمر علی‌شاه در نوشته جدل‌آمیز خویش مدعی می‌شود که خیام یک پیرو صوفی بوده است و هم‌چنین عنوان می‌دارد که وی در جامعه تصوف بلخ از پدر و مادری افغان زاده شد.

C. E. Bowen, "The *Rubā'īyyāt of Omar Khayyam*: A Critical Assessment of Robert Graves' and Omar Ali Shah's Translation," *Iran: British Institute of Persian Studies* 11 (1973): 63-73.

شارلوت الیزابت باون تمامی اظهارات بی‌اساس عمر علی‌شاه و رابرت گریوز را رد می‌کند؛ هم‌چنین، بنگرید به: Aminrazavi, *The Wine of Wisdom*, 154-156.

مقایسه کنید با صادق هدایت، *ترانه‌های خیام* (تهران: انتشارات جاویدان، ۱۳۱۳)، ۵۰، ۳۲، ۲۲. احساسات ضداسلامی

یا ضدعربی خیام چیزی ست که برخی نویسندگان نوین مایلند بر آن تأکید کنند. هم‌چنین، بنگرید به:

Friedrich Rosen, *Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers* (1919; Wiesbaden: Marixverlag, 2008), 132.

آزاداندیشان تأثیرگذاری هم‌چون خیام در قامتِ فاتحانِ مرزهای ناشناخته و حلّ مشکلِ انسان و نه صرفاً به‌چالش‌کشندگانِ توانایی‌های «خدای سامی» شناخته می‌شدند.

در عوض، با مشغول ساختنِ خویش با فلسفهٔ هِلنی و ابن‌سینایی (و شاید هندی و چینی)، خیام زندگی علمی و فلسفی‌ای درپیش گرفت. باری، به‌خاطرِ دیدگاهِ نامتداولش، در معرضِ برچسب‌زنی‌های دیگران قرار داشت، بنابراین در ردّ تمامی گمانه‌زنی‌های اتهام‌آمیز رباعیاتش را سرود. وی اساساً عنوان می‌داشت: همه نسبت به مرام من مظلونند؛ این که من یک ناباورمند هستم و یا باورمند به نوعی از خداناباوری به‌هیچ‌عنوان اهمیتی ندارد. «من آنم که هستم.» وی چنین برچسب‌زنی‌هایی را به‌عنوان لغزش در قضاوتِ آن‌هایی می‌دانست که دچار کژخوانش او بودند (رباعی ۷۵، ۷۴، ۱۰۴).

قطعاً، خیام شخصیتی یگانه و گیرا بوده است. برخلافِ بیش‌تر فرهیختگانِ آن‌زمان، وی علاقه‌ای به آموختنِ هیچ‌یک از انگاره‌هایش به عموم یا به مخاطبانِ زیادی نداشت و لذا هیچ‌کس باور حقیقی او را نمی‌دانست.<sup>۳۷</sup> این تمایزمندی، از جمله گیاه‌خواری و تجرّدش، باعثِ تعجبِ برخی مسلمانان شد.<sup>۳۸</sup> بنابراین، جای تعجب نیست که خیام به‌خاطرِ ترس از متعصّبین از یک‌سو و صرفاً بنابر شخصیتِ منزوی‌اش از سوی دیگر رباعیاتش را تا پیش از مرگش پنهان نگه‌داشت.<sup>۳۹</sup>

از روی مضمون رباعیاتش پیداست که خیام دغدغهٔ اندیشهٔ ضدّدینی را لزوماً در سر نداشت. در مقابل، وی علاقهٔ فراوانی به بهبودِ مشقِ اندیشهٔ عقلانی و منطقی داشت. این موضع منطقی خودبه‌خود بسیاری از باورهای دینی کهن را از تحتِ اعتبار پایین کشید. اندیشهٔ منطقی و جست‌وجوی لذت در فلسفهٔ خیام به‌گونه‌ای صورت گرفت که شناختِ جهان و فرایندهایش را از قضاوت‌های شخصی مداوم رها ساخت. در جای دیگر استدلال شده است که دیدگاه‌های غیرعرفی شاعرانهٔ خیام دربابِ عدمِ دینیت<sup>۴۰</sup> در جهان طبیعی متأثر از شاعرِ سوری، ابوالعلا معری (۱۰۵۷-۹۷۳)، یک گیاه‌خوارِ مطلق و زاهدِ نابینا بوده است که

---

<sup>۳۷</sup> علیرضا قره‌گوزلو، *عمرخیام* (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱)، ۲۱-۲۰، ۱۴، ۱۲؛ هم‌چنین، بنگرید به صادق هدایت، «مقدمه‌ای بر رباعیاتِ خیام»، در *نوشته‌های فراموش‌شدهٔ صادق هدایت*، به تصحیحِ مریم دانایی برومند، (تهران: مؤسسهٔ انتشارات نگاه، ۱۳۷۶)، ۵۸.

<sup>۳۸</sup> جعفر آقایی چاووشی، «آیا خیام و ابوالعلا معری زندیق بوده‌اند؟»، در *نورده مقاله دربارهٔ حکیم عمرخیام نیشابوری* (خراسان: نیشابورشناسی، بی‌تاریخ)، ۷-۶.

<sup>۳۹</sup> Mohammad Mohammadian, "Der oblique Blick: Zum Verhältnis von Philosophie und Religion in den Robâ'iyât von Omar Khayyâm," in *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999), 99, 105.

<sup>۴۰</sup> Religiosity

علیه آموزه‌های قرآنی به سرودن شعر پرداخت.<sup>۴۱</sup> نقیضه‌های وی با محوریت آیات قرآن و نیز بهشت و جهنم نشانگر شک‌گرایی دینی‌اش هستند.<sup>۴۲</sup> نام خیام نخستین بار توسط زبان‌شناس سده دوازدهمی محمودبن عمر زَمَخْشَری در پیوند با ابوالعلا مَعْری ذکر شد. زَمَخْشَری عنوان داشت که خیام، در مقام شاگرد مَعْری، با قطعات عربی شاعر سوری آشنایی داشت.<sup>۴۳</sup> ابوالعلا مَعْری به خاطر موضع شورش و استدلال تجربی‌اش شناخته شده است که تشابهات بیش‌تری با نوشته‌های بعدی خیام دارد. به‌طور ویژه، مَعْری مدعی شد که خرد آدمی خود به تنهایی پیامبرست.<sup>۴۴</sup> شباهت‌های بی‌نظیر در مضامین که هردو شاعر بدان‌ها می‌پردازند، یکی به‌زبان عربی و دیگری به‌فارسی، ما را نسبت به وجود تأثیرات متقابل معینی به تردید می‌اندازد. با این حال، تفاوت بنیادینی بین این دو شاعر وجود دارد. با توجه به نگرش‌های بازتاب‌یافته در شعر آن‌ها، می‌توان تأیید نمود که خوش‌بینی، لذت‌گرایی<sup>۴۵</sup> و جهان‌اندیشی خیام در تقابل با بدبینی، زهد و موضع عزلت‌گرایی مَعْری است.

<sup>۴۱</sup> حتی اشعار و شهرت ضد‌دینی ابوالعلا مَعْری در زمان ناصر خسرو قبادیانی نیز رواج داشت. بنگرید به *سفرنامه ناصر خسرو* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۴)، ۱۶. در رابطه با اشعار ابوالعلا مَعْری، بنگرید به: *اشعار ابوالعلا مَعْری*، ترجمه امیر چناری (تهران: زوار، ۱۳۸۵).

<sup>۴۲</sup> بنابر شک‌گرایی دینی‌اش، ابوالعلا مَعْری بر آن شد تا نقیضه‌ای برای آیات قرآن بنویسد که از میان‌شان تنها سه مورد نخست بر جای مانده است.

Muhammad Abū al-Fadl Badran, “denn die Vernunft ist ein Prophet – Zweifel bei Abū-l-‘Alā’ al-Ma’arrī,” in *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, ed. F. Niewöhner and O. Pluta (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999), 78, 80–81.

این نقیضه احتمالاً تقلیدی از اثر ابن‌راوندی در سده دهم به‌نام *الدامع* (ردیه) بوده است که هدفش بی‌اعتبار ساختن سبک و محتوای معجزه‌آسای قرآن بود. بنگرید به:

Reynold Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (New York: Charles Schreiber's Son, 1907), 375; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (1970; New York: Columbia University Press, 2004), 97.

بعدها، ابوالعلا مَعْری در اثر خویش، *الفقران* (کتاب‌آمزش)، به تمسخر بهشت و جهنم پرداخت.

<sup>۴۳</sup> Avery and Heath-Stubbs, *The Rubā'īyyāt of Omar Khayyam*, 18.

<sup>۴۴</sup> ابوالعلا مَعْری در رابطه با ارتباط بین انسان و خدا سه وضعیت را مطرح نمود. نخست، خدای متعال خارج از دسترس است. دوم، خدا حس هم‌دردی‌ای با انسان ندارد و ناگهان تصمیم می‌گیرد تا فرشتگان و پیامبران را بفرستد تا انسان را از اموری چند منع کنند. وضعیت سوم منطقی‌ت گنج‌کننده انسانی در برابر بلاهت اوست. بنگرید به:

Badran, “denn die Vernunft ist ein,” 70–71.

هم‌چنین، بنگرید به:

Ignaz Goldziher, “Abū-l- Alā al-Ma’arrī als Freidenker,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29 (1875): 637–641; A. von Kremer, “Philosophische Gedichte des ‘Abū-l ‘alā’ Ma’arrī,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 38 (1884): 40–52.

<sup>۴۵</sup> Hedonism

### سخنی پیرامون خطای ترجمه ادوارد فیتزجرالد<sup>۴۶</sup>

با شبه‌ترجمه رباعیات خیام به انگلیسی در سال ۱۸۵۹، ادوارد فیتزجرالد برداشت ناقص خویش از خیام را به‌زبور طبع آراست. فیتزجرالد تصویری به‌مراتب محدود، تحریف‌شده و خدشه‌ناپذیر از نوشته‌های خیام ارائه داد. جدال ترجمه نادرست، ادوارد فیتزجرالد هم‌چنین معنا و جهت‌گیری فلسفی پیام‌های خیام را دچار تحریف ساخت. (ترجمه فرانسوی که در سال ۱۸۶۷ چاپ شد، ولو منتقد فیتزجرالد، خود عاری از خطا نبود.<sup>۴۷</sup>) لذا، منطق و نظم خیام به‌مراتب نادرست ترجمه شد. ناسازگاری میان نگرش خیام و مترجم یعنی فیتزجرالد هویداست.<sup>۴۸</sup> منابعی که فیتزجرالد در تفسیر آزاد رباعیات خیام استفاده کرد نیز خالی از مشکل نبودند.<sup>۴۹</sup> واژگان و معانی انگلیسی ترجمه فیتزجرالد بیش‌تر درجهت آفرینش وزن و آهنگ و نه محتوای اشعار به‌خدمت گرفته شده بودند. شاعری به‌سان فیتزجرالد از اختیار شاعری خویش استفاده کرده بود تا معنا و مقصود اصلی شعر خیام را تغییر دهد.

نسخه ترجمه هم‌چنین با واژگان و پیام‌های فارسی مطابقت ندارد. در رابطه با ترجمه فیتزجرالد، پیتری آوری<sup>۵۰</sup> می‌گوید: «اثر وی بیش‌تر ماهیت تخیل دارد تا ترجمه. اغلب بسیار آزاد است و به‌کرات فاقد دقت

<sup>46</sup> Edward FitzGerald

<sup>47</sup> تصویر برساخته از خیام توسط ترجمه فیتزجرالد با این حال با آثار بعدی ژان باپتیست نیکولاس (رباعیات خیام: ترجمه‌شده از فارسی، ۱۸۶۷) و تی. اس. ایلیوت، ولو نه عاری از انتقاد، به‌چالش و مجادله کشیده شد. بنگرید به:

Giuseppe Albano, "The Benefits of Reading the Rubáiyát of Omar Khayyám as Pastoral," *Victorian Poetry*, 46/1 (Spring 2008), 63, 65.

ژان باپتیست نیکولاس رایزن فرانسه در رشت بود. بنگرید به:

"Les Quatrains de Khèyam, traduits du Persan by J. B. Nicolas; Rubáiyát of Omar Khayyám, the Astronomer-Poet of Persia," *The North American Review*, 109/225 (Oct. 1869): 565-84;

درنگاه تی. اس. ایلیوت، خیام فردی بسیار تأثیرگذار و منبع شور فلسفی وی بود، لیکن بدبینی انتقال‌یافته‌اش توسط فیتزجرالد موردانتقاد بود. بنگرید به:

William H. Martin and Sandra Mason (eds.), *Edward FitzGerald's Rubáiyát of Omar Khayyám: A Famous Poem and Its Influence* (London: Anthem Press, 2011), 118;

هم‌چنین، بنگرید به:

M. A. R. Habib, *The Early T. S. Elliot and Western Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 161.

دو ترجمه آلمانی دیگر نیز در سده نوزدهم پدیدار شدند:

Adolf Friedrich von Schack, *Strophen des Omar Chijam* (1878); Friedrich Bodenstedt, *Die Lieder und Sprüche des Omar Chajjam* (1881).

<sup>48</sup> William Cadbury, "Fitzgerald's Rubáiyát as a Poem," *ELH* 34/4 (Dec. 1967), 541-563.

<sup>49</sup> Parichehr Kasra, "FitzGerald's Recasting of the Rubáiyát," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 130 (1980), 458-459.

<sup>50</sup> Peter Avery

لازم،<sup>۵۱</sup> آرتور جی. آربری<sup>۵۲</sup> نیز باور داشت که فیتزجرالد ترجمهٔ رباعیات را بر شالودهٔ ذوق شاعری خویش و مقتضیات عصر ویکتوریا<sup>۵۳</sup> بنا کرده است.<sup>۵۴</sup> می‌توان اظهار داشت که فیتزجرالد مترجم نبوده است، بلکه به‌جای ارائهٔ «خیام فارسی» اصل، «خیامی انگلیسی»<sup>۵۵</sup> آفریده است. حتی مرشد هندی یوگاناندا<sup>۵۶</sup>،<sup>۵۷</sup> که کوشید جای خالی تعلیم عرفانی - معنوی در رباعیات را پر کند، نتوانست از کاربرد عین واژگان و ترجمهٔ ضعیف ادوار فیتزجرالد اجتناب کند. ترجمهٔ فیتزجرالد را تنها می‌توان به‌دیدهٔ اثری منسوخ در عرصهٔ شرق‌شناسی نگریست، لیکن قطعاً نه به‌عنوان منبع تأملات عقلانی عمر خیام.

اکنون، پیش از کاوش در ژرفای الگوی فلسفهٔ خیام، زمان مناسبی است تا خیام و رباعیاتش را از لوث وجود برجسب‌های «لذت‌گرایی» و «پوچ‌گرایی»<sup>۵۸</sup> پاک سازیم. مسلماً، خیام چیزهای بیش‌تری از صرف «دم را دریابیم»<sup>۵۹</sup>، عیش‌ونوش و تهیگی<sup>۶۰</sup> زندگی دارد.»

### لذت‌گرایی و پوچ‌گرایی در ترازوی بحث

بگذارید با گفتن این موضوع شروع کنیم که در گذشته، برخی سنن دینی و زاهدانه به‌کرات افراطی‌گری یا لذت‌گرایی را به‌مثابهٔ لذت نفسانی صرف مورد تازش و تقبیح قرار می‌دادند و بنابراین آن را با بی‌اخلاقی ناپسند و ارتداد مرتبط می‌دانستند. با نگاهی طعن‌آلود به منتقدین، خود میل به داشتن زندگی ابدی و سعادت‌مند در بهشت در سنن یهودی - مسیحی - اسلامی را می‌توان به‌دیدهٔ نشخوار پنهان لذت‌گرایی نگریست.

<sup>51</sup> Avery and Heath-Stubbs, *The Rubā'īyyāt of Omar Khayyam*, 32.

<sup>52</sup> Arthur J. Arberry

<sup>53</sup> Victorian era

<sup>54</sup> A. J. Arberry, "Omar Khayyam," in *Nineteen Maqāleh dar bāreh Hakīm Omar Khayyam Neishāburī* (Khurasan: Neishābur Shenasi, n.d.), 89-91;

هم‌چنین، بنگرید به:

A. J. Arberry, *The Rubaiyat of Omar Khayyam and Other Persian Poems* (London: Everyman's Library, 1954), vii.

<sup>55</sup> بنگرید به علی تسلیمی، *رباعیات خیام: نظریهٔ کمیت‌زمان* (تهران: کتاب‌آمه، ۱۳۹۱)، ۷۶-۷۵.

<sup>56</sup> Yogananda

<sup>57</sup> مشخص نیست که باوجود عدم دسترسی (و حتی نداشتن دانش زبانی) به نسخهٔ اصلی فارسی رباعیات خیام، چرا یوگاناندا بر آن شد تا به عدم انسجام ترجمهٔ ادوارد فیتزجرالد دست یازد. بنگرید به:

Yogananda, *The Wine of the Mystic*. Regarding Yogananda's interpretation,

هم‌چنین، بنگرید به:

Aminrazavi, *The Wine of Wisdom*, 139.

<sup>58</sup> Nihilism

<sup>59</sup> Carpe diem

<sup>60</sup> Emptiness

برای خیام، نگرش وی به زندگی قویاً لذت‌گرایانه است، لیکن نه به مفهوم لذتِ نفسانی بلکه استوار در مسائلِ زندگی. لذت‌گرایی وی اقدامی ناندیشه‌مند و صرفاً خوشی‌جو نیست. خوشی و «لذت‌گرایی» ای که خیام بسط داد را می‌توان قابل‌قیاس با آن چیزی دانست که بودا<sup>۶۱</sup>، اپیکور و لوکرس یا حتی رواقیون<sup>۶۲</sup> عنوان داشتند. چنین لذت‌گرایی‌ای کمابیش متضمن رفاه روان‌شناختی، ذهن‌رها از دشواری و مهارِ زندگی‌ست.

استعاره‌های شاعرانه خیام مانند «خوردن شراب» ممکن است در بادی امر خوشی‌نفسانی صرف به‌نظر برسد، لیکن به‌سادگی یک استعاره شاعرانه درجهت‌تعالی جسم و ذهن به حالتی از آرامش و ناپریشانی به‌هنگام رخدادهای چالش‌برانگیز زندگی به‌شمار می‌روند. استعاره شراب مترادف دریافتن خوشی زیستن در این جاواکنون و ترک تشویش فرداست. به‌علاوه، کاربرد انگاره «دم را دریابیم»، گرچه یک اعتباربخشی متناسب بر زیستن یک زندگی شادمان هرروزه است، برای خیام بسیار سطحی‌انگارانه است. این دیدگاه بسیار محدودکننده است، چراکه ذهن ورای خوشی امروز و دم نیازمند یک نقشه عمیق‌تر و فراگیرتر از زندگی‌ست. مطابق این نقشه زندگی که با تولد امور آغاز و مرگ پایان می‌یابد، تمامی قراردادهای رایج در طول زندگی باید با آخرین «قرارداد» یعنی مرگ سازگاری داشته باشند. بنابراین، رویکرد «دم را دریابیم» باید همراه خویش‌داری منطقی<sup>۶۳</sup> به‌مراتب عمیق و مجرایی پاسخ‌گوتر جهت‌نگریستن بر آغاز، میانه و پایان همه امور باشد. لذا، «دم را دریابیم» خیام باز نمود یک آگاهی گسترده‌تر، بیش‌تر «بگذار روز آن‌گونه که هست پیش رود» و زیستن در آرامش است، تا این‌که به‌طور اشتیاق‌آمیزی دل‌بستگی به روز باشد. مفهوم «عشرت»<sup>۶۴</sup> یا خوشی در الگوی خیامی یک خوشی عمل‌محور نیست، بلکه یک دیدگاه - تفسیر بینش‌مند از شرایط زندگی‌ست. حفظ ذهن آرام است که بالاترین خوشی‌ست. اندیش‌سنگان<sup>۶۵</sup> فلسفه خوشی خیام را می‌توانند طوری تعبیر کنند که در مقام برطرف‌کننده تناقضات شادی - غم، دین - بی‌دینی، گذشته - آینده و تولد - مرگ باشد. به این طریق زیستن خارج از دایره دوگانگی‌ها در حالت اصیلی از اکنونگی، حالتی از امروز بی‌پایان را می‌شود توصیف نمود. استعاره‌های شعری خیام مانند «خوردن شراب»، «شاد زیستن»، «دل شاد» و «خوش بودن» راه‌حل دوگانگی‌هایی هستند که بیانگر ذهن انسان است که خارج از واقعیت هستی گویا همه چرخه را مشاهده می‌کند.

<sup>۶۱</sup> انگاره خوشی بودا آن‌گونه که در احکام پالی عنوان شده است، «شوکا»ست، درحالی که «دوکا» به‌معنای رنج است.

<sup>۶۲</sup> Stoics

<sup>۶۳</sup> Rationality

<sup>۶۴</sup> Hédoné

<sup>۶۵</sup> Dialecticians

دومین کژبرساخت<sup>۶۶</sup> تا سَف‌آمیز دربارهٔ خیام مربوط به پوچ‌گرایی منفی‌ست.<sup>۶۷</sup> عموماً، پوچ‌گرایی مرتبط با فهمی از زندگی به‌مثابهٔ امری بی‌هدف و بی‌معنا، منتهی به مرگ شناخته می‌شود. استفادهٔ خیام از واژهٔ هیچ (نُهیگی) در شعرش ممکن است منشأی چنین تفسیری باشد. لیکن، این امر تا حدّ زیادی کژخوانشی از واژهٔ «هیچ» است. این کژخوانش تأملِ گستردهٔ وی روی مضمون «هیچ» را دچار تحریف می‌سازد. کاربرد اولیه و رایج واژهٔ «هیچ» در اشاره به خودِ پوچ‌گرایی نیست که به زیستِ بی‌هدف اشاره دارد، بلکه یک واساخت‌گرایی<sup>۶۸</sup> اندیش‌سنجانه است: پس از مرگ، فرد به حالتِ «نافرد<sup>۶۹</sup>» و خُردترین سطحِ عنصری متلاشی می‌شود. در کلامِ خیام، فرایندِ طبیعیِ پیدایی و ناپیدایی در طولِ مسیرِ هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود؛ تمامی پدیده‌ها فارغ از اندازه و عمرشان، از ریزاندام‌ها تا کهکشان‌ها، محکوم به ازهم‌پاشیدگی و ازدست دادنِ فردیتِ خویش هستند. بنابراین، «هیچ» یک آگاهی هستی‌شناختی از سرنوشتِ واحدِ تمامی امور در کارخانهٔ هستی‌ست.

در سطحی روان‌شناختی، از آن جایی که پایان تمامی پدیده‌های موجود «هیچ» است، خیام پیشنهادِ ترکِ تمامی خیالاتِ زندگی ابدی و تمامی اندیشه‌های مرتبط با جهانِ آخرت - چه از روی ترس از جهنم یا تقلاً برای بهشت - را مطرح نمود. وی منکرِ زندگی فردی ابدی بود. به‌طورِ اهم، این معنای منفی دربارهٔ زندگی کنونی نیست. در مقابل، مفهوم «هیچ» بر کاربردِ فرایندهای طبیعی - رخدادهای بی‌وقفه - روشنی می‌تاباند. این فهم می‌تواند در کاوشِ واقعیتِ امور بدون گمراهی راه‌گشای افراد باشد. از قِبَلِ این، خیام علیه نگرستن بر شرح‌حالِ شخصی به‌دیدهٔ به‌مراتب خودمهم‌پندار هشدار می‌دهد. پایان مرگ بار داستانِ زندگی فرد و نیز سایر افراد و موجوداتِ میرا هزاره از پس هزاره را بی‌ارزش می‌سازد. و چون پایانِ کارِ همهٔ امور «هیچ» است، خیام توصیه می‌کند تا فرصت را دریابیم و قدرِ اکنونگی را پیش از نزدیک شدنِ پایان بدانیم.

دومین کژخوانش «هیچ» این است که این انگاره مشتمل بر «خلای» کامل پس از مرگ است. «هیچ» نه چیزی مطلق است و حتی نه در مفهوم‌پردازی‌ای از دموکریت، اپیکور یا لاکرِس قرار دارد. بلکه، به‌هنگام مرگ، چهار عنصرِ پایدارِ آب، خاک، هوا و آتش باقی می‌مانند و لذا خلایِ کاملی در کار نیست. مفهوم «هیچ» خیام متضمّن این است که تقریباً «هیچ چیز پس از مرگ ناپدید نمی‌شود.» با شرحِ بازتولیدِ جهان از طریق باز یافت و باز کاربردِ همان ذراتِ قدیمیِ پیکرهای متلاشی‌شده که «در دهانِ مورچه‌ها حمل می‌شوند»، ذره‌گراییِ خیام در رباعیاتش آشکار می‌گردد. (رباعی شمارهٔ ۴۰)

<sup>66</sup> Misconstruct

<sup>67</sup> یک مقالهٔ جالب و چالش‌برانگیز از نقطه‌نظرِ غربی به پوچ‌گراییِ خیام اختصاص داده شده است. بنگرید به مصطفی عابدینی‌فرد، «تیهیلیسم در رباعیاتِ خیام»، فصل‌نامهٔ علمی - پژوهشی. ۳/۱۰ (تابستان ۱۳۸۹)، ۱۷۴-۱۴۳.

<sup>68</sup> Reductionism

<sup>69</sup> Non-individual

از این رهگذر، مفهوم «هیچ» خیام بدین نتیجه‌گیری منتهی می‌شود که نابودی تمامی شکل‌ها و هویت‌ها قطعی‌ست، ولو این که ذرات آن‌ها باقی بمانند و در جهت تشکیل موجودات جدید همواره در رقص باشند. امور نه به خلای مطلق ختم می‌شوند و نه مواد اولیه‌شان پس از نابودی کاملاً ناپدید می‌گردد. «هیچ» خیام به ابطال ساخت زیست‌شناختی اشاره دارد که زمانی برقرار بود. «هیچ» نه تماماً پوچ‌گرایی‌ست و نه تماماً تهیگی، بلکه گذاری از هویت به بی‌هویتی، از چیز به ناچیز، از کهنگی به تازگی‌ست. «هیچ» بدین معنا نیست که جهان تهی از عناصر و اجزای قدیمی خویش است. زمین و کیهان مواد خام را از «جای دیگر» وارد نمی‌کنند؛ این دو مواد قدیمی را به‌طور خلاقانه بارها و بارها بازاستفاده می‌کنند. از این رو، هرگز در گیتی<sup>۷۰</sup> «هیچ» یا «خلا» وجود ندارد. «هیچ» صرفاً بدین معناست که پیدایی انفرادی دوباره در کار نیست. وانگهی، خیام خود پیرامون فرایند بهبوده پیدایی - نابودی<sup>۷۱</sup> بی‌هیچ هدف یا مسیری خاص به تعمق پرداخته است. باری، وی بر پرورش خوشی در زندگی در عوض تعمق در باب هدف و مسیر کیهان تمرکز داشت.

مفهوم «هیچ» را می‌توان هم‌چنین با مفهوم هندی - ودانتایی<sup>۷۲</sup> «مایا»<sup>۷۳</sup> در زبان سانسکریت به‌معنای پدیده در حال گذار یا رؤیای به‌نظر واقعی مرتبط دانست. مطابق «مایا»، تمامی پدیده‌ها همواره ناپایدار، در معرض تغییر مداوم تا زدایش کامل قرار دارند. پدیده‌ها از پیش موجود نبوده‌اند، لیکن پدیدار می‌شوند و سپس از هستی پا پس می‌کشند، توگویی هرگز وجود نداشته‌اند (مایا). فارغ از سرعت تغییرات، فرایند زوال، نابودی و ناپیدایی در همه امور اجتناب‌ناپذیر است. این تحرکات سازوکار شناختی<sup>۷۴</sup> و زیست‌شناختی به اشاره دارند: موجودیت‌هایی که در یک «قاب تصویر» ممکن است در قامت چیزی بر ما ظاهر شوند، از «هیچ» می‌آیند و به «هیچ» می‌روند. این تصویر ناپایدار پدیده‌ها تحت‌عنوان «مایا» شناخته می‌شود - ادراکی فریبنده از اشیا که غرق در قلمرو هیچ می‌گردد. منظور خیام از «هیچ» تنها این‌ست: شی‌ای که زمانی بود، ولی دیگر نیست. دورنمای زیست‌شناختی «هیچ» نیز به انحلال کامل پیکر جسمی و آگاهی سایر خاطرات و تجارب انسان اشاره دارد.

گرچه هر نسلی از انسان در جهان به‌ظاهر جدید یا حتی بیگانه به‌نظر می‌رسد - مهم نیست کدام نسل و کدام فرد، خوب یا بد، مقدس و غیرمقدس - روشنی کلام خیام جای هیچ‌گونه ابهامی پیرامون «هیچ» در رابطه با جهان فانی باقی نمی‌گذارد. خیام بر آن بود تا احساسات و آشفستگی انسان را مهار کند. با ارائه مقدمه‌ای بر برخی انگاره‌های خیام، اکنون وقت آن‌ست تا با لحاظ فلسفه رباعیات وی و نیز رهنمودهای ارائه‌شده در آن‌ها، رباعیات خیام را از صافی تدقیق بگذرانیم. رباعیات خیام الزاماً نه به‌سان سروده‌های لوکرس تعلیمی هستند و نه از یک جریان زمانی حال و ترتیبی پی‌روی می‌کنند. آن‌ها ساده،

<sup>70</sup> Universe

<sup>71</sup> Construction-demolition

<sup>72</sup> Vedantic

<sup>73</sup> Maya

<sup>74</sup> Mechanical

روان، استوار، آهنگین و ترغیب‌کننده هستند و هم‌چنین بستر مناسبی برای چشم‌انداز ملموس زندگی فراهم می‌کنند. از این رو، تکلیف در این جا بازچینی، ژرفابخشی و هم‌آمیزی سامان‌مند منطق این اشعار در قالب یک الگوی روش‌مند و در دسترس است.

هدف چنین الگویی نگریستن بر چرخه پیوسته پیدایی و ویرانی هستی بدون شخصی‌سازی سازوکار آن است. با فهم این، فلسفه خیام را می‌توان به‌دیده یک الگوی روشنی نگریست. این الگوی هستی‌ذهن‌های آشفته را رهنمون می‌شود تا زندگی را بدون کژخوانی تولد و مرگ در کارخانه هستی بنگرند. این یعنی دور نگه داشتن افراد از تمایلات به امور آبرطبیعی با جدا دانستن خویش از طبیعت. در نظر خیام، باورها و آگاهی‌های تعصب‌آمیز راجع به جهان، خویش، جهان آخرت و سایر مسائل به‌عنوان مهم‌لغات انسانی مبهم و بی‌اهمیت به‌باد نسیان سپرده می‌شوند. خیام در رباعیاتش باورها و کژآگاهی‌ها را با مجموعه جدیدی از دیدگاه‌های حیات‌بخش جای‌گزین می‌کند. نهایتاً، در راستای شادی در زندگی با اتکا بر خود در مواجهه با گیتی مهارناپذیر و جبرگرا، خیام اراده آزاد را پیشنهاد می‌دهد. و بنابراین، با داشتن شناخت از این الگوی پویا در ذهن، پیام خوشی خیام به‌مراتب تحکم‌آمیز می‌گردد و آن را به‌مثابه زیست‌ماهرانه به قلب نزدیک‌تر می‌سازد.

### الگوی خیام: تلاقی چرخ پنج‌پر

با اتخاذ رویکرد متفاوت به شعر خیام، خواندن آن با آگاهی جدید و جست‌وجوی مضامین فلسفی، یک الگوی استعاری از هستی رفته‌رفته پدیدار می‌گردد. رباعیات خیام دسته‌بندی مضمونی پنج‌گانه‌ای در اختیار قرار می‌دهند. ما این دسته‌بندی را کاوش کرده و چگونگی ارتباط متقابلشان در راستای هستی را ارزیابی خواهیم کرد:

۱. پیدایی
۲. شدن
۳. اکنونگی - خوشی
۴. بازگشت به ذرات
۵. هیچ

وقتی ما به چگونگی این پنج دسته می‌نگریم، می‌توانیم شاهد این باشیم که هر کدام در چرخه هستی به دیگری منتهی می‌شود. بدین ترتیب، می‌توان الگویی از دستگاه همیشه درکار هستی ترسیم نمود که در آن هریک از این دسته‌ها نماد یک پره چرخ پنج‌پر است. این چرخ که مدام در حال چرخیدن است، از پیدایی

آغاز شده و به هیچ و فراموشی ختم می‌شود. با این اوصاف، به‌کارگیری چرخ در قیاس شعرِ فاخرِ خیام تاحدودی نادقیق به‌نظر می‌رسد؛ پنج گل برگ گل بیش‌تر شاعرانه می‌بود، ولی با پنج گل برگ مشابه هم و محدود نمی‌توان الگویی از هستی در اختیار قرار داد. باری، انتخاب چرخ به‌عنوان حامل این الگو بازنمایی بهتری از گیتی مدام در حرکت ارائه می‌دهد.

در حالی که به‌کارگیری انگاره چرخ<sup>۷۵</sup> برای فلسفه خیام (و شعر وی) شاید به‌طور کامل دور یا بیگانه از تصویر خیام از گیتی نباشد. در واقع، او در شعر خود به سازوکار هستی تحت‌عنوان چرخ اشاره می‌کند. در مقام یک اخترشناس، ریاضی‌دان و مبتکر گاه‌شمار خورشیدی هزارساله، خیام به‌خوبی با تغییرات کیهان و حرکات اجسام آسمانی در مدار خویش آشنایی داشت. انگاره‌های فلسفی وی محصول ذهن علمی و ریاضی اوست و نه محصول صورت‌بندی‌های آرمان‌گرایانه و شاعرانه. براساس ساختار و روابط بین انگاره‌های موجود در شعرش، واضح است که در بیان فرایندهای هستی که با تولد آغاز شده، با رشد و بزرگ‌سالی ادامه می‌یابد و با مرگ و خاکستر شدن خاتمه می‌یابد، خیام احتمالاً تصویری از پره‌های چرخ چرخان در ذهن داشته است.

پیش از پرداختن به ژرفای این چرخ پنج‌پر در کنار رباعیات خیام، بگذارید هریک از پره‌های این چرخ را به‌اختصار معرفی کنیم:

۱. پیدایی: نخستین پره نماذ علل و شرایطی است که به تولد یا خیزش امور (آمدن) و رشد طبیعی‌شان اشاره دارد.
۲. شدن: دومین مورد فرایند رشد و شدن است که فاقد سازنده - نابودگر قابل‌شناسایی‌ای است. خیام از گیتی تحت‌عنوان «کوزه‌گر» یاد می‌کند که با درآمیختن گل «کوزه‌های» جدیدی می‌سازد. با این گفته، وی هم‌راستا با فلسفه فرایند و مفهوم علمی «فرایند» در عوض «آفرینش» یا «شدن» در عوض «بودن ایستا» حرکت می‌کند.<sup>۷۶</sup> امور ناگهان قدم به هستی نمی‌گذارند؛ شدن آن‌ها منوط بر دگرگونی و دوباره شدن است. در سامانه خیامی، گیتی قانون‌مند چرخه توقف‌ناپذیری را در حالت تکرار نگاه می‌دارد.

---

<sup>۷۵</sup> انگاره و الگوی چرخ به‌سادگی توسط این مؤلف معرفی شده است تا شوری فلسفی به شعر پنهان خیام بخشیده شود.

<sup>۷۶</sup> دسته‌ای از فیلسوفان عمدتاً نوین به‌ویژه آلفرد نورث وایتهد هستند که فلسفه فرایند را با پیشنهاد یک فرایند اندام‌وار «شدن» در عوض صیرف «بودن» ایستا توصیف کرده‌اند. بنگرید به اثر آغازین وی:

*Process and Reality* (1929).

اندیش‌سنجی «شدن» سبقه هندی و هلنی داشت - اندیش‌سنجی مادامیکام، مکتب بودایی راه میانه.

۳. اکنونگی: این قلمرو محصول پره‌های پیشین شدن است. این سؤمین پره یا پره میانی نماد زمان حال، قلمرو ناپایدار هستی است که انسان‌ها و سایر اشیا «در حال حاضر» در آن زندگی می‌کنند. برای انسان‌ها، این «مرحله میانی» آشکار بازنمود «اکنونگی» (حال یا دم)، یگانه فرصت یکی شدن فرد با هستی و فرصت زیستن یک زندگی سرشار از خوشی طبیعی است. خیام از استعاره «شراب» به عنوان یادآور تراگذر از زندگی دوگانه غم - شادی و بهره بردن از «اکنونگی» استفاده می‌کند.

۴. بازگشت به ذرات: چهارمین پره زمان نابودی و مرگ است، مرحله‌ای که حین آن اشیا به ذرات و اجزا (ذره یا خاک) به ماقبل پیدایی خویش بازمی‌گردند.

۵. هیچ: پره پنجم آخرین ضربه بر هویت اشیا سابقاً موجود است. این پره بدون باقی گذاشتن هیچ اثر از خود، یک زدایش کامل هر نوعی از فردیت سابقاً موجود است. هویت از بودن کاملاً ناپدید می‌شود. گرچه عناصر پیکر جسمانی ناپدید نمی‌شوند، هیچ اثری چه از خاطره، آگاهی یا اندیشه در این آخرین پره سرنوشت‌ساز برجای نمی‌ماند. در این چرخه فرایندی، هیچ شی‌ای پس از زدایشش هرگز نمی‌تواند به حالت اولیه بازگردد - رستاخیز جسم یا بازتن‌یابی<sup>۷۷</sup> ارواح جایی در جهان‌بینی خیام ندارند.

### منطق چرخ

در بستری فلسفی، الگوی چرخ پنج‌پر را می‌توان هم‌چنین بازنمود پنج ویژگی فلسفی دانست: هستی‌شناسی (پیدایی)، معرفت‌شناسی (شدن)، اصول و ارزش‌ها (خوشی اکنونگی)، فیزیک (بازگشت به ذرات) و فراطبیعت [متافیزیک] (هیچ). این پنج جنبه جملگی در کل هستی و نیز زندگی انسان به‌ایفای نقش می‌پردازند. افراد به‌طرقی گرفتار این چرخ چرخان هستند.

تصویرگری پویای چرخ توصیفگر جنبش و دگرسویی مداوم در سازوکار هستی است که همگی به‌هنگام چرخش با هم تلفیق می‌شوند و به یک واحد تمایزناپذیر یگانه در جنبش بی‌وقفه خیز و افت تولد و مرگ بدل می‌شوند. جنبش شامل دو مؤلفه اصلی است: عناصر مادی (مؤلفه‌های ملموس ذره) و عناصر ناملموس مانند زمان، دما، حرکت و فشار. در نتیجه این چرخش، واقعیت هستی حیات می‌یابد و تدریجاً به‌واسطه سال‌خوردگی، فرسایش، زوال و مرگ از حیات پا پس می‌کشد.

فارغ از شکل و اندازه اندامگان، از بزرگ‌ترین تا کوچک‌ترین، استعاره چرخ جملگی را شامل می‌شود؛ سازوکار چرخش نظام پنج‌پر برای همه چیز یکسان است. خیام توجه ما را بدین سمت جلب می‌کند که پیدایی و نابودی هر انسان خود به‌مثابه دلیل و وسیله هستی‌شناختی ملموس این فرایند است. با مشاهده

<sup>77</sup> Reincarnation

مراحلِ دردسترسِ زندگی انسان، می‌توان شاهدِ این امر بود که این چرخِ حَتّی برای اشیایی با عمرِ بسیار کوتاه‌تر مانند گل‌ها، باکتری‌ها و حشرات و نیز اشیای دوردست، گول‌پیکر و کُندتغییر مانند ستارگان و سیارات نیز به حرکت درمی‌آید.

با نگرستن بر درختان و گیاهان، می‌توانیم شاهدِ این باشیم که چگونه این الگوی پره‌های چرخان نشانگرِ مراحلِ هستی‌اند. در بهار، چرخ آغاز به «چرخیدن» می‌کند، چرخِ نخست «پیدایی» وارد عمل می‌شود و شکوفه‌ها پدیدار می‌شوند. تا پایانِ بهار، شکوفه‌ها طیّ چرخِ دوّم «شُدن» به بلوغ می‌رسند؛ برگ‌ها شاداب و پربر و سبز می‌گردند. از اواخرِ بهار تا تابستان، برگ‌ها می‌توانند از هستیِ خویش لذّت ببرند و در دامانِ آفتاب، نسیم و پرندگان شادمان تاب بخورند. چرخ با گذرِ زمان به چرخیدن ادامه می‌دهد و با رسیدنِ خزان، چهارمین چرخ «بازگشت به ذرات»، برگ‌ها شادابی خویش را ازدست داده و بر زمین می‌افتند؛ آن‌ها از هم می‌پاشند و جذبِ زمین می‌شوند. با چرخشِ پایانیِ چرخ در زمستان، پنجمین چرخ «هیچ» به حرکت درمی‌آید؛ هیچ اثری از برگ‌های منفرد برجای نمی‌ماند. آن‌ها به وادیِ نسیان فروغلتیده‌اند و پیش‌تر از خاطرِ طبیعت زوده شده‌اند، لیکن ذراتشان موجود است و به سایر اشکال و موادِ دگردیس گشته‌اند. بهارِ بعدی چرخه با مجموعه‌برگ‌های جدید تکرار می‌شود؛ با تغییرِ نسل‌ها، چرخ دوباره به حرکت درمی‌آید. بدین ترتیب، فرایندِ چرخ مشهود و ملموس است، همان‌طور که برگ‌های روی درختان هر ساله زاده می‌شوند و می‌میرند. این فرایند برای این است که هر برگ از اکتونگی هستی پیش از نابودی‌اش بهره‌مند گردد. به‌طورِ معناداری، این فرایند ناپایدار و در تکرارِ دربارهٔ خودِ درخت هم نه فقط برگ‌هایش، انسان‌ها و دیگر موجودات و تمام هستی صادق است. شایان ذکر است که این تکرارِ فاقدِ یک عامل سازنده یا نابودگر قابل‌شناسایی‌ای است - فرایندی به‌همپیوسته است.

به‌واسطهٔ این چرخ پنج‌پر، دو سطح گسترده را می‌توان به فلسفه پُخرِدِ خِیام نسبت داد. سطح نخست قوای شناختی انسان پیرامونِ مشاهدهٔ طبیعت با شناختِ خیز و افتِ امور است. مشاهده به انسان‌ها این اجازه را می‌دهد تا بدونِ توسل به باورهای ساده‌لوحانه و خیالات، خیز، افت و نابودیِ تمایزناپذیر (به‌صورتِ ذرات) تمامیِ موجوداتِ جاندار و بی‌جانِ پیرامونشان را مورد ارزیابی قرار دهند. به‌واسطهٔ این مشاهده، فرد می‌تواند به تحلیلِ فرایندیِ علّت‌ها و موقعیت‌ها نیز بپردازد.

در شناختِ علّت‌ها و موقعیت‌های پیدایی - نابودی در سطحِ سازوکاریِ ساده‌تر، آدمی بدین فهم می‌رسد که دستِ غیبی یا حَتّی تصادفِ بی‌ثباتی در کار نیست. خرد می‌طلبد به‌یاد داشته باشیم که جهانِ مادی در یک چشم‌برهم‌زدن به‌وجود نیامده است و ناگهان نیز از حیات باز نخواهد ایستاد، لیکن اشیا در سلسله‌عوامل و فرایندها در فواصلِ زمانیِ مختلف هستی می‌یابند و از هستی پا پس می‌کشند.

با این استدلال، خِیام ساده‌باوریِ تصادف یا مداخلاتِ گزینشیِ الهی را کنار گذاشت، زیرا بر پیش‌بینی‌پذیری و تغییرناپذیریِ قوانینِ بنیادینِ فیزیکِ باور داشت.

دومین سطح خردورزی، چیزی عمیقاً ریشه‌مند در رباعیاتِ خیام، پرهیز از احساسات‌گرایی در مواجهه با مسائل زندگی به‌خصوص مرگ است. برای خیام، آگاهی از دورنمای زندگی از آغاز امور تا پایانشان به آدمی این توانایی را می‌دهد تا از معضل فراگیر خویش بین توأد و مرگ دوری جُسته و در مسیر زیستِ شادمان و اراده‌آزاد بر شناختی گسترده تا خودبینی احساساتی گام بگذارد.

خیام از خطای جزمیتِ مادی شخصی انسان آگاه بود که می‌توانست به تولید نتایج نامنتقی و لذا ناشادمانی منجر گردد. بنابراین، به‌طور خلاصه، خیام نور یک خودمختاری منطقی را تاباند که به فرد این امکان را می‌داد تا بدون امید دروغین دربارهٔ جزمیت و پایان زندگی حالتی از شادمانی را در زندگی خودش حفظ کند. تزلزلی در آغاز و پایان نیست، الگو الگوی تبدیل شدن‌هاست. باری، خیام بر این نکته صحه گذاشت که این احساس ترس و تردید دربارهٔ مرگ و جهان آخرت است که باعث ویرانی روان‌شناختی گشته و آرامش موجود را برهم می‌زند.

با ترکیب این دو سطح از خردورزی، «فلسفهٔ آرامش» خیام مشتمل بر داشتن دیدگاه فراگیر نسبت به چرخهٔ هستی‌ست که آدمی به‌راحتی می‌تواند در آن به آرامش ذهنی برسد. الگوی چرخ سرنوشت همهٔ امور از پیدایی تا پایانشان را نشان می‌دهد که نیستی کامل است؛ این روشنی دارای بالاترین ارزش برای خیام است، چراکه منبع رهایی‌ست.

آن‌چه توجه وی را بیش‌تر به خود جلب می‌کند، پیدایی تکرارناپذیر و ورطهٔ عالم‌گیر عظیم و مهارناپذیر است، فرصتی که نه آن را باید شگفت‌آور پنداشت و نه با یأس و تشویش با آن مواجه شد. خیام مُصر بود که پیش از متلاشی شدن به خاک یا ذره و پیش از بازگشت به هیچ بی‌اثر، بایستی در این ایستگاه «میانی» گذرا (پرهٔ سوّم اکتونگی) با خوشی و بدون دلبستگی زیست.

در متونی که در ادامه می‌آیند، رباعیاتِ فارسی خیام ترجمه و تفسیر شده‌اند. گاهی، با به‌کارگیری ضمیر «من» وقتی خیام با اول شخص مفرد سخن می‌گوید، بندها بازنویسی شده‌اند. دیگر اوقات، اشعار وی به‌شکل ترجمهٔ لغوی به‌شکل نقل‌قول ظاهر می‌شوند.<sup>۷۸</sup> لذا، هدف ترجمهٔ منظوم لفظ‌به‌لفظ نیست، بلکه برجسته نمودن جوانب فلسفی شعر خیام است.

حال، بگذارید تا با اتکا بر رباعیاتِ خیام، به کاوش در دل الگوی خیامی چرخ پنج‌پر هستی بپردازیم.<sup>۷۹</sup>

<sup>۷۸</sup> تمامی اشعار توسط مؤلف از فارسی ترجمه شده‌اند.

<sup>۷۹</sup> تحلیلی که در ادامه می‌آید، مبتنی بر ۱۴۳ رباعی خیام به‌روایت صادق هدایت تحت‌عنوان *ترانه‌های خیام*، چاپ انتشارات جاویدان به‌تاریخ ۱۳۱۳ است که تقریباً یک‌سومشان دارای سرایندهٔ نامشخصی‌اند. منبع دیگری که هفت سال پس از اثر هدایت روانهٔ بازار شد، به‌کوشش محمدعلی فروغی و قاسم غنی تحت‌عنوان *رباعیات خیام*، چاپ انتشارات اساطیر به‌تاریخ ۱۳۲۰، حاوی ۱۷۸ رباعی‌ست. در رابطه با بیست منبع تاریخی رباعیاتِ خیام، بنگرید به قره‌گوزلو، *عمرخیام*، ۱۹۱-۱۹۰. در مورد اصالت رباعیات، این که توسط خود خیام سروده شده‌اند یا نه، راستی‌آزمایی

## ۱. پیدایی

خیام به نکوهش کسانی می‌پردازد که دغدغه حلّ معمای فراطبیعی پدیده پیدایی و خاستگاه تمامی امور را دارند. گرچه اظهارات دینی و اسطوره‌ای پرزرق و برق با ادعای حلّ این معما از ابتدای تاریخ بشری به بعد در فرهنگ‌ها سر برآورده‌اند، خیام هیچ ارزشی بدان‌ها نتهاده است. به سان بودا، وی از کوشش رازآلود جهت شناخت خاستگاه همه چیز چشم پوشید و توجهش را به تصویر بزرگ‌تر انسان در مقام یک موجود خرد در این هستی بی‌کران معطوف ساخت. وی اندیشه‌هایش را بر مفروض یک دستگاه کلان‌تر صورت‌بندی نمود که ورای دامنه انسانی است. «عملکرد» این دستگاه برای خیام روشن است. در هر چرخه، گیتی چیزی تازه و زیننده پدید می‌آورد، سپس آن را می‌شکند و دوباره به عناصر اولیه‌اش می‌کاهد. این فرایند صرفاً بر مواد خام موجود بدون هرگونه ماده خام جدید وارداتی از «جایی» دیگر متکی است. خیام مطلقاً درباره این سازوکار بازیافت صراحت داشت. این «فیزیک» بطلان از طریق پیدایی و نابودی و زمینه خلاقیت در هر دور است. استفاده خیام از استعاره کوزه‌گر ناشناخته به منبع پیدایی و شدن اشاره دارد. این بازنمایی کوزه‌گری به ساختن مستمر و خلاقانه اشیای (کوزه‌های) تازه از بازیافت مواد خام قدیمی اشاره می‌کند.

---

تاریخ‌مندی تمامی آن‌ها امری دشوار است. پیرامون تعداد واقعی و اصالت رباعیات، گمانه‌زنی‌های متعددی هست. حتی تعدادشان ۸۰۰ نیز ذکر می‌شود؛ بنگرید به:

Denison Ross, "Omar Khayyam," *Bulletin of the School of Oriental Studies* 4/3 (1927), 433.  
برخی مباحثات در پی کاوش اینند که آیا برخی از رباعیات منتسب به خیام در واقع متعلق به ابن سینا بوده است یا نه؛ لیکن این دست از ادعاها را نمی‌توان با دلیل و مدرک اثبات نمود. بنگرید به:

Soheil Afnan, *Avicenna: His Life and Work*, (London: George Allen & Unwin LTD, 1958), 82;  
اشعار ابن سینا گویا به سبک سروده‌های عبدالجبار همدانی (مرشد معتزله‌ای وی) است. بنگرید به:

Frank Griffel, *Apostasie und Toleranz im Islam: Die Entwicklung zu al-Gazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktion der Philosophen* (Leiden: Brill, 2000), 151–52. J Rothfeld, *Umar Khayyam and His Age*, 14.

ظاهراً، نسخه ۱۴۴۸ پاریس، علاوه بر رباعیات خیام، حاوی تعدادی رباعی متعلق به ابن سینا نیز هست. بنگرید به:  
Christian Rempis, *Beiträge Zur Hayyam-Forschung* (Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1937), 14;

هم‌چنین، بنگرید به:

Friedrich Rosen, "Zur Textfrage der Vierzeiler Omar's des Zeltmachers (Rubā'īāt-i-'Umar-i-Khayyām)," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 80 (1926), 312–13.

با این حال، مهدی امین‌رضوی پیشنهاد می‌کند که نباید به دنبال سرایندگان رباعیات منتسب به خیام بگردیم، بلکه انسجام موجود در پیام اشعار باید ما را متقاعد سازد که این سروده‌ها را در زمرة «مکتب فکری خیام» به‌شمار آوریم – این که پیام مهم‌تر و ارجح‌تر از پیام‌رسان است. بنگرید به:

Aminrazavi, *The Wine of Wisdom*, 13–14, 97–8;

علی دشتی نشان می‌دهد که شمار رباعیات در متون تاریخی افزایش یافته است. بنگرید به علی دشتی، *دمی با خیام* (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷)، ۳۰–۲۲. این بدین معناست که خیام نه در مقام شخصی بلکه مکتب فلسفی‌اش مدنظر است.

علی‌رغم این که خیام یک اخترشناس - ریاضی‌دان بود، فلسفه هستی‌اش کنج‌کاوی‌های علمی در معمای دنیا را کنار گذاشت. وی به‌هیچ‌عنوان مدعی نبود که فراطبیعت زایش، دگرش و دگردیسی امور را می‌داند. در عوض، خیام آن‌هایی را به‌چالش کشید که مدعی دانستن این امور بودند. وی میان شیمی انسان و طبیعت تمایزی قائل نبود؛ آن‌ها یکی بودند و از قوانین ساختن و و ساختن<sup>۸۰</sup> یکسانی پی‌روی می‌کردند. در سروده‌هایش، وی اذعان نمود که واقعیت فیزیک با چهار عنصر پایداری آغاز می‌شود که تمامی امور از آن‌ها ساخته شده و وجود می‌یابند. یک تولد شگرف و افسونگر است (رباعی ۳۲ و ۲۹).

خیام در برابر باور به یک خدای خالق سنتی موضعی چالش‌برانگیز اتخاذ نمود. وی سر هستی را خود جهان مادی، «دهر»، می‌دانست. ولو بحث‌برانگیز، او انگاره خدا را با پیش‌های منطقی متعددی جای‌گزین نمود و برای اندیشه نوآوران در جهان اسلامی و فارسی‌زبان پویایی عقلانی را برانگیخت.

باری، خیام بدبینانه به ادعاهای نخوت‌آلود کسانی اشاره داشت که فکر می‌کردند کیهان دارای یک خالق واقعی است. اگر این‌گونه باشد، پس خالقی که شالوده این زمین و آسمان را افکنده است، باعث درد در دل‌های کسانی شده است که اکنون در گورستان هستی آرمیده‌اند (رباعی ۲۴). پیدایی بدون یک منظور انسان‌محورگرا تنها کار کیهان بی‌احساس می‌تواند باشد - نه یک خدای انسان‌دوست. لذا، برای خیام، آن‌گونه که در یکی از رباعی‌هایش توضیح می‌دهد، واقعیت چرخش بی‌پایان نه هیچ معنای به‌خصوصی دارد و نه کیهان نسبت به فروپاشی ستارگان و جای‌گزینی‌شان با ستارگان تازه آشفته به‌نظر می‌رسد (رباعی ۳۳). زندگی انسان تنها یک تکه از نمونه بزرگ‌تر است که در حاشیه دورافتاده این ورطه عظیم هستی قرار گرفته است. در مد نظر قرار دادن تصویر بزرگ‌تر ستارگان در حرکت و خروشان در پیوند با زندگی انسان که چیزی نیست مگر سایه ضعیفی از این تشکیلات عظیم، خیام به‌صراحت نکته را عرضه می‌کند (رباعی ۱۰۵). با این گفته که دامنه گول‌پیکر و متکثر هستی پیش از وجود ما به‌خوبی محفوظ بود و بدون وجود ما نیز آشفته نمی‌گردد، او کوشید تا انسان را از مرکز توجه خارج سازد (رباعی ۵۱). به‌طرقی، واقعیت چرخه هستی هرگز از بین نمی‌رود؛ این ما هستیم که باید دیدگاهمان را تغییر داده و اندوه را کنار بگذاریم. لذت بودن در این‌جا هدف برتر پیش از غروب آفتاب پیکرمان است (رباعی ۱۳۸).

تأکید اصلی خیام در این‌جا انتقاد از بروز خطا در اذهان نیاکان انسان ماست که نتوانستند این قانون عظیم و تغییرناپذیر هستی را درک کنند. کارخانه هستی اشکال متنوعی تولید می‌کند که در واقع بی‌هیچ اولویت و ویژه یکی بر دیگری است. در تصویر ارائه‌شده توسط خیام، قطره آب به اقیانوس بازمی‌گردد، ذره خاک به سرچشمه‌اش بازمی‌گردد و زندگی انسان، به‌سان زندگی مگس، به‌طریقی مشابه در واقعیت آموشد می‌کند (رباعی ۴۱). آن‌گونه که هر فرد خردمندی می‌داند، جهان با زرق‌وبرق چشم‌گیرش نه برای و نه درباره آدمی است. اگر چنین باشد، پس باید برخورد رئوف‌تری با آن‌هایی که پیش از ما آمدند می‌شد و نیز

<sup>80</sup> Unmake

آن‌هایی که پس از ما خواهند آمد (رباعی ۴۵). برای تقارن این فرایند ناگزیر، هیچ توضیح منطقی‌ای وجود ندارد. خیام با تأملِ جسورانه معترف بود که «هیچ دینی، هیچ اسلامی، هیچ فقهی و یا جست‌وجوی حقیقتی نمی‌تواند آن را توضیح دهد» (رباعی ۱۰۴).

خیام نکوهش‌مندانۀ چنین می‌گفت: هیچ چاره‌ای نیست مگر تسلیم شدن در برابر اصل کیهان از پیش‌معین، لذا «من نمی‌توانم بیش‌تر از آنچه که هستم باشم» (رباعی ۳۰). در همین راستا، وی عنوان داشت جای بسی کنج‌کاوی‌ست که آیین‌های بسیاری در کنیسه‌ها و مسجدها برگزار می‌شوند تا قوانین گیتی را تغییر بدهند. مردم خود را به پاداش در بهشت و مجازات در جهنم راضی می‌کنند. به‌گفته‌ی وی، آن‌دسته از باورمندان باید بدانند که نمی‌توانند آن‌چه را قلم هستی نگاشته است پاک کنند (رباعی ۳۱).

در کنار فراوانی تصویرگری‌های دقیق، فلسفه‌ی شعری خیام پیرامون این موضوع مملو از نیش و کنایه علیه کسانی‌ست که دغدغه‌ی معمای خاستگاه و پیدایش جهان و مسیر آن را دارند. وی حتی آراسته‌ترین زبان که قصید رمزگشایی از این راز دارد را نیز کنار گذاشته و نادیده می‌انگارد. وی استنتاج می‌کند که هر گروه غرق در تفسیر پیچیده‌ی خویش بوده است، ولی از ارائه‌ی هرگونه گواهی دال بر حلّ معما ناکام مانده است. همه‌ی اظهارات از جانب مخالفان با شکست مواجه شده‌اند (رباعی ۴۱). در نظر خیام، این عجیب می‌نماید که چگونه افراد در طول اقامت کوتاهشان در جهان می‌توانند به‌گونه‌ای به این موضوع پی ببرند که آیا جهان «خالقی» دارد یا نه. بگذارید فرض کنیم که طبق ادعای خیام، گروهی راست گفتند و دروغ دیگران را اثبات نمودند. وانگهی، میرایی قریب‌الوقوع آدمی باز تمامی اظهارات را پوچ می‌سازد. راه‌حل بسیار ساده است، با دریافتن زندگی که دردسترس است، جملگی پیش‌بینی‌ها را ترک کن - شراب خور و خوش باش (رباعی ۹۳).

خیام به‌طور منطقی معترف بود که احساسات آدمی و جست‌وجوی هدف زندگی بخشی از ترکیب روانی ماست، لیکن وی هم‌زمان علیه خودکامگی کیهانی هشدار می‌داد که مرزی میان قوانینش و عواطف انسانی نمی‌شناسد. وی باور داشت که بیان انسان محور «خوب‌بود» در این سازوکار کیهانی استوار و بی‌پایان کاملاً بیهوده است (رباعی ۲۶). خیام عنوان داشت که هر دو کیفیت خودداورانه (خوب‌بود) از پیش توسط چرخ چرخان درهم‌تنیده شده و معین گشته‌اند؛ نیازی به عقلانیت‌بخشی بدان‌ها نیست (رباعی ۳۴). جهت تسکین شعف وصف‌ناپذیر از تولد و تشویش و ترس شخصی اجتناب‌ناپذیر از مرگ، خیام زبردستانه عنوان نمود که حتی موجودیت‌های کهکشانی عظیم که وارد هستی می‌شوند نیز از اجتناب از یا توقّف این واگشت و فروپاشی ناتوانند. اگر خود کیهان می‌توانست این پیدایی - نابودی را متوقّف سازد، مطمئناً چنین می‌کرد. به‌عبارت‌دیگر، ما و کیهان سوار بر یک کشتی هستی هستیم؛ ما فقط در فواصل متفاوت سوار و پیاده می‌شویم.

## ۲. شدن

پس از فرایند پیدایی، می‌رسیم به دوّمین سطح از گفتمان خیّام. در الگوی ما، پره دوّم چرخ چرخان مسؤل نوسان و دگرش تمامی فرایندهای کیهانی و طبیعی ست. ادیان سنتی مایل بودند تا این فرایندهای جهان را به خدایان یا موجودات اساطیری نسبت بدهند. لیکن، علیه باور به خدای خالق سنتی که در رأس همه فرایندهاست، خیّام موضع چالش برانگیزی اتخاذ نمود. او انگاره خدا را با تعدادی بیش جای‌گزین نمود و با استفاده از استعاره‌های قدرتمند جهت نمایش چگونگی جریان طبیعی جهان مادی در مسیر قوانین طبیعی‌اش و بدون دخالت خدا یا هر موجودی، پویایی عقلانی را برای اندیشمندان نوآور در جهان اسلامی و فارسی‌زبان برانگیخت.

جهان پیش از انسان‌ها به نظر بدون آگاهی انسانی به‌طرزی بدون هر گمانه‌زنی عمل می‌کرد. با ظهور انسان، هیچ‌یک از قوانین کیهان تغییر نیافته‌اند، به‌جز این که ادعاهای دینی و اسطوره‌ای به‌وجود آمدند. خیّام ما را به درون یک کارخانه مادی «بی‌خدا» پیش از انسان‌ها می‌برد که فارغ از آن‌چه انسان گمان دارد، به عملکرد خویش ادامه می‌دهد. آیا این خداست که باعث سال‌خوردگی آدمی، تضعیف استخوان‌هایش، سفیدی موهایش و تسلیم شدن در برابر مرگ می‌شود؟ چگونه سازوکار بهار برگ‌های سبز شادابی روی درختان به‌بار می‌آورد و سپس پاییز باعث زردی و پژمردگی آن‌ها می‌شود؟

رباعیات مواجه با این موضوع دقیق، ساده و مجاب‌کننده هستند. در یکی از قدرتمندترین استعاره‌های خیّام، گیتی مادی تحت‌عنوان کوزه‌گر معرفی شده است که تمامی انواع «کوزه‌ها» (پره شدن) را می‌سازد و می‌آرید و پس از مدتی آن‌ها را بارها و بارها به کوچک‌ترین ذرات ممکن می‌شکند. مهم است به‌یاد داشته باشیم که «کوزه‌گر» در رباعیات خیّام «خدا» نیست، بلکه استعاره‌ای برای سازوکار درپی مجموعه قوانین مشابه در کیهان و طبیعت است که امور را «می‌سازد»، مدتی اجازه زیست بدان‌ها می‌دهد و آن‌ها را در آخر «نابود» می‌سازد. کسی ندیده است و نمی‌تواند به این فهم برسد که به‌وسیله چه نیرو(هایی) ساختن، شدن و و ساختن رخ می‌دهد - گرچه ادیان به‌راحتی آن را به یک شخصیت خدایی نسبت می‌دهند. باری، طبیعت یا گیتی مادی (دهر) در این میان نه یک ستاد مرکزی‌ای دارد و نه یک هوش محلی‌شده قابل‌ردیابی‌ای. بی‌شک، خیّام این رازآلودگی را فهمیده بود، چراکه می‌گفت معمّای هستی گویا به گونه‌ای ست که همه چیز از اقیانوسی بی‌انتهای سربرمی‌آورند و باز به ژرفای آن فرومی‌روند و کسی نمی‌داند چگونه یا چرا! (رباعی ۴۲).

با به‌چالش کشیدن فقه خلقت‌گرا، خیّام عنوان داشت که ما و همگی موجودات در این فرایند مادی ناشناخته می‌آییم و می‌میریم و به ماده خامی برای پیدایی بعدی بدل می‌گردیم. در یکی از رباعیات، وی جهان را به‌استعاره «کارگاه کوزه‌گری» و انسان را «کوزه» می‌نامد. دوهزار کوزه با تشویش اطراف را

می‌نگرند و زمزمه می‌کنند که «آیا کسی کوزه‌گر را دیده است؟» پرسش‌های جالب دیگری مطرح می‌شوند: کوزه‌گر و کوزه‌خر کیست و این کوزه‌فروش خود کجاست؟ (رباعی ۷۳).

فرایند شدن که با بی‌هویتی آغاز شده و به سمت هویت می‌رود و دوباره به بی‌هویتی بازمی‌گردد، کار جهان مادی یا کوزه‌گر گیتی‌ست. کوزه‌گر استعاره‌ای خیام مدام نیازمند گل برای کوزه‌های جدیدش است. لیکن، این کوزه‌گر تنها میزان ثابتی از مواد خام در اختیار دارد. در ساخت کوزه‌های جدیدتر، کوزه‌گر باید کوزه‌های قدیمی را بشکند تا گل تازه‌ای برای چرخ کوزه‌گری‌اش فراهم آورد. خیام به‌صراحت و قطعیت باور دارد که کوزه‌گر بین کوزه‌های جدید و قدیمی تفاوتی قائل نیست؛ تمامی پدیده‌های قدیمی باید خرد گشته و بی‌چون‌وچرا به گل تبدیل شوند. آغاز پرتوان در جوانی فریبنده است؛ حقیقت «تلخ» امر تنها در پایان روشن می‌شود. مهم نیست تاچه‌اندازه جهان برای ما ارزشمند است، کوزه‌گر منتظر نوبت نابودی ما می‌ماند و ما را به عاقبت دیگران دچار می‌سازد (رباعی ۴۳ و ۳۹).

در دیگر اشعار، کوزه‌گر از «گل» تن آدمی برای ساختن سبوی شراب استفاده می‌کند. در این استعاره، سبوی نماد تن انسان و شراب نماد ذهن شادمان است. لیکن، هم‌زمان، این استعاره به انتقال مواد خام از یک موجود به موجود دیگر نیز اشاره دارد. سبوی شراب این کلمات را برای آدمی به‌زبان می‌آورد: «من روزی تو بودم و تو روزی من خواهی شد» (رباعی ۶۷). با بیان این‌که شناخت انسان از جسم خود با همه تجارب حسی‌اش تاچه‌میزان بی‌نتیجه است، خیام این امر را به سطحی بالاتر می‌برد؛ همه این‌ها پس از مرگ معنا می‌بازند. جسم آدمی به یک کوزه تبدیل می‌شود و دست‌هایش که زمانی دور گردن معشوقه‌ای حلقه می‌زد، به دسته‌های کوزه تبدیل می‌شوند. (رباعی ۷۲).

وی به‌کنایه این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا برای کوزه‌گر مهم است که برخی از «کوزه‌هایش» در کارگاه از جایگاهی برتر برخوردارند. به‌ظاهر، سلسله‌مراتب نیز نادیده انگاشته می‌شود. «زاهد»، «زیبا و ماه‌رو» و شاهان و در یک دسته‌بندی و یا یک مجموعه در کنار «گدایان» جای می‌گیرند. به‌طور تمایزناپذیر، جملگی زیر پاهای کوزه‌گر به یک مشت گل تبدیل شده و آماده ساخت کوزه‌های جدید می‌گردند. این‌که گل سابقاً متعلق به سر، دست و انگشتان یک شاه روی چرخ کوزه‌گری از هیچ ارج و قربی برخوردار نیست، یک بی‌تفاوتی وجودی‌ست (رباعی ۷۰). جای بسی تمسخر است وقتی استاد کوزه‌گر «کله» پادشاه را با «دست» گدا ترکیب می‌کند که در نگاه شاه امری ناگوار می‌نماید (رباعی ۷۱).<sup>۸۱</sup>

خیام به تلون مزاج این «آفریدگار» و فرایند شدن می‌پردازد. در سبک استعاری وی، خیام وانمود می‌کند که «خدا» یک «نقّاش» چیره‌دست است. وی شکایت می‌کند که این نقّاش او را به‌عجله نقش زده است.

<sup>۸۱</sup> این مضمون احتمالاً از جاتکای (داستان تولدهای پیشین بودا) بودایی استخراج شده است. در رابطه با ارجاعات، بنگرید به:

Vaziri, *Buddhism in Iran*, 47–8.

وقتی کار نقاش به پایان رسید، بی‌هیچ اندیشه‌ای که چرا مرا در ابتدا نقش زده است، مضطربانه مرا پاک کرد و این بر آشفتگی ناروای من می‌افزاید (رباعی ۲ و ۱). در ادامه، خیام مباحثه‌ای را با نقاش متصور می‌شود و بانگِ تعجب برمی‌آورد که اگر من لایق هنر بودم، پس چرا مرا رسم و بعد پاک کردی؟ اگر تو راضی نگشتی و من با معیارهای تو برابری نکردم، این نقصان متوجه کیست، من یا تو؟ (رباعی ۱۱).

به‌منظورِ شگفت‌زده کردن مخاطبانش، خیام خیزِ جسورانه‌ای برمی‌دارد: آیا آمدن و رفتن ما از این دنیا اصلاً برای کسی مهم است؟ برای چه کسی این موضوع اصلاً اهمیت دارد و هدف از این سرگرمی چیست؟ (رباعی ۳). این ساختن و ویرانی ذهن آدمی را پریشان می‌سازد. وقتی چیزی ساخته می‌شود و آن چیز مخلوقی لذت‌بخش است، پس چرا نابود می‌گردد، مگر این که سازنده سخت خشمگین یا سرمست و گیج بوده باشد. خیام دربارهٔ این تناقض به تعمق می‌پردازد: اگر ساختن چیزی از روی عشق عمیق است، آیا نابودی‌اش نیز ریشه در نفرت دارد؟ (رباعی ۴۴). وی این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا هستی نمایشی بیش نیست و ما نیز هم‌چون بازیچه‌ای در دستان شعبده‌باز نیستیم؟ ظاهراً، ما برای نمایشی کوتاه از جعبه بیرون آورده شده‌ایم؛ وقتی نمایش پایان یابد، باز به جعبه نیستی (صندوق عدم) بازمی‌گردیم (رباعی ۵۰). در فرضیه‌پردازی پیرامون این موضوع، او عنوان می‌دارد که اگر ما مجبور به مواجهه با این معضل ادراک‌ناپذیر در سطح انسانی بودیم، امور کیهان به‌طریقی متفاوت پیش می‌رفت. او پیشنهاد می‌دهد که اگر من به‌سان «یزدان» سازندهٔ این جهان بودم، نخست از سر جهان کنونی خلاص می‌شدم و سپس جهانی نو می‌ساختم که در آن همه از نهایت لذت و خوشی حقیقی بهره‌مند می‌شدند. (رباعی ۲۵). در تصویرسازی از یک خدای آرمانی، خیام در طلب ساختن جهانی‌ست که انسان‌ها و غیرانسان‌ها در آن از گزند مرگ ناگهانی، کشتار وحشیانه، زلزله، سیل و سایر بلایا درامان باشند. با طرح جهانی آرمانی خویش، خیام در شعرش به روایت پیدایی - نابودی ناداوتطلبانهٔ جهان در حرکت می‌پردازد. خیام با این فاش‌گویی روایت خویش را به‌پایان می‌رساند که گذشت زمان در جوان‌سالی و بزرگ‌سالی چنان مزورانه کند به‌نظر می‌رسد که ما به‌طرزی ناکام می‌کوشیم تا آغاز و پایان آن را مشخص کنیم (رباعی ۳۵). باری، هدف اصلی خیام هشدار به مخاطبانش بود تا هرگونه گمانه‌زنی‌های بی‌ثمر دربارهٔ سازندهٔ ناشناس جهان را ترک کنند و در عوض بر سازهٔ شگفت‌انگیز تمرکز کنند که هر لحظه باید از آن لذت برد.

هرچند چرخ هستی پنهان از درک و حس ما آهسته می‌چرخد، ولی تیغ نابودی در نقطه‌ای هر انسان و هر مخلوق را از هستی ساقط خواهد نمود. تا آن‌زمان، چرخ سوم پیش‌رو به‌قدری مهربان است که به ما اجازهٔ زیستن در آرامش و خوشی برای مدت محدودی را می‌دهد.

### ۳. اکنونگی - خوشی

این مؤلفه کاربردی‌ترین جز در فلسفه خیام است. سوّمین پره چرخ هستی این امکان را به پیدایی‌یافتگان جدید می‌دهد تا از فرصت و حضور خویش در این جهان نهایت بهره را ببرند. پیش از آن که چرخ هستی بار دیگر همه چیز را از گردونه هستی بیرون کند، «اکنون» را باید ارج نهاد. اکنونگی فلسفه ذهن و خوشی‌ست و خیام طرفدار پرشور آن بود.

البته اندیش‌سنجی<sup>۸۲</sup> خیام بایستی تناقض و تعارض دایمی میان درد و خوشی را از میان برمی‌داشت. خیام آگاه بود که تناقضات آشکار گذشته و آینده یا درد و خوشی در ذهن آدمی یافت می‌شوند. کوشش برجسته شاعرانه وی معطوف به آزادسازی ذهن انسان از بند این دوگانگی و تمرکز بیش‌تر بر واقعیت امور بود. با ارائه چنین نقشه راهی برای هستی، وی آدمی را به شناخت عمیق‌تر لذت بردن از زمان محدود دردسترس تشویق نمود - روشن بینی.

ماهیت هستی خود در پیوند با تجربه «درد و خوشی» خنثی‌ست، لیکن این دوگانگی ظاهراً بر ذهن آدمی تسلط یافته و باعث سردرگمی بیش‌تری می‌شود. با مدنظر قرار دادن دوگانه درد و خوشی، نسخه خیامی دارای سه عنصر است. عنصر نخست نوع دانش درباره هستی‌ست که موجب روشنی و آسودگی ذهن می‌گردد. این دانش تقریباً شبیه به خواندن ذهن هستی حتی پیش از عمل یا تغییر آن است. عنصر دوم شادکامی در قلمرو روانی - جسمانی به واسطه لذت بردن از زیبایی طبیعت و مزیت بودن در جهان و نیز بهره‌مندی از راحتی جسمانی مانند نوشیدن آب به‌هنگام تشنگی، خوردن غذا به‌هنگام گرسنگی و خوابیدن به‌هنگام خستگی‌ست. عنصر سوم حالتی از زندگی‌ست که فرد آن را تجربه می‌کند، وقتی هیچ دشواری‌ای، تعارض یا رنجی در میان نباشد. بر این حالت ظریف و آرام از زندگی ممکن است برچسب «کسالت» نهاده شود (به‌ویژه در جهان پر تحرک نوین). لیکن به‌معنای عمیق‌تر، این حالت خوشی زمانی ارزشمند است که فرد دیگر چیز بیش‌تری نمی‌خواهد. به‌عبارت دیگر، حالت چینیگی<sup>۸۳</sup> و بودن یک حالت ناب بدون هر چیز اضافی موردنیاز است. با به‌کارگیری استعاره «نوشیدن شراب»، خیام به پشت سر گذاشتن ذهن مشوّش و دوگانه‌انگار اشاره می‌کند - تسکین تنش ذهنی و سردرگمی وجودی.

رباعیات خیام نشانگر ضرورت دقت ذهن در شرایط ناپایدار پیدایی - نابودی و نوسان روان‌شناختی‌ست. لذا، توصیه به خوشی در جهت کاستن از خودکامگی و تشویش ذهن انسان محورگراست. زبان رباعیات درباره خلاصی آدمی از بند ترس از مرگ، ردّ جهان آخرت و امید بازگشت پس از مرگ، و دیگر توهمات ذهنی آشوب‌زده را ندا می‌دهد.

<sup>82</sup> Dialectics

<sup>83</sup> Suchness

قلبِ فلسفهٔ خیام تمایلِ وافری به زیستنِ یک زندگی بی‌تشویش با آرامشِ ذهن، زیستن با آگاهی از اکنون و ترکِ گذشته و آینده در اندیشه‌های بیهودهٔ خویش از خود نشان می‌دهد. در راستای بخشیدنِ روشنی و در دسترسی به استدلالِ خویش، وی از استعاره‌های مختلفی در رباعیات استفاده می‌کند، مانند رسیدن به خوشی (کام)، نوشیدنِ شراب (می)، آگاهی از اکنون و دم، آرام بودن، نواختنِ نغمهٔ چنگ و سایر ترکیباتِ شاعرانه. فحوای رویکردِ وی آزادی از ذهن فریبنده و تکانشی‌ست که خارج از خود به دنبال آرامش می‌گردد.

خیام از قدرتِ زبان در جهتِ گشودنِ ذهن زنگارزده و ذهن خوددرگیر و زندگی فانی برخوردار بود. در زدودنِ آشفتنگی از ذهن، خیام در دو سطح به زندگی پرداخت: سطح نخست آگاه بودن از ارزشِ زندگی در کلیت و زیندگی‌اش است و سطح دوم خلاصیِ ذهن و سواس‌مند از گذشته‌ها و نیز آیندهٔ ناآمده است. رباعیات از یک ارادهٔ آزادِ نامعین سخن به میان می‌آورند که بین واقعیت‌های معینِ زندگی (تولد و مرگ) گرفتار است. در تعدادی از رباعی‌ها، وی آشکارا اعلام می‌دارد که چون تولدِ ناخواستهٔ ما پیش‌تر رخ داده است و این مسیرِ یک‌طرفه را نمی‌توان بازگشت، پس ما باید برآن شویم تا به طرزِ مثبت در زندگی گام برداریم و شادمانِ زندگی کنیم (رباعی ۹۴، ۳۲، ۱۷). مهم نیست در چه خانواده یا سرزمینی به دنیا آمده‌ایم، ثروتمند یا فقیر، خوش‌بخت یا نگون‌بخت، تمامی این ویژگی‌ها نهایتاً در این جهانِ پویای درتپش معنا می‌بازند. استعدادِ ما در تبدیلِ تنش به دل‌خوشیِ پیروزیِ نهایی‌ست (رباعی ۹۵).

خیام از میزانِ تشویش و رنجِ ذهنی که افراد در کل متحمل بودند آگاه بود. تصویرسازیِ آشکارِ وی از فرایندِ هستی در راستای کمک به ذهن‌های نزدیک‌بین و آشفته بود. جهتِ بی‌اثر ساختنِ یک‌بارهٔ زهرِ ناخوشی و غلبه بر اندیشه‌سازهٔ<sup>۸۴</sup> تلخ‌بین و جای‌گزینی آن با لذتِ خوشی (کامرانی)، خیام نوش‌داروی شراب را پیشنهاد می‌دهد (رباعی ۱۶).

وی اظهار داشت که افراد اغلب تمایل دارند تا در قعرِ ذهن و سواس‌مندِ خویش تباه شوند. این نوع از ذهن به مسیرِ تشویش‌دایمی رهنمون می‌شود که نتایج ویرانگری به همراه دارد. در توصیفِ وی، «جهل» زمانی رخ می‌دهد که فرد قدرِ لحظاتِ درگذرِ زندگی را نمی‌داند (رباعی ۸۴). در نگاهِ خیام، حتی والاترین دانش‌ها نیز اگر نتوانند آدمی را از اندوه رهایی بخشند و لذتِ آرامش‌بخشِ جان‌فزایی ارائه دهند، رقت‌انگیز می‌نمایند (رباعی ۹۹). زندگی به‌گونه‌ای طراحی شده است که ما میانِ دو «دم» درنوسانیم، پس چرا باید اجازه دهیم که خیالاتِ خودساختهٔ ذهنی‌مان ما را از دمِ ارزشمندِ اکنون محروم سازند؟ (۱۳۷، ۱۰۸). جای بسی تمسخر است که به «آن‌جا» بیاندیشیم، درحالی که پیش‌تر «این‌جا» هستیم<sup>۸۵</sup> - پس می‌باید دستِ خوش‌باشیم (رباعی ۴).

84 Mindset

<sup>۸۵</sup> در رابطه با «آن‌جایی» (بودن در این‌جا) خیام، بنگرید به:

رباعی زیر به‌زیبایی فلسفهٔ اکنونگی را بیان کرده است: طلبِ طولِ عمر چیزی کم‌تر از بیهودگی نیست، وقتی که آدمی حتی قادر نیست در آرامش کامل قدرِ زمانِ دردسترس را بداند. خوشی زیستن به‌واسطهٔ اندیشهٔ اشتیاق‌آمیز یا داشتنِ زمانِ بیش‌تر رخ نمی‌دهد؛ حتی افزودنِ یک‌صد سال به عمرِ آدمی کمکی نخواهد کرد. اساسِ طولِ عمر پوچی‌ست (رباعی ۱۰۳).

خیام در ادامه پیامِ خویش را این‌گونه عنوان می‌دارد: هیولای میرایی همه‌چیز را می‌بلعد. ایامِ خوب‌بود هرچه باشند بلعیده خواهند شد. خردمند آن کسی‌ست که دست از خاطراتِ گذشته شوید و بپذیرد که گذشته‌ها را نمی‌توان تغییر داد (رباعی ۱۲۳). درونِ این کرهٔ خاکی، ما نیز از خاکیم. پیش‌از تبدیل شدنمان به خاک، تنها امروز را داریم تا زیباندیشی بیافرینیم (رباعی ۱۳۱).

خیام دربارهٔ «رؤیای آینده» با وجودِ نابودیِ نابه‌هنگامِ جسم هشدار می‌دهد (رباعی ۲۰). به‌عبارت‌دیگر، گذرِ زمان هراندازه فرصت را برای تازه‌واردانِ این دنیا مهیا می‌سازد، زمانِ قدیمی‌ها را نیز کوتاه‌تر می‌گرداند. آن‌هایی که از این فرصت جهتِ پرورشِ اندیش‌سازه‌ای کام‌طلب استفاده می‌کنند، فارغ‌از این و آن، مانند نسل‌های پیشین از صفحهٔ واقعیت محو گشته و اجزایشان در چرخهٔ هستی گم خواهد شد (رباعی ۱۹ و ۱۸).

درباره موضعِ زایش‌ستیزی<sup>۸۶</sup>، خیام این‌گونه لب به‌سخن می‌گشاید: اگر آن‌هایی که زاده نشده‌اند می‌دانستند که ما در زندگی چه باری را تحمل می‌کنیم، هرگز بر این جهانِ مادی قدم نمی‌گذاشتند (رباعی ۲۸). این جهان دارای دو درِ آموشد است. یکی «خوشی و زاده نشدن» است و دیگری «رنج زندگی و مردن» است (رباعی ۲۳). زایش‌ستیزی یک موضع فلسفی درمیان بسیاری از فرق بوده است که براساس مبانی مختلف به رد یا پرهیز از زادوولد می‌پردازند - صرفاً برای به دنیا نیارودنِ اطفال و یا انسان‌هایی که به‌خواستِ خودشان واردِ این زندگی نشده‌اند. و اما چون در این دنیا هستیم، خیام استعاره‌وار لذتِ زیستن را این‌گونه آشکار می‌سازد: اگر رفیقانم یک‌به‌یک بمیرند، من جامِ شرابم را بلند می‌کنم و به‌افتخارِ کسانی که پیش‌از ما از زندگی لذت بردند، بانگِ «نوش» برمی‌آورم (رباعی ۳۸). آیا هدفی والاتر از سکونت در سرزمینِ عقلِ سلیم و دلِ شاد هست؟ (رباعی ۷۶).

رباعیاتِ هرگز از تصاویرِ استعاریِ تهی نمی‌گردند.<sup>۸۷</sup> قیاس‌های اصیل در رباعیاتِ زیر به‌روشنی گویای ارائهٔ تصاویر، استعارات و حکمت‌های منظومِ تجربی جهتِ مواجهه با پستی‌وبلندیِ جهان و چگونگی یافتن

Mehdi Aminrazavi, "Martin Heidegger and Omar Khayyam on the Question of "Thereness" (Dasein)," in *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, edited by Anna-Teresa Tymieniecka (Dordrecht: Springer 2006), 277-288.

<sup>86</sup> Antinatalism

<sup>87</sup> درواقع، تأثیرِ پیشگامانهٔ وی را می‌توان در الهاماتِ شعریِ شعرای فارسی‌گویِ پی‌رو وی مشاهده نمود، از جمله استادِ مسلمِ استعاره و تشبیه، حافظ؛ بنگرید به هدایت، *ترانه‌های خیام*، ۴۳-۴۱.

لذتِ درونی‌اند. رباعی‌های زیر آشکارا بیانگرِ فلسفهٔ شادیِ خیام هستند: روزِ رهایی از دینِ روزِ شادمانی وصف‌ناپذیرِ ذهن است، رها از هر نوع برچسب‌ها. همان روز، من با عروسی نکاح کردم که نامش «جهان» است، از او پرسیدم که کابین تو چیست؟ او گفت من چیزی نمی‌خواهم مگر شادیِ «همسر» (رباعی ۷۵). در وحدتِ خویش با شادی، امشب من تماماً از ذهنِ مشوّش و دینِ خواهم گسست تا این که بتوانم جان تازه‌ای در وضعِ زندگیِ خویش بدم (رباعی ۷۷). اندوه جان‌کاه است، لیکن حالِ خوش پایانی ندارد و پیری تنها با ذهن و قلبِ آراسته باشکوه می‌نماید (رباعی ۹۷).

مهتاب امشب بی‌نظیر است. ماه فردا خواهد تابید، ولی شاید دیگر ما را در این جا نبیند. به‌خاطر این تردید، وقتی ماه امشب غم‌هایم را به خوشی بدل می‌سازد، اندیشیدن به فردا بیهوده است - پس به افتخارش می‌بنوش (رباعی ۱۱۲). به یاد داشته باش که روشنی ماه دلِ سیاهِ آسمان را می‌شکافد. اگر تو امشب قدرِ این ماه را ندانی، ماه به اجبار نورش را بر تاریکیِ آخرین سکونتگاهِ تو خواهد تاباند (رباعی ۱۱۱).

کاروانِ روزها و سال‌ها درمی‌گذرند، هشیار باش که قدرِ هر لحظه را بدانی، و گرنه، درحالی که ذهن نگران دربابِ فردا نشخوار می‌کند، هر شب را بدون شادی سر بر بالین خواهی گذاشت (رباعی ۱۰۰).

آیا می‌دانیم که خروس هر صبح دم برای چه می‌خواند؟ برای بیدار کردن ما در صبحی تازه از زندگی‌ست و گوش‌زد کردن بی‌خبری‌مان از شبی دیگر که سپری شده است (رباعی ۱۱۴). هنگام صبح صادق زمان دریافتن جوهرِ زندگی و زدودن اضطراب است. هم‌چنین، زمانِ کوکِ دقیقِ ذهنمان با نغمهٔ دیگرِ زندگی‌ست (رباعی ۱۱۷).

سال‌های درگذر هزاران پادشاه را بی‌آن که اثری ازشان باقی بماند بر زمین زده‌اند. با به‌خاطر داشتن این واقعیتِ زمان، با هر صبح درمقامِ ترکیبی نو از زندگی باید در نهایتِ احترام و شادی برخورد نمود (رباعی ۱۱۶). هنر زیستن در لحظهٔ زمانی‌ست که جهان را قلمرو پادشاهیِ خویش و لحظات را نغمه‌های آهنگین بدانیم. زنه‌ار از اندیشیدن به بازگشتِ گذشته‌ها؛ هدفِ زندگی زیستن در این‌جا و اکنون است و نه در گذشته (رباعی ۱۳۴). کلّ کیهان از طریقِ هزارتوی فرگشت<sup>۸۸</sup> خودش ما را با شرابِ لحظهٔ حال به این‌جا آورده است. درعجبم، چرا چنین شرابی را با زندگیِ کوتاه‌مان می‌فروشیم، و با فروختن این شرابِ خوشی، چه چیزی عایدمان خواهد شد؟! (رباعی ۱۱۰).

خیام ادامه می‌دهد: خود را از بندِ اندیشه‌های بیهوده خلاص گردان و از نو بیدار شو، چراکه سفرِ طولانیِ زندگی تو را بدین لحظه آورده است. به اطراف نگاه کن و کلیتِ طبیعت را ببین؛ جملگی به‌خاطرِ توست تا قدرِ زندگی را بدانی (رباعی ۱۳۳). روز خدشه‌ناپذیر است و چهرهٔ درخشانِ گل گواهی‌ست بر آن. بلبل به کلامِ فارسی در گوشِ گلِ زرین‌برگ می‌خواند: شاد باش و می بنوش (رباعی ۱۱۸). برخلافِ خاطرهٔ زمستان سرد، نسیمِ بهاران گل را آرامش می‌بخشد. مادامی که امروز دل‌ربا هست، سخن از دیروز به‌میان

<sup>88</sup> Evolution

نیاور (رباعی ۱۲۰). زندگی را هرطور در ترازوی سنجش قرار دهی، تنها می و موسیقی‌ست که منبع شادکامی‌اند؛ باقی جزئیاتِ فزون‌گرفته‌اند (رباعی ۱۳۶). به‌یاد داشته باش که حتی خوشی نیز رنگ می‌بازد و تنها استعاره‌ای از آن در پایان برجای می‌ماند. لیکن، شادی تا آخرین نفس تجدیدپذیر است (رباعی ۲۱). به‌رغم فرایند زوالِ عناصرِ بدن، خیام بر ارادهٔ زیستِ توانمند تأکید داشت. گرچه رسیدن به انتهای زندگی قطعی‌ست و زیستن در این جهان نیز برایمان گران‌بار است، هنوز یک منبع ارزشمند و باشکوه باقی‌ست و آن لذتِ مشعشع لحظه است (رباعی ۱۰۰) وی خوانندگان را تشویق می‌کند تا به‌سان قلندران جسور زندگی کنند که ترس بودند؛ می‌رقصیدند، می‌نوشیدند و از سخن یاهو پرهیز می‌کردند (رباعی ۹۶). با ترجیح ساده‌زیستی بر زیستِ خطیر به‌سان شاهان، خیام بر مادی‌گرایی متداول مقاوم بود. برای وی، نیم‌قرص نان با شراب و دل‌وجانی یک‌رنگ در خانه‌ای محقر رضایت‌بخش‌تر از زیستن در قصر شاهان بود (رباعی ۹۸).

خیام قاطعانه به پرده‌برداری از ذهن می‌پردازد که مدام در تشویش است و تصویری دل‌گیر از زندگی دارد. در نگاه خیام، مایهٔ بسی شرم طبیعت است این‌که ببیند موجودات در طلب گذشته در وضعیتی رقت‌انگیز و ماتم‌زده باشند. در این راستا، خیام این‌گونه لب‌به‌هشدار می‌گشاید: برخیز و به‌ساز زندگی برقص - پیش از رسیدن نوبتمان، بهتر است چنین کنیم (رباعی ۱۲۷). واضح است که فصل‌ها می‌آیند و می‌روند و به‌نظر ناپایداری تندگام می‌نماید. لیکن، توصیهٔ من این‌ست که آسوده باشی و برای درمان زهر اندوه از نوش‌دارویی استفاده کنی که ذهن متلاطم را تسکین می‌دهد - می‌بخوری (رباعی ۱۲۸). نگرستن به زندگی از دریچهٔ محاسبه‌ای قابل‌قیاس با زیستِ شادمان نیست. با تعمق مضطربانهٔ همیشگی، زمان را تباه نکن. پیش از آن‌که پایان کار ما را دریابد، باید لذتِ آسودگی را تا در دسترس است دریابیم (رباعی ۱۲۶). خیام معتقد است که نگاهِ ناسازگار نسبت به زندگی را باید ترک نمود. وی مؤکداً عنوان می‌دارد که حتی به‌هنگام پیری نیز باید از پا گرفتن اغتشاشاتِ ذهنی جلوگیری کرد. به این می‌اندیشم که اگر من خود لحظه‌لحظهٔ زندگی را نزیَم، چه کسی برای من این کار را خواهد کرد؟! (رباعی ۱۴۱). «اندیش‌سازهٔ تعلل‌گر» و احساس اندوه همراه با تأسف به بن‌بند هستی ما آسیب وارد کرده است. وقتِ آن‌ست تا سوگند سر‌بازی یاد کنیم و بپاخیزیم تا شادی‌ای که در نزدیکی‌مان است را به‌آغوش کشیم. نوآوری ارزشمند زندگی ما در میانهٔ تولد و مرگمان با دانشی نهفته است که پس از مرگ ما نیز در نسل‌های بعدی ادامه خواهد داشت (رباعی ۱۳۸).

با اشاره به طلب یا تشویش آینده، خیام از خطر خواستِ آزمندانۀ هوس‌آلود فردا سخن گوید. این امر وی را مجاب می‌سازد تا همگان را به رهایی از چنین ذهنِ آینده‌مداری دعوت کند. این وضعیت نوعی تجرید هستی‌خویش در زمانی‌واهی‌ست که هنوز نیامده است. این اندیش‌سازه نسبت به لحظهٔ حال نگاهی تحقیرآمیز دارد. تشویش مهارناپذیر «فردا» موجب شوریدگی آینده‌ناآمده و تباهی اکنون و امروز می‌شود. تمامی فردها به دیروز تبدیل می‌شوند.

ذهن بیدار شده قدرِ زمانِ حال را می‌داند. این ذهن آگاه مانع از تنزلی هستی ارزشمندِ فرد در گیرودارِ دو سویِ زمان، دوزخِ پیش‌از مرگ می‌شود (رباعی ۱۳۵). بنابر ماهیتِ سیالِ زمان، خیام استعاره‌وار جهان را بی‌وفا می‌خواند. وی خاطر نشان می‌سازد، مطمئن باش که زمان در برخوردِ متفاوت با تو به هیچ استثنایی قائل نیست. چون نمی‌توان بیش از این در جهان درگذر زیست، تا زمان باقی‌ست، لحظاتِ شاد بیافرین (رباعی ۱۲۴). در این کیهانِ عظیم، برای هیچ کدام از موجودات اهمیتی ندارد که ما چگونه می‌زیسیم. بنابراین، هر فرصتی برای خوشی ماست؛ افسوس نخور و اندوه را برنگزین. نشان پایان قطعاً روی هر پرده‌ای نقش بسته است، باری تو هنوز به پایان نرسیده‌ای (رباعی ۱۲۵).

به‌طور اجتناب‌ناپذیر، نامِ تو از صفحه‌ هستی زدوده خواهد شد. لیکن پیش از آن، می‌بنوش تا یأس را از قلبِ خویش بزدایی. پیش از آن که ریشه‌های هستی‌ات یک‌به‌یک بخشکند، این تصمیمِ بزرگِ تو ریشه‌های تشویش را یک‌به‌یک می‌خشکاند (رباعی ۱۲۹). زمان در این‌جا، در این جهان هستی واقعی دارد و جسمِ ما و رضایتِ ما واقعی‌اند. زمان پس از مرگ انتزاعی‌ست، تو گویی زمان ثابت ایستاده است. بدین دلیل است که لحظه‌ای پس از مرگمان، دیگر تفاوتی بین ما و مردگان هفت‌هزارساله نیست. «ای دوست بیا تا غمِ فردا نخوریم» (رباعی ۱۳۰). خیام هرگونه توهمِ پیرامون ثباتِ زمان و اشکال در صحنه‌ زندگی را نابود می‌سازد: همگی در حالتِ دگرش به‌سر می‌برند. در میان این پیدایی - نابودی بی‌وقفه، ما فرصتِ کوتاهی داریم تا در لحظه‌ حال زندگی کنیم؛ پس چرا آن را تباه سازیم، وقتی می‌دانیم که بی‌شکلی ما را نیز خواهد بلعید؟ (رباعی ۱۰۱).

در تعدادی از رباعیات، خیام به بسطِ جریانِ بی‌وقفه‌ زندگی فارغ از توهماتِ ما درباره‌ بهشت و جهنم می‌پردازد. برای خیام، ادعای بهشت و جهنمِ نمادِ یک تعلیقِ ناواقع‌گرای جریانِ گیتی‌ست. جهت برانگیختن تأملِ تجربی برای بیدارسازیِ ذهن، خیام بهشت را در همین‌جا و در دسترس می‌داند. وی این گمانه‌زنی‌های رایج را رد می‌کند که اماکنِ نامرئیِ آسمانی (اخترشناسی) یا خدایانِ مسئولِ خوشی شخصی و سرنوشتِ نهاییِ ما هستند. وی می‌گوید که ما قطعاً مسئولِ خوشی خود هستیم که در این‌جا و اکنون است؛ ما باید هرگونه نشخوارِ فکری درباره‌ بهشت و جهنمِ دور از تصور را ترک کنیم (رباعی ۹۲). او قاطعانه هرگونه باورِ دینی به بهشت و جهنم که ادعا می‌شود در یک بُعدِ دیگر از واقعیتِ حاضر زی می‌کنند را مردود می‌شمرد. بهشت چیزی نیست مگر آسودگیِ حقیقیِ ذهن؛ جهنم رنجِ بیهوده در زندگی‌ست (رباعی ۱۴۲). اگر در بهشت وعده‌ حوریانِ زیباروی داده می‌شود، من جامِ شرابم را در این‌جا و اکنون ترجیح می‌دهم. «این نقد بگیر و دست از آن نسبه بدار» (رباعی ۹۰). اگر هدف از رنج بردن در زندگی رفتن به بهشت و لذت بردن از شیر، عسل، شراب، شهد و مخلوقاتِ حوروش است، به‌نظر نوعی لغزشِ بیهوده‌ قضاوت می‌نماید که از همه‌ این چیزها روی زمین امساک کنیم و به‌امید رسیدنِ بدان‌ها در بُعدی دیگر به نشخوارِ فکری بنشینیم (رباعی ۸۹ و ۸۸). خیام با قطعیتِ تمام منکرِ ادعای یکتاپرستان و چندخدایپرستان بود، این که نیکوکاران به

بهشت می‌روند و بدکاران به جهنم. او در این جا خود را یک شاهد می‌خواند: «خیام که گفت دوزخی خواهد بود؟! که رفت به دوزخ و که آمد ز بهشت؟» (رباعی ۶)

خیام موضوع ترسناک‌ترین پدیده یعنی مرگ را بایستی در مسیری درست مطرح می‌ساخت. زمانی خواهد رسید که آشکارا و سرانجام هر فرد در زندگی‌اش به مرگ «آری» می‌گوید؛ مرگ را تنها تا این زمان می‌توان انکار و سرکوب نمود. لیکن، خیام رنگ‌وبویی خوش‌بینانه به رخدادِ مرگ بخشید؛ موضوع مرگ در رباعیات مدام تحت‌عنوان چیزی مگر میانگاهی بین لذتِ دنیوی و رقصِ طبیعی ذرات توصیف می‌شود. خیام چنین می‌آورد: «روزی که نهالِ عمرِ من کنده شود/ واجزام ز یک‌دگر پراکنده شود// اگر زان که صراحی‌ای کنند از گلِ من/حالی که ز باده پر کنی زنده شود» و «در پای اجلِ چو من سرافکنده شوم/وز بیخ امید عمر برکنده شوم// ازینهار کلم به جز صراحی نکنید/باشد که ز بوی می دمی زنده شوم» (رباعی ۸۲ و ۸۱). حال‌گرایی<sup>۸۹</sup> نامحدودِ وی زمانی آشکار می‌شود که وی می‌گوید: امیدوار نباشید که مرا در روز رستاخیز پیدا کنید؛ من در میکده خواهم بود. به‌هنگامِ مرگ، مبادا فراموش کنید که پیکرم را پیش‌از تدفینم نخست با شراب بشویید. بدین ترتیب، رایحهٔ خوشی چنان مستی‌آوری از قبر من خواهد برخاست که رهگذران را متأثر ساخته و مست خواهد نمود، به‌ویژه آن‌هایی که مانند من در پی چیزی مشابه در زندگی‌اند (رباعی ۸۰ و ۷۹). این شراب و مستی خیام بعد از نه‌صدسال همچنان تأثیراتِ زیادی داشته است.

پیش‌از عزیمت از این جهان و پرت گشتن درون «صندوقِ عدم»، خیام از مخاطبان‌ش می‌خواهد تا نسبت به هفته‌های زندگی که به‌سرعت درآمده‌شدند، آگاه باشند. هشیار باش پیش‌از آن که هفته‌ای دیگر از دستت فرولغزد، در مرغزاری زیبا و فراخ با گل‌ها و چمن‌های شاداب قدم بزن. غرابتِ این رویداد تکرارناشدنی‌ست. سفرِ دورودرازِ این چرخ چرخان موجب فروپاشی دایمی هستی ما و نیز هستی آن گل و چمن می‌شود. پیش‌از پُرمردگی و خاک شدن، لالهٔ سرخ درانتظارِ توست (رباعی ۱۲۲ و ۱۲۱).

آخرین توصیهٔ خیام این بود که در جهان آن‌گونه باید زیست که گویی پاداشی عظیم بدون هیچ توانی‌ست. بیابید با هم‌نشینانِ گل‌رخ بنشینیم و شاد باشیم. تو گویی هرگز در این جهان نبوده‌ایم و همین امروز زاده شده‌ایم - مگذار حسِ تهیگی در این جهان تو را از زیستِ شادمان بازدارد (رباعی ۱۴۰). این پیکرمان که در اختیارِ ماست، هیچ نشانی از بازگشتِ زمان در خود ندارد؛ آن چه «هست» این‌ست که در پایان جهان به هیچ ختم می‌شود. با تمرکز بر جهان هیچ، روا نیست «هست» را تباه سازیم. تنها نجوای موسیقی در پس‌زمینه و دل‌شاد می‌تواند با زندگی خوب برابری کند؛ باقی چندان اهمیتی ندارد (رباعی ۱۳۶). پیش‌از آن که زمستانِ زندگی آغاز شود، تکلیفی مهم‌تر از این نیست که با ضرب‌آهنگِ زندگی هماهنگ گردیم. مهم‌ترین بخشِ این هماهنگی با زندگی که خوشی نامیده می‌شود، جلوگیری از رخنهٔ افکارِ سرگردان و اضطراباتِ بیهوده است. خوشی عدمِ تلاطمِ فکریِ خودخورانه است.

<sup>89</sup> Presentism

#### ۴. بازگشت به ذرات (فلسفه سازوکارشناختی: فرسایش و نیستی)

آن چه را انسان «مرگ می‌پندارد» تکلیف روزانه کیهان است که جملگی هویت‌ها و تمایزهای جهان پیچیده طی آن سنگ‌دلانه ناپدید و دگردیس می‌شوند. پره سوم اکنونگی همه امور را به پره چهارم پرتاب می‌کند تا آن‌ها را به چهار عنصر اولیه متلاشی ساخته و به ذرات ماقبل ملحق گرداند. زایش و شدن انسان نیز فرایندهایی هستند که حین بزرگ‌سالی، پیری، مرگ و تجزیه انسان ادامه می‌یابند و همگی عمل غیرارادی قوانین سازوکارشناختی طبیعتند. عمل مرحله‌به‌مرحله طبیعت قطعی، دقیق و روبه‌پیش است.

در این الگوی خیامی هستی، چهارمین پره چرخ با چرخش و حرکت خویش اشیای پدیده‌ای که برای مدتی از هستی بهره‌مند بودند را دوباره به اجزا و ذرات تبدیل می‌کند. این پره گذار همه‌چیز را بسته‌به اندازه، تراکم و شکل در فواصل زمانی گوناگون متلاشی می‌سازد. خط‌سیر پیدایی و ناپیدایی تمامی موجودات مدام درحال تکرار است که خیام در «فلسفه سازوکارشناختی» رباعیاتش بدان پرداخته است. لذا، نقش این پره چهارم چنان روشن است که وی بر برگشت‌ناپذیری بی‌چون‌وچرای این فرایند صحنه می‌گذارد.

در این قسمت از بحث خویش، «فلسفه سازوکارشناختی» خیام توضیح می‌دهد که چگونه همه اجسام از یک قانون دومرحله‌ای تبعیت می‌کنند: «نیستی» و «برگشت‌ناپذیری». مورد نخست فروپاشی کامل تمامی موجودیت‌ها به‌انضمام انسان به ذرات، نابودی کامل آن چه زمانی ساختاری باشکوه و پیچیده بود را شامل می‌شود. حین این مرحله، خیل ذرات پیکرهای متلاشی‌شده برای استفاده آتی بازیابی می‌شوند. مرحله دوم «قانون» عدم بازگشت به حالت پیشین و مشابه است. باتوجه‌به ویژگی‌های این دو مرحله، از هرگونه امید بازگشت پس‌از مرگ باید دست کشید. پیام‌های آشکارگر در رباعیات خیام نقشه‌ای جامع از طبیعت و فرایندهای طبیعی ارائه می‌دهند که درک استنباط انسان از نامیرایی را بی‌اعتبار می‌سازد.

در این نقشه، خیام منکر این ادعاست که آگاهی انسان پیش‌از جسمش وجود داشته است یا پس‌از مرگش وجود خواهد داشت. این گزاره خیامی باور کهن بر رستاخیز و بازتن‌یابی را رد می‌کند. بنابر پدیده‌های پیچیده پیکر جسمانی، چشم‌ها می‌توانند ببینند، مغز می‌تواند به‌یاد بسپارد، دست‌ها می‌توانند تولید هنر کنند و غیره. باری، همه این اندام‌ها پس‌از مرگ از کار خواهند افتاد. این از کارافتادگی شامل «اندام» ذهن نیز می‌شود. با این وجود، مواد خام باقی خواهند ماند، ذرات جسم و مغز نگه‌داشته شده، با سایر اجسام تلفیق خواهند شد و برای ساختاری جدید دوباره مورد استفاده قرار خواهند گرفت.

گرچه ممکن است به‌نظر برسد که مرگ در این جا مدنظر است، برای خیام اهمیتی کم‌تر دارد. بلکه، بیش‌تر «قانون نیستی و تبدیل» است که حائز اهمیت است. با تصریح این که انسان‌ها ویژه نیستند و از قوانین جاری کیهان مستثنا نیستند، او واقعیت را از صافی ملاحظه می‌گذراند. روایت‌های جعل‌شده مرگ و جهان آخرت که از دل فرهنگ برآمده‌اند، توسط خیام رد می‌شوند، زیرا پر واضح است که تمامی اجسام جاندار و بی‌جان در طبیعت از قوانین مشابهی پی‌روی می‌کنند. طبق رباعیات، چشم‌ها می‌توانند مشاهده

کنند که پایان کار اجسام تجزیه‌شده ما در دهان مورچه‌هاست، هر تکه به سمتی منتقل می‌شود و این که خاکستر استخوان‌هایمان بی‌هیچ تمایزی با خاک گیاهان درهم می‌آمیزد.

برای روشن‌تر ساختن هدف شعر بنیادینش، خیام از مجموعه‌ای از استعاره‌های «ذره‌گرایانه» در رباعیاتِ پرتراوتش استفاده می‌کند، مانند «خاک»، «گِل»، «خِشت» و «ذره». رباعیاتِ بازنویسی‌شده زیر بیانگر این هستند که چگونه خیام جان تازه‌ای بر تن فراموش‌شده ذره‌گرایی می‌دمد و روشنی مطلق بازیافتِ طبیعی را شرح می‌دهد:

هر ذرهٔ روی خاک یا رقصان در هوا ممکن است جزئی از تن یک زیباروی فریبا بوده باشد؛ دیگر نمی‌توان تمایزی بین‌شان قائل شد (رباعی ۵۸). وقتی جسم من و تو از حیات بازایستد، قبرهایمان انبار مواد خامی برای بازپیکربندی اجسام تازه‌تر می‌گردد (رباعی ۵۷).

در این نقل قول مستقیم از خیام، می‌توان ذره‌گرایی و دیدگاه وی نسبت به چهار عنصر پایدار آب، خاک، هوا و آتش را تأیید نمود: «ای آن که نتیجهٔ چهار و هفتی/وز هفت و چهار دایم اندر تفتی//می خور که هزار باره بیشت گفتم/باز آمدنت نیست، چو رفتی رفتی» (رباعی ۲۹).

عدد «هفت» در سنت نجوم دوران خیام به این باور اشاره دارد که هفت سیاره بر امور گیتی تأثیر می‌گذارند (در آن زمان، اخترشناسان تنها از وجود هفت سیاره آگاهی داشتند). بدیهی‌ست که خیام هیچ اعتقادی به این‌دست از سنن نجومی نداشت. در همین راستا، وی به نبود ارتباط میان نجوم، زندگی شاد و فرایندهای طبیعی می‌پردازد: چون چرخ کیهان حتی برای خردمندترینمان خوشی پایدار ارزانی نمی‌دهند، پس چه اهمیتی دارد شمار سیارات تأثیرگذار را هفت بدانیم یا هشت. و چون مرگ هم‌چون بدهی‌ای‌ست که باید آن را بازپرداخت و دست از تمامی خواسته‌ها شست، در این صورت حقیقتاً مهم نیست که پیکرمان در قبر غذای مورچه‌ها شود یا در صحرا طعمهٔ گرگ‌ها (رباعی ۴۰).

خیام بارها و بارها به ما خاطرنشان می‌سازد که این جهان قبرستانی کهن است که صدها شاه را که زمانی از شکوه خویش غرّه بودند، در خود جای داده است (رباعی ۵۳). وی داستان بهرام، شاه ایرانی را نقل می‌کند که تمام عمر به شکار گورخر و آهو مشغول بود و سرانجام روزی رسید که همین حیوانات شاهد شکار بهرام به دست هیولای مرگ بودند (رباعی ۵۴). غرور شاه مانع از این می‌شد که نابودی و ناپیدایی همیشگی اجتناب‌ناپذیرش از صفحهٔ هستی را تصور کند. خیام این کژبرد داشت مصیبت‌بار کسانی که می‌خواهند در زندگی هم‌چون «شاه» باشند را این‌چنین بیان می‌کند: «مرغی دیدم نشسته بر بارهٔ توس/در چنگ گرفته کلهٔ کیکاووس//با کلهٔ همی گفت افسوس، افسوس/کو بانگِ جرس‌ها و کجا نالهٔ کوس؟» (رباعی ۵۵).

خیام با استعاره‌های شیوا بیش‌تر به قانون دومرحله‌ای نیستی و برگشت‌ناپذیری می‌پردازد. وی چندین نکتهٔ جالب را یادآوری می‌کند: سرمایهٔ زندگی صرف شد، پایان نزدیک گشت و من منتظر کسی از جهان

ماورا هستیم تا از او بپرسم، «کاحوال مسافران دنیا چه شد» (رباعی ۳۶). در سفر طولانی زندگی، آیا کسی تابه‌حال از جهان آخرت برای ما پیامی فرخنده آورده است؟ خیام هشدار می‌دهد که کسی تاکنون بازنگشته است، پس نه چیزی را پشت سر گذار و نه چیزی را انباشته کن، زیرا بازگشتی در کار نیست (رباعی ۴۶). از هم‌نشینی با درختِ پرشکوفه لذت ببر، زیرا تو و گل خواهید پژمرد و بی‌هیچ همدمی راهی مقصدی مشترک خواهید گشت. از تماشای طبیعت آشفته نشو و این معما را نیز فاش نگو: «هر لاله که پژمرد، نخواهد بشکفت» (رباعی ۴۷). نسیم بهاری غنچه گل را می‌نوازد؛ بلبل از هم‌نشینی با گل خوش است. ما نیز دعوتیم تا به‌زیر سایه درختِ پرشکوفه بنشینیم، درختی که زمانی از دل خاک بیرون آمد و در موعد مقرر نیز به دل خاک فرو خواهد رفت (رباعی ۶۰).

اخبار کسانی که پیش از ما از این جهان رفته‌اند، ذهن پیران فرزانه را همواره به خود مشغول می‌سازد. به‌گفته خیام، روزی پیری این حکمت والا را بر زبان جاری ساخت: می‌بنوش و خوش باش، زیرا بسیاری به‌سان ما رفته‌اند و بازنگشته‌اند (رباعی ۴۸). عمل طبیعت عالم‌گیر است و بدون تبعیض و جانب‌داری - این واقعیت بر خود من اثبات شده است - جاده‌ای یک‌طرفه است؛ وقتی واساخته شد، دیگر نمی‌توان آن را دوباره ساخت (رباعی ۴۹). خیام اظهار می‌دارد که توهم نامیرایی یا بازگشت شکوه‌مند در حالت انفرادی کامل با فرایندهای طبیعی ناسازگار و لذا بی‌اساس است.

در این جا، خیام چرخش دیگری انجام می‌دهد و به ما نشان می‌دهد که سازوکار «دژه‌گرایی» چگونه در جهان عمل می‌کند. با به‌کارگیری استعاره قدرتمند رشد سبزه، وی می‌کوشد تا چگونگی انتقال ذرات انسان در گذشته جهت تغذیه سبزه را به‌تصویر کشد. از آن جایی که سبزه شایع و طبیعی‌ست، از ته‌مانده تمامی مواد طبیعی تغذیه می‌کند، چه اجساد انسانی، حیوانی و یا سایر گیاهان در خاک. با برابر دانستن انسان با سبزه، این تشبیه خیام «خویش» آدمی را تنزیل مقام می‌دهد. به‌عبارت دیگر، سبزه و جسم آدمی، ولو متفاوت در ساختار خویش، تبادل‌پذیرند و از ذرات مشابهی تغذیه می‌کنند. وقتی یکی نابود بشود، دیگری ساخته می‌شود و این چرخه تغذیه در گردش کامل است. در دژه‌گرایی خویش، با اشاره به این که آدمی نیز به‌سان دیگر موجودات از موادی مشابه در طبیعت ساخته شده است، این که انسان نیز ساخته می‌شود و روزی دوباره مصرف می‌گردد، خیام انسان را از توهم استثناگرایی اشتباهش می‌رهاند.

خیام هم‌چنین این تصویرگری ظریف را ارائه می‌دهد: «ابر آمد و زار بر سر سبزه گریست/ بی‌باد گل‌رنگ نمی‌شاید زیست // این سبزه که امروز تماشاگاه ماست/ تا سبزه خاک ما تماشاگاه کیست!» (رباعی ۶۱). با مشاهده آب‌تنی لاله در آغوش باران حیات‌بخش، با خود اندیشیدم که بیهوده است اگر جام می‌خویش را بلند نکنم و مثل لاله شادمان نباشم. تصور کن که من در این لحظه شادمان نباشم. سبزه‌ای که اکنون بر من می‌نگرد، فردا از اجزای پیکر تجزیه‌شده من تغذیه کرده و رشد خواهد نمود (رباعی ۶۲).

همه سبزه‌های خرمی که در کنار جویبارها رشد می‌کنند، غذای خویش را از لبان دختران زیباروی حوروش برگرفته‌اند - به هنگام قدم زدن، مراقب باش که گام‌هایت را کجا می‌نهی، زیرا جملگی این سبزه‌ها هستی خویش را از آن دختران دل‌ریا گرفته‌اند (رباعی ۶۳). خوش باش، چون در پایان این جهان «بی‌عاطفه» ما را هلاک و تجزیه خواهد کرد. برو روی سبزه آسوده بگیر و پیش از آن که طعمه سبزه گردی، شادمان زنده باش (رباعی ۶۴).

سایر رباعیات نیز تجاربی از ذره‌گرایی و یا خاک و گل در اختیار قرار می‌دهند: چرخ چرخان پیش‌تر، صدها بار، پیکرهای نجیب‌بتان ماه‌رخ را به سبوی شراب ساخته‌شده از گل انسان تبدیل کرده است. سبوی خویش را بردار و در دل طبیعت گام بردار. وقتی من سبویم را بشکنم، سبو با این سخنان مرا هشدار می‌دهد: «من چون تو بدم، تو نیز چون من باشی!» (رباعی ۶۷ و ۶۶). قحح پر از شراب است؛ وقت آن‌ست که از آن لذت ببریم. دیری نگذرد که خاکستر پیکرمان در کوی و برزن لگدمال می‌شود و سرانجام به گلی در دست کوزه‌گر تبدیل می‌شویم (رباعی ۶۸).<sup>۹۰</sup>

خیام در ادامه تصویرگری‌های بیش‌تری پیرامون چگونگی پراکندگی ذرات پیکرهای تجزیه‌شده و استفاده از آن‌ها در جای‌جای هستی در اختیار مخاطب قرار می‌دهد: دیروز از کارگاه کوزه‌گری‌ای گذر کردم و کوزه‌گر گمنامی را دیدم که در هر چرخش چرخ کوزه‌گری، کوزه‌های زیبایی می‌ساخت. من شخصاً شاهد این بودم که خاکستر پدرم در همه کارگاه‌های کوزه‌گری پراکنده بود (رباعی ۶۹). زمانی دیگر، نزدیک عمارتی، درحالی که گل‌ها را برای ساختن خشت آماده می‌کردند، من مردی تنها را دیدم که گل لگد می‌کرد. گل زیر پاهای این مرد این‌گونه از او درخواست عطوفت می‌کرد: «ساکن، که چو من بسی لگد خواهی خورد!» (رباعی ۶۵). به این نکته توجه کن - تمامی ذرات پیکرمان شاید روزی ذرات پیکرهای شاهان بوده‌اند. داستان انسان چیزی نیست مگر شرحی نامطمئن با وعده‌های فریبنده از آینده. نتیجتاً، آن‌چه در این لحظه دردسترس حقیقی‌ست، زیستن در آگاهی و آسودگی‌ست (رباعی ۱۰۹).

با مفهوم‌پردازی فرایند تکراری ذرات رقصان، خیام بر آن بود تا به کسانی که دچار تردیدند کمک کند. او خود را به‌عنوان یک نمونه نمادین در نظر می‌گیرد. او توصیه می‌کند که پس از مرگش، با خاکستر وی باید بی‌هیچ تبعیض و تمایزی برخورد شود و جریان زندگی وی درسی عبرت‌آموز برای تازه‌واردان باشد. او آرزو می‌کند که خاکستر پیکرش با شراب مخلوط گردد و از آن برای ساختن سر خم شراب استفاده شود (رباعی ۷۸).

در این واقعیت تغییرناپذیر، نکته خیام این‌ست که نمی‌توان ذرات خاصی را برگزید و منفرداً و منحصرأ برای آدمی کنار گذاشت. انسان بافته جداتافته از فیزیک هستی نیست. وانگهی، نباید در این فرایند مادی

<sup>۹۰</sup> مشابه این رباعی به‌خصوص را می‌توان در سروده‌ها حافظ نیز مشاهده نمود:

«آخرالامر گل کوزه‌گران خواهی شد      حالیا فکر سبو کن که پر از باده کنی»

جایی برای یأس و اضطراب باقی گذاشت - زیرا چرخ چهارم نیستی شکل یک انسان، یک مگس و یا شی‌ای باشکوه در کهکشان‌ها را از بین می‌برد. سازوکار این گونه است که جهان کثرت به وحدت ذره فرومی‌کاهد و دوباره ساخته می‌شود و به کثرت بازمی‌گردد - بارها و بارها. درک این فلسفه سازوکارشناختی ارائه شده توسط خیام تنها زمانی محقق می‌شود که اندیشه بخرد تهوآمیز بر واکنش‌های احساسی نوعی انسان به تولد و مرگ تعالی یابد.

## ۵. هیچ

خیام هدیه هستی را غیرقابل فهم می‌داند. برای وی، معنای غایی زندگی معطوف به «هیچ» است.<sup>۹۱</sup> در پایان، مرگ نیز بر این هیچی کل هستی بیش‌ازپیش می‌افزاید. در این چیستان، چرخ غیرشخصی هستی بی‌هیچ انتهای مشخص قابل‌تصویری می‌چرخد و نهایتاً پره پنجم ضربه مهلک را بر تن خصلت‌های باقی‌مانده فرد وارد می‌کند که تمامی آثار آن چه پیش‌تر یک موجودیت یا ماهیت نامیده می‌شد را از بین می‌برد. به واسطه پره چهارم، هستی مادی به ذرات بازمی‌گردد و با پره پنجم، هستی یک ماهیت منسجم به «هیچ» بازمی‌گردد. این زدایش کامل وارد یک خلا می‌گردد که در آن تمامی مفاهیم «خویشی»، عاری از تمامی تمایزات، رنگ می‌بازند.

سفر دورودراز جهان طبیعی، زنجیره زمینی غذا آن‌گونه که در قلمرو حیوانات مشهود است و نیاز داریم به مواد خام جهت ساختن‌های جدید هیچ‌کس یا هیچ‌چیزی را از نیستی نهایی ایمن باقی نمی‌گذارد. در این رابطه، خیام گفتمان خویش پیرامون بر ساختن هستی‌شناختی گیتی که از هیچ برمی‌خیزد، به‌طور گذرا مادیّت می‌بخشد و سپس باز در هیچ فرومی‌رود را آشکار می‌سازد. بنابراین، جهان جوهرمندی که هر لحظه موجود است، مدام در حال دگرش است و به‌طور درونی عمل می‌کند و مدام در چرخه عمل مشابهی (پیدایی - نابودی) می‌چرخد و بازمی‌گردد. خیام مرحله پایانی را «هیچ» می‌خواند. اندازه‌گیری‌پذیری اشیای سابقاً موجود پس از نابودی و ناپیدایی‌شان اندازه‌گیری‌ناپذیر می‌شود. حافظه شکل‌مند آن‌ها نیز از همه شکل‌ها زدوده می‌شود و درانتها، پس از زدایش، هیچ اثری از آن‌ها را نمی‌توان بازیابی کرد. شکاری که توسط شکارچی بلعیده شده است نه دیگر به زندگی بازمی‌گردد و نه می‌توان فردیت آن را در هزارتوی بی‌امان و مستمر فرایند زدایش بازجست. گل پژمرده برای بار دوم شکوفا نمی‌شود. آیا این چرخه‌ای بیهوده با هیچ هدف غایی مشخصی است؟ آیا شرارتی در این امر نهفته است؟

در رباعیات، خیام از هیچ نوعی از گمانه‌زنی‌های فراطبیعی سخنی به‌میان نمی‌آورد. وی مخاطبانش را به توجه به اندیشه‌های زیر فرامی‌خواند. معمای نیستی دایمی مدّت‌هاست دغدغه تحقیقی پیران فرزانه بوده

<sup>۹۱</sup> حافظ نیز درباره مفهوم مشابه «هیچ» شعر سروده است:

«جهان و کار جهان جمله هیچ بر هیچ است هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق»

است. جنبه طعن‌آلودِ موضوع در این‌ست که وقتی پیرانِ فرزانه طعمه مرگ می‌شوند، حدسیات و بینش‌های آن‌ها نیز می‌میرند و ما دوباره به هیچ بازمی‌گردیم (رباعی ۹ و ۸، ۷). برای مشتاقانِ زندگی، تصوّر هیچ غیرقابل‌تصوّر است و لذا انسان‌ها دست به هر کاری یازیده‌اند تا اندیشهٔ هیچ را از زندگی‌نامهٔ خود پاک کنند. در واکنش به این امر، خیام مدّعی‌ست که چون پیدایی - نابودی بی‌وقفه پیش‌از انسان وجود داشته است و گسترهٔ آن نیز در هر سمتی ظاهراً بی‌پایان می‌نماید، تاکنون کسی از این امتیاز بهره‌مند نگشته است تا به لنگرگاهی در هستی تکیه زند. و کسی نیز نتوانسته است انگیزه یا هدف این بودن و نبودن مدام در تکرار را درک کند (رباعی ۱۰).

خیام از گمانه‌زنی‌های بی‌پایه دوری می‌گزیند و از سهو‌بینی‌های فراطبیعی انتزاعی دست می‌شوید. با توسّل به خرد و قدرتِ مشاهده، وی بر تمامی انواع حدسیاتِ تقریبی خطّ بطلان می‌کشد. او باور داشت که همهٔ امور ماهیتِ فردی‌شان را در پایانِ هستی پدیده‌ای خود از دست می‌دهند و جز موادّ خام چیزی از آن‌ها باقی نمی‌ماند. در نگاهِ خیام، «هیچ» زدایشِ کاملِ نهاییِ جسم و ذهن‌ست. در پیوندبا ذهن، خیام تمایل نداشت تا ذهن را در مقامِ یک موجودیتِ مجزّاً از جسم بپذیرد، چه رسد به چیزی که پس از مرگ باقی می‌ماند. ماهیت و شخصیتِ انسان پس از مرگ برای همیشه نیست می‌گردد و به‌دستِ دستگاهِ بازیافتِ ناشناخته سپرده می‌شود. او مردم را فرامی‌خواند تا تمامی امور و اشیای گذشته که برای همیشه ناپدید شدند را مدتظر قرار دهند. از این‌رو، حتّی سیّاراتِ سنگی غول‌پیکر نیز به‌نوبهٔ خود ناپدید خواهند شد. خیام این سازوکارِ نابودی و نسیان را ناسازگار با تمامی توهمات و آرزواندیشی‌هایمان می‌داند. لذا، او پیشنهاد می‌دهد تا دست از این توهمات بکشیم و زمان در دسترس را دریابیم (رباعی ۱۰۱).

جهتِ تحریکِ ذهن ما، او این‌گونه دربارهٔ جهانِ هیچ لب به‌سرایش می‌گشاید: قبح بر لبانم می‌گذارم و آرزوی جاودانگی می‌کنم. قبح به‌آرامی رازی را به لبانم نجوا می‌کند: «می‌خور که بدین جهان نمی‌آبی باز!» (رباعی ۱۳۹). ساعتی مناسب‌تر از این نیست که دل آزرده را التیام بخشیم. زندگی با جوانی آغاز می‌شود، توگویی چشمهٔ جاودانگی‌ست؛ لیکن، زمان درگذر این ناندیشمندی را زایل می‌سازد. خطّ پایانی این سفرِ طولانیِ خوابی ابدی‌ست (رباعی ۱۳۲). گرچه در قلبِ زمین پیکرهای مدفونی آرمیده‌اند، در این سرزمین فراخ بی‌نام‌ونشان هیچ (صحرای عدم)، به‌چشم من تنها جای خالی آن‌هایی که پیش‌تر رفته‌اند و ناآمدگان پیداست (رباعی ۵۲).

خیام بارِ دیگر تمامی حدسیاتِ آدمیانِ فانی که سخن و وعدهٔ جاودانگی بر زبان جاری می‌کنند را رد می‌کند: آن‌هایی که مغرورانه مدّعی دسترسی به رازِ هستی‌اند، کجا هستند؟ آن‌ها به‌زیرِ خروارها خاک خفته‌اند. به من گوش کن: برو در جهان شاد زندگی کن. آن‌چه دیگران اظهار داشته‌اند بادِ هواست (رباعی ۱۳). آن فراطبیعت‌دانان<sup>۹۲</sup> نیز شاید همیشه برخوردار از فضل به‌نظر آیند، لیکن افسانه‌بافی‌هایشان نیز در

<sup>92</sup> Metaphysicians

تاریکی‌ست. در واقعیت، هیچ‌کس را یارای عبور از این تاریکی نیست تا نظری بر روشنی حقیقت بیافکند (رباعی ۱۲). چگونه می‌توان از ادعاهای فراطبیعی پیرامون جهان آخرت مطمئن بود؟ اگر مادام که زنده‌ایم و چشم و گوش داریم نتوانیم گره از راز این چرخه حیل‌گر بگشاییم، چگونه پس از مرگ وقتی آگاهی از بین می‌رود می‌توانیم بدین هدف نایل آییم؟ (رباعی ۵).

اندیش‌سنجی هیچ به نام‌کنایت<sup>۹۳</sup> اشاره دارد. در رابطه با این که امور، ذهن، «روح‌ها» یا «جسم‌ها» کجا ممکن است نگه‌داری شوند، هیچ واقعیت مستقل و موازی دیگری وجود ندارد. مرگ پایان است که فضایی خالی می‌زاید. خیام تصریح می‌دارد که این نکته در موردِ ناجوهرمندیِ تمامی امور یا هیچ از جمله هستی انسان به روشنی قابل فهم است. وی چنین عنوان می‌دارد: «ای کاش که جای آر میدن بودی/یا این رو دور را رسیدن بودی//کاش از پی صد هزار سال از دل خاک/چون سبزه امید بردمیدن بودی!» (رباعی ۲۲). آن‌هایی که گمان می‌کنند منزلگاه تزلزل‌ناپذیری در این جهان دارند و اطرافشان افراد برجسته‌ای حاضرند، سرانجام طعم تلخ حقیقت میرایی را خواهند چشید: بی‌هیچ بازگشتی و هیچ اثری برجای (رباعی ۱۱۵).

یکی از رباعیات کهن‌الگووار<sup>۹۴</sup> درباره «هیچ» چنین است: آگاه‌مندان به همه رنج‌هایمان در زندگی بنگر که سرانجام ناپدید می‌شوند. به‌رغم این که در تلاشیم تا در محفل خردمندان به جایگاهی برتر با اندیشه توانمند چشم‌گیر برسیم، پایان غم‌افزای زندگی ما را محکوم به نیستی می‌کند. گرچه روزی ما گران‌بهارترین گوهر جهان بودیم، وقتی بشکنیم، به هیچ فرومی‌کاهیم (رباعی ۱۰۷). خیام لب به تحذیر کسانی می‌گشاید که شاید درباره پایان زندگی تصورات واهی‌ای دارند. او می‌گوید، به‌هنگام کودکی علم آموختم و وقتی بزرگ شدم، این وسوسه در من ایجاد شد تا دانشمندی فرهیخته گردم. باری، گوش سپار به پایان داستانم: هم‌چون فواره آبی بیرون جهیدم و در پایان، در هوا خشکیدم (رباعی ۳۷). به خردمندان توصیه می‌کنم تا دوراندیشی ژرف را به نسل جدید بیاموزند تا زندگی‌شان بر مبنای تجارب صحیح ازمنه پیشین قرار گیرد (رباعی ۵۹).

خیام در مواجهه با اعتبار یک واقعیت مستقل غیراز واقعیت فعلی به‌ویژه در پیوند با انگاره رستاخیز در بهشت و جهنم موضع تقابل و چالش اتخاذ نمود: آن‌هایی که وجود جهانی دیگر را تأیید می‌کنند، گویا تازه از آن بازگشته‌اند. امیدها و ترس‌هایمان صرفاً از باورهایمان ناشی می‌شود؛ جز این، بهشت و جهنم تنها اسامی‌ای هستند بدون اثر مشهود (رباعی ۹۱). آن‌هایی که در بیان بهشت و جهنم زبانی شیوا دارند، باید توضیح دهند که جسم مادی چگونه می‌تواند گرمای جهنم را تاب بیاورد. بگذارید فرض کنیم که ادعای جهنم درست است، پس از جهنم چه؟ آتش جهنم خاموش خواهد شد و سپس همه چیز دوباره از نو شروع می‌شود (رباعی ۸۷).

<sup>93</sup> Non-locality

<sup>94</sup> Archetypal

خیام تصریح می‌دارد که برخلاف باور عموم، آخرالزمان در جهان آخرت رخ نخواهد داد - در این جهان رخ می‌دهد. «هیچ» در این جهان بسیار آشکار است؛ جای جای هستی نشان از آن دارد. کافی ست نظری بر کاخ‌های شاهان بیافکنیم که روزی در آن سلطنت می‌کردند. در این رباعی، خیام با واژه «کو» که در زبان فارسی هم صدای پرنده است و هم به معنای «کجا»، این گونه ایهام‌گونه سخن می‌گوید: «آن قصر که بر چرخ همی زد پهلو/ بر درگه او شهان نهادندی رو// دیدیم که بر کنگرهایش فاخته‌ای/ بنشسته همی گفت که کوکو کوکو؟» (رباعی ۵۶).<sup>۹۵</sup>

خیام نگاه خویش نسبت به هیچ را در یکی از رباعیات مفهومی‌اش چنین بیان می‌دارد: «چون نیست ز هرچه هست جز باد به دست/ چون هست ز هرچه هست نقصان و شکست// انگار که هست، هرچه در عالم نیست/ پندار که نیست، هرچه در عالم هست» (رباعی ۱۰۶). بدین ترتیب، ذهن انسان مدام پیرامون بودن و نبودن به تمق مشغول است. خیام قاطعانه توصیه می‌کند: «عمرت تا کی به خودپرستی بگذرد/ یا درپی نیستی و هستی بگذرد// می‌خور که چنین عمر که غم درپی اوست/ آن به که به خواب و مستی گذرد» (رباعی ۱۴۳).

فارغ از آن چه بدان باور داریم، چرخ گیتی ناگزیر تمامی آثار هستی ما را خواهد زدود. و درعین حال، با چرخش آخرین پرّه، فلسفه هیچ خیام الهام‌بخش دست کشیدن از «خویش» می‌نماید. درنگاه وی، بهرغم افزایش و کاهش اشیا در جهان، گیتی فاقد «خویش» است. آمدن و رفتن ما یک افزایش و کاهش دیگری است در جهان که به ورطه بزرگ‌تر هیچ منتهی می‌شود. او هشدار می‌دهد، هم‌زمان با قطع ارتباط موجودیت‌ها با هستی، گیتی نیز همه آن‌ها را به‌بوتّه فراموشی می‌سپارد. پیام ضمنی خیام مختص تک‌ماست، مبنی بر این که ما باید از فراموش‌کاری جهان آگاه باشیم، چراکه گیتی به‌یقین ما را فراموش خواهد کرد.<sup>۹۶</sup>

<sup>۹۵</sup> مشابه این رباعی را می‌توان در قطعۀ «ایوان مداین» از خاقانی (ف. ۱۱۹۰) یافت.

<sup>۹۶</sup> به‌طرزی جالب، پیام هولناک عدم [نسیان] تقریباً صدسال پس از خیام صورت‌بندی شد. استاد برجسته زن، دوگن زنجی (۱۲۵۳-۱۲۰۰)، آموزه مشابهی را در اثر خویش شویوگینرو مطرح ساخت. پیام دوگن این بود که هدف زن مطالعه «خویش» است تا بتوان «خویش» را فراموش کرد، زیرا تمامی «خویش‌ها» در پایان نامفهوم و بی‌نشانه می‌گردند. به‌واسطه این انگاره دوگن، فلسفه اندیش‌سجانه بودایی «سونیاتا» (تّهیگی) تجلی یافت. «سونیاتا» مفهومی است که توضیح می‌دهد تمامی پدیده‌ها بدون استثنا ذاتاً فاقد یک خویش بقاپذیر و ثابت هستند و از این رو در معرض تغییر، زوال و نابودی مهارناپذیر قرار دارند. آگاهی از نسیان بی‌نشانه تمرکز اصلی مراقبه است. براساس این شباهت چشم‌گیر، هیچ موردی را نمی‌توان نزدیک‌تر از «سونیاتا»ی بودایی به فلسفه «هیچ» خیام سراغ گرفت. (البته، از منظر معرفت‌شناختی، این نکته حائز

## برآمد

گرچه رباعیاتِ خیام ممکن است به شدت مادی‌گرایانه به نظر آیند، دربرگیرندهٔ زوایای بسیار ظریفِ روان‌شناختی هستند. چیره‌دستی وی در چنین سروده‌های کوتاهی به‌طرز چشم‌گیری در راستای فشرده‌گویی‌ست و حاوی بسیاری از مطالبی‌ست که بودا، چارواکایی‌ها، دیموکریت، اپیکور، لوکرس، ابوالعلا مَعْرَى و اندیشمندان مشابه بدان‌ها پرداخته‌اند. وی شاید حق داشت بر این باور باشد که جهان هیچ شرارتی ندارد، این که مرگ واقعیتِ هستی‌ست، این که رقص ذرات اجرای شکوه‌مندِ کیهان است و این که در این میان ما انسان‌ها این‌جا هستیم تا با برجای نگذاشتن اثری از غم و اندوه، از این شکوه‌مندیِ زندگی لذت ببریم. با اشاره به فرایندِ «هیچ» و توأمان تشویقِ آدمی به پرورشِ لذت در زندگی، خیام در فلسفهٔ رهایی خویش هیچ جایی به تناقض یأس نمی‌دهد. وی می‌داند که اگر ناپایداری قانونِ هستی‌ست، پس شوخ‌طبعی باید منطقی آن باشد. فلسفهٔ شادی وی تأکید بر پوچ‌گراییِ رمزگذاری‌شده در هستی‌ست.

وی یکه‌وتنها و قاطعانه اندیش‌سازِ فرهنگی و روان‌شناختی ترس از مرگ، تکریمِ مردگان و امیدِ بازگشت پس از مرگ را به‌چالش کشید. با پرهیز از تصویرسازی از «خویش» در گذشته یا آینده، او از تشویشِ زمان‌مند دوری جُست. با پرهیز از توهمِ زندگی پس از مرگ و درعوض پذیرشِ مرگ نه فقط به‌عنوان آخرین مرحله بلکه تبدیلِ ذرات جسمان به یک «کوزه» دیگر، او از تشویشِ وجودی نیز دوری جُست. نکتهٔ به‌مراتب مهم‌تر در رهایی خویش از تخیل و امیدِ کاذب این بود که خیام کوشید تا از تفسیرِ ما از فرایندهای طبیعی عاطفی‌زدایی کند و به ما این جسارت را ببخشد تا از هر لحظه سودِ زیستن ببریم و تکرارِ واقعیتِ بزرگ‌ترِ پیدایی - نابودی را بدونِ توسل به زیستن براساس جعلیاتِ اسطوره‌شناختی، دینی یا فرهنگی به‌خاطر بسپاریم.

\* \* \* \*

---

اهمیت است که میان مفهومِ بودایی «تَهیگی» اشیای موجود که فاقد خویشِ ذاتی‌اند و «هیچ» به‌معنای نابودی، غیبت و بی‌نشانیِ اموری که زمانی بودند، تمایز قائل شویم [در بسترِ زنِ ژاپنی، معادلِ تَهیگی و هیچ به‌ترتیب «کو» و «مو»ست].