

تحلیل فرایند شاعرانه نظریه دگرگون‌سازی عمر خیام

اسماعیل نرماشیری*

چکیده

این پژوهش مبتنی بر نظریه دگرگون‌سازی است. اصولاین نظریه به طرز گسترده می‌کوشد تا با بهره‌جویی از شگردهایی از جمله: زبان غیرتخاطبی و تعریضی، اندیشه‌های اپیکوری و نوستالژیکی و تمرکز در خوشایندسازی زمان حال، مناسبات فکری مرموز ساختارها و گفتمان‌ها را تبیین کند. از سویی مد نظر دارد تا ابعاد دلهره‌های عمیق اجتماعی انسان اندیش‌مند را به عنوان وجدانی آگاه نیز آشکار سازد. از این رو، با چنین نگاهی خیام و رباعیاتش مورد تامل و خوانش قرار گرفته است. این جستار کوشیده است تا با استفاده از این رویکرد پاسخ این پرسش‌ها را با روش مطالعه کتاب‌خانه‌ای به شیوه تحلیلی غیرگزینشی داده‌ها بیابد که: آیا می‌توان نسبتی معنادار بین رباعیات و اندیشه‌های اپیکوری و زبان خوش‌باشانه با دگرگون‌سازی متصور بود؟ آیا تمرکز و توجه خیام به زمان حال می‌تواند نقطه نقلی برای دگرگون‌سازی تلقی شود؟ سرانجام مجموعه یافته‌ها مبین این است که خیام با سرودن رباعیات، ضمن آگاهی بخشی نسبت به اوضاع فکری و فرهنگ سیاسی - دینی، نظام تعامل و روابط پیدا و پنهان سیاست و فقاقت عصرش را به شیوه‌ی خلاف ذهنیت حاکم بر جامعه نقد کرده است.

کلیدواژه‌ها: دگرگون‌سازی، رباعیات خیام، زبان و اندیشه‌ورزی، رابطه‌یابی.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ولایت، ایرانشهر، toordan@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۳۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۱۳

۱. مقدمه

با تو به خرابیات اگر گویم راز به زان که به محراب کنم بی تو نماز
ای اوّل و ای آخر خلقان همه تو خواهی تو مرا بسوز و خواهی بنواز

وجود شاعر و هستی شعر، وجود نویسنده و هستی نوشتار، هر یک به فراخور ماهیت خود در برگیرنده جریانی عظیم از معلومات و آگاهی‌های بشری و فکری است. اصولاً بسیاری از متفکران بر این عقیده‌اند که حتی «ساده‌ترین بازتاب‌های انسانی، شبکه‌ای بسیار پیچیده و درهم‌تنیده از انگیزه‌هایی است که وابستگی متقابل به یکدیگر دارند و در هر رفتار عملی انسان، تعداد انگیزه‌های هم‌زمان و مرتبطی که واقع می‌شود، ورای حدّ تخمین است» (ریچاردز، ۱۳۷۵: ۷۱).

این عقیده بیان‌گر این است که تمامی کنش‌های بشری، اعم از رفتارهای فیزیکی، گفتاری و نوشتاری خالی از ایده و غرضی نیست. بر این اساس، نوشتن خود نوعی رفتار عملی است، رفتاری که به مراتب فشرده و پیچیده است. از این رو، نباید متون و آثار ادبی را پدیده‌هایی غیرجدی و تولیداتی خودنگاشت که برآمده از حالاتی صرفاً عاطفی و فروکاسته فکری تلقی کرد و با آنها به طرزی سطحی و ساده‌انگارانه رفتار کرد؛ زیرا متون و آثار ادبی برخلاف بسیاری از محصولات و تولیدات بشری، آن‌گونه نیستند که با چندبار خواندن از اصالت و ماهیت ارزشی و فکری فروافتند و دیگر به کار نیایند، بلکه این پدیده‌ها به دلیل دلالت‌های انضمامی و نوآوری زبان و فکر، به میزان خوانش‌های عالمانه، همواره به گستره معنابخشی و افاضه تعالی‌گرایانه‌ی شان افزوده خواهد شد. قاعدتاً نظر ديلتای مبتنی بر همین اصل است که گفته: «ادبیات ابزار درک جهان است» (گلدمن، ۱۳۷۷: ۲۳۰) و یا به قولی «اصیل‌ترین اسناد تاریخ ملی، ادبیات است و مابقی جعل است» (اسکارپیت، ۱۳۸۷: ۴) پس حاصل سخن این‌که «متن خشتی وجود ندارد» (بهرام‌پور، ۱۳۷۹: ۲۲).

با این تفصیل، رباعیات عمر خیام هم، از چنین منظر و منظوری به دور نیست و صرفاً ذوقیات و تراوشاتی نیست که بعد از اتمام هر درس و بحث فلسفی و ریاضی از روی تفنّن و خوشایندسازی زمان، برای جمعی از نزدیکان و محرمان اسرار خود، فراهم آورده باشد. آنچه که از اندیشه غیابی اضلاع و لایگان زبان تخاطبی و غیرتخاطبی رباعیات برمی‌آید، مبین نوعی جریان و تفکری آگاهانه در راستای دو مقوله جامع‌شناختی - روان‌شناختی تخریب و ترغیب است که وی در روند رباعیات، مجدّانه و سرسختانه می‌کوشد تا مناسبات

مرموز و ظاهر فریب دو نهاد قدرت یعنی حکومت و فقاہت عصری را بی آن‌که برنجد و برنجانند، برملا سازد.

۲. ضرورت تحقیق

با وجود این‌که خیام یکی از اندیش‌مندان بزرگ و مظهر عقلانیت این سرزمین تلقی می‌شود اما بسیاری بدون تتبع از سرغفلت و یا کم دانستگی عناوین نامعتبری را برایش برمی‌شمرند و به کثرت منزلت و اعتبار علمی رباعیاتش را نادیده می‌گیرند. از این رو، این پژوهش می‌تواند جنبه‌های شناختی دیگری از این شخصیت و بخشی از انگاره‌های فکری و جریان جامعه شناختی مندرج در رباعیاتش را برای همه فراهم آورد.

۳. اهداف و سوالات پژوهش

با ملاحظه مطالب ذکر شده، هدف عمده این تحقیق این است که نخست با استفاده از نظریه‌ها و مکاتب ادبی نوین، افق‌های مطالعاتی جدیدی را که در جایگاه خود می‌توانند برای دانشجویان زبان و ادبیات فارسی و سایر علاقه‌مندان کارکردی آموزشی و روش شناختی داشته باشند گشود و از نگاهی دیگر، قابلیت و مبانی فکری و فلسفی میراث گران‌قدر ادب فارسی را نیز تبیین کرد. اما مهم‌ترین سوالات این پژوهش عبارت است از: آیا می‌توان نسبتی معنادار بین رباعیات و اندیشه‌های اپیکوری و زبان خوش‌باشانه با دگرگون‌سازی متصور بود؟ آیا تمرکز و توجه خیام به زمان حال می‌تواند نقطه ثقلی برای دگرگون‌سازی تلقی شود؟

۴. پیشینه تحقیق

درباره خیام و رباعیات وی مقالات و آثار متقن و مهمی فراهم آمده است که هر یک از آن‌ها به طریقی به ابعاد شخصیتی، فکری و علمی وی پرداخته‌اند اما هیچ‌یک از آن‌ها از جنبه ماهیتی، موضوع و نوع مطالعه سنخیت و همانندی با این پژوهش ندارند. تعدادی از مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: خیام‌شناخت (مجموعه مقالات) زیر نظر محمدرضا راشد محصل در سال ۱۳۸۵؛ دفتر عقل و آیت عشق از غلامحسین ابراهیمی دینانی در سه مجلد در سال ۱۳۸۰؛ گستره شعر پارسی در انگلستان و آمریکا از جان دی. یوحان ترجمه و تحقیق

احمد تمیم داری در سال ۱۳۸۵؛ خروش خم‌ها نقدی بر رباعیات خیام از پاراماهاان یوگاندا ترجمه جواد رویانی در سال ۱۳۷۹؛ راز زیبایی رباعیات خیام از تقی وحیدیان کامیار در سال ۱۳۸۲ و بررسی رباعیات خیام از منظر گفتمان‌شناسی انتقادی با بهره‌گیری از مولفه‌های جامعه‌شناختی - معنایی گفتمان مدار از مریم شریف و لطف‌الله یار محمدی در سال ۱۳۹۳.

۵. روش تحقیق

این پژوهش به روش مطالعه کتاب‌خانه‌ای به شیوه تحلیلی داده‌ها به شکل تصادفی و غیر گزینشی با استفاده از نسخه تصحیح شده محمدعلی فروغی و قاسم غنی، فراهم آمده است.

۶. چارچوب نظریه دگرگون‌سازی فکری و مفهوم‌شناختی

دگرگون‌سازی که اصطلاحاً به آن "Subversion" می‌گویند، در واقع به «اعتراض یا شورش فعال، قدرت‌مند و آگاهانه، علیه اقتدار گروه‌نخبگان حاکم یا سلطه‌گر دلالت دارد» (مکاریک، ۱۳۸۸: ۴۵۹). بر این اساس می‌توان گفت که ویران‌سازی، بنیانی اندیشه‌ورزانه در راستای تعهدی اجتماعی است. بر این مبنا، حال اگر بخواهیم مفهوم دگرگون‌سازی را دقیق‌تر و صریح‌تر دریابیم، به نظر می‌رسد، بهتر است تا آن را با مفهوم ایدئولوژی که خود اساساً مقوله‌ای اجتماعی است، تبیین کنیم. "ایدئولوژی که از نقطه‌نظر بسیاری از جمله مارکس^۱ به عنوان وجدان کاذب و یا در نظر مانهایم^۲ با وجود شرح و بسطی از آنچه که مارکس وجدان کاذب نامیده، به عنوان روشن‌فکری شناور دانسته" (بودون و بوریکو، ۱۳۸۵: ۸۹) در حقیقت «انباره‌ای از تصاویر، درون‌مایه‌ها و اندیشه‌هایی است که فرهنگ مسلط، آن‌ها را در کل جامعه منتشر می‌کند و آن‌ها نیز در جهت حفظ منافع فرهنگ مسلط عمل می‌کنند» (مکاریک، ۱۳۸۸: ۴۵۹) در چنین حالتی دگرگون‌سازی اصولاً می‌تواند، نمایان‌گر هر تفکر و عمل آگاهانه‌ای باشد که بتواند با تمامی عوامل بازدارنده، محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های اجتماعی قیام کند.

لزوماً دگرگون‌سازی برای ایجاد چنین زمینه و مسیری، نیازمند فعالیت و ابزارهایی خاص است که در سطح جامعه و طبقات اجتماعی به شکلی متنوع ظهور و بروز می‌یابند. مثلاً این فعالیت‌ها در ادبیات به صورت "پدیده‌هایی کارناوالی"^۳ با ابزارهایی هم‌چون خنده، شادخواری‌های عامیانه، گروتسک^۴، انواع گوناگون واژگونگی یا به هم‌ریختگی ساختار و

گاه با اندیشه‌های اپیکوری، خوشایندسازی زمان و افکار نوستالژی ظاهر می‌شوند تا از تمامی ایدئولوژی‌های حاکم پرده بردارند و چندوچون آن‌ها را آشکار سازند" (همان: ۴۵۹).

۷. نظام معنایی شعر خیام و کنش^۵ شاعرانه وی

اگرچه بعضی‌ها به شاعری خیام وقعی نمی‌نهند و گمان می‌کنند او گاهی «به اقتضا و مناسبتی که پیش می‌آمده، شعری می‌ساخته و آن را پس از فراغت از تدریس یا در محفل انسی برای شاگردان نزدیک یا احباب محرم خود می‌خوانده است» (یکانی، ۱۳۸۵: ۹۵) اما باید عمیقاً بدانیم که روح افکار خیام با جهان غنای شعر کاملاً هم‌بسته و هم‌سنخ بوده است. "او با زبان شاعرانه خود از رنج و درد سخن می‌گوید به رنج‌هایی اشاره دارد که با مسوولیت و آزادی انسان مربوط می‌گردد" (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲: ۲۳۵). لزوماً از این منظر است که نبایستی شعرش را صرف ذوقیات و مقولاتی از جنس تفننی تلقی کرد.

ناگفته پیداست که وی به موازات مطالعات و کوشش‌های علمی‌اش در حوزه‌های ریاضی، نجوم، طب و هندسه مجدداً می‌کوشیده تا دلالت و استدراکات فلسفی و دریافت‌های واقعیت‌های اجتماعی‌اش را از رهگذر شعر ابراز کند و به طور مداوم می‌کوشیده تا تحت هر شرایط و اقتضایی، این مهم‌ترین عنصر هستی را از دریچه ذهن و زبان بگذراند و هرگز نخواسته تا نگاه جست‌وجو گرایانه‌اش را در راه التذاذی آنی و خوشایندسازی وقت، صرف کند و از سوئی جمعی را نیز در این التذاذ و خوشایندآفرینی، همراه و هم‌نواخت خود گرداند. با نگاه ژرف‌کاوانه به رباعیات خیام می‌توان پی برد که وی با فراهم‌آوری پدیده‌ای هیجانی - ادراکی و با انعطاف‌پذیری خردورزانه:

مبارزه‌ای مقدس را برای سعادت و آزادی بشر آغاز کند تا با پیکار خویش، روح اسیر انسان را از قید افکار موهوم آزاد گرداند و به آزادگی و سعادت نهایی رهنمون سازد و زنجیرهای مرگبار بندگی و عبودیت ناآگاهانه را بگسلد و انسان را در آغوش سعادت و کامیابی ببیند (رویانی، ۱۳۷۹: ۷).

در واقع با استنباط جهان‌بینی و نوع نگرش خیام، می‌توان اذعان کرد که رباعیات، همان مکاشفه و تولید متناسب ادبی است که وی می‌توانسته همه اطلاعات و معلومات فکری و حتی منش میدان‌های اجتماعی عصرش را به تمام و کمال با استفاده از قالبی که معمولاً به کار مسایل و مصایب اجتماعی نمی‌آمده و زبانی که تا حد بسیار زیاد بتواند او را از آسیب و گزند قشریون و کم‌دانستگان زمان در امان نگه دارد، بیان کند. این نظام زبانی درون‌زا و

این نوع قالب ادبی که خیام برای درج و انتقال مفاهیم فکری و بار معانی اجتماعی خود در آن دوره خاص برگزیده، مدبرانه‌ترین راه برای مراقبت از خود و دیگر برای اثبات صمیمی‌ترین رابطه نوع دوستی و انسان‌محوری است به عبارتی شعرش، "ترجمانی راستین از اوضاعی نابسامان است. همان اوضاعی که از یک سو اوج شکوفایی سلجوقیان است و سویی دیگر، دوران دشوار و سختی برای اهالی فکر" (قنبری، ۱۳۸۵: ۵۳). پس این اثر حقیقتاً «نوعی آگاهی جمعی است» (پوینده، ۱۳۷۷: ۶۴) که البته با بینشی تراژیک فراهم آمده است و هسته اصلی آن را کنشی معرفت‌شناختی اجتماعی و نظام‌نامه‌ای از بایدها و نبایدها تشکیل می‌دهد.

گذشته از این‌ها، قطب فکری که خیام در این رباعیات به عنوان نوعی کنش دنبال می‌کند، اصالتاً قطبی خودآگاه و توجه‌بخش است. جنبه فراگیر رباعیات، بعد دیگری بوده که مد نظر وی قرار داشته است. او در این جنبه به طرزی عمل کرده که بتواند از طریق قراین در رموز زبانی، آنانی را که قدرت کشف و ظهور دارند به بطن و درون هدایت کند و آنانی را که حسی لذت‌جویانه و خوش‌باش دارند، در رویه برونی رباعیات مشغول گرداند.

حال با همه این تفاسیل، آنچه می‌تواند، نظام معنایی شعر خیام و کنش شاعرانه وی را مهم و جدی تلقی کند، این است که خیام شاعری جبری و نارواگرا نیست، بلکه او در ساحت هستی به عنوان اندیش‌مندی فاضل و کنش‌گر، با بهره‌جویی درست و دقیق از قابلیت شعر و ظرفیت نبوغ خود قادر شده، لایه‌های پنهان آشفتگی و مذبذبی را پدیدار سازد. آن‌گاه توأمآ روح حرکت و تغییر را در جامعه بنیان گذارد. قطعاً چنین دریافت و فهمی بدون تمهید مایه‌های علمی به سهولت برای هر کسی میسر نیست. زیرا امتزاج لفظ و معنا در رباعیات وی دقیقاً به گفته تمثیلی "عبدالقاهر جرجانی می‌ماند. از ایشان نقل شده که معنی باید به مانند مرواریدی در صدف باشد و تا صدف را نشکافی آشکار نشود" (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۱۴۰).

۸. جریان‌شناختی تاریخی و فکری عصر خیام

اگر بخواهیم چارچوبی مشخص و معین از شرایط عصر خیام به دست دهیم، لازم است قدری به گذشته برگردیم تا برای این جریان، نقطه شروع و خاستگاهی روشن داشته باشیم. همه می‌دانیم عصر سامانی که باید آن را

عصر تمدن اسلامی ایران دانست، دوره استحصال ایرانیان از کوشش‌های متمادی خود در قرن‌های دوم و سوم برای بازیافتن استقلال کامل و دوره بهره‌برداری آنان از کوشش‌های علمی و ادبی برای داشتن حکما و علما و ادبای درجه اول و دوره شکفتگی نثر و نظم فارسی است. آغاز این دوره تا یک قرن با غلبه پادشاهان ایرانی‌نژاد همراه و بالتیجه دوره درخشان علم و ادب و آزادی افکار بود و در اواخر این دوره که هنوز درخشندگی تمدن ایرانی خیره‌کننده و چشم‌گیر بود، مقدمات غلبه حکومت‌های غیرایرانی فراهم آمد و دوران جدیدی در تاریخ ما که به دوره غلبه سیاست دینی معروف است، آغاز شد (صفا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۶۵).

به هر ترتیب، با ظهور دوره سلجوقی، یعنی دوره زندگی خیام و وجود و حضور نظام‌الملک در دربار سلطانی و همچنین تأسیس مدارس نظامیه که هر چند هر یک از این‌ها در جای خود می‌توانند از نکات مهم و برجسته تاریخی، دینی، ادبی و کلامی نیز محسوب شوند.

در این عصر نه تنها جریان‌های فکری و آزاداندیشی به دلیل گستره تعصبات و جانب‌داری‌های فرقه‌ای به طور قابل ملاحظه‌ای محدود شده بود؛ بلکه این دوره «دوره جنگ‌های شدید و طولانی و سختی و مشقت، قحطی، بیماری‌های واگیر، جور و تعدی، نادانی، جهالت و خرافات همه جا شیوع پیدا کرده بود» (بویل، ۱۳۸۰، ج ۵: ۲۰۱) و دامنه بخردی و جلالت را تحت الشعاع قرار داده بود. اگر گاهی از تراوشات عقلانی و فکری سخنی به میان می‌آید، تماماً متوجه و متمرکز دریافت‌های فقهی خاص است که همه متفکران دیگر، ناگزیر بوده‌اند تا از همین مجرا عبور کنند، در غیر این صورت در چنبره تظاهر و عوام‌فریبی می‌خشکیدند که خیام برآمده چنین زمانی و گرفتار چنین نگاه و جریانی است.

از جانبی دیگر، روحیات و توانایی‌هایی را که در خیام سراغ داریم با آنچه که در جامعه حاکم است، هرگز هم‌سان و هم‌سنخ نیست. وقتی به قول پالمر^۶ خیام «فردی آزاداندیش پیشرفته‌ای بوده است» (یوحنان، ۱۳۸۵: ۲۱۲) پس به هیچ وجه نمی‌توانسته چنین جامعه و شرایطی را تحمل کند و در برابر آن همه درماندگی و فلاکت سکوت اختیار نماید. به ضرس قاطع او به هر نحوی از انحا تلاش کرده تا با تدبیری عالمانه رسالت انسانی و علمی خود را نسبت به انسان‌هایی بی‌پناه و مستأصل، ادا کند.

حال اگر عصیانی خاص از جنس خود او سر می‌زند، نباید آن را هرج و مرج دانست. او همان آنارشیستی است که "مالاستا^۷ و گوروچ^۸ آن را آزادگرایی و آزاداندیشی» (تنهایی، ۱۳۹۳: ۱۲) ترجمه کرده‌اند. او هرگز

نادانسته و کورکورانه از مغزهای نامدرک و ضعیف فرمان نمی‌برد. اگر بسیاری از ترکمانان تازه به حکومت رسیده به دلیل اعتبار علمی و مقام اجتماعی وی جانب او را نگه می‌داشتند، اما روح یک انسان حساس و دانا با قدرت‌مداری و قدرت‌نمایی، مناسبت چندانی ندارد و نمی‌تواند بر کناره‌ای بنشیند و شاهد و ناظر آشوب‌های اجتماعی و ستم‌کاری حاکمان باشد (راشد‌محصل، ۱۳۸۵: ۹).

اکنون اگر بخواهیم بر اساس همین برداشت‌های تاریخی - اجتماعی جریان‌شناختی عصر خیام را تحلیل کنیم، مسلماً نظریه اریک فروم^۹ بهترین تکیه‌گاه فکری خواهد بود. وی معتقد است که «در جامعه هم می‌شود نوعی آسیب‌شناسی بهنجاری^{۱۰}، وجود داشته باشد. یعنی مردم همه مریض‌اند، اما چون همه مثل هم هستند فکر می‌کنند سالم‌اند. یک آدم سالم که پیدا می‌شود، می‌گویند این دیوانه است. پیامبران، روشن‌فکران، مخترعان، مکتشفان و هر دیگراندیشی را همین‌طور کشتند» (تنهایی، ۱۳۹۳: ۶). پس خیام هم دگراندیش نابغه‌ای است که اسیر چنین نگاه و رفتاری است.

با این مجموعه مباحث به درستی معلوم می‌شود که عصر خیام، دوره‌ای نامتعادل و به هم خورده‌ای است. چارچوب فکری حاکم بر جامعه از طرف نهادهایی تصمیم‌ساز، طوری طراحی و پی‌ریخته شده بود که کمتر متفکری می‌توانست ایده و افکار خود را آزادانه ابراز کند. در این عصر، نظام‌های سیاسی و سیاست‌های دینی چنان پیچیده و در هم‌بافته است که قدرت ظهور و بروز را از اندیش‌مندان به‌طور کلی سلب می‌کند. البته باید بدانیم جامعه پویا، متوازن و سالم، جامعه‌ای است که تفکر عقلی با تفکر دینی در کنار هم قرار داشته باشند. هرگاه تفکر دینی از حوصله تفکر عقلی برنیاید و دین از حوزه تفکر کناره گیرد، آن‌گاه جامعه به تدریج روند استیصال و اضمحلال را طی خواهد کرد. این توصیف همان است که در عصر سلجوقی صادق است. اگر در حوزه تصوف بیان و نمودی ملاحظه می‌شود، باید گفت از نوع درایت عصری است نه از نوع درایت اصلی. به همین خاطر جان پاتن^{۱۱} معتقد است که «مذهب خیام برگرفته از منبعی قدیمی‌تر و عالی‌تر است. یعنی خاستگاه تمامی نظام‌های فکری متافیزیکی که در رفع نیازهای آرمانی انسان خدمت کرده‌اند» (یوحنان، ۱۳۵۸: ۲۳۲).

با توجه به این توضیحات می‌توان مبانی تاریخی و فکری عصر خیام را به طور خلاصه این‌گونه برشمرد:

الف) انحطاط فکری

ب) تعصبات مذهبی

ج) عوام‌فریبی

که در واقع هر یک از این موارد می‌تواند بیان‌گر روح جامعه خیام باشد و رباعیاتش اعتراضی نسبت به این مقوله‌ها.

۹. تحلیل فرآیند شاعرانه نظریه ویران‌سازی در رباعیات

۱.۹ دگرگون‌سازی و اندیشه نوستالژیک^{۱۲}

مقدمتاً باید گفت که نوستالژی از رابطه‌ای حسی - ادراکی، برخوردار است که همین رابطه باعث می‌شود تا زبان نوستالژی، زبانی تسخیری، خودبسند، درون‌محور و دویعدی باشد: «یک بعد سلبی نفی‌کننده و دیگری ایجابی آفریننده» (بایک‌معین، ۱۳۸۹: ۳).

اصولاً نوستالژی، تخیل‌آفرین است و تخیل‌آفرینی در نگاهی دقیق و خاص «معنایی دوباره به حیات می‌بخشد» (گرمس، ۱۳۸۹: ۱۷). پس از این‌رو است که نوستالژی با تحریک و ترغیب عواطف و توجه به آنچه بوده و هست، قادر می‌شود تا در روند و رویکرد افراد و افکار مؤثر واقع شود. لزوماً چنین طرز تلقی ما را و می‌دارد تا امروزه دیگر نوستالژی را صرف مقوله‌ای از یادکرد خاطرات حسرت‌آمیز و دردآلود به حساب نیاوریم؛ بلکه ماهیت و استعدادی در قالبی زیبایی‌شناختی بدانیم که از یک سو به منظور ایجاد تزلزل و فروپاشی و از سوی دیگر به منظور تغییر و تثبیت به کار می‌رود و دقیقاً نقطه اتصال و ارتباط ویران‌سازی با اندیشه نوستالژیک همین جاست و اصولاً در همین قالب فکری نهفته است.

حال با استنباط این ماهیت می‌توان گفت، بخشی از رباعیات خیام از جنبه پدیدارشناختی در چنین نظام معنایی جای می‌گیرد، هر چند به ظاهر چنین صبغه معنایی از آن‌ها قابل تصور نیست، اما وی با بهره‌مندی از ذخیره‌های فکری و دریافت‌های روابط فلسفی و تجربه‌های تاریخی - اجتماعی، به دور از هر گونه تبلورسازی، فرایند شاعرانه ویران‌سازی خاص خود را تدوین می‌کند. اینک به این نمونه‌ها دقت فرمایید:

آن قصر که جمشید در او جام گرفت آهو بچه کرد و شیر آرام گرفت
بهرام که گور می‌گرفتی همه عمر دیدی که چگونه گور بهرام گرفت

لزوماً آن‌چه خیام در این رباعی تعقیب می‌کند صرفاً یادکردی تاریخی و اسطوره‌ای نیست؛ بلکه در حقیقت اعتراضی است نسبت به نوع نگرش و تفکر اجرایی حاکم بر جامعه. به دلیل شرایط و مقتضیات زمان، وی به هیچ وجه نخواست با زبان صریح این جریان را بیان کند. در واقع نشانه‌های نمادین اسطوره‌ای کاریزماتیک جمشید و تاریخی بهرام گور که صبغی نوستالژیکی به همراه دارد گونه‌ی قیام و مبارزه عملی است. اندیشه نوستالژیکی این رباعی، نسبتی از فرآیند تناظری غیاب و نیستی و حضور و هستی برای زیر سؤال بردن دو ایدئولوژی در جریان و حاکم عصر یعنی سلطنت و فقاقت است. اساساً این دو بنیان قدرت از ره‌گذر این تفکر که تثبیت یکی باعث وجود دیگری است، در پی استوارسازی و تحکیم روابط درونی خود هستند ولی چون خیام شناختی عمیق و هم‌جانبه از روابط ناپیدای آن‌ها دارد از این‌رو توانسته جهان خاکستری آنان را در معرض تزلزل قرار دهد. پس به طور مداوم می‌کوشد تا این هیبت و هیمنه را با پی‌ریزی شبکه‌ای تصویری قابل فهم از داشته‌های اسطوره‌ای و تاریخی فرو ریزاند.

بدیهی است که خیام در طرح این رباعی در پی بروز دل‌تنگی‌های گذشته نیست، بلکه در ژرف ساخت آن وی مجدانه در پی ایجاد عقوبت است تا خویش‌نسازی و خوشایندیابی این دو میدان قدرت را که می‌کوشند، متفکرانی دگراندیش چون او را با استفاده از مقولاتی مقبول عام، طرد نمایند، برملا سازد. تأمل به دو مصراع آخر که زبانی انفجاری دارد با رعایت نسبت و تناسب‌های زبانی بعد از ایجاد لحظه‌ای سکوت و آرامش نوستالژیکی در مصراع اول، این دو میدان قدرت مد نظر را به طور ناگهانی و یک باره از اوج به حضيض فرو می‌کشد. پس وی در این رباعی آگاهانه کوشیده تا از جانبی بشکند و ویران سازد و از جانبی امیدوار سازد و تغییر دهد بی‌آن‌که کسی متوجه شود و زحمت و رنجشی برایش پدید آورد. ناگفته نماند، این‌گونه اندیشیدن و این‌گونه عمل کردن خیام، همان سبک و سیاقی است که بعدها حافظ در دستگاه فکری و نظام شاعرانه‌اش از آن سود جسته و عیناً به کار بسته است.

یاران موافق همه از دست شدند در پای اجل یکان یکان پست شدند
بودیم به یک شراب در مجلس عمر دوری دو سه بیش‌تر ز ما مست شدند

کنه این رباعی بحث از چیستی و ماهیت یاران موافق و هم‌اندیش است برپایه تفاوت آن‌چه خیام با آن رو به رو بوده و وی را عمیقاً آزرده است. تأثر خیام از بابت نوع استدراک و ابعاد دریافتی یاران موافق با دیگر افراد است. در ساحت وجودی ذهن خیام هم‌چون بسیاری از اندیش‌مندان، سه ماهیت متبلور است: انسان و خدا، انسان و وجدان و انسان و حقیقت. وی عینیت این سه ماهیت را در نزد دیگران غیر از یاران موافق نمی‌بیند. چون به گمان خیام اگرچه ممکن است دیگران چنین محوری را باور داشته باشند ولی به دلیل مصلحت و یا ملاحظه منافع در انجام دادن آن‌ها چندان جدی به نظر نمی‌رسند. از این منظر، یاران خود را معرفتی و حاکمان و فقیهان و همراهان معجری آنان را مصلحتی می‌دانند.

در بخشی دیگر از این رباعی با تکیه به فهم مقوله معاشناختی نشانه‌ی، خیام معتقد است که تمامی انسان‌ها در برابر سرنوشت مرگ، تسلیم محض‌اند. اما آن‌چه متفاوت به نظر می‌رسد این است که بعضی‌ها در مجلس عمر حضور و هستی‌شان به مراتب عمیق‌تر از دیگران‌اند. اینان قطعاً به لحاظ جنبه تفکر، میزان عمل و ایجاد تحول و تغییر، موثرتر از آنانی هستند که ادعای شناخت و درک آن سه ماهیت مذکور را دارند.

به هر روی، این رباعی حسرتی است از نایمندی سیاسی و اجتماعی خیام. اصطلاحاً حاکمان دین‌کار و دین‌اندیشان حاکم صفت، جنس اندیشه خیام و گونه افکار و استدلال‌ها او را که در لباس یاران موافق تبلور یافته نه تنها قبول نداشته‌اند؛ بلکه به دلیل بدفهمی، آن‌ها را برای جامعه مضر تلقی می‌کرده‌اند. وی به همین دلیل چارچوب این رباعی را طوری بنیان می‌گذارد تا ناخرسندی‌اش را با ترکیب زبانی یاران موافق و هم‌نهادی خود با آنان در مجلس عمر و آن‌گاه سرمستی فزاینده آنان متوجه کسانی کند که بنا به فرصت حادث شده از حد نازل فکری خود سرمایه و دستگاهی آن‌چنانی فراهم آورده‌اند در حالی که خیام با آن‌همه جلالت فکری و وجاهت نونگری چندان ارج و قربی ندارد. گذشته از این، وی با بینشی تراژیک از بودن و نبودن در جمع آنان مواجه است. چون به گمان وی خیامیان همواره در برابر جمعیت دستگامیان بسیار نادراند. با همه این احوال، خیام به دلیل درک جایگاه خود در جامعه، خود و یاران موافق خود را موجه و موافق می‌داند. پس با نگاه مطمئن به همین تفصیل، نباید پنداشت که خیام در این رباعی تمنای پیوستن به یاران همدل و موافق رفته‌اش را در سر دارد، بلکه او به درستی و به طرز هوش‌مندانه نوعی تنش گفتاری را برای دگرگون‌سازی نظام حاکم، تدوین کرده است.

قومی متفکرند اندر ره دین قومی به گمان فتاده در راه یقین
می ترسم از آن که بانگ آید روزی کان بی خیران راه نه آن است و نه این

خیام با طرح این رباعی نگاه نوستالژیکی و تأثرانگیزی خود را از موثران عصرش بیان می کند. چون وی این گونه نگرش و رفتار را اساساً با ابعاد پدیدارشناختی و مبانی استعلایی دین غیرقابل جمع تشخیص می دهد. پس مسجّل است که خیام در این رباعی خود نگاهی تشکیکی به دین ندارد، چون آن گونه که درباره وی گفته شده برای «اثبات دین داری خود به مکه رفت» (تنکابنی و بیداد، ۱۳۸۲: ۳۱۸) و حتی گفته شده که وی "از مرحله استدلال گذشته و شناخت حق را از خود حق طلب می کند" (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲: ۲۵۳) و در این باره در رباعی که منسوب به او است سروده است:

کنه خردم در خور اثبات تو نیست و اندیشه من به جز مناجات تو نیست
من ذات تو را به واجبی کی دانم داننده ذات تو به جز ذات تو نیست

این رباعی به نیکی روح حقیقت جویی و ابعاد و عمق معرفت شناختی خیام را اثبات می کند. صرف نظر از این مطلب، گزاف نخواهد بود اگر بگوییم در تاریخ سیاسی - مذهبی ایران گمانی نسخته اعتقادی و دینی نسبت به بسیاری از اندیش مندان و حکما وجود داشته است حتی فردی چون "شیخ الرئیس ابوعلی سینا هم به این درد مبتلا بوده و این رباعی را از قول آن فیلسوف یگانه نقل کرده اند" (فروغی و غنی، ۱۳۸۵: ۱۷):

کفر چو منی گزاف و آسان نبود محکم تر از ایمان من، ایمان نبود
در دهر یکی چون من و آن هم کافر پس در همه دهر، یک مسلمان نبود

متأسفانه این گونه پیشه و نظری از سر غفلت و گاه نابخردی در عصر خیام نیز به طرز فراگیرتر وجود داشته است. زیرا در عصر زندگی وی از جمله مباحثی که متبلور است «پشتیبانی متعصبانه و سخت سرانه حکام ترک نژاد از سنت گرایی کهنه پرستانه و برداشت های متحجرانه از دین بوده» (تنکابنی و بیداد، ۱۳۸۲: ۳۱۸) قدر مسلم، این چنین فضا و جریانی خیام را می رنجانده است. بنابراین دلالت بخشی خیام در این دو مصراع:

می ترسم از آن که بانگ آید روزی کان بی خیران راه نه آن است و نه این

حکایت از انحلال عرفی و معمولی از طرز معرفت شناختی دینی و خداشناسی دارد. او به وضوح دریافته است که چنین روند و رویکردی هرگز نمی تواند حقیقت دین را استیفا نماید. بر همین اساس، وی گناه بدفرجامی افراد را متوجه کسانی می گرداند که هدایت و

حاکمیت مردم را بر عهده گرفته‌اند. چون خیام به طریقی خواسته تا بار دیگر یادآوری کند که نباید دین و امور عقیدتی ابزاری برای مصالح سیاسی و یا افکار و دریافت‌های فردی و جمعی خاص باشد که در این صورت، بنیان‌های حقیقت‌یابی و حقیقت‌جویی مردم در معرض آسیب قرار خواهد گرفت. بدیهی است که مردم بر اساس این اصل جامعه‌شناختی پذیرفته شده:

خوی شاهان در رعیت جا کند چرخ اخضر خاک را خضرا کند

(مولوی، دفتر اول، ب: ۲۸۳۲)

و یا

آن رسول حق، قلاورز سلوک گفت: الناس علی دین ملوک

(همان، دفتر پنجم، ب: ۱۵۹۵)

از نحوه نگرش و طرز رفتار حاکمان خود تأثیر می‌پذیرند و همان را در عمل و گفتار، آگاهانه و یا ناآگاهانه بروز می‌دهند. وی از چنین جریان و نمودی از دین به دلیل استنباط فلسفی‌اش متأثر است و به شکلی می‌خواهد تنبه و بیداری حاصل کند و نقش اجتماعی و انسانی خود را ایفا نماید. پس به همین خاطر است که در این دو مصرع به طرز می‌فهماند که روش حاکمان و به موازات فقیهان، روش غیر مسئولانه است و همین جریان فکری و رفتاری او را در اندوهی مرموز فرو می‌برد و عمیقاً متأثر می‌سازد.

۲.۹ رابطه و تأثیر فکری اپیکوری^{۱۳} در دگرگون‌سازی

بایستی تبیین کرد، هر چند که امروزه بسیاری از افراد اپیکوری را نوعی خوش‌باشی و بی‌بند و باری تلقی می‌کنند، ولی باید گفت که خود اپیکور، فیلسوف یونانی، معتقد بود که:

غایت زندگی، خوشی است. خوشی هم بر دو گونه است: برخی از انواع آن رنج و درد همراه دارند و برخی دیگر پایدار و پردوام هستند. البته انسان خردمند همواره در پی خوشی‌های نوع دوم است و از درد و رنج دوری می‌جوید. ولی چگونه؟ دردهایی که بر پیکر انسان چیره می‌شوند، نیز بر دو نوع هستند: برخی غیر قابل تحمل‌اند و برخی تحمل‌پذیر. خوشبختانه دردهای نوع اول دوام ندارند. دردهای نوع دوم را باید با لذت‌های روحی و معنوی درمان کرد (حدیدی، ۱۳۷۳: ۳۶۱).

هر چند شادی از «ارکان هویت ایرانیان» (باقری خلیلی، ۱۳۸۸: ۳) و هم‌چنین از عادت‌های اجتماعی عصر خیام نیز تلقی می‌شود، اما به قطع و یقین آنچه در بخشی از رباعیات خیام جنبه خوش‌باشی و شادانگیزی دارند، فقط نوعی اندیشه برای شالوده‌شکنی ساختار قدرت و محوری برای دگرگون‌سازی است:

خورشید کمند صبح، بر بام افکند کیخسرو روز باده در جام افکند
می‌خور که منادی سحرگه خیزان آوازه اِشربوا در ایام افکند

زبان تصویری این رباعی را نباید صرفاً زبانی شعفانگیز تشویقی دانست؛ بلکه از حیث معناشناختی بلاغی، زبانی تعریضی است. در حقیقت می‌توان گفت زهرخندی است برای احتضار علم و عقل و عمل در دوره او. اگر خیام به ظاهر به وجد و مستی متمایل می‌شود، لابد راهی است اندیشیده برای انحلال و رسوخ به بافت ذهنی صاحبان امر و نهی تا از این طریق، مقابله روان‌شناختی و فرهنگی را بیاغازد. اگرچه در مورد خیام می‌گویند آن‌جا که "علم و عقل را راهی نبود، به مستی روی می‌آورد، باشد که آنچه را عقل از او دریغ داشته، مستی به او ارزانی دارد" (حدیدی، ۱۳۷۳: ۴۱۵) در واقع کارکردی نامتعارف را در ذهن دارد هرچند با نگاه بیرونی مطابق و همگون رفتاری عصرش عمل می‌کند. در حاق مطلب، این رباعی نوعی کشمکش فکری است بین دو نوع نگاه متفاوت: نگاه قشری‌گری و ناتوان‌سازی جبرانگارانه و نگاه فاضلانۀ عقلانی و پویاسازی نهادهای انسانی. همه می‌دانیم که قشری‌گری هرگز نمی‌تواند با روح علمی و عقلی سازگار باشد که یکی از مجادلات اجتماعی خیام همین است. پس ابزار تداعی مقولات، برای خیام شگردی است تا برای دگرگون‌سازی در موقع مناسب از آن‌ها بهره گیرد.

حال اگر به ساختار متن رباعی دقت کنیم به وضوح در می‌یابیم که بین «می و منادی» چندان تناسب مفهومی برقرار نیست. چرا که این دو، دو مقوله کاملاً متناقض‌اند. یکی در کانون اجرای اعمال دینی و اعتقادی است و دیگری در حوزه نقض حدود ایمان. در این جا پرسش اساسی این است، آیا خیام این قدر مغفول و نادانسته است که نتواند بین این دو تفاوت قایل شود؟ ناگفته پیداست خیام این رباعی را بر نظامی پی‌ریخته است که بتواند دیگر نظام‌ها را که در پی فروکاستن اقتدار حضور و هستی بشرند در معرض چالش و آشفته‌گی روانی قرار دهد. از این رو بیان «باده، جام، میگساری و اِشربوا» بدترین تابویی است، در مقابل «منادی سحرگه خیزان» که امری واجب و غیر قابل عدول است.

برخیزم و عزم باده ناب کنم رنگ رخ خود به رنگ عناب کنم
این عقل فضول پیشه را مستی می بر روی زخم چنان که در خواب کنم

خیام چون اندیش مندی است متفکر، پس هرگز نمی‌کوشد تا با توجه به سخت‌گیری و تصلب حاکمان با شیوه‌های غیر معقول رنج آور، اعتراض خود را نسبت به شرایط جامعه ابراز کند. وقتی که وی نبض حساس حاکمان را می‌داند، بنابراین شیوه‌ای متناسب را برگزیده تا با کمترین تعارض، بیش‌ترین شکنندگی را در پایه‌های فکری و کانون ذهنی آنان پدید آورد. پس از این منظر، مقوله‌بندی مقوله‌هایی از عناصر شادانگیز و خوش‌باشانه در ساختار رباعیات وی، امر اندیشیده‌ای است.

این گونه عمل روان‌رفتاری از جایگاه ایده جامعه شناختی، دقیق‌ترین نقدی است به فضای جامعه و چارچوب‌های فکری آن. این طرز آگاهانه به منزله نقبی می‌ماند به درون سخت‌ترین لایه‌های سنگ، تا فراسوی آن را با تتبع و تمرکز دید و دریافت. در ژانرشناسی رباعی می‌دانیم که فشردگی فکری و زبانی خاصی بر آن مقرر است و باید طبعی توانا و قدرت زایدالوصفی باشد تا بتواند چنین ساختی را با گنجاندن معانی و مفاهیم مد نظر فراهم آورد. از این رو برای یافتن اندیشه‌های مکتوم، ناگزیر به دقت فراوان خواهیم بود که نشانه‌های زبانی دو مصراع آخر می‌تواند به خواننده کمک شایانی کند، همانند رباعی یادشده بالا.

مدلول‌های فکری خیام در این رباعی حول محور عقل می‌چرخد. زیرا وی اراده انتقالی را مد نظر دارد و می‌خواهد از مجاری عزم ظاهری باده‌نوشی و نشاط‌آوری خود، عقل مدرک را که این عقل را فضول خوانده است لحظاتی با مخموری از کار بیندازد که این حقیقتاً انتقادی است سخت و کوبنده به جهان ماهیت عقلانی عصر زندگی‌اش.

یک جام شراب صد دل و دین ارزد یک جرعه می مملکت چین ارزد
جز باده لعل نیست در روی زمین تلخی که هزار جان شیرین ارزد

ایمان و دین، امری وجودی است و چون شادی از مرکز درون می‌جوشد، بنابراین می‌توان گفت شادی و دین نمی‌توانند از امور تحمیلی باشند. حال که دین امری است دلی، اگر مفاهیم دین‌ورزی و اصولش، جنبه‌املائی به خود گیرد، خوشایندی و سازواری‌اش را از دست می‌نهد و رابطه دل و دین از هم می‌گسلد، آن‌گاه است که یک جام شراب از چنین دل‌ها و دین‌هایی ارج‌مندتر جلوه می‌کند. اصولاً حضور دل و دین، برای درک لذت و بصیرت خدایی است و اگر این بصیرت حاصل نشود، حظ درونی دل از بین می‌رود. پس

دین برای ایجاد زندگی مهربانانه و لطف‌آمیز شادی آور است نه قبض تقدس مآبی صرفی که هیچ‌گونه نغمه‌هایی از عشق الهی و اشتیاق دینی از آن بروز نمی‌کند. قطعاً در چنین مفهومی مملکت چین با آن همه شعف‌انگیزی و جلوه‌های حیرت‌آورش، جرعه‌ای می‌هم نخواهد ارزید. خیام دین را در نگاه فکری خاص خود، عامل شیرینی جان می‌داند که امر مسلم است. اگر چنین دینی نتواند دل مقبوض را منبسط و جان‌گرفته را سرحال بیاورد، چندان ارج و قربی نخواهد داشت. او با پیش کشیدن چنین نظام واژه‌هایی به سر وقت نوع دین‌داری و دل‌پروری حاکمان و فقیهان عصرش می‌رود و نگرش و روش آنان را به تعویق می‌اندازد و با نهایت جسارت و قوی‌دلی رضایت‌نامه دینی آنان را از اعتبار اجتماعی و فرهنگی فرو می‌اندازد. این سخت‌ترین نوع فریاد ویران‌سازی در شالوده دین‌شناسی و بیدارکننده‌ترین شیوه برای زدودن غفلت دینی است و نامتناجسی از نوع دریافت‌ها. پس لذت یک خیر محض است و می‌تواند مبدأ زندگی سعادت‌مندانه باشد. حال وقتی لذت، خیر محض است پس نباید با لذت‌های آنی یکسان باشد. خیام در این رباعی در پی ایجاد چنین بنیانی است.

۳.۹ زمان و بنیان فکری آن در دگرگون‌سازی

با نگاه به فراوانی زمان در رباعیات خیام، می‌توان دریافت که زمان خیام، زمانی معنادار و غایت‌اندیش است. به تعبیری، خیام با سرودن رباعیات در پی معنادار کردن زمان بوده است. نکته بارز و قابل درک این است که زمان، مظهر دقیق‌ترین شناخت از هستی و بودن است. چون حاصل جمع زندگی بشر از لحظه‌هاست. البته از یاد نبریم که زمان و درک مفهومی آن برای انسان معمولی و شخص عارف متفاوت است. "برای عارف لحظه‌های زمان نه همانند است و نه مداوم. او دو نوع زمان مقدس و نا مقدس را تجربه می‌کند" (صرفی، ۱۳۸۸: ۹۷) برای خیام نیز چنین حالت زمانی قابل تصور است. زمان رباعیات خیام، اگرچه گاه ازلی می‌نماید ولی کلی و انتزاعی نیست؛ بلکه زمانی است با ابعاد و ارکان و جهت‌گیری‌های مشخص اجتماعی و نه صرف فلسفی. رابطه دیالکتیکی زمان و اندیشه در رباعیات، اصلی پایدار و در پیوسته و تحول‌گراست و از همین منظر می‌کوشد تا با تمرکز به روح کلی زمان عصرش، از یک سو تغییر و اصلاح و سوی دیگر به طرزی خاموش و مؤثر هدف ویران‌گری خود را تدارک ببیند:

از دی که گذشت هیچ از او یاد مکن فردا که نیامده است فریاد مکن
برنامه و گذشته بنیاد مکن حالی خوش باش و عمر بر باد مکن

در این رباعی حال اندیشی و در لحظه حلول کردن از حیث نگاه و نگرش خیام، حرکتی موثر و امری اندیشیده اجتماعی در برابردو ایدئولوژی عصر محسوب می‌شود. وقتی وی "از غنیمت شمردن زمان حال و زندگی در دم، سخن می‌گوید منظورش عیاشی و بی‌خبری و عدم مسوولیت نیست" (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲: ۲۵۲) بلکه عمیقاً و به فراوانی معتقد است که در بهت گذشته فرو رفتن و توان و رمق زمان حال را از دست دادن در واقع همان حربه و منظوری است که دگرباشان در پی آن‌اند. آن‌گونه که واضح است، انسان باید بیاموزد که حال و شرایط لحظه را ارج بگذارد، زیرا «لحظه نماینده جاودانگی به مثابه یک کل است» (لوویت، ۱۳۸۹: ۳۰۰) که این کل در واقع امری فرازمانی است که با استنباط صحیح از آن می‌توان همه زمان‌ها و لحظه‌ها را در آن یافت. خیام با فراهم‌آوری ساختار «حالی خوش باش و عمر بر باد مکن» در مصراع چهارم، غرضی انگیزشی علیه جریان مواجهه در سر دارد. از نظر خیام حال، عامل فعال‌سازی روان برای به فعلیت درآوردن نیروهای تحلیل رفته جامعه است. وی مثل بسیاری از متفکران جهان معتقد است «هر کس حرکت کند جهان را متأثر می‌سازد و هر کس در جای خود بماند جهان بر او تأثیر می‌گذارد» (همان: ۳۱۶).

مفهوم علمی این عبارت این است که افراد با فهم عمیق اهداف و کنش نهادهای اجتماعی، می‌توانند نخست به شناخت و آگاهی‌های خود بیفزایند و دوم این‌که در برابر افکار و ایدئولوژی‌های غایت‌نگر هدف‌دار، ایستادگی کنند که این مطلب عیناً بیان‌گر ذهن و زبان خیام است. وی در این رباعی خواستار دوباره‌سازی و فراهم‌آوری امکانات و توان‌ها برای تغییر شرایط حال و واژگونی آن است.

ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم وین یک دم عمر را غنیمت شمیریم
بی‌حکمش نیست هر گناهی که مراست پس ما غم آینده ز بهر چه خوریم

افکار موفق از آن کسانی است که ماهیت زمان را به نیکی بشناسند، لزوماً همین شناختی است که باعث می‌شود تا افراد دیگر زمان را امری متکرر و همانند هم تلقی نکنند. در نگاه و اندیشه چنین انسان‌هایی، لحظه لحظه زندگی از حیث ماهیت زمانی یکسان نیست و کاملاً متفاوت است. از همین رو مجلدانه تلاش می‌کنند تا روح زمان را برای بیداری درون و دستیابی به جاری شدن در مسیر زندگی، متصرف شوند.

غفلت از زمان از نظر خیام بزرگ‌ترین خطای بشری است. اهمیت درک این خطا زمانی متبلور می‌شود که بدانیم، مسأله سرنوشت فراترروی و فروترمانی انسان، بسته به آن است. تأکید آگاهانه خیام به دم و غنیمت‌شمی آن، در واقع تغییر عملی برنامه‌ریزی شده‌ای است برای بنیان‌گذاری آینده و نه فرار از آن. درک زمان کنونی به مثابه پایه‌گذاری حالات و شرایطی است برای بودنی آگاهانه در آینده‌ای متوازن و عقلانی. اغتنام دم، برای خیام این امکان و فرصت را مهیا ساخته تا بتواند با ابزاری مؤثر، خطوط فکری لامتغیر سه‌گانه زمانی - گذشته، حال و آینده - را در توسعه و گسترش مبانی متشرعی خوداندیشیده، کم رنگ سازد. البته باید دانست که:

آگاهی از ناپایداری دنیا در دوران خلاق تاریخ ایران، هیچ‌گاه در آهنگ زندگانی مردم به تن‌آسانی و راحت‌طلبی نکشیده است، بلکه وسیله آرامش باطن و عالم درون و گرایش به تقوا و پارسایی و در عین حال انگیزه آفرینش‌های شگرف علمی و هنری بوده است و به زعم پندار عده‌ای نمی‌توان آن را خصیلتی ناشایست و منفی دانست (نصر، ۱۳۸۲: ۴۷۶).

مسئله شناسی و آگاهی از تاریخ افکار ایرانی، دست‌مایه خیام در برنامه‌ریزی‌های ذهنی‌اش برای برون‌رفت از چنین شرایطی بوده است و اگر در جایی می‌سراید:

ماییم که اصل شادی و کان غمیم سرمایه دادیم و نهاد ستمیم
پستیم و بلندیم و کمالیم و کمیم آینه زنگ‌خورده و جام جمیم

همین ترغیب جمعی برای ظهور پیش‌آگاهی‌ها به منظور بازسازی، تغییر و دگرگونی است:

ای دل غم این جهان فرسوده مخور بیهوده نه‌ای، غمان بیهوده مخور
چون بوده گذشت و نیست نابوده پدید خوش باش، غم بوده و نابوده مخور

در فلسفه عقلانی و تعهد انسانی-اجتماعی خیام، انسان اصولاً موجودی معنادار در نظام احسن هستی است. بر همین اساس نباید ابزار و وسیله‌ای برای فریب‌کاری و یا به اصطلاح ترقی دیگران باشد. چنین درایتی باعث شده تا حضوری فعال و جریان‌ساز پیوستار داشته باشد. پس مرکزی‌ترین هدف این جریان در بخشی از نظام‌نامه فکری او زمان است آن‌هم زمان حال. زمان حال برای وی از این منظر مهم و جدی است که می‌تواند اهداف عالی و بلندمدتی را پیش‌یابی و برای آینده پایه‌گذاری کند.

باید اذعان کرد که انتخاب مقوله زمان برای خیام پدیده‌ای اتفاقی و عارضی نیست، بلکه زمان برای وی نقطه ثقل هدف‌داری است که این حزم و دوراندیشی وی قابل اعتنا و

درخور توجه است. وقتی که از انسان و شرایط او و از زمان و مشخصه‌های آن سخن به میان می‌آورد، یک مطلب مهم را از ذهن فرو نمی‌گذارد و آن هم، حلول هستی انسان در کانون زمان است و بر همین اساس است که می‌گوید: «بیهوده‌ای نه‌ای، غمان بیهوده مخور» و یا «خوش باش، غم بوده و نابوده مخور».

علاوه بر آن آنچه در مورد مفهوم زمان‌شناختی خیام صادق است و این رباعی هم بر آن صحنه می‌گذارد، هم چنین «سرشت نشان روح جهان نیز شمرده می‌شود، این تاریخ فقط زمان حال است. این تاریخ نه گذشته است و نه هنوز فرا رسیده، کاملاً اکنون است» (لوویت، ۱۳۸۹: ۲۹۷). این اکنون‌بینی و اکنون‌نگری وی، صرفاً عامل بازدارنده و تأخیر ایدئولوژی دستگاه قدرت به طور مطلق است. هرگز نپنداریم که خیام از نحوه عمل و رفتار عوام بیم‌ناک است؛ بلکه بیم او از عوام‌فریبی دستگاه مسلط قدرت است، حال در چنین فضا و شرایطی تنها اندیشه‌ای که می‌تواند گردونه افکار تسخیری و مسلط را برعکس بچرخاند، زمان حال است و بس. پس زمان حال واکنشی تخریبی و ویران‌گر است.

سرانجام چون به دلیل محدودیت، مجالی برای طرح و بحث موضوعات دیگر باقی نمی‌ماند، می‌توان تبیین کرد که مقوله‌هایی از نوع تقدیرگرایی، طنزگویی، مرگ و انگیزه‌های فلسفی آن، ابهام‌گویی و پارادوکس‌آوری، مواردی از کنش‌های ویران‌گرایانه خیام تلقی می‌شوند.

۱۰. نتیجه‌گیری

برآیند مجموعه مباحث به خوبی آشکار می‌کنند که عصر خیام عصری آشفته و از حیث جریان فکری و ایدئولوژی بس پیچیده است. در این دوره، دو نهاد قدرت یعنی حکومت و دیگری فقاقت به طرزی خاموش و مرموزانه نسبت به مصالح یک‌دیگر، تناسبی هم‌افزا داشته‌اند. وی در این روزگار اگرچه در نزد بعضی از پادشاهان سلجوقی از جمله ملک‌شاه ارج و قربی خاص داشته است، ولی این امر باعث نشده تا در برابر استیصال مردم و اشتراک‌گذاری و تعصب و تنگ‌نظری این دو نهاد، دم فرو بندد.

از این منظر، رباعیات برای خیام مؤثرترین مستمسکی است برای تبیین‌سازی و آگاهی‌بخشی. پس نباید پنداشت که رباعیات از هرگونه غایت و قابلیت فکری خالی است و کارکرد شالوده آن تماماً برای خوشایندسازی لحظات و دور شدن از خستگی‌های ناشی از مباحث و استدالات فلسفی و ریاضی و نجومی و هندسی بوده است.

معلومات به دست آمده نشان می‌دهند که رباعیات بُعدی اشمالی با دو کارکرد متفاوت دارند. جنبه بیرونی دارای زبانی التذادی آنی و فرح‌بخشی وقت و رویه درونی، معنادار و غایتی تعالی‌نگر دارد که زبان در این سطح به صورت جانشینی عمل می‌کند و اندیشه غیابی را به صورت پیوستار و مرتبط در اضلاع هدایت می‌کند. قدرمسلم نادانستگی از همین جنبه باعث شده تا بسیاری، رباعیات را پدیده‌ای غیرجدی و فروکاسته و البته گاه نامطلوب، تلقی کنند.

شواهد شعری این پژوهش دقیقاً اثبات می‌کند که خیام با بهره‌جویی از رباعیات، مبارزه‌ای مقدس را برای رهایی انسان از افکار موهوم و غیرواقع آغاز کرده است و با سیاقی اندیشیده، هسته‌ای از بایدها و نبایدهای اجتماعی و ایدئولوژیکی را برشمرده است. اگر گاهی از مبانی اپیکوری استفاده می‌کند، صرفاً برای وجدانگیزی و نشاط‌آفرینی نیست؛ بلکه از روی بصیرت و آگاهی کوشیده تا تفکر ویران‌سازی خود را در ژرف‌ترین لایه‌های ساختاری قدرت به کار گیرد. آن‌گاه که از غنیمت‌شمی و انتهاز زمان سخن به میان می‌آورد، تمام توجهش به معنادار کردن زمان است؛ چون در نگاه وی، زمان مظهر دقیق‌ترین شناخت از بودن و هستی است و هم‌چنین از این طریق زمینه انسداد افکار انتزاعی حاکمیت عصری و فقاقت مصلحتی را فراهم آورده است و اجازه نداده تا فعلیت فعال روان و ذهن جامعه با ایجاد چنین بافته‌هایی از آینده‌ای عقلانی و متوازن فرو ماند. پس خطوط فکری زمان در رباعیات، مبنایی ویران‌گرایانه دارد و امری اتفاقی و عارضی نیست.

نکته قابل‌اعتنای دیگری که بعد از جمع‌آوری و تحلیل اطلاعات به دست آمد، تفکر مؤثر و پویای نوستالژیکی خیام با ویران‌سازی است. وی با دریافتی جامع و مانع از ماهیت و استعداد زیبایی‌شناختی آن، توانسته به میزان قابل ملاحظه‌ای، کانون استوارسازی روابط و ذخیره‌های فکری دو نظام قدرت را فرو ریزاند. از آن‌جا که اندیشه نوستالژیکی گاه با بینشی تراژیک همراه است به سهولت قادر شده تا بخش عظیمی از عواطف جامعه را درگیر سازد و امکان زمینه‌های اعتمادسازی عمومی و عقوبت‌بینی دستگاه قدرت را پدید آورد.

به طور کلی می‌توان گفت نظریه ویران‌سازی کنشی مدون و مدبرانه‌ای است که خیام با امتزاج آن در ساختار رباعیات و البته با زبانی غیرصریح و فراآوری شده مقرون به مقصود، مهیا شده، تا رسالت علمی و انسانی خود را نسبت به اهالی فکر و سایر مردم از یک سو و اعتراض و ایستادگی در برابر تمامی کسانی که به وجهی خواسته‌اند زمانی بیشتر بمانند تا کمی و بیش‌تر بیندوندند از سوی دیگر ابراز نماید. وی هرگز نخواسته و به هیچ‌وجه

نیندیشیده که به دور از دیگران و درد و دغدغه‌ی شان زندگی کند. پس از چنین زاویه‌ای رباعیات تنشی است در راستای توجه‌بخشی و تحوّل‌آفرینی.

پی‌نوشت‌ها

1. Karl Mar

2. Kaarl Mannheim

۳. کارناوال (Carnival) یکی از مفاهیم فکری میخائیل باختین، نظریه‌پرداز برجسته روسی در سده بیستم است. ایشان برای اولین بار این مفهوم را در کتاب *رابطه و جهان مطرح کرد*. کارناوال در معنای لغوی «شادخواری، جشن و کاروان شادی» (فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی-فارسی) است ولی از نظر اصطلاحی «جشن‌های عامیانه و عمومی هستند که در آن طبقات اجتماعی باژگونه می‌شوند. دلقک‌ها پادشاه، احمق‌ها خردمند و مقدسین مسخره می‌شوند. پردیس و دوزخ، آسمان و زمین، خوب و بد و شوخی و جدی به هم آمیخته می‌شوند و نسبی بودن همه ادعاها با طنزی شیرین، به نمایش گذاشته می‌شود. در این میان عنصر مهم، تقلید و مضحکه، چیزهایی هستند که فرهنگ زمان آن‌ها را اساسی و حیاتی می‌شمارد (ر.ک. فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی از افلاطون تا عصر حاضر، ۱۳۷۸: ۳۹۱).

۴. گروتسک (Grotesque) در معنای لغوی، مسخره و مضحک و خنده‌دار و عجیب و غریب (فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی - فارسی).

۵. کنش (Practice) از جمله نظریه‌های پی‌یر بوردیو (Pierre Bourdieu) جامعه‌شناس فرانسوی که نظریه ساخت‌گرایی تکوینی لوسین گلدمن را تکامل بخشیده است. از نظر وی، کنش، رابطه دیالکتیک منش و میدان است. برای اطلاع بیشتر به کتاب تمایز، نقد اجتماعی قضاوت‌های ذوقی، ترجمه حسن چاوشیان، نشر ثالث مراجعه فرمایید.

6. Edvard H. palmer

7. Errico Malatesta

8. Geroges Gurvich

9. Erich Formm

10. Pathology of normaley

11. Gohn Payne

۱۲. نوستالژی، واژه‌ای فرانسوی برگرفته از دو سازه Nostos به معنی بازگشت و algos به معنی درد و رنج است. این واژه را فرهنگ‌های لغت به معنی حسرت گذشته، غم غربت و درد دوری آورده‌اند. برای اطلاع بیشتر به فرهنگ‌نامه ادبی فارسی، ص ۱۳۹۵ مراجعه فرمایید.

13. Epicure

کتابنامه

- آنژل، پاسکال. (۱۳۸۶). «فلسفه تحلیلی در فرانسه». ترجمه منوچهر بدیعی. ارغنون شماره ۸/۷ تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۲). دفتر عقل و آیت عشق. ج اول. تهران: طرح نو.
- اسکارپیت، رویر. (۱۳۸۷). *جامعه‌شناسی ادبیات*. ترجمه مرتضی کتبی. تهران: سمت.
- بابک‌معین، مرتضی. (۱۳۸۹). *زیبایی‌شناسی نغی در آثار مالارمه*. تهران: علم.
- باقری خلیلی، علی اکبر. (۱۳۸۸). «مبانی عیش و خوش دلی در غزلیات حافظ». فصل‌نامه پژوهش‌های ادبی. سال ۶. شماره ۲۴.
- بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۹). *مثنوی*. تصحیح و تحلیل محمد استعلامی. دفتر اول و پنجم. تهران: زوار.
- بودون، ریمون و فرانسوا بوریکو. (۱۳۸۵). *فرهنگ جامعه‌شناسی انتقادی*. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: فرهنگ معاصر.
- بورديو، پی‌یر. (۱۳۹۰). *تمایز، نقد اجتماعی قضاوت‌های ذوقی*. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: ثالث.
- بویل، ج. آ. (۱۳۸۰). *تاریخ ایران کمبریج*. ترجمه حسن انوشه. ج ۵. تهران: امیرکبیر.
- بهرام‌پور، شعبان‌علی. (۱۳۷۹). «درآمدی بر تحلیل گفتمان، گفتمان و تحلیل گفتمانی». (مجموعه مقولات). به اهتمام محمدرضا تاجیک. تهران: فرهنگ گفتمان.
- پوینده، محمدجعفر. (۱۳۷۷). «درآمدی بر جامعه‌شناسی ادبیات» (مجموعه مقالات). چاپ اول. تهران: نقش جهان.
- تکابنی و بیداد. (۱۳۸۲). *شناخت مفاهیم سازگار با توسعه در فرهنگ و ادب فارسی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- تنهایی، حسین. (۱۳۹۳). *نگاهی جامعه‌شناختی بر اشعار فروغ فرخزاد*. تهران: بهمن‌برنا.
- حدیدی، جواد. (۱۳۷۳). *از سعدی تا آراگون*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- حق‌شناس، محمدعلی، حسین سامعی و نرگس انتخابی. (۱۳۸۶). *فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی-فارسی*. تهران: فرهنگ معاصر.
- خیام، عمرین‌ابراهیم. (۱۳۸۵). *رباعیات*. تصحیح و تحشیه محمدعلی فروغی و قاسم غنی. تهران: اساطیر.
- راشد‌محصل، محمدضا. (۱۳۸۵). «پیش‌گفتار، خیام‌شناخت» (مجموعه مقالات). دفتر نخست. چاپ اول. تابستان. دانشگاه فردوسی مشهد.
- رویانی، جواد. (۱۳۷۹). *مقامه مترجم، خروش خم‌ها، تقلدی بر رباعیات خیام*. پاراماهان یوگاندا. تهران: روزگار.
- ریچاردز، آی. ا. (۱۳۷۵). *اصول نقد ادبی*. ترجمه سعید حمیدیان. تهران: علمی و فرهنگی.
- سارتر، ژان‌پل. (۱۳۵۶). *ادبیات چیست؟*. ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی. تهران: کتاب زمان.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. (۱۳۶۶). *صور خیال در شعر فارسی*. تهران: آگاه.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۳۶). *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*. ج ۱. تهران: دانشگاه تهران.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۸). *تاریخ ادبیات ایران*. ج ۱. خلاصه جلد اول و دوم. تهران: ققنوس.
صرفی، محمدرضا. (۱۳۸۸). "بررسی کارکردهای نمادین زمان در شعر عرفانی با تکیه در دیوان حافظ."
شماره ۲۵.

غیائی، محمدتقی. (۱۳۸۲). *نقد روان‌شناختی متن ادبی*. تهران: نگاه.
فروغی، محمدعلی و قاسم غنی. (۱۳۸۵). *مقدمه رباعیات عمر خیام*. تهران: اساطیر.
فولادوند، محمدمهدی. (۱۳۷۸). *خیام‌شناسی*. تهران: مؤسسه فرهنگی الست‌فردا.
قنبری، محمدرضا. (۱۳۸۵). *عطار و خیام*. در مجموعه مقالات خیام‌شناخت. گردآورنده محمدرضا
راشدمحصل. مشهد: دانشگاه فردوسی.

گرمس، آذریز داس ژولین. (۱۳۸۹). *تقصان معنا*. ترجمه و شرح حمیدرضا شعیری. تهران: علم.
گلدمن، لوسین. (۱۳۷۷). *درآمدی بر جامعه‌شناسی ادبیات*. گزیده و ترجمه محمدمجعفر پوینده. تهران:
نقش جهان.

گلدمن، لوسین. (۱۳۸۲). *نقد تکوینی*. ترجمه محمدتقی غیائی. تهران: نگاه.
لوویت، کارل. (۱۳۸۹). *از هگل تا نیچه*. انقلاب در اندیشه سده نوزدهم. ترجمه حسن مرتضوی. مشهد: نیکا.
ماگفال، هالدین. (بی‌تا). *سه یار دبستانی، خیام، نظام‌الملک، حسن صباح و پیدایش فرقه اسماعیلیه*. ترجمه
عبدالله وزیری و اسدالله طاهری. تهران: کتاب فروشی فروغی.

مقدادی، بهرام. (۱۳۷۸). *فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی از افلاطون تا عصر حاضر*. تهران: فکرروز.
مکاریک، ایرنا ریما. (۱۳۸۸). *دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگه.
مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۹). *مثنوی*. تصحیح و تحلیل و توضیح محمد استعلامی. دفتر اول و
پنجم. تهران: زوار.

نصر، سیدحسن. (۱۳۸۲). *سه حکیم مسلمان*. ترجمه احمد آرام. تهران: علمی و فرهنگی.
یکانی، علی‌اصغر. (۱۳۸۵). «نادره ایام، حکیم عمرخیام و رباعیات او در خیام‌شناخت». (مجموعه مقالات).
گردآورنده محمدرضا راشدمحصل. مشهد: دانشگاه فردوسی.
یوحنان، جان‌دی. (۱۳۸۵). *گستره شعر پارسی در انگلستان و آمریکا*. ترجمه و تحقیق احمد تمیم‌داری. تهران:
روزنه.