

تحلیل فرایند شاعرانه نظریه دگرگون‌سازی عمر خیام

اسماعیل نرماشیری*

چکیده

این پژوهش مبتنی بر نظریه دگرگون‌سازی است. اصول این نظریه، به‌طرزی گسترده، می‌کوشد تا با بهره‌جویی از شگردهایی از جمله زبان غیرتخطیبی و تعریضی، اندیشه‌های اپیکوری و نوستالژیکی، و تمرکز در خوشایندسازی زمان حال مناسبات فکری مرموز ساختارها و گفتمان‌ها را تبیین کند. ازسویی در نظر دارد تا ابعاد دلهره‌های عمیق اجتماعی انسان اندیشمند را، به‌عنوان «وجدانی آگاه»، آشکار سازد. ازاین‌رو، با چنین نگاهی خیام و رباعیاتش تأمل و خوانش شده است. این جستار کوشیده است تا با استفاده از رویکرد مزبور پاسخ به پرسش‌های پیش‌رو را با روش مطالعه کتاب‌خانه‌ای به‌شیوه تحلیلی غیرگزینشی داده‌ها بیابد: ۱. آیا می‌توان نسبتی معنادار میان رباعیات و اندیشه‌های اپیکوری و زبان خوش‌باشانه با دگرگون‌سازی متصور بود؟ ۲. آیا تمرکز و توجه خیام به زمان حال می‌تواند نقطه ثقلی برای دگرگون‌سازی دانسته شود؟

سرانجام، مجموعه یافته‌ها مبین این است که خیام با سرودن رباعیات، ضمن آگاهی‌بخشی به اوضاع فکری و فرهنگ سیاسی - دینی، نظام تعامل و روابط پیداپنهان سیاست و فقاقت عصرش را به‌شیوه‌ای خلاف ذهنیت حاکم بر جامعه نقد کرده است.

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

۱. مقدمه

با تو به خرابات 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

* استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ولایت، ایرانشهر، toordan@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۳۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۳/۱۳

وجود شاعر و هستی شعر، وجود نویسنده و هستی نوشتار، هریک به فراخور ماهیت خود دربرگیرندهٔ 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 و رای 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 غرض نیست. براین 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 غیرجدّی و تولیداتی خودنگاشت دانست که برآمده از حالاتی صرفاً عاطفی و فروکاستهٔ فکری‌اند 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 فرافتند و دیگر به‌کار نیایند، بلکه همواره به گسترهٔ معنابخشی و افاضهٔ تعالی‌گرایانهٔ این پدیده‌ها، به سبب دلالت‌های انضمامی و نوآوری زبان و فکر به میزان خوانش‌های عالمانه، افزوده خواهد شد. قاعدتاً، نظر ديلتای مبتنی بر همین اصل است که گفته «ادبیات ابزار درک جهان است» (گلدمن، ۱۳۷۷: ۲۳۰) یا به‌قولی «اصیل‌ترین اسناد تاریخ ملی ادبیات است و مابقی جعل است» (اسکارپیت، ۱۳۸۷: ۴). پس حاصل سخن این‌که «متن خنثی وجود ندارد» (بهرام‌پور، ۱۳۷۹: ۲۲).

با این تفاسیل، رباعیات عمرخیام هم از چنین منظر و منظوری به‌دور نیست و صرفاً، ذوقیات و تراوش‌هایی 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 اندیشهٔ غیابی اضلاع و لایگان زبان تخطیبی و غیرتخطیبی رباعیات برمی‌آید، مبین نوعی جریان و تفکری آگاهانه در راستای دو مقولهٔ جامعه‌شناختی — روان‌شناختی تخریب و ترغیب است که وی، در روند رباعیات، مجدّانه و سرسختانه می‌کوشد تا مناسبات مرموز و ظاهر فریب‌دو نهاد قدرت، یعنی حکومت و فقاہت عصری، را بی‌آن‌که برنجد و برنجانَد برملا سازد.

۲. ضرورت تحقیق

با وجود این که خیام یکی از اندیشمندان بزرگ و مظهر عقلانیت این سرزمین دانسته می‌شود، بسیاری، بدون تتبع، از سر غفلت یا کم‌جدانستگی عناوین نامعتبری 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 جامعه‌شناختی مندرج در رباعیاتش را برای همه فراهم آورد.

۳. اهداف و سؤالات پژوهش

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

۴. پیشینه تحقیق

درباره خیام و رباعیاتش 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 با این پژوهش سنخیت و همانندی ندارند. تعدادی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند 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 امریکا از جان دی. یوحنان، ترجمه و تحقیق احمد تمیم داری در سال ۱۳۸۵؛ خروش خم‌ها (نقدی بر رباعیات خیام) از پارامهان 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 مؤلفه‌های جامعه‌شناختی - معنایی گفتمان‌مدار از مریم شریف و لطف‌الله یارمحمدی در سال ۱۳۹۳.

۵. روش تحقیق

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

۶. چهارچوب نظریه دگرگون‌سازی فکری و مفهوم‌شناختی

دگرگون‌سازی که اصطلاحاً به آن «subversion» می‌گویند، در واقع به «اعتراض یا شورش فعال، قدرت‌مند و آگاهانه علیه اقتدار گروه نخبگان حاکم یا سلطه‌گر دلالت دارد» (مکاریک، ۱۳۸۸: ۴۵۹). براین اساس، می‌توان گفت که ویران‌سازی بنیانی اندیشه‌ورزانه در راستای تعهدی اجتماعی است. براین مبنای، 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 (Karl Marx)، به‌عنوان وجدان کاذب و یا درنظر مانهایم (Karl Mannheim) با وجود شرح‌وبسطی از آنچه که مارکس وجدان کاذب نامیده، به‌عنوان روشن‌فکری شناور دانسته» (بودون و بوریکو، ۱۳۸۵: ۸۹) درحقیقت، «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 بر 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، به‌شکلی متنوع، ظهور و بروز می‌یابد؛ مثلاً این فعالیت‌ها در ادبیات به‌صورت «پدیده‌هایی کارناوالی^۱ با ابزارهایی هم‌چون خنده، شادخواری‌های عامیانه، گروتسک^۲، انواع گوناگون واژگونی یا به‌هم‌ریختگی ساختار و

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^۳ شاعرانه وی

اگرچه بعضی 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)، 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 و به رنج‌هایی اشاره دارد که با مسئولیت و آزادی انسان مربوط می‌گردد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲: ۲۳۵). لزوماً، از این منظر است که نباید شعرش را صرف ذوقیات و مقولاتی از جنس تفننی دانست.

ناگفته پیداست که وی، به موازات مطالعات و کوشش‌های علمی‌اش، در حوزه‌های ریاضی، نجوم، طب، و هندسه مجدانه می‌کوشیده است تا دلالت و استدراکات فلسفی و دریافت‌هایش را از واقعیت‌های اجتماعی از رهگذر شعر ابراز کند و به‌طور مداوم، می‌کوشیده است تا تحت هر شرایط و اقتضایی این مهم‌ترین عنصر هستی را از دریچه ذهن و زبان بگذرانند و هرگز نخواستند است تا نگاه جست‌وجوگرایانه‌اش را در راه التذاذی آنی و خوشایندسازی وقت صرف کند و از سویی جمعی را 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 آزادی 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).

درواقع، با استنباط جهان‌بینی و نوع نگرش خیام می‌توان اذعان کرد که رباعیات همان مکاشفه و تولید متناسب ادبی است که وی می‌توانسته است همه اطلاعات و معلومات فکری و حتی منش میدان‌های اجتماعی عصرش را به‌تمام و کمال با استفاده از قالبی که معمولاً به کار مسائل و مصایب اجتماعی نمی‌آمده است و هم‌چنین با استفاده از زبانی که تا حد بسیار زیادی بتواند او را از آسیب و گزند قشربون و کم‌دانستگان

زمان درامان 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 نابه‌سامان است. همان اوضاعی که از یک سو اوج شکوفایی سلجوقیان است و از سوی 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 کنش معرفت‌شناختی اجتماعی و نظام‌نامه‌ای از بایدها و نبایدها تشکیل می‌دهد.

گذشته‌ازاین‌ها، قطب فکری‌ای که خیام در این رباعیات در مقام نوعی کنش دنبال می‌کند، اصالتاً قطبی خودآگاه و توجه‌بخش است. جنبه فراگیر رباعیات بعد دیگری بوده که وی در نظر داشته است. او در این جنبه به طرز عمل کرده که بتواند، از طریق قراین در رموز زبانی، آنانی که قدرت کشف و ظهور دارند به بطن و درون هدایت کند و آنانی که حسی لذت‌جویانه و خوش‌باش دارند در رویه برون رباعیات مشغول کند.

حال با همه این تفاسیل، آنچه می‌تواند نظام معنایی شعر خیام و کنش شاعرانه وی را مهم و جدی بداند این است که خیام شاعری جبری و نارواگرا نیست؛ بلکه او در ساحت هستی، در مقام اندیشمندی فاضل و کنش‌گر، با بهره‌جویی درست و دقیق از قابلیت شعر و ظرفیت نبوغ خود توانسته لایه‌های پنهان آشفستگی و مذبذبی را پدیدار سازد. آن‌گاه توأم، روح حرکت و تغییر را در جامعه بنیان گذارد. قطعاً، چنین دریافت و فهمی بدون تمهید مایه‌های علمی به سهولت برای هرکسی میسر نیست؛ زیرا امتزاج لفظ و معنا در رباعیات وی دقیقاً به گفته تمثیلی «عبدالقاهر جرجانی می‌ماند. از ایشان نقل شده که معنی باید به‌مانند 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 به‌دست آوریم، 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 متمدنی 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 ایرانی نژاد 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).

به‌ترتیب، ظهور دوره سلجوقی یعنی دوره زندگی خیام، وجود و حضور نظام‌الملک در دربار سلطانی، و هم‌چنین تأسیس مدارس نظامیه در جای خود می‌توانند از نکات مهم و برجسته تاریخی، دینی، ادبی، و کلامی محسوب شوند.

در این عصر نه‌تنها جریان‌های فکری و آزاداندیشی به‌دلیل گستره تعصبات و جانب‌داری‌های فرقه‌ای بسیار 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 همه‌جا شیوع پیدا کرده بود» (بویل، ۱۳۸۰: ج ۵، ۲۰) و دامنه بخردی و جلالت را تحت‌الشعاع قرار داده بود. اگر گاهی از تراوش‌های عقلانی و فکری سخنی به‌میان می‌آید، تماماً متوجه و متمرکز دریافت‌های فقهی خاص است که همه متفکران دیگر ناگزیر بوده‌اند تا از همین مجرا عبور کنند، درغیراین‌صورت در چنبره تظاهر و عوام‌فریبی می‌خشکیدند که خیام برآمده چنین زمان و گرفتار چنین نگاه و جریانی است.

ازجانبی دیگر، روحیات و توانایی‌هایی که در خیام سراغ داریم با آنچه که در جامعه حاکم است هرگز هم‌سان و هم‌سنخ نیست. وقتی به‌قول پالمِر (Edvard H. Palmer) خیام «فردی آزاداندیش پیشرفته‌ای بوده است» (یوحنان، ۱۳۸۵: ۲۱۲) پس به‌هیچ‌وجه نمی‌توانسته چنین جامعه و شرایطی را تحمل و دربرابر آن همه درماندگی و فلاکت سکوت اختیار کند. به‌ضرس قاطع، او به هر نحوی از انحا تلاش کرده است 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 هرج‌ومرج دانست. او همان آنارشستی است که «مالاتستا» (Errico Malatesta) و گورویچ (Geroges Gurvich) 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 تازه‌به‌حکومت‌رسیده به‌دلیل اعتبار علمی و مقام اجتماعی وی جانب او را نگه

می‌داشتند، اما روح یک انسان حساس و دانا با قدرت‌مداری و قدرت‌نمایی مناسب چندانی ندارد و نمی‌تواند بر کناره‌ای بنشیند و شاهد و ناظر آشوب‌های اجتماعی و ستم‌کاری حاکمان باشد (راشد محصل، ۱۳۸۵: ۹).

اکنون، اگر بخواهیم براساس همین برداشت‌های تاریخی-اجتماعی جریان‌شناختی عصر خیام را تحلیل کنیم، مسلماً، نظریهٔ اریک‌فروم (Erich Fromm) بهترین تکیه‌گاه فکری خواهد بود. وی معتقد است که «در جامعه هم می‌شود نوعی آسیب‌شناسی به‌هنجاری (Pathology of normality) وجود داشته باشد؛ یعنی مردم همه مریض‌اند، اما چون همه مثل هم‌اند 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، به‌درستی، معلوم می‌شود که عصر خیام دوره‌ای نامتعادل و به‌هم‌خورده است. چارچوب فکری حاکم بر جامعه از طرف نهادهای 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 درهم‌بافته است که قدرت ظهور و بروز را از اندیشمندان، به‌طور کلی، سلب می‌کند. البته باید بدانیم جامعهٔ پویا، متوازن، و سالم جامعه‌ای است که تفکر عقلی با تفکر دینی در کنار هم قرار داشته باشند. هرگاه تفکر دینی از حوصلهٔ تفکر عقلی برنیاید و دین از حوزهٔ تفکر کناره گیرد، آن‌گاه جامعه به‌تدریج روند استیصال و اضمحلال را طی خواهد کرد. این توصیف همان است که در عصر سلجوقی صادق است. اگر در حوزهٔ تصوف بیان و نمودی ملاحظه می‌شود، باید گفت از نوع درایت عصری است نه از نوع درایت اصلی. به‌همین سبب، جان پاتن (John Pattn) 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، ۱۳۸۵: ۲۳۲).

باتوجه‌به این توضیحات می‌توان مبانی تاریخی و فکری عصر خیام را، به‌طور خلاصه،

این‌گونه برشمرد:

الف) انحطاط فکری

ب) تعصبات مذهبی

ج) عوام‌فریبی

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

۹. تحلیل فرایند شاعرانه نظریه ویران‌سازی در رباعیات

۱.۹ دگرگون‌سازی و اندیشه نوستالژیک^۴

در آغاز، باید گفت که نوستالژی از رابطه‌ای حسی- ادراکی برخوردار است که همین رابطه سبب می‌شود تا زبان نوستالژی زبانی تسخیری، خودبسند، درون‌محور، و دو بُعدی باشد «یک بُعد سلبی نفی‌کننده و دیگری ایجابی آفریننده» (بابک‌معین، 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 است توانایی می‌یابد تا در روند و رویکرد افراد و افکار مؤثر واقع شود. لزوماً، چنین نگاهی ما را و می‌دارد تا امروزه دیگر نوستالژی را صرفاً مقوله‌ای از یادکرد خاطرات حسرت‌آمیز و دردآلود به حساب نیاوریم؛ بلکه ماهیت و استعدادی در قالب زیبایی‌شناختی بدانیم که از یک سو برای ایجاد تزلزل و فروپاشی و از سوی دیگر برای 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 معنایی‌ای جای می‌گیرد، هرچند به ظاهر چنین صبغه معنایی از آن‌ها قابل‌تصور نیست، وی با بهره‌مندی از ذخیره‌های فکری و دریافت‌های روابط فلسفی و تجربه‌های تاریخی - اجتماعی، به دور از هرگونه تبلورسازی، فرایند شاعرانه ویران‌سازی خاص خود را تدوین می‌کند. اینک به این نمونه‌ها دقت کنید:

آن قصر که جمشید در او جام گرفت آهو بچه کرد و روبه 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 به نوع نگرش و تفکر اجرایی حاکم بر جامعه. به دلیل شرایط و مقتضیات زمان، او به هیچ وجه نخواست است با زبان صریح این جریان را بیان کند. در واقع، نشانه‌های نمادین اسطوره‌ای کاریزماتیک جمشید و تاریخی بهرام گور که صبغه‌ای

نوستالژیکی به همراه دارد گونه‌ای قیام و مبارزه عملی است. اندیشه نوستالژیکی این رباعی نسبتی از فرایند تناظری غیاب و نیستی و حضور و هستی برای زیرسؤال بردن دو ایدئولوژی در جریان و حاکم عصر، یعنی سلطنت و فقاہت، است. اساساً، این دو بنیان قدرت از ره‌گذر این تفکر که تثبیت یکی باعث وجود دیگری است در پی استوارسازی و تحکیم روابط درونی خودند، ولی چون خیام شناختی عمیق و همه‌جانبه از روابط ناپیدای آن‌ها دارد، از این‌رو توانسته است جهان خاکستری آنان را در معرض تزلزل قرار دهد. پس، به‌طور مداوم می‌کوشد تا این هیبت و هیمنه را با پی‌ریزی شبکه‌ای تصویری قابل‌فهم از داشته‌های اسطوره‌ای و تاریخی فروریزاند.

بدیهی است که خیام در طرح این رباعی به دنبال بروز دل‌تنگی‌های گذشته نیست؛ بلکه در ژرف‌ساخت آن وی مجدانه در پی ایجاد عقوبت است تا خویش‌ساز و خوشایندیابی این دو میدان قدرت را برملا سازد که می‌کوشند متفکرانی دگراندیش چون او را با استفاده از مقولاتی مقبول عام طرد کنند. 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 مدنظر را به‌طور ناگهانی و یک‌باره از اوج به حضيض فرو می‌کشد. پس وی در این رباعی آگاهانه کوشیده است 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 عمل کردن خیام همان سبک و سیاقی است که بعدها حافظ در دستگاه فکری و نظام شاعرانه‌اش از آن سود جسته و عیناً به‌کار 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 روبه‌رو بوده و وی را عمیقاً آزرده کرده 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 نزد دیگران غیر از یاران موافق نمی‌بیند؛ چون به‌گمان خیام اگرچه ممکن است دیگران چنین محوری را باور داشته باشند، به‌دلیل مصلحت یا ملاحظه منافع در انجام‌دادن آن‌ها چندان جدی به‌نظر نمی‌رسند. از این‌منظر، یاران خود را معرفتی و حاکمان و فقیهان و همراهان مجری آنان را مصلحتی می‌داند.

در بخشی دیگر از این رباعی با تکیه به فهم مقوله معاشناختی نشانهای، 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 مؤثرتر از آنانی هستند که ادعای شناخت و درک آن سه ماهیت یادشده را دارند.

به‌هرروی، این رباعی حسرتی است از نایمینی سیاسی و اجتماعی خیام. اصطلاحاً، حاکمان دین‌کار و دین‌اندیشان حاکم‌صفت جنس اندیشه خیام و گونه افکار و استدلال‌ها او را که در لباس یاران موافق تبلور یافته بود نه تنها قبول نداشتند بلکه به دلیل بدفهمی آن‌ها را برای جامعه مضر می‌دانستند. وی به‌همین 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 را متوجه کسانی کند که بنا به فرصت حادث‌شده از حد نازل فکری خود سرمایه و دستگاہی آن‌چنانی فراهم آورده‌اند. درحالی‌که خیام با آن‌همه جلالت فکری و وجاہت نونگری چندان ارج و قربی ندارد. گذشته‌ازاین، وی با بینشی تراژیک از بودن و نبودن در جمع آنان مواجه است؛ چون به‌گمان وی خیامیان همواره در برابر جمعیت دستگاہیان بسیار نادرند. با همه این احوال خیام، به‌دلیل 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، به‌درستی و به‌طرزی هوشمندانه، نوعی تنش گفتاری را برای دگرگون‌سازی نظام حاکم تدوین کرده است:

قومی متفکرند اندر ره دین قومی به گمان فتاده در راه یقین
می‌ترسم از آن‌که بانگ آید روزی کان بی‌خبران راه نه آن است و نه این

خیام با طرح این رباعی نگاه نوستالژیک و تأثرانگیز خود را از مؤثران عصرش بیان می‌کند. چون وی این‌گونه نگرش و رفتار را اساساً با ابعاد پدیدارشناختی و مبانی استعلایی دین غیرقابل جمع تشخیص می‌دهد. پس مسجّل است که خیام در این رباعی خود نگاهی تشکیکی به دین ندارد؛ چون آن‌گونه که درباره وی گفته شده است برای «اثبات دین‌داری خود به مکه رفت» (تنکابنی و بیداد، ۱۳۸۲: ۳۱۸) و حتی گفته شده است که وی «از مرحله استدلال گذشته و شناخت حق را از خود حق طلب می‌کند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲: ۲۵۳) و در این باره در رباعی‌ای که منسوب به اوست سروده است:

کنه خردم درخور اثبات تو نیست و اندیشه من به جز مناجات تو نیست
من ذات تو را به‌واجبی کی دانم داندۀ ذات تو به‌جز ذات تو نیست

این رباعی به‌نیکی روح حقیقت‌جویی و ابعاد و عمق معرفت‌شناختی خیام را اثبات می‌کند. صرف‌نظر از این مطلب، گزاف نخواهد بود اگر بگوییم در تاریخ سیاسی‌مذهبی ایران گمانی نسخته اعتقادی و دینی به بسیاری از اندیشمندان 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 کرده‌اند» (فروغی و غنی، ۱۳۸۵: ۱۷):

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

متأسفانه، این‌گونه پیشه و نظری از سر غفلت و گاه نابخردی در عصر خیام نیز، به‌طرزی فراگیرتر، وجود داشته است؛ زیرا در عصر زندگی وی از جمله مباحثی که متبلور است «پشتیبانی متعصبانه و سخت‌سرانه حکام ترک‌نژاد از سنت‌گرایی کهنه‌پرستانه و برداشت‌های متحجرانه از دین بوده» (تنکابنی و بیداد، ۱۳۸۲: ۳۱۸) و قدر مسلم این‌چنین فضا و جریانی خیام را می‌رنجانده است. بنابراین، دلالت‌بخشی خیام در این دو مصراع:

می‌ترسم از آن‌که بانگ آید روزی کان بی‌خبران راه نه آن است و نه این

حکایت از انحلال عرفی و معمولی از طرز معرفت‌شناختی دینی و خداشناسی دارد. او به‌وضوح دریافته است که چنین روند و رویکردی هرگز نمی‌تواند حقیقت دین را استیفا کند. برهمن‌اساس، وی گناه بدفرجامی افراد را متوجه کسانی می‌کند که هدایت و حاکمیت مردم را برعهده گرفته‌اند؛ چون خیام به‌طریقی خواسته است تا بار دیگر یادآوری کند که نباید دین و امور عقیدتی ابزاری برای مصالح سیاسی یا افکار و دریافت‌های فردی و جمعی خاص باشد که در این‌صورت بنیان‌های حقیقت‌یابی و حقیقت‌جویی مردم در معرض آسیب قرار خواهد گرفت. بدیهی است که مردم براساس این اصل جامعه‌شناختی پذیرفته‌شده:

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

(مولوی، ۱۳۶۹: دفتر اول، بیت ۲۸۳۲)

یا:

آن رسول حق قلاووز سلوک گفت الناس علی دین ملوک

(همان: دفتر پنجم، بیت ۱۵۹۵)

از نحوه نگرش و طرز رفتار حاکمان خود تأثیر می‌پذیرند و همان را در عمل و گفتار، آگاهانه یا ناآگاهانه، بروز می‌دهند. وی از چنین جریان و نمودی از دین به دلیل استنباط فلسفی‌اش متأثر است و به شکلی می‌خواهد تبیه و بیداری حاصل و نقش اجتماعی و انسانی خود را ایفا کند. پس به همین سبب است که در این دو مصرع به طرز می‌فهماند که روش حاکمان و به موازات فقیهان روش غیرمسئولانه 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 (Epicure) در دگرگون‌سازی

بایستی تبیین کرد، هر چند که امروزه بسیاری از افراد اپیکوری را نوعی خوش‌باشی و بی‌بندوباری می‌دانند، 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 پُردوام 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 غیرقابل 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 دانسته می‌شود، به قطع و به 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 کی خسرو روز باده در جام افکند
می‌خور که منادی سحرگه خیزان آوازه‌اِ شربسوا در ایام افکند

زبان تصویری این رباعی را نباید صرفاً زبانی شعف‌انگیز تشویقی دانست، بلکه از حیث معناشناختی بلاغی زبانی تعریضی است. درحقیقت، می‌توان گفت زهرخندی است برای احتضار علم، 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 درباره 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 جبران‌گانه 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 هم 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 درمی‌یابیم که بین «می و منادی» چندان تناسب مفهومی برقرار نیست؛ چراکه این دو دو مقولۀ کاملاً متناقض‌اند: یکی در قانون اجرای اعمال دینی و اعتقادی است و دیگری در حوزه نقض حدود ایمان. در این جا پرسش اساسی این است که آیا خیام این قدر مغفول و نادانسته است که نتواند بین این دو تفاوت قائل شود؟ ناگفته پیداست خیام این رباعی را بر نظامی پی ریخته است که بتواند دیگر نظام‌ها را که در پی فروکاستن اقتدار حضور و هستی بشرنند در معرض چالش و آشفتنگی روانی قرار دهد. از این رو، بیان «باده، جام، می‌گساری، و اشربوا» بدترین تابویی است در مقابل «منادی سحرگه‌خیزان» که امری واجب و غیرقابل‌عدول است:

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

خیام چون اندیشمندی است متفکر، پس هرگز نمی‌کوشد تا با توجه به سخت‌گیری و تصلب حاکمان با شیوه‌های غیرمعقول رنج‌آور اعتراض خود را به شرایط جامعه ابراز کند. وقتی که وی نبض حساس حاکمان را می‌داند، بنابراین، شیوه‌ای متناسب را برمی‌گزیند تا با کم‌ترین تعارض بیش‌ترین شکنندگی را در پایه‌های فکری و قانون 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 جامعه‌شناختی دقیق‌ترین نقدی است به فضای جامعه و چارچوب‌های فکری آن. این طرز آگاهانه به‌منزله نقبی می‌ماند به درون سخت‌ترین لایه‌های سنگ تا فراسوی آن را با تتبع و تمرکز دید و دریافت. در ژانرشناسی رباعی می‌دانیم که فشرده‌گی 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 مدنظر

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 مدنظر 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 جنبه املائی به‌خود گیرد، خوشایندی و سازواری‌اش را از دست می‌دهد 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 شادی‌آور است نه قبض تقدس‌مآبی صرفی که هیچ‌گونه نغمه‌هایی از عشق الهی و اشتیاق دینی از آن بروز نمی‌کند. قطعاً، در چنین مفهومی مملکت چین با آن همه شغف‌انگیزی 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 جان گرفته را سرحال بیاورد، چندان ارج و قربی نخواهد داشت. او با پیش‌کشیدن چنین نظام واژه‌هایی سروقت نوع دین‌داری و دل‌پروری حاکمان و فقهیان 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 مبداء 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. نکتهٔ بارز و قابل‌درک 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 نامقدس را تجربه می‌کند» (صرفی، ۱۳۸۸: ۹۷). برای خیام نیز چنین حالت زمانی قابل‌تصور است. زمان رباعیات خیام اگرچه گاه ازلی می‌نماید، کلی و انتزاعی نیست، بلکه زمانی است با ابعاد و ارکان و جهت‌گیری‌های مشخص اجتماعی و نه صرف فلسفی. رابطهٔ 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 یکسو تغییر و اصلاح و از سوی دیگر به طرزی خاموش و مؤثر هدف ویران‌گری خود را تدارک بیند:

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 حال‌اندیشی و در لحظه حلول کردن از حیث نگاه و نگرش خیام حرکتی مؤثر و امری اندیشیده اجتماعی در برابر دو ایدئولوژی عصر محسوب می‌شود. وقتی وی «از غنیمت شمردن زمان حال و زندگی دردم‌سختن می‌گوید منظورش عیاشی و بی‌خبری و عدم مسئولیت نیست» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲: ۲۵۲) بلکه، عمیقاً، به فراوانی معتقد است که در بهت گذشته فرورفتن 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 نمایندهٔ جاودانگی به‌مثابهٔ یک کل است» (لوویت، ۱۳۸۹: ۳۰۰) که این کل در واقع امری فرازمانی است که با استنباط صحیح از آن می‌توان همهٔ 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 به‌فعلیت‌درآوردن نیروهای تحلیل‌رفتهٔ جامعه است. وی، مثل بسیاری از متفکران جهان، معتقد است «هرکس حرکت کند جهان را متأثر می‌سازد و هرکس 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 به‌نیکی بشناسند. لزوماً، همین شناختی است که باعث می‌شود تا افراد دیگر زمان را امری متکثر و همانند هم ندانند. در نگاه و اندیشه چنین انسان‌هایی لحظه لحظه زندگی از حیث ماهیت زمانی یکسان نیست و کاملاً متفاوت است. از همین رو، مجلدانه می‌کوشند 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 مسئله 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 به‌مثابه پایه‌گذاری حالات و شرایطی است برای بودنی آگاهانه در آینده‌ای متوازن و عقلانی. اغتنام دم، برای خیام، این امکان و فرصت را مهیا ساخته است تا بتواند با ابزاری مؤثر خطوط فکری لایتغیر سه‌گانه زمانی (گذشته، حال، و آینده) را در توسعه و گسترش مبانی متشرعی خوداندیشیده کم‌رنگ 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 درعین حال انگیزه آفرینش‌های شگرف علمی و هنری بوده است و به‌زعم پندار عده‌ای نمی‌توان آن را خصلتی ناشایست و منفی دانست (نصر، ۱۳۸۲: ۴۷۶).

مسئله، چنین شناخت و آگاهی‌ای 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 آیینۀ زنگ‌خورده و جام جمیم

همین ترغیب جمعی برای ظهور پیش‌آگاهی‌ها برای 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 فلسفهٔ عقلانی و تعهد انسانی-اجتماعی خیام، انسان اصولاً موجودی معنادار در نظام احسن هستی است. بر همین اساس، نباید ابزار و وسیله‌ای برای فریب‌کاری یا به‌اصطلاح ترقی دیگران باشد. چنین درایتی سبب شده است تا حضوری فعال و جریان‌ساز پیوستار داشته باشد. پس مرکزی‌ترین هدف این جریان در بخشی از نظام‌نامهٔ 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 مقولهٔ زمان برای خیام پدیده‌ای اتفاقی و عارضی نیست، بلکه زمان برای وی نقطهٔ ثقل هدف‌داری است که این حزم و دوراندیشی وی قابل‌اعتنا و درخور توجه است. وقتی که از انسان و شرایط او و از زمان و مشخصه‌های آن سخن به‌میان 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: «بیهوده نه‌ای، غمان بیهوده مخور» یا: «خوش باش، غم بوده و نابوده مخور».

علاوه بر آن، آنچه دربارهٔ مفهوم زمان‌شناختی خیام صادق است و این رباعی هم بر آن صحنه می‌گذارد، هم‌چنین «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 به‌طور مطلق است. هرگز نپنداریم که خیام از نحوهٔ 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 گردونهٔ افکار تسخیری و مسلط را برعکس بچرخاند زمان حال است و بس. پس، زمان حال واکنشی تخریبی و ویران‌گر است.

سرانجام، چون به‌دلیل محدودیت مجال 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 ویران‌گرایانهٔ خیام دانسته می‌شوند.

۱۰. نتیجه‌گیری

برایند مجموعه مباحث به‌خوبی 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، به‌طرزی خاموش و مرموزانه به مصالح یک‌دیگر تناسبی هم‌افزا داشته‌اند. وی در این روزگار اگرچه نزد بعضی از پادشاهان سلجوقی، از جمله ملک‌شاه، ارج و قربی خاص داشته است، این امر سبب نشده است تا در برابر استیصال مردم و اشتراک‌گذاری و تعصب و تنگ‌نظری این دو نهاد دم فروبندد.

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

معلومات به‌دست‌آمده نشان می‌دهند که رباعیات بُعدی اشمالی با دو کارکرد متفاوت دارند؛ جنبه بیرونی: دارای زبان التذادی آنی و فرح‌بخشی وقت و رویه درونی: معنادار است و غایتی تعالی‌نگر دارد که زبان در این سطح به‌صورت جان‌شینی عمل می‌کند و اندیشه غیابی را به‌صورت پیوستار و مرتبط در اضلاع هدایت می‌کند. قدرمسلم، نادانستگی از همین جنبه سبب شده است تا بسیاری رباعیات را پدیده‌ای غیرجدی و فروکاسته و البته گاه نامطلوب بدانند.

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 است تا تفکر ویران‌سازی خود را در ژرف‌ترین لایه‌های ساختاری قدرت به‌کار گیرد. آن‌گاه که از غنیمت‌شمی و انتهاز زمان سخن به‌میان می‌آورد، تمام توجهش به معنادارکردن 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 و اجازه نداده است تا فعلیت فعال روان و ذهن جامعه با ایجاد چنین بافت‌هایی 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 به‌دست آمد تفکر مؤثر و پویای نوستالژیکی خیام با ویران‌سازی است. وی با دریافتی جامع و مانع از ماهیت و استعداد زیبایی‌شناختی آن توانسته است، تا حد زیادی، کانون استوارسازی روابط و ذخیره‌های فکری دو نظام قدرت را فروریزاند. از آن‌جاکه اندیشه نوستالژیکی گاه با بینشی تراژیک همراه است، به‌سهولت توانسته است تا بخش عظیمی از عواطف جامعه را درگیر سازد و امکان زمینه‌های اعتمادسازی عمومی و عقوبت‌بینی دستگاه قدرت را پدید آورد. به‌طورکلی، می‌توان گفت نظریه ویران‌سازی کنشی مدون و مدبرانه‌ای است که خیام با امتزاج آن در ساختار رباعیات و البته با زبانی غیرصریح و فراوری‌شده مقرون به مقصود مهیا شده تا رسالت علمی و انسانی خود را نسبت به اهالی فکر و دیگر مردم و اعتراض و ایستادگی در برابر تمام کسانی که به‌وجهی خواسته‌اند زمانی بیش‌تر بمانند تا کمی بیش‌تر بیندوزند ابراز نماید. وی هرگز نخواست و به‌هیچ‌وجه نیندیشیده است که به دور از دیگران و درد و دغدغه‌شان زندگی کند. پس از چنین زاویه‌ای رباعیات تنشی است در راستای توجه‌بخشی و تحویل‌آفرینی.

پی‌نوشت‌ها

۱. 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» (حق‌شناس و دیگران، ۱۳۸۶: ذیل «carnival») است ولی از نظر اصطلاحی «جشن‌های عامیانه و عمومی هستند که در آن طبقات اجتماعی بازگونی می‌شوند. دلقک‌ها پادشاه احمق‌ها خردمند و مقدسین مسخره می‌شوند. پردیس و دوزخ، آسمان و زمین، خوب و بد، و شوخی و جدی به‌هم آمیخته می‌شوند و نسبی‌بودن همه ادعاها با طنزی شیرین به‌نمایش گذاشته می‌شود. در این‌میان عنصر مهم، تقلید و مضحکه، چیزهایی‌اند که فرهنگ زمان آن‌ها را اساسی و حیاتی می‌شمارد (← مقدادی، ۱۳۷۸: ۳۹۱).
۲. گروتسک (grotesque)، در معنای لغوی، مسخره و مضحک و خنده‌دار و عجیب‌و‌غریب (حق‌شناس و دیگران، ۱۳۸۶: ذیل «grotesque»).
۳. کنش (practice) از جمله نظریه‌های پی‌یر بوردیو (Pierre Bourdieu)، جامعه‌شناس فرانسوی، است 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*، نوشته پی‌یر بوردیو، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر ثالث).

تحلیل فرایند شاعرانه نظریه دگرگون‌سازی عمر خیام ۱۳۳

۴. نوستالژی واژه‌های فرانسوی برگرفته از دو سازه (nostos) به معنی «بازگشت» و (algos) به معنی «دردورنج» است. این واژه را فرهنگ‌های لغت به معنی «حسرت گذشته، غم غربت و درد دوری» آورده‌اند (برای اطلاع بیشتر تر ← به فرهنگ‌نامه ادبی فارسی، ۱۳۹۵).

کتاب‌نامه

- آنژل، پاسکال (۱۳۸۶). «فلسفه تحلیلی در فرانسه»، ترجمه منوچهر بدیعی، *ارغنون* ش ۷ و ۸، تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۲). *دفتر عقل و آیت عشق*، ج ۱، تهران: طرح نو.
- اسکارپیت، روبر (۱۳۸۷). *جامعه‌شناسی ادبیات*، ترجمه مرتضی کتبی، تهران: سمت.
- بابک معین، مرتضی (۱۳۸۹). *زیبایی‌شناسی نغمی در آثار مالارمه*، تهران: علم.
- باقری خلیلی، علی‌اکبر (۱۳۸۸). «مبانی عیش و خوش‌دلی در غزلیات حافظ»، *فصل‌نامه پژوهش‌های ادبی*، س ۶، ش ۲۴.
- بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۹). *مثنوی، تصحیح و تحلیل محمد استعلامی*، دفتر اول و پنجم، تهران: زوآر.
- بودون، ریمون و فرانسوا بوریکو (۱۳۸۵). *فرهنگ جامعه‌شناسی انتقادی*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: فرهنگ معاصر.
- بوردیو، پی‌یر (۱۳۹۰). *تمايز، 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»، به‌اهتمام محمدرضا تاجیک، تهران: فرهنگ گفتمان.
- پوینده، محمدجعفر (۱۳۷۷). *درآمدی بر جامعه‌شناسی ادبیات*، تهران: نقش جهان.
- تنکابنی، حمید و فرشته 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: بهمن برنا.
- 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، عمر بن ابراهیم (۱۳۸۵). *رباعیات*، تصحیح و تحشیه محمدعلی فروغی و قاسم غنی، تهران: اساطیر.
- راشد‌محصل، محمدرضا (۱۳۸۵). «پیش‌گفتار»، در: *خیام‌شناخت*، دفتر نخست، دانشگاه فردوسی مشهد.
- رویانی، جواد (۱۳۷۹). «مقدمه مترجم»، *خروش خم‌ها، نقدی بر رباعیات خیام*، نوشته پاراما ماهانسا یوگاندا، تهران: روزگار.

- ریچاردز، آی. ا. (۱۳۷۵). *اصول نقد ادبی*، ترجمه سعید حمیدیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- سارتر، ژان پل (۱۳۵۶). *ادبیات چیست؟*، ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، تهران: کتاب زمان.
- شفیعی کدکنی، 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 بر دیوان حافظ»، ش ۲۵.
- غیائی، محمدتقی (۱۳۸۲). *نقد روان‌شناختی متن ادبی*، تهران: نگاه.
- فروغی، محمدعلی و قاسم غنی (۱۳۸۵). *مقدمه رباعیات عمر خیام*، تهران: اساطیر.
- فولادوند، محمد مهدی (۱۳۷۸). *خیام‌شناسی*، تهران: مؤسسه فرهنگی الست فردا.
- قنبری، محمدرضا (۱۳۸۵). «عطار و خیام»، در *مجموعه مقالات خیام‌شناخت*، گردآورنده محمدرضا راشد محصل، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- گرمس، آلزیر داس ژولین (۱۳۸۹). *نقصان معنا*، ترجمه و شرح حمیدرضا شعیری، تهران: علم.
- گلدمن، لوسین (۱۳۷۷). *درآمدی بر جامعه‌شناسی ادبیات*، گزیده و ترجمه محمدجعفر 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 (بی تا). *سه یار دبستانی، خیام، نظام‌الملک، حسن صباح و پیدایش فرقه اسماعیلیه*، ترجمه عبدالله وزیری و اسدالله طاهری، تهران: کتاب‌فروشی فروغی.
- مقدادی، بهرام (۱۳۷۸). *فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی از افلاطون تا عصر حاضر*، تهران: فکر روز.
- 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: زوآر.
- نصر، سیدحسن (۱۳۸۲). *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: علمی و فرهنگی.
- یکانی، علی اصغر (۱۳۸۵). «نادره ایام، حکیم عمر خیام و رباعیات او»، در: *خیام‌شناخت*، گردآورنده محمدرضا راشد محصل، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- یوحنان، جان دی (۱۳۸۵). *گستره شعر پارسی در انگلستان و امریکا*، ترجمه و تحقیق احمد تمیم‌داری، تهران: روزنه.