

نیهیلیسم در رباعی خ یامی

مصطفی عابدینی فرد*

دانشجوی دکتری دانشگاه آلبرتا- کانادا

چکیده

به ویژه به یمن ترجمه معروف فیتز جرالد، رباعی خ یامی از شناخته شده ترین و شاید محبوب ترین رباعی های فارسی در سراسر دنیا است. شاید تعیین دلایل دقیق این شهرت و محبوبیت جهانی و چه بسا روزافزون، مستلزم پژوهشچداگانه باشد؛ اما دل مشغولی همه گویندگان این رباعی ها به مضامین فلسفی و دغدغه های جهان شمول واپنی بن بشر با زبان و تصاویری همه فهم و گویا می تواند از دلایل این محبوبیت و شهرت این رباعی ها باشد. یکی از مضامینی که عموم آ به رباعی خ یامی نسبت داده شدلعا متا سفانه تاکنون به تفصیل و بر پایه بحثی روشمند و مبتنی بر نظریه به آن نپرداخته مضمون فلسفی ی نیهیلیسم است. این تحقیق به بررسی این مضمون در دو تصحیح از رباعی مکتب خ یام می پردازد. به این منظور، ابتدا در مقدمه تحقیق بله لزم قائل شدن به مکتب خ یام در رباعی و نه رباعیات مسدلم خ یام- بحث شده است. در ادامه، انواع نیهیلیسم با اقتباس از پژوهش دانلد کراسبی در این باره تعریف، و دو نوع مرتبط با این پژوهش به اختصار توضیح داده شده و نیز به برخی از استدلال های رایج نیهیلیستی اشاره شده استقیس با ا تکا به این مفاهیم نظری، نیهیلیسم در رباعی خ یامی بررسی شده است.

واژه های کلیدی: نیهیلیسم (وجودی)، نیهیلیسم معرفت شناختی، رباعی خ یامی، دانلد

کراسبی.

* نویسنده مسئول: abedinifard@ualberta

تاریخ پذیرش: ۸۹ / ۳ / ۳۰

تاریخ دریافت: ۸۹ / ۱ / ۲۸

مقدمه: چرا یامی؟

اگرچه امروز حکیم عمر خیام نیشابوری معروف به خیام را «معروف‌ترین رباعی‌گوی» می‌دانند (شمیسا، ۱۳۷۴: ۴۶)، او را در عصر خودش بیشتر به‌عنوان ریاضدین، مذهب و فیلسوفی برجسته می‌شناختند تا شاعر (شمیسا، ۱۳۷۴: ۱۶۸-۱۶۹؛ Aryanpur, 1971: 8; Elwell-Sutton, 1971: 34). علت اینکه خیام ربه رباعی‌های معروفی که یقین داریم سروده است - در دوران حیات خودش به شاعری شهرت نداشته، بنا بر نظریه غالب بین محققان، سرودن «رباعیاتی نامتعارف» بوده است (Aryanpur, 1971: 8 & 11; هدایت، ۱۳۷۷: ۱۱-۱۰؛ شمیسا، ۱۳۷۴: ۱۷۰-۱۶۸). این رباعیات در زمان او فقط «بین دوستان نزدیک و مصاحبانش» رواج داشته است (Aryanpur, 1971: 11). منظور از این بُعد نامتعارف رباعیات خیام، که البته در شهرت روزافزون او تأثیری انکارناپذیر داشت مضامین حرمت‌شکنانه آن‌هاست. این‌گونه مضامین چنانکه قفطی در تاریخ‌الحکماء اشاره کرده است، به تکفیر خیام از سوی متشرعان و در پی آن سفر ناگزیر او به خانه خدا منجر شد (هدایت، ۱۳۷۷: ۱۰؛ شمیسا، ۱۳۷۴: ۱۷۰؛ Elwell-Sutton, 1971: 42-43). جالب اینکه رباعی‌های خیام، به جای برانگیختن احساساتی مشابه در سایر ایرانیان، به مذاق بسیاری از آن‌ها خوش افتاد؛ چنان‌که رفته‌رفته به پیروی از وی و با علاقه به مضامین غالب در رباعی‌هایش، سرودن رباعی‌های مشابهی را آغاز کردند (شمیسا، ۱۳۷۴: ۱۹۲). بسیاری از این رباعی‌ها بعدها به مجموعه رباعی‌های منسوب به خیام راه یافت؛ به گونه‌ای که امروز هیچ‌کس از مصرحان یا گردآورندگان چنین مجموعه‌هایی تمام رباعی‌های برگزیده خود را به یقین سروده شخص خیام نمی‌دانند (همان، ۱۶۹ و ۱۹۴).

با توجه به آنچه گفته شد، این سؤال مطرح می‌شود: آیا می‌توان تحقیقی از این دست را بسط داد یا متونی انجام داد که مؤلف قطعی ندارد؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت تا جایی که به این بحث مربوط می‌شود، خوشبختانه برخی صاحب‌نظران با ارائه نظری مستدل در این باره، مشکل یادشده را به نحو قابل‌قبولی حل کرده‌اند. به نظر شمیسا (۱۳۷۴)، «در سیر رباعی نام‌گوینده چندان اهمیتی ندارد، بلکه مکتبی که رباعی بدان تعلق دارد مهم است.» (۸۸). به استدلال ایشان، وجود

غالب برخی رباعی‌ها به ایجاد مکاتب یا نحله‌های خاصی در تاریخ رباعی شده‌اند. از این میان، رباعی‌های حاوی مضامین فلسفی‌فهرآمیز یا مُلحدانه را به شاخص‌ترین و برجسته‌ترین سراینده این گونه رباعی‌ها، یعنی حکیم عمر خیام نیشابوری نسبت داده‌اند؛ به گونه‌ای که این امر، خود به ایجاد «مکتب خیام» در سیر رباعی انجامیده است (همان، ۱۶۸-۱۷۰). اصلی‌ترین دلیل قائلان به «مکتب خیام» در رباعی، وجود تعداد فراوانی رباعی بِیِّ «شاع» یا «سرگردان» لابه‌لای رباعی‌هایی است که به‌ظاهر سروده خیام است؛ منظور از این رباعی‌ها آن‌هایی است که هم‌زمان به دو یا چند رباعی‌سرای دیگر هم منسوب است. گفته شمیسا، تقریباً نیمی از رباعیات منسوب به خیام را به رباعی‌سرایان دیگر هم نسبت داده‌اند؛ به گونه‌ای که در برخی موارد تشخیص سراینده واقعی تقریباً ناممکن است (همان، ۱۶۹ و ۱۸۹).

دلیل نویسنده از ذکر نکات بالا بروشن کردن رویکردش به رباعی‌ها به‌منزله متن مورد بررسی در این تحقیق است. نگارنده به پیروی از نظریه یادشده، بدیهی پنداشته است که همه تصحیحات موجود از رباعی‌های منسوب به خیام ناگزیر حاوی رباعی‌هایی است سروده کسان دیگر (که گاه گمنام‌اند). بنابراین، در این تحلیل قصد ندارد مفهوم نیپیلیسم را در اشعار یا فلسفه شخص خاصی (در اینجا حکیم عمر خیام نیشابوری) بیابد؛ بلکه بر آن است تا آن را در مجموعه‌ای از رباعی‌های خیامی جست‌وجو کند. از این رو، در هیچ‌جای این نوشته خیام را یگانه سراینده این رباعی‌ها فرض نکرده است؛ بلکه در عوض، برای هر رباعی وجود یک گوینده^۳ یا پرسونا^۴ یا صدای شعراً^۵ فرض مسألَم گرفته تا توجه خواننده را از هر شخص خاصی برگیرد و به مضامین خود رباعی‌ها معطوف کند.^۶ وانگهی، چون با قائل شدن به «مکتب خیام» در رباعی، مفروض پنداشتن گونه دفتر یا دیوان یا نصّ مشخص و قطعی برای رباعی‌های خیامی عملاً بی‌اساس خواهد بود، نگارنده در اشاره به متون مورد بحث، به جای واژه «رباعیات» (که ممکن است مجموعه‌ای مشخص و مورد توافق از رباعی‌ها را به ذهن متبادر کند)، از واژه «رباعی‌ها» استفاده کرده است مگر آنجایی که به‌عنوان کتابی اشاره کرده است. به‌عبارتی، قائل شدن به این نظریه تأکید را از روی شخص یا اشخاص معین برمی‌دارد و بر مؤلفی مضمون^۷ بی این مکتب خاص در رباعی معطوف

کنند و در نتیجه الزاماً دامنهٔ رباعی‌های خیامی را به لحاظ زمان (و حتی مکان) گسترش می‌دهد؛ به گونه‌ای که برای مثال، همهٔ رباعی‌هایی که از نظر مضمون مشابه رباعی‌های سروده‌شده بعد از خیام تا به امروز هستند و نیز رباعی‌های مشابه در آینده به این رسته تعلق می‌گیرند.^۷ نویسنده برای بررسی رباعی‌های خیام به دو تصحیح از آن مراجعه کرده است: *ترانه‌های خیام* صادق هدایت و *رباعیات خیام* محمدعلی فروغی و قاسم غنی. اصلی‌ترین دلیل انتخاب این دو تصحیح، اعتبار نسبی آنان بین عموم ادیبان است.

نیهیلیسم و انواع آن

واژهٔ نیهیلیسم دارای پیشینه‌ای بیش از یک سده و معانی متفاوتی است؛ گرچه در نخستین نگاه، اغلب از آن به متداول‌ترین معنایش: «قائل بودن به بی‌هدفی و بی‌معنایی زندگی» تعبیر می‌شود. اصطلاح نیهیلیسم اساساً ناظر به معنای واحدی نیست؛ بلکه در حوزه‌های مختلف معانی متفاوتی دارد. از کسانی که دربارهٔ نیهیلیسم و معانی آن تحقیق کرده و فهرستی از گونه‌ها و تعریف‌های آن به دست دادند، کرا سببی است. وی در کتابش با عنوان *شیخ پوچی: خاستگاه‌های نیهیلیسم مدرن و نقادی آن* ضمن اشاره به چند معنا بودن واژهٔ «نیهیلیسم» می‌کوشد تا با دسته‌بندی و تعریف انواع آن از این ابهام بکاهد. به زعم وی، نیهیلیسم بر پنج گونه است: نیهیلیسم سیاسی، نیهیلیسم اخلاقی، نیهیلیسم معرفت‌شناختی، نیهیلیسم کیهانی و نیهیلیسم وجودی. به گفتهٔ کراسبی وجه مشترک انواع مختلف نیهیلیسم [...]، چنان‌که از خود این اصطلاح برمی‌آید، نگرشی مبتنی بر رد و نفی است. کلام از انواع نیهیلیسم، بُعد مهمی از زندگی را نفی می‌کند. نیهیلیسم سیاسی نافی ساختارهای سیاسی جاری در جامعه و همچنین دیدگاه‌های اجتماعی و فرهنگی به وجودآورندهٔ آن ساختارهاست. [...] نیهیلیسم اخلاقی [بسته به هریک از انواعش] نافی مفهوم الزام اخلاقی، عینیت اصول اخلاقی و یا نظرگاه اخلاقی [به طور کلی] است. نیهیلیسم معرفت‌شناختی مدعی بطلان این باور است که حقایق یا معانی‌ای مستقل از فردی خاص، گروهی خاص یا موازین نظری [خاص] وجود دارند. نیهیلیسم کیهانی هرگونه فهم‌پذیری جهان

هستی و یا واجد ارزش بود. آن را منکر شهود و طبیعت را تماشاگر بر بی‌اعتنا به یا متخاصم با دغدغه‌های بنیادین بشر می‌داند. نیهیلیسم وجودی معنای زندگی را منکر می‌شود (1988: 35).

از این میان، آنچه کراسبی در عنوان کتابش از واژه عام «نیهیلیسم» مراد می‌کند، اساساً جامع‌ترین و مهم‌ترین نوع آن، یعنی نیهیلیسم وجودی یا «قائل بودن به بی‌هدفی و بی‌معنایی زندگی» است (Ibid, 36). با این حال، او انواع دیگر نیهیلیسم را هم بنا به این دلیل مورد توجه قرار می‌دهد که دانستن نیهیلیسم سیاسی روشن‌کننده خاستگاه تاریخی این واژه است و مهم‌تر اینکه سه نیهیلیسم دیگر ارتباط‌های دوسویه گریزناپذیری با نیهیلیسم وجودی دارند که بر فهم بهتر آن پرتو می‌افکنند (Ibid, 8). از آنجا که دو نوع نیهیلیسم معرفت‌شناختی و نیهیلیسم وجودی به طور مشخص به بحث مقاله مربوط می‌شود، در ادامه تعریف‌ها و استدلال‌های قائلان به آن‌ها - با اقتباس از کتاب کراسبی و به فراخور موضوع مقاله - به اختصار ذکر می‌شود.

۱. نیهیلیسم معرفت‌شناختی

د. و. هاملین (۱۳۷۴) در تعریف معرفت‌شناسی می‌گوید: «معرفت‌شناسی یا نظر یه معرفت آن شاخه‌ای از فلسفه است که به بررسی ماهیت و حدود معرفت، پیشرفت‌ها و مبانی پلزدافنی و قابلیت اعتماد به ادعاهای معرفتی را می‌سنجد» (۱). نیهیلیسم معرفت‌شناختی، چنان‌که در ادامه بیان خواهد شد، اساساً دست‌یابی به چنین شناخت یا معرفتی را منکر می‌شود. به عقیده کراسبی، این نوع نیهیلیسم خود بر دو گونه است: نخست «نوعی نسبی‌باوری افراطی درباره حقیقت» و دوم «نوعی نسبی‌باوری افراطی درباره معنا» (1988: 18). معتقدان به نوع نخست مدافعی که هیچ‌یکانه حقیقت غایی یا عینی شناخت‌پذیری وجود ندارد و هرچه هست همان «نظام‌های [گوناگون] عقاید» است که به «افراد یا گروه‌های خاص» تعلق دارد. نمونه آشکار این نوع نیهیلیسم معرفت‌شناختی، «پروکتیویسم»^۱ نیچه است؛ نظریه‌ای که مدعی است هیچ‌یکانه حقیقت غایی وجود ندارد و هرچه هست، فقط انبوهی از حقیقت‌های منفرد است که هر کدام به پرسپکتیو (دیدگاه یا نظرگاه انسان در باب هستی یا همان جهان‌بینی) خاصی

وابسته است (Ibid). به گفته کراسبی، این نظریه به این جهت نیهیلیستی است که با تحدید شناخت به «نظرگاه‌ها»ی خاص و قیاس‌ناپذیر^۱ لاً هرگونه ادعا به شناخت یا دانستن را منکر می‌شود (Ibid).

۲. نیهیلیسم وجودی

نیهیلیسم وجودی منکر وجود معنا در زندگی بشر است؛ به بیان دیگر این نوع نیهیلیسم به معنا نداشتن و بی‌هدف بودن وجود بشر حکم می‌دهد (Ibid, 30 & 36). از دیدگاه نیهیلیست‌های وجودی، زندگی «هیچ غایتی را دنبال نمی‌کند و به هیچ چیز منتهی نمی‌شود» لاً ناموجود^۲ است؛ به این معنا که هیچ توجیهی برای زندگی وجود ندارد، اما هیچ دلیلی هم برای زندگی نکردن وجود ندارد. (Ibid, 30). برخی از مضامین کلی نیهیلیسم عبارت‌اند از: ۱. دل‌مشغولی به گذر محتوم و طاقت‌فرسای زمان؛ ۲. دل‌مشغولی به حتمیت مرگ؛ ۳. این باور که آنچه برخی افراد تحت نام «معنا» به زندگی نسبت می‌دهند، چیزی نیست جز محصول نشنگی و توهم آن‌ها: «قائل شدن به وجود معنا در زندگی آدمی رابطه مستقیمی دارد با اینکه ما تا چه اندازه اجازه دهیم که ساده‌لوحی، خام‌فکری و توهم بر ما چیره شود»؛ ۴. همسان‌پنداشتن ارزش و اهمیت همه چیز، به گونه‌ای که در نظر فرد «همه چیز یکسان اهمیت دارد» و به لحاظ منطقی رسیدن به این نتیجه که پس «هیچ چیز اهمیت ندارد» (Ibid, 31).

کراسبی (1988) در ادامه توضیحاتش مثال‌هایی از وجود «حال و هوا» یا «حس و حال» نیهیلیسم وجودی در برخی آثار ادبی می‌آورد؛ از جمله نمایش‌نامه مکبث اثر شکسپیر و نمایش‌نامه‌های کالیگولا و سوء تفاهم نوشته آلبر کامو (Ibid, 31-32). اما پس از آن به تعریف دقیق نیهیلیسم وجودی می‌پردازد تا مانع سوء برداشت خواننده شود: نیهیلیسم وجودی، چنان‌که در اینجا مطرح نظر من است [...] ناظر است به توصیف وضع بشر به معنای دقیق کلمه؛ نه به حس و حال یا برهه‌گذرایی در زندگی و نه به وضعیت یا نگرش عرضی [زندگی] برخی انسان‌ها (Ibid, 32). بنابراین به گفته او، برای مثال گاهی نیهیلیست^۳ ی تالستوی را در اعتراف (که در صفحات آت^۴ ی آن معلوم می‌شود فقط حال و هوایی گذرا بوده است) نمی‌توانیم نمونه‌ای

از نیهیلیسم وجودی به‌شمار آوریلیم. این بخش گفته‌های کراسبی می‌توان نتیجه گرفت که فقط وقتی می‌توانیم وجود نیهیلیسم وجودی را در متنی ثابت کنیم که نشان دهیم آن اثر واجد استلزام‌های نیهیلیستی برای بشر به‌طور کلی - و نه فقط برای افراد یا شخصی‌های داستانی خاص - است. او در ادامه تأکید می‌کند اعتقاد فرد به پوچی زندگی‌اش آ‌ به معنای بی‌معنا انگاشتن زندگی در همه جوانبش است: «در نظر نیهیلیست وجودی، به‌طور کلی وجود آدمی در تمامی جلوه‌هایش نمایانگر پوچی گریزناپذیر و نامتغیر است.» (Ibid). بنابراین اگر جز این باشد، برای توصیف وضعیت مورد نظر می‌توان از انواع دیگر نیهیلیسم بهره گرفت.

نکته مهم دیگری که در شناسایی نوع نیهیلیسم باید مدنظر داشت این است که باور داشتن پوچی زندگی - برخلاف آنچه به‌طور کلی تصور می‌شود - شمولی را به خودکشی یا حتی گرایش به خودکشی منتهی نمی‌شود. دقت در تعریف کراسبی از نیهیلیسم وجودی این مطلب را به‌خوبی آشکار می‌کند: به‌زعم نیهیلیست وجودی، هیچ معنایی در زندگی وجود ندارد؛ «اما همچنین هیچ دلیلی هم برای زندگی نکردن موجود نیست». جالب آنکه نویسنده فرانسوی یعنی آلبر کامو - که به‌نظر کراسبی نمونه‌ای روشن از نیهیلیست‌های وجودی است - خود به‌صراحت بر این باور است که «زندگی ریغی از معنای بودنش، ارزش زیستن دارد.» (Ibid, 34). در نتیجه، گرایش یا اقدام به خودکشی ممکن است جزء نتایج محتمل تفکرات هر نیهیلیست وجودی باشد؛ اما هرگز نباید شرط لازم برای شناسایی چنین نیهیلیسمی انگاشته شود.^۱

نمونه استدلالی موافق نیهیلیسم

کراسبی در فصل‌های سوم و چهارم کتابش در کنار بعضی استدلال‌های نیهیلیستی محتمل، به ذکر «برخی از برجسته‌ترین» استدلال‌هایی می‌پردازد که پیروان این مکتب در طول تاریخ «چه در آثار ادبی و هنری، چه در زندگی و امور روزمره و چه در فلسفه» به آن‌ها متوسل شده‌اند (Ibid, 38). با وجود این، او مدعی نمی‌شود که همه چنین استدلال‌هایی را ذکر کرده و خود به‌صراحت بیان می‌کند که قصدش از ذکر این نمونه استدلال‌های بارز نیهیلیستی توطئه‌آمیز [ش] کله اصل نیهیلیسم است.» (Ibid).

به عبارت دیگر، استدلال‌هایی که او ذکر می‌کند جامع و مانع نیستند؛ بنابراین به‌طور تلویحی وجود استدلال‌های بیشتری مسأله فرض شده است. در اینجا به آن استدلال‌هایی اشاره می‌شود که به متون مورد بحث مقاله مربوط است.

الف) استدلال‌های مربوط به وجود زمانمند

در این قسمت، به سه بُعد وجود زمانمند یا زندگی در زمان اشاره می‌شود که «حاوی ادله‌ای برای تردید در معنای زندگی هستند» (Ibid, 62). دو مورد از این سه به موضوع مقاله مربوط است و در ادامه درباره آن‌ها بحث می‌شود.

۱. وجود زمانمند^{۱۱}

یکی از استدلال‌های مربوط به مسئله زمان از «گذرا و ناپایدار بودن وقایع در زمان» چنین نتیجه می‌گیرد که زندگی بشر فاقد ارزش است (Ibid). بنابر این استدلال، در جریان زمان فقط لحظات حال واقعیت دارد؛ زیرا لحظات گذشته به عدم پیوسته و از این رو معدوم و برگشت‌ناپذیر است و لحظات آینده هم هنوز به وجود نیامده و بنابراین پیش‌بینی‌ناپذیر و نامعتبر است (Ibid). در ادامه این استدلال بیان می‌شود ناخوشایندتر اینکه همین آنات واقعی زمان حال هم در چشم‌به‌ذهنی به نیستی گذشته می‌پیوندد و درست به اندازه لحظات گذشته و آینده بازگشت‌ناپذیر و نامعتبر است. شوپنهاور همین ایده را چنین بیان می‌کند: «آنچه چند لحظه بعد دیگر وجود ندارد و همچون رؤیایی یک‌سره نیست می‌شود، به هیچ‌روی نمی‌تواند ارزش تلاشی مجرمانه داشته باشد.» (Ibid).

۲. معضل مرگ

معضل مرگ به منزله نقطه پایان وجود آدمی، یکی دیگر از موضوعات مرتبط با زمان است که برخی نیهیلیست‌ها با مطرح کردن جوانب گوناگون، آفند بی‌بیهودگی و بی‌معنایی وجود بشرند. کراسبی تأکید می‌کند به سبب دامنه گسترده ابعاد این مسئله، او فقط توانسته است موارد معدودی از استدلال‌های مرتبط با مرگ را ذکر کند (Ibid, 73). با این حال، وجه مشترک تمام این‌گونه استدلال‌ها این پیش‌فرض است: مرگ

نقطه پایان وجود آدمی است و هیچ حیات بعد از مرگی وجود ندارد (Ibid, 70). آنچه در ادامه می‌آید دو نمونه از رایج‌ترین استدلال‌های نیهیلیستی است که در آن‌ها برای اثبات ادعای پوچی زندگی، به مسئله مرگ اشاره می‌شود:

تأمل درباب مرگ [...] تأمل درباب تباهی مطلق است. وقتی این فاجعه فراگیر در کمین یکایک ماست، بر چه اساسی می‌توانیم برای فرجام روزهای عمرمان معنا یا ارزشی قائل باشیم؟ اگر ما- ناگزیر- به حقیقت تغییرناپذیر مرگ اذعان داریم، چگونه می‌توانیم خود را مُجاب کنیم که امور زندگی واقعیت یا اهمیت دارند؟ (Ibid).

اگر مرگ نقطه پایان باشد و امیدی به جاودانگی وجود نداشته باشد، آن‌گاه نمی‌توان هیچ معنای فراگیری برای زندگی قائل شد. در آن صورت، آنچه از ارزش‌ها باقی می‌ماند، چیزی نیست جز سلسله‌ای از «لذات آنی» [...] بی‌هیچ رشته‌ی اصلی از هدف و برنامه‌ی درازمدت (و.ا. هاکنینگ، نقل شده در Crosby, 1988).

ب) استدلال‌های مربوط به درد و رنج بشر

گویندگان این قبیل استدلال‌ها در وهله نخست توجه ما را به «سستی و شکنندگی اسفبار زندگی بشر و آسیب‌پذیری آن» می‌آورند. آن‌ها در برابر درد و فقدان و مرگ «جلب می‌کنند و سپس نتیجه می‌گیرند که زندگی آدمی «که مشحون از این همه درد و رنج بالفعل و بالقوه است» نمی‌تواند دارای معنایی باشد (Ibid, 55). به گفته کراسبی، نمونه آشکار این دسته استدلال‌گران آرتور شوپنهاور است. شوپنهاور زندگی را برهه‌ای از «درد و رنج بیهوده» که هرزگامی لذتی آنی بر آن عارض می‌شود، می‌بیند که در نهایت سر از «فرجام پوچ مرگ» بیرون می‌آورد (Ibid). کراسبی برای روشن کردن بحث، از زبان چنین استدلال‌گرانی به بسیاری از استدلال‌های مرتبط با درد و رنج جسمانی بشر اشاره می‌کند که برخی از آن‌ها چنین است:

با علم به اینکه خالصانه‌ترین عشق‌ها و محبت‌های ما و ارزشمندترین فعالیت‌ها و آثار ما ممکنیت وسیله پیشامدی کاملاً غیرمنتظره در طرفه‌العینی نیست شوند، دیگر چگونه می‌توانیم هم اکنون ذره‌ای احساس امنیت کنیم یا با اطمینان به آینده چشم بدوزیم؟ حتی اگر هم آن‌قدر خواقیال باشیم که فعلاً از تجربه درد و رنج

مصون بمانیم، خوب هَلینیم که مصون یّت ما را در آینده هیچ تضمینی نیست. [...] نیز می‌دانیم که درست در همین لحظه، زندگی بی‌شمگیان در دنیا پُر است از زجر جسمی و روحی؛ خواه بر اثر خباثت و بی‌اعتنایی سایر ابنای بشر و یا به سبب سازوکارهای طبیعی که برای ایشان تحفه‌ای ندارد جز نقایص جسمی و کمبودهای روانی مادرزاد، بیماری‌های تحلیل‌برنده و حوادث و فجایع وحشتناک گوناگون که جملگی بی‌هیچ دلیل قابل‌فهمی رخ می‌دهند [...]. کافی است فقط نگاهی گذرا به صفحه‌ی حوادث روزنامه‌ها ببندازید یا دفتر ثبت وقایع روزانه‌ی یک بیمارستان را بخوانید تا بدانید که معضل درد و رنج بشر تا چه اندازه فراگیر است. [...] این همه رنج و حرمان همیشگی، ما را ناگزیر به این نتیجه می‌رساند که آخرالامر زندگی ما از اساس فاقد معنا و هدف است (Ibid, 56).

در پایان این قسمت، کراسبی به جنبه‌ی مهم دیگری از مسئله‌ی درد وجود و همچنین استلزام نیهیلیستی آن اشاره می‌کند. او توجه ما را به این واقعیت جلب می‌کند که «ادیان بزرگ همواره با این دردها و رنج‌های جبران‌ناپذیر در دنیا سر سازگاری داشته‌اند» (Ibid, 61) و اینکه کهرام از این ادیان مدعیِ ارائه‌ی راه‌حلی برای برخورد با آن‌ها، یعنی رهایی یا رستگاری از آن رنج‌ها بوده‌اند؛ سؤال این است که اگر واقعاً برای رستگاری هیچ راهی وجود نداشته باشد و یا ما نتوانیم خود را به وجود چنین چیزی مُجاب کنیم، آن وقت چه؟ در آن صورت، به‌ظاهر نیهیلیسم تنها گزینه‌ی ممکن خواهد بود (Ibid).

پ) استدلال‌های مربوط به عقل

از چهار استدلالی که کراسبی در این قسمت ذکر می‌کند، دو استدلال به بحث مقاله مربوط می‌شود. استدلال نخست (نمونه‌ی بارز از حامیان این استدلال آلبر کامو است) ضمن مطرح کردن ناتوانی یا «فقر» عقل در رسیدن به حقیقتی یگانه، به پوچی زندگی حکم می‌دهد. قائلان به این استدلال اظهار می‌کنند که تمام کوشش‌های بشر برای رسیدن به «فهم واضح و جامعی» از وجود و معنای آن عبث بوده است (Ibid, 76). همچنین آنان بر این باورند که محصول تاریخ اندیشه‌ی بشر فقط آمیزه‌ای از گفتمان‌ها یا

«نظام‌های فکری» (Ibid, 77) است که پیوسته مشغول گفت‌وگو با یکدیگر بوده‌اند، اما گفت‌وگوهایشان برای «پرسش‌های عظیم و تکرارشونده بشر» (Ibid, 78) و از جمله مسئله معنای زندگی هیچ نتیجه همه‌پذیری نداشته است. در ادامه این استدلال، ناتوانی - مورد ادعای - عقل بشر به طرز بدبینانه‌ای حتی به آینده هم تعمیم داده می‌شود: «[...] نیز بر هیچ اساسی نمی‌توان امیدوار بود که در آینده بتوانیم در تلاشمان [...] برای رسیدن به شناخت عینی یا قطعیت کامل پیشرفتی حاصل کنیم.» (Ibid, 33 & 76).

دیگلاستدلال لیه نیپیلیسم معرفت‌شناختی این است که هیچ شالوده یقینی یا باور مطلقاً موثقی وجود ندارد که بتوانیم ادعاهای شناختی‌مان را بر آن بنا کنیم؛ و اینکه بدون چنین شالوده‌ای، استدلال‌ها و احکام الزاماً دچار یک سیر تسلسلی نامتناهی خواهند شد.» (Ibid, 80). این استدلال به‌طور تلویحی شناخت ما را از یک چیز معادل یقین ما به آن چیز فرض می‌کند و در ادامه می‌کوشد نشان دهد «ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم به چیزی یقین حاصل کنیم؛ زیرا یقین حالتی است مطلق که حدپذیر یا درجه‌پذیر نیست، در صورتی که ما همواره دلیلی - اگرچه بسیار جزئی - برای دیتو در آنچه مدعی شناختنش هستیم داریم.» (Ibid). همین مسئله، به زعم معتقدان به این استدلال، درباره باورها و مشاهدات ما هم صادق است: «هیچ گزاره تجربی را نمی‌توان با یقین کامل پذیرفت؛ زیرا - برای مثال - تجربه دیگری ممکن است آن را مورد تردید قرار دهد.» (Ibid). از پی‌آیندهای گریزناپذیر چنین طرز فکری می‌تواند شکاکیت^{۱۲} و در نتیجه نسبی‌گرایی^{۱۳} درباره حقیقت و یقین (Ibid, 82-83) و سرانجام این نتیجه‌گیری باشد که «ما به هیچ وجه قادر به کسب هیچ شناختی - به این مفهوم که دست‌کم به تعدادی باور کاملاً موجه (و لذا تردیدناپذیر) برسیم - نیستیم.» (Ibid, 80). این دسته از افراد درباره ارتباط بین این‌گونه استدلال‌های نیپیلیسم معرفت‌شناختی با انکار معنای زندگی (یعنی نیپیلیسم وجودی) گه‌ای ذکر می‌کنند؛ از جمله اینکه اگر شناخت به‌هیچ‌وجه امکان‌پذیر نباشد (به این معنا که هیچ یقین یا علم‌الیقینی قابل حصول نباشد)، آن‌گاه هیچ‌چیز درباره ارزش‌ها - از جمله برای مثال ارزش‌های مرتبط با شیوه زیستن ما - نیز قابل شناخت نیست. این «من‌عندی» دانستن همه ارزش‌ها ما را به نسبی‌گرایی سوق می‌دهد

و الزاماً نافی هرگونه شالوده محکمی است که بتوانیم اعمال و رفتارهایمان را بر آن استوار کنیم، و این خود در حکم پوچی زندگی است (Ibid, 82-83).
 دیگر استلزام نیهیلیسم معرفت‌شناختی برای نفی معنای زندگی را - به گفته ایشان - می‌توان از برخی کلمات قصار مشهور مرتبط با قوه برتر تعقل در آدمی استنباط کرد. کراسبی دو نمونه از این دست کلمات را آورد که هر دو از آن مشاهیر یونان باستان است. به گفته ارسطو «همه انسهلن فطرتاً میل به شناختن دارند» و به گفته مارکوس او رلیوس «آنچه شأن ما به منزله آدمی به ما عطا کرده، قوه تعقل ماست». (Ibid, 76 & 83).
 به عقیده نیهیلیست‌ها، این قبیل اظهارات به طور تلویحی دربردارنده آن است که اگر عقلمان ما را در امر شناختن متعیناً - مقصود و معنای جهان و زندگی مان به هیچ وجه یاری نکند، «آن‌گاه وجود ما به منزله آدمی علی‌السویه خواهد بود».

اگر ما انسان‌ها به اقتضای فطرتمان میل به شناختن داریم و یا دست‌کم سودای آن در سر ماست - چنان‌که کل تاریخ و فرهنگ بشری گویای همین مطلب است - در عین حال شناخت امری ناممکن است، آن‌گاه پروژه [خلقت یا وجود] آدمی، ناکامی‌ای فضاچلتی امری ذاتاً متناقض و در واقع «قصه‌ای» تراژی‌کامیک است که شوریده‌مغزی آن را سروده است^{۱۴} (Ibid, 84).

ت) استدلال‌های مربوط به اختیار

به گفته کراسبی، دو گونه استدلال مرتبط با اختیار می‌تواند استلزام نیهیلیستی داشته باشد:

نوع نخست، از جبرباوری^{۱۵} یا تقدیرگرایی^{۱۶} (یا دست‌کم از ادعایی مبنی بر ضعف بنیادین یا بی‌کفایتی اختیار آدمی) آغاز کند و نهایتاً به نیهیلیسم می‌رسد، حال آنکه دومی‌اسپاس اعتقادی مبتنی بر اختیار مطلق و نامحدود به نتیجه‌ای نیهیلیستی منتهی می‌شود (Ibid).

نوع نخست به بحث این مقاله مربوط می‌شود. به قول نیهیلیست‌ها، جبرباوری با تبدیل آدمی به ناظر صرف زندگی از پیش‌انداخته یا مقدر خودش، «هرگونه قبول مسئولیت شخصی در قبال جهت و سوی زندگی خود فرد» را منتفی می‌داند (Ibid, 87-88).

جبرباوری همچین طهر تلویحی نافی وجود خود یا ن فس آدمی است (Ibid, 87)؛ زیرا به اقتضای پذیرش جبرباوری، وجود آدمی در شیوه زیستن یا بودن او هیچ تأثیری ندارد. در چنین وضعیتی، اتخاذ هر تصمیم یا ارتکاب هر عملی به امید ایجاد تأثیری اگرچه ناچیز در زندگی خود (تصمیمات یا اعمالی که در ظاهر محصول اراده شخص اند، حال آنکه در واقع هریک به نحوی مقدر شده‌اند) طهر مس لم به بیهودگی محکوم خواهد بود.

نیهیلیسم در رباعی‌های خیامی

از زمانی که نظر محققان ایرانی به رباعی‌های مکتب خیام جلب شد، این گونه رباعی‌ها موضوع تحقیق بسیاری از آنها قرار گرفت. با این حال، معضل مشترک بسیاری از - اگر نگوییم اکثر - این پژوهش‌ها این است که مقصود مشخصی را دنبال نمی‌کنند؛ به گونه‌ای که خواننده به راحتی قادر به تشخیص رویکرد نویسنده به متن مورد بررسی نیست. بیشتر این آثار آمیزه‌ای از بحث‌های گوناگون درباره رباعی‌هاست. بیشتر این گونه تحقیقات از اساس در زمره «تصحیحات» یا «نقادی متون» جای می‌گیرد (که در جای خود کاری بس ارزشمند است) و نویسندگانشان در ن واحد راجع به جوانب دیگر مرتبط با رباعی‌ها هم نظراتی مطرح کرده‌اند. دامنه این بحث‌های جانبی چنان گسترده است که از مضامین موجود در رباعی‌ها تا بازسازی شخصیت عمر خیام - در مقام سراینده مفروض رباعی‌ها - براساس سروده‌هایش، متهم کردن خیام به (یا تبرئه کردن وی از) گناهان ادعاشده‌ای چون الحاد، نیهیلیسم و... و همچنین مقایسه مضمونی یا شکلی رباعی‌ها با سروده‌های شاعران کلاسیک فارسی و غیره را دربرمی‌گیرد. وانگهی، نویسندگان بیشتر این آثار از دریچه نقد ادبی تاریخی گرایانه سنتی به رباعی‌ها نگریسته‌اند؛ به عبارت دیگر در این آثار رباعی‌ها به مثابه منبعی زندگی‌نامه‌ای و تاریخی فرض شده‌اند که به وسیله آنها پژوهشگر می‌تواند به قدر کافی اطلاعات کسب کند تا براساس آن شخصیت شاعر مفروض را که در این موارد اغلب ریاضی‌دان - فیلسوف - شاعر - حکیم عمر خیام نیشابوری اکلمت لاً یا نسبتاً بازسازی کند. به همین دلیل، اغلب این نویسندگان در کوشش برای تأیید نظریاتشان در باب رباعی‌ها، خود را ناگزیر

از رجوع به آثار مختلف خیام از قبیل رساله‌های علمی و یا فلسفی‌اش دانسته‌اند. در این پژوهش‌ها گرچه به طور ضمنی یا آشکارا به وجود نیهیلیسم در رباعی‌های مکتب خیام اشاره و یا به اختصار به آن پرداخته شده است، در هیچ‌یک از آنها هیچ دَعاها بر پایه موازین نظری تعریف‌شده و با استناد به خود رباعی‌ها اثبات نشده است.^{۱۷}

نگارنده در این جستار کوشیده است تا با رویکردی اساساً درونی‌گرا^{۱۸} متن محور به دو مجموعه از رباعی‌های خیامی، قرائتی نیهیلیستی از آن‌ها ارائه دهد. به این منظور، نخست چند مثال از خود رباعی‌ها ذکر می‌شود که به‌مطلقیم می‌توان بر نهاد نیهیلیسم است (یعنی قائل بودن به بی‌معنایی یا عبودیت زندگی بشر) و پس از آن، با اتکا به فهرست استدلال‌های ذکر شده برای نیهیلیسم، کوشش می‌شود استدلال‌ها مؤید این نوع نیهیلیسم در رباعی‌های دیگر استخراج شود.

در بعضی از رباعی‌ها، گویندگان آشکارا از عبثت پایداری همه‌چیز می‌گویند؛ از حیات بشری و جوانب بی‌شمار آن تا کل آفرینش. گویندگان پاره‌ای از این دست رباعی‌ها به‌طور مشخص به بیهودگی دردها و رنج‌های آدمی در دنیا حکم می‌دهند: «غم خوردن و کوشیدن ما بیهوده است» (هد. ۱۹، ۲۶) یا «دوزخ شرری ز رنج بیهوده ماست» (هد. ۱۴۲) و یا

چون حاصل آدمی در این شورستان
خوردن غصه نیست تا کندن جان...

(ف. ۱۳۹)

پاره‌ای دیگر از این قبیل رباعی‌ها، از جمله سه مثال زیر، به‌ویژه بازگوکننده این نکته که وجود آدمی ناموجود^{۱۹}، بی‌اهمیت یا فاقد مقصود است:

آمد شدن تو اندر این عالم چیست؟
آمد مگسی پدید و ناپیدا شد

(هد. ۴۱؛ ف. ۹۷)

ای بس که نباشیم و جهان خواهد بود
نی نام ز ما و نی نشان خواهد بود

زین پیش نبودیم و نبد هیچ خلل
زین پس چو نباشیم، همان خواهد بود

(ف. ۶۴؛ هد. ۴۱)

از آمدنم نبود گردون را سود
رفتن من جلال و جاهش نفزود

(هد. ۳؛ ف. ۶۰)

گویندگان رباعی‌های زیر بر این باورند که جهان هستی فقط خیالی گذراست و زندگی آدمی را غایتی نیست:

احوال جهان و اصل این عمر که هست خوابی و خیالی و فریبی و دمی است
(هد. ۱۰۹)

چون عاقبت کار جهان نیستی است ... (هد. ۱۴۰؛ ف. ۱۱۶)

این سه رباعی هم که به لحاظ مضمون از شاخص‌ترین رباعی‌های نیپیلیستی مکتب خیام‌اند، ضمن پوچ خواندن همه چیز، دربرگیرنده همه مضامین یادشده است:

دنیا دیدی و هرچه دیدی هیچ است وان نیز که گفتی و شنیدی^{۲۰} هیچ است
سرتاسر آفاق دوییدی هیچ است وان نیز که در خانه خزیدی هیچ است
(هد. ۱۰۲)

چون نیست ز هرچه هست جز باد به دست چون هست ز هرچه هست نقصان و شکست
انگار که هست هر چه در عالم نیست پندار که نیست هر چه در عالم هست
(هد. ۱۰۶؛ ف. ۲۹)

ای بی، شک بل مج سَم هیچ است رَم تَه پَه رِ ارقم هیچ است
خوش باش که در نشیمن کون و فساد وابسته یک دمیم و آن هم هیچ است
(هد. ۱۰۱)

با توجه به این نمونه‌ها کارا پیداست که برنها^{۲۱} نیپیلیسم، به معنای اعتقاد به پوچ بودن زندگی بشر (Crosby, 1988: 36)، به گونه‌های مختلف در بسیاری از رباعی‌ها آمده است.

در ادامه قصد داریم با بررسی شماری از رباعی‌ها، استدلال‌های مطرح شده در آنها را که موافق این دیدگاه نیپیلیستی است استخراج کنیم. اما قبل از پرداختن به این موضوع، لازم است نکته مهمی را مطرح کنیم و آن اینکه در رباعی‌های مکتب خیام، مضمون نیپیلیسم یلویونچ زندگی همواره لزوماً^{۲۲} به روشنی^{۲۳} مثال‌های یادشده مطرح نمی‌شود؛ بلکه گاهی ممکن است به نحو ظریفی به آن اشاره شود. به نظر نگارنده، در متن چنین رباعی‌هایی شکاف یا خلئی^{۲۴} هست که پُر کردنش به ذهن مخاطب واگذار شده است:

چون چرخ به کام یک خردمند نگشت ای تو فلک هفت شمر خواهی هشت

اید مُرد و آرزوها همه هِست مور خو رَد به گور و چه گرگ به دشت
(هد. ۴۰؛ ف. ۲۶)

در این رباعی مضمون پوچ بودن زندگی بشر آشکارا بیان نشده است؛ اما با ساختار دستور ی «خواهی ... خواهی ...» و «چه ... چه ...» در مصرع‌های دوم و چهارم این مضمون به‌جد به مخاطب القا می‌شود. این دو ساختار دستوری آشکارا بیان می‌کنند که موضوعات مورد بحث در نظر گویندهٔ رباعی «بی‌اهمیت» یا «علی‌السویه» است. ناخشنود ی صدای شعر از اوضاع و احوال جهان و همچنین بیم و نفرتش از مرگ او را به این دیدگاه سوق داده که همه‌چیز به یک اندازه مهم و در نتیجه بی‌معناست؛ زیرا همان‌طور که از قول یکی از شخصیت‌های نیهیلیست یعنی آلبر کامو (در کالیگولا) نقل شد «اگر همه‌چیز به یک اندازه اهمیت داشته باشد، [منطلقاً] نتیجه می‌شود که هیچ چیز اهمیتی ندارد.» (نک. به بالا). براساس این، بیت زیر به‌طور ضمنی حاوی برنهاد نیهیلیسم است:

کی ز قدیم و مُحدث امیدم و بیم؟ سن مُردم، جهان چه مُحدث چه قدیم
(هد. ۹۳؛ ف. ۱۲۷)

در این بیت، با تم سَک به این استدلال که انسان خواه‌ناخواه ناگزیر از روبه‌رو شدن با واقعیت بی‌پردهٔ مرگ است، بحث دربارۀ قدیم و مُحدث بودن جهان (و به تعبیری مَجازاً همهٔ مباحثات فلسفی یا علمی) معنا باخته و بی‌ارزش پنداشته شده است.

در برخی از رباعی‌ها مضمون پوچی حتی به‌نحوی ظریف‌تر از این هم القا می‌شود. چنان‌که هَلَنِم، مضمون مک رَر (Motif) «دم را دریاب» یا «دم غنیمت شمری» از برجسته‌ترین مضامین رباعی‌های مکتب خیام است؛ به‌گونه‌ای که حتی در برخی فرهنگ‌های غیرفارسی اصطلاحات ادبی (از جمله فرهنگ اصطلاحات ادبی ایرامز)، در توضیح این اصطلاح^{۲۲} به ترجمهٔ فیتزجرالد از رباعی‌ها هم اشاره‌ای می‌کنند. به‌طور معمول، پژوهشگران وجه غالب چنین رباعی‌هایی را همین مضمون «دم غنیمت شمری» یا «خوش باشی گری» می‌دانند. اما باید توجه کرد پس‌زمینهٔ این دعوت آشکار به دَم غنیمت شمردن، اغلب ته‌مایه‌ای نیهیلیستی است. به این معنا که در چنین رباعی‌هایی مسائلی همچون ناپایداری زمان، مرگ چاره‌ناپذیر آدمی و یا ناکامی از

جست‌وجو برای یافتن معنای وجود، گویندگان را نخست به نگرشی نیهیلیستی سوق می‌دهد؛ به گونه‌ای که سبب آن، تنها راه گریز از درِ رویارویی با چنین حقایقی را خواب و یا نسیان حاصل از نشئگی می‌بیند:

چون بوده گذشت و نیست نابوده پدید خوش باش، غم بوده و نابوده مخور
(ف. ۱۰۲)

نوش که عمری که اجل در پی اوست به که به خواب یا به مستی گذرد
(هد. ۱۴۳؛ ف. ۸۱)

می‌خور که به زیر خاک می‌باید خفت ... (ف. ۳۳؛ به شکلی دیگر در هد. ۴۷)

می‌خور که زمانه دشمنی غم‌ناک است ... (ف. ۹)

می‌خور چون ندانی از کجا آمده‌ای خوش باش ندانی به کجا خواهی رفت

(ف. ۱۱)

چون عاقبت کار جهان نیستی است انگار که نیستی؛ چو هستی، خوش باش

(هد. ۱۴۰؛ ف. ۱۱۶)

بیشتر رباعی‌هایی که به این مضامین می‌پردازند (یعنی زمان از حیث ناپایداری یا ویران‌گر بودنش، مرگ و ناکامی از یافتن پاسخ برای دغدغه‌های مرتبط با درد وجود) دارای تضاد مننات نیهیلیستی‌اند. در ادامه به این مضامین به تفصیل خواهیم پرداخت.

استدلال‌های موافق نیهیلیسم در رباعی‌ها

با نگاهی دقیق به رباعی‌های نسخه‌های مورد بحث در این جستار درمی‌یابیم که در پاره‌ای از آن‌ها دامنه گسترده‌ای از استدلال‌های نیهیلیستی در موافقت با نیهیلیسم یادشده مطرح شده است. ما این استدلال‌ها را به چهار دسته تقسیم کرده‌ایم: ۱. زمان؛ ۲. درد و رنج بشر، مرگ و زندگی بعد از مرگ؛ ۳. عقل؛ ۴. باور داشتن تقدیر الهی.

۱. استدلال‌های مربوط به زمان

در بیشتر رباعی‌های مکتب خیام دل‌مشغولی گویندگان به «زمان» - به ویژه به‌مثابه پدیده‌ای ویران‌کننده - مشهود است که البته بررسی مفصل آن چه‌بسا خود مستلزم

پژوهشی جداگانه است. این همه، در حـ دمج این نوشته در این باره بحث می‌کنیم. با توجه به نخستین استیله‌الیسته ی مرتبط با وجودِ زمانمند که پیشتر ذکر شد و دقت در رباعی‌ها، می‌توان نگرشی بسیار مشابه دربارهٔ زمان را در بسیاری از رباعی‌های مکتب خیام هم یافت. در برخی از رباعی‌های خیامی از بازگشت‌ناپذیری و به‌طور تلویحی پوچی لحظات گذشته و پیش‌بینی‌ناپذیری و مطمئن‌نبودن لحظات آینده، آشکارا یا به‌اشاره سخن رفته است. مصرع معروف «دریاب! که عمر رفته را نتوان یافت» (ف. ۲۵) به مضمون نخست پرداخته است. مثال‌های زیر نیز به‌طور مشخص به مضمون دوم نظر دارد؛ البته اشارهٔ آشکار یا ضمنی به «آینده به‌منزلهٔ امری مبهم و نامعلوم» (Crosby, 1988: 66).

روز تو را دستر س فردا نیست / و اندیشهٔ فردات به جز سودا نیست
(هد. ۱۳۵؛ ف. ۱۰)

کس غیب چه داند، که چه خواهد بودن؟ ... (ف. ۱۴۸)
پر کن قدام باده که معلوم نیست / کاین دم که فرو برم، برآرم یا نه
(هد. ۱۳۷؛ ف. ۱۵۵)

و دو مثال زیر هر دو مضمون را یک‌جا آورده است:

از دی که گذشت، هیچ از او یاد مکن / فردا که نیامده است فریاد مکن
بر نامده و گذشته بنیاد مکن / حالی خوش باش و عمر بر باد مکن
(ف. ۱۳۶)

چون بوده گذشت و نیست نابوده پدید / خوش باش، غم بوده و نابوده مخور
(ف. ۱۳۶)

گویندگان رباعی‌هایی از این دست، ضمن اعتقاد به «نیست» بودن گذشته و آینده، چاره‌ای جز تمسک به زمان «حال» به‌عنوان یگانه واقعیت محسوس نمی‌بینند (یکی از متهمین اد له‌ای که گویندگان رباعی‌های خیامی برای دعوت مخاطبانشان به دریافتن دم اقامه می‌کنند، همین استدلال است). با این حال، در نظر ایشان - چنان‌که خواهیم دید - زمان حال نیز فی‌نفسه ماهیتی گذرا و میرا دارد؛ به‌گونه‌ای که برایشان تکیه‌گاهی امن‌تر از گذشته یا آینده نیست. ناگفته پیداست، همین که گویندگان مخاطبانشان را با

تأکید به «دم غنیمت شمردن» توصیه می‌کنند، گویای آن است که در نظر ایشان «حال» نیز م‌ اهیتی گذرا و ناپایدار دارد: «شادی بطلب که حاصل عمر دمی است!» (هد. ۱۰۹). از این رو، رباعی‌های «دم غنیمت شمردن» را می‌توان به یک معنا نشان‌دهنده «ناپایداری وقایع در زمان حال» (Crosby, 1988: 62) و در نتیجه نامعتبر بودن لحظات زمان حال از دیدگاه گویندگان نشان دانست. به علاوه، در برخی از رباعی‌ها گویندگان آشکارا و به نحوی متناقضاً بر م‌ اهیت ناپایدار لحظات زمان حال و حتی بر زودگذر بودن خوشی‌هایی تأکید می‌کنند که خودشان ما را به جد به آن‌ها می‌خوانند و از این راه نیهیلیسم م‌ نهفته در شالوده نظام فکری‌شان را آشکار می‌کنند:

ش باش که در نشیم بن کون و فساد وابسته یک دمیم و آن هم هیچ است!
(هد. ۱۰۱)

دنیا به ن‌ رانده گیر، آ خِر چه؟ وین نامه عمر خوانده گیر، آخر چه؟
رم که به کا م دل بماندی صد سال صد سال دگر بمانده گیر، آخر چه؟
(هد. ۱۰۳)

از برخی نمونه‌هایی که ذکر شد، هراس از مرگ گویندگان نشان احساس می‌شود. چنان‌که پیشتر دیدیم، کراسبی استدلال‌های مرتبط با مرگ را هم به درستی ذیل عنوان کلی وجود زمانمند می‌گنجاند. دل‌مشغولی گویندگان رباعی‌ها به مرگ به مثابه رازی ناگشودنی و نیز سترگ‌ترین و ویران‌گرترین خطر در کمین وجود بشر، چنان مضمونی غالب و مک‌ بر در رباعی‌هاست که بحث درباره همه نمونه‌ها در اینجا فقط به اطالۀ کلام می‌انجامد. با این حال، شایان ذکر است که تقریباً تمام رباعی‌هایی که به شکلی به «مرگ» به مثابه پدیده‌ای بس ناخوشایند می‌پردازند، با مسئله زمان هم درگیرند (شماره‌ها به تصحیح فروغی و غنی اشاره دارند): ۱، ۲، ۷، ۸، ۹، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۰، ۲۲-۲۷، ۲۹-۳۳، ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۴۴، ۴۶، ۴۹-۵۱، ۵۳، ۵۶-۵۸، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۷-۶۹، ۷۱، ۷۸، ۸۰-۸۵، ۹۵، ۹۷، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۱-۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۵-۱۲۷، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۷-۱۴۰، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۰-۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۶-۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۴ و ۱۷۸. ما جالب‌تر اینکه در رباعی خیامی، پیوند یادشده به نحو معناداری با مسئله درد و رنج بشر نیز درآمیخته است. به عبارتی، به نظر می‌رسد از اصلی‌ترین دلایل درد و رنج یادشده در رباعی‌ها، هراس از مرگ باشد. به همین دلیل،

تبیین مسئله مرگ و ارتباط آن را با مضمون نیهیلیسم در رباعی‌ها به بخش بعد موکول می‌کنیم.

۲. استدلال‌های مربوط به درد و رنج بشر، مرگ و زندگی پس از مرگ

تعداد قابل توجهی از رباعی‌های نسخه‌های برگزیده نشان می‌دهد درد و رنج بشر از دل مشغول‌های جَدیدی گویندگان رباعی‌هاست و چنان‌که نشان خواهیم داد در سوق دادن ایشان به نیهیلیسم نقش مهمی دارد. هدایت در *ترانه‌های خیام* (۱۳۴۲) رباعیات منسوب به خیام را دبنته می‌مضمونی کرده و پاره‌ای از رباعی‌ها را با عنوان کلی «درد و رنج بشر» آورده است (۷۶-۷۸). با تأمل در این قبیل رباعی‌ها می‌توانیم بین آن‌ها و ربا‌هایی حاوی مضمون «معضل مرگ» نوعی مناسبت بیابیم که این رباعی‌های اخیر به شدت ایده پوچی را تأیید و تقویت می‌کنند. نخست چند نمونه از رباعی‌هایی را می‌آوریم که آشکارا یا به‌اشاره به آمیخته بودن زندگی و وجود بشر با درد و رنج اشاره می‌کنند^{۲۳}:

می‌خورم مخوراندوه، که فرمود حکیم / غم جهان چو زهر و تریاقش می
(هد. ۱۲۸؛ ف. ۱۵۸)

افلاک که جز غم نفزایند دگر / نهنند به جا تا نربایند دگر
(ف. ۱۰۱)

دهقان قضا بسچو ما کِشت و درود / غم خوردن بیهوده نمی‌دارد سود
(ف. ۷۸)

ای دل چو حقیقت ان هست، مجاز / چندین چه بری خواری از این رنج دراز؟
تن را به قضا سپار و با درد بساز / کاین رفتهم ز بهر برتو ناید باز
(هد. ۳۲)

چون حاصل آدمی در این شورستان / جز خوردن غصه نیست تا کندن جان
(ف. ۱۳۹)

یک دهن از وجو در خود شاد نیم ... (ف. ۱۳۵)

نآمدگان اگر بدانند که ما / از دهر چه می‌کشیم، نایند دگر
(هد. ۲۸؛ ف. ۱۰۱)

تأمل در همین چند مثال نشان می‌دهد برخی گویندگان، درد و رنج بشر را با معضل مرگ مرتبط می‌دانند. ژرف‌نگری در رباعی‌های دیگری که به مسئله درد و رنج بشر پرداخته‌اند، این برداشت را تأیید می‌کند. به عبارتی، می‌توان استدلال کرد که به‌ظاهر (هراس از) مرگ، علت اصلی درد و رنج گویندگان رباعی‌هاست. نمونه‌های زیر گویای آن است که در نظر گویندگانشان، مرگ فی‌نفسه خطری است در کمین که گرچه زمانش معلوم نیست، محتوم است و کسی را از آن‌گزیری نیست و یاد دردناکش ذهن ایشان را به خود مشغول داشته است:

دیده اگر کور نه‌ای، گور ببین . م پُرفتنه و پُرشور ببین
شاهان و سران و سروران زیر گل‌اند نای چو مه در دهن مور ببین
(ف. ۱۳۷)

در پای اجل بسی جگرها خون شد ... (هد. ۳۶؛ ف. ۶۲)
آن کس که زمین و چرخ و افلاک نهاد بس داغ که او بر دل غمناک نهاد
چولعل و ژلفیه بن چو مُشک در طبلین و حقه خاک نهاد
(هد. ۲۴؛ ف. ۵۷)

کس مشک بل اسرار اجل را نگشاد ... (ف. ۲۸)

اکنون ممکن است این سؤال بجا مطرح شود: چگونه مطمئن شویم نگرش گویندگان رباعی‌های مکتب خیام به مرگ (به‌مثابه یکی از مهم‌ترین علل درد و رنج ایشان) استلزام نیپیلیستی دارد؟ پاسخ این پرسش در بوقائل گویندگان نوعی چنین رباعی‌هایی به این باور نهفته است که مرگ نقطه پایان وجود آدمی است. به عبارت دیگر به زعم ایشان، مرگ پنجره‌ای است رو به نیستی ابدی ما (نک. استدلال نیپیلیستی مرتبط با مرگ). رباعی‌های مرتبط با این جنبه از دیدگاه نیپیلیستی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته نخست شامل رباعی‌هایی است که با مورد تردید قرار دادن یا رد کامل برخی مفاهیم مذهبی (به‌طور اخص اسلامی) از قبیل بهشت، جهنم، حوری و... منکر زندگی پس از مرگ می‌شوند. دسته دوم آن‌هایی است که با گزاره‌هایی عام و مطلق وجود هرگونه رستاخیز، زندگی بعد از مرگ و یا جاودانگی را نفی می‌کنند. البته

اگر باز هم باریک‌بین‌تر شویم، رباعی‌های دسته نخست را متوان به لحاظ شدت درجه انکارشان هم دسته‌بندی کرد. مثال‌های زیر به همین ترتیب ذکر می‌شود:

گویند کسان بهشت با حور خوش است من می‌گویم که آب انگور خوش است
این نقد بگیر و دست از آن نسیه بدار کاواز دهل شنیدن از دور خوش است
(هد. ۹۰؛ ف. ۴۱)

گویند بهشت و حور و کوثر باشد وی می و شیر و شهد و شکر باشد
قدح باده و بردستم نه نقدی ز هزار نسیه خوش‌تر باشد
(هد. ۸۹؛ ف. ۸۸)

این رباعی‌ها حاوی تلمیحاتی طعنه‌آمیز به آیاتی از قرآن کریم‌اند (از جمله به سوره ۴۴ آیه ۵۴؛ سوره ۵۲ آیه ۲۰؛ سوره ۵۶ آیه ۲۲؛ سوره ۵۵ آیات ۵۶ و ۷۲). اما رباعی دومی به این آیه چشم‌زد دارد:

مثل بهشتی که پرهیزگاران (به آن) وعده داده شدند، (این است که) در آن نهرهایی است از آبی که رنگ و بو و طعمش برنگشته؛ و نهرهایی از شیری که مزه‌اش دگرگون نشده؛ و نهرهایی از باده‌هایی که برای نوشندگان لذتی است (عاقلانیه)؛ و نهرهایی از انگبیه [بن‌ناب] (محمد، ۱۵).

جمله رفتگان این راه دراز بازآمده کیست تا به ما گوید راز؟
(هد. ۴۶؛ ف. ۱۱۱)

چون عهده نمی‌شود کسی فردا^{۲۴} را حالی خوش کن تو این دل سودا را
(هد. ۱۱۲؛ ف. ۲)

که رفت به دوزخ و که آمد ز بهشت؟ ... (ف. ۲۱)

در پاره‌ای از این دست رباعی‌ها، وجود هرگونه «خُلْد» یا «جحیم» به‌طور کامل نفی و وعده به دیدار آن‌ها افسانه و ایهاس تلقی شده است. رباعی‌هایی که در زیر می‌آید، در اثبات برنهاد این قسمت از بحث بیشترین سهم را دارد؛ رباعی‌هایی که در آن‌ها گویندگان آشکارا یا پوشیده حکم می‌دهند به اینکه بعد از مرگ هیچ رستاخیز یا حیات دیگری در انتظار بشر نیست و مرگ نقطه پایان وجود آدمی است. با توجه به توضیحات پیشتر ذکر شده، درک تضاد ناپذیر نیستی این رباعی‌ها دشوار نیست:

چون عاقبت کار جهان نیستی است ... (هد. ۱۴۰)

از حور و قصور، وز بهشت و دوزخ
 فارغ بنشین، کآن همه آوازه دهند
 (ف. ۷۶)

نخلد و جحیم را ندیده است ای دل
 گویی که از آن جهان رسیده است ای دل؟
 امید و هراس ما به چیزی است کز آن
 جز نام و نشانی نه پدید است ای دل!
 (هد. ۹۱)

جز در دل خاک هیچ منزلگه نیست (ف. ۳۲)
 زر نه‌ای ای غافل نادان، که تو را
 در خاک نهند و باز بیرون آرند!
 (ف. ۸۰)

۳. استدلال‌های مربوط به عقل

چنان‌که پیشتر ذکر شد، نیپیلیست‌هایی که برای اثبات نیپیلیسم خود استدلال‌های نیپیلیسم معرفت‌شناختی را مطرح می‌کنند، همگی به‌شکلی هم‌نظرند که «ت دانستن و فهم آدمی به‌غایت ناچیز است» (Crosby, 1988:76). مغز و محتوای اصلی یکی از ادله این دسته از نیپیلیست‌ها این است: «هیچ‌گونه شالوده‌قطعی یا باور کاملاً قابل‌قبولی وجود ندارد که بتوانیم ادعاهای شناختی‌مان را بر آن استوار کنیم...» (Ibid, 80) (نک. دومین استدلال نیپیلیستی مرتبط با عقل). در ادامه همین استدلال تصریح می‌شود که «برای مثال، هیچ گزاره تجربی^{۲۵} را نتوان به‌ضرورت قاطع پذیرفت؛ زیرا تجربه‌ای بعد از آن ممکن است قطعیتش را زیر سؤال ببرد.» (Ibid, 81). در آن صورت، نتیجه این خواهد شد که همه باورهای ما ملزماً به‌رنگی از به‌خواهی یا «من‌عندی بودن»^{۲۶} در خود دارند؛ به این معنا که هرگز نمی‌توانیم از حقیقت (یا کذب) آن‌ها مطمئن شویم» (Ibid, 81) «تیینخست رباعی زیر حاکی از بدبینی بی‌بیلوجی یا گوینده به توانایی عقلانی بشر برای رسیدن به قطعیت است:

چون نیست حقیقت و یقین اندر دست
 نتوان به امید شک همه عمر نشست
 هان! تا ننهیم جام می از کف دست
 در بی‌خبری، مرد چه هشیار و چه مست
 (ف. ۲۸)

در این رباعی، عدم قطعیت به‌ویژه با عبارت «نیست حقیقت و یقین اندر دست» و واژگان «شک» و «بی‌خبری» بیان شده است (بی‌خبری را می‌توان بر ناآگاهی کامل از

حقیقت یا قطعیت مفروض گوینده حمل کرد). خلأ یا شکاف نیهیلیستی موجود در متن رباعی را از جمله از این راه تهمان پُر کرد: گوینده پس از ناکامی در جست‌وجو برای یافتن حقیقت و قطعیت، به کما کیت و یا نسبی‌گرایی رسید و این شکاکیت او را به این دیدگاه نیهیلیستی سوق می‌دهد که همه امور به یک اندازه مهم و از این رو فاقد اهمیت‌انبله (ساختار دستور ی «چه ... چه ...» دقت کنید. بیشتر راجع به اینکه این ساختار چگونه می‌تواند القاکننده نیهیلیسم باشد، توضیح داده شد).

در رباعی زیر هم، از تشکیک گوینده در حقیقت گفتمان‌های گوناگون - البته به طور ضمنی - نوعی عدم قطعیت افاده می‌شود:

قومی متفکرند اندر ره دین قومی به گمان فتاده در راه یقین
می‌ترسم از آنکه بانگ آید روزی کای بی‌خبران راه نه آن است و نه این
(ف. ۱۴۳)

بیم گوینده آشکارا ناشی از «ا کما کیت» بسیار زیاد اوست که به طریق اولی حکایت از آن دارد که نظام باورهای وی بر تقابل دو وجه ی حقیقت / کذب استوار نیست که با اتکا به آن بتواند در برابر پرسش‌های بنیادینی که خوره روحش شده‌اند، آرامش ذهنش را حفظ کند. تردید کردن گوینده در حقیقت گفتمان‌هایی که در رباعی به آن‌ها اشاره کرده (دین و شاید فلسفه)، دال بر آن است که او گفتمان‌های دیگر را نیز ممکن است به همین صورت مورد تردید قرار دهد (که این خود می‌تواند توضیح‌دهنده شکاکیت و از این رو نسبی‌گرایی او باشد). واژه «راه» را در مصرع آخر آخوابیه حقیقت غایب ی مفروضی تعبیر کرد که گوینده، «قوم»‌ها یهاگ و گوناگون را مدعی ی یافتنش می‌داند. این رباعی همچنین یادآور دومین استدلال نیهیلیسم معرفت‌شناختی است که بیشتر ذکر شد. تنها تفاوت آن‌ها این است که برخلاف استدلال یادشده - که وجود هیچ حقیقت بلامنازعی را فرض مسدلم نمی‌گیرد - در این رباعی، به‌ویژه با در نظر گرفتن واژه معرفه «راه»، گوینده پیشاپیش وجود حقیقتی غایب را مفروض پنداشته است. با این حال، هر دوی بلن‌ها (مدت و حادتی متفاوت) ای عقل را در دانستن مورد تردید قرار می‌دهند.

دیگر استدلال نیپیلیستی بی‌مرتبط با عقل - که با استدلال یادشده همخوانی فراوانی دارد - این است که عقل انسان توانایی «کسب دانش قطعی و جامع از دنیا» را ندارد (Crosby, 1988: 378) و اینکه از بدو تفکر بشری تا به حال، «بر سر پاسخ به پرسش‌های مهم و مکرر، به رغم ژرف‌ترین غور و تفحصات آدمی هیچ اتفاق نظر همگانی حاصل نشده است». (Ibid, 77) (نک. نخستین استدلال نیپیلیستی مربوط به عقل). نزدیک به این مفهوم در برخی رباعی‌ها آمده است:

بچه وجود آمده بیرون ز نهفت / نیست که این گوهر بر تحقیق بسفت
هرکس سخنی از سر سودا گفتند / زان روی که هست، کس نمی‌داند گفت
(هد. ۸؛ ف. ۱۴)

دقت کنید که گرچه عبارت «زان روی که هست» نشان می‌دهد گوینده وجود حقیقتی غایی و جهان را فرض مسدود کرده، عبارت «کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت» و «کس نمی‌داند گفت» بر توانایی بشر در دانستن این حقیقت مفروض به‌طور کامل خط بطلان می‌کشد. بر همین اساس، همهٔ ربا‌هایی زیر بر این برنهاد نیپیلیستی صدق می‌گذارد و تلاش شدید ذهن برای فهم عماری از ابهام و جامع [پرسش‌های عظیم بشر] به‌هیچ‌وجه سیراب نشده است. (Crosby, 1988: 76):

در پردهٔ اسرار کسی را ره نیست / زین تعبیه جان هیچ‌کس آگه نیست
(ف. ۳۲)
آنان که محیط فضل و آداب شدند / کما ظل شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند برون / گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند
(هد. ۱۲؛ ف. ۵۴)
هرگز دل من ز علم محروم نشد / ما نند ز اسرار که معلوم نشد
هفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز / معلوم شد که هیچ معلوم نشد
(ف. ۹۳)

این چرخ فلک که ما در او حیرانیم ... (هد. ۱۰۵؛ ف. ۱۲۲)

اجرام که ساکنان این ایوان‌اند / اسباب برد خردمندان‌اند
(هد. ۹؛ ف. ۵۹)

۴. استدلال‌های مربوط به تقدیر الهی

کاوش در رباعی‌های برگزیده نشان می‌دهد تعداد چشمگیری هَلْوَ لَمْ يَنْهَ يَنْ تَقْدِيرِ گرایند. از این رباعی‌ها دسته‌ای را می‌توان زیرمجموعه آنچه ریچارد تیلر در مقاله‌اش با عنوان «عین باوری» و در تقسیم‌بندی از انواع تَعْيِن باوری (به تَعْيِن الهی) می‌نامد، جای داد. اگر سه دلیل عمده‌ای را که تیلر برای او به تَعْيِن الهی برمی‌شمرد: «خیر، دانش و قدرتمند» (Taylor, 1972: 363)، مبدأ قرار دهیم، ظاهر آدلایل دوم و سوم سرچشمه‌های اصلی تقدیرگرایی در رباعی‌ها به‌شمار می‌آیند. پیشتر، تیلر در مقاله‌ای با عنوان «تقدیرگرایی» باور داشتن تقدیر الهی را از زبان معتقدان به آن چنین تعریف کرده بود: «خدا واقعاً دانای کل و قادر مطلق است، آن‌گاه توان پنداشت که احتمالاً او از قبل سرانجام همه امور را مقدر داشته و من و شما نیز نمی‌توانیم تغییری در آن به وجود آوریم.» (Taylor, 1962: 56). چنان‌که از این تعریف برمی‌آید، آنچه مایه نگرانی نیهیلیست‌های معتقد به تقدیر الهی را فراهم می‌آوردی است که به ادعای ایشان علم و قدرت نامحدود خدا برای قوه اختیارشان دربرخواهد داشت. این نگرانی در تعریفی که دیوید پانت از این دیدگاه به دست می‌دهد، مشهودتر است: «تقدیر الهی ناظر است به دیدگاهی که براساس آن، آزادی عمل (توأم با اختیار) هستی موجودی لایزال و ذاتاً دانای مطلق منافات دارد.» (1995: 153). نظر به «منافات» یادشده، طبیعی است اگر رویکرد این‌گونه نیهیلیست‌ها به خدا (چنان‌که در ادامه هم خواهیم دید) چندان مشفقانه نباشد.

در رباعی‌های حاوی نیهیلیسمی که بر تقدیر الهی بنا نهاده شده‌اند، بیشتر گویندگان با اشاره به قضا و قدر الهی، مَعْدِي «ضعفی اساسی در قدرت اراده [آدمی]» و در مواردی حتی «افول تمام‌عیار اختیار» انسان‌انپیل‌مدهای نیهیلیستی این اظهارات جبرباورانه در برخی از رباعی‌ها یا آشکارا و یا به‌طور تلویحی بیان شده و در مواردی هم به قوه استنتاج مخاطب سپرده شده است. نکته دالتمند و درخور توجه درباره این رباعی‌ها آن است که در هیچ‌یک از آن‌ها خدا به اسم نامیده نشده؛ بلکه فقط در دو مورد و آن هم با صفات «استاد قضا» و «داور» نامیده شده و در باقی موارد فقط به

اشاره‌ای غیرمستقیم (و گاه کنایه‌آمیز) بسنده شده است.^{۲۸} در این رباعی بر نهاد جبرباوری و نتیجه‌نیپیلیستی آن باهم آمده است:

حُ نِشا نِ بودنی‌ها بوده است پیوسته قلم ز نیک و بد فرسوده است
در روز ازل هر آنچه بایست، بداد غم خوردن و کوشیدن ما بیهوده است
(هد. ۲۶)

در این رباعی، الفع معجول و معلو م «فرسوده است» و «بداد» می‌تواند ناظر به خدا به منزله فاعل باشد. این برداشت به‌ویژه با واژگان «لوح» و «قلم» که تداعی‌کننده مفاهیم مرتبط با «دَر» و «قضا» هستند، تقویت می‌شود. فرهنگ فارسی دهخدا «تقدیر» و «قضا» را چنین تعریف می‌کند:

تقدیر: [اصطلاح فلسفی] از نظر فلاسفه، به معنای مشخص و معین شدن حوادث وجودی و تعیین اندازه آن در عالم قضای الهی و تدوین در لوح محفوظ به وسیله قلم قدرت می‌باشد.

قضا: [اصطلاح فلسفی] قضا عبارت از علم حق است به آنچه سزاوار است هستی پذیرد. [و.آ. دَر عبارت از خروج اشیاء است در عالم وجود عینی همان‌گونه که در قضا مقرر بود.

بدین ترتیب، گوینده این رباعی معتقد است همه‌چیز در روز ازل به دست خدا مقرر شده است و نیز تأکید می‌کند در نتیجه این وضعیت، کوشش ما جملگی محکوم به بیهودگی است. در رباعی زیر:

بر من قلم قضا چو بی من رانند پس نیک و بدش ز من چرا می‌دانند؟
دی بی من و امروز چو دی بی من و تو فردا به چه حجتتم به داور خوانند؟
(ف. ۷۰)

هر دو بیت حاوی استدلال تقدیرگرایانه است. گوینده در مصرع نخست «قضا و قدر» را فرض مسلم دانسته و آن را علت اختیار نداشتن آدمی در ارتکاب اعمالش خوانده است. این ایده بی‌اختیاری با عبارات «بی من» و «بی من و تو» در مصرع سوم دوباره مورد تأکید قرار گرفته است؛ ضمن اینکه عبارت «امروز چو دی بی من و تو» به نحو ظریفی دامنه این بی‌اختیاری را (که به‌زعم گوینده، با توجه به «قلم قضا» آغازش به روز ازل می‌رسد) تا زمان حال هم گسترش می‌دهد و حاکی از اختیار نداشتن انسان‌ها

در زندگی از دیدگاه اوست. در مصرع آخر نیز، گوینده با طرح پرسشی بلاغی^{۲۹} به طور ضمنی وجود و یا معنای واقعه موعود روز داوری یا قضا را مورد شک و تردید قرار می‌دهد. در زیر چند نمونه دیگر از رباعی‌های مشابه می‌آید:

آن را که به صحرای علل تاخته‌اند بی او همه کارها پیرداخته‌اند
امروز بهانه‌ای درانداخته‌اند ا همه آن ب ود که درساخته‌اند

(ف. ۵۵)

خوش باش که پخته‌اند سودای تودی فارغ شده‌اند از تمنای تودی
قصه چه کنم که بی تقاضای تودی قرا رکا رفردای تودی

(ف. ۱۷۰)

رو بر سر ح بین که استاد قضا اندر ازل آنچه بودنی بود، نوشت

(هد. ۶)

کار من و تو، چنان که رای من و توست از موم به دست خویش هم نتوان کرد

(هد. ۲۷؛ ف. ۷۴)

به‌ظاهر گویندگان چنین رباعی‌هایی از جمله به آیات زیر از قرآن کریم نیز نظر داشته‌اند^{۳۰}: «بگو: همه از جانب خداست.» (نسا، ۷۸). «و تا خدا نخواهد، (شما) نخواهید خواست؛ همواره خدا دانای بسیار حکیم بوده است.» (دهر، ۳۶)^{۳۱}.

نتیجه‌گیری

دل‌مشغولی همه گویندگان رباعی‌های خیامی به مضامین فلسفی و دغدغه‌های جهان‌شمول و بنیادین بشر با زبان و تصاویری همه‌فهم و گویا می‌تواند از دلایل شهرت روزافزون این دسته از رباعی‌ها باشیکی از مضامینی که عموم آ به رباعی‌های خیامی نسبت داده‌اند متأسفانه تا پیش از این به تفصیل و بر پایه بحثی علمی به آن پرداخته نشده بود، مضمون فلسفی نیهیلیسم است. در این پژوهش این مضمون در دو تصحیح از ربا‌های مکتب خیام کاویده شد. برای این منظور، نظر به بحث‌انگیز بودن لفظ «خیامی» مقدمه‌بلبی لزوم قائل شدن به مکتب خیام در رباعی - و نه رباعیات مسلم - بحث و استدلال شد. محتوای اصلی استدلال مدافعان نظریه تمکک خیام در رباعی این است که به‌ویژه به سبب وجود تعدد ابوالخوانی م شاع یا

سرگردان (رباعی‌هایی که هم‌زمان به دو یا چند رباعی سرای دیگر هم منسوب‌اند) دراصل قائل شدن به هرگونه دیوان یا دفتر قطعی با عنوان رباعیات خیام بی‌اساس است. در بخش نظری تحقیق، ابتدا انواع نیپیلیسم با اقتباس از پژوهش دانلد کراسبی در این باره ذکر، و دو نوع مرتبط با این پژوهش: نیپیلیسم معرفت‌شناختی و نیپیلیسم وجودی توضیح داده شد. سپس به چهار نمونه از استدلال‌های نیپیلیستی مرتبط با پژوهش اشاره شد. این استدلال‌ها به ترتیب مربوط‌اند به: ۱. وجود زمانمند (که خود شامل دو بحث زمان و مرگ می‌شود)؛ ۲. درد و رنج بشر؛ ۳. عقل؛ ۴. اختیار. در بخش عملی تحقیق، مفاهیم نظری مطرح‌شده در رباعی‌های خیامی به‌کار گرفته و مشخص شد که نه فقط برنهاد نیپیلیسم در تعداد چشمگیری از رباعی‌های مورد بررسی آشکارا بیان شده است؛ بلکه گویندگان بسیاری از رباعی‌های خیامی در تأیید این برنهاد، استدلال‌هایی ارائه می‌کنند که گر نه کاملاً - تا حد زیادی با نمونه استدلال‌های نیپیلیستی کراسبی در پژوهش خود مشابهت دارند. استدلال‌های مؤید نیپیلیسم در رباعی‌ها مربوط‌اند به: ۱. زمان؛ ۲. درد و رنج بشر، مرگ و زندگی بعد از مرگ؛ ۳. عقل؛ ۴. تقدیر الهی. گرچه در بسیاری موارد، هریک از این استدلال‌ها در متن یک رباعی و همراه با برنهاد نیپیلیسم ذکر شده است، گاهی برخی رباعی‌ها بدون اشاره به برنهاد نیپیلیسم، فقط حاوی استدلالی موافق نیپیلیسم است.

پی‌نوشت‌ها

- این مقاله ترجمه قسمت‌هایی از فصل سوم پایان‌نامه کارشناسی ارشد نگارنده است با عنوان بررسی تطبیقی نیپیلیسم در سه اثر منتخب از ادب نیا جهان: کتاب جامعه، رباعی‌های مکتب خیام و نمایش‌نامه در انتظار گودو که در اردیبهشت سال ۱۳۸۴ در دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجه دانشگاه علامه طباطبایی تهران دفاع شد. نگارنده بر خود لازم می‌داند به‌ویژه از دکتر سیروس شمیسا، استاد مشاور این پایان‌نامه، به پاس نکات ارزنده‌ای که به‌طور خاص درباره این فصل از پایان‌نامه یادآوری کرد، تشکر و قدردانی کند.
- تعداد رباعی‌هایی که محققان یقین دارند سروده حکیم عمر خیام نیشابوری است، حداکثر شانزده رباعی است (Elwell-Sutton, 1971: 110).

3. Speaker

4. Persona

5. Poetic Voice

۶. ایبرامز (۲۰۰۵) ما را از «تمایز»ی آگاه می‌کند که به زعم وی «لازم است» بین شاعر و گوینده/گویندگ ان شعر قائل شویم. وی این تمایز را حتی درباره «بخش‌های خودزندگی‌نامه‌ی» اشعار هم صادق می‌داند؛ بختی که با خواندنشان عموم ا «دعوت می‌شویم به اینکه صدایی را که می‌شنویم و احساسات و عواطفی را که بیان شود به شخص ص شاعر نسبت دهیم.» (۲۲۷).

۷. به نظر نویسنده، با اتکا به این دلایل، چه بسا بتوان ترجمه بسیار آزاد فیتزجرالد با عنوان رباعیات عمر خیام را متعلق به خود فیتزجرالد، اما جزء «رباعی‌های مکتب خیام» به‌شمار آورد.

8. Incommensurable

۹. بحث محوری کامو در *اسطوره سیزیف* (۱۹۵۵) به گفته خودش این است که آیا «خودکشی» به‌مثابه «یگانه مسئله فلسفی حقیقت ا جدی» (۳)، پاسخ یا راه‌حل درستی به بی‌معنایی زندگی است یا نه. جواب کامو به این پرسش «نه!» است: «حتی اگر فرد به خدا معتقد نباشد، خودکشی موجه نیست. [...] حتی در دل چهاردیواری تنگ نیپیلیسم هم امکان برون‌رفت از آن وجود دارد.» (مقدمه، ۵).

۱۰. برای مثال، تالستوی به آنان که خود را گرفتار آمده در «وضعیت اسفبار» نیپیلیسم می‌یابند، چهار «راه‌حل» ممکن (از جمله خودکشی) پیشنهاد می‌کند: ۱. تجاهل؛ ۲. خوش‌باشی‌گری؛ ۳. خودکشی؛ ۴. ضعف (Edwards, 1972: 496).

11. Temporal Existence

12. Skepticism

13. Relativism

۱۴. اشاره‌ای به حدیث فُس یا تکویدِ یِ (Soliloquy) معروف مکتب، شخصیت اصلی نمایش‌نامه مکتب اثر شکسپیر. «شوریده‌مغز» ترجمه داریوش آشوری است.

15. Determinism

16. Fatalism

۱۷. خواننده علاقه‌مند می‌تواند برای مطالعه متن کامل پیشینه این پژوهش، به فصل سوم پایان‌نامه کارشناسی ارشد نگارنده مراجعه کند (نک. یادداشت شماره یک).

۱۸. *Intrinsic Approach* برابرِ *Extrinsic Approach* (رویکرد بیرونی/ برون‌متنی که برای تفسیر متن‌ها استفاده می‌شود) است. به اطلاعات خارج از متن از قبیل شرح حال مؤلف، زمینه تاریخی اثر و... توجه می‌کند).

۱۹. ارجاعات به رباعی‌های دو تصحیح مورد بحث در این پژوهش را با «هد.» (تولگی خ پیام تصحیح صادق هدایت) و «فیله» (یات خ پیام تصحیح فروغی و غنی) و شماره رباعی در هر تصحیح مشخص کرده‌ایم.

۲۰. «گفتی و شنیدی نظر ابیه صبغه سه تته ا فلسفی رباعیای خ یامی، می‌توان اشاره‌ای به گفت‌وگوهای علمی دانست. به این ترتیب، مصرع مربوط می‌تواند ناظر به بیهودگی کوشش‌های علمی برای دست‌یابی به دانش، حقیقت یا قطعیت هم باشد. از این نظریین رباعی متضد من نیپیلیسم معرفت‌شناختی است. در ادامه درباره این‌گونه رباعی‌ها بیشتر توضیح خواهیم داد.

21. Gap

22. Carpe Diem

۲۳. علل یا سرچشمه‌های این درد به‌طور مشخص موضوع بحث مقاله نیست.

۲۴. از معانی واژه «فردا»، «روز قیامت، قضا یا حساب» است (نک. به فرهنگ فارسی دهخدا).

25. Empirical Proposition

26. Arbitrariness

27. Binary Opposition

۲۸. بسیار خور تا مل است که نه فقط در این گونه رباعی‌ها، بلکه در همه رباعی‌های خ یامی نسخه‌های مورد بحث در این تحقیق، فقط در یک مورد (ف. ۱۴۵) خدا به اسم (یزدان) نامیده شده است. در باقی موارد در اشاره به خدا، فقط به صفات جانشین اسم، استعارات و یا ضمائر اشاره‌ای از قبیل دارنده (هد. ۱۱؛ ف. ۳۱)، کوزه‌گر (هد. ۷۰؛ ف. ۱۷۷)، کوزه‌گر دهر (هد. ۴۳؛ ف. ۱۱۵)، استاد قضا (هد. ۳۱) قماش ازل (هد. ۱؛ ف. ۵)، آن کس (هد. ۲۴؛ ف. ۵۷، ۱۶۲)، آن که (هد. ۹۲؛ ف. ۴۳) و داور (ف. ۷۰) بسنده شده است.

29. Rhetorical Question

۳۰. درباره «جبری» بودن این آیات ر.ک: علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، عمر خیام، (۱۳۷۹)، تهران: طرح نو، ص ۴۴.

۳۱. قراگوزلو (۱۳۷۹) آیه ۸۴ از سوره ۱۷ را نیپیلیسم را «جبری» می‌داند (۱۴۴) در ترجمه مح مد صادقی تهرانی (۱۳۸۲) چنین نیست. بنا به ترجمه تفسیری ایشان، می‌فرماید: «بگو: هرکس بر حسب ساختار (اختیاری) خود عمل می‌کند. پس پروردگارتان به هر که راه‌یافته‌تر باشد (از همگان) داناتر است.»

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۲) ترجمه مح مد صادقی تهرانی. تهران: کلیدر.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۴). *سیر رباعی*. تهران: فردوس.
- فروغی، مح مدعلی و قاسم غنی. (۱۳۸۲). *تیات عمر خ یام*. تهران: ناهید.
- *فرهنگ فارسی دهخدا*. <<http://www.loghatnaameh.com>>
- قراگوزلو، علیرضا ذکاوتی. (۱۳۷۹) *عمر خ یام*. تهران: طرح نو.

- هاملین، د. و. (۱۳۷۴). *تاریخ معرفت‌شناسی*. ترجمه شاپور اعتماد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هدایت، صادق. (۱۳۴۲). *ترهلی خد یتام*. تهران: امیرکبیر.
- Abrams, M. H. (2005). *A Glossary of Literary Terms*. 8th Ed. Boston, MA: Thomson Wadsworth.
- Aryanpur, Abbas and Manuchehr. (1971). *The Rubaiyat of Omar Khayyam: A New Translation*. Tehran: College of Translation.
- Crosby, Donald A. (1988). *The Specter of the Absurd: Sources and Criticisms of Modern Nihilism*. New York: SUNYP.
- Camus, Albert. (1955). *The Myth of Sisyphus*. Trans. Justin O' Brien. New York: Vintage.
- Edwards, Paul. (1972). "Meaning and Value of Life" in *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards. New York: Macmillan. PP. 467-477.
- Elwell-Sutton, L. P. (Trans.) (1971). *In Search of Omar Khayyam*. By Ali Dashti. London: George Allen & Unwin.
- Punt, David P. (1995). "Does Theological Fatalism Rest on an Equivocation?" *American Philosophical Quarterly*. 32 (2), PP. 153-165.
- Taylor, Richard. (1972). "Determinism". *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards. 8Vols. New York: Macmillan. PP. 359-373.
- _____ (1962). "Fatalism." *The Philosophical Review*. 71 (1), PP. 56-66.