

حکیم عمر خیام، فیلسوف ناشناخته

جعفر آقایانی چاوشی

پژوهشگر تاریخ و فلسفه ریاضیات

و عضو هیئت علمی دانشگاه صنعتی شریف

ترجمه محمد مهدی فولادوند

استاد سابق دانشگاه تهران

تقدیم به استاد گرانمایه جناب آقای دکتر مهدی گلشنی

مقدمه

عمر خیام از برکت آثار شعری خود شهرت جهانی دارد. تألیفات ریاضی و رسائل فلسفی وی نیز به نوبه خود مورد تحقیق قرار گرفته است. با این همه بر اثر برداشت‌های گوناگونی که در طول یک قرن و نیم اخیر از وی به عمل آمده شخصیت واقعی او هنوز ناشناخته مانده و شهرت شاعرانه وی از اعتبار علمی او پای فراتر نهاده است. خیام گرچه در کشور خویش شاعر درجه اول قلمداد نمی‌شود، ولی یگانه شاعری از کشور ایران است که در سراسر دنیا بیش‌تر از هر کسی خواننده دارد. هزاران نشریه و برگردان از رباعیات او در سراسر گیتی گواه بر آن است که تا چه اندازه اشعار وی به مذاق جهانیان خوشایند آمده است. وانگهی نوعی پرستش زیبایی نیز به او اختصاص داده شده است. این پرستش از انگلستان آغاز شده و در امریکا نیز زمینه مساعد یافته و سپس در سراسر دنیا گسترش یافته است.

با این همه آنچه را که انگلیسی‌ها در عمر خیام می‌ستایند، تجلیل از نبوغ یکی از شعرای خود آنها

است و هیچ چیز از این امر بیش تر مایه کنجکاوی نیست که برگردان‌های گوناگون و شاعرانه فیتز جرالد را با ترجمه‌های تحت‌اللفظی همان ترانه‌هایی که منشأ الهام وی بوده است، کنار هم‌دیگر بگذاریم و با یکدیگر مقایسه کنیم.^۱

متأسفانه همین برداشت منشأ سوء تعبیر گردیده و مایه داوری‌های نادرست از ترانه‌های خیامی شده است. عده‌ای برآنند که از خیام یک شکاک و پیرو فلسفه اپیکور^۲ بسازند و حال آنکه عمر خیام با استناد به متون معتبر تاریخی در طول حیات خود فردی مؤمن و مسلمانی متعهد و عامل به احکام اسلامی شمرده می‌شده و این امر منبث از اعتقادات متافیزیکی وی بوده است.

برخی از تحلیل‌گران در اشعار وی نوعی تصوف را به گونه‌ای سایه افکن می‌بینند. اینان غافل‌اند که خیام بر اثر عقل‌گرایی‌اش همواره در معرض حملات پاره‌ای از صوفیان افراطی یا مردم ساده‌اندیش بوده است. پاره‌ای از اشخاص نیز نوعی بدبینی را از همین اشعار استشمام کرده‌اند و حال آنکه رسائل فلسفی خیام درست خلاف این نظر را القاء می‌کند. بدین ترتیب، برداشت‌های گوناگون و متناقض در هر نوبت مؤلف را گاه معلم اخلاق و زمانی عیاش و گاه صوفی و هنگامی زندیق معرفی می‌نماید. درباره معنای «شراب» و «مستی» نیز - که همواره در این اشعار از آنها سخن می‌رود - هر کسی به زعم خود با دیگری به چالش برمی‌خیزد.

پیدایش کتاب‌های معمولی نیز از نوع نوزده‌نامه^۳ باز بیش تر اذهان را مشوش کرده است. در برخورد با این‌گونه تألیفات، توده مردم که با تاریخ ادبیات ایران ناآشناست، به‌ویژه مضمون و محتوای آنها را که اغلب جنجالی، نادرست و پریشان است، طابق النعل بالنعل تلقی می‌کنند و آنها را صریحاً یا تلویحاً به عمر خیام نسبت می‌دهند. در میان این نوع داوری‌های قالبی می‌توان سخن ارنست رنان را یادآور شد که می‌گوید:

خیام شاید تنها شخصیتی باشد که هر چه بیش تر کنجکاوی را برمی‌انگیزد و ما

1. P. Salet, *Omar Khayyam, savant et philosophe*, Paris 1927, p. 19.

2. Epicurien

۳. کتابی است به فارسی از مؤلفی گمنام در قرن دوازدهم هجری که تنها یکبار در آغاز کتاب از خیام نام می‌برد. این اثر آکنده از اغلاط تاریخی و فنی است که توسط آقای مجتبی مینوی در سال ۱۳۱۲ هجری در تهران انتشار یافته و در سال ۱۹۳۷ میلادی به وسیله آقای هانری ماسه به زبان فرانسه ترجمه گردیده است.

حکیم عمر خیام، فیلسوف ناشناخته ۳

را وادار به پژوهش درباره خود می‌کند، تا نیک دریابیم که بر اثر فشار ارتجاع اسلام چه بر سر نبوغ ایرانی آمده است.^۴

کشف و ترجمه فرانسو رساله جبر و مقابله خیام به وسیله ویکه^۵ باز مسئله را هر چه پیچیده‌تر از سابق کرده است: دشوار می‌توان ریاضی دان را با شاعر آشتی داد، مگر آنکه فرمول‌های معجز‌آسایی اختراع کنیم؛ چرا که این شاهکار ریاضی به هیچ وجه نمی‌تواند محصول دماغی لابلالی و سر به هوا باشد.

بدین‌گونه افسانه خیام فیلسوف، شاعر و ریاضی‌دان به وجود آمد و در نتیجه، برداشت‌های قالبی و اساطیری ترجمه حال خیام را یکباره آکنده ساخت. از همان لحظه که وی با برجسب‌های ضد و نقیضی مورد ارزیابی قرار گرفته ناچار و مآلاً باید خلق و خوی وی نیز هر چه بیش‌تر سطحی و سبک جلوه کند و قهراً خواننده را دستخوش حیرت قرار می‌دهد تا چگونه جنبه جد و علمی و فلسفی خیام را باید ارزیابی کرد و باز بالاتر از همه این خطر نیز وجود دارد که آیا در کدام طبقه‌بندی تصنعی وی را باید جای داد!

برای ارائه اندیشه‌ای روشن از طرز تفکر خیام چه باید کرد؟ آیا سودمند است که باز تألیف دیگری بر توده نشریات مربوط به وی افزود؟ نخست باید خاطر نشان کرد که از آن دیدگاه که ما به وی می‌نگریم، اصرار می‌ورزیم که اندیشه‌های اصیل فلسفی وی را بازگو کنیم. چرا که پس از دست نهادن روی معیارهایی که مایه تشخیص رباعیات اصیل او است اشعار وی را در پرتو متون فلسفی و ترجمه حال وی که جسته و گریخته، در کتاب‌های گذشته آمده است تفسیر خواهیم کرد. بدین ترتیب، امیدواریم که اندیشه‌های بنیادین عمر خیام را خاطر نشان کنیم.

جهان شاعرانه خیام

برای خطور در جهان اندیشمندانی که ذهنی بحرآسا و همواره در تلاطم دارند، باید عواطف و ساختار ذهنی آنها را مورد توجه قرار داد. با آینه کدر تاریخ که تصاویر واقعی

4. E. Renan, "Rapport sur les travaux du conseil de la Société asiatique pendant l'année 1867-1868", *Journal Asiatique*, juillet-août 1868, p. 57.

5. F. Woepcke, *L'algebre d'Omar Al-Khayyami*, publiée, traduite et accompagnée d'extraits manuscrits inédit, Paris 1851.

را کم‌رنگ‌تر از واقعیت جلوه می‌دهد، طبعاً باز نمودن تمام حقایق میسر نیست. البته تاریخ ما را یاری می‌کند ولی نباید در همان مرحله آغازین درنگ کرد. تنها از خلال تحلیل نوشته‌های شاعرانه و فلسفی اندیشمندان است که صاحبان آنها را می‌توان شناخت. از همین رو برای شناخت هر چه بهتر خیام ما نه تنها باید به تحلیل رساله‌های فلسفی وی مبادرت ورزیم، بلکه ضروری می‌نماید که اشعار وی را که در قالب رباعی یا ترانه سروده شده است مورد کندوکاو قرار دهیم.

«رباعی» تنها از ویژگی‌های شعر خیامی نیست، بلکه از خصایص شعری زبان پارسی است. هر رباعی از دو بیت یعنی چهار مصرع تشکیل شده است و قافیه در مصرع اول و دوم و چهارم - و به ندرت سوم - باید مراعات شود. چنین می‌نماید که خیام این رباعیات را در لحظات دلفشردگی و اندوه سروده و حتی آهنگ آن را نداشته است که در گردآوری آنها همت گمارد. شاید به همین سبب معاصران وی از این ترانه‌ها آگاه نبوده‌اند. البته در توضیح این مطلب باید اشاره کرد که ذهن خیام یکسره در تصرف قریحه شاعرانه نبود، چرا که او در درجه اول فیلسوف و ریاضیدان بود و بنابراین شورها و هیجان‌هایی که بر روح وی غلبه می‌یافت، نه از آن‌گونه بود که روح یک رودکی و منوچهری و عنصری را به تکان درمی‌آورد و نه از نوع حماسی و بزمی بود که وی را در صف فردوسی و نظامی جای دهد و نه همچون عراقی و سعدی و حافظ که از سوز هجر و تب و تاب عشق و رشک بنالد و در وصف بهار و زیبایی‌های آن غزل‌سرایی کند.

قریحه شاعرانه وی از نوع قریحه عطار و سنایی نیز نبود که به عرفان و تصوف تعلق گیرد. البته می‌توان گفت که خیام با مولانا وجه مشترکی دارد، چرا که او نیز چون ملای روم از اندیشه فلسفی و علمی برخوردار است. آری دنیای او مثل دنیای مولانا جلوه می‌کند که در آن همه چیز با انسان حرف می‌زند. البته درست بر خلاف اشعار این شاعر عارف که وجد و شوق و شور و جهش به سوی عالم بالا در آنها موج می‌زند و زندگی را با موسیقی ساحرانه‌ای آکنده می‌کند، خیام به نکات دیگری خیره می‌شود. او آن سوی زیبایی و طراوت و شادی را می‌شکافد و خود را با چنین افکاری مواجه می‌بیند. افکاری که از عرضه کردن آنها نیز ابا دارد و همین امر موجب گردیده که این شاعر فیلسوف در عصر خود به شاعری مشهور نگردد. تنها یک قرن پس از مرگ وی مؤلفی صوفی مسلک به نام نجم‌الدین رازی در کتاب مرصادالعباد صریحاً دو رباعی را به نام خیام نام می‌برد.

متن مزبور بدین قرار است:

و معلوم گردد که روح پاک علوی نورانی را در صورت قالب خاکی سفلی ظلمانی کشیدن چه حکمت بود؟ و باز مفارقت دادن و قطع تعلق روح کردن از خرابی صورت چراست؟ و باز در حشر قالب را نشر کردن و کسوت روح ساختن سبب چیست؟ آنگه از زمرة «اولئک کالانعام بل هم اضل»^۶ بیرون آید و به مرتبه انسانی رسد و از حجاب غفلت «یعلمون ظاهراً من الحیوة الدنیا و هم عن الآخرة هم غافلون»^۷ خلاص یابد و قدم به ذوق و شوق در راه سلوک نهد تا آنچه در نظر آورد در قدم آورد، که ثمره نظر ایمان است و ثمره قدم عرفان. فلسفی و دهری و طبایعی از این دو مقام محروم اند و سرگشته و گمگشته اند. یکی از فضلا - که به نزد نابینایان به فضل و حکمت و کیاست معروف و مشهور است و آن عمر خیام است - از غایت حیرت و ضلالت این بیت می گوید:

دوری که در او آمدن و رفتن ماست آن را نه بدایت نه نهایت پیداست
کس می نزد می درین معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست
[نیز]:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست

باز از چه سبب فکندش اندر کم و کاست؟

گر نیک آمد شکستن از بهر چه خواست

ور نیک نیامد این صور عیب کراست؟^۸

رباعیات دیگری نیز که تعداد آنها به ده ترانه بالغ می شود، در کتب دیگری که از قرن هفتم الی نهم هجری تألیف شده به عمر خیام نسبت داده شده است. این ترانه ها را هم در عین اصالت و تا حدودی قدمت می توان معیاری برای تشخیص رباعیات وی از دیگر ترانه هایی دانست که در مجموعه های مؤخر و پراکنده بعدها به وی نسبت داده شده است.

نخستین مجموعه ای که به طور مستقل مشتمل بر رباعیات اوست همان نسخه

۶. قرآن: سوره ۷، آیه ۱۷۸

۷. قرآن: سوره ۳۰، آیه ۶

۸. نجم الدین رازی، مرصاد العباد، به اهتمام حسین حسینی، نعمة اللهی، تهران ۱۳۵۳، ص ۱۸. نیز رجوع شود به:

خطی کتابخانه بادلیان آکسفورد است که در سال ۱۴۶۰ میلادی مطابق با ۸۶۰ هجری - یعنی سه قرن و نیم پس از مرگ خیام - نوشته شده است. این مجموعه حاوی ۱۵۸ رباعی است. از آن پس مجموعه‌ها هر چه متعددتر و رباعیات گسترده‌تر می‌شود. نسخه‌ای را که نیکلا، نخستین مترجم فرانسوی در برگردان خود به زبان فرانسه در سال ۱۸۶۷ میلادی مورد استفاده قرار داد، شامل ۴۴۴ رباعی است. نسخ دیگر و نشریات دیگر باز هم شماره رباعیات را چه در شرق و چه در غرب افزون‌تر کرده‌اند.^۹

در میان رباعیات منسوب به عمر خیام صدها رباعی می‌توان یافت که در دواوین شعرای پارسی‌زبان دیگر نیز آمده است و می‌توان به آنها نام «رباعیات سرگردان» را اطلاق کرد. از آنجا که پیش از هر چیز خیام یک دانشمند و فیلسوف است، بدین وسیله می‌توان میزان و معیاری برای صحت انتساب رباعیات وی پیشنهاد کرد.

به جای اینکه ما به تنها یک نسخه از رباعیات خیام بسنده کنیم، می‌توانیم از میان اشعاری که پارسی‌زبانان به او نسبت می‌دهند آنهایی را برگزینیم که از نظر اندیشه ارزش فلسفی بیش‌تری دارند یا در آنها اصطلاحات علمی و نجومی عصر وی به کار رفته است.^{۱۰}

بیرون از این قاعده عام، دانشمندان ایرانی و خاورشناسان شیوه‌های گوناگونی را برای رباعیات راستین خیامی پیشنهاد کرده‌اند. آقای محمدمهدی فولادوند فی‌المثل در کتابی که به همین منظور نگاشته است، معیارهای زیر را برای تشخیص رباعیات اصیل از معمول و دخیل ارائه داده است.^{۱۱}

۱. هر رباعی اصیل خیام‌وار باید چهار رکن فکری داشته باشد و سه مصرع اول رباعی به صورت قضیه منطقی، مانند مقدمه‌ای برای نتیجه یعنی مصرع چهارم آمده باشد. بدین ترتیب رباعیات اصیل خیام از ترانه سه یا دورکنی که غالباً سطحی و بی‌معنا است جدا می‌شود.

۲. شرط دوم این است که در رباعیات اصیل خیام معنا بر لفظ می‌چربد و همواره

9. G. Lazard, "Le mystérieux poète Khayyam", texte de conférence au *Congrès International sur Omar Khayyam à Nishabour (Iran)* 17-19 mai 2000.

10. P. Salet, *Omar Khayyam savant et philosophe*, op.cit. p. 19

۱۱. محمدمهدی فولادوند، خیام‌شناسی، تهران ۱۹۶۸، صص ۱۲-۱۰

خالی از تصنع و لفاظی است و خواننده را بدون اینکه در صورت متوقف کند، مستقیماً به معنا می‌برد.

۳. غالباً دو موضوع «هراس از مرگ» و «دریافتن دم» در رباعیات اصیل خیامی چشمگیر است و صرفاً دعوت به بهره‌گیری از لذت نیست.

۴. رباعیات راستین خیام حاکی از اندوه و دلهره آدمی از کوتاهی عمر و ناتوانی او در فهم معمای زندگانی و غلبه مرگ است. در نتیجه ترانه‌های واقعی خیامی حاکی از پرشش و عصیان و دودلی می‌باشد.

با توسل به معیارهای مزبور می‌توان رباعیات اصیل خیامی را ردیابی کرد. شک و بدبینی موضوعات اساسی رباعیات مزبورند که ما آنها را در پرتو متون فلسفی خیام تجزیه و تحلیل خواهیم کرد. اما پیش از این بررسی خاطر نشان می‌کنیم که ترانه‌های مورد استفاده خود را قبلاً با استفاده از چهار محک و معیار کتاب خیام‌شناسی فولادوند و ارسی کرده‌ایم و از موارد استثنایی آن درمی‌گذریم.

بدبینی خیام

از بدو پیدایش جهان، هرگاه انسان از زندگی روزمره سر می‌خورد و به تنهایی می‌گراید و از دلهره‌های نازای آن می‌گریزد و از انواع پستی‌ها و نادرستی خود را به کنار می‌کشد و می‌کوشد تا دربارهٔ مآل و سرنوشت انسانیت و در پیرامون «بدی» و «مرگ» بیندیشد، دستخوش اندوهی گرانبار می‌شود و تلخکام به سوی آسمان فریاد اعتراض برمی‌کشد. این اندوه بدبختانه گاهی به «بدبینی» منتهی می‌شود. در گذشته دور بودا علیه زندگانی به اعتراض برخاست و گفت: «مرگ درد است، پیوستگی با کسی که دوستش نداریم درد است، جدایی از دلدار درد است، ناکامیابی درد و کوتاه سخن همه وابستگی‌های زندگانی درد است».^{۱۲}

احساسات مشابهی در یونان قدیم به چشم می‌خورد: هراکلیت و دموکریت دو

12. Olenberg, *Le Bouddha*, Traduction française, Paris 1894, p. 214.

شادروان دکتر علی شریعتی این نظریات بدبینانه بودا را در شعر زیر به نظم کشیده است:

گفت بودا که درین هستی پلید	غیر از دروغ و رنگ و ریا و فریب نیست
واندر سراب شوم فریبده حیات	جز رنج و درد هیچ کسی را نصیب نیست
گفتست زندگی شبح مرگ موحش است	افسانه‌ای است پر ز فریب و پر از دروغ
رخشنده مشعلی است فرا راه آدمی	اما گرفته است ز رنج و ز غم فروغ

فیلسوف نامدار از فلاسفه پیش از سقراط نیز بدین بوده و هر یک نفرت و اندوه خود را - یکی با گریه و دیگری با خنده - ابراز داشته‌اند.^{۱۳} در قرون وسطی اسلامی نیز محمد بن زکریای رازی و ابوالعلائی معری هر دو بدین بوده و پیش از خیام بر شقاوت و بدبختی آدمی گریسته‌اند.

رازی معتقد بود که شر و زشتی در جهان از خیر و زیبایی بیشتر است و هر گاه زشتی‌ها و ناگواری‌ها و اندوه و مصایب زندگی را با خوشی اندک آن به قیاس آوریم، خواهیم دید که زندگانی بشر جز بدبختی بزرگ چیزی نیست.^{۱۴} اما بدینی نزد ابوالعلا باز رنگی تیره‌تر از این دارد. به عقیده او زندگی بخشش نابجا و یا جنایتی است که پدران در حق فرزندان در پدید آوردن آنها مرتکب می‌شوند. از این رو، از ازدواج روگردانید و از تولید فرزندی که گرفتار دوزخ زندگی شود، خودداری کرد و سرانجام گفت بر روی مزارش بنویسند چنین:

«آن گناهی که پدر کرد و نکردم این است»^{۱۵}

با این همه بدینی خیام با بدینی رازی و معری مطلقاً تفاوت دارد.

بدینانی چون رازی و معری اساس عالم کون و هستی را بر اصل بدینی و تباهی قرار داده و جهان را از پس شیشه‌ای تار می‌نگرند و در نتیجه جز تیرگی چیزی نمی‌بینند^{۱۶} و حال آنکه زیبایی جهان، خیام را مسحور خود کرده و او زشتی را امری عارض بر آن می‌بیند. وی حتی رساله‌ای فلسفی در آشتی این شر عرضی با حکمت بالغه و عدل الهی نگاشته است. طبق برداشت خیام «رخدادهای جهان به حکم امکان و نظام احسن و مشیت الهی صورت خارجی یافته است. در میان این امور بالطبع و الزاماً پاره‌ای از اجزای آن با همدیگر در حالت تضاد قرار می‌گیرند ولی این تعارض و تضاد بالعرض است نه به طور جوهری. به عبارت دیگر این تضاد ناشی از خدا نیست، بلکه منشأ پیدایش عدمی

13. J.P. Dumont avec D. Delatte et J.L. Pocrer, *Les Présocratiques*, Paris 1988, p. 758.

14. Maimonide, *Le Guides des Egarés*, traduit en français par S. Munk. Nouvelle édition, Paris 1981, Tome 3, pp. 67-68.

۱۵. عین عبارت ابوالعلا چنین است:

هَذَا جَنَاهُ ابِي عَلِيٍّ

و ما جنیت علی آحد

۱۶. این نظرگاه برداشتی است از شعر زیر مولوی:

پیش چشمت داشتی شیشه کبود

زان سبب دنیا کبودت می‌نمود

دارد و هنگامی که امر عدمی رخ می‌دهد قهراً شر نیز صورت خارجی به خود می‌گیرد. اگر کسی بگوید خدا سیاهی و گرما را آفریده و در عین حال سفیدی و سرما را پدید آورده است که با آن دو در تضادند، نتیجه می‌گیرد که خدا منشأ تضاد است: زیرا اگر «الف» علت «ب» است و «ب» علت «ج» پس «الف» نیز علت «ج» است. این‌گونه نتیجه‌گیری هنگامی درست است که ما آن را درست در متن واقعی آن قرار دهیم: قطعاً خدا سیاهی را آفریده، ولی هرگز آن را در تضاد با سفیدی نیافریده است. زیرا حالت تضاد آن با سفیدی ناشی از نوعی ضرورت است.

در نتیجه خداوند بالضرورة به «تضاد» وجود نبخشیده، بلکه بالعرض آن را پدیدار کرده است. بدون شک خدا «سیاه» را برای آنکه نقطهٔ مقابل «سفید» قرار بگیرد پدیدار نکرده است، بلکه آن را بالامکان آفریده و در نتیجه تحقق آن در ضمن سلسله «نظم» و «خیر» مفهوم و معنا پیدا می‌کند. وانگهی «سیاه» یک «ماهیت» است و امکان ندارد که قادر به یافتن عامل متضاد خود نباشد. در نتیجه آن کس که سیاه را بالامکان آفریده، به همان گونه نیز «تضاد» را بالعرض خلق فرموده است. از این طرز استدلال مستفاد می‌شود که «شر» حاصل «تضاد» است و از خداوند منبعث نیست، زیرا که مشیت الهی که کامل‌ترین گونهٔ مشیت ازلی است همواره رو به «خیر» دارد. اما این خیر ممکن نمی‌تواند مبرا از هرگونه شر و بی‌عدالتی نیز نباشد... و در اینجا مسئله‌ای مطرح می‌شود که جدأ زشت و رکیک است و آن اینکه چرا خدا چیزی را آفریده که قهراً منتهی به عدم و شر شود؟ پاسخ آن آسان می‌نماید: زیرا در آفرینش سیاهی هزاران فایده و سود موجود است و یک شر و صرف‌نظر کردن از هزار خیر برای یک شر خود شری بزرگ است.^{۱۷}

استدلال خیام جذاب ولی نتیجه‌بخش و مقنع نیست، چرا که او درست شر طبیعی همچون بیماری را از شر متافیزیکی مانند «گناه» تفکیک نمی‌کند. وانگهی استناد «شر» به یک امر عرضی ارضاع‌کننده نیست، زیرا در ضمن این نظریهٔ خیام اعتراف می‌کند که پدیدهٔ شر مستند به آن اموری است که آفریدهٔ خداوند می‌باشد، هر چند که این آفرینش مستقیم نیست. نیز استدلال او را که بر کمیت شرور متکی است می‌توان علیه خود او به کار گرفت. حضور شر در صحنهٔ آفرینش باری تعالی، هر چند هم که ناچیز باشد، افزون

۱۷. عمر خیام «پاسخ‌هایی به سه پرسش» متن منقح عربی به کوشش آقای حامد ناجی اصفهانی. فرهنگ، ج

جلوه می‌کند. وانگهی خیام مطلبی را تأیید می‌کند که خود بر نتیجه آن وقوف ندارد: خوبی‌ها را با هم جمع کنید و شرور را نیز بر یکدیگر بیفزایید و آنگاه این دو را از همدیگر کسر نمایید. خیام نمی‌تواند از نتیجه‌گیری حاصله بر خود بنازد. او چنین محاسبه‌ای نکرده و هیچ‌کس دیگر نیز نمی‌تواند چنین محاسبه‌ای کند. خوش‌بینی و بدبینی دو طرف افراط و تفریط این قضیه می‌باشد. هر دوی آنها به دفاع از عوامل مربوط به خود برمی‌خیزند و هر دوی آنها نیز به خطا می‌روند.

خیام که حکیم الهی مسلمانی است می‌توانست از وجود شر به گونه‌ای دیگر دفاع کند که بیش‌تر با اصول اسلامی سازگار باشد. در حقیقت مسئله شر به مسئله «آزادی» بستگی دارد و بدون در نظر گرفتن آزادی قابل دفاع نیست.^{۱۸} بدون چنین ارتباطی مسئولیت شر را نمی‌توان متوجه احدی ساخت. اگر آزادی نباشد تنها خدا است که بار شر را حمل می‌کند. ولی شر منبعت از خدای عادل و حکیم نیست، بلکه ناشی از فعالیت کاذب انسانی است یا به عبارت دیگر از ضعف و ناتوانی آدمی نشأت می‌گیرد. خداوند تعالی در حالی که انسان را «آزاد» آفریده، در عین حال به وی حق و اختیار داده تا بتواند قوانین الهی را درهم شکنند و در واقع از آنها تخلف ورزد. آدمیزاد به سود گناه موضع‌گیری کرده و «شر» را موجب می‌شود. در نتیجه اگر اذعان کنیم که شر وجود دارد خوش‌بینی چه مفهومی خواهد داشت و چگونه می‌توان آن را مطرح کرد. این ایراد را می‌توان چنین پاسخ داد که خداوند پیامبران خود را گسیل داشته تا سر و سامانی به بی‌نظمی ناشی از شرور بخشند. در تاریخ انسانیت بالاخره روزی شر ریشه‌کن می‌شود. این «خوش‌بینی» صرفاً نظری است و سعادت کامل را در آینده نوید می‌دهد.

پیامبران الهی بر مبنای زندگانی و تعلیمات خود نشان داده‌اند که چگونه می‌توان گناه را مهار کرد. هر انسانی در عین حال که می‌تواند آزاد به خدا معتقد باشد می‌تواند خویشتن را از سیطره گناه یعنی شر رهایی بخشد. این هم خوش‌بینی عملی است. بدین ترتیب در دنیا شر کاهش می‌یابد. به هر حال از این بحث چنین نتیجه می‌شود که خیام از دیدگاه فلسفی یک خوش‌بین است و بنابراین ریشه پریشان‌خاطری و اندوه او را در جای

۱۸. آقای فولادوند این مطلب را به طرز زیبایی در بیت زیر از مثنوی عمر ماکه هنوز به چاپ نرسیده گنجانیده است:

دیگری باید ردیابی کرد. با استناد به پژوهش‌های روان‌شناسان می‌توان احیاناً در مورد پاره‌ای اشخاص عقده‌حقارت یا خودکم‌بینی را منشأ بدبینی تلقی کرد. شاید این امر در مورد ابوالعلائی معری که شاعری حساس و در عین حال نایباً بود کاملاً مصداق داشته باشد، ولی در مورد خیام نمی‌توان آن را به آسانی شمول داد. چرا که وی دانشمند و فیلسوف بوده و در طول حیات خود از شهرت شایانی بهره داشته و گرفتاری و عُسر معیشت نیز نداشته زیرا در برابر خدمات علمی خود مقرری‌های شایان توجهی دریافت می‌کرده است.^{۱۹}

اگر کنجکاوی در یافتن علت شخصی در مورد خیام بی‌فایده می‌نماید در عوض باید خاطر نشان کرد که این دانشمند بزرگ در عصر بس پر آشوب و فتنه از تاریخ ایران می‌زیسته و حزن عمیق او بی‌شبهه تا حدودی ریشه در بی‌سروسامانی و بی‌بند و باری این دوران داشته است. خیام در زمان سلجوقیان می‌زیسته است، این ترکان تازه اقلیم عوض کرده و در ایران اسکان یافته، موفق شده بودند که در دوران سلطنت ملکشاه، به‌ویژه از دولت کاردانی وزیر با تدبیر وی خواجه نظام‌الملک طوسی قلمرو پهناوری از کشور ایران را در زیر سلطه خود بگیرند: در همین دوران و سلطنت سلطان ملکشاه بود که عمر خیام را برای نظارت و تصدی زیح ملکشاهی در رصدخانه اصفهان به کار گماشته بودند. اما این نظم و رفاه دیری نپاید: خواجه نظام‌الملک که متسنن و پیرو شافعی بود و ضمناً از مذهب اشعری نیز دفاع می‌کرد بر سر آن بود که در دفع فرقه اسماعیلی بکوشد. از آن طرف نیز فرقه اسماعیلیه - که در رأس ایشان حسن صباح فعالیت می‌کرد - بیکار ننشستند و دژ الموت را - که به لانه عقاب شهرت داشت - در اختیار

۱۹. خاقانی شاعر معروف در کتاب رسائل خود داستان زیر را نقل می‌کند:

«روزی خواجه بزرگ کاشانی، در عهد ملکشاه به دیوان نشسته بود. عمر خیام درآمد و گفت: «ای صدر جهان، از وجه ده هزار دینار معاش هر سال من، کهنتر باقی به دیوان عالی مانده است. نایبان را اشارتی بلیغ می‌یابد تا برسانند.»

خواجه گفت: تو جهت سلطان عالم چه خدمت کنی که هر سال ده هزار دینار مرسوم تو باید داد؟ واعجباً، من چه خدمت کنم سلطان را؟ هزار سال آسمان و اختران را در مدار و سیر به شیب و بالا، جان باید کندن تا از این آسیابک، دانه‌ی چون عمر خیام بیرون افتد و از این هفت شهر پای بالا و هفت دیو سرنشیب، یک قافله سالار دانش چون من درآید. اما اگر خواهی، از هر دیهی از نواحی کاشان، چون خواجه ده ده بیرون آرم و به جای او بنشانم که هر یک از عهده کار خواجگی بیرون آید. -

گرفتند و از آنجا کارگزاران و ایادی جانباز خود را در اکناف وسیع قلمرو عباسیان گسیل داشتند و آن گروه نیز از کشتن و از میان بردن مخالفان خود کوتاه نمی آمدند.^{۲۰}

سرانجام خواجه نظام الملک را در سال ۴۸۵ هجری به قتل رسانیدند و به دنبال کشتن او یک سلسله سوءقصدها و کشت و کشتار در ایران به وقوع پیوست. سلطان ملکشاه نیز با فاصله کمی از مرگ نظام الملک وفات یافت و کشور میدان مبارزه قدرت و هرج و مرج واقع گردید و سه فرزند وی برکیارق و سلطان محمد و سلطان سنجر به ترتیب سلطنت کردند و به ویژه دوران حکومت سنجر ایران اسلامی هر چه بیش تر دستخوش انواع هرج و مرج ها و بلایا گردید و حقیقاً عصر وی یکی از روزگارهای فساد و تباهی و بدبختی و فقر فاجعه بار ایران به شمار می رود. شخص سنجر خود نیز بسیار مرد فاسد و تبهکار و مبتلا به انواع انحطاط های اخلاقی بود و مدام سرگرم لهو و لعب. او از قدرت خود در این کار کمال سوءاستفاده را می برد. در نتیجه شدت اسرافکاری خزانه کشور را تهی ساخت و حال آنکه در زمان پدرش سرشار از زر و سیم بود.

برای تشفی غرایز پست خود هر روز بر میزان مالیات می افزود. کارگزاران وی نیز به او تاسی می جستند. هیچ شهر و دهکده ای از تحمیل این گونه مالیات های بی رویه و مطالبات بیجا مصون نماند. ستمکاری و بی عدالتی سنجر به همه طبقات اجتماعی، اعم از زن و مرد و پیر و جوان سرایت کرد. تحمیل و جفا یکبار به جایی رسید که یکبار چنان سربازان وی وحشیانه دست به جفاکاری زدند که پیرزنی که قربانی حادثه بود علیه شاه به فریاد برخاست و گفت: «ای شاه من اثری از عدالت تو ندیدم و از دست تو است که هر سال متحمل این همه خسارت ها می شوم از دست تو دودمان ها بر باد رفته و انبار دهقانان خالی از غله شده است».^{۲۱} این زن تنها کسی نبوده که به شکایت برخیزد، ولی سربازان شاه و جاسوسان وی ناخرسندان و متجاسران و معترضان را به زور وادار به

20. F. Jabre, *Erreur et délivrance d'al-Ghazzālī*, traduction française avec introduction et notes, Beyrouth 1969, p. 14.

۲۱. این اعتراضات را نظامی شاعر ایرانی چنین به نظم کشیده است:

کای ملک آزرم تو کم دیده ام	وز تو همه ساله ستم دیده ام
.....
خانه شهری ز تو ویرانه شد	خرمن دهقان ز تو بی دانه شد

خاموشی می‌کردند. فقر مستمندان دوش به دوش هرزه‌کاری شاهزادگان و افسران آنها غوغا می‌کرد. طبق یکی از شواهد همان روزگار «میخانه‌ها و مراکز فحشا و فسق و فجور و انواع تباهی‌هایی که شرعاً ممنوع بود رونق تمام داشت».^{۲۲} بی‌غیرتی و بی‌لیاقتی سلطان سنجر به دشمنان خارجی بهانه داد که کشور ایران را مورد هجوم قرار دهند. به همین دلیل بود که در این عصر ایران مورد حملات خونبار ترکان «عز»^{۲۳} که از همان نژاد خود سنجر بودند و نیز ترکان «قراختایی» که اصلاً مغولی بودند قرار گرفت.

انقلاب‌های عمومی یا محلی که منشأ آن رقابت‌های خونین در میان سرداران بزرگی که در پی سلطنت کردن بودند و با یکدیگر به منازعه می‌پرداختند یا کشور را به نوبه در میان خود با همدیگر تقسیم می‌کردند، وضع امپراتوری بزرگ ایران را در سالیانتمادی، پریشان و ناآرام و مردم را با فقر و بدبختی گریبانگیر کرده بود. امام محمد غزالی متأله بزرگ این دوران با مشاهده فقر مردم نامه‌ای به یکی از وزرای سنجر می‌نویسد و از وی تقاضا می‌کند که «به حال مسلمانانی که به علت ستم‌دگی به جان آمده‌اند ترحم فرماید».^{۲۴}

22. Ravandi, *Repos des cœurs dans Anthologie Persane* par H. Massé, Paris 1950, p. 109, voir également: *Tableaux du règne du sultan Sandjar*, traduction française par Ch. Schefer, Paris 1886.

۲۳. انوری شاعری بزرگ ایرانی که فجایع و تجاوز و جنایات قوم عُز را به چشم دیده بود، در قصیده‌ای که برای تحریک، سنجر، به جنگ با آنان سروده، این جنایات را بخوبی تشریح کرده که ما بخشی از این قصیده را در اینجا می‌آوریم:

بر سمرقند اگر بگذری، ای بادِ سحر	نامه‌ای اهل خراسان بَبَرِ خاقان برا
نامه‌ای مطلع آن: رنج تن و آفت جان	نامه‌ای مقطع آن: درد دل و سوز جگر
نامه‌ای بر رقص آه غریبان پیدا	نامه‌ای در شکنش خون شهیدان مُضَمَّر
نقش تقریرش از سینه مظلومان خشک	سطر عنوانش از دیده محرومان تر
خبرت هست کزین زبر و زبر شوّم غزان	نیست یک‌پی‌ن خراسان که نشد زیر و زبر؟
بر بزرگان زمانه شده خردان سالار	بر کریمان جهان گشته لثیمان مهتر
بر در دونان احرار حزین و حیران	در کف رندان، ابرار، اسیر و مضطر
شاه، الا بدرِ مرگ نبینی مردم	بگر، جز در شکم مام نیابی دختر
مسجد جامع هر شهر ستوران‌شان را	پایگاهی شده، نه سقفش پیدا و نه در
بر مسلمانان زان‌گونه کنند استخفاف	که مسلمان نکند صد یک از آن با کافر

۲۴. غزالی، مکاتب، به اهتمام عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۳۳ هـ.ش. ص ۵۹. عین نوشته غزالی چنین است: «مسلمانان را کارد به استخوان رسید و مستأصل گشتند».

غزالی حق دارد زیرا بدبختی همه آحاد مردم را مورد تهدید قرار داده و احدی را کنار نگذاشته بود به طریق اولی حساس‌ترین مردم چون عمر خیام از آن بیش‌ترین می‌بردند. شاید به همین دلیل بوده است که بیهقی تاریخ‌نگار خیام را عصبانی و بدخوی دانسته و نیز در مورد او می‌گوید که در تعلیم و اشاعه علم بخل می‌ورزیده است. وی شاید از این معنا غافل بوده است که در میان آن همه بی‌نظمی و هرج و مرج و قلدری و کینه‌توزی و نیرنگ، زندگانی علمی تقریباً محال بوده است. خود خیام در مقدمه جبر و مقابله‌اش پرده از روی شرایط دشوار زمانه‌اش برمی‌دارد و می‌گوید:

ما با فقدان مردم دانشمند دچار فتنه و آزمایش شده‌ایم، به استثنای گروهی انگشت‌شمار که با وجود مشکلات فراوان در پی اغتنام فرصت‌اند تا از لحظات کوتاه بهره‌برداری مناسب کنند و در پی شناخت و تکمیل معرفت علمی باشند. ولی اکثر مردم زمانه که دعوی دانش دارند حق را در لباس باطل ارائه می‌دهند و از گستاخی و وقاحت و خودنمایی به علم فروگذاری نمی‌کنند و آن مایه اندکی را که از دانش بهره دارند صرف اغراض پست می‌نمایند و هر گاه به شخصی برخورد کنند که ببینند وی در صدد کسب دانش و فضیلت است و از خودنمایی و دروغ و ترفند پرهیز می‌کند او را سفیه می‌پندارند و جداً ریشخند می‌کنند، خدا را به یاری می‌طلبیم و در هر حال برگشت ما به سوی اوست.^{۲۵}

همان‌گونه که خیام خود نیز تصریح می‌کند در این بی‌ثباتی که در همه جا و همه چیز چشمگیر بود و در این فردای نامعلومی که نتیجه‌اش تحقیر همه حقوق مردم بود. تمدن این زمان در همان نخستین اصل خود که «عدالت» است در معرض تهدید قرار گرفته و همه را به یک بهره‌مندی کوتاه و گذرنده از زندگی روزمره و مواهب آن واداشته بود. نه قانون، نه آزادی، نه دوستی میهن همه و همه از یادها رفته و چاره‌کار لاعلاج مانده بود. بر اثر هجوم ترکان غز یعنی این قوم خشن و ددمنش و نیمه‌وحشی و از طرف دیگر بطالت و سستی و انحطاط صوفیان زمانه، همه چیز دچار ضعف و انحطاط گردیده و برای ایران آن روزگار دیگر جز اینکه خود را به مفاخر گذشته سرگرم دارد چیزی باقی نمانده بود.

25. Omar Khayyam, *Traité d'algebre*, texte établie et la traduction française par R. Rashed dans R. Rashed et B. Vahabzadeh, *Al-Khayyam Mathématicien*, Paris 1999, p. 118.

فرهنگ معنوی کمال بهره‌مندی خود را از کف داده و اشتغال به فراگرفتن فلسفه تنها نوعی تفتن به‌شمار می‌آمد. فلاسفه این زمان نیز - اگر بتوان واقعاً آنها را فیلسوف دانست - دچار گونه‌ای دردسر شده بودند و می‌بایست خود را با خصلت و خوی اهل زمانه تطبیق دهند و با انحطاط عمومی همگام شوند. همه آنها از ستیغ اندیشه متافیزیکی - که تا چند دهه قبل امثال فارابی و ابن سینا را به خود سرگرم داشته بود - فرود آمده بودند و به جای تفکر در طبیعت اشیاء و جست‌وجوی علل اولیه به پاسخگویی درباره آنچه صرفاً کاربرد عملی و روزمره داشت پرداخته و به جای حقیقت‌یابی لذت‌جویی را وجهه همت خود قرار داده بودند.

خیام که در دوران سلطنت ملک‌شاه با شور و شعف گرم فعالیت و خواهان زندگی هر چه پر بارتر و سعادت‌مندتری بود تا گام در راه خوشبختی و انسانیت بردارد، به‌زودی دریافت که این همه خیال خام است. وی تمام فعالیت‌های علمی که بدانها مبادرت کرده بود رها نمود و بر روی اهل علم که شایق به زیارت و نیازمند به استفاده از محضر او بودند در فرو بست. این‌گونه برخورد با اهل علم از دیدگاه برخی از معاصران وی مانند بیهقی در خور اغماض نبود و به همین دلیل او را متهم به خست در نشر دانش قلمداد کردند.^{۲۶}

اما در حقیقت این خودداری بستگی به زندگی آن روزگار داشته و حقاً جامعه آن زمان آکنده به دروغ، ناعدالتی و آلوده به شرارت و یأس و فقر بوده است. این جامعه آنچنان آغشته به گناه شده بود که فیلسوف به‌گونه‌ای از ژرفای وجود خود احساس می‌کند که دیگر تاب آن را ندارد تا بتواند با اهل آن دمسازی و همزیستی و همکاری و همنوایی داشته باشد. «شر» یعنی توانایی گناه و رنج حاصله از آن و فساد که چون خوره همه چیز را می‌خورد، تا بدان حد بود که دانشمند از تنها وسیله تسلیت روحی خود نیز انصراف حاصل می‌کرد.

در این هنگام که همه چیز در جو مرگ و تباهی و ویرانی غوطه‌ور است، فیلسوف به شعر ابوالعلائی معری می‌اندیشد که پیرامون آن زمانی با زمخشری نحوی و مفسر معروف به چالش پرداخته بود:

کلاغی خبرگزار که به هیچ آیینی وابسته نیست، چنین گزارش می‌دهد که جوامع

بشری رو به پراکندگی دارند.^{۲۷}

قطعاً در این شعر اندکی اغراق نهفته است ولی مشاهدات خیام در شهر کهن نیشابور زادگاه وی، نظر او را تأیید می‌کند.

آنچه در این دیار مشهود است همه و همه توهم، سراب و سلطهٔ زمان زودگذر است. ابنیهٔ موجود هیچ یک دیرینه نیستند. چه آتش سوزی‌ها، زلزله‌ها در طول قرون لازم بوده است تا بناهای نوین را جایگزین ابنیهٔ کهن کند. نیشابور در واقع میعاد با گذشتهٔ ایران است. یعنی با روزگار پادشاهی «شاهپور» ساسانی و زمانی که این دیار درخشان و شکوفا بوده است. پس از سپری شدن زمانی نسبتاً دراز، باز این شهر به علت زیبایی طبیعی آن مرکز حکومت سلسله‌های طاهریان و صفاریان می‌گردد.^{۲۸} در آن ایام این شهر مرکز هنر و ادب و ذوق و ظرافت بوده است و به علت همین ظرافت گل‌آسا نیز زود پژمرده شد. از این همه شکوه و از این پایتخت دیرینه - که تا یک میلیون و نیم جمعیت داشت - چه بر جای مانده است؟ از این دیار که غلغل جمعیت سرهای آن را پر می‌کرده و راه‌های آن پرآمد و شد بوده اینک جز سکوتی مرگبار چه بر جای مانده. آن همه فریاد طرب کجا رفت؟ آن کاخ‌هایی که امروز بر جای نمانده چه شدند؟^{۲۹} آن همه مفاخر چه شد؟ آن همه مساعی چه به بار آورد؟ آثار آدمیان این‌گونه دستخوش زوال می‌شود. امپراتوری‌ها و ملت‌ها این‌گونه راه فنا می‌سپرد!

انسان خود نیز با اینکه شاهکار آفرینش است از این قانون بیرون نیست. از همان آغاز تولد با مرگ روبه‌روست: متولد می‌شود، زندگی می‌کند ولی مانند همهٔ موجودات پیرامون خود، در انتهای همهٔ آن طرح‌ها، نقشه‌ها و اقدامات و تلاش‌ها قبر در برابر وی دهان خود را گشوده است! وی نیک می‌داند که زندگانی او نقطه‌یی در فضا و لحظه‌یی در

۲۷. عین عبارت معری چنین است:

یخبرنا ان الشعوب الی صدع

نبی من الغریان لیس علی شرع

← فروزانفر، بدیع‌الزمان. «قدیم‌ترین اطلاع دربارهٔ خیام». در مجموعه مقالات و اشعار استاد فروزانفر، تهران

۱۳۵۱ ه.ش. ص ۲۶۷

۲۸. محمدعلی اسلامی ندوشن، «نیشابور و خیام» در جام جهان‌بین، تهران ۱۳۴۶ ه.ش. ص ۱۵۸

۲۹.

بر درگه آن شهان نهادندی رو

آن قصر که بر چرخ همی زد پهلو

بنشسته همی گفت که کو کو کو

دیدیم که بر کنگره‌اش فاخته‌ای

← محمد مهدی فولادوند، رباعیات خیام، همراه با ترجمهٔ فرانسهٔ آنها، تهران ۱۹۶۵، ص ۳

گذر زمان و بالتیجه، خواه و ناخواه، او محکوم به مرگ است. در اینجا است که فیلسوف خود را در برابر یک اندیشه غیر متعارف می‌یابد و آن هم اندیشه مرگ است. با چنین تفکری حتی مظاهر زیبای طبیعت، همچون گل و گیاه و دشت و دمن ... نیز برای وی یادآور مرگ است. این گل‌ها که در معرض باد پژمرده و در خاک پری می‌گردند. این عشاق پرشور که تبدیل به خاک و مبدل به کوزه و سبو می‌شوند.^{۳۰} چرا بهاران را دیگر خنده بر لب نیست؟ چرا دفتر عطرآگین او بسته می‌شود! هزارستان که بر شاخساران اردی بهشت چهچه سر می‌دهد، آیا از کجا می‌آید؟ کجا می‌رود؟ چه کسی می‌داند!

زندگی زیباست. دریغا که لذایذ و مدت آن بس کوتاه است. گویی آدمیزاد در اقیانوس بیکرانه لحظه‌ای چند شناور می‌شود و با امواج آن دست و پنجه می‌ساید و کمی دورتر در اعماق آن غوطه‌ور و سرانجام ناپدید می‌گردد. دلیل این ظهور و ناپیدی چیست و «این آمدن از کجا و رفتن به کجاست؟»^{۳۱} اگر من که به زور زندگی آراسته شده‌ام پس از این همه کوشش‌ها و تلاش‌ها سرانجام باید از زندگی و لذایذ آن دست شوم و در تاریکی سرد گور پای گذارم. آخر از این زندگانی چه سود؟ «نقاش ازل بهر چه آراست مرا؟»^{۳۲} تناوب روز و شب که قرینه تناوب مرگ و زندگی است، در اندیشه خیام نیز خودنمایی می‌کند.

شب نیز مرگ آسا جای دوران درخشانی را می‌گیرد و مانند آن حامل اسرار و شامل اندوه و غمبار است. از این رو، مرگ تیره‌ترین شب و یا «شب تاریک» را تداعی می‌کند. صفت «تاریکی» گویی نوعی حجم بر مفهوم شب می‌افزاید. هرگاه بخواهند تیره و تاری را چون عدم روشنایی و رنگ وصف کنند، مرگ نیز عدم همه چیز است و در این شب تاری که ما را تهدید می‌کند و در خود فرو می‌برد دانش و فلسفه ما را هیچ‌گونه آگاهی نمی‌دهند. زیرا اصحاب فضل و آداب که به تفحص و تجسس در این معما پرداختند، از

۳۰. برداشتی از رباعی زیر از خیام

این کوزه چو من عاشق زاری بوده است
این دسته که در گردن او می‌بینی
در بند سر زلف نگاری بوده است
دستی است که بر گردن یاری بوده است

←

G. Lazard, "Omar Khayyam poete", texte de la conference au *Colloque International sur Omar Khayyam a l'UNESCO*, Paris septembre 1999

۳۱. محمد مهدی فولادوند، رباعیات خیامی، مرجع سابق الذکر، ص ۳

۳۲. همان مأخذ، ص ۳

حصول معرفت بدان عاجز ماندند و «ره زین شب تاریک نبردند برون» و از سر جهل به افسانه‌گویی پرداختند و بعد یکایک در چنگ آن گرفتار آمدند.^{۳۳} مرگ گرچه بیرون از توضیحات علمی و فلسفی است، اما ادیان الهی به شیوه‌ای مخصوص خود آن را توضیح می‌دهند و خیام در سایه راهبرد مذهبی از این بحران وجودی رهایی می‌یابد. با توسل به مذهب ما می‌دانیم که انسان یک موجود جاودان است و در این دنیای فانی رهگذری بیش نیست. او در شهری ثابت و پایدار اقامت ندارد، بلکه تنها در چادری شبانی زندگانی می‌کند که در نخستین فرمان کوچ از عالم بالا باید هر چه زودتر رخت سفر بریندد و ندای رحیل دردهد. دوران کوتاه درنگ و زیست او آزمونی بیش نیست. فریبندگی‌ها و ناتوانایی‌های تن خاکی و وساوس شیطانی از یک‌سو و هشدار قانون الهی از دیگر سوی و تأییدات غیبی که مایه افزایش تقلا و تلاش وی می‌گردد و همراه با اراده انسانی اوست و با آزادی و احساس مسئولیت او منافاتی ندارد، او را به سوی خویش می‌خوانند. رهایی او از رنج و رسیدن به سعادت ابدی در گرو پیروزی بر غرایز پست می‌باشد. بنابراین هر گاه انسان سالک راه حقیقت، نقش بندگی خود را نیکو ایفا کند «مرگ» برای او نوعی «تولد ثانوی» تلقی می‌شود و حیات راستین اوست که با یافتن آن از گزند پوسته خاکی تن رهایی می‌یابد و وسیله پیشرفت واقعی و صعود حقیقی او می‌گردد و تا دانه نمیرد کجا قادر است جوانه زند و زندگی نو یابد.

این‌گونه تأمل در «مرگ» به خیام مجال داد تا اهمیت زیست یا به عبارت دیگر زندگی راستینی که آدمی را برای دخول در حیات آخرت آماده می‌گرداند، دریابد هر چند به قدر لازم از لذایذ مشروع دنیوی نیز باید بهره برگیرد. خیام در اکثر رباعیات خود این‌گونه «زندگی» را با «شراب» نمایان می‌کند، زیرا همان است که لذت و مستی روحانی را به ما می‌چشانند. در حقیقت اگر انسان به صورت پایدار هم از تمام لذایذ عالم خاک بهره‌مند شود، اگر نتواند از حظ معنوی برخوردار گردد باز بدبخت‌ترین موجود خواهد بود، چرا که چیزی را از دست داده که تمام مظاهر مادی جهان نمی‌تواند جای آن را بگیرد. پیش از آنکه به تشریح ریشه نمادین «شراب» بپردازیم، یادآور می‌شویم که ادوارد

فیتزجرالد مترجم انگلیسی رباعیات عمر خیام نماد شراب را با حقیقت خارجی آن یکی گرفته و گفته است: «شرابی را که حافظ نوشیده و در مدحش داد سخن سر داده هر چه می خواهد باشد، ولی خیام باده‌ای که می نوشیده از همین میوه تاک بوده است».^{۳۴} وی برای ما نمی گوید که چگونه احتمال داشته که دانشمند مذهبی مسلمانی^{۳۵} آن هم به شهرت خیام، شراب می خورده و نوشیدن آن را نیز تبلیغ می کرده است؟ به علاوه، همچنان که قبلاً نیز به اختصار اشاره شد غالباً دعوت به نوشیدن شراب مقرون با تذکر «مرگ» است تا بدان وسیله وجدان مخاطبان خود را برانگیزد و ایشان را به سوی نیکوکاری و کسب کمالات و فضایل معنوی رهنمون کند. اما شراب که در واقع عامل انحطاط شمرده می شود متناسب با چنین ترغیب و تشویقی نیست و منع آن نیز در اسلام بر همین مبنا است که منشأ تخدیر و ناآگاهی بوده است. در نتیجه باید به ناچار به فراسوی معنای تحت‌اللفظی واژه «شراب» رفت و از آن «نماد»ی صوفیانه یا اخلاقی اراده کرد.

کلمه «می» یا «شراب» پیش از خیام به وسیله صوفیة ایران به کار می رفته و مراد از آن در آثار شاعرانه ایشان مستی و مخموری صوفیانه بوده است. این سنت شاعرانه - که تاکنون نیز بر جای مانده - اوج معنای خود را در غزلیات زیبای حافظ آشکار ساخته است. خیام فی الواقع بایستی این «نماد» را از صوفیان روزگار خود اتخاذ کرده باشد. به همین دلیل است که «صوفیان به نوبه خود پاره‌ای از اشعار خیام را متناسب با ذوق خود یافته و در مجالس خویش آنها را زمزمه کرده‌اند».^{۳۶} در حقیقت از دیدگاه صوفیه، انسان در دار دنیا بیگانه و غریب است. آدمی در پی «بی‌نهایتی» می گردد که در شرایط زندگانی مادی صورت پذیر نیست. او جویای سعادت است که این خاکدان قادر نیست به وی دهد. نگرانی او نیز از همین روست. تنها و تنها با توسل به یک وسیله برای او آرامش و نیکبختی دستیاب می شود و آن مراقبه خدا و پیوند برقرار کردن با اوست و از همین رو حافظ شاعر بزرگ تصوف از ساقی ابدی می خواهد که در کام وی «می» ریزد. یعنی در

34. A.L.M. Nicolas, *La Divinité et le vin chez les poètes persans*, Paris 1897, p. 8.

۳۵. یکی از عناوین خیام «امام خراسان» بوده یعنی راهبر مذهبی استان بزرگ خراسان و عنوان امام به پیشوایان بزرگ مذهبی نظیر غزالی تعلق داشته است.

۳۶. ابن قفطی، تاریخ الحکماء، لاپریک ۱۹۰۳، صص ۲۴۳-۲۴۴

قلب او حقیقت را داخل کند.^{۳۷}

ساقی به نور باده برافروز جام ما
مطرب بگو که کار جهان شد به کام ما
ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم
ای بی‌خبر ز لذت شُرب مدام ما^{۳۸}

خیام نیز به همین مستی در ترانه خود اشاره می‌کند

برخیز بیا بُتا برای دل ما
حل کن به جمال خویشتن مشکل ما
یک کوزه شراب تا به هم نوش کنیم
زان پیش که کوزه‌ها کنند از گل ما^{۳۹}

برای نیل به این مستی روحانی باید به پالایش دل پرداخت و آن را از رنگ آلودگی‌ها زدود تا چشمه‌های زلال معرفت از درون آن جوشیدن گیرد. از طرفی با قبول تعهد در امور زندگی دنیوی نیز لازم است، در ساختن و پیشرفت حاصل کردن مبادرت جست و از این طریق نگرانی و اندوه را برطرف ساخت. این اندوه بیشتر در مورد انسانی صادق است که بار گذشته را می‌کشد و از ابهام آینده بیمزده است. خیام درمان آن را در کاهش معقول امیال آدمی تشخیص می‌دهد. نه تنها در انجام این امر می‌توان قادر بود، بلکه بر عهده هر کسی است که چنین کند. آری باید خوشبختی را بی‌درنگ و در زمان حال جست و به جای اندیشیدن در مجموع زندگی و چسبیدن به اهواء و امیدهای نامعلوم، لازم است سعادت را در همین لحظه حاضر به چنگ آورد. آدمی تنها یکبار از مادر زاده می‌شود و آن کس که مالک فردای عمر خود نیست شادی حاصله از تلاش‌های اخلاقی و فلسفی را به روز نیامده دیگری احاله می‌دهد!

به همین منوال – و در همین فاصله است که – وی خود را در می‌بازد و سرانجام بی‌آنکه از زندگی بهره‌مند شود، دار فانی را وداع می‌گوید:

ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم
وین یکدم «نقد» را غنیمت شمیریم
فردا که ازین دیر کهن درگذریم
با هفت هزار سالکان همسفریم^{۴۰}

برای دریافتن سعادت باید آدمیزاد نه تنها علیه دشمنان درون و اهواء و غم‌ها به مبارزه برخیزد، بلکه باید با ظالمان و ارباب جور که مسئول تحمیل رنج بر جامعه‌اند نیز

37. A.L.M. Nicolas, *La divinité et le vin chez les poètes persans*, op. cit. p. 25.

38. G. Lazard, "Le langage symbolique du Ghazal" dans *Colloque international sur la poésie de Haféz Rome 1978*, pp. 62-63.

۳۹. محمد مهدی فولادوند، رباعیات خیامی، ص ۱۱۰

۴۰. همان مأخذ، ص ۱۰۴.

ستیزه کند. حالاً که منشأ «شر» آدمیزاد است باید برخیزیم و تنها به زاری و فغان اکتفا نکنیم، در این هنگام است که خیام خود را متعهد می‌بیند تا به مبارزهٔ سیاسی برخیزد و با گفتن شعری به زبان عربی ناعدالتی‌ها و موجبات انحطاط سلجوقیان را افشا می‌کند.^{۴۱} اینان قطعاً تنها مسئول انحطاط مزبور نبوده‌اند. صوفیان نیز به نوبهٔ خود بر اثر بی‌مبالاتی مسئول بوده‌اند چرا که تعلیمات ایشان مبتنی بر خودکشی نفس و نفی شخصیت و بی‌تفاوتی و بی‌اعتنایی به مال و منال دنیا بوده است. عمر خیام علیه این برداشت منفی و دلسردکننده که منشأ اعراض آدمی از واقعیات روزمرهٔ زندگی و خار راه مبارزه در بهبود وضع جامعه است بر پا می‌خیزد. به همین دلیل است که عطار شاعر معروف صوفی هشتاد سال پس از مرگ خیام او را در کتاب الهی‌نامه خود به باد انتقاد می‌کشد و وی را غیر متشرع قلمداد می‌کند. بر اثر همین برداشت‌ها، مورخان در این تصورند که خیام با مخالفان سلجوقیان همکاری داشته و تا آنجا رفته‌اند که وی را همدست اسماعیلیان پنداشته‌اند. رپیکا ایران‌شناس بزرگ چک، بازگامی فراتر نهاده و خیام را «مغز متفکر» فرقهٔ اسماعیلیه نامیده است.^{۴۲} در هر حال یک امر مسلم است: خیام با قیام علیه جامعهٔ فاسد روزگار خود، در آرزوی تحقق «آرمانشهری» برای نیل به صلح و بهروزی بوده است.

شک خیام

پیش از پرداختن به اصل موضوع باید خاطر نشان کنیم که خیام نه دربارهٔ خدا^{۴۳} و نه دربارهٔ وجود عالم خارج^{۴۴} و نه در باب عدالت دستخوش تردید بوده است. شک او تنها

۴۱. این شعر عربی چنین است:

اظلمت ریح الطارقات الرواکدا او انطبقت منها الجفون الرواقدا

لذاک تمادت دولة التریک و انسبرت بنو التریک تبغون السماء مساعدا

42. J. Ripka, *History of Iranian Lit.*, English translation by P. Van Popt, Holland 1968, p. 193.

۴۳. در رسالهٔ فلسفی خود موسوم به کون و تکلیف، خیام ایمان خود را به وضوح به خدای یکتا و علت‌العلل همهٔ موجودات نشان داده است و همانند فارابی و ابن سینا ایزد متعال را واجب‌الوجود نامیده است. (بهنازک - خیام، رسالهٔ فی الکون و التکلیف، متن عربی و ترجمهٔ فارسی به کوشش خانم هاشمی پور فرهنگ، س ۱۲، ش ۴-۱-۱۳۷۹ ص ۱۴۰).

۴۴. در همین رسالهٔ فلسفی خود خیام وجود عالمی خارج از انسان را اذعان می‌کند. به همان مأخذ ص

درباره مؤثر بودن فرضیه‌های کمابیش سطحی فلاسفه‌ای است که دعوی دارند که تمام مسائل انسانی را از طریق عقل حل کنند. وی می‌خواهد ساده‌نگری جزمی این فلاسفه را درهم شکنند. او تصویر نسبتاً کمیاب دانشمندی را از خود نشان می‌دهد که قادر است از نظام علمی خویش خارج گردیده و با کمال جسارت در برابر کولاک درهم نظریات فلسفی زمان خود بایستد. دانشمندی که درباره دانسته‌های خویش نیز به اندیشه و تأمل می‌نشیند و با این اندیشیدن وارد بادی فلسفه می‌گردد و برای خود و نیز همه اندیشمندان به طرح سؤالاتی بنیادین می‌پردازد - سؤالاتی درباره چگونگی خلقت و سرنوشت آدمی.

او از خود می‌پرسد که انسان از کجا آمده - این موجود عجیبی که - رغم سایر حیوانات تنها از خود واکنش ساده نشان نمی‌دهد، بلکه افکار و اطلاعات دریافتی خود را از نو بازسازی می‌کند و اندیشه‌های نوینی بر آنها می‌افزاید و برخی یا همه آنها را هر گاه که اراده کند می‌تواند به دیگری انتقال دهد. سخن در این است که کالبد آدمی همه چیز نیست. پس این روان او از کجا می‌آید - روانی که احساس و اراده و دریافت می‌کند و تشنه آرمان و عدالت و زیبایی است و از طریق توسل به مذهب ما را به خدا همان خدایی که خالق کائنات است نزدیک می‌کند. اما بدون شناخت جهان نمی‌توان انسان را که جزئی از آن است شناخت. چرا که جزء وابسته به کل است. در نتیجه برای شناخت ماهیت انسان باید به ماهیت کل جهان معرفت یافت و از تکوین جهان آگاه شد و دانست که آیا عالم محدود است و در این صورت این همه جزر و مد و فر و شکوه حد و مرزش کجا تا به کجاست؟

آیا فراسوی کهکشان‌ها و ستارگان باز جهان‌های دیگری است؟ خیام برای یافتن راه حل از فلاسفه و دانشمندان کهن پرس و جو می‌کند. ولی آنها به جای آنکه وی را از ابهام و جهل دیرین برهانند، مشتئی تعبیرات و کلمات ابهام‌آلود و میان‌تهی نظیر ذره و خلاء و ماده و صورت و امثال آن که از دیرباز با آنان خود را گنجه ساخته بودند مواجه می‌سازد. اما آنچه که وی را بیش‌تر می‌آزارد و دست و پای او را سخت می‌بندد این است که مشاهده می‌کند که حتی در میدان بحث واحد فلسفی نیز نظریات فیلسوفان به هم شبیه

نیستند. هرگاه یکی از آنها فرضیه‌ای می‌گوید و به استدلالی متوسل می‌شود، آن دیگری در ابطال و تناقض آن نظریه می‌کوشد و به تعبیر دیگر رشته او را پنبه می‌کند. اگر حقیقت یکی است، پس منشأ و سرچشمه این چشم‌اندازهای گوناگون و این نظریات مختلف و متناقض از کجاست. مگر نه این است که مشاهدات آدمی به کمک اندیشه و از مجاری حواس پنج‌گانه او صورت می‌گیرد؟ حواس پنج‌گانه که در آدمیان کماکان یکسان عمل می‌کنند، بنابراین چرا نظریات آنان درباره حقیقت واحد، گونه‌گونه است. خیام با پاسخ دادن به این سؤال به یکی از کشفیات بزرگ فلسفی نایل آمده است. آری او پس از پژوهش‌ها و مجاهدات فلسفی خود متوجه شد که سرچشمه این همه آرا و عقاید مختلف و گونه‌گون ذهن آدمی است. ذهن است که حقیقت را بازتاب می‌کند و در شناخت علمی نقش انفعالی دارد. اما همین ذهن طرح‌انگیز در همه آدمیان به گونه‌ای واحد عمل نمی‌کند، بلکه رنگ اندیشه آنان را به صور ذهنیشان می‌زند. به همین سبب است که تصاویری که از حقیقت اشیا در ذهن اشخاص مختلف نقش می‌بندد با یکدیگر این‌همانی ندارد.

پس پندارهای ما از حقیقت اشیا محصول کارکرد و محسوسات ذهنی ماست و «گردون‌نگری ز چشم فرسوده ماست».^{۴۵} برای فهم هر چه بهتر این برداشت خیام در یکی از رباعیاتش باید توجه داشت که هنگامی که اشیاء خارجی، یکی از اعضای حسی ما مثلاً چشم ما را متأثر می‌کند، تأثر حاصله در مغز آدمی منشأ پیدایش پدیده حسی - روانی احساس می‌شود. حس شئیت یافته که به عبارتی بر اشیا بازتاب می‌یابد به تمامیت ادراک شکل می‌دهد. ولی ادراک مزبور وقتی منشأ شناسایی از واقعیت می‌شود که مورد آزمایش ژرف و پژوهش درست واقع گردد، چرا که ما این واقعیت را صرفاً از طریق مجاری حواس و ذهن حاصل می‌کنیم. حواس ما امکان دارد که ما را فریب دهند زیرا نمی‌توانند به روشنی و به گونه‌ای متمایز آنچه را که احساس می‌کنند به مشاهده آورند. تفاوت‌های کوچک در رنگ و بُعد و غیره کافی است که آنها را به طور متغیر بنمایاند. از طرفی ذهن نیز به نوبه خود در بازتاب تصویر مداخله علنی می‌کند. همان‌طوری که در

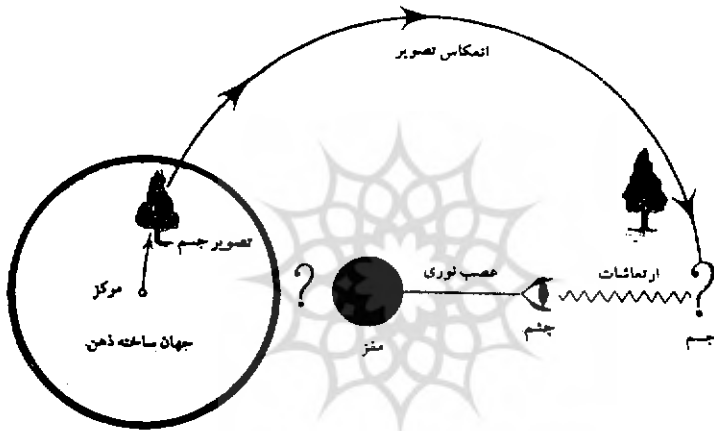
۴۵. مصرع اول از رباعی زیر:

کوثر اثری ز اشک پالوده ماست
فردوس دمی ز وقت آسوده ماست

گردون‌نگری ز چشم فرسوده ماست
دوزخ شرری ز رنج بیهوده ماست

←: ایرج فرازمند، کشف بزرگ فلسفی و پیام حقیقی خیام. ص ۲۶-۲۷.

تصویر زیر این امر را می‌توان مشاهده کرد. بنابراین آنچه ذهن و اندیشهٔ آدمی از کار جهان درمی‌یابد حقیقت نیست، بلکه تصاویر کم‌رنگی از حقیقت است. اما همین تصویر بی‌ثبات است که علمای ظاهر و برخی از فلاسفه که رایحه‌ای از حقیقت را این‌گونه استشمام کرده‌اند آن را اصل حقیقت و لب معرفت تلقی می‌کنند و در درستی آن شک و شبهه‌ای به‌خود راه نمی‌دهند. حال آنکه به علت گستردگی حقیقت نباید به صورت‌های حاصل در ذهن اعتماد کرد، بلکه باید آنها را در رابطه با واقعیات خارجی مورد آزمایش قرار داد. مکاتب فلسفی مع‌الاسف بیشتر جنبهٔ عقلانی دارند و فارغ از واقعیات زندگی عمل می‌کنند، در صورتی که برای شناخت حقیقت باید خود را به این سنگ محک مسلح نمایند.^{۴۶}



«گردون نگری ز چشم فرسوده ماست»

خیام

بر اساس همین نظریهٔ شناخت است که خیام چالش دربارهٔ حدوث و قدم عالم را عبث می‌شمرد. چرا که به هیچ وجه نمی‌توان آنها را با آزمایش رسیدگی کرد. اگر هم دلایل طرفین متکی به اصول منطقی باشد، آیا می‌توان آنها را به محک آزمایش زد؟ البته خیر. پس در این صورت چه سان می‌توان از اعتبارشان سخن گفت؟ و «تا کی ز قدیم و محدث ای مرد حکیم؟». بنابراین عقل فلسفی ما را در گشودن معمای دهر رهبری نمی‌کند. زیرا عالم نامحدود را نمی‌توان موضوع معرفت محدود انسانی قرار داد:

چون بحر وجود آمده بیرون ز نهفت؟ کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت

46. J.J. Van der Leeuw, *La conquête de l'illusion*, traduit de l'anglais par J. Fourmier-Pargoire, Paris 1930, p. 39.

هر کس سخنی از سر سودا گفته است! زان روی که هست کس نمی‌داند گفت
این برداشت خیامی را دیگر دانشمندان بعد از او نیز بعدها تأیید کرده‌اند. مثلاً
ژان ژاک روسو نویسنده و اندیشمند فرانسوی در قرن هجدهم میلادی در نامه‌ای خطاب
به دوست خود چنین می‌گوید:

سوفی عزیزم، ما هیچ نمی‌دانیم و هیچ چیز را درست نمی‌بینیم. ما مشتکی
نابیناییم که پیشاپیش در این جهان فراخ رها شده‌ایم. هر یک از ما در عین حال که
چیزی را چنان‌که باید نمی‌بیند، از هر چیز تصویر حیرت‌آوری می‌سازد که بعد
آن را مبنای واقعیت قرار می‌دهد. اندیشه هیچ انسانی همانند اندیشه انسان دیگر
نیست و در میان جمع فیلسوفان که ادعای شناخت واقعیات‌ها را دارند، دو کس
نیست که درباره طبیعت اشیایی که می‌خواهند آنها را تبیین کنند، دستگاه فکری
آنها با یکدیگر همخوانی داشته باشد!^{۴۷}

دو قرن بعد مورای ژلمن (Murray Gell-Mann) فیزیکدان بزرگ امریکایی همین
اندیشه خیامی را به گونه زیر بیان می‌کند:

این خود طولانی‌ترین واقعه تاریخی انسانی است، یعنی تکاپو و تفرّس در فهم
چگونگی پیدایش جهان یا بدین منظور که دریا بیم عملکرد جهان بر چه منوال
است و عالم از کجا می‌آید؟ چه دشوار است که تصور کنیم که مشتکی ساکنان یک
کره کوچک در مداری محدود و معین بر گرد ستاره‌ای ناچیز، آن هم در یک
سحابی خرد که قادر باشد به تبیین کل جهان موفق شده باشد.^{۴۸}

پس اگر دانش و فلسفه نتواند به فهم راز جهان دست یابند، قطعاً توفیق نخواهند یافت
تا به گونه‌ای صحیح جهان رازها را نیز دریابند. برای نیل به شناخت خدا نیز قطعاً چندین
طریق وجود دارد. خیام در میان طرق مزبور شیوه فلاسفه، متکلمان، اسماعیلیان و
صوفیان را برمی‌شمارد. ولی خود وی راه صوفیه را در شناخت - آن هم از راه دل توصیه
می‌کند. خیام می‌گوید:

ایشان (= صوفیان) به فکر و اندیشه طلب معرفت نکردند، بلکه به تصفیه باطن و
تهذیب اخلاق، نفس ناطقه را از کدورت طبیعت و هیئت بدنی منیر کردند، چون

47. J.J. Rousseau, *CŒuvres complètes* tome IV, *Lettres Morales*, lettre n. 3, La Pléiade, Paris 1990, p. 1092.

48. H. Sadeghi, "Omar Khayyam et ses Quatrains", texte d'une conférence au *Colloque International sur Omar Khayyam*, Paris UNESCO, 20-22 septembre 1999.

آن جوهر صاف گشت و در مقابله ملکوت افتاد، صورت‌های آن به حقیقت در آن جایگاه پیدا شود، بی شک و شبهتی این طریقه از همه بهتر است، چه معلوم بنده است که هیچ کمالی بهتر از حضرت خداوند نیست و آن جایگاه منع و حجاب نیست به کس. هر آنچه آدمی را هست از جهت کدورت طبیعت باشد. چه اگر حجب زایل شود و حایل و مانع دور گردد حقایق چیزها چنانک باشد، ظاهر شود و سید کاینات بدین اشارت کرده است و گفته: «ان لربکم فی ایام دهرکم نفخات الافتعروضوا لها...»^{۴۹}، ۵۰.

این بخش از رساله خیام درخور تفسیری عمیق است. سؤال این است که چرا خیام با اینکه خود فیلسوف است شیوه غیر عقلانی صوفیان را ترجیح می‌دهد؟ پاسخ این است که این فرقه به جای اقدامات تردیدآمیز عقل «عشق نایبنا»ی دل را که با استدلال سر و کاری ندارد به جای آن برمی‌گزینند و طبعاً آن به طور ساده و مستقیم به خدا منتهی و به شناخت حقیقت برای انسان منجر می‌شود.^{۵۱} این بدان معنی نیست که روش فلسفی روشی نادرست باشد. در واقع فلسفه از خلال معرفت به موجودات عالم و با علم به امکان آنها به سمت و سوی اثبات واجب‌الوجود دست می‌یابد که علت‌العلل همه موجودات عالم است. نیز تنها به این موجود استعالی، «عقل اول» و «غایت زیبایی» و «هستی‌بخشی» را اطلاق می‌کند. بنابراین چنین طی طریقی نوعی فرزاندگی است و فرزاندگی محض چرا که خدای فلاسفه همان خدای حقیقی است.^{۵۲}

به علاوه با این گونه رسیدن به واجب‌الوجود از طریق شناخت موجودات، انسان به شناخت او نیز متمایل می‌شود و این علاقه به شناخت خیر محض چیزی جز عشق نیست که در نهاد آدمی سرشته است. «اما با داشتن این آزادی انتخاب که در عین حال زیبا و

۴۹. این حدیث پیامبرگرامی اسلام را مولوی چنین به شعر درآورده است:

گفت پیغمبر که نفختهای حق	اندرین ایام می‌آرد سبق
گوش‌هش دارید این اوقات را	در ربایید این چنین نفخات را
نفخه‌ای آمد شما را دید و رفت	هر که را می‌خواست جان بخشید و رفت
نفخه‌ای دیگر رسید آگاه باش	تا از آن هم وانمانی خواجه تاش

۵۰. خیام، «رساله در علم کلیات»، به اهتمام بهناز هاشمی‌پور، به همین شماره از مجله فرهنگ رجوع شود.

۵۱. حافظ که خود صوفی بود این‌گونه این مطلب را به شکل زیر مطرح کرده است:

عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی	عشق داند که در این مرحله سرگردانند
------------------------------	------------------------------------

52. L. Gardet, "Recherches de l'Absolu", in *Les Madis de Dar el-Islam*, Le Caire 1951, pp. 126-127.

دهشتناک است، آدمی را توان آن هست که تمایل خود را به سوی خوبی‌های جزئی گرایش دهد، بی‌آنکه آنها را منضم به خیر کلی کند. و به اعتبار دیگر به خیر محض خیانت ورزد».^{۵۳} اما در طریق تصوف انسان قادر است که شخصیت خود را بی‌آلاید و خویشتن را به «انسان کامل» متشبه سازد - انسانی که در نهاد او خفته است. و از این راه است که وی را آن توانایی دست می‌دهد که به شناسایی مبادی و مبانی جهان خدایی نایل آید.^{۵۴} اینجا است که آرای خیام و پاسکال با هم تلاقی می‌کنند، زیرا پاسکال نیز معتقد است که این دل است که به خدا ره می‌برد نه عقل.^{۵۵}

خیام این مرد عقل و اشراق تا پایان زندگانی سرشار از جست‌وجو و فعالیت‌های علمی و اخلاقی، در طریق تکمیل معرفت خدا گام برداشت و سرانجام با قلبی آکنده از آرامش و یقین دار فانی را ترک گفت. کمی پیش از مرگ «الهیات شفا را مطالعه می‌کرد و چون به فصل واحد و کثیر رسید، خلالی میان کتاب گذاشت و چون اصحاب گرد آمدند وصیت کرد و به نماز برخاست. دیگر چیزی نخورد و نیاشامید تا نماز شام بگذشت و به سجده رفت و گفت: اللهم انی عرفتك علی مبلغ امکانی فاغفر لی فان معرفتی ایاک وسیلتی الیک. و جان به جان آفرین تسلیم کرد».^{۵۶} بدین‌گونه بود که دفتر زندگی یک فیلسوف ریاضیدان و شاعر بسته شد!

نتیجه

همان‌گونه که در این پژوهش ملاحظه شد، خیام فیلسوفی بدبین نیست و بر عکس زندگی را دوست دارد و به ما نیز توصیه می‌کند که آن را دوست بداریم و یقین حاصل کنیم که ما آن توان را داریم که بسیاری از چیزها و از جمله «شور» را دگرگونه یا ریشه‌کن سازیم و از بدی‌ها و بدبختی‌ها بکاهیم. خیام در عین حال یک شکاک هم نیست. اگر بخواهیم شکی را در وی جست‌وجو کنیم، عکس‌العمل تردیدی بوده است که ناگزیر باید در برابر افکار قشریون و برخی از نظریات جزمی فلاسفه از خود نشان دهد.

53. *ibid.*, p. 128.

54. S.H. Nasr, *Sciences et Savoir en Islam*, traduction française par Jean-Pierre Guinhut, Paris 1979, pp. 32-33.

55. Blaise Pascal, *Pensées et Opuscules*, publiés avec une introduction des notices, des notes par M. Léon Brunschweig, Paris 1904, p. 4581.

۵۶. بیهقی، تئمة صوان الحکمة، چاپ لاهور ۱۳۵۱ هـ ق ص ۱۱۶-۱۱۷.

با اشاره به ناتوانی دانش، خیام بر سر آن نیست که از ارزش و اهمیت آن بکاهد. آری چنین نیست: وی تنها قصد دارد که میان علم و توانایی آن مرزی را تعیین کند. هرگاه آن را در مقایسه با انسان و امکانات بی‌پایانی که برای او فراهم می‌آورد نگاه کنیم، گسترده و بی‌پایان می‌یابیم. اما اگر آن را در مقابل جهان حقایق و اسرار آفرینش قرار دهیم، محدود و ناچیزش می‌بینیم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی