

بازتاب حیرت خیام در ادبیات فارسی

قدمعلی سرامی* - پروین رضایی**

چکیده

آنچه خیام را از دیگر شناسندگان راز متمایز کرده، صمیمیت فراوان او در قبال نادانی خویش است. او می‌داند که نمی‌داند و این نادانی را نه تنها از خود و دیگران پنهان نمی‌کند که در بوق و کرنای چهارگانی‌های بلندآوازه خود به اوج فریاد می‌رساند. او می‌خواهد با این کار به همه مدعیان دانایی بیاموزد که دانستنِ ندانستن، عیب نیست بلکه به دروغ خود را واقف اسرار شناساندن عیب است. او می‌خواهد در رباعیات خویش به بانگ بلند خاطر نشان کند که مدعیان خبر، در اصل بی‌خبرانند. همین اقرار به نادانی است که حیرتی هم‌سنگ با حیرانی عارفان را برای روان او به وجود می‌آورد.

در این مقاله سعی می‌شود ضمن تبیین ابعاد حیرت و سرگردانی خیام در رباعیات فیلسوفانه او، نشان داده شود اسرار شگفت انگیز این سرگردانی به چه میزان، طبقات مختلف مخاطبان متنوع او را تحت تاثیر قرار داده است و آنها تا چه اندازه در این حیرانی شگفت انگیز فرو رفته‌اند.

واژه‌های کلیدی

خیام، عرفان، حیرت، معرفت، مستی.

مقدمه

در حوزه خیام‌شناسی و بررسی و تحلیل رباعیات اندیشمندان و حکیمانه وی همواره این سوال مورد نظر محققان بوده که حیرت شگفت انگیز این فرزانه دهر از چه روست و منشاء فکری این سرگردانی فیلسوفانه که او مطرح می‌کند از کجا مایه می‌گیرد. سوالی که به آسانی نمی‌شود به پاسخ آن رسید چون خیام از کسانی است که هر گروه و فرقه‌ای او را از آن خود می‌دانند. شاعران، شاعر؛ فیلسوفان، فیلسوف؛ عاشقان، عاشق؛ اصحاب شریعت، شریعتمدار و اهل طریقت،

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان niayesh_sarami@yahoo.com

** مربی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بروجرد rezaee_parvin@yahoo.com

طریقت‌شعارش می‌انگارند اما وی آزاده‌تر از آن است که در این مجموعه‌های انسانی جایگزین شود. او فراتر از عقل و عشق، مستی و راستی، کفر و ایمان و در یک جمله، آمیزه‌ای از اندیشه و ضد اندیشه است چنان که می‌توان او را شطح آفرینش انسانی خواند. مستی سرشته در ذات وی، وی را از اندیشه هفتاد و دو ملت و اندوه بیش و کم بازگرفته و نشئه علت یگانه، خمار علت‌های بی‌شمار را از وجود او به دور داشته است. شگفتا چه بلند همت مردی بوده که توانسته است در نیشابور آن هم در روزگار تلخ سلاجقه با آسایش نسبی زندگی کند؛ آیا چنین آدمیزاده‌ای که در زمانه خود، به اعتبار دانستن همه علم‌های شناخته روزگار، نمونه حکیم حق بوده است، با هم‌عصران نادان خود، تناقض وار نزیسته است؟ خیام در واقع نمودار یگانگی ظاهر و باطن، حقیقت و مجاز، ایمان و کفر و همه دوگانه‌های ازلی و ابدی روان انسان است و چنین شخصیتی که در وجود او همه تضادها به وحدت رسیده است بیش از تمام عارفان رسمی، عرفان را نمایندگی تواند کرد.

روش و پیشینه پژوهش

در این مقاله سعی می‌شود برای رسیدن به پاسخی قانع کننده در مورد سوال اصلی، با استناد به رباعیات خیام و اشعار و افکار دیگر متفکرانی که موضوع حیرت و حیرانی را مطرح کرده‌اند و با روش کتابخانه‌ای، مباحث مربوط بررسی و تحلیل و واکاوی شود. اگر چه درباره حیرت خیامی در بسیاری از کتاب‌ها و مقاله‌های فارسی مطالبی به میان آمده ولی این مسئله تاکنون به صورت حاضر مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است. تنها در مقاله «پرسش‌های حیرت آلود خیام» نوشته کاووس حسن‌لی و حسام پورسعید، در نشریه علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز در حد اندک به این موضوع اشاره شده است.

حیرت در اشعار خیام

اگر گفتن سخنان شطح‌آمیز نشانه‌ای از معرفت خویش است زیستن شطّاحانه، عین عارف بودن است. خیام کسی است که با آن‌که از همه بیشتر می‌داند، به نادانی خویش گواهی می‌دهد و بی‌گمان عارف‌نامانی که هیچ نمی‌دانند و داناترینان را نادان می‌شمارند، یاد او و توفیق او را حتی سال‌ها پس از مردنش بر نمی‌تابند:

«یکی از فضلا که به نزد ایشان به فضل و حکمت و کیاست معروف و مشهور است و آن عمر خیام است، از غایت حیرت در تیه ضلالت او را جنس این بیت‌ها می‌باید گفت و اظهار نابینایی کرد؛ بیت:

در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست	او را نه بدایت نه نهایت پیداست
کس می‌نزند دمی در این معنی راست	کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست
دارنده چو ترکیب طبایع آراست	باز از چه قبل فکندش اندر کم و کاست؟
گر زشت آمد پس این صور، عیب که راست	ور خوب آمد خرابی از بهر چراست؟

(نجم رازی، ۱۳۷۳: ۳۱)

نجم رازی بعد از این او را «سرگشته نابینا» می‌نامد و اظهار می‌کند که او (خیام) نمی‌داند که خدا بندگانی دارد که در متابعت پیامبر اسلام از قاب قوسین در گذشته و عالم به همه علوم الهی شده‌اند (نجم رازی، ۱۳۷۳: ۳۲-۳۱).

عارفان رسمی، چون مؤلف «مرصادالعباد»، برای نگاهداشت شأن رسمی خود در میان خلایق ناگزیرند در افکار و اذکارشان عوام را دریابند. خیام هرگز مراعات خویشتن را نکرده است که مراعات عام و خاص، وی را ناگزیر روزگار باشد. خاک پاک را از افتادگی چه باک که همان حکمت عامیانه فتوی داده است که:

افتادگی آموز اگر قابل فیضی هرگز نخورد آب زمینی که بلند است!

(دهخدا، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۸۶)

به حقیقت که معرفت خیام، سوای معرفت غیر است. او می‌داند که نمی‌داند؛ ندانستن او، عین دانایی است. آنچه این عارف رسمی از پیر نیشابور نقل کرده و از بابت آن بر او شوریده است، در رباعی اول بیان جهل همگانی در قبال هدف آفرینش و چند و چون آغاز و انجام و در رباعی دوم، اعتراضی به آفریننده به دلیل به هستی آوردن کاینات و سپس از هستی ساقط کردنشان است. عارفان راستین، اهل ادعا نیستند و تا در نشئه عبودیتند جهولی خود را درمی‌یابند و بدان اعتراف می‌کنند. اگر کسی از آنان مدعی دانایی شد، یقیناً از آن مرحله گذشته و به مرتبه کان للهی رسیده است، یعنی از وادی حیرت به وادی فنا فی الله که همان بقای به اوست کوچیده است. نجم‌الدین، بزرگ‌ترین عارف جهان را نابینا خوانده است در حالی که شاه داعی شیرازی، عارف قرن نهم هجری، همان حقیقتی را که نجم‌الدین از بابت آن بر پیر نیشابور شوریده است به همه عارفان جهان نسبت می‌دهد و می‌گوید:

عارفان دهر اگرچه نامی‌اند در شناسایی او خوش عامی‌اند

هرکه عالم‌تر نگویی زو که هست در ره دانش ازو طرفی نسبت

(داعی شیرازی، ۱۳۳۹: ۲۵۵)

بعد بالصراحه می‌گوید ادعا کردن و لاف زدن کار عاشقان نیست:

عاشقان خود پست عشق عالی‌اند از هر آن دعوی که باشد خالی‌اند

(داعی شیرازی، ۱۳۳۹: ۲۵۵)

این بی‌توجهی نسبت به خیام شگفت‌انگیز است. او اگر از اصحاب وحدت بوده چگونه درنیافته است که خدا، مولای همگان و بیش از هر مولای دیگر، آزادی بخش بندگان است. بنابراین چگونه اندیشیده است که بنده، حق پرسیدن از مولای خویش را ندارد؟ چطور است که مولانا می‌تواند از قول پیامبر اولوالعزمی چون موسی (ع) دغدغه خویش را در باب نقش‌های کژ مژ آفرینش با خدا در میان بگذارد و بگوید:

نقش کژ مژ دیدم اندر آب و گل چون ملایک اعتراضی کرد دل

که چه مقصود است نقشی ساختن و اندر او تخم فساد انداختن؟

آتش ظلم و فساد افروختن مسجد و سجده‌کنان را سوختن

(مولوی، ۱۳۸۵: ۲/ ۱۸۱۷-۱۸۱۹)

آن وقت خیام را حق نفس کشیدن نباشد؟ این شیخ فراموش کرده است که خدای عالم، پیش از خلق آدم به فرشتگان معصوم، حق اعتراض داده و به جای آن که در پاسخشان طریق ناسزاگویی را پیش گیرد، تنها به گفتن «أنی اعلم ما لاتعلمون» (بقره، ۳۰) بسنده کرده است. شاه داعی می‌گوید اصلاً عشق روی در بدی ندارد و هر که عاشق حق باشد می‌داند که بد مطلق وجود ندارد. وی به کسانی چون نجم‌الدین راه می‌نماید که عارفان خیال بدی را از ذهن خود بیرون کنند و بدانند به فرض آن که امری نمود بد داشته باشد، بودی خیر دارد؛ از خیر برآمده است و هم به خیر باز خواهد گشت:

رفع شبهت من بگویم چون کنند
 زان که در عالم بد مطلق کجاست؟
 هرچه از رویی بد، از رویی نکوست
 هست از بد، روی نیکو سوی عشق
 چون مقرر شد به ذوقت این سخن
 هر چه می‌آید ز عشق اندر ظهور
 از خیال خویش، بد بیرون کنند
 هیچ کس بر خود بدی هرگز نخواست
 روی شر بگذار عاشق خیرجوست
 پس نباشد در بدی خود روی عشق
 عشق را نسبت به بد دیگر مکن
 جان من آن از کمالی نیست دور
 (داعی شیرازی، ۱۳۳۹: ۲۵۱)

نظامی قبل از شاه داعی چنین می‌انگارد که اصلاً جهان آفرین، جهان را از آغاز معماگونه آفریده است؛ آن‌گونه که هیچ‌کس پی به رمز و راز ذاتی آن نتواند برد:

چنان کرد آفرینش را به آغاز
 چنانش در نورد آرد سرانجام
 که پی بردن نداند کس بدان راز
 که نتواند زند فکرت در او گام
 (نظامی، ۱۳۸۴: ۱۲۲)

اعتراف به عجز آدمیان از درک حقیقت عالم، از جمله مسائلی است که ذهن انسان را که خیام واقعی یا تصویری نمونه‌ای از اوست، همواره به خود مشغول می‌داشته است. خیام از آن دانایان است که می‌داند که نمی‌داند و هر که را به نادانی خستو نیست می‌نکوهد و نادانش می‌بیند و از بابت آن که خود نیز یکی از این نادانان باشد، اندوهگین نمی‌نماید:

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من
 هست از پس پرده گفتگوی من و تو
 وین خط مقرر نه تو خوانی و نه من
 چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من
 (خیام، ۱۳۸۴: ۱۵۸)

این اقرار به نادانی است که چونان برترین دانش‌ها در گوش جان‌های آگاه، جا خوش کرده است؛ شاید همان علم مستی خیامی است که پیر نیشابور، آن را برترین مرتبت دانایی انسان به شمار می‌آورد:

من ظاهر نیستی و هستی دانم
 با این همه از دانش خود شرمم باد
 من باطن هر بلند و پستی دانم
 گر مرتبتی و رای مستی دانم
 (خیام، ۱۳۸۴: ۱۱۳)

و با همین دانش مستی است که درمی‌یابد باید خوش و خرم زیست. این تمامت آن است که می‌توانیم و می‌دانیم و درست به دلالت آن نادانی است که به این توانایی می‌توانیم رسید:

خیام اگر ز باده مستی، خوش باش
 چون عاقبت کار جهان نیستی است
 با ماهرخی اگر نشستی، خوش باش
 انگار که نیستی، چو هستی، خوش باش
 (خیام، ۱۳۸۴: ۱۵۷)

دریافت این نادانی، ما را متقاعد می‌کند که راز ساخت و پرداخت این جهان و شگفتی‌های آن که از فرط پیچیدگی ناگشودنی مانده‌اند، همچنان ناگشوده خواهند ماند؛ حافظ درست فهمیده است که:

حدیث از مطرب و می‌گوی و راز دهر کمتر جوی
 که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را
 (حافظ، ۱۳۷۹: ۲۶)

بر این اساس، حکیم ما نیز حکمتش جز معرفت نادانی نیست؛ حکمتی که نصیبه‌ای ازلی دارد:

کس عقده اسرار ازل را نگشاد کس یک قدم از نهاد، بیرون نهاد
چون می‌نگرم ز مبتدی تا استاد جهل است به دست هر که از مادر زاد
(خیام، ۱۳۸۴: ۱۲۳)

در قطعه‌ای مشهور، چهار مرحله برای دانایی انسان معین شده است. عالی‌ترین این مراتب، مرتبه دانایی یعنی درک این حقیقت است که بشر در حدّ وسع خود آنچه را میسر بوده دانسته است؛ دانی‌ترین مراتب، مجذور نادانی است یعنی این که ندانی اما پنداری که دانسته‌ای که همان جهل مرکب است. مراتب میانی نیز دانستن و از دانایی خود خیر نداشتن و ندانستن و از نادانی خویش اطلاع داشتن است. خیام در این رده‌بندی از سویی در جایگاه نخستین است و از سویی دیگر، دست‌یافته به معرفت نادانی، زیرا هم اعلم زمانه است و هم معترف به جهل خود و همگان.

اگر مدعیان دانایی، به نادانی و سرگردانی خود اقرار می‌کردند و به خود و دیگران نشان می‌دادند که آنچه می‌دانند در قیاس با آنچه نمی‌دانند، به حکم متناهی بودن اولی و نامتناهی بودن دومی، شأنی بیش از هیچ ندارد، ستیزه از میان آدمیان برمی‌خواست. حقیقت این است که در راه جستجو، مقصد و مقصود را نیافته‌ایم و تا در چنبره بشریت خویش گرفتاریم نیز نخواهیم یافت. نظامی در خسرو و شیرین یکی از پرسش‌های اساسی ذهن را این گونه در میان انداخته است:

خبر داری که سیاحان افلاک چرا گردند گرد مرکز خاک؟
در این محرابگه معبودشان کیست؟ وز این آمد شدن مقصودشان چیست؟
چه می‌خواهند از این محمل کشیدن؟ چه می‌جویند از این صحرا بریدن؟
(نظامی، ۱۳۸۴: ۱۲۳)

و پس از چند بیت، خود این‌گونه پاسخ می‌آورد:

همه هستند سرگردان چو پرگار پدید آرنده خود را طلبکار
(نظامی، ۱۳۸۴: ۱۲۳)

می‌گویند: مستی و راستی. این ضرب‌المثل ژرفایی بس عمیق دارد. آدم هوشیار، خود به خود، خودبین است و حاضر نیست به ظلومی و جهولی خود اعتراف کند اما وقتی مستی آمد، می‌پذیرد که با دادگری و دانایی فاصله بسیار دارد. همه جنگ‌هایی که میان افراد و اقوام بشری درگرفته، محصول خودبینی و خود دانا انگاری بوده است. اگر مستانه به نادانی خود اقرار کنیم، به انکار هیچ‌کسی نمی‌توانیم پرداخت. «فرقه‌های بی‌شمار اسلامی را می‌دانید که در مسایل مذهبی تا چه درجه با هم نزاع و جدال داشته و دارند. خدا فاعل بالایجاب است یا فاعل بالاراده؟ صفات خدا عین ذات است یا خارج از ذات؟ قدیم است یا حادث؟ کلام خدا نفسی است یا لفظی؟ شما غور کنید و ببینید که این مسایل تا چه اندازه فوق ادراک ما می‌باشند. وقتی که اصل ذات خدا بر ما معلوم نیست، چگونه پی به حقیقت اوصافش می‌توان برد؟ و با این حال هر فرقه، پیش خود قاطع است که آنچه بر او معلوم شده محقق و مسلم و غیر قابل تردید است. تا این حد که فرقه مخالف خود را جاهل، گمراه، کافر، زندیق و ملعون می‌داند. معتزله، قدریه، اشعریه، حنبله و... هر یک دیگری را مرتد و کافر می‌شمارد و این اختلاف تا این درجه شدید و سخت می‌شود که با هم بنای جدال و جنگ را گذاشته، کوچه‌ها را از خون مسلمانان رنگین می‌کنند» (شبلی نعمانی، ۱۳۳۷: ۲/ ۱۹۶).

دانشمند معاصر، فریثیوف شوئون، خیام را از عقلای مجانبین به‌شمار می‌آورد؛ کسی که با آن که داناتر زمان خویش بود با اعتراف به نادانی، دانش محدود آدمی زادگان را به سخره گرفت و دست همه دانانمایان را روکرد و نشان داد که دانش متناهی در قیاس با علم نامتناهی پنهان شده در اندرون جهان‌های کبیر و صغیر، همچنان با صفر، یگانه است (افشار و رویمر، ۱۳۷۶: ۵۵۸).

همشهری عارف خیام، عطار، هم فروتنانه به نادانی خویش اعتراف کرده است:

خاک بر فرقم اگر یک ذره دارم آگهی تا کجاست آنجا که من سرگشته دل آنجا شدم
(عطار، ۱۳۷۳: ۳۳۴)

و از این فراتر، همه مدعیان آگاهی از حقیقت را بی‌خبر دانسته است:

عطار اگر چه نعره عشق تو می‌زند هستند جمله نعره زنان از تو بی‌خبر
(عطار، ۱۳۷۳: ۳۷۳)

این‌که حکمت عامیانه، «نمی‌دانم» را آرام جان به‌شمار آورده است به راستی و درستی پذیرفتنی است. همین است که خیام آن را در رباعیات خویش با ما در میان گذاشته است چون می‌داند که نمی‌داند، همان‌گونه که می‌داند عقول فلکی نیز محکوم به نادانی‌اند:

اجرام که ساکنان این ایوانند اسباب تـردد خردمندانند
هان تا سر رشته خرد گم نکنی کآنان که مدبـرنند، سرگردانند
(خیام، ۱۳۶۷: ۳۵)

قدما افلاک و سیارگان را خردمند و صاحب تدبیر می‌دانسته‌اند و خیام نشانه خردمندی‌شان را سرگردانی آنها می‌داند و می‌گوید به آنان نگاه کن و در قبال سرگردانی خویش تسلیم باش.

عارف دیگری که اقرار به نادانی، حیرت و سرگردانی خیام را دلیل بر گمراهی وی دانسته، شمس تبریزی، مراد مولاناست که از سوی صوفی دیگری اعتراض خود را طرح می‌کند: «خیام در شعر گفته است که کسی به سر عشق نرسید و آن کس که رسید سرگردان است. شیخ ابراهیم بر سخن خیام اشکال آورد که چون رسید، سرگردان چون باشد و اگر نرسید، سرگردانی چون باشد؟ گفتیم: آری، صفت حال خود بیان می‌کند هر گوینده؛ او سرگردان بود. باری بر فلک می‌نهد تهمت را، باری بر روزگار، باری بر بخت، باری به حضرت حق، باری نفی می‌کند و انکار می‌کند، باری اثبات می‌کند، باری اگر می‌گوید. سخن‌هایی درهم و بی‌اندازه و تاریک می‌گوید. مؤمن، سرگردان نیست؛ مؤمن آن است که حضرت نقاب برانداخته است، پرده برگرفته است، مقصود خود بدید، بندگی می‌کند، عیان در عیان، لذتی از عین او در می‌یابد. از مشرق تا به مغرب. ملحد لا گیرد و با من می‌گوید، در من هیچ ظنی در نیاید زیرا معین می‌بینم و می‌خورم و می‌چشم، چه ظنم باشد؟ آلا گویم شما می‌گویید چنان که خواهید، بلکه خنده‌ام گیرد» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۳۰۱).

این سخن درست است، خیام سرگردان است و خود به این وضعیت خویش آگاه و آشناست اما سرگردانی حالت نکوهیده‌ای نیست. همان است که صوفیان برای دستیابی به صورتی کامل از آن، مجالس سماع برپا می‌دارند و به یاری دف و نای و چرخ و چنبر به استقبال آن می‌شتابند. آیا در جهانی که از ذرات تا کرات آن، همه رقصان و سرگردانند و داناترین افراد آن را چونان سماعی کیهانی تصویر می‌کنند، جز سرگردانی چاره‌ای باقی می‌ماند؟ مگر نه به قول این عارف:

چرخ سرگردان که اندر جستجوست حال او، چون حال فرزندان اوست
(مولوی، ۱۳۸۵: ۱/۱۲۸۷)

سحابی استرآبادی مراد از آفرینش همه پدیدارهای کیهان را حیرانی آدمی می‌داند و از خدا می‌پرسد مراد تو از حیرانی ما چه بود؟

از خلق جهان و هستی فانی ما دانسته نشد به غیر نادانی ما
حیرانی ما بود مراد از همه چیز یا رب چه مراد است ز حیرانی ما
(مکی، ۱۳۷۰: ۲۹)

به قول انیشتاین، وقتی خطی جز منحنی در کار نیست و چرخشی که کائنات با پیچ و تاب آن در چرخیدند جز چنبر نیست، چرا باید از سرگردانی ترسید؟

شگفت است که حکیمان در استدلال‌های فلسفی خود، دور و تسلسل را باطل دانسته‌اند حال آن که واقعیت جهان، دوری و تسلسلی است. بی‌گمان با چنین نگرشی اصلاً نمی‌توان راهی به حقیقت گشود. خیام واقعیت عالم را دایره‌گون و دوری دریافت کرده و با درک این امر متوجه شده است که نمی‌توان سرآغاز و سرانجام آن را شناسایی کرد:

دوری که در آن آمدن و رفتن ماست آن را نه بدایت نه نهایت پیداست
کس می‌نزد دمی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست
(خیام، ۱۳۸۴: ۱۲۹)

حکیمان هر حقیقتی را که در نمی‌یافتند، انکار می‌کردند. به جای آن که چونان حکیم ابوالقاسم فردوسی، خیام، مولانا، حافظ، بیدل و... به حکمت نادانی قناعت کنند، جهان را شناختنی و خود را شناسای رمز و رازهای آن باز نموده‌اند. اینان نمی‌دانند که سرگردانی ما آدمیان، پاره‌ای از برنامه‌ریزی تدویری کیهان است. صائب سروده است:

باشند چو گوی، خلق سرگردان تا قامت چرخ همچو چوگان است
(صائب، ۱۳۷۱: ۲ / ۱۱۰۱)

انسان، گویی سر به فرمان چوگان کیهانی است و چون این سرگردانی به خواست چوگان‌باز اعظم است، به معنای سر به راهی است نه سرکشی یا گمراهی، همان‌گونه که سرگردانی آن لازمه تدویر زمان است. دوری بودن زمان با نگرستن به صحنه مدور ساعتی که بر دستی یا دیواری جا خوش کرده است، به آسانی دریافتنی است. جهان آفرین با آفرینش هر پدیداری در بن‌بستی از تدویر، ما را در اعجاز مستمر خلاقیت خویش سرگردان داشته است. حافظ بارها و در غزلیاتی متعدد این سرگردانی را باز نموده است:

چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار هر که در دایره گردش ایام افتاد
آن که پر نقش زد این دایره مینایی کس ندانست که در گردش پرگار چه کرد
هر که را با خط سبزه سر سودا باشد پای از این دایره بیرون نهد تا باشد
جام می و خون دل، هر یک به کسی دادند در دایره قسمت، اوضاع چنین باشد
عاقلان، نقطه پرگار وجودند ولی عشق داند که در این دایره سرگردانند
دل چو پرگار به هر سو دورانی می‌کرد اندر آن دایره، سرگشته پا برجا بود
گر مساعد شودم دایره چرخ کبود هم به دست آورمش باز به پرگار دگر
در دایره قسمت ما نقطه تسلیمیم لطف آنچه تو اندیشی، حکم آن چه تو فرمایی

زین دایره مینا، خونین جگرم می ده
خط عذار یار که بگرفت ماه از او
تا حل کنم این مشکل، در ساغر مینایی
خوش حلقه‌ای است لیک به در نیست راه از او
(حافظ، ۱۳۷۹، غزلیات متعدد)

عشق مستلزم سرگردانی ابدی است. نشانه‌اش سرگردانی سیارات گرد کانون‌های منظومه‌هاشان یا چرخش ذرات بنیادی بر گرد هسته اتم‌هاست. چرا این شیخ پرنده که هر چند گاهی به جایی پر می‌کشیده و هیچ جا قرار و آرامش نمی‌گرفته، از حال خود این حقیقت را در نیافته است؟ چطور از حال مولانای بیقراری که در هیچ آنی بر یک سیرت و سان حتی بر یک صورت و عیان نمی‌مانده است، پی به این راز نبرده است؟ چطور متوقع بوده است عاشقان بُت که هر لحظه به رنگی در می‌آیند، بر جای خود ثابت بمانند؟ مگر از مولانا نشنیده بوده است که:

دوست دارد یار این آشفنگی
کوشش بیهوده به از خفتگی
(مولوی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۸۱۹)

بشر هر گرهی که از کار جهان می‌گشاید، در حقیقت گره تازه‌ای بر آن افزوده است و این حقیقت را ما مردم روزگار شکوفایی تکنولوژی بهتر در می‌یابیم:

آن قوم که راه بین فتادند و شدند
کس را به یقین خبر ندادند و شدند
آن عقده که هیچ کس ندانست گشاد
هر یک بندی بر آن نهادند و شدند
(مکی، ۱۳۷۰: ۴۱)

جهان‌آفرین، همه را سرگردان آفریده است. همه در جستجوی بی‌گسست، راه هست نیست شدن را می‌پیمایند. در حقیقت وقتی جستجو آغاز می‌شود، یافتن تحقق می‌پذیرد زیرا مبدأ و منتهای همه امور عالم، یکی است. معنای دقیق «جوینده یابنده است» همین است! و عارفان می‌دانسته‌اند که چون در این چنبر افتادی، دیگر نمی‌توانی از فرمان آن سرپیچی کنی و اندک‌اندک آغاز گرفتاری را هم از یاد خواهی برد:

نه زین رشته سر می‌توان تافتن
نه سر رشته را می‌توان یافتن
(نظامی، ۱۳۸۴: ۱۳۲۱)

شگفت اینجاست که حتی فرصت جستجو و پژوهش را هم از ما می‌گیرند تا حق نداشته باشیم از آنچه موجب اسارت‌مان در این دام چنبرینه شده است، پرس‌وجو کنیم:

تجسس‌گری کار این کوی نیست
در این پرده جز خامشی روی نیست
به گیتی پژوهی چه پاییم دیـر
که دودی است بالا و گردی است زیر
بدان ماند احوال این دود و گـرد
که هست آسمان با زمین در نبرد
(نظامی، ۱۳۸۴: ۱۳۲۱)

خیام رهنمودی جز تسلیم شدن در این طاس لغزنده به ما نمی‌دهد. به باور وی، ما از راز کار کسی که این دام را برایمان تنیده و بر سر راهمان تعبیه کرده است هیچ گاه آگاه نمی‌توانیم شد:

سرگشته به چوگان قضا همچون گوی
چپ می‌خور و راست می‌رو و هیچ مگوی
کآن کس که تو را فکند اندر تک و پوی
او داند و او داند و او داند و او
(خیام، ۱۳۶۷: ۴۱)

پیر نیشابور با درک عالمانه حقیقت انحنای و تدویر به یگانگی فرجامین رفت و برگشت باور دارد و این حقیقت را از روی چرخش روشنی و تاریکی، فصول سال و هزاران هزار پدیده معمول دیگر در کارگاه آفرینش دریافته است که همه آینده ها بروند و همه رونده ها بیایند:

بودی که نبودت به خور و خواب نیاز
هر یک به تو آنچه داد بستاند باز
چون عمر به سر رسد چه بغداد و چه بلخ
می‌نوش که بعد از من و تو ماه بسی
کردند نیازمند این چار انباز
تا باز چنان شوی که بودی ز آغاز
پیمانۀ چو پُر شود چه شیرین و چه تلخ
از سلخ به غره آید، از غره به سلخ
(خیام، ۱۳۶۷: ۲۹ و ۲۵)

در نگاه وی همه پدیدارها، در گذار از نیستی به هستی و از هستی به نیستی اند. حقیقت این است که لعبت باز کیهان، در کار بازی خویش است. لعبت‌ها را به صحنه می‌آورد و بعد از آنکه بازی مقدرشان را به انجام رساندند، آنها را از صحنه بیرون می‌برد و این آورد و برد همچنان به کار خواهد بود:

ما لعبتک‌انیم و فلک لعبت باز
بازیچه همی کنیم بر نطع وجود
از روی حقیقتی نه از روی مجاز
افتیم به صندوق عدم یک‌یک، باز
(خیام، ۱۳۶۷: ۱۴)

آنچه سبب تاخت و تاز کسانی چون نجم رازی و شمس تبریزی به خیام شده است، همانا حیرت وی در قبال هستی و ترفندهای آن است، حال آنکه کسی چون مولانا گفته است:

گه چنین بنماید و گه ضد این
جز که حیرانی نباشد کار دین
(مولوی، ۱۳۸۵: ۳۱۲/۱)

و خاقانی شروانی که به گواهی خودش در ظرف سی سال چندین بار چله نشسته است، آن را عین آگاهی دانسته است:

در کوی حیرتی که همه عین آگهی است
نادان نمایم و دم دانا برآورم
(خاقانی، ۱۳۷۳: ۲۴۴)

عطار که در عارف بودن وی هیچ تردیدی نمی‌توان داشت، منطق الطیر خویش را «مقامات راه حیرانی» و «دیوان سرگردانی» می‌خواند:

این مقامات ره حیرانی است
یا مگر دیوان سرگردانی است
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۳۶)

و جهان را دیر تحیر می‌داند:

خدایا من در این دیر تحیر
چو آن پیرم تهیدست و دلی پُر
(عطار، ۱۳۳۸: ۱۸۵)

حیرت در هستی حق، نکوهیده است و عارفان حیرت در چگونگی او را ستوده‌اند و دوام آن را عین معرفت دانسته‌اند. هجویری از قول شبلی می‌آورد که «المعرفة دوام الحیرة» (هجویری، ۱۳۷۱: ۳۵۳) و سپس توضیح می‌دهد که «حیرت بر دو گونه است: یکی اندر هستی و دیگر اندر چگونگی. حیرت اندر هستی، شرک باشد و کفر و اندر چگونگی، معرفت زیرا که اندر هستی وی عارف را شک صورت نگیرد و اندر چگونگی وی، عقل را مجال نباشد. ماند

اینجا یقینی در وجود حق و حیرتی در کیفیت وی. و از آن بود که گفت: یا دلیل المتحیرین زدنی تحیراً. نخست معرفت وجود کمال اوصاف اثبات کرد و بدانست که وی مقصود خلق است و استجابت کننده دعوات ایشان و متحیران را تحیر به جز وی نیست؛ آنگاه زیادت حیرت خواست» (هجویری، ۱۳۷۱: ۳۵۳). هجویری سپس قول محمد بن واسع را نقل می‌کند که «من عَرَفَهُ قَلَّ كَلَامُهُ وَ دَامَ تَحِيرُهُ: آن که بشناخت سخنش اندک است و حیرتش مدام» (هجویری، ۱۳۷۱: ۳۵۴).

شاید یکی از دلایلی که خیام با همه سلطه‌ای که بر زبان دری داشته و می‌توانسته منویات ضمیر خود را در قوالی‌هایی چون قصیده و مثنوی بازگوید، آنها را در قالب قلیل الکلام رباعی گنجانیده است، حیرت وی بوده است. نجم‌الدین با آن که سخن حق را نیوشیده بوده است که «ما اوتیتم من العلم الا قليلاً» (اسراء، ۸۵) و کلام پیامبر را که فرموده بود «ما عرفناك حق معرفتك» بی‌گمان به خاطر داشته است، چگونه ادعا کرده است که خدای را بندگانی است که به همه رموز آفرینش من البدو الی الختم وقوف تام و تمام دارند؟ او خود در مرصاد العباد، عبارت «یا دلیل المتحیرین زدنی تحیراً» (رازی، ۱۳۷۳: ۳۲۶) را از قول رسول خدا آورده است اما از زیادتی حیرت خیام، دچار حیرت شده است!

حیرت در منطق الطیر، وادی ماقبل آخر سلوک است یعنی اوج زندگی سالک در نشئه عبودیت است. پس از وادی فقر و فنا، سالک وارد نشئه اتصال کامل به حق و نیست شدن از خویش در وی می‌شود. عطار بعد از بیان چند و چون وادی حیرانی، برای فهماندن بهتر مطلب به سالکان مخاطب خود از بیان حکایت بهره می‌برد:

نومریدی بود دل چون آفتاب	دید پیر خویش را یک شب به خواب
گفت از حیرت دلم در خون نشست	کار تو برگوی کآنجا چون نشست؟
در فراق شمع دل افروختم	تا تو رفتی من ز حیرت سوختم
من ز حیرت گشتم اینجا رازجوی	کار تو چون است آنجا بازجوی
پیر گفتمش مانده‌ام حیران و مست	می‌گزم دائم به دندان پشت دست
ما بسی در قعر این زندان و چاه	از شما حیران‌تریم این جایگاه
ذره‌ای از حیرت عقبی مرا	بیش از صد کوه در دنیی مرا

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۱۹)

این گونه که عطار نشان داده است، حیرانی عاشقان دوست نه تنها در دنیا که در آخرت نیز با آنان است. حیرت، محصول محبت است و بنا به نظر پروفیسور لئونارد لویزن: «تنها علامت طریق حق، حیرت است که در حکم نقشه‌ای ساده و خالی از نقش است» (لویزن، ۱۳۷۹: ۳۴۱). پایان راه بندگی، آینه شدن و استحاله پیدا کردن به صیقل است.

همین حیرت است که سبب یگانگی ناظر و منظور می‌شود و نگرنده و نگریسته را به هم پیوند می‌دهد. برتراند راسل اندیشیدن در حقیقت عالم را ابزاری برای یگانه شدن فیلسوف با جهان پیرامون خویش می‌شمارد: «خوض و تأمل در عظمت عالم، ذهن را نیز وسعت و عظمت می‌بخشد و آن را مستعداً اتحاد با وی می‌سازد و همین اتحاد است که خیر اعلی و غایت اقصی به شمار می‌رود» (راسل، ۱۳۵۲: ۲۹۹). بی‌گمان خیام هم که ذهنش در اکنون‌هایی از زندگی خویش، با جهان عینی به اتحاد رسیده بود با حقیقت اعظم هم یگانه شده بود و همین اتحاد است که از آن به ازدواج و آمیزش با عروس دهر تعبیر کرده است:

می خوردن و شاد بودن آیین من است	فارغ بودن ز کفر و دین، دین من است
گفتم به عروس دهر، کابین تو چیست؟	گفتا وقت خوش تو کابین من است

(خیام، ۱۳۸۴: ۲۱۱)

انگار همین حیرانی است که خیام از آن به مستی تعبیر می‌کند و همین مستی حاصل از حیرانی است که وجود صاحب خویش را جام جهان‌بین تواند کرد.

هر چه هست در مشرب عارفان، راه رسیدن به دوست یکی و دو تا نیست بلکه به عدد نفوس خلایق است و هر کسی این راه را به شیوه‌ای تواند سپرد. آندره ژید، نویسنده نامدار فرانسوی گفته است: «من در لذت‌جویی بیشتر چیز آموخته‌ام تا در کتاب‌ها و از همین روست که در کتاب‌ها، تیرگی بیشتر دیده‌ام تا روشنایی» (ژید، ۱۳۷۴: ۳۱۳). حافظ هم از آنان است که می‌تواند از راه دوزخ خود را به بهشت برساند:

من آنم که چون جام گیرم به دست بینم در آن آینه هر چه هست
... به مستی توان در اسرار سفت که در بیخودی راز نتوان نهفت
(حافظ، ۱۳۷۹: ۲۹۵)

حیرت خیام، نمودار گمراهی یا ناینمایی باطنی او نیست که از فرو ماندن وی میان عبودیت و ربوبیت است. همان مستی عارفانه است که جز زیستن در برزخ فنا و بقا نیست. عطار در غزلی ماجرای به خرابات رفتن خود را با ما در میان می‌گذارد و تعریف می‌کند که یکی از خراباتیان، جامی دُردی به او نوشانده که عقل او را خرف کرده از خرافاتش باز خریده است:

بدو گفتم که ای داننده راز بگو تا کی رسم در قرب آن ذات؟
مرا گفتا که ای مغرور غافل رسد هرگز کسی؟ هیهات! هیهات!
بسی بازی بینی از پس و پیش ولی آخر فرو مانی به شهمات
همه ذرات عالم مست عشقند فرو مانده میان نفی و اثبات
(عطار، ۱۳۷۳: ۱۴۵)

حیرت، بازتاب این فروماندگی عارف میان نفی و اثبات است. کسانی چون نجم‌الدین رازی که پنداشته‌اند از سرگردانی رسته‌اند، به حقیقت در سرگردانی مضاعفند. سرگردانی حاصل تدویر راه است. عارف این حقیقت را شناخته و در عمل به آن آموخته شده است. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
او سیاره‌ای است که بر گرد مرکز تابناک خویش در کار چرخیدن است، رشته دوست را در گردن خود احساس می‌کند، بنابراین پای به راه درمی‌نهد و می‌داند که راه وی را راهبری خواهد کرد. وی و همه عارفانی که حیرت مستدام را در زندگانی خود تجربه کرده‌اند، از دوگانگی‌ها رسته‌اند. وقتی در حال نیستیم، آینده و گذشته برایمان متفاوت و متضادند اما آنگاه که چونان خیام در دم زندگی می‌کنیم، هر دو در «آن» با هم به یگانگی می‌رسند:

این زمان و آن زمان، بیضه است و مرغی کاندراوست مُظلم و اشکسته می‌باشد حقیر و مستهان
کفر و ایمان دان در این بیضه، سپیده و زرده را واصل و فارق میانشان، برزخ لایبغیان
بیضه را چون زیر پر خویش پرورد از کرم کفر و دین فانی شد و شد مرغ وحدت پرفشان
(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۹۳/۴)

در تلقی عارفان، وجود انسان را از دو جوهر متضاد شیطانی و ملکی پدید آورده‌اند و عارفان از این دوگانه، معجونی یگانه پرداخته‌اند. در نتیجه هر پرسشی که برای آنان مطرح باشد، پرسشی بشری و شایسته ذهن و ضمیر آدمیزاد است.

برای نادانان هیچ سؤالی مطرح نمی‌شود. آدمی هر قدر نادان‌تر باشد، مقطوعات و امور یقینی او افزون‌تر است. از این رو نزد نادان، حیرانی آینه گون عارفان حق، هرگز معنا پیدا نمی‌کند.

ترانه‌های خیام از جنس شعر شاعران دنیاپرست نیست که به امید صلح و پاداشی این جهانی آفریده شده باشد، شعر عاشق است و از مستی حیرت آفرین وی مایه می‌گیرد. به قول سلطان ولد:

شعر شاعر، نتیجه هستی است شعر عاشق، ز حیز مستی است
رونق شعر آن بود ز دروغ شعر این را ز راستی است فروغ
(شمیسا، ۱۳۷۸: ۸۷)

شعر خیام، همانند شعر مولانا جلال‌الدین و حافظ، شعر مرکز شکن است و اذهان مخاطبان خود را از اسارت انواع عایق‌های فرهنگی می‌رهاند. او در عین حال که خود از خردمندی استواری برخوردار است می‌داند که همیشه نمی‌توان از این ابزار برای درک حقایق عالم بهره گرفت که بسا اوقات، ابلهی در این راه کارا تر است:

آنان که به کار عقل در می‌کوشند هیات که جمله گاو نر می‌دوشند
آن به که لباس ابلهی در پوشند کامروز به عقل، تره می‌نفروشند
(خیام، ۱۳۶۷: ۲۹)

این سخن را کسی می‌گوید که در اوج عقلانیت است و از شأن والای خویش در این جبهه خبر دارد و می‌داند که نقش نگین انگشتی جهان است و هدف جهان آفرین از خلقت جهان، تحقق وجود کسانی چون او بوده است:

مقصود ز کل آفرینش ماایم در چشم خرد، روان بینش ماایم
این دایره جهان چو انگشتی است می‌دان تنها نقش نگینش ماایم
(خیام، ۱۳۶۷: ۲۴۸)

به دلیل همین ویژگی مرکزشکنی است که هر گروه و طایفه‌ای، وی را متعلق به خویش می‌شناسد. ملحدان ملحدش می‌پندارند و موحدان، موحدش می‌دانند زیرا او نه این است و نه آن، در عین حال که هم این می‌نماید و هم آن. فی‌المثل کسی مثل نجم رازی بعد از گمراه و نابینا خواندن او، دلگیر می‌شود که چرا وی به تیغ قدرتمندان روزگار از پای در نیامده است و شیفته‌وار از کشتار صاحبان اندیشه‌های فلسفی یاد می‌کند که بر دست جباران پیشین صورت پذیرفته است: «در دین، ائمه متقی بسیار بودند و پادشاهان دیندار که دین را از چنین آرایش‌ها [آزاد اندیشی‌های فلسفی] به تیغ بی‌دریغ، محفوظ می‌داشتند تا در این عهد نزدیک، چند کس را از مشهوران متفلسف به قتل آوردند و آن را جهاد اکبر شناختند» (رازی، ۱۳۷۳: ۳۹۴).

بعضی گمان می‌کنند وجود تضاد یا تناقض در آثار شاعران، ناروا و نشان دخول آثار غیر در دواوین آنان است حال آن‌که عدم چنین مواردی، نمودار بیماری روان شاعران است. نباید توقع داشته باشیم همه رباعیات خیام خوش بینانه یا بالعکس بدبینانه باشد. آنچه به واقعیت زندگانی نزدیک‌تر است، وجود تضادها و تناقضات در آرای آدمیان، علی‌الخصوص شاعران و هنرمندان است: «انسان با هر روشنی که می‌آفریند (با هر اندیشه و تئوری نو که از عقلش برمی‌آید) آن روشنی، تاریکی‌اش را نیز با خود می‌آفریند. تاریکی و روشنی سگه دو رو است. هر چراغ تازه سازی، سایه ویژه‌اش را یا در زیرش یا در فرازش یا در کنارش دارد. ما هیچ گاه به معرفتی (روشنایی) دست نخواهیم یافت که همه چیزها

را یکدست روشن کند و با خود هیچ تاریکی نیاورد... هر بینشی که پدیده‌ای را روشن می‌سازد، پدیده‌های دیگری را که نزدیک و چسبیده به آنند، تاریک می‌سازد» (جمالی، ۲۰۰۴: ۱۷۵ - ۱۷۴).

این که عقیده داشته باشیم وجود خیام ترکیبی از وجودهای انسانی است و به همین روی، هر طایفه فکری او را از آن خویش بداند، به هیچ‌وجه گزافه نیست. عباسعلی کیوان قزوینی، یکی از عارفانی است که عارفانگی رباعیات خیام را چندان بالا دیده که به شرح آنها همت گمارده است. وی در شرح خویش نوشته است: «تحقیق نسبت به شعر، دخلی به شرح مطلب شعر ندارد. مقصود نگارنده، تجلیل خیام است نه این که اشعارش (یعنی اشعار منسوبه به او را مانند اشعار منسوبه به حضرت امیر که فاضل میبیدی شرح نموده) به مطلب علمی عرفانی، تطبیق نماید که نه محض شعر است بلکه غوامض و لباب عرفان است که به لباس ساده شعر درآمده و توان گفت که عرفان خیام، با مغزتر از مشایخ و اقطاب مشهور بوده و شاید به توسط اروپاییان، بعد از این منتشر شود که بهترین عارف اسلام، خیام بوده و بهترین حکیم اسلام، شیخ‌الرئیس» (کیوان قزوینی، ۱۳۶۳: ۱۹).

«خیام در زمان خود نه تنها به عنوان استادی در علوم ریاضی و پیروی از فلسفه یونانی و بالخاصه از مکتب ابن سینا شناخته می‌شد بلکه او را به عنوان یکی از متصوفان نیز می‌شناختند. با آن که در معرض حمله بعضی از ارباب قدرت دینی و حتی بعضی از صوفیان قرار گرفته بود که بیشتر در بند ظاهر بودند، باید او را عارفی دانست که در پشت شکاک‌گری ظاهری وی، یقینی مطلق از آنجا آشکار می‌شود که در سلسله مراتب اصحاب معرفت، آنان را در بالاترین رتبه قرار داده است» (نصر، ۱۳۵۹: ۱۴۸).

دانش خیام، همان دانش حیرانی، همان معرفت عتیق ندانستن است. نادان آنانند که گمان برده‌اند که حقیقت را شکار کرده‌اند. گواه نادانیشان همین بس که در نیافته‌اند حقیقت مطلق که روپوش‌های آن را نهایت نیست، هرگز در یک پرده جایگیر نمی‌تواند بود.

آری خیام با مدعیان معرفت، سر ستیز داشته و به هیچ روی به رواج پندارهای باطلشان به جای حقیقت حق، رضایت نداده است؛ این است که شعر او را از شعر هر شاعر دیگر ایرانی، در پیکار با مدعیان معرفت و قبضه‌کنندگان آگاهی، کاری‌تر می‌یابیم. وجه اشتراک او با عارفان رسمی این است که هم او و هم آنان به رازهایی از حقیقت پی برده‌اند اما وجه افتراقش با آنان این است که او دانش خویش را بسنده نمی‌داند و مقرر است که با معمایی بیشمار ترفند، رویاروی است؛ معمایی که دم به دم علامت سؤال گوش خود را در مقابل دهان از حیرت بازمانده وی گرفته است در حالی که بعضی عارفان رسمی می‌کوشند به بسندگی دانایی خویش تظاهر کنند. جهان خیام، جهان دم به دم پرسان و دانش او از این جهان با همه گستردگی، به اقرار خود او همچند هیچ است.

باید دانست خیام تمام آنات خود را در برزخ تناقض زیسته است. اگر خائف است، خائف راجی است. این ویژگی خیام بیش از همه جا در دانش مستی وی متجلی است. با آن که از همه هم‌روزگاران خویش بیشتر می‌داند و به این دانایی واقف است، در عین حال می‌داند که از پدران افلاکی خویش سرگردانی را به ارث برده است. خیام از طریق «آن» به وجود سرمدی حق می‌پیوندد. اگر کسی بتواند همه اکنون‌ها را در «حال» بماند، توحید را ورزیده است اما چون این کار از آدمیان ساخته نیست، درک لذت این توحید هم ماندگار نمی‌تواند بود.

ای بی‌خبران جسم مجسم هیچ است وین طارم نه سپهر ارقم هیچ است

خوش باش که در نشیمن کون و فساد وابسته یک دمیم و آن هم هیچ است
(خیام، ۱۳۸۴: ۱۵۷)

این که خیام دم را غنیمت می‌داند و همواره توصیه‌اش به مخاطبان این است که آن را غنیمت بشمارند، از آن است که از شاهد غیبی، جز این «آن» چیزی به دست نداریم. آن که اکنون خود را در راه گذشته یا آینده هزینه می‌کند، اسیر تعینی از بی نهایت تعینات است لیکن آن که در زمان حال می‌زید، در خدا زیستن را به تجربه گرفته است. وقتی در «آن» زندگانی می‌کنیم در کار ورزش یگانگی هستیم. بی دلیل نیست که عارفان مسلمان، باطن زمان را مظهر سرمدیت حق دانسته‌اند: «اهل حکمت باطن زمان را سرمد خوانده‌اند زیرا هر یک از آنات متوالی زمان، نقشی است که از سرمد، نشان داشته و صورتی است که از باطن حکایت می‌نماید. البته این باطن، به طور دائم و سرمدی، ثابت است و از این طریق با حضرت حق تبارک و تعالی نیز نسبت دارد» (دینانی، ۱۳۸۰: ۱ / ۲۵۰). آنان که در فرهنگ‌های دیگر زیسته‌اند، همچون پژوهندگان غربی، به حقیقت همه سونگری ذهن خیام اعتراف کرده‌اند.

خیامی که لحظه‌های شیرین عمری را که از حق ارمان گرفته بود، یا به میانجی آفرینش ترانه‌ها به شادی و دلخوشی خود و مردمان همه روزگاران بدل کرده یا به واسطه پژوهش در کار جهان، در قالب جوهر دانش بشری باز آفریده است، بی‌گمان عارف وقت و حال خویش بوده و شکر یکایک دم‌های زندگانی را گزارده است. او می‌توانسته است از خدای و خویش خرسند باشد و چون خاقانی بگوید:

بی‌آنکه به هیچ جُرم رای آوردم صد ره به تو عذر جانفزای آوردم
گر عذر مرا نمی‌پذیری می‌پذیر من بندگی خویش به جای آوردم
(خاقانی، ۱۳۷۳: ۷۲۸)

اگر رضاقلی‌خان هدایت، خیام را از جمله عارفان شمرده و کوشیده است در کتاب «ریاض‌العارفین» نخست از او عارفی منزّه و سرانجام رندی عالم‌سوز ارائه کند، دلیلش همین درست هزینه کردن لحظه‌هاست. کسی که عمر به بطالت می‌گذارد، اگر عالی‌ترین دانش را در باب آفریننده داشته باشد و ریزه کاری‌ها و دقایق سیر و سلوک را هم بشناسد، عارف نیست. عارف آن نیست که حتی حقیقت را می‌داند، عارف آن است که با حقیقت می‌زید و زندگانی او حاکی از عرفان اوست. حقیقت عرفان اصلاً مدّعی شناخت حقیقت نیست که ابزار شناسایی را که جز عقل نمی‌تواند بود پیشاپیش در این راه ناکارآمد اعلام کرده است. عرفان تنها مدّعی همزیستی با حقیقت است و همزیستی با حقیقت، مستلزم دانستن آن نیست چنان‌که ما آدم‌ها میلیون‌ها سال است با هم زندگانی می‌کنیم و هنوز که هنوز است یکدیگر را نشناخته‌ایم. در ذائقه عرفان اسلامی، پیامبر(ص) را انسان کامل می‌دانند. حتی به بیان عارفان مسلمان، احمد میمی از احد بیشتر دارد:

ز احمد تا احد یک میم فرق است دو عالم در همین یک میم غرق است
(لاهیجی، ۱۳۶۶: ۸۲۵)

همه شاعران عارف مسلمان، کسانی چون سنائی و عطار و مولانا هم به جهل خود اقرار کرده‌اند. خیام می‌گوید:

اعتصامُ الوری بمعرفتک عجز الواصفون عن صفتک
تُلب علينا و ائنا بشرٌ ما عرفناک حقّ معرفتک
(خیام، ۱۳۸۴: ۱۲۹)

مولانا هم در دیوان شمس سروده است:

چو طفلی گم شدستم من میان کوی و بازاری
که این بازار و این کو را نمی‌دانم نمی‌دانم
(مولوی، ۱۳۷۴: ۳/۲۰۶)

و در نهایت همه دانایان، مقررند که نادانی از حقیقت، نصیبه افلاکی ما آدمیان است و ما آن را از پدران آسمانیان به ارث برده‌ایم. درینجا که این میراث چونان میراث‌های بی وفا نیست که در زمان کوتاهی هزینه توانش کرد! بی گمان به همه ذریه ما تا ابدیت خواهد رسید که:

آنان که خلاصه جهان ایشانند
بر اوج فلک براق فکرت رانند
در معرفت ذات تو مانند فلک
سرگشته و سرنگون و سرگردانند
(مکی، ۱۳۷۰: ۱۰)

نتیجه

صوفیان خانقاهی به بهانه سماع، سرگشتگی خویش را به نمایش می‌گذارند، خیام نیز با اقرار به نادانی خود، سماع سرگردان روان شیفته را بر گرد دوست به بیان آورده است. آری این چرخ و آشوب و زلزله که از ذره تا کیهان را در خود فروگرفته، همه را دچار این سرگیجه مطبوع و حیرت آفرین کرده است و خیام نیز گوشه‌ای از این طوفان سراسری است. به راستی کدام مغنی را جلالت مغنی اجل است؟ اگر تا دم مرگ، به حقیقت حق وقوف نیافته باشیم، در آن دم وی را در خواهیم یافت. آری مرگ برهان قاطع است برهانی ابطال ناپذیر!

آدمیان به میانجی مرگ، متافیزیک را ساخته و پرداخته‌اند. مردن نیای خانواده، بشریت را به نیایش و نیایش‌گری فراخوانده است. همین انتزاع روان و جان از تن ما را به امکان ادامه گونه‌ای دیگر از بودن وجه نرم‌افزاریمان، امیدوار ساخته است. خیام، همه دانش خویش را از تأمل در مرگ زیندگان و خصوصاً هم‌نوعان خویش، فرا ذهن آورده است. او چون دریافته است که عاقبت کار جهان نیستی خواهد بود، هستی را معنی‌دار و درخور اعتنا یافته است به همین روی، همه دانش آدمیان در قبال زندگی پس از مرگ را افسانه‌گویی به شمار آورده است:

آنان که محیط فضل و آداب شدند
در جمع کمال، شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند به روز
گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند
(خیام، ۱۳۸۴: ۲۲۶)

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ظاهراً اعتقاد به وجود گاوی بر فلک و گاوی در زیرزمین را دلیل بر نادانی عوام‌الناس گرفته است.
- ۲- این کلام پیامبر (ص) دلالت بر آن دارد که آدمیان تا از بشریت خود نرهند، حقیقت حق را در نخواهند یافت و تنها پس از فانی شدن در اوست که معرفت او حصول خواهد یافت.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰). دفتر عقل و آیت عشق، تهران: طرح نو.
- ۳- افشار، ایرج و رویمر، هانس روبرت. (۱۳۷۶). سخنواره، تهران: توس.

- ۴- جمالی، منوچهر. (۲۰۰۴). **مولوی بلخی؛ مطرب معانی**، لندن: کورمالی.
- ۵- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۹). **دیوان**، بر اساس نسخه قزوینی، به کوشش صفر صادق نژاد، تهران: حسام.
- ۶- خاقانی، افضل‌الدین بدیل. (۱۳۷۳). **دیوان خاقانی**، تصحیح ضیاء‌الدین سجادی، تهران: زوار.
- ۷- خیام، عمر. (۱۳۶۷). **رباعیات خیام (طربخانه)**، یار احمد بن حسین، تصحیح جلال همایی، تهران: هما.
- ۸- ----- (۱۳۸۴). **خیام نامه**، به کوشش محمدرضا قنبری، تهران: زوار.
- ۹- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۶۳). **امثال و حکم**، تهران: امیرکبیر.
- ۱۰- داعی شیرازی، نظام‌الدین محمود. (۱۳۳۹). **کلیات اشعار**، به کوشش محمد دبیر سیاقی، شیراز: معرفت.
- ۱۱- راسل، برتراند. (۱۳۵۲). **مسائل فلسفه**، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: خوارزمی.
- ۱۲- ژید، آندره. (۱۳۷۴). **مائده‌های زمینی و مائده‌های تازه**، ترجمه حسن هنرمندی، تهران: زوار.
- ۱۳- شبلی نعمانی. (۱۳۳۷). **شعرالعجم**، ترجمه فخر داعی، تهران: ابن سینا.
- ۱۴- شمس تبریزی. (۱۳۶۹). **مقالات شمس تبریزی**، تصحیح محمد علی موحد، تهران: خوارزمی.
- ۱۵- صائب، محمدعلی. (۱۳۷۱). **دیوان**، تصحیح محمد قهرمان، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۶- عطار، فریدالدین. (۱۳۳۸). **اسرار نامه**، تصحیح سید صادق گوهرین، تهران: زوار.
- ۱۷- ----- (۱۳۷۳). **دیوان اشعار**، تهران: نگاه.
- ۱۸- ----- (۱۳۸۴). **منطق الطیر**، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۱۹- کیوان قزوینی، عباسعلی. (۱۳۶۳). **شرح رباعیات خیام**، مقدمه و حواشی نورالدین چهاردهی، تهران: فتحی.
- ۲۰- لویزن، لئونارد. (۱۳۷۹). **فراسوی ایمان و کفر**، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.
- ۲۱- مکی، حسین. (۱۳۷۰). **گلستان ادب**، تهران: کتاب آفرین.
- ۲۲- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۸۵). **مثنوی معنوی**، به تصحیح نیکلسون، تهران: هرمس.
- ۲۳- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۴). **کلیات شمس یا دیوان کبیر**، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: ربیع.
- ۲۴- نجم رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۳). **مرصادالعباد**، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۵- نصر، سید حسین. (۱۳۵۹). **علم و تمدن در اسلام**، ترجمه احمد آرام، تهران: خوارزمی.
- ۲۶- نظامی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۴). **خمس نظامی**، تهران: امیرکبیر.
- ۲۷- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۷۱). **کشف‌المحجوب**، تصحیح ژوکوفسکی، تهران: طهوری.