

توبه و تطهیر گفتمانی در خیامیت پیشامدرن

نقی جهان‌نیده کودهی*
دانشگاه فردوسی مشهد

علیرضا نیکویی**
دانشگاه گیلان

چکیده

خیامیت یک منظومه‌ی گفتمانی است که در آن سه گفتمان لادری‌گرا، شریعت‌مدار و تصوف، به شکل «درون‌گفتمانی» با هم مجادله و مناظره می‌کنند. آن چه این مجادله‌ی چند رویه را در جامه‌ی گفتمانی یکسان پیوند می‌دهد، انتساب آن به شخصیتی مفهومی و پارادوکسیکال به نام عمر خیام است. عنصر «توبه» یکی از مهم‌ترین عناصر اشتراکی گفتمان شریعت‌مدار و تصوف است. این عنصر در خیامیت پیشامدرن، منشأ انواع ساخت‌ها، تأویل‌ها و افسانه‌های گفتمانی شده است. با توجه به انواع روایت‌ها، نشانه‌ها و افسانه‌های گفتمانی و همچنین دیالوگ‌هایی که بین رباعیات خیام وجود دارد، توبه‌ی گفتمانی را می‌توان در خیامیت پیشامدرن به عنوان یک عنصر ساختارآفرین دانست و ساخت گفتگو‌مدار، چندبعدی، و متکثر و متناقض رباعیات را تبیین کرد. هدف این مقاله آن است که با طرح «توبه و تطهیر گفتمانی» در بساخت «خیامیت پیشامدرن» اولاً گسست‌های این گفتمان را نشان دهد و ثانیاً با تأکید بر این گسست‌ها، هم نسبت گفتمانی عمر خیام را با «خیام گفتمانی» تبیین و هم بر ساخته بودن این گفتمان را با نگاهی به منابع تاریخی و سنت خیام‌پژوهی، توصیف و تحلیل کند. روش: مقاله از روش تحلیل انتقادی گفتمان و رویکرد ساخت‌گرایی برای دست‌یابی به هدف خود بهره می‌گیرد. نتایج پژوهش: تصور پیوستاری از گفتمان خیامیت و یکپارچه دیدن آن، مانع از شناخت درست این گفتمان و تحلیل دقیق آن می‌شود؛ در مقابل، قول به گسست‌های تاریخی و تنازع گفتمانی در این باره می‌تواند به فهم برساختی بودن روایت یک‌دست از خیام چنان که در تصحیح‌ها، تحلیل‌ها، زندگینامه‌ها و شروح دیده می‌شود کمک کند.

واژه‌های کلیدی: خیامیت پیشامدرن، توبه‌ی گفتمانی، تطهیر گفتمانی، تحلیل گفتمان.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی sina4801@yahoo.com (نویسنده‌ی مسؤل)

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی alireza_nikouei@yahoo.com

۱. مقدمه

خیامیت به‌منابه‌ی یک گفتمان گرچه در وهله‌ی نخست به‌شکل یک پیوستار و امری یکپارچه به نظر می‌رسد اما عملاً و با نگاه تاریخی همراه با گسست‌هایی بوده است. بر پایه‌ی نظریه‌ی برساخت‌گرایی و با بهره‌گیری از روش دیرینه‌شناسی - تبارشناسی می‌توان این گسست‌ها را آشکار کرد. با کانونی‌شدن زبان در نظریه‌های پس از چرخش زبان‌شناختی در می‌یابیم که «دسترسی ما به واقعیت همواره از طریق زبان است. ما به کمک زبان، بازنمایی‌هایی از واقعیت خلق می‌کنیم که به‌هیچ‌وجه بازتابی از یک واقعیت از پیش موجود نیستند، درحقیقت زبان در برساختن واقعیت نقش اساسی دارد.» (یورگنسن و فلیپس، ۱۳۹۴: ۲۹) به تعبیری الف- واقعیت برساخته است و با میانجی‌گری زبان معنا می‌یابد. ب- ساختارهای سیال، واقعیت را می‌سازند. زبان با دلالت‌های عینی‌شده و شکل‌گرفته، ساختارهای معنادار می‌سازد؛ اما این ساختارها همواره وضعیتی موقتی دارند. با همین فرض فوکو معرفت را ذاتی و جوهری نمی‌داند؛ بلکه از استعاره‌ی «رژیم» برای معرفت و حقیقت استفاده می‌کند. (همان: ۳۵) فوکو می‌گوید «گفتمان از ابتدا تا انتها تاریخی است؛ پاره‌ای از تاریخ است که محدودیت‌ها، تقسیم‌بندی‌ها و تحولات و صورت‌های خاص زمان‌مندی خود را تحمیل می‌کند» (فوکو به نقل از همان). با همین فرض است که لاکلا و موفه در نظریه‌ی تحلیل گفتمان خود، مفاهیم و استعاره‌هایی را به کار می‌گیرند تا سیالیت، برساختگی و ساختارافکنی گفتمان‌ها را توضیح دهند. (یورگنسن و فلیپس، ۱۳۹۴: ۵۳-۱۰۷) تحلیل انتقادی گفتمان مسئله‌ی «برساخته‌بودن واقعیت» را نشان می‌دهد. درحوزه‌ی واقعیت‌ها و پدیده‌های اجتماعی، هیچ امری طبیعی، بدیهی و تصادفی فرض نمی‌شود. «واقعیت نه تنها ماهیت ذاتی و جوهری ندارد؛ بلکه ویژگی «مشروط» و «رابطه‌ای» دارد که در «جریان تعاملات شکل می‌گیرد. (Glassner, 2000: 20) برساخته‌شدن هر واقعیتی، وابسته به جنبه‌های مشروط حیات اجتماعی است. ساختارهای اجتماعی؛ نظام‌هایی معنایی‌اند که مبهم، ناقص و اتفاقی‌اند و کار تحلیل گفتمان، بررسی ساخت و عملکرد تاریخی و سیاسی نظام‌های نمادین و سامان‌های اجتماعی است. (رک. هوارث، ۱۳۹۷: ۳۴) روابط، زمینه‌ها و تعاملات اجتماعی - فرهنگی و تاریخی، دلالت‌هایی را شکل می‌دهند که واقعیت مشروط به آن‌هاست. برساخت‌گرایی تأکید می‌کند که می‌توان در فرض‌های پیشینی که از جهان و پدیدارها داریم تردید کرد.» (Burr, 1995:15)

۲. پیشینه‌ی پژوهش

خیام‌شناسی مدرن به‌رغم تأکیدش بر تمایزهای رهیافتی و روش‌شناختی در تحلیل شخصیت و اشعار خیام همچنان اسیر مفاهیم و مقولاتی چون «اصالت»، «سندیت»، «اعتبار» و «واقعیت» است و همچنان در پی یافتن اصالت و اعتبار اندیشه‌های خیام تاریخی و رباعیات اصیل و معتبر اوست. از این رو بهره‌گیری از روش‌ها و رویکردهای جدیدی چون تحلیل گفتمان؛ در نهایت به بازتولید دستاوردهای گذشته در هیأت و قواره‌ای نو می‌انجامد. مقاله‌ی شریفی و پردل با عنوان «نگاهی به رباعیات خیام براساس نظریه‌ی لاکلائو و موف» در دومین همایش ملی نقد ادبی و پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد شریفی با عنوان بررسی رباعیات خیام براساس تحلیل گفتمان لاکلا و موف (۱۳۹۴) نمونه‌هایی از این رویکردها دارند. یارمحمدی در کتاب *گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی* به شیوه‌ای هوشمندانه تر به بررسی ساخت گفتمانی و متنی رباعیات خیام و منظومه انگلیسی فیتزجرالد، پرداخته است؛ اما تحقیق او بیشتر ناظر به وجه گفتمانی ترجمه‌ی فیتزجرالد و منظومه‌ی فراهم آورده‌ی اوست. شریف و لطف‌الله یارمحمدی در مقاله‌ی «بررسی رباعیات خیام از منظر گفتمان‌شناسی انتقادی ..» علاوه بر تحلیل کیفی ۴۰ رباعی از رباعیات خیام (با انتخاب تصادفی) سعی کرده‌اند از روش‌های تحلیل کمی استفاده کنند. هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به وجه برساخته‌بودن گفتمان خیامیت و گسست‌های نهفته در روایت‌های یکپارچه‌ساز حوزه‌ی خیام‌شناسی نپرداخته‌اند.

۳. گسست‌های تاریخی گفتمان خیامیت

خیامیت دو ظهور تاریخی متفاوت داشته است: الف - خیامیت «پیشامدرن». ب - خیامیت «مدرن». آگاهی تاریخی جهان معاصر از خیامیت پیشامدرن، از طریق معرفت‌شناسی مدرن بوده است. به‌عبارت دیگر معرفت‌شناسی جهان مدرن به‌گونه‌ای بر گفتمان خیامیت سایه افکنده که آن را یکدست نشان می‌دهد. در تحقیقات خیام‌شناسی یک قرن و نیم اخیر، دو رویکرد به چشم می‌خورد: الف - تحقیقات تاریخی درباره‌ی تشخیص رباعیات اصیل از غیراصیل. ب - تحقیق درباره‌ی هویت تاریخی، علمی و ادبی خیام و تطبیق آن با موضوعات رباعیات.

تحقیقاتی که از سال ۱۸۶۷ با نظریه‌ی «رباعیات سرگردان» ژوکوفسکی آغاز شد؛ به‌وسیله‌ی کسانی چون فردریخ روزن، کریستن سن، دنیس راس، نیکلا، سوامی گویندا تیرتها، ریترا، ادوارد براون، علامه قزوینی، اقبال آشتیانی، هدایت، همایی، نفیسی، مینوی، فروغی، دشتی، دانش‌فر، یکانی، فرزانه، فولادوند، رضازاده ملک، میرافضلی و دیگران تا پایان قرن بیستم ادامه یافت؛ اکنون بر این اساس، می‌توان خیامیت پیشامدرن را به سه دوره تقسیم کرد: الف- قرن ششم: آغاز برساخته شدن چهره‌ای متناقض و بازنمایی مشکوک و مبهم از زندگی و اندیشه‌های عمرخیام منجم و ریاضیدان، بدون فرض شاعری. ب- قرن هفتم و هشتم: انتساب رباعیات به خیام و آشکار شدن رباعیات در منابع تاریخی، کلامی و صوفیانه و همچنین در سفینه‌ها و جنگ‌های شعر. ج- قرن نهم: تکثیر رباعیات منتسب به خیام (از کمتر از صد رباعی) در دو قرن هفت و هشت، به هزاران رباعی و گردآوری آن‌ها در نسخه‌های خطی (بادلیان ۸۶۵ ق. و طریخانه ۸۶۷ ق.). (نسخه‌های کمبریج، روزن و نخجوان، اگرچه به‌ظاهر قدیمی‌ترند «به‌تشخیص اهل فن جعلی یا مخدوش است و فقط به تاریخ نسخه‌ی بادلیان و طریخانه می‌توان اعتماد کرد.» (میرافضلی، ۱۳۸۲: ۲۴۸)

نقطه‌ی عطف شکل‌گیری رباعیات در قرن هفتم است. تا قرن نهم، هر قرن نسبت به قرن بعد، با «تکثر سلولی و دیالوگی» رباعیات مواجه می‌شویم. هرچه از قرن هفتم به قرن نهم نزدیک می‌شویم، هم بر تعداد رباعیات افزوده می‌شود و هم انسجام معنایی و گفتمانی رباعیات از دست می‌رود. به‌عبارت دیگر، هرچه قدر از قرن هفتم دور می‌شویم گفتمان خیامیت، صداها‌ی متکثری را جذب و حالت التقاطی پیدا می‌کند. کریستن سن در کتاب بررسی انتقادی رباعیات خیام می‌نویسد: «در میان رباعیات منسوب به خیام، تعداد زیادی رباعی‌های «عارفانه و زاهدانه» وجود دارد، هرچه دستنویس‌ها جوان‌تر و متأخرتر باشند این رباعی‌ها فراوان‌تر است.» (کریستن سن ۱۳۷۴: ۴۶) با بیرون آمدن گفتمان خیامیت از «گفتمانی تک‌صدایی» به «گفتمان چندصدایی»، اگرچه رباعیات، انسجام گفتمانی خود را از دست می‌دهند، اما ساختار گفتگومندی این گفتمان که موجبات تکثیر رباعیات را فراهم می‌آورد، سازوکار آن را مشخص می‌کند. طبیعی است با اوج گرفتن این گفتمان در طول چند قرن، ساختار زبانی و سبکی رباعیات هم متلون می‌شود.

خیامیت مدرن را نیز می‌توان به سه دوره تقسیم کرد: ۱. از نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم (۱۸۵۹) تا اوایل قرن بیستم؛ یعنی از ترجمه‌ی فیتزجرالد (۱۸۰۹-۱۸۸۳) تا شکل‌گیری

«نظریه‌ی رباعیات سرگردان» ژوکوفسکی (۱۸۵۸-۱۹۱۸) و تحقیقات ساخت‌گرایانه‌ی کریستن‌سن (۱۸۷۵-۱۹۴۵) و «نظریه‌ی رباعیات اصیل یا پایه‌ی» فردریخ روزن (۱۸۵۶-۱۹۳۵). ۲. از سرگیری تحقیقات توسط محققانی چون هدایت، مینوی، نفیسی، فروغی، و... در ایران و تأکید بر نظریه‌ی رباعیات اصیل و تثبیت آن. ۳. تدوین رباعیات بر پایه‌ی نظریه‌ی رباعیات اصیل توسط کریستن‌سن، هدایت (۱۳۱۳)، فروغی (۱۳۲۰)، رشید یاسمی (۱۳۴۲)، دشتی، فولادوند و دانش‌فر (بدره‌ای، ۱۳۷۴: ۳۰).

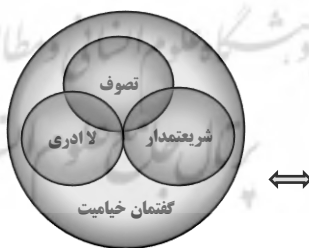
۴. طرح مسئله و فرضیه‌ها در نمایی تاریخی

خیام در فصل آخر رساله در علم کلیات وجود طالبان شناخت خداوند را چهارگروه می‌داند: متکلمان، فلاسفه و حکما، اسماعیلیان و تعلیمیان و اهل تصوف. طریقه‌ی اهل تصوف را به این دلیل به حقیقت نزدیک‌تر می‌داند: «کی ایشان به فکر اندیشه طلب معرفت نکردند، بلکه به تصفیه‌ی باطن و تهذیب اخلاق، نفس ناطقه را از کدورت طبیعت و هیأت بدنی منزّه کردند. چون آن جوهر صافی گشت در مقابله‌ی ملکوت افتاد، صورت‌های آن جایگاه به حقیقت پیدا شود، بی‌شک و شبهتی. و این طریقه از همه بهتر است.» (خیام، ۱۳۷۷: ۳۸۹) غزالی در *المتقند من الضلال* که در واقع اعتراف‌نامه‌ی او برای پیوستن به طریقت تصوف است، به سیاق عمر خیام، طالبان حقیقت را در چهار گروه منحصر می‌کند: «متکلمان، باطنیه، فیلسوفان و صوفیه» (غزالی، ۱۳۹۱: ۳۶) بنابراین چهار گفتمان در عصر خیام و غزالی، «نزاع حقیقت و روش» را آشکار می‌کنند. همان‌طوری که غزالی، توبه‌ی خود را در چالش با همین گفتمان‌ها آشکار کرده و همچنین آموزه‌های دینی عصر خود را براساس نزاع همین گفتمان‌ها در کتاب‌های *احیاء العلوم* و *کیمیای سعادت* صورت‌بندی کرده است، خیامیت نمی‌تواند بیرون از ستیزهای این چهار گفتمان باشد.

نقطه‌ی عزیمت **گفتمان خیامیت** به‌مثابه‌ی یک برساخته‌ی تاریخی را باید در جدال گفتمان‌های عصر خیام و غزالی جستجو کرد. این جدال گفتمانی، ساختار گفتمان خیامیت را رنگارنگ و متناقض کرده است؛ به همین دلیل «خیامیت ماهیتی دیالوگی و گفتگومند دارد.» از این رو تک‌صدایی کردن این گفتمان - چنان‌که در خیامیت مدرن اتفاق می‌افتد - منجر به ایدئولوژیک‌شدن آن می‌شود. علت تناقضات گفتمان خیامیت این است که از صداهای مختلف ساخته شده؛ به‌عبارت دیگر ماهیت جدلی این گفتمان، حاکی از گفتگوهای همدلانه، متخاصمانه و مناظرات گفتمانی است. با این فرض، ما با دو خیام

مواجه‌ایم: خیام تاریخی و خیام گفتمانی.» لذا انتساب صداهای متفاوت این گفتمان به یک شخصیت تاریخی (خاص)، تناقضات آن را پیچیده‌تر می‌کند.

درکلان ساختارخیامیت پیشامدرن، سه گفتمان لادری‌گرا (گفتمان پرسش‌گر)، شریعت‌مدار (گفتمان پاسخ‌گو) و تصوف (گفتمان میانجی) حضور دارند. در این منظومه، گفتمان‌های لادری‌گرا و شریعت‌مدار در تقابل با هم قرار دارند. به همین دلیل گفتمان شریعت‌مدار، از لادری‌گرا به «نابینا»، «کور» و «گم‌راه» و گفتمان لادری‌گرا از گفتمان شریعت‌مدار به «افسانه‌گو»، «مدعی اسرار» یاد می‌کند. تصوف بخشی از پرسش‌های لادری‌گرا را می‌پذیرد، اما آن را با قاعده‌ی خود تأویل می‌کند. تصوف در مفاهیم و آموزه‌های دینی با گفتمان شریعت‌مدار به اشتراک می‌رسد؛ اما ادعای «رازدانی» شریعت‌مداری را مثل گفتمان لادری‌گرا، مهمل می‌داند. گفتمان تصوف در این‌که حقیقت جهان با عقل بشری قابل تبیین نیست با گفتمان لادری‌گرا یکسان است، اما دنیاگرایی لادری‌گرا را نمی‌پذیرد. گفتمان شریعت‌مدار که گفتمان مسلط است، گفتمان لادری‌گرا را جدی نمی‌گیرد و تنها با او جدل می‌کند؛ اما تصوف را به دلیل پیوستگی‌اش به ساختارهای اجتماعی و حوزه‌ی عمومی، خطرناک می‌داند؛ به همین دلیل به گفتگو با این گفتمان بسنده نمی‌کند و برخی از رهبران آن را (حلاج، سهروردی و عین‌القضات) از سر راه خود برمی‌دارد. نمودار پیوند و رابط بیناذهنی و تقابلی این سه گفتمان در درون گفتمان خیامیت این‌گونه خواهد بود:



۵. نسبت عمرخیام تاریخی با خیام گفتمانی

روایت‌سازی و بازنمایی چستی و کیستی خیام از اواخر قرن ششم تا اوایل قرن هشتم، پر از برش‌های روایی و گزارش‌های ضدونقیض است. به‌هیچ شکل نمی‌توان همه‌ی این بازنمایی‌ها را کنار هم گذاشت و آن را قطعاتی از پازل زندگی عمرخیام دانست. به همین

دلیل برای برساختن یک روایت منسجم و منطقی، حتماً باید بخشی از این بازنمایی‌ها را نادیده گرفت یا تأویل کرد. براساس تحقیقات ادوارد براون در *تاریخ ادبیات ایران* (۱۳۶۱) علامه قزوینی و محمد معین در *تعلیقات چهارمقاله*، (۱۳۸۸)، اسماعیل یکانی در کتاب *نادره‌ی ایام عمر خیام* (۱۳۴۲)، رحیم رضازاده ملک در *مقدمه‌ی دانشنامه‌ی خیامی* (۱۳۷۷) و *ترانه‌های خیام*، گوهر اندیشه و جوهر فلسفه (۱۳۷۸) و سایر تحقیقات تاریخی انجام شده درباره‌ی خیام به این نتیجه می‌رسیم که در اواخر قرن ششم کسانی چون سنایی غزنوی در *نامه‌ای به خیام*، عبدالرحمان خازنی در کتاب *میزان الحکمه* (۵۱۵) خاقانی (ف ۵۹۵)، چه در شعر و چه در منشآت، زمخشری در کتاب *الزاجرالصغار*، ابوالحسن بیهقی (متوفی ۵۶۵) در کتاب *تمه‌ی صوان الحکمه*، نظامی عروضی در *چهارمقاله*، عماد اصفهانی در *خریده‌القصیر* (ف ۵۷۲)، شمس‌الدین محمد شهرزوری (ف بین ۵۸۶-۶۱۱) در *نزهة الارواح و روضة الافراح فی تواریخ الحکما المتقدمین و المتأخرین*، امام فخر رازی (۵۴۳ یا ۵۴۴-۶۰۶) در کتاب *تفسیر کبیر*، نجم‌الدین رازی (ف ۶۲۰) در *مرصاد العباد*، ابن‌اثیر (ف ۶۲۸) در *کامل‌التواریخ*، جمال‌الدین قفطی در *تاریخ الحکما*، جوینی در *جهانگشا*، زکریا قزوینی در *آثار البلاد و اخبار العباد*، رشیدالدین فضل‌الله در *جامع‌التواریخ* که داستان سه یار دبستانی را نقل کرده و حمدالله مستوفی در *تاریخ گزیده* (۷۴۱)، روایت‌های مختلفی از زندگی و عقاید خیام ساخته‌اند. روایت‌های قرن ششمی، یعنی روایت ابوالحسن بیهقی، نظامی عروضی، زمخشری، سنایی و خاقانی، ماهیتاً با روایت‌های قرون هفت و هشت تفاوت دارند. اگرچه روایت شهرزوری دقیقاً با روایت بیهقی تطبیق می‌کند؛ اما شهرزوری روایت بیهقی را با روایت عماد اصفهانی که برای نخستین بار از اشعار عربی خیام گفته است ترکیب می‌کند. بنابراین ما با دو خیام مواجهیم. بخشی از این روایت‌ها و توصیف‌ها تاریخی‌اند و بخشی دیگر استعاری. اگرچه روایت‌های تاریخی قرن ششم، بدون بازنمایی‌های استعاری نیست، اما شخصیت یکدستی از عمر خیام ریاضی‌دان و منجم بزرگ قرن پنج و شش ارائه می‌دهند. آن چه در روایت‌های ابوالحسن بیهقی در *تمه صوان الحکمه* و نظامی عروضی در *چهارمقاله* آمده است و آن چه زمخشری، سنایی و خاقانی به شکل دیگر از عمر خیام گفته‌اند، در بازشناسی زندگی عمر خیام همدیگر را تکمیل می‌کنند، در این وقایع‌نگاری‌ها «شاعر بودن عمر خیام» مفروض نیست؛ اما از قرن هفتم به بعد، «با فرض شاعر بودن خیام»، خیام دیگری برساخته می‌شود که پر از تأویلات استعاری و جدال‌های گفتمانی است. با نشانه‌شناسی روایی می‌توان تشخیص داد که خیام

دوم چه ارتباطی با خیام اول دارد. توصیفاتی که از خیام اول آمده است، دارای جهت‌گیری و ریل‌گذاری گفتمانی نیست یا حداقل نشانه‌های گفتمان‌ساز در آن برجسته نیست؛ زیرا این توصیفات، روایات، خاطرات و حکایات، به عناصری ارجاع می‌دهند که عمرخیام با آن درگیر بوده است. اما روایت‌هایی که از قرن هفتم در توصیف خیام دوم به‌کار گرفته شده است، دارای عناصری است که کنش‌ها، واکنش‌ها و جدال‌های گفتمانی را آشکار می‌کند. به‌عبارت دیگر توصیف‌کنندگان و روایت‌گران خیام دوم، عناصر روایی و توصیف شده از خیام اول را هم به‌شکل‌گزینشی، ایدئولوژیک و جهت‌دار تأویل می‌کنند و هم به‌شکل گفتمانی بازنمایی. بنابراین خیام اول همیشه در خیام دوم حضور دارد. برخلاف نظر محیط طباطبایی ما نمی‌توانیم عمر خیام را از گفتمان خیامیت حذف کنیم و در جستجوی خیام یا خیام‌های دیگری باشیم. (رک. محیط طباطبایی: ۱۳۷۰) راویان و سازندگان خیام دوم با یک هدف خیام دوم را بازسازی نکرده‌اند، اما در یک نکته اشتراک داشتند که درحال توصیف یک چهره‌ی مخالف‌خوانند. ازین‌رو، بازنمایی‌های عطار، فخر رازی، قفطی، شهرزوری، نجم‌الدین رازی و به‌طورکلی، همه‌ی روایت‌هایی که بعد از قرن هفتم برای خیام ساخته شده است، گفتمانی است. به‌عبارت دیگر این روایت‌ها از استعاره‌هایی می‌گویند که باید آن را در چالش‌های گفتمانی قرن هفتم به بعد جستجو کرد؛ چالش‌هایی که به‌شکل پیچیده‌ای ریشه در معرفت‌شناسی قرن پنجم و ششم یعنی عصر خیام دارد. واقع شدن زندگی عمرخیام در یکی از حساس‌ترین دوره‌های تاریخ ایران و نیز منحصر به فرد بودن این شخصیت سبب شده است که عمرخیام به تعبیر دلوز و گتاری به‌شکل یک «شخصیت مفهومی» (رک. به دلوز و گتاری، ۱۳۹۳: ۸۷-۱۱۸) در قرن‌های بعد بازسازی نمادین شود. جانب‌داری خیام از ابن‌سینا و عقل فلسفی و اختلاف او با غزالی که نمایی از آن در روایت‌های بیهقی و شهرزوری هم آمده است، می‌تواند منشأ شکل‌گیری یک شخصیت نمادین و گفتمانی در اعصار بعد باشد. بر این اساس خیام گفتمانی براساس استعاره‌های هویتی خیام تاریخی به‌مثابه‌ی نمادی از یک چهره‌ی گفتمانی و مخالف‌خوانی که در مقابل گفتمان مسلط قرار گرفته، بر ساخته شده است.

تطهیر و توبه‌ی گفتمانی به شکل بیناگفتمانی اتفاق می‌افتد؛ یعنی شبیه‌کردن یک پدیدار یا هویت به گفتمانی که به آن انتقال پیدا می‌کند. توبه‌دادن خیام در جهان پیشامدرن با آموزه‌های گفتمان شریعت‌مدار و صوفیانه تطبیق می‌کند؛ اما تطهیر گفتمانی خیام در جهان

مدرن، طرحی است که با احکام علمی و آموزه‌های روان‌شناختی و ایدئولوژی‌های جهان سکولار منطبق است. به تعبیر دیگر در خیامیت مدرن، تطهیر خیام همان «درمان خیام» است.

۶. نسبت توبه‌ی گفتمانی و گسست‌های گفتمانی

مفهوم توبه یک آموزه‌ی دینی ساده نیست که تنها فردی را از وضعیت روحی و روانی به وضعیت دیگر انتقال دهد تا به نجات دست یابد. گفتمان شریعت‌مدار و تصوف، توبه را کلیدی‌ترین اصل برای نجات انسان از مهلکات می‌دانند. در گفتمان شریعت‌مدار توبه، قاعده‌ی ایمان است و فرد در همه حال باید استغفار کند؛ اما در گفتمان تصوف، توبه با «گناه نخستین» ارتباط دارد. سالک در هر حالت برای ورود به سیر و سلوک و طی طریق باید توبه کند؛ به همین دلیل توبه «ابتدای حال» است. مفهوم توبه، زمانی پیچیدگی خود را نشان می‌دهد که تبدیل به یک «آیین‌گذار» (Initiation) می‌شود. توبه‌ی فردی تنها نوعی تطهیر فردی است برای انتقال و گذار؛ اما وقتی توبه تبدیل به یک «گذار گفتمانی» می‌شود، معنای آیینی خود را بیشتر نشان می‌دهد. اگرچه توبه‌ی فردی با آگاهی و حضور به دست می‌آید، اما توبه‌ی گفتمانی، سازوکار عجیب‌تری دارد. در «توبه‌دادن گفتمانی» نقش قدرت و سلطه آشکار می‌شود. گفتمان مسلط برای استمرار و حفظ خود، توبه را تبدیل به اعترافی می‌کند که یا فرد از آن آگاه است یا به اجبار باید بپذیرد و یا در غیابش با نشانه‌هایی که از او باقی است، صورت می‌گیرد.

از قرن پنجم تا قرن هفتم، گفتمان مسلط کلامی - فقهی، درگیر جریان‌های اسماعیلیه و تصوف بود. اگرچه گفتمان تئولوژیک همسویی‌هایی با گفتمان تصوف پیدا می‌کند اما صراحتاً آن را نمی‌پذیرد. از این رو اگر تحولات انقلاب درونی چهره‌هایی چون ناصر خسرو، غزالی، سنایی، عطار و مولوی را که منجر به روایت‌سازی‌ها و «افسانه سازی‌های گسست گفتمانی» هم شده است، با استعاره‌ی مفهومی توبه و توبه‌ی گفتمانی تطبیق دهیم درمی‌یابیم که همه‌ی این انقلابات درونی و بازگشت به دیگری بزرگ (اودیسه‌ی روح) بین قرن پنجم تا هفتم اتفاق افتاده است. گفتمان خیامیت و رباعیات خیام هم بین قرون هفتم و هشتم، تکثیر سلولی و دیالوگی خود را آغاز کرده است. استعاره‌ی توبه در این چند قرن، خود منجر به روایت‌های پیچیده شده است. در گفتمان تصوف، توبه نه تنها نقطه‌ی عزیمت سالک را نشان می‌دهد، بلکه نشانگر گسستن از یک گفتمان و پیوستن به گفتمان دیگر نیز هست. چنان‌که ناصر خسرو با توبه‌ی گفتمانی به

اسماعیلیه می‌پیوندد، غزالی با اعتراف‌نامه‌ی *المتقند من الضلال* تصوف را تأیید می‌کند. سنایی، با توبه‌ی گفتمانی یکی از بنیان‌گذاران شعر صوفیانه می‌شود، عطار با توبه‌ی گفتمانی، روایت‌سازی از مفهوم توبه را در *تذکره‌الاولیاء* به قاعده‌ی ساختاری - روایی درمی‌آورد و جلال‌الدین مولوی فقیه، با عبور از توفان شمس، تبدیل به عارفی تمام‌عیار می‌گردد. بنابراین وجه «توبه‌دادن خیام» در این بافت گفتمانی - تاریخی و معرفت‌شناسی عصری، همراه با جبریت گفتمانی است که مفهوم توبه را به‌عنوان یک قاعده بازتولید می‌کند. پیوند توبه و روایت‌ها و افسانه‌های گسست گفتمان اگرچه در گفتمان تصوف به‌مثابه‌ی رفتارشناسی گفتمانی است، اما به‌شکل دیگری در گفتمان خیامیت آشکار می‌شود.

یکی از عوامل مهم که سبب اختلال در تشخیص آثار اصلی از آثار منسوب به شاعران و اندیشمندان تأثیرگذار در تصوف، کلام و فلسفه‌ی اسلامی شده است، واکنش گفتمان‌های مسلط یا گفتمان‌های در مقاومت، برای تصرف اندیشه‌ها و مرجعیت صاحبان اندیشه است. تولید آثار غیراصیل و نسبت‌دادن آن‌ها به شاعران و اندیشمندان در واقع بازگوکننده‌ی منطق «ستیزهای گفتمانی» است. این آثار اگرچه در نگاه انتقادی مدرن، ممکن است نوعی آثار کاذب به شمار آیند، اما از رازهایی نیز مانند چگونگی گفتمان‌ها در مقابل هم پرده برمی‌دارند و نیز نشان می‌دهند هر گفتمان چه آثاری را مورد توجه قرار داده است. جالب است که در قرن هفتم گفتمان خیامیت در حال شکل‌گیری است و هم زمان، آثار عطار هم دچار «شبیه‌سازی‌های گفتمانی» شده است. شفיעی کدکنی با تحلیل دیگری، آن را «محصول روزگار انحطاط عرفان و حاصل یاوه‌گویی درویش‌های بیکار می‌داند که می‌خواستند با شهرت عطار آثار خود را به آیندگان برسانند» (شفיעی، ۱۳۸۳: ۳۷) اما به نظر می‌رسد تولید بیش از هفتاد اثر به نام عطار باید دلیل پیچیده‌تری غیر از سوء استفاده از نام عطار برای ماندگاری آثار درآینده داشته باشد. همان‌طوری که تولید هزاران رباعی به نام خیام هم نمی‌تواند تنها به بهانه‌ی ماندگاری رباعیات باشد، حتی آثار چندی به نام اندیشمند هم عصر خیام، ابوحامد غزالی نیز با آن که آثارش به گونه‌ای تأییدگر گفتمان شریعت‌مدار بوده است، توسط «گفتمان‌های در مقاومت و حاشیه»، برای مشروعیت‌سازی‌های گفتمانی جعل شده است. استاد همایی در کتاب *غزالی‌نامه* می‌نویسند: «علاوه بر یکصد و هفت کتابی که از تألیفات مسلم غزالی شمردیم، کتب دیگری نیز بدو نسبت داده‌اند که بعضی به‌یقین و پاره‌ای به‌احتمال از او نیست» (همایی، ۱۳۶۸: ۳۹) ایشان درباره‌ی کتاب *سرالعالمین* که به نام غزالی چاپ شده است

می‌گویند: «سرالعالمین را عمداً به نام غزالی ساخته و شهرت داده‌اند به مقاصدی از قبیل این که وی را طرفدار باطنیه و شیعه قلمداد کنند یا نوشته یا نوشته‌های او را به جعل خرافات و اعتقاد داشتن به موهومات بی‌اعتبار سازند.» (همان: ۲۷۱-۲۷۲)

اگرچه از تولید آثار غیراصیل به جعل تعبیر می‌شود، اما توبه‌دادن، معنای گفتمانی دارد؛ یعنی منطق ستیز گفتمانی به گفتمان‌ها اجازه می‌دهد که به‌رغم میل باطنی و حتی بی‌آن‌که شخصیتی را مهم و تأثیرگذار بدانند، با جعل آثار به نام او و تولید روایت‌ها و افسانه‌های گسست گفتمانی، او را به گفتمان دیگر انتقال دهند تا گفتمان خود را اصیل‌تر نشان دهند و با مشروعیتی که از این توبه‌دادن حاصل می‌کنند، برگفتمان رقیب، مسلط شوند. در این شرایط اقتدار اندیشه‌ی توبه داده شده؛ چون دالّ شناور به تصرف گفتمان دیگر درآمده است. توبه‌دادن گفتمانی منجر به دو اختلال می‌شود: اختلال در ساختار اندیشه و آثار و اختلال در شناسایی هویت و شخصیت مؤلف. هر قدر این آثار از عصر مؤلف دور شوند دیگر تشخیص اصالت و سره از ناسره دشوارتر می‌شود زیرا آثار جعل شده، هم‌زمان «جعل سازمان‌یافته» و «خلاقانه» اند. گفتمان‌ها هوشمندانه در جعل واقعیت حاضر می‌شوند. در این شرایط است که تشخیص اصیل از غیراصیل خود منشأ گفتمان دیگر است؛ به همین دلیل خیامیت مدرن را باید دارای برساختی دیگرگونه دانست.

۷. مفهوم توبه در شریعت اسلام و ساختاریابی روایی آن در تصوف

مفهوم توبه از کلیدی‌ترین مفاهیم قرآنی است که عموماً با پشیمانی، ندامت و بازگشت از گناه به خدا همراه است. «خداوند پذیرنده‌ی توبه است» (توبه / ۱۰۴، شورا / ۲۵، غافر / ۳) و مؤمنان را به توبه‌ی راستین (توبه نصوحاً) فرامی‌خواند (تحریم / ۸) فعل «تاب» از سوی، (با الی) به بازگشت از گناه به سوی خدا دلالت دارد و از سوی دیگر (با علی) به معنی بازگشت خدا از خشم به بخشایش است (دایره‌المعارف قرآن: ذیل توبه).^۱

غزالی در *احیاء العلوم* و به دنبال آن در *کیمیای سعادت* توبه را اولین اصل از اصول دهگانه «منجیات» می‌داند. کتاب *کیمیای سعادت* دارای چهار ربع است: عبادت، معاملات، مهلکات و منجیات. ساختار کتاب با استعاره‌ی «سفر و نجات» صورت‌بندی شده است. این طرح یک الگوی دینی است که بارها در گفتمان تصوف نیز به کار گرفته شده است. چنان‌که مفاهیم بخش منجیات *کیمیای سعادت* با مفاهیم کتاب‌های تعلیمی صوفیانه، یعنی *رساله‌ی قشیریه* و *کشف‌المحجوب* هم سو و همانندند. غزالی در تبیین اصل اول

منجیات یعنی توبه می‌گوید: «بدان که توبه بازگشتن با خدای - تعالی - است. اول قدم مریدان است و بدایت راه سالک است.» (غزالی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۱۷)

کتاب‌های رساله‌ی قشیریه و کشف‌المحجوب، مقامات صوفیانه را تبیین کرده‌اند. این مقامات با «استعاره‌ی نجات» رابطه دارد تا جویندگان حقیقت را راهنما باشد. هر دو کتاب قبل از تفهیم مقامات، بخشی دارند به نام «ذکر مشایخ این طایفه» که بعدها نام تذکره‌اولیاء می‌گیرد. رساله‌ی قشیری با توبه آغاز می‌شود و پس از طی طریق مقامات فراوان با اثبات کرامات اولیاء، مرگ اولیاء، بازگشت آن‌ها در خواب مریدان و وصیت به آن‌ها تمام می‌شود. بنابراین ساختار روایی این کتاب‌ها نیز از توبه تا مرگ است. همین مراحل در ساختار روایی بخش «ذکر اولیاء» نیز به کار گرفته شده است. قشیری در تعریف توبه می‌گوید: «و توبه اول منزل است از منزل‌های این راه و اول مقامی است از مقام‌های جویندگان.» (قشیری، ۱۳۷۹: ۱۳۶-۱۴۷) او در بخش روایی ذکر اولیاء سوژه شدن سالک را گاهی با این مفاهیم آغاز می‌کند: «و سبب توبه‌ی وی آن بود» (همان: ۲۸) «و گویند سبب توبه و زهدش آن بود.» (همان: ۳۵) همین ساخت، یعنی از سوژه شدن با توبه تا مرگ، در باب «ذکر اولیاء» کشف‌المحجوب نیز به کار گرفته شده است، مشایخ تصوف در کشف‌المحجوب هم توبه می‌کنند و هم عامل توبه‌ی دیگرانند. هجویری این تعبیرات را برای توبه سالکان استفاده کرده است: «و ابتدای حالت وی آن بود.» (همان: ۱۳۷) «و ابتدای توبه‌ی وی را سبب آن بود.» (همان: ۱۴۷) «و ابتدای وی آن بود.» (همان: ۱۶۱)

سنت روایت‌سازی در یادکرد اولیاء را عطار کامل می‌کند. او برعکس قشیری و هجویری که ذکر اولیاء را در حاشیه کتاب‌شان آورده بودند، روایت زندگی اولیاء را در مرکز قرار می‌دهد و مقامات را بین روایت‌ها می‌آورد و آن را به اولیاء نسبت می‌دهد. تعریف و چگونگی مقامات را هم از زبان اولیاء بیان می‌کند. درون‌مایه‌ای که رفتار شخصیت‌ها را در تذکره‌اولیاء شکل می‌دهد «کاشفه‌ی حقیقت» یا ایمان آوری است. (احمدی، ۱۳۷۹: ۱۴۷) عطار همان پلاتی را به کار می‌گیرد که قبلاً قشیری و هجویری به‌طور ناقص به کار گرفته بودند: شخص به‌وسیله‌ی عاملی به توبه می‌رسد تا به سوژه تبدیل شود، آن گاه اقوال و افعالی تا زمان مرگ از او صادر می‌شود که جزء کرامات اوست و سرانجام در خواب مریدان باز می‌گردد. عطار نیز بارها از این تعبیرات برای توبه استفاده کرده است: «و ابتدای توبه او آن بود» و «سبب توبت او آن بود.» (عطار، ۱۳۹۱: ۲۷، ۴۳، ۵۹، ۱۱۲، ۱۸۳، ۲۹۱)

۸. توبه دادن گفتمانی خیام در گفتمان خیامیت پیشامدرن

اولین روایت توبه‌ی عمر خیام را ابوالحسن بیهقی از زبان داماد خیام، محمد بغدادی در کتاب *تمه صوان الحکمه* می‌آورد. این داستان آخرین لحظات حیات خیام را به شکل استعاری بازگو کرده است. روایت چنین است که: خیام در حال خواندن کتاب *شفای ابن سینا* است. وقتی به فصل «الواحد و کثیر» این کتاب می‌رسد، خلال دندان از جنس طلای خود را در لای ورق‌های همین فصل می‌گذارد. کتاب را می‌بندد و از اطرافیان می‌خواهد که پاکان و نیکان را خبر کنند تا وصیت کند. پس از وصیت نماز می‌خواند و دیگر چیزی نمی‌خورد و نمی‌آشامد تا نماز عشاء. وقتی نماز را تمام می‌کند به سجده می‌رود و می‌گوید: «اللهم تعلم انی عرفتك علی مبلغ امکانی فاغفر لی فان معرفتی ایاک وسیلتی الیک» (بیهقی، ۱۳۵۱ هـ: ۱۱۷ و منتخب‌الدین منشی یزدی، ۱۳۸۹: ۸۰) یعنی خدایا! می‌دانی که من تو را به اندازه‌ای که ممکن بود شناختم پس بیامرزم مرا که شناختمم دستاویزی است به درگاه تو. بعد از ذکر این دعا، خیام از دنیا می‌رود.

عناصری در این روایت هست که آن را از حالت یک روایت مستند، به یک روایت «استعاری» تبدیل می‌کند. عناصری چون: خواندن کتاب *شفای ابن سینا* و رسیدن به فصل «الواحد و کثیر»، خلال دندان از جنس طلا، درخواست آمدن نیکان، وصیت کردن و دعای آخر این روایت که لحن انابه و توبه دارد. خلال دندان از جنس طلا یادآور زیست اجتماعی و پایگاه طبقاتی خیام و همچنین توصیف‌گر نگاه او به بهره‌مندی از امکانات دنیا است. اگر این نشانه را در کنار حکایت مستمری کلانی که خیام از ملک‌شاه دریافت می‌کرد، چنان که در نوشته‌ی خاقانی به مثل و حکایت تبدیل شده است، به‌مثابه‌ی یک استعاره قرار دهیم، می‌توانیم به فهم معنا دارتری از چگونگی زیست خیام دست یابیم. مطالعه‌ی پیگیر *شفای ابن سینا*، حتی در آخرین لحظات عمر، نشان می‌دهد که خیام تفکر مشائی را ممکن‌ترین رویکرد و گفتمان عصر خود می‌دانست که می‌تواند او را برای دست‌یابی به حقیقت کمک کند؛ اما فصل واحد و کثیر، این رویکرد امکانی را مورد تردید قرار می‌دهد. خیام دقیقاً در همین فصل دچار اضطراب می‌شود. مرگ در همین فصل خود را تبدیل به یقین وجودشناختی می‌کند؛ اما خیام کتاب *شفا* را نشانه‌دار می‌بندد. گویی می‌خواهد دوباره به فصل واحد و کثیر برگردد. ابراهیمی دینانی در مقاله‌ی «حکیم عمر خیام و مساله‌ی واحد و کثیر» این استعاره‌ی وجودشناختی را به گونه‌ای تفسیر کرده است:

«اگر کسی واحد و کثیر را با یکدیگر دو امر متقابل بداند دیگر نمی‌تواند یکی از این دو امر را صادر و دیگری را مصدر بشناسد زیرا دو امر متقابل در عرض یکدیگر بوده و هر دو چیزی که با یکدیگر هم عرض شناخته شوند از جهت درجه‌ی خود برابر خواهند بود. مشکل دیگر در این باب این است که اگر واحد و کثیر با یکدیگر هم عرض و متقابل شناخته شوند وحدت، اصالت خود را از دست خواهد داد و نوعی ثنویت و دوگانگی طرح خواهد شد.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۲۴۲)

تردید خیام در واحد و کثیر یک شک وجودشناختی است و به گونه‌ای گسست از تفکر مشائی. اما این گسست در روایت ابوالحسن بیهقی از آخرین لحظات حیات خیام، با مرگ یکی می‌شود. عنصر مرگ و مسأله‌ی غیرممکن بودن شناخت گزاره‌ای و منطقی خداوند، که هم در این روایت و هم در آخرین دعای خیام نیز آشکار است، دو امر گره‌خورده در گفتمان خیامیت است که به شکل‌های مختلف منشأ خلق استعاره‌های فراوان شده است. روایت مرگ و وصیت و توبه، آخرین پرده‌ی زندگی خیام در کتاب *تمه‌صوان‌الحکمه بیهقی* است. بیهقی با این روایت، که با کلمه‌ی «مات» تمام می‌شود، سرگذشت خیام را به اتمام می‌رساند. روایت مستند اما استعاری بیهقی از آخرین لحظات حیات خیام پر از سکوت‌ها و شکاف‌های توصیف نشده است. به همین دلیل این روایت در روایت‌های دیگران، دچار «تکمیل‌گرایی تأویلی» می‌شود و مسأله‌ی شاعری خیام، دقیقاً به همین روایت می‌پیوندد. بعد از این که برای اولین بار عماد اصفهانی در کتاب *خریده‌التصر* که در سال ۵۷۲ تألیف شده است، شاعر بودن خیام را طرح و چند شعر عربی به نام خیام ذکر می‌کند (عمادالدین اصفهانی ۱۳۷۸: ۸۵ و ۱۸۴-۱۸۵)، شمس‌الدین شهرزوری بین سال‌های ۵۸۲-۶۱۱ در کتاب *نزهه‌الارواح و روضه‌الافراح* مثل بیهقی در آخرین پاره سرگذشت خیام، روایت مرگ خیام را دقیقاً بر اساس روایت بیهقی می‌آورد؛ اما برعکس بیهقی با مرگ (مات) تمام نمی‌کند؛ بلکه اشعار عربی خیام را براساس کتاب *خریده‌التصر* عماد اصفهانی به این روایت وصل می‌کند. اگرچه ممکن است گفته شود که شهرزوری، اشعار عربی خیام را برای شاهد مثال در آخر آورده است، بین روایت مرگ خیام و موضوع اشعار عربی که در شکایت از نفس است رابطه وجود دارد. (رک. شهرزوری، ۱۳۶۵: ۳۹۴-۳۹۷) اگر به ترجمه‌ی فارسی *نزهه‌الارواح* شهرزوری که در اوایل قرن یازده (۱۰۱۱) توسط مقصودعلی تبریزی صورت گرفته است توجه کنیم، ثابت می‌شود که راویان سرگذشت عمر خیام بین روایت آخرین لحظه‌ی حیات خیام و موضوع

رباعیات او رابطه‌ای می‌دیدند. مقصود علی تبریزی اشعار عربی خیام را که شهرزوری در پایان سرگذشت خیام آورده بود، حذف می‌کند و در عوض دو رباعی بر آن اضافه می‌کند. بنابراین تصویری که از خیام در قرن ششم وجود داشت، همراه با تردیدها و اضطراب‌هایی درون خیام بود؛ اما در قرن هفتم این تردیدها، هم به گمراهی و نابینایی و دهری و طبایعی تأویل می‌شود و هم شاعر بودن خیام را در کانون روایت‌ها قرار می‌دهد. از این رو تقریباً در میانه‌ی قرن هفتم (۶۴۶) قفطی تردیدهایی را که به شکل استعاری آشکار شده بود، تبدیل به این روایت می‌کند که خیام پس از این که «متأخرین صوفیه بر ظواهر کلام او در اشعار اقتصار کرده، آن را بر طریقه‌ی خویش حمل می‌نمودند. [...] بر نفس خویشتن بترسید. و عنان خامه و زبان از امثال آن سخنان بازکشید و عازم حج بیت‌الله شد و چون به «بغداد» رسید، اهل طریقه‌ی او از معتقدان علوم اوایل، سوی وی تردد و آمد شد آغاز نهادند. (اما ایشان را به خود راه نداد) و بعد از گزاردن حج، به بلد خود معاودت نموده، و در کتمان اسرار به اظهار عبادت و شعار مردم دیندار، مبالغت نمود.» (قفطی، ۱۳۷۱: ۳۳۷ و قفطی، ۱۹۰۳: ۲۴۳-۲۴۴)

قفطی هم تظاهر خیام را به توبه (تقیه) نشان می‌دهد و هم می‌گوید «ظاهر اشعار خیام صوفیانه است، اما در باطن مارهای گزنده است که برای شریعت خطرناک است.» (همان) تأویل خطرناک بودن اشعار خیام در قرن هفتم، در تفسیر فخر رازی، *مرصادالعباد* نجم‌الدین رازی و *الهی‌نامه* عطار نیز به صراحت آشکار می‌شود. نجم‌الدین رازی، خیام را نه شاعر که یکی از فضلاء می‌داند که از غایت حیرت در تیه ضلالت اظهار نابینایی می‌کند. (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۳: ۳۱) جالب این است که فخر رازی در *التنبیه* و نجم‌الدین رازی مشترکاً به رباعی «دارنده چو ترکیب طبایع آراست» ارجاع می‌دهند.

اما جای پرسش است که چرا چهره‌ی خیام در قرن هفتم رنگ دهری و لاادری می‌گیرد؟ غزالی در اواخر قرن پنجم در کتاب *المنقذ من الضلال* فیلسوفان را به سه گروه تقسیم می‌کند: دهریان، طبیعیان و الهیان. و به این حکم می‌رسد: «پس تکفیر آنان و پیروانشان از فلاسفه اسلامی مانند ابن‌سینا و فارابی و... واجب است.» (غزالی، ۱۳۹۱: ۴۱) هر قدر از عصر خیام و غزالی فاصله می‌گیریم، تفکر مشائی چهره‌ی کفرآمیزتری می‌گیرد. مشائی بودن خیام و تعلق خاطر او به ابن‌سینا حتی تا آخرین لحظات عمر، می‌تواند نشان دهد که چگونه تفکر اشعری کم‌کم با روایت‌سازی‌ها چهره‌ی او را تبدیل به یک ضد قهرمان کرده است. بنابراین توبه دادن این ضد قهرمان نه تنها در تکثیر دیالوگی رباعیات مؤثر

بوده، بلکه در برساختن شخصیت مفهومی، گفتمانی و چندوجهی خیام نقش اساسی داشته است. پیوند آخرین لحظات حیات عمر خیام با رباعیات و شخصیت جدیدی که از او به‌عنوان شاعر برساخته شده، تنها محدود به روایت شهرزوری نیست. خسرو ابرقوهی در کتاب *فردوس‌التواریخ* که در سال ۸۰۸ تألیف شده است بدون ذکر مأخذ، روایت ابوالحسن بیهقی را تکرار کرده با این تفاوت که آخرین وصیت خیام را این رباعی دانسته است:

سیر آمدم ای خدای از هستی خویش از تنگدلی و از تهیدستی خویش
از نیست چو هست می کنی بیرون آر زین نیستی‌ام به حرمت هستی خویش
(نقل از یکانی، ۱۳۴۲: ۳۲)

یاراحمد رشیدی تبریزی در قرن نهم، آخرین لحظه‌ی حیات خیام را این‌گونه به شاعری و رباعیاتش پیوند می‌زند: «و دیگر چنان مشهور است که در حالت نزع او جماعتی بر بالینش نشسته بودند و التماس وصیت کرده‌اند او به جواب این رباعی فرموده:

چند از پی حرص و آز تن فرسوده ای دوست روی گرد جهان بیهوده
رفتند و رویم و دیگر آیند و روند یک دم به مراد خویشان نابوده
(رشیدی تبریزی، ۱۳۷۲: ۱۵۰)

۹. افسانه‌های توبه‌ی گفتمانی

افسانه‌ها در برساختن هویت‌های فردی و گفتمانی نقش اساسی دارند. آن چه پلات افسانه‌ها را می‌سازد، جبریت گفتمان مسلط است که اصرار دارد انسجام و مشروعیت خود را حتی در دورترین و عمومی‌ترین جای ممکن با ابزار روایت تقویت کند. اگرچه ممکن است گفته شود شایعه و افسانه‌های دروغین، هویت‌ها و شناخت‌های کاذب خلق می‌کنند، اما در تحلیل گفتمان نمی‌توان آن‌ها را کنار گذاشت؛ زیرا این روایت‌ها در فضای ستیز و سلطه‌ی گفتمانی برساخته شده‌اند. از این رو هم منشأ هویتند، هم از میلی تاریخی به کنایه سخن می‌گویند و هم نشان می‌دهند که گفتمان مسلط با چه استعاره‌هایی خود را گسترش می‌دهد. جرم‌انگاری برای خیام گفتمانی یا جرم‌زدایی از او نشان می‌دهد که در طول تاریخ همه‌ی گفتمان‌ها در مسأله‌دار بودن این هویت تاریخی هم عقیده بوده‌اند. از این رو هر رویکردی بخشی از افسانه‌های خیامیت را می‌پذیرد و بخشی را دروغ می‌داند.

یکی از افسانه‌های توبه گفتمانی خیام، افسانه‌ای است که بر اساس حکایت هفتم از مقالات سوم چهارمقاله ساخته شده است. نظامی عروضی در آن حکایت می‌گوید خیام را در شهر بلخ، و در خانه‌ی امیر بوسعید حربا دیده و از خیام این پیشگویی را شنیده است که «گور من در موضعی باشد که هر بهاری شمال بر من گل افشان می‌کند.» (نظامی عروضی، ۱۳۸۸: ۱۰۳) نظامی بعد از چند سال به زیارت قبر او می‌رود و این پیشگویی را به‌عینه می‌بیند. یاراحمد رشیدی این حکایت را به دو شکل در کتاب *طریخانه* آورده است: در یک جا حتی پیشگویی خیام را از کرامات او دانسته: «چندان شکوفه بر سر قبر او پر کرده که اصلاً تربت او پدید نیست معلوم شد که آثار همان کرامات است و این مثل مبین است.» (رشیدی تبریزی، ۱۳۷۲: ۱۵۵) اما در جای دیگر روایت زیارت نظامی عروضی از قبر خیام تکمیل می‌کند که نظامی بعد از زیارت خاک خیام به منزل خیام رفته و مادر پیرش را که هنوز زنده بود، ملاقات کرده است و بعد از وظایف تعزیت و خاطره‌جویی اخبار استاد - شاگردی، مادر پیر خیام گفته: نه روز بعد مرگ خیام، خواب دیدم که او خوشحال است. از خیام پرسیدم: «با وجود ملامتی و مناهی خوشحالی از چیست؟ با وجود آن که لیلاً و نهاراً دعای من این بود که خدایا بر «عمر» رحمت کن! از این سخن که گفتم بسیار مکدر گشت و به هم برآمد و خشمگین شد و این رباعی بگفت:

ای سوخته‌ی سوخته‌ی سوختنی وی آتش دوزخ از تو افروختنی
تا کی گویی که بر عمر رحمت کن حق را تو که ای به رحمت آموختنی

چون بیدار شدم این رباعی در خاطر من مانده بود.» (همان: ۱۵۱-۱۵۲)

مقایسه‌ی این حکایت با حکایتی که عطار در *الهی‌نامه* آورده است نشان می‌دهد که تشکیک در آمرزیده‌شدن یا نشدن خیام، خود منشأ افسانه‌ها بوده است. عطار در *الهی‌نامه* حکایت آن بیننده‌ای را می‌آورد که با نگاه کردن به خاک گور مردگان می‌توانست سرانجام‌شان را تشخیص دهد. شخصی برای امتحان، او را بر سرخاک عمرخیام می‌برد و از آن مرد می‌خواهد از آن چه می‌بیند آگاهش کند:

«جوابش داد آن مرد گرامی که این مردی ست اندر ناتمامی
بدان درگه که روی آورده بوده است مگر دعوی دانش کرده بوده است
کنون چون گشت جهل خود عیانش عرق می‌ریزد از تشویش جانش
میان خجلت و تشویش مانده ست وزان تحصیل در تقصیر مانده ست

(عطار، ۱۳۸۷: ب: ۴۷۵۰-۴۷۵۳)

کریستن‌سن در کتاب بررسی انتقادی رباعیات خیام که در سال ۱۹۲۷ انتشار یافته، حکایت خواب مادر عمرخیام را مبنای به‌هم پیوستگی نه نسخه‌ی خطی رباعیات می‌داند. ایشان چون در هشت نسخه‌ی خطی که رباعیات آن به ترتیب الفبایی نیست و این رباعی در صدر رباعیات و در نسخه‌ی برلین در پایان رباعیات آمده است نتیجه می‌گیرد «که این نه متن با هم ارتباط ذاتی دارند، و بایستی از یک متن مشترک کهن‌تر که احتمالاً داستان خواب‌دیدن مادر خیام در صدر آن قرار داشته، سرچشمه گرفته باشند.» (کریستن‌سن، ۱۳۷۴: ۵۶-۵۷)

استدلال کریستن‌سن استدلال قانع‌کننده‌ای نیست؛ زیرا شروع چندین نسخه با رباعی آمرزش نشان می‌دهد که برای نساخان، آمرزیده شدن خیام یک قاعده‌ی روایی بوده است؛ به همین دلیل ذکر این رباعی در ابتدای همه‌ی نسخه‌ها، چه همراه با حکایت و چه بدون حکایت، به‌مثابه‌ی یک «مقدمه‌ی آیینی» برای ورود به رباعیات بوده است. به‌عبارت دیگر نسخه‌پردازان رباعیات، اصرار بر تطهیر خیام یا جرم‌زدایی از او داشته‌اند. این اصرار در نسخه‌ی طربخانه‌ی رشیدی تبریز کاملاً آشکار است. رشیدی رباعیات خیام را در ده فصل عنوان‌بندی کرده است. در فصل اول، دوازده رباعی با عنوان «در تنزیه و مناجات» آمده است. استعاره‌ی «تنزیه» آشکار می‌کند که مفروضات رشیدی چیست. جدا از این که هر دوازده رباعی این فصل با گناه و مفهوم توبه ارتباط دارد، اولین رباعی این فصل، که در واقع اولین رباعی این کتاب نیز هست، کاملاً گویای توبه است:

ای از حرم ذات تو عقل آگه نی وز معصیت و طاعت ما مستغنی
مستم ز گناه و از رجا هشیارم امید به رحمت تو دارم یعنی
(همان: ۷)

نزدیکی این دوازده رباعی به سبک و زبان عبدالله انصاری و ابوسعیدابی‌الخیر نشان می‌دهد که چگونه لحن مناجاتی اصحاب تصوف به تطهیر دینی لحن خیامی آمده است و گذشتگان ما چگونه در برساختن گفتمان خیامیت، مفهوم گناه و توبه را به مثابه‌ی یک عنصر گفتمانی به کار می‌گرفتند. اگر لحن مناجات لحنی باشد که براساس گفتمان شریعت‌مدار و تصوف به وجود آمده باشد وقتی این لحن با لحن لادری خیامیت ترکیب می‌شود، بی‌تردید گفتمان خیامیت را از انسجام دور و به گفتمانی چندصدایی نزدیک می‌کند.

بازگشت خیام پس از مرگ در خواب مادر و پرسش مادر از عاقبت او و خبر دادن از آمرزیده شدنش، یادآور همان ساخت روایی تذکره‌الاولیاء است؛ یعنی بازگشت اولیاء پس

از مرگ در خواب مریدان و پرسش مریدان از عاقبت او. با نظر به این که جامی در قرن نهم *نفحات الانس* را با توجه به گفتمان تصوف و روایت‌سازی از زندگی و تجربه‌های عرفانی اولیاء بازسازی کرده است، می‌توان نتیجه گرفت که این گفتمان هنوز در قرن نهم کارکرد خود را حفظ کرده است و یاراحمد رشیدی در *طربخانه* نیز متأثر از همین گفتمان است. او در *طربخانه*، حکایاتی مسلسل‌وار از حالات خیام می‌آورد و دقیقاً از همان ساختی پیروی می‌کند که هجویری، عطار و جامی در تذکره و یاد اولیاء به کار گرفته‌اند، با این تفاوت که به جای اقوال و کرامات از رباعیات کمک می‌گیرد. عطار معمولاً بعد از معرفی اولیاء، حکایات کوتاهی می‌آورد که با این جمله آغاز می‌شود: «نقل است». رشیدی تبریزی در *طربخانه*، به جای همین جمله با فعل «می‌گویند»، حکایت‌ها را آغاز می‌کند و سپس با توجه به گفتمان تصوف، تجربه‌های حیرت‌وار خیام را به تجربه‌ی عرفانی نزدیک می‌کند: «دیگر به روایات چنان استماع افتاده که یک نوبت حکیم میل بخارا فرمودند و چون آن‌جا رسیدند بعد از چند روز به مزار امام علامه صاحب جمع الصحیح روح‌الله روحه بروایح السرور رفتند جذبه‌ای ایشان را در رسید که دوازده شبانروز در صحرا و کوه می‌گشتی و به غیر از این رباعی هیچ تلفظ نکردی:

گر گوهر طاعتت نسفتم هرگز ور گرد گنه ز رخ نرفتم هرگز
نومید نیم ز بارگاه کرمت زیرا که یکی را دو نگفتم هرگز
(رشیدی تبریزی، ۱۳۷۲: ۱۴۷)

جدا از این که رشیدی تجربه‌ی خیام را یک تجربه‌ی عرفانی می‌داند، رباعی‌ای را که ذکر کرده است از توبه‌ی گفتمانی خیام می‌گوید. او همین «رباعی گناه و توبه» را با روایت دیگر نیز آورده است. (رک. همان: ۱۵۸)

از دیگر افسانه‌های توبه‌ی گفتمانی خیام دو افسانه‌ی «شکستن ابریق» است. البته نباید نسبت به رابطه‌ای که بین این دو افسانه وجود دارد بی‌توجه بود. یاراحمد رشیدی در *طربخانه* یکی از این دو افسانه را ذکر کرده است: «دیگر چنان مشهور است که در بلخ پیش حکیم ظرفی پر از صهبای صرف نهاده بودی؛ محتسب می‌رسد و آن ظرف را می‌شکند؛ حکیم در بدیهه این رباعی می‌گوید بعد از ساعتی محتسب در کوچه‌ی خود بسر چاهی می‌رسد که سر آن چاه را پوشیده بودند به قدرت حق تعالی در چاه می‌افتد و جان به مالکان جهنم می‌سپارد و رباعی این است:

از دیر برون آمده ناپاک تنی وز دود جهنم به تنش پیرهنی

بشکست صراحی‌م که عمرش کم باد آنگه چه می‌لطیف مردی و منی
(همان: ۱۴۶-۱۴۷)

اما در افسانه‌ی دیگر «شکستن ابریق»، توبه‌ی گفتمانی خیام به شکل دیگر آمده است. افسانه‌ای که صادق هدایت و فروغی آن را «افسانه‌ی بچگانه» (رک. هدایت، ۱۳۵۶: ۱۴) و «داستان کودکانه» (رک. فروغی، ۱۳۸۵: ۱۷) دانسته‌اند. در افسانه‌ی اول کسی که ابریق را می‌شکند محتسب است. به همین دلیل می‌توان نوع رباعی این افسانه را صوفیانه دانست. صفت «ناپاک تن» که به محتسب داده شده، یادآور ضد قهرمان شعر حافظ است. اما در افسانه‌ی دیگر، دو رباعی به گونه‌ای در مقابل هم قرار گرفته‌اند که یکی لحن کفرآمیز و دیگری لحن استغفار و توبه دارد. با اولی خیام، سیاه و زشت و با دومی به نور رحمت حق پاک می‌شود:

ابریق می‌مرا شکستی ربی بر من در عیش را بستی ربی
برخاک بریختی می‌ناب مرا خاکم به دهن مگر تو مستی ربی

و رباعی دومی که پس از توبه گفته شده این است:

ناکرده گناه در جهان کیست؟ بگو وانکس که گنه نکرد چون زیست؟ بگو
من بد کنم و تو بد مکافات دهی پس فرق میان من و تو چیست؟ بگو
(یکانی، ۱۳۴۲: ۲۱۸-۲۱۷)

رابطه‌ی دیالکتیکی که بین این دو رباعی وجود دارد، هم ساخت دیالوگی این دو رباعی را مشخص می‌کند و هم نشان می‌دهد که گفتمان خیامیت چگونه با رابطه‌ی بینامتنی و بینادهنی چند گفتمان را در یک ساختار کلان و چند وجهی جا داده است. گفتمان شریعت‌مدار در درون گفتمان خیامیت نقش توبه دهنده دارد و گفتمان لادری نقش توبه‌گری. تضاد و تباینی که بین این دو گفتمان برقرار می‌شود، وجه سمبولیک گفتمان تصوف را برجسته می‌کند. تضادی که بین گفتمان لادری و شریعت‌مدار وجود دارد سبب می‌شود که گفتمان تصوف از تضارب این آرا به بیانی تازه دست یابد.

۱۰. نتیجه‌گیری

گفتمان خیامیت دارای گسست‌های تاریخی متعدد است. بنابراین پیوستاری دیدن آن می‌تواند شناخت این گفتمان را پیچیده و حتی ناممکن کند. این گفتمان دو گسست بزرگ داشته است: خیامیت پیشامدرن و مدرن. خیامیت پیشامدرن، همان دیالوگ متخاصمانه‌ای

را بازسازی می‌کند که در واقعیت جهان اجتماعی ایران قرن ششم، بین سه گفتمان لادری‌گرا، شریعتمدار و تصوف وجود داشته است، بنابراین ساخت خیامیت پیشامدرن، دیالوگی است. ساخت دیالوگی خیامیت پیشامدرن، مهم‌ترین عامل تکثیر رباعیات چندصدایی و حتی متناقض است.

توبه‌ی گفتمانی به‌مثابه‌ی استعاره‌ی انتقال و تطهیر، نقش تعیین‌کننده‌ای در گفتمان‌های پیشامدرن داشته است. چنان‌که گفتمان‌های مسلط و اقلیت در مقاومت، برای مشروعیت و مرجعیت‌بخشی به خود، شخصیت‌های بزرگ تاریخی و کلیدی را با توبه دادن گفتمانی، از گفتمانی به گفتمان دیگر انتقال می‌دادند. با توجه به انواع روایت‌ها، نشانه‌ها و افسانه‌های گفتمانی و دیالوگ‌هایی که بین رباعیات خیام وجود دارد، توبه‌ی گفتمانی را می‌توان در خیامیت پیشامدرن به‌عنوان یک عنصر ساختارآفرین دانست. زیرا این کنش گفتمانی، ساخت دیالوگی خیامیت پیشامدرن را آشکار می‌کند. توبه دادن گفتمانی، هویت عمرخیام را از دلالت‌های شخصی وابسته به دوره‌ای خاص، جدا کرده و هویت مفهومی به آن بخشیده است. این گسست سبب برساخته شدن دو خیام شده است: عمر خیام حقیقی و خیام گفتمانی. اگرچه خیام حقیقی، همان خیام گفتمانی نیست؛ اما دلالت‌ها، نمادها و روایت‌های هویتی خیام تاریخی، در برساخته شدن هویت خیام گفتمانی، نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۵). *دفتر عقل و آیت عشق*. ج ۱، تهران: طرح نو.
- احمدی، بابک. (۱۳۷۹). *چهارگزارش از تذکره‌الاولیای عطار*. تهران: مرکز.
- اصفهانی، عمادالدین. (۱۳۷۸). *خریده‌القصیر و جریده‌العصر*. تهران: میراث مکتوب.
- بدره‌ای، فریدون. (۱۳۷۴). *مقدمه‌ی مترجم بر کتاب بررسی انتقادی رباعیات خیام*. آرتور کریستن سن، تهران: توس.
- براون، ادوارد. (۱۳۶۱). *تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعدی (نیمه‌ی نخست)*. ترجمه‌ی فتح‌الله مجتبابی، تهران: مروارید.
- بیهقی، ظهیرالدین ابی‌الحسن. (۱۳۵۱هـ). *تمه‌صوان الحکمه*. لاهور.
- تاریخ‌الحکماء قفطی. (۱۳۷۱). *ترجمه‌ی فارسی از قرن یازدهم هجری*، به کوشش بهین دارائی، تهران: دانشگاه تهران.

۹۸ ————— مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۱، شماره‌ی ۲، تابستان ۱۳۹۸ (پیاپی ۴۰)

حسن‌لی، کاووس و حسام‌پور، سعید. (۱۳۸۹). کارنامه‌ی تحلیلی خیام‌پژوهی. تهران: علم. خیام، عمر. (۱۳۷۷). دانشنامه‌ی خیامی. مجموعه رسائل علمی، فلسفی و ادبی، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران: علم و هنر و صدای معاصر.

دایره‌المعارف قرآن. (۱۳۹۳). سرویراستار جین دمن مک اولیف. ویراستاران ترجمه‌ی فارسی حسین خندق‌آبادی و دیگران، تهران: حکمت. دلوز، ژیل و گناری، فلیکس. (۱۳۹۳). فلسفه چیست؟. ترجمه‌ی محمدرضا آخوندزاده، تهران: نی.

رشیدی تبریزی، یاراحمد. (۱۳۷۲). رباعیات خیام (طربخانه). به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.

رضازاده ملک، رحیم. (۱۳۷۷). ترانه‌های خیام، گوهر اندیشه جوهر فلسفه. تهران: ویدا. روزن، فردریخ. (۱۳۰۴). مقدمه‌ای راجع به اشعار و شرح حال حکیم. در رباعیات حکیم عمر خیام، برلین: چاپخانه‌ی کاویانی.

شریف، مریم و یارمحمدی، لطف‌اله. (۱۳۹۳). «بررسی رباعیات خیام از منظر گفتمان‌شناسی انتقادی با بهره‌گیری از مؤلفه‌های جامعه‌شناختی - معنایی گفتمان‌مدار». شعرپژوهی، شماره‌ی ۲ (پیاپی ۲۰)، صص ۶۷-۸۲.

شریفی، شهلا و پردل، مجتبی. (۱۳۹۰). «نگاهی به رباعیات خیام بر اساس نظریه‌ی گفتمان لاکلائو و موف». در دومین همایش ملی نقد ادبی (نشانه‌شناسی ادبیات). شفیع کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۳). مقدمه بر کتاب منطق الطیر عطار نیشابوری. تهران: سخن.

شهرزوری، شمس‌الدین محمدبن محمود. (۱۳۶۵). نزهه لارواح و روضه الافراح (تاریخ الحکما). ترجمه‌ی مقصودعلی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد سرورمولایی، تهران: علمی و فرهنگی.

عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۸۷). الهی‌نامه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی، تهران: سخن.

————— (۱۳۹۱). تذکره‌الاولیاء. تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.

عروزی سمرقندی، نظامی. (۱۳۸۸). چهارمقاله و تعلیقات. به تصحیح علامه قزوینی با تصحیح مجدد معین به کوشش مهدخت معین، تهران: صدای معاصر.

غزالی، محمد. (۱۳۹۱). *المتقذ من الضلال*. ترجمه‌ی مهدی کمپانی زارع، تهران: نگاه معاصر.

_____ (۱۳۸۰). *کیمیای سعادت*. دو جلد، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: علمی و فرهنگی.

فروغی، محمدعلی. (۱۳۸۵). *مقدمه بر رباعیات خیام*. در کتاب: *رباعیات خیام به تصحیح و تحشیه‌ی محمدعلی فروغی و قاسم غنی*، به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، تهران: اساطیر.

قشیری. عبدالکریم. (۱۳۷۹). *رساله‌ی قشیریه*. ترجمه‌ی ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.

قزوینی، محمد و محمد معین. (۱۳۸۸). *تعلیقات چهارمقاله در کتاب: چهار مقاله‌ی نظامی عروضی*. به تصحیح علامه قزوینی، با تصحیح مجدد محمد معین. به کوشش مهدخت معین. تهران: صدای معاصر.

قفطی، جمال‌الدین ابی‌الحسن علی بن یوسف. (۱۹۰۳). *تاریخ‌الحکماء و هو مختصر الزوزنی المسمی بالمنتخبات الملتقطات من کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء*. لایپزیک: یطلب من مکتبه المثنی بغداد و مؤسسه‌ی الخانجی بمصر.

کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۷۴). *بررسی انتقادی رباعیات خیام*. ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: توس.

طباطبایی، محیط. (۱۳۷۰). *خیامی یا خیام*. تهران: ققنوس.

منشی یزدی، منتخب‌الدین. (۱۳۸۹). *دره‌الانخبار و لمعه‌الانوار*. برگردان فارسی تتمه صوان الحکمه، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران: حکمت.

میرافضلی، سیدعلی. (۱۳۸۲). *رباعیات خیام در منابع کهن*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. _____ (۱۳۸۰). *مقدمه بر نوزنامه منسوب به عمر خیام در کتاب نوزنامه*.

تصحیح مجتبی مینوی، تهران: اساطیر.

رازی، نجم‌الدین. (۱۳۸۳). *مرصادالعباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۴). *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

هدایت، صادق. (۱۳۵۶). *ترانه‌های خیام*. تهران: جاویدان.

۱۰۰ ————— مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۱، شماره‌ی ۲، تابستان ۱۳۹۸ (پیاپی ۴۰)

همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۸). *غزالی‌نامه*. تهران: هما.

هوارث، دیوید. (۱۳۹۷). *گفتمان*. ترجمه‌ی احمد صبوری، تهران: آشیان.

یارمحمدی، لطف‌الله. (۱۳۸۳). *گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی*. تهران: هرمس.

یکانی، اسماعیل. (۱۳۴۲). *نادره‌ی ایام حکیم عمرخیم و رباعیات او*. تهران: انجمن آثار ملی.

یورگنسن، ماریا و فیلیپس، لوئیز. (۱۳۹۴). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*. ترجمه‌ی هادی جلیلی، تهران: نی.

Bruffee Kenneth. (1996). *a comment on social constructionism and literacy studies: college English*.

Burr Vivien. (1995). *an introduction to social constructionism: Routledg press*.

Glassner Barry. (2000). *where meanings get constructecontem porary sociology: no 29*.

