

واژگان کلیدی

- دم غنیمت شمري
- هستي
- خوشباشي
- خيام
- حافظ

مقایسه اغتنام فرصت در اندیشه‌های حافظ و خیام

دکتر غلامرضا رحمدل

استاد دانشگاه گیلان

چکیده

این پژوهش بر آن است که خوشباشی و دم غنیمت شمري حافظ را در چشم‌اندازی تطبیقی با خوشباشی خیام مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهد. فرضیه اصلی این تحقیق آن است که بین جهان‌بینی حافظ و جهان‌بینی خیام و نوع دم غنیمت شمري هر یک از آنان رابطه معنی‌داری وجود دارد.

در این نوشتار دم غنیمت شمري حافظ براساس اندیشه‌هایی همچون تجلی ازلی، نظام احسن و عنایت خداوندی تبیین شده‌است و نتیجه گرفته شده‌است که حافظ خود را با مراد و نامرادی سازگار می‌کند و دُرد و صاف را خوش در می‌کشد در حالی که خیام نه از نگاه یک ملحد یا منکر، بلکه از نگاه کسی که حقیقت را قبول دارد، اما قدرت تحلیل آن را ندارد، و یا تحلیلهای متعارف او را متقاعد نمی‌کند، با طرح سؤالاتی درباره مرگ و زندگی، در نقطه مرگ به بن بست می‌رسد و چاره‌ای جز پناه بردن به خوشباشی و دم غنیمت شمري نمی‌بیند.

بنابراین خوشباشی حافظ یک کنش فعال است و خوشباشی خیام یک واکنش منفعل که ناشی از دو نوع منطق ریاضی (خیام) و منطق شهودی (حافظ) و دو نوع مواجهه با زندگی و مرگ است.

مقدمه

دم غنیمت شمری (Carpediem)، اصطلاحی است که به نوعی از زندگی اطلاق می‌شود که در آن انسان به جای آسیب رساندن به لحظه‌های زندگی، آنها را پاس می‌دارد و از توانش بالقوه لحظه‌ها نهایت بهره را می‌برد. در ادبیات غرب، دم غنیمت شمری یا خوشباشی، به لحاظ درونمایه، بافت غنائی و لیریک (lyric) داشته و برگرفته از قصیده‌های (odes) هوراس است. با این ایده که: از لحظه حاضر بیشترین بهره را بگیر. در برخی از اشعار زاهدانه مسیحی، دم غنیمت شمری، به پاسداشت کشف و بهره‌مندی توانمندیهای بالقوه لحظه‌ها برای تقویت حیات معنوی تعیین شده و مفهوم آن در بستری از تقابل دوگانه (Binary opposition) جریان دارد، تقابل بین تن و جان، روح و جان را برای مرگ آماده کنیم تا تن خود را برای بستر (کادن، ۱۳۸۰: ۶۵).

فلسفه دم غنیمت شمری

دم غنیمت شمری به فلسفه زندگی برمی‌گردد. انسان از زمانی که به موجودیت خود پی برد، در درون خود، با این پرسش مواجه بود که:

از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود به کجا می‌روم آخر نمایم وطنم

این پرسش، پرسش مشترک و تاریخی نسل بشر بوده و نشان خودآگاهی و رهیدن از تقلید و رویکرد به جستجوگری است. در روایات مأثوره آمده است: *رحم الله امرء علم من این، فی این و الی این.*

اگر به قدیم‌ترین اسناد تبیین فلسفه زندگی مراجعه کنیم، می‌بینیم که فلسفه کلاسیک که زندگی را در فلسفه اخلاق مورد مطالعه و ارزیابی قرار می‌دهد بر محور دو پرسش استوار است؛ یکی پرسش توصیفی و دیگر پرسش معیاری. یکی پرسش معرفت‌شناختی و دیگری پرسش روش‌شناختی:

۱- زندگی خوب چیست؟ (پرسش توصیفی)

۲- برای رسیدن به زندگی خوب چه باید کرد؟ (پرسش معیاری)

پاسخ به پرسش دوم، در نفس خود، خوشباشی و دم غنیمت شماری را نیز تئوریزه می‌کند. در مرحله تبیینِ روشِ وصولِ درک و دریافت به زندگی خوب، و پاسخهای متنوع فلاسفه، گوهر یگانه «دم غنیمت شماری و خوشباشی» در فرایند توصیف و در روند انتقال به سطح زبان، تکرر می‌یابد و بافت پلورالیستی به خود می‌گیرد.

ساختار فردی و اجتماعی دم غنیمت شماری

دم غنیمت شماری، دو خاستگاه اصلی دارد:

- ۱- خرسندی خاطر که خاستگاه روان‌شناختی دم غنیمت شماری است.
 - ۲- سازگاری اجتماعی که خاستگاه جامعه‌شناختی دم غنیمت شماری است.
- خرسندی خاطر به نوع نگاه، جهان‌بینی و قرائت و تفسیر انسان از زندگی و سازگاری اجتماعی به چگونگی روابط تعامل فرد با جامعه بستگی دارد. خوشباشی، در شرایط طبیعی و اوضاع مساعد اجتماعی، امری طبیعی است، زیرا انسان فطرتاً به گونه‌ای آفریده شده است که برای تأمین حبّ ذات، شادی و سرور را رویکرد خویش می‌سازد. اما در شرایط نامساعد اجتماعی و دوران بحران هویت، نوعی گسست فرهنگی است که حس طبیعی خوشباشی با عوامل بازدارنده مواجه شده، از شرایط عادی بیرون آمده و تئوریزه می‌شود و رنگ فلسفی به خود می‌گیرد

در شرایط بحرانی و نامساعد اجتماعی، در نحوه مواجهه با وضعیت موجود، ممکن است سه رویکرد با سه چشم‌انداز از خوشباشی وجود داشته باشد:

- ۱- تسلیم در برابر وضع موجود، لذّت و شادزیستی در قبال تسلیم. وقتی که نمی‌شود با وضعیت موجود مقابله کرد، باید تسلیم شد و از طریق تسلیم، لذّت برد. پیروان اخلاق رواقی این گونه بوده‌اند. رواقیان می‌گفتند، باید با تسلیم در برابر وضع موجود و سازگاری کامل با شرایط، زندگی را با لذّت و شادکامی سپری نمود. رویکرد به لذّت و روی‌گردانی از اندوه در هر شرایطی، از اصول این مکتب فلسفی بوده است. خرسندی و مقام رضا، نیروی محرکه این رویکرد از فلسفه خوشباشی است:

رضا به داده بده و زجبین گره بگشای که بر من و تو در اختیار نگشاده ست

۲ - **گریز:** نظریه پردازان فلسفه گریز از وضع موجود می گفتند: وقتی که از در و دیوار جامعه بلا می بارد، «وقتی که جهان به لانه ماران مانده است» و پر از صدای حرکت پاهای مردمی است که تو را می بوسند اما در ذهن خود طناب دار تو را می بافند. وقتی که گرفتار زندگی در جامعه ای هستی که در آن جامعه کالبد انسانی، پوششی برای وحشیگریهای حیوانی و «سلام و علیکها» پوششی برای آدمی خوارگان است، وقتی که «عشق سوء تفاهمی است که با یک متأسفم گفتن پایان می گیرد» وقتی که جواب خوبی را با بدی می دهند و گزنده ترین دشمن کسی است که بیشترین خوبی را به او کرده باشی، همواره باید این هشدار آویزه گوش باشد که: *أتق شرَّ من أحسنتَ الیه*. و در یک کلمه وقتی که ز منجیق فلک سنگ فتنه می بارد، بهترین نوع زندگی و خوشباش ترین شیوه به سر بردن روزگار، تنهایی است، یعنی فرار از جامعه و پناه آوردن به خویشتن خویش، یعنی دم غنیمت شمردی در پرتو سلوک درونی. پیروان اخلاق کلبی، پیرو این رویکرد بوده اند (پایکین و استرول، ۱۳۶۹: ۹-۲۶).

۳ - **مقابله:** نظریه پردازان، تئوری مقابله با وضع موجود، همان پیروان اصالت نفع می باشند. آنها می گویند انسان در هر شرایطی باید به نفع خود بیندیشد. به جای تسلیم در برابر وضع موجود و یا گریز از وضع موجود فرد باید وضع موجود را به رنگ منافع خود درآورد و از حداقل شرایط موجود، حداکثر بهره را ببرد، پیروان این رویکرد از زندگی فعال، خوبی، زیبایی و خوشی را معطوف به نفع می بینند، هر چیزی که منفعت بیشتری داشته باشد، ارزشمندتر است. هر چیزی که بیشترین منفعت را برای بیشترین افراد یک جامعه داشته باشد، حق است، یعنی حق به نفع سنجیده می شود نه نفع به حق.

نهادهای دینی زمان حافظ

مهمترین نهادهایی که هر یک به نحوی تمثیت امور دینی را به عهده داشتند عبارت بودند از:

۱ - مدرسه

۲ - مسجد

۳ - خانقاه

۴ - نهاد احتساب

بخشهای قابل ملاحظه‌ای از غزلیات حافظ که نقاط عطف و نقاط اوج اندیشه اجتماعی وی را تشکیل می‌دهند، به طنز و تعریض و انتقاد این نهادها اختصاص دارد، اما این معارضه‌ها متوجه اصل و اساس این نهادها و اموری که حقیقتاً متولیان این نهادها باید عهده‌دار آن باشند نیست، بلکه به خاطر انحراف آگاهانه متولیان این نهادها از وظایف اصلی خود و رویکرد آنها به مظاهر دنیایی و، از همه بدتر، ابزاری کردن دین و پنهان کردن جاه طلبی و زراندوزی در پوشش دین و خراب کردن چهره دین و تباه کردن چهره دینداران بوده‌است. اغلب این نهادها، خاصه نهاد خانقاه از محل موقوفات اداره می‌شدند و متولیان این نهادها از بیت‌المال ارتزاق می‌کرده‌اند. خیل عظیمی از نیروهای توانمند و فعال جامعه یعنی قشر جوان، به جای کار و تولید، تحت عناوین سالک و شیخ و قطب و وتد و... به خانقاهها می‌رفتند و مناسک خشک و بی‌روح را به تکلف بر خود می‌بستند. آنها دلق‌پوشی و خرقره‌پوشی و رقعہ دوزی را، که دیگر از جوهره معنوی خود خارج شده و رنگ دنیا و ریا به خود گرفته بود، جزئی از دین می‌دانستند و هر کس را که در کسوت و فکر آنها در نمی‌آمد از قلمرو دینداری خارج می‌دانستند، گویی جامه دین را به نام آنها بریده‌اند و به جز معدودی فقیه و واعظ و صوفی زهد فروش، بقیه همه از جرگه دین خارج و هیزمهای آتش جهنم اند و ریختن خون آنها مباح است. حافظ با چنین قرائتی از دین و دینداری مخالف بوده‌است.

عمر خیام

عمر خیام، حکیم، ریاضی‌دان، فیلسوف و احتمالاً شاعر اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم هجری و معاصر سلجوقیان است و با ملکشاه و سلطان سنجر معاصر بوده‌است (براون، ۱۳۶۱: ۵۸). بین حافظ و خیام از جنبه‌هایی، مشترکاتی وجود دارد.

هر دوی آنها در زمان خودشان به علم و دانش و اندیشه و خرد، بیشتر اشتهار داشتند تا در هنر و شاعری. خیام ریاضی‌دان و منجم بود. او همراه با ابوالمظفر اسفزاری و میمون بن نجیب واسطی با حمایت ملکشاه، رصدخانه سلطنتی را در سال ۴۷۱ هجری تأسیس کرد. او همچنین فیلسوف بود، به فلسفه مشاء احاطه داشت. علی بن زید بیهقی صاحب *تتمه صوان الحکمه*، خیام را در اوان جوانی ملاقات کرده‌است، او می‌گوید که حجت الحق خیام ثالثی ابوعلی سینا در اجزاء علوم حکمت بود، اما خوی تند داشت (صفا، ۱۳۶۲).

علی بن زید بیهقی در کتاب پیش‌گفته همچنین در مورد خیام می‌گوید: خیام با خلال زرین، دندان خود را پاک می‌کرد و در همان حال سرگرم تأمل در الهیات شغای بوعلی بود و وقتی که به فصل واحد رسید خلال را میان دو ورق نهاد و وصیت کرد و نماز گزارد و نماز عشا بخواند و به سجده رفت و در حال سجده می‌گفت: خدایا بدان که من تو را چندان که میسر بود شناختم پس مرا بیامرز زیرا شناخت تو برای من به منزله راهیست به سوی تو، آنگاه بمرد (براون، ۱۳۶۱: ۳۷۶).

در کنار اقوال و نوشتارهایی که در تمجید از دیانت و خداترسی و خداپرستی خیام، همچنین در علم و دانش او ذکر شده، عده‌ای نیز خاصه آنانی که از دریچه تصوف به اشخاص و دیانت و مرام آنها می‌نگرند از خیام به ملامت یاد کرده‌اند، از جمله نجم الدین رازی، در *مرصاد العباد*، ضمن آوردن دو رباعی از خیام او را به تردید در آفرینش محکوم می‌کند، آن دو رباعی عبارتند از:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست	از بهر چه افکندش اندر کم و کاست؟
گر نیک آمد، شکستن از بهر چه بود؟	ورنیک نیامد این صور، عیب که راست؟

* * * *

در دایره‌ای کامدن 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
 عظاملک جوینی برای توجیه و تفسیر بلای چنگیزی و تأویل لشکرکشیهای بی‌رحمانه
 مغول به ظهور قهر خداوند در کتاب جهانگشا، رباعی زیر را از خیام نقل کرده و در واقع
 از ظن خود یار خیام شده‌است:

اجزای پیاله‌ای که در هم پیوست بشکستن آن روا نمی‌دارد مست
 چندین سر و پای نازنین و بر و دست در مهر که پیوست و به کین که شکست؟
 از قرائن امر معلوم می‌شود که خیام با صوفیان و اهل ظاهر میانه خوبی نداشت،
 خاصه واعظانی که در منبر و محراب، سخن از صدیقین و پرهیزگاران می‌گفتند و چون به
 خلوت می‌رفتند، آن کار دیگر می‌کردند. یعنی همان پارسایان روی در مخلوق، که حافظ
 به تعریض از آنها به «شیخ پاکدامن» تعبیر می‌کند.

ماهیت رباعیات خیام

ماهیت توصیفی: برخی از رباعیات خیام ماهیت توصیفی دارند: توصیف مرگ، توصیف
 زندگی، توصیف گذر زمان، توصیف عملکرد روزگار و... در این گونه رباعیات مدار
 عملکرد، روزگار است، یعنی حاکمیت رباعیات خیام، حاکمیت روزگار سالار است،
 حاکمیتی که جبر در آن نقش اصلی را دارد و حاکم، در تعیین سرنوشت انسان به هیچ
 اصلی پایبند نیست جز مرگ. ارجاع (فرافکنی) عملکرد، به روزگار سابقه دیرینه دارد، در
 تمام دورانی که زمین ساکن و آسمان متحرک پنداشته می‌شد، در آن روزگاران، بر این
 باور بودند که یکی از وجوه عملکرد ستارگان، تعیین سرنوشت بشر است، فی‌المثل زحل
 نماد نحوست و بدبختی و مشتری نماد خوشبختی بود.

در این قرائت از تفسیر هستی و نیستی، اجزاء فلکی، اسباب تردد خردمندان پنداشته شده‌اند و به مقتضای این پنداشت، با تأکید، از مخاطب خواسته می‌شود که در تفسیر اجرام به غور نپردازند که مدبران و خردمندان در این دایره سرگردانند و راه به جایی نمی‌برند، چه برسد به مردم عادی. تدبیر و تفکر در کیفیت عملکرد اجرام، به منزله گم کردن سررشته خرد است:

هان تا سر رشته خرد گم نکنی.

خیام در توصیفی دیگر، آفرینش را به دو بخش تقسیم می‌کند: (۱) عالم وجود (۲) عالم عدم
۱ - عالم وجود، دو سطح دارد: روی خاک، زیر خاک. روی خاک آرامگاه خفتگان است و زیر خاک آرامگاه مردگان.

۲ - عالم عدم، گستره‌ای که اگر با چشم تأمل بدان بنگری، یا خیل نآمدگان را می‌بینی که هنوز به عالم وجود نیامده و به جبر عالم وجود گرفتار نشده‌اند و یا خیل رفتگان را، رفتگانی که نه آمدن آنها در اختیار آنها بود و نه رفتن آنها.

او در توصیف نیستی، مرگ را به دریا و انسان را به قطره تشبیه می‌کند و در تصویری دیگر، انسان را به ذره، و مرگ را به زمین مانند می‌کند. قطره از هویت خود خالی می‌شود و به دریا می‌پیوندد. و ذره از موجودیت خود فانی شده و خوراک زمین (خاک) می‌شود. گویی که امپراطوری وجود فقط از آن دریاست و موجودیت ناپایدار و کوتاه مدت قطره فقط بازیچه دست دریاست. تا قطره می‌خواهد به موجودیت خود امیدوار باشد، بازی سرنوشت از راه می‌رسد و او را خوراک دریا می‌کند و تا ذره می‌خواهد به موجودیت خود دل خوش کند، مرگ او را جذب گستره زمین می‌کند. یعنی عالم، عرصه تنازع بقاست، دریا با قطره، خاک با ذره و ... دریا و خاک می‌مانند و قطره و خاک فدا می‌شوند، قوی می‌ماند و ضعیف می‌میرد.

خیام در چشم‌انداز سوم برای تحقیر موجودیت انسان، او را به مگس ناچیزی مانند می‌کند، مگسی که حقیرانه اظهار وجود می‌کند و بعد، حقیرانه تر، در غوغای روزگار، ناپدید می‌شود (چه آمد شدنِ ترخم برانگیزی):

آمد شدن تو اندرین عالم چیست آمد مگسی پدید و ناپیدا شد
 بنابراین وجود و عدم برای جهان بالسویه است. جهان موجودیتی مستقل از ذهن ما
 دارد، نه بود ما سودی به جهان می‌رساند، نه نبود ما خللی بر جهان وارد می‌آورد.
 دیروز نبودیم، ولی جهان بود. فردا نیز نخواهیم بود و جهان همچنان خواهد بود. ما
 نسبت به جهان، آنچنان حقیر و بی‌مقداریم که نه می‌دانیم از کجا آمده‌ایم و نه می‌دانیم به
 کجا می‌رویم (رحم الله امرأ علم من این و فی این و الی این). زیرا:
 کس ز آغاز و ز انجام جهان آگه نیست اول و آخر این کهنه کتاب افتاده‌است
 زیرساخت اندیشه خیام، ریاضی است. برای یک ریاضی‌دان پاسخها باید کمی و عینی
 و در زنجیره روابط علت و معلولی قابل تبیین باشد. او در موجودیت ملکوت تردید
 نمی‌کند، بلکه در تبیین آن با معیارهای دانش ریاضی، خود را ناتوان می‌بیند و به بن بست
 می‌رسد، بن بست از جنس حیرت:

در دایره‌ای کام‌دَن و رفتن ماست آن را نه بدایت نه نهایت پیدااست
 کسی می‌نزند دمی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست
 پس آنهایی که با چهره‌ای حق بجانب، ما را از چگونگی آمدنها و رفتنهامان خبر
 می‌دهند چه؟ خیام می‌گوید: خواندند فسانه‌ای و در خواب شدند.

خبرها و افسانه‌های آنها در ذات خود، ارزنده است اما برای ذهن ریاضی خواننده قانع
 کننده نیست، مگر آنکه ریاضی‌دان در نقطه اوج ریاضی، در فرایند گذار از علم به هنر، از
 کشف قوانین ریاضی به کشف زیباییهای نهفته در این قانون برسد و صادقانه اذعان کند
 که فراتر از دنیای ریاضی هم دنیایی است و هیچ دنیایی مطلق نیست.

خیام اگر چه به انسان اکیداً سفارش می‌کند که «سر رشته خرد را گم نکنند» اما
 خردمندان را هم در تبیین و تفسیر جهان هستی کامروا نمی‌یابد، خردورزی آنها را در فهم
 جهان هستی، به جستجو در شب تاریک تشبیه می‌کند. چنین جستجویی اگر به نتیجه‌ای
 هم برسد، افسانه‌ای بیش نیست، افسانه‌ای که فقط رنگی از حقیقت دارد، خوابی است که
 در غشای نازکی از بیداری پنهان شده‌است. بنابراین اهل فضل و ادب و کمال که شمع

مجلس یاراند، در همان خردورزیِ خود متوقف شده‌اند، یعنی به جای آنکه خردورزی برای آنها وسیله‌ای برای کشف حقیقت باشد، خود عین حقیقت به شمار آمده‌است، و بت پرستی در شکل خرد پرستی رخ می‌نماید.

خیام در توصیفی دیگر از هستی، ضمن یقین بر اسرار هستی اظهار می‌دارد که اسرار، پشت پرده پنهان شده‌اند. این اعتقاد زمانی سر از نیهیلیسم در می‌آورد که حکیم، با کمال صداقت، اعتراف می‌نماید که: هیچ کس به اسرار آفرینش دسترسی ندارد، افسانه‌هایی که پیرامون ماجرای جهان هستی گفته شده بسیار است، اما همه آنها را در یک واقعیت مسلم می‌توان تجمیع نمود که: جز در دل خاک هیچ منزلگی نیست.

خیام در توصیف هستی و نیستی و جلوه‌های آن از نمادها و استعاره‌های ملموس و عینی استفاده می‌کند. گویی ذهن ریاضی آشنای او می‌کوشد امور انتزاعی و ذوقی و شهودی را هم به نمادهای کمی تأویل کند، نمادهایی از جنس تقابل دوگانه (قطره و دریا، ذره و خاک، سنگ و کوزه و...). گاه موقعیت انسان را در زیر گنبد کبود (گنبد دیرینه اساس) به موقعیت مور در طاس تشبیه می‌کند که دنبال رخنه‌ای می‌گردد تا راه برون شدی بیابد. گاه او را به گاو آسیاب تشبیه می‌کند که سرگشته و چشم بسته به دور خود می‌گردد. نه به امید می‌اندیشد، نه به هراس، نه مقصدی می‌جوید و نه منزلتی.

مائم در این گنبد دیرینه اساس	جوینده رخنه‌ای چو مور اندر طاس
آگاه نه از منزل و امید و هراس	سرگشته و چشم بسته چون گاو خراس

پرسشگری

بخش دیگر از رباعیات خیام دارای روح پرسشگرانه است، پرسش در مورد مرگ و زندگی، پرسشگریهایی در قالب طرح مسئله که به صورت سؤال بی‌جواب است و اگر افسانه‌سرایان پاسخی برای آن تدارک دیده‌اند، آن هم از نوع «جواب بی‌سؤال» است، از جمله: آمدن ما سودی به روزگار نمی‌رساند، مرگ ما هم ضرری به او نمی‌رساند، پس وقتی زندگی و مرگ

ما نه جلب سود می‌کند و نه دفع ضرر و بود و نبود ما برای گردش ایام یکسان است، آمدن و رفتن ما برای چیست؟ چه فلسفه‌ای دارد؟ بر چه منطقی استوار است؟ این پرسش برای خیام، آبستن عقده پاسخ است، هیچ کس پاسخ متقاعد کننده‌ای به خیام نداد و اگر داد از نوع پاسخهای بی‌پرسش بوده‌است که طعم آن تلخ‌تر از پرسشهای بی‌پاسخ است:

وز هیچ کسی نیز دو گوشم نشنود کاین آمدن و رفتنم از بهر چه بود

توجیه علت و معلولی

گروهی از رباعیات حکیم عمر خیام در رشته روابط علت و معلولی جریان دارند، در اغلب این گونه رباعیات، خیام به توجیه دم غنیمت شمری می‌پردازد، به عبارت دیگر خوشباشی و دم غنیمت شمری را در رشته روابط علی تئوریزه می‌کند. از جمله در این نگرش که بافت پدیدارشناختی دارد، خیام «عدم» را در محور این چو آنی (تشبیه) به صحرا مانند می‌کند و از لابه‌لای صحرای عدم، ناآمدگان و رفتگان را می‌بیند و با توصیف ناپایداری عمر و پایداری جهان، به ذهن انسان تلنگر تردید می‌زند، و فرصت رو به زوال عمر را به انسان یادآوری می‌کند. جهان، کهنه رباطی است که پیش از ما مسافران زیادی را دیده‌است، ما نیز از این رباط دو در عبور می‌کنیم و فرصت زندگی را به مسافران دیگر می‌سپاریم تا آنها نیز بیایند و بگذرند و بروند. در قاموس این سفر، یک اصل، ثابت و تغییرناپذیر وجود دارد: ما را از عالم بی‌نیازی به دنیای نیاز می‌آورند، به نیازمندی عادت‌مان می‌دهند، آنگاه آنچه که به ما داده‌اند، یکی یکی از ما می‌گیرند. چرا؟

هر یک به تو آنچه داد بستاند باز تا باز چنان شوی که بودی آغاز

از این رباط دو در می‌رویم و هیچ نام و نشانی از ما باقی نمی‌ماند. همچنان که، پیش از این در این جهان نبودیم، و هیچ خللی بر جهان وارد نیامد. جهان بی ما به هستی خود ادامه می‌دهد. جهان را ما معنا داده‌ایم، اما او محتاج به معنای اعطایی ما نیست، بدون معنا نیز به راه خود ادامه می‌دهد. ما بذرهایی هستیم که بازچیده دستهای دهقان قضائیم، ما را

می‌کارد، می‌پرورد، آنگاه سرهای ما را با دهره مرگ می‌برد و جشن خون می‌گیرد. پس غم خوردن برای چیست؟ چه توجیهی دارد؟ آیا شراب خوردن و مستی نمودن در این فرصت زوال پذیر، تعلیلی منطقی تر از این می‌تواند داشته باشد؟

دهقان قضا بسی چو ما کشت و درود غم خوردن بیهوده نمی‌دارد سود

پرکن قلدح می به کفم درنه زود تا باز خورم که بودنیها همه بود

اری بودنیها همه بود (جف القلم بما هو کائن)

مرگ، راه بی برگشت است، وقتی که مُردی، دیگر هرگز به این دنیا بر نمی‌گردد، چنانکه دیگران پیش از ما رفتند و دیگر برنگشتند: باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی پس: می‌خور که هزار بار بیشتر گفتم.

ای نازدانه! گرچه می‌دانی، اما باز هم یادآوری می‌کنم: زندگان امروز به زودی به حلقه مردگان خواهند پیوست و آنها که مرده‌اند هرگز دیگر بر نمی‌گردند، پس؛ نرمک نرمک باده بده، چنگ نواز. آرامگاه ابدی انسان زیر خاک است. کاسه سر ما خاک انداز دیگران خواهد شد و گوشت بدن ما خاک گل کوزه گران. تو را تنها و بی پناه به اعماق خاک می‌سپارند، نه مونس، نه مصاحب، نه همدمی و نه همدلی، تو در باغ ناپایدار هستی، مانند لاله‌ای هستی که پژمردن، پایان زیستن اوست. وقتی که پژمردی، دیگر هرگز شکفته نمی‌شوی.

زنهار به کس مگو تو این راز نهفت هر لاله که پژمرد نخواهد بشکفت

زندگی، دمی بیش نیست، در این دم ناچیز، نه می‌توان برنامه‌ریزی کرد و نه فرصت آن است که چهره آینده را بنگاریم، بنابراین هیچ گریز و گزیری جز غنیمت شمردن این دم نیست. پس: ۱- حالی خوش باش و عمر بر باد مکن، ۲- با خردمندان مجالست داشته باش. زیرا جسمت، آمیزه‌ای است از خاک و باد و آب و آتش و به هیچ یک از این عناصر نمی‌توان اعتماد کرد:

ترکیب طبایع چو به کام تو دمی است رو شاد بزی اگر چه بر تو ستمی است

با اهل خرد باش که اصل تن تو گردی و نسیمی و شراری و نمی‌است

زیرساخت پیکره انسان گل (طین) است، این گل بعد از مرگ ما گل کوزه‌گران خواهد شد، پس پیش از آنکه خاک وجود ما گل کوزه‌گران گردد، باید دم را غنیمت شمرد:

یک کوزه می‌بیار تا نوش کنیم زان پیش که کوزه‌ها کنند از گل ما

در این قسم از رباعیات یعنی رباعیاتی که مضمون آن در رشته روابط علی می‌گردد، خیام به یک پرسش مقلد و مفروض پاسخ می‌دهد:

پرسش: خوشباشی و دم غنیمت شمردی و مصادیق آن یعنی معشوق‌پرستی و باده نوشی چگونه توجیه می‌شوند؟

پاسخ: مرگ، سرنوشت محتوم نسل بشر است، از بدو تولد تا زمان مرگ، «یک دم» بیش نیست، دم را باید غنیمت شمرد، زیرا تا چشم به هم زدی، عمر می‌گذرد و انسان به اعماق خاک سپرده می‌شود.

دستی که دیروز، بر گردن یاری آویخته بود، امروز دسته کوزه‌ها شده است. کوزه‌ای که خاک وجود آن، جسم یک عاشق بوده است. اگر خردمندانه به خاک بنگریم، در ذرات خاک، مغز سر کیقباد و چشم خسرو پرویز را می‌یابیم، این خاکها که روزی جانمایه وجود شاهان بودند، امروز بازیچه دست کودکان شده‌اند.

در این طیف از رباعیات، پدیده‌ها و اشیایی چون کوزه و گل و پیاله و شراب، در جریان اندیشه شاعر استعلا می‌یابند و سر از معانی دیگری در می‌آورند، معانی که بتوانند در انتقال جهان‌بینی خیام از ذهن به عین و از حالت به عبارت نقش حلقه اتصال را داشته باشند.

کوزه، متن کامل تفسیر مرگ، خاک، متن کامل تفسیر انسان، مغز کیقباد و چشم پرویز که به کسوت ذرات پراکنده خاک درآمده‌اند، متن کامل پیشینه شناسی مرگ و حاکمیت بلامنزاع مرگ بر نسل بشر، تبدیل خاک مردگان به جام شراب نماد میراث خوارگان (خزانهداری میراث خوارگان کفر است) اجرام فلکی، نماد بازیگران سرنوشت و انسان بازیچه دست سرنوشت است، کوزه همچنین نماد هویت یکپارچه ساز مرگ است. کوزه، از خاک تنهای «پادشاه» و «گدا» درست شد، یعنی اگر در زندگی گدا را به حریم پادشاه

راهی نبود، اینک پس از مرگ، ذرات خاک این دو در ساختنِ کوزه، با هم همسو شده‌اند، از دست گدا دسته کوزه را می‌سازند و از کَلّه پادشاه، سر کوزه را:

در کارگه کوزه‌گری کردم رای در پایه چرخ دیدم اُستاد به پای
می‌کرد دلیر کوزه را دسته و سر از کَلّه پادشاه و از دست گدای

تحقیر زندگی و زندگان از دیدگاه خیام در همان حال که از یک جهان‌بینی شبه نیهیلیسم مایه می‌گیرد، می‌تواند کارکرد اجتماعی هم داشته باشد، یعنی بیان غیرمستقیمی برای تعدیل حس تفرعن و جاه طلبی‌های نسل بشر.

کوزه، نماد محوریِ خیام و حلقه واسط برای انتقال اندیشه او به عالم عبارت است، کوزه در نگاه خیام بازسازی و بازآفرینی می‌شود و رنگ جهان‌بینی خیام را به خود می‌گیرد. خیام، گاه در دسته کوزه دست گدا را می‌بیند و در کَلّه کوزه، سر پادشاه را. گاه، پادشاه از عام به خاص می‌آید و خیام در اجزای تشکیل دهنده کوزه مغز سر کیقباد و چشم خسرو پرویز را بازخوانی می‌کند. گاهی در چهره کوزه، چهره معشوق زیبا را می‌بیند، چهره‌ای که در روند مرگ به خاک تبدیل می‌شود و خیام به عنوان همدلی و شفقت و دروغ بر آن رخسار خاکسار، از مخاطب می‌خواهد که غبار از رخسار کوزه پاک کند. در اغلب موارد، کوزه مانند متن نمادینی است که خیام به عنوان دانای کل از متن کوزه، احوال او را تحلیل می‌کند، اما گاهی هم، ارکان مکالمه جا به جا می‌شود. کوزه، فرستنده پیام می‌شود و خیام گیرنده پیام. خیام حاصل این گفت‌وگو را به عنوان ره‌آورد «سفر» در قالب رباعی ماندگار می‌کند: سفر از کارگه کوزه‌گران. خاک کوزه آمیزه‌ای است از خاک تن کوزه‌گر و کوزه خر و کوزه فروش، لذا کوزه در قالب پرسشی بی‌پاسخ و یا پاسخی بی‌پرسش با لحنی آمیخته از ادبیات عبرت و تعجب و یأس می‌گوید: کو کوزه‌گر و کوزه‌خر و کوزه فروش؟ گاهی کوزه به عنوان گیرنده پیام با خیام جا به جا می‌شود و گفت‌وگو بین دو کوزه انجام می‌گیرد، کوزه‌هایی که خاک تن مردگان بودند و اینک پس از قرن‌ها از دل زمین به روی زمین آمده‌اند و با لحنی سراپا حیرت، کارگاه کوزه‌گری (جهان) را می‌بینند که همچنان بر مدار خود می‌گردد، اما نه از کوزه‌گر دیروز خبری هست و نه از

کوزه‌خر دیروز و نه از کوزه‌فروش دیروز، همه مرده و خوراک خاک شده‌اند ولی جهان همچنان باقی است:

این کوزه بدان کوزه همی‌گفت به جوش کو کوزه‌گر و کوزه‌خر و کوزه‌فروش خیام علاوه بر سفر به کارگاه کوزه‌گران، سفرنامه‌های دیگری نیز دارد، به جاهایی سفر می‌کند که برای دیگران سفر به حساب نمی‌آید، بلکه گذران متعارف زندگی است، روز مرگی است. یکی از این سفرها سفر به باره طوس است، باره‌ای که پرنده‌ای بر آن مأوا گرفته‌است، پرنده، خاطراتی از مسافران شهرها دارد، مسافرانی که در سطحی گسترده‌تر با خوانشی نمادین در وجود همه انسانها در هر نسلی و در هر عصری تعمیم می‌یابند، سفر در رباط دودر (تولد- مرگ) که در زمانها و زبانها و نگرشهای مختلف به گونه‌های مختلف تعبیر و تفسیر می‌شود: جویبار حقیری که به گودالی می‌ریزد. کهنه کتابی که صفحات اول و آخر آن افتاده‌است: اول و آخر این کهنه کتاب افتاده‌است. پرنده که روی باره طوس نشسته‌است با زبانی آمیخته از پرسش و حیرت و دریغ می‌پرسد: کو بانگ جرسها و کجا ناله کوس؟

گاهی سفر خیام، سفری بازاری است، سفری در حیطة داد و ستد. شاعر جهت تأمین مایحتاج زندگی به کارگاه کوزه‌گران می‌رود، کوزه می‌خرد، کوزه به او فرصت اندیشیدن می‌دهد، در نحوه تکوین و به هم پیوستن اجزای کوزه به تأمل می‌نشیند، با کوزه مکالمه می‌کند، در این مکالمه همدلانه، ناگاه زبان کوزه باز می‌شود و یا بهتر بگوییم، نگاه خلاق خیام زبان کوزه را باز می‌کند و اسرار مگو را از دل آن بیرون می‌کشد. اسراری آمیخته از حیرت و شفقت، انگار که خیام از کوزه می‌پرسد که تو کیستی؟ بغض گلوی کوزه می‌شکند و پاسخ می‌دهد:

شاهی بودم که جام زرّینم بود اکنون شده‌ام کوزه هر خمّاری

در نمایشی دیگر از رویکرد مرگ، دوباره خیام، فرستنده پیام می‌شود و «کوزه»، متن پیش روی خیام، و زندگان امروز (مردگان فردا) گیرندگان پیام. خیام به دقت، کوزه را مانند یک متن رازآمیز می‌خواند. در سطور کوزه، خاک وجود یک عاشق را می‌یابد.

عاشقی که دست بر گردن یار آویخته بود و دلش در بند زلف نگاری بود اما اینک، همان دستی که برگردن یار می‌آویخت، دسته کوزه شده‌است. آنگاه حکیم، ماحصل خوانش خود را از متن کوزه به کسوت کلمه در می‌آورد و می‌گوید:

این کوزه چو من عاشق زاری بوده‌است در بند سر زلف نگاری بوده‌است
این دسته که بر گردن وی می‌بینی دستی است که بر گردن یاری بوده‌است
کوزه، به عنوان نماد مرگ، کلمه به کلمه تفسیر می‌شود. در اینجا است که دوباره خوشباشی و دم غنیمت شمری در زنجیره روابط علی تعلیل می‌شود و خطاب به معشوق سروقامت و دلجوی می‌گوید:

چه بسیار سروقامتان دلجوی، مُردند و خاک شدند و از خاک وجودشان برای دیگران پیاله و سبو ساخته‌اند، پس تا پیاله و سبوی دیگران نشده‌ای دم را غنیمت شمر.

برگیر پیاله و سبوی دلجوی خوش خوش بخرام گرد باغ و لب جوی
کاین چرخ بسی سروقدان مه روی صد بار پیاله کرد و صد بار سبوی
خوشباشی و دم غنیمت شمری، علاوه بر اغتنام فرصت و بهره‌گیری از تمامی ظرفیتهای بالقوه زمان و مکان، لوازم دیگر هم نیاز دارد که از جمله آنها قطع رابطه با گذشته و آینده است. «حال» متن گسترش یافته گذشته و نقطه گاه ورود به «آینده» است. پس گذشته و آینده مفاهیمی جز در ذهن ما ندارند. با این تحلیل، تئوری خوشباشی خیام غنی‌تر می‌شود: از خاطرات گذشته یاد مکن، و از دست آینده فریاد مکن، لحظه‌ها را بر مبنای گذشته ناگوار و آینده ناپایدار بنیاد مکن. بلکه لحظه‌ها را فقط در درون لحظه‌ها تفسیر کن. لحظه‌ها هدفی جز خودشان ندارند:

از دی که گذشت هیچ از او یاد مکن فردا که نیامده است فریاد مکن
بر نامده و گذشته بنیاد مکن حالی خوش باش و عمر بر باد مکن

* * * *

در مقایسه نظریه خوشباشی و دم غنیمت شمری حافظ با خیام، در می‌یابیم که بین زندگی و اوضاع اجتماعی و فرهنگی زمان این دو از یکسو و روساخت خوشباشی این

دو از سوی دیگر وجوه تشابهی وجود دارد، اما در ژرف‌ساخت تئوری خوشباشی آنها اختلاف قابل ملاحظه‌ای وجود دارد.

وجوه اشتراک

۱- حافظ در دورانی زندگی می‌کرد که دوران فترت بین سقوط امپراطوری مغول و حکومت صفویه بود. بعد از سقوط یک امپراطوری مستبد گویی که قفس باز شده و پرندگان آزاد شده‌اند. از هر گوشه‌ای پرچم شورش و استقلال خواهی بلند می‌شود، حاکمیتها به شدت آسیب پذیر و ناپایدار می‌گردند. عدم امنیت، عدم ثبات سیاسی، تملق، خودکامگی و سایر پدیده‌های ویرانگر در جامعه بیش از پیش رواج پیدا می‌کند. در این دوران هر گاه حاکمیتها رنگ دین و مذهب به خود بگیرند و دین و دینداری از معیارهای تعیین کننده سنجش و ارزیابی و قضاوت باشد، به پدیده‌های ویرانگر یاد شده، قشری‌گری، زهد فروشی، دین‌فروشی و تظاهر به دینداری نیز افزوده می‌شود و در این میان ریا حرف اول و آخر را می‌زند.

در دوره حافظ، شیراز، بین شیخ ابواسحاق و امیر مبارزالدین و شاه شجاع دست به دست می‌گردید. امیر مبارزالدین، برای مشروعیت بخشی به حکومت خود، چهره دینی به خود گرفته بود. خود را موظف می‌دید که حدود تعطیل شده را اجرا کند، برای کسب اشتها به عنوان حاکم دینی، میخانه‌ها را بست، با منکرات شخصی برخورد قهرآمیز می‌نمود.

اما دردناک‌تر از همه، زهد فروشی واعظان و شیوخ حکومتی و خرقة‌فروشی و ظاهرسازی اهل خانقاه و مدرسه بود که منابع مالی آنها از محل اوقاف تأمین می‌شد. آنها دیگران را از شبهه‌خواری برحذر می‌داشتند اما خود مانند حیوان خوش علف، شبهه و حرام را می‌خوردند و همه را توجیه شرعی می‌کردند. هرکس که از عملکرد نیرنگ بازانه آنها انتقاد کرد، او را به بددینی و کفر و زندقه متهم می‌کردند، گویی که خود مطلق دین و دین مطلقند و دین مشروعیت خود را از بینش کوتاه اندیشانه آنها دارد. (زرین‌کوب، ۱۳۷۱: ۴۷۶) ریا در عصر حافظ، آنچنان در جامعه مسلط بود که حتی خود حافظ هم،

بدون اینکه بخواهد از حاکمیت ریا در امان نمانده است. کلمات و عبارات زندانه و چند چهره حافظ، نوعی ریای آراسته، یعنی تجلی ریا در شکل هنر است. کلمات به گونه‌ای طراحی می‌شوند که اگر از یک طرف احساس خطر کنند، از طرف دیگر وارد می‌شوند. در دوران خیام هم، خلافت اسلامی، که ترکان از زمان متوکل خلیفه عباسی، بر آن سلطه یافته بودند همچنان در معرض سلطه ترکان بود. در این دوران، اسلام فقط از کلام اشاعره سنجیده می‌شد و جبر مطلق و توجیه ترکتازی مستبدان جوهره این کلام بود. در نظامیه بغداد، که اولین دانشگاه جهان اسلام بود کلام اشعری تدریس می‌شد، هرگونه فکر و فلسفه‌ای به شدت ممنوع بود، این دوران دوران حاکمیت «پاسخهای بی پرسش» بود. پاسخ همه پرسشها از قبل داده شده بود، پاسخها رنگ «تابو» به خود گرفته بودند و عین دین تلقی می‌شدند. منازعه فلاسفه و متکلمین از یک سو و منازعه متکلمین اشعری و معتزلی از سوی دیگر، جامعه را دستخوش بحران اندیشیدن و بحران پرسشگری کرده بود. در چنین جامعه‌ای خیام، باب پرسشگری را می‌گشاید و ذهنهای سنگ شده و غبار گرفته را با فرهنگ پرسشگری آشنا می‌کند.

۲- بین روساخت دم غنیمت شمردن حافظ و خیام هم وجوه مشترکی وجود دارد، هر دوی آنها می‌گویند برای خوشباشی و خوش زیستی باید از همه ظرفیتهای زمانی و مکانی و زبانی استفاده کرد. اندوه گذشته را نباید خورد و خوف از آینده نباید داشت. به جای اندوه گذشته و خوف از آینده، «حال» را باید فعال و پویا نمود. فردا را که دیده‌است و عمر را تا فردا که تضمین کرده؟ و عمر ناپایدار را چه کسی در اختیار گرفته‌است؟ بنابراین تا دیر نشده از فرصت به دست آمده باید بهره برد.

زندگی از دیدگاه حافظ

زندگی تجلی جمال خداست. خداوند گنج مخفی بود، عاشق آشکار شدن خود شد، یعنی در خود تجلی کرد (فیض اقدس) و خزانه حیات را به وجود آورد (ان من شی الا عندنا خزاینه) در تجلی دوم، بر غیر خود تجلی کرد و هستی را به وجود آورد (فیض

مقدّس)، پس آفرینش (قدر معلوم) تنزیلِ خزانه‌است. بنابراین آفرینش پرتو جمال خداست (یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد) لذا هر وقت حافظ به طبیعت نگاه می‌کند، پرتو جمال خدا را می‌بیند (ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم). آفرینش پرتو حسن ازلی است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
عشق، مرکز دایره هستی و تکیه گاه آفرینش انسان است، انسان وابسته به عشق است،
اگر عشق را بردارند، انسان مُرده‌است، اگر چه خود را زنده می‌داند:

هر آن کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق بر او نمرده به فتوای من نماز کنید
لازمه عشق و در واقع راهکار عاشقانه زیستن، ارادت است (ارادتی بنما تا سعادت
ببری). اگر با نگاه خود به هستی نگاه کنیم، رباط دو در است. رباطی که کوچ و سفر و
گذر در آن امری تغییرناپذیر است. اختر شبگرد است که قابل تکیه کردن نیست. تاج
خسرو و کیکاووس را یکجا می‌دزدد. پرویزنی است خون پالا که مغز پرویز را می‌بیزد.
دنیای دون است که در آن هیچ چیز پایدار نیست: نه عمر نوح نه ملک اسکندر.

اما وقتی که دنیا را به عنوان مصنوعِ جمیلِ مطلق، و پرتو حسن ازلی در ارتباط با
خدای جمیل قرار می‌دهد و از این زاویه به آن می‌نگرد، نه تنها دنیا قابل التفات می‌شود
بلکه شایسته عشق ورزیدن می‌شود، زیرا آراسته به رُخ معشوق، و یا متشبه به زیبایی
معشوق می‌شود.

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست
وقتی که آفرینش، زیبا و شایسته عشق ورزیدن شد، آنگاه اجزای آفرینش اجزای به
هم پیوسته یک کلّ منسجم و زیبا می‌شوند، آب رکن آباد و گلگشت مصلی در نگاه
حافظ بازسازی می‌شوند و به بهشت پهلو می‌زنند. آب تنگه الله اکبر در اندیشه زیبایی
جوی حافظ بازخوانی می‌شود و با آب خضر پهلو می‌زند، بلکه یک سر و گردن از آب
خضر بالاتر می‌شود. لاله به شکل تنور در می‌آید، باد بهار در خدمت افروختن لاله در
می‌آید، غنچه غرق غرق می‌شود، گل می‌جوشد، سرو می‌چمد، بلبل ترانه می‌خواند و

همه اجزا طبیعت دست به دست هم می دهند تا «لذت شرب مدام» برای حافظ فراهم شود.

مرگ از دیدگاه حافظ

در نگاه حافظ، «مرگ پایان کبوترها» نیست. زندگی با همه زیبایی و فرهیختگی اش، در راه معشوق، غباری بیش نیست تا جایی که:

حجاب چهره جان می شود غبار تنم خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم
مرگ، خلقت است نه پایان خلقت. همان گونه که تولد خلقت است (خلق الموت و الحیات) مرگ پایان دوران خودحجابی است، حجابی که بین عاشق و معشوق فاصله می اندازد و از آن حجاب به جسم یا تن تعبیر می شود:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
مرگ شکستن قفس تن است، قفسی که شایسته زندگی بلبل خوش الحان نیست، بلبلی که وطن اصلی او روضه رضوان است. این روضه رضوان همان است که در لسان مولانا به نیستان و باغ ملکوت تعبیر می شود:

چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانی است روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم
انسان خودآگاه و خودباور، پرنده مقدسی است که جهان با همه زیبایی و برازندگی
برایش دامی بیش نیست. مرگ پایان زندگی دامی و نقطه آغاز پرواز است. مرگ راه بی برگشت نیست، بلکه مزده وصل است:

مزده وصل تو کو کز سر جان برخیزیم طایر قدسم و از دام جهان برخیزم
در این نگرش از زندگی، بالاترین مقام، مقام بندگی و جذاب ترین عطیه، عطیه عبودیت است. مقام بندگی از مقام خواجگی کون و مکان (مقام خلافت الهی) نیز برتر است:

به ولای تو که گر بنده خویشم خوانی از سر خواجگی کون و مکان برخیزم
جدا شدن تن از جان مانند برخاستن غبار از زمین است. چه خوش است که این غبار جلوه گاه باران هدایت شود و عارف، خیزش بارانی مرگ را به تماشا بنشیند:

یا رب از ابر هدایت برسان بارانی بیشتر زانکه چو گردی ز میان برخیزم
این گونه جهان‌بینی نسبت به مرگ و زندگی و طبیعت، موجب می‌شود که انسان غم
هست و نیست را نخورد. آفتاب داغ و بی‌دریغ و بی‌منت را از درخت سایه‌گستری که
همراه با سایه منت هم می‌گستراند، برتر شمارد. با یقین به اینکه «خواجه روش بنده
پروری را می‌داند» بندگی به رسم گدایان نکند که مقام بندگی برترین مقامهاست.

زندگی و مرگ از دیدگاه خیام

نگاه خیام نسبت به زندگی و مرگ نگاهی پرسشگرانه است، این پرسشها، گاه به شکل
گزاره‌های توصیفی طرح می‌شوند، گاه به شکل گزاره‌های علت و معلولی، گاه به صورت
گزارش سفر، در قالب گفتمان (گفتمان کوزه با کوزه، خیام با کوزه، مرغ بر باره) فرستنده
پیام در این گفتمانها، چرخشی و آزاد است، گاه خیام است، گاه کوزه، گاه دست کوزه،
گاه کله کوزه، گاه تاج و کمر کیکاووس، گاه مغز سر دارا و قس علی هذا. گاه به صورت
گفتار با خردمندان (ارسال پیام به خردمندان) مانند مرغی که بر باره طوس نشسته و
تاجی از کله کیکاووس دارد. اما در همه این قوالب گفتمانی، روح پرسشگری نهفته
است. گاه به صورت پرسشهای بی‌پاسخ روح پرسشگری متمایل به تشکیک، آنچنان در
رباعیات خیام حاکم است که برخی از پژوهندگان در صحت انتساب این گونه رباعیات
به خیام جداً تردید می‌کنند. گفته‌اند: از کسی با چنین وجاهت دینی بعید است که چنین
رباعیاتی با چنان مضامین پرسشگرانه را بسراید. اما آیا پرسشگری لزوماً از مصادیق الحاد
است؟ اگر نیک توجه کنیم بین پرسشگری و الحاد مناسبتی نمی‌یابیم.

خیام با توجه به پیشینه‌شناسی اندیشه دینی و منزلت اجتماعی او، حکیم و امام الحق
است. مرگ و قیامت و زندگی و غیره را در حوزه مشیت خدا تبیین می‌کند. اما در
کیفیت تکوین این امور پشت دیوار ابهام به مقام حیرت می‌رسد. این حیرت گاه به
صورت پرسش بی‌پاسخ رخ می‌نماید، گاه توصیف ابهام‌آمیز و گاه ابهامی که به توصیف
در می‌آید. این ابهام گاه در زنجیره روابط علت و معلول، توصیف می‌شود و گاه در قالب

پرسشگری صرف، گاه در قالب راهکاری برای برون شد از نگرانی، گاه در قالب نگرش به هستی، گاه به صورت نگرانی از هستی و در همه این احوال خیام یک چیز را توصیه می‌کند و یک چیز را در زمره سیره خردمندان می‌شمارد و آن هم اینک:

چون عاقبت کار جهان نیستی است انگار که نیستی، چو هستی خوش باش
 آیا توصیه به خوشباشی خردمندان، کُفر است یا توصیه به غم و اندوه؟ از قرآن
 بپرسیم که می‌گوید: لانهوا و لانهوا.

خیام برای باورنشان کردن تئوری خوشباشی گاه در هیأت یک مسافر دوره‌گرد و یا بهتر بگوییم پیر جهان‌دیده در می‌آید. به کارگاه کوزه‌گری می‌رود و با کوزه طرح گفتمان می‌اندازد و مرگ را در روشن‌ترین بیان و عینی‌ترین تحلیل از زبان کوزه می‌شنود. گاه هم‌زمان خاک می‌شود. گاه سری به تاریخ می‌زند و از قصر جمشید و شکارگاه بهرام خبر می‌آورد. گاه در پرویزن بردگان، مغز سردار او ریزه سرکیباد را می‌بیند. گاه بر باره «طوس»، در جوار پرندۀ قصه پرداز کله کیکاووس را می‌بیند، همه این قرائن و شواهد ابزارهایی می‌شوند برای یادآوری فعال مرگ، زیرا مرگ یاد نمی‌دهد، بلکه یادآوری می‌کند. معلم نیست که یاد بدهد، مربی است که پرورش می‌دهد، پرورش بر مدار داده‌ها و یافته‌های بدیهی. خیام به سائقۀ پیشینۀ دینی و فلسفی خود زندگی و مرگ را جزو حکمت‌های بالغۀ خداوند می‌داند، اما آنها را براساس منطق ریاضی تحلیل می‌کند (همان گونه که حافظ آنها را براساس منطق شهودی تحلیل می‌کند). خیام در کیفیت تکوین مرگ و زندگی، به نقطه ابهام می‌رسد و ابهام را صادقانه به کسوت شعر در می‌آورد: اگر قرار بود اجزای کوزه پس از ترکیب و آرایش دوباره از هم گسیخته شده، هر ذره از آن در گوشه‌ای بیفتد، چرا اصولاً کوزه ساخته شد؟ ناگاه عقده دل کوزه باز می‌شود و اجزای کوزه با زبان بی‌زبانی به خیام پاسخ می‌دهد و می‌گوید: سرنوشت ما بازیچه دست روزگار است. روزگار ما را استاد می‌کند، به استادی خود شاد می‌کند. به محض اینکه به شادی عادت می‌کنیم، خاک را دستخوش باد می‌کند. آنچه که امروز به صورت رباطی مندرس در آمده است بقایای قصر بهرام و بزمگاه جمشید است.

پیران و جوانان دیروز، رفتند و ما هم به زودی خواهیم رفت. آنانی که بعد از ما خواهند آمد، دیری نمی‌پایند و آنها نیز می‌روند، این زنجیره بی‌متهای آفرینش پیش از ما وجود داشت و بعد از ما نیز موجود خواهد بود، زنجیره‌ای که از نطفه شروع می‌شود و به قبر ختم می‌شود. (به قول فروغ جویبار حقیری که به گودالی خواهد ریخت و به قول مولانا کاشتن و سبز شدن دانه در خاک و یا خالی رفتن و پر برون آمدن دلو در چاه) و به تعبیر امام علی (اوله نطفه آخره جیفه). حال که نه آمدن ما به دست ماست و نه رفتن ما در اختیار ما، چاره‌ای جز خوش بودن و دم غنیمت شمردن نداریم. خوشباشی در حافظ یک کنش فعال است و در خیام یک واکنش منفعل. خیام وارسته حیران است، نه سرگشته نادان.

راهکارهای خوشباشی خیام

- ۱- به گذشته و آینده نباید اندیشید (نه خوف آینده و نه اندوه گذشته، بلکه فعال نگه داشتن حال) به هوش باش و عمر بر باد مکن...
- ۲- اندوه داروندار را نباید خورد، به قول حافظ: (نه عمر نوح بماند نه ملک اسکندر) حتی یک نفس از عمر ما، در اختیارمان نیست:
... معلوم نیست... کاین دم که فرو برم برآرم یا نه.
- ۳- پیش از آنکه شیشه عمرت به سنگ مرگ خُرد گردد، کام خود را از لحظه‌ها بازستان، روزگاری که پیرت می‌کند و بی‌رحمانه به دهان خاک می‌اندازد، چه ارزشی دارد که غم او را بخوری؟ ضایع کردن لحظه‌ها نشانه آشفته حالی است: ضایع مکن این دم ار دلت شیدا نیست.

مراد و نامرادی و سعادت و شقاوت به نوع رویکرد و نوع قرائت ما از زندگی بستگی دارد. سعادت و شقاوت در رویکرد و قرائت ما از زندگی معنی می‌یابد، سبزه‌ای که امروز چشم ما را می‌نوازد و موجب آسایش خاطر ما می‌شود از خاک تن زندگان دیروز ارتزاق می‌کند. فردا ما هم به دهان خاک خواهیم افتاد و خاک ما خوراک سبزه‌زارانی دیگر

می‌شود. ارزش زندگی در لحظاتی است که در آن به‌سر می‌بری. مدت زمانی را که در طلب زندگی فراخ‌تر و فردای بهتر صرف می‌کنی به رایگان هم نمی‌ارزد. پس:

ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم وین یک دم عمر را غنیمت شمیریم
فردا که از این دیر کهن در گذریم با هفت هزار سالکان سر به سریم

زندگی خوش، نیاز به لوازم پیچیده و پرتجمل ندارد. به قول سهراب سپهری، زندگی، آب تنی کردن در حوضچهٔ اکنون است. زندگی معطوف به حال، در واقعیت جاری است و زندگی معطوف به آینده در ذهن کافی است که تکه نانی برای خوردن و آشیانه‌ای برای نشستن داشته باشی. نان و آشیان در پرتو سلامتی. این زندگی سبکبار و با مناعت، موجب می‌شود که نه خادم کسی باشی و نه مخدوم کسی:

آن کو به سلامت است و نانی دارد وز بهر نشست آشیانی دارد
نه خادم کس بود نه مخدوم کسی گو شاد بزنی که خوش جهانی دارد

وقتی که شاه و گدا و فقیر و غنی همه طعمهٔ مرگ می‌شوند و جسمهای آنها در دسته و کله و سایر اجزای کوزه، به هیأت آینهٔ عبرت پیش روی مردگان فردا گشوده می‌شوند، وقتی که عمارات هفت رنگ بهرام و قصر جمشید در روند قهقرائی خود به ویرانه تبدیل و آشیانه و زیستگاه حیوانات می‌شوند، وقتی که کوزه و سنگ در ریشه‌ای‌ترین معنای خود به زندگی مقرون به مرگ تأویل می‌شوند، وقتی که از بقایای کاروانها و قصرها صدای پای مرگ را می‌توان شنید، وقتی که جهان هستی در منتهالیه حرکت تاریخی خود به نقطهٔ نیستی می‌رسد و زندگی جز رنج «زنده بودن» چیزی نیست، تنها راهکار زنده بودن فعال و زنده بودن خردمندانه، خوشی و دم غنیمت‌شمی است، پس: انگار که نیستی، چو هستی خوش باش.

منابع

- اته، هرمان (۱۳۵۶) **تاریخ ادبیات فارسی**، ترجمه دکتر رضا زاده شفق، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ایگلتنون، تری (۱۳۶۸) **نظریه ادبی**، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
- براون، ادوارد (۱۳۶۱) **تاریخ ادبیات از فردوسی تا سعدی**، ترجمه و حواشی فتح الله بختیاری، تهران، مروارید.
- پژوهش دانشگاه کمبریج، **تاریخ ایران**، ترجمه یعقوب آژند، انتشارات جامی.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۶۵) تحلیل شخصیت خیام، تهران، مؤسسه کیهان.
- دشتی، علی (۱۳۴۸) **دمی با خیام**، تهران، امیر کبیر.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا (۱۳۷۷) **عمر خیام**، تهران، طرح نو.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۰) **با کاروان حله**، تهران، انتشارات علمی.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۶۲) **تاریخ ادبیات ایران**، جلد اول و دوم، تهران، انتشارات فردوسی.
- میرفضلی، سید علی (۱۳۸۲) **رباعیات خیام در منابع کهن**، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۱) **راز متن**، نشر آفتاب توسعه.