

نیپیلیسم در رباعی‌های خیّامی

مصطفی عابدینی فرد*

دانشجوی دکتری دانشگاه آلبرتا- کانادا

چکیده

به‌ویژه به یمن ترجمه معروف فیتز جرالد، رباعی‌های خیّامی از شناخته‌شده‌ترین و شاید محبوب‌ترین رباعی‌های فارسی در سراسر دنیا است. شاید تعیین دلایل دقیق این شهرت و محبوبیت جهانی و چه‌بسا روزافزون، مستلزم پژوهشی جداگانه باشد؛ اما دل‌مشغولی همه گویندگان این رباعی‌ها به مضامین فلسفی و دغدغه‌های جهان‌شمول و بنیادین بشر با زبان و تصاویری همه‌فهم و گویا می‌تواند از دلایل این محبوبیت و شهرت این رباعی‌ها باشد. یکی از مضامینی که عموماً به رباعی‌های خیّامی نسبت داده شده، اما متأسفانه تاکنون به تفصیل و بر پایه بحثی روشمند و مبتنی بر نظریه به آن نپرداخته‌اند، مضمون فلسفی نیپیلیسم است. این تحقیق به بررسی این مضمون در دو تصحیح از رباعی‌های مکتب خیّام می‌پردازد. به این منظور، ابتدا در مقدمه تحقیق درباب لزوم قائل شدن به مکتب خیّام در رباعی- و نه رباعیات مسلّم خیّام- بحث شده است. در ادامه، انواع نیپیلیسم با اقتباس از پژوهش دانلد کراسبی در این باره تعریف، و دو نوع مرتبط با این پژوهش به اختصار توضیح داده شده و نیز به برخی از استدلال‌های رایج نیپیلیستی اشاره شده است. سپس با اتکا به این مفاهیم نظری، نیپیلیسم در رباعی‌های خیّامی بررسی شده است.^۱

واژه‌های کلیدی: نیپیلیسم (وجودی)، نیپیلیسم معرفت‌شناختی، رباعی‌های خیّامی، دانلد

کراسبی.

* نویسنده مسئول: abedinifard@ualberta

مقدمه: چرا خیامی؟

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

با توجه به آنچه گفته شد، این سؤال مطرح می‌شود: آیا می‌توان تحقیقی از این دست را براساس متن یا متونی انجام داد که مؤلف قطعی ندارد؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت تا جایی که به این بحث مربوط می‌شود، خوشبختانه برخی صاحب‌نظران با ارائه نظری مستدل در این باره، مشکل یادشده را به نحو قابل‌قبولی حل کرده‌اند. به نظر شمیسا (۱۳۷۴)، «در سیر رباعی نام‌گوینده چندان اهمیتی ندارد، بلکه مکتبی که رباعی بدان تعلق دارد مهم است.» (۱۸۸). بنا به استدلال ایشان، وجوه

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

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

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

نیهیلیسم و انواع آن

واژهٔ نیهیلیسم دارای پیشینه‌ای بیش از یک سده و معانی متفاوتی است؛ گرچه در نخستین نگاه، اغلب از آن به متداول‌ترین معنایش: «قائل بودن به بی‌هدفی و بی‌معنایی زندگی» تعبیر می‌شود. اصطلاح نیهیلیسم اساساً ناظر به معنای واحدی نیست؛ بلکه در حوزه‌های مختلف معانی متفاوتی دارد. از کسانی که دربارهٔ نیهیلیسم و معانی آن تحقیق کرده و فهرستی از گونه‌ها و تعریف‌های آن به دست داده‌اند، داندل کراسبی است. وی در کتابش با عنوان *شیخ پوچی: خاستگاه‌های نیهیلیسم مدرن و نقادی آن* ضمن اشاره به چند معنا بودن واژهٔ «نیهیلیسم» می‌کوشد تا با دسته‌بندی و تعریف انواع آن از این ابهام بکاهد. به زعم وی، نیهیلیسم بر پنج گونه است: نیهیلیسم سیاسی، نیهیلیسم اخلاقی، نیهیلیسم معرفت‌شناختی، نیهیلیسم کیهانی و نیهیلیسم وجودی. به گفتهٔ کراسبی

وجه مشترک انواع مختلف نیهیلیسم [...]، چنان‌که از خود این اصطلاح برمی‌آید، نگرشی مبتنی بر رد و نفی است. هرکدام از انواع نیهیلیسم، بُعد مهمی از زندگی را نفی می‌کند. نیهیلیسم سیاسی نافی ساختارهای سیاسی جاری در جامعه و همچنین دیدگاه‌های اجتماعی و فرهنگی به وجودآورندهٔ آن ساختارهاست. [...] نیهیلیسم اخلاقی [بسته به هریک از انواعش] نافی مفهوم الزام اخلاقی، عینیت اصول اخلاقی و یا نظرگاه اخلاقی [به طور کلی] است. نیهیلیسم معرفت‌شناختی مدعی بطلان این باور است که حقایق یا معانی‌ای مستقل از فردی خاص، گروهی خاص یا موازین نظری [خاص] وجود دارند. نیهیلیسم کیهانی هرگونه فهم‌پذیری جهان

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

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

۱. نیهیلیسم معرفت‌شناختی

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

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

۲. نیهیلیسم وجودی

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

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

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

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

نمونه استدلال‌های موافق نیهیلیسم

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

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

الف) استدلال‌های مربوط به وجودِ زمانمند

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

۱. وجود زمانمند^{۱۱}

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

۲. معضل مرگ

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

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

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

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

ب) استدلال‌های مربوط به درد و رنج بشر

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

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

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

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

پ) استدلال‌های مربوط به عقل

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

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

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

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

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

ت) استدلال‌های مربوط به اختیار

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

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

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

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

نیهیلیسم در رباعی‌های خیامی

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

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

اما نگارنده در این جستار کوشیده است تا با رویکردی اساساً درونی^{۱۸} و متن‌محور به دو مجموعه از رباعی‌های خیامی، قرائتی نیهیلیستی از آن‌ها ارائه دهد. به این منظور، نخست چند مثال از خود رباعی‌ها ذکر می‌شود که به طور مستقیم مبین برنهاد نیهیلیسم است (یعنی قائل بودن به بی‌معنایی یا عبث‌بودگی زندگی بشر) و پس از آن، با اتکا به فهرست استدلال‌های ذکر شده برای نیهیلیسم، کوشش می‌شود استدلال‌های مؤید این نوع نیهیلیسم در رباعی‌های دیگر استخراج شود.

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

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

(ف. ۱۳۹)

پاره‌ای دیگر از این قبیل رباعی‌ها، از جمله سه مثال زیر، به‌ویژه بازگوکننده این نکته‌اند که وجود آدمی ناموجه، بی‌اهمیت یا فاقد مقصود است:

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

(هد. ۴۱؛ ف. ۹۷)

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

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

(ف. ۶۴؛ هد. ۴۱)

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

(هد. ۳؛ ف. ۶۰)

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

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

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

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

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

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

ای بی‌خبران، شکل مجسم هیچ است وین طارم^{۲۱} نه سپهر ارقم هیچ است
خوش باش که در نشیمن کون و فساد وابسته یک دمیم و آن هم هیچ است
(هد. ۱۰۱)

با توجه به این نمونه‌ها آشکارا پیداست که برنهاد نیپیلیسم، به معنای اعتقاد به پوچ بودن زندگی بشر (Crosby, 1988: 36)، به گونه‌های مختلف در بسیاری از رباعی‌ها آمده است.

در ادامه قصد داریم با بررسی شماری از رباعی‌ها، استدلال‌های مطرح‌شده در آنها را که موافق این دیدگاه نیپیلیستی است استخراج کنیم. اما قبل از پرداختن به این موضوع، لازم است نکته مهمی را مطرح کنیم و آن اینکه در رباعی‌های مکتب خیام، مضمون نیپیلیسم یا پوچ بودن زندگی همواره لزوماً به روشنی مثال‌های یادشده مطرح نمی‌شود؛ بلکه گاهی ممکن است به نحو ظریفی به آن اشاره شود. به نظر نگارنده، در متن چنین رباعی‌هایی شکاف یا خلئی^{۲۱} هست که پُر کردنش به ذهن مخاطب واگذار شده است:

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

چون باید مُرد و آرزوها همه هِست چه مور خورد به گور و چه گرگ به دشت
(هد. ۴۰؛ ف. ۲۶)

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

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

در این بیت، با تمسک به این استدلال که انسان خواه‌ناخواه ناگزیر از روبه‌رو شدن با واقعیت بی‌پرده مرگ است، بحث درباره «قدیم و مُحدث» بودن جهان (و به تعبیری مجازاً همه مباحثات فلسفی یا علمی) معنا باخته و بی‌ارزش پنداشته شده است. در برخی از رباعی‌ها مضمون پوچی حتی به‌نحوی ظریف‌تر از این هم القا می‌شود. چنان‌که می‌دانیم، مضمون مکرر (Motif) «دَم را دریاب» یا «دَم غنیمت شمری» از برجسته‌ترین مضامین رباعی‌های مکتب خیام است؛ به‌گونه‌ای که حتی در برخی فرهنگ‌های غیرفارسی اصطلاحات ادبی (از جمله *فرهنگ اصطلاحات ادبی* ایرامز)، در توضیح این اصطلاح^{۲۲} به ترجمه فیتزجرالد از رباعی‌ها هم اشاره‌ای می‌کنند. به‌طور معمول، پژوهشگران وجه غالب چنین رباعی‌هایی را همین مضمون «دَم غنیمت شمری» یا «خوش باشی گری» می‌دانند. اما باید توجه کرد پس‌زمینه این دعوت آشکار به دَم غنیمت شمردن، اغلب ته‌مایه‌ای نیهیلیستی است. به این معنا که در چنین رباعی‌هایی مسائلی همچون ناپایداری زمان، مرگ چاره‌ناپذیر آدمی و یا ناکامی از

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

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

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

می خور که به زیر خاک می باید خفت ... (ف. ۳۳؛ به شکلی دیگر در هد. ۴۷)

می خور که زمانه دشمنی غدار است ... (ف. ۹)

می خور چو ندانی از کجا آمده‌ای خوش باش ندانی به کجا خواهی رفت

(ف. ۱۱)

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

(هد. ۱۴۰؛ ف. ۱۱۶)

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

استدلال‌های موافق نیپیلیسم در رباعی‌ها

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

۱. استدلال‌های مربوط به زمان

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

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

امروز تو را دسترسِ فردا نیست / و اندیشهٔ فردات به جز سودا نیست
(هد. ۱۳۵؛ ف. ۱۰)

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

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

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

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

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

خوش باش که در نشیمن کون و فساد وابسته یک دمیم و آن هم هیچ است!
(هد. ۱۰۱)

دنیا به مراد رانده گیر، آخر چه؟ وین نامه عمر خوانده گیر، آخر چه؟
گیرم که به کام دل بماندی صد سال صد سال دگر بمانده گیر، آخر چه؟
(هد. ۱۰۳)

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

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

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

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

غم‌های جهان چو زهر و تریاقش می
(هد. ۱۲۸؛ ف. ۱۵۸)

می خور مخور اندوه، که فرمود حکیم

ننهند به جا تا نربایند دگر
(ف. ۱۰۱)

افلاک که جز غم نفزایند دگر

غم خوردن بیهوده نمی‌دارد سود
(ف. ۷۸)

دهقان قضا بسی چو ما کشت و درود

چندین چه بری خواری از این رنج دراز؟
کاین رفته‌قلم ز بهر تو ناید باز
(هد. ۳۲)

ای دل چو حقیقت جهان هست مجاز
تن را به قضا سپار و با درد بساز

جز خوردن غصه نیست تا کندن جان
(ف. ۱۳۹)

چون حاصل آدمی در این شورستان

یک دم زدن از وجود خود شاد نیم ... (ف. ۱۳۵)

از دهر چه می‌کشیم، نایند دگر
(هد. ۲۸؛ ف. ۱۰۱)

ناآمدگان اگر بدانند که ما

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

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

در پای اجل بسی جگرها خون شد ... (هد. ۳۶؛ ف. ۶۲)

آن کس که زمین و چرخ و افلاک نهاد بس داغ که او بر دل غمناک نهاد
بسیار لب چو لعل و زلفین چو مُشک در طبل زمین و حُقه خاک نهاد
(هد. ۲۴؛ ف. ۵۷)

کس مشکل اسرار اجل را نگشاد ... (ف. ۲۸)

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

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

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

گویند بهشت و حور و کوثر باشد جوی می و شیر و شهد و شکر باشد
پُر کن قدح باده و بر دستم نه نقدی ز هزار نسیه خوش‌تر باشد
(هد. ۸۹؛ ف. ۸۸)

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

مَثَلِ بَهْشْتِیْ كِه پَرهیزگاران (به آن) وعده داده شدند، (این است که) در آن نهرهایی است از آبی که رنگ و بو و طعمش برنگشته؛ و نهرهایی از شیری که مزه‌اش دگرگون نشده؛ و نهرهایی از باده‌هایی که برای نوشندگان لذتی است (عاقلانه)؛ و نهرهایی از انگبین ناب [...] (محمد، ۱۵).

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

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

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

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

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

از حور و قصور، وز بهشت و دوزخ	فارغ بنشین، کآن همه آوازه دهند
کس خُلد و جحیم را ندیده است ای دل	گویی که از آن جهان رسیده است ای دل؟
امید و هراس ما به چیزی است کز آن	جز نام و نشانی نه پدید است ای دل!
جز در دل خاک هیچ منزلگه نیست (ف. ۳۲)	
توزر نه‌ای ای غافل نادان، که تو را	در خاک نهند و باز بیرون آرند!
	(ف. ۸۰)

۳. استدلال‌های مربوط به عقل

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

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

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

حقیقت یا قطعیت مفروض گوینده حمل کرد). خلأ یا شکاف نیهیلیستی موجود در متن رباعی را از جمله از این راه می‌توان پُر کرد: گوینده پس از ناکامی در جست‌وجو برای یافتن حقیقت و قطعیت، به «شکاکیت» و یا نسبی‌گرایی می‌رسد و این شکاکیت او را به این دیدگاه نیهیلیستی سوق می‌دهد که همهٔ امور به یک اندازه مهم و از این‌رو فاقد اهمیت‌اند (به ساختار دستوری «چه ... چه ...» دقت کنید. پیشتر راجع به اینکه این ساختار چگونه می‌تواند القاکنندهٔ نیهیلیسم باشد، توضیح داده شد).

در رباعی زیر هم، از تشکیک گوینده در حقیقتِ گفتمان‌های گوناگون - البته به‌طور ضمنی - نوعی عدم قطعیت افاده می‌شود:

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

(ف. ۱۴۳)

بیم گوینده آشکارا ناشی از «شکاکیت» بسیار زیاد اوست که به طریق اولی حکایت از آن دارد که نظام باورهای وی بر تقابل دووجهی^{۲۷} حقیقت/ کذب استوار نیست که با اتکا به آن بتواند در برابر پرسش‌های بنیادینی که خورهٔ روحش شده‌اند، آرامش ذهنش را حفظ کند. تردید کردن گوینده در حقیقت گفتمان‌هایی که در رباعی به آن‌ها اشاره کرده (دین و شاید فلسفه)، دال بر آن است که او گفتمان‌های دیگر را نیز ممکن است به همین صورت مورد تردید قرار دهد (که این خود می‌تواند توضیح‌دهندهٔ شکاکیت و از این‌رو نسبی‌گرایی او باشد). واژهٔ «راه» را در مصرع آخر می‌توان به حقیقتِ غایی مفروضی تعبیر کرد که گوینده، «قوم»‌ها یا گروه‌های گوناگون را مدعی یافتنش می‌داند. این رباعی همچنین یادآور دومین استدلال نیهیلیسم معرفت‌شناختی است که پیشتر ذکر شد. تنها تفاوت آن‌ها این است که برخلاف استدلال یادشده - که وجود هیچ حقیقت بلامنازعی را فرض مسلم نمی‌گیرد - در این رباعی، به‌ویژه با در نظر گرفتن واژهٔ معرفهٔ «راه»، گوینده پیشاپیش وجود حقیقتی غایی را مفروض پنداشته است. با این حال، هر دوی آن‌ها (با شدت و حدت متفاوت) توانایی عقل را در دانستن مورد تردید قرار می‌دهند.

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

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

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

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

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

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

۴. استدلال‌های مربوط به تقدیر الهی

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

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

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

بر لوح نشانِ بودنِی‌ها بوده است پیوسته قلم ز نیک و بد فرسوده است
در روز ازل هر آنچه بایست، بداد غم خوردن و کوشیدن ما بیهوده است

(هد. ۲۶)

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

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

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

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

بر من قلم قضا چو بی من رانند پس نیک و بدش ز من چرا می‌دانند؟
دی بی من و امروز چو دی بی من و تو فردا به چه حجتم به داور خوانند؟

(ف. ۷۰)

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

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

آن را که به صحرای علل تاخته‌اند بی او همه کارها برداخته‌اند

امروز بهانه‌ای درانداخته‌اند فردا همه آن بود که درساخته‌اند

(ف. ۵۵)

خوش باش که پخته‌اند سودای تو دی فارغ شده‌اند از تمنای تو دی

قصه چه کنم که بی تقاضای تو دی دادند قرار کار فردای تو دی

(ف. ۱۷۰)

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

(هد. ۶)

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

(هد. ۲۷؛ ف. ۷۴)

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

نتیجه‌گیری

دل‌مشغولی همه گویندگان رباعی‌های خیّامی به مضامین فلسفی و دغدغه‌های جهان‌شمول و بنیادین بشر با زبان و تصاویری همه‌فهم و گویا می‌تواند از دلایل شهرت روزافزون این دسته از رباعی‌ها باشد. یکی از مضامینی که عموماً به رباعی‌های خیّامی نسبت داده شده، اما متأسفانه تا پیش از این به تفصیل و بر پایه بحثی علمی به آن پرداخته نشده بود، مضمون فلسفی نیهیلیسم است. در این پژوهش این مضمون در دو تصحیح از رباعی‌های مکتب خیّام کاویده شد. برای این منظور، نظر به بحث‌انگیز بودن لفظ «خیّامی»، در مقدمه درباب لزوم قائل شدن به مکتب خیّام در رباعی - و نه رباعیات مسلم خیّام - بحث و استدلال شد. محتوای اصلی استدلال مدافعان نظریه مکتب خیّام در رباعی این است که به‌ویژه به سبب وجود تعداد فراوانی رباعی مشّاع یا

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

پی‌نوشت‌ها

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

3. Speaker

4. Persona

5. Poetic Voice

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

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

8. Incommensurable

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

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

11. Temporal Existence

12. Skepticism

13. Relativism

۱۴. اشاره‌ای به حدیث نفْس یا تک‌گویی (Soliloquy) معروف مکبث، شخصیت اصلی نمایش‌نامه *مکبث* اثر شکسپیر. «شوریده‌مغز» ترجمه داریوش آشوری است.

15. Determinism

16. Fatalism

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

۱۸. *Intrinsic Approach*: در برابر *Extrinsic Approach* (رویکرد بیرونی/ برون‌متنی که برای تفسیر متن، اساساً به اطلاعات خارج از متن از قبیل شرح حال مؤلف، زمینه تاریخی اثر و... توجه می‌کند).

۱۹. ارجاعات به رباعی‌های دو تصحیح مورد بحث در این پژوهش را با «هد.» (ترانه‌های خیام تصحیح صادق هدایت) و «ف.» (رباعیات خیام تصحیح فروغی و غنی) و شماره رباعی در هر تصحیح مشخص کرده‌ایم.

۲۰. «گفتی و شنیدی» را، نظر به صبغه ستناً فلسفی رباعی‌های خیامی، می‌توان اشاره‌ای به گفت‌وگوهای علمی دانست. به این ترتیب، مصرع مربوط می‌تواند ناظر به بیهودگی کوشش‌های علمی برای دستیابی به دانش، حقیقت یا قطعیت هم باشد. از این نظر، این رباعی متضمن نیپیلیسم معرفت‌شناختی است. در ادامه درباره این گونه رباعی‌ها بیشتر توضیح خواهیم داد.

21. Gap

22. Carpe Diem

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

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

25. Empirical Proposition

26. Arbitrariness

27. Binary Opposition

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

29. Rhetorical Question

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

۳۱. قراگوزلو (۱۳۷۹) آیه ۸۴ از سوره ۱۷ را نیز «صریحاً جبری» می‌داند (۴۴)؛ اما در ترجمه محمد صادقی تهرانی (۱۳۸۲) چنین نیست. بنا به ترجمه تفسیری ایشان، می‌فرماید: «بگو: هرکس بر حسب ساختار (اختیاری) خود عمل می‌کند. پس پروردگارتان به هرکه راه‌یافته‌تر باشد (از همگان) داناتر است.»

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۲). ترجمه محمد صادقی تهرانی. تهران: کلیدر.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۴). *سیر رباعی*. تهران: فردوس.
- فروغی، محمدعلی و قاسم غنی. (۱۳۸۱). *رباعیات عمر خیام*. تهران: ناهید.
- *فرهنگ فارسی دهخدا*. <<http://www.loghatnaameh.com>>
- قراگوزلو، علیرضا ذکاوتی. (۱۳۷۹). *عمر خیام*. تهران: طرح نو.

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