

نیست انگاری در آثار نیچه و خیام

فرزاد بالو*

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران،
مازندران، ایران

مهدی خبازی**

استادیار فلسفه جدید و معاصر غرب گروه علوم تربیتی دانشگاه مازندران،
مازندران، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۴/۰۳/۲۷، تاریخ تصویب: ۹۵/۰۳/۲۶، تاریخ چاپ: شهریور ۱۳۹۷)

چکیده

یکی از مفاهیم و رویکردهای عمده در تمامی تاریخ اندیشه، نیست‌انگاری بوده است. اما به طور تاریخی و خاص، نیچه را فیلسوفی می‌دانند که وجوه ایجابی و سلبی این رویکرد را مورد ملاحظه قرار داده است. در سنت ما نیز، رویکرد نیست‌انگاری بی‌سابقه نبوده است، به گونه‌ای که می‌توان مدعی شد مفاهیم آن در رباعیات خیام طور قابل تأمل و منسجمی صورت‌بندی شده است. هم در رباعیات خیام و هم در آثار نیچه حوزه‌های نیست‌انگاری در ساحات هستی‌شناختی، جهان‌شناختی، معرفت‌شناختی، اخلاقی و اگزستانسیالیستی ظهور یافته‌است. این مقاله بر آن است تا قرابت اندیشه‌های این دو فیلسوف را در حوزه‌های یاد شده مورد بررسی قرار دهد و تأکید کند که خیام از این حیث حتی بر نیچه فضل تقدم داشته است.

واژه‌های کلیدی: خیام، نیچه، نیست‌انگاری، جهان‌شناختی، معرفت‌شناختی.

* Email: f.baloo@umz.ac.ir: نویسنده مسئول

** Email: mkenari@yahoo.com

۱- مقدمه

نیهیلیسم از واژه لاتین^۱ به معنای اینکه هیچ چیز وجود ندارد اقتباس شده است و در فعل Annihilate، معانی هیچ چیز حاصل نیامدن و به هیچ چیز تبدیل نشدن و ویرانی کامل چیززی نهفته است. واضع این اصطلاح جی. اُبرات^۲ است. در عین حال، این واژه در سال ۱۷۹۶ در آثار ف. ینیش^۳، و در سال ۱۷۹۷ در آثار فریدریش شگل^۴ دیده شده است. با این همه این اصطلاح را فریدریش ژاکوبی^۵ در دهه اول قرن نوزدهم در جهت نقد استعلایی آلمان به وضوح مطرح کرده است (کارن، ۱، ۱۹۹۲: ۱۳). ناگفته نگذاریم که در رمان پدران و پسران تورگینف، و به طور مشخص در شخصیت اصلی رمان (بازارف) این اصطلاح معرفی گردیده است. به تدریج با رشد علوم در طول تاریخ با گسترش اندیشه ورزی آدمیان در حوزه های مختلف علوم، نیست انگاری نیز به وجهی سلبی، پیچیده تر و در گستره وسیع تری، بسط و گسترش یافت. حوزه هایی نظیر نیست انگاری هستی شناختی، معرفت شناختی، اخلاقی- ارزش شناختی، اگزیستانسیالیستی، علمی و غیره در ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر شکل گرفته اند.

اما در سنت ما نیز، واژه «هیچ» دقیقاً در قالب رویکردی نیست انگارانه در حدود نزدیک به هزار سال پیش توسط خیام به کار گرفته شده است. چنان که در ترجمه فارسی^۶ هیچ انگاری نیز آمده است. به زعم ما، واژه هیچ در اندیشه خیام مطابق با رویکرد نیست انگاری یا هیچ انگاری هست. خیام به خود واژه «هیچ» اشاره ای مستقیم دارد. وی در دو رباعی به ترتیب بنیاد خود جهان و زندگی انسان را هیچ می شمارد:

ای بی خبران شکل مجسم هیچ است وین طارم نه سپهر ارقم هیچ است
خوش باش که در نشیمن کون و فساد وابسته یک دمیم و آن هم هیچ است
(ش ۱۰۱)

بنگر ز جهان چه طرف بر بستم هیچ وز حاصل عمر چیست در دستم هیچ
شمع طریم ولی چو بنشستم هیچ من جام جم ولی چو بشکستم هیچ
(ش ۱۰۷)

^۱ Nihil یا Noting

^۲ J.H. Oberett

^۳ F. Jenisch

^۴ Friedrich Schlegel

^۵ Friedrich Gacobi

^۶ Nihilism

فیلسوفان نیست‌انگار، به تناسب دغدغه‌هایشان، به یکی از این حوزه‌های یاد شده گرایش بیشتری نشان داده‌اند. خیام در شرق و نیچه در غرب، برجسته‌ترین چهره‌های فلسفی نیست‌انگار محسوب می‌شوند. مفاهیم نیست‌انگارانه موجود در آرا و اندیشه‌هایشان، نگارندگان این نوشتار را بر آن داشته است تا این دو فیلسوف را در گفتگوی هم بنشانند. در جهت حصول به چنین مقصودی، با روش تطبیقی - تحلیلی، ابتدا به نحو مستقل و مستدل به تشریح و تبیین جایگاه فکری و فلسفی نیچه و خیام و عناصر نیست‌انگارانه اندیشه آنان می‌پردازیم، آنگاه و در ذیل هر یک از حوزه‌های مختلف نیست‌انگاری، آرای شان را مورد مقایسه و تحلیل قرار خواهیم داد.

۲- جایگاه نیچه در فرهنگ و تمدن غربی

جایگاه نیچه در تاریخ فلسفه غرب، جایگاهی ویژه است. آثار او نقطه عطفی در ارائه راهی تازه در تأملات فلسفی به شمار می‌آیند. کمتر فیلسوفی را پس از او می‌توان سراغ گرفت که تحت تأثیر اندیشه‌های نیچه نباشد. اندیشه‌های وی مجموعه‌ای از نقادی‌های تندوتیزی است که تمامیت تفکر فلسفی غرب را به چالش می‌کشد. دامنه هجوم او را هم فیلسوفانی نظیر سقراط و افلاطون، ارسطو، کانت و هگل و هم آباء و متکلمان مسیحی را در برمی‌گیرد (نیچه، ۱۳۸۵: ۱۴۹-۱۵۶ و نیچه، ۱۳۷۶: ۳۸-۵۴). نیچه تمام مبانی هستی‌شناختی، جهان‌شناختی، معرفت‌شناختی، اخلاقی و الهیاتی اندیشه‌های غربی را به پرسش می‌گیرد. البته وی این نقدها را در قالب یک نظام منسجم و متشکل صورتبندی نکرده است. این امر البته هرگونه تلقی عقل‌باورانه و ایمان‌گرایانه از انسان را در معرض شدیدترین هجوم‌ها قرار می‌دهد. کاری که خیام نیز علی‌رغم وابستگی رسمی‌اش به فلسفه مشایی - که مطابق این فلسفه، عقل بنیاد همه چیز است - هم توانایی عقل و هم حقیقت ایمان را در رباعیات مورد تردید قرار می‌دهد. نیچه و خیام همان طور که در ادامه خواهد آمد در بسیاری از مفردات و کلیات اندیشه‌شان به افق مشترکی دست می‌یابند. بنابراین، این تحقیق از این ضرورت درونی قرابت اندیشه آنان شکل گرفته است.

۳- جایگاه خیام در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی

خیام نیشابوری، یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های فلسفی و علمی و ادبی ایران در قرن پنجم و دوره سلجوقی محسوب می‌شود. علی‌رغم تفکیک و تشکیکی که میان خیام فیلسوف و منجم و ریاضی‌دان از یکسو و خیام شاعر از دیگر سو قائل شده‌اند، می‌توان بر پایه پژوهشهای انجام یافته معاصر، این فرض را مسلم گرفت که با شخصیت واحد و جامع‌الاطرافی روبه‌رو

هستیم که البته به مرور زمان، چهره فلسفی - علمی او، تحت الشعاع چهره ادبی او یعنی رباعیاتش قرار گرفته است (از جمله ر. ک: ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، عمر خیام، تهران، طرح، ۱۳۷۷) و (فولادوند محمد مهدی خیام‌شناسی، تهران، ۱۳۴۷). از منظر تاریخی، خیام در حد فاصل عصری می‌زیسته است که در آغاز آن سلسله غزنویان به تعبیر بیهقی انگشت در جهان در کرده بود و اصحاب فلسفه و معتزله را به جرم مجعول رافضی و قرمطی بودن سرکوب می‌نمود و پایان آن نیز با تأسیس مدارس نظامیه و تقشف و تصلب فقه شافعی و کلام اشعری همراه است. جریانی که مجالی و امکانی برای طرح نَحَل و فِرَق مختلف فکری و عقیدتی نمی‌داد. «اما خیام در عرصه فلسفی، خود را شاگرد و پیرو مکتب بوعلی و مشاء می‌داند. آنچه که در برآیندی کلی از مطالعه رسائل فلسفی او مثل رساله الکون و التکلیف، الجواب عن ثلاث مسائل: ضروه التضاد فی العالم، والجبر والبقا، فی کلیه الوجود، فی الوجود الضیا العقلی فی موضوع العلم الکلی بر می‌آید گواه این واقعیت است که اگرچه غالباً در نقش شارح احتجاجات عقلی و فلسفی کتاب‌های شفا و نجات ابن سینا ظاهر می‌شود؛ اما در پاره‌ای از موارد به امکان ایراد و اشکال دیدگاه‌های فلسفی مطرح شده یا تام و تمام نبودن پاسخ‌ها اشاره می‌کند. فی‌المثل در جامع‌البدایع آمده است در پاسخ به پرسش از حکمت خالق در خلق عالم به‌ویژه انسان و تکلیف آدمی به عبادات، پس از ذکر دلایلی در بخشی از سخن به اینجا می‌رسد: و قد تشعب من هذا القبیل مسئله‌های مهم المسائل و اصعبها فی هذا الباب و هی فی تفاوت هذه الموجودات فی الشرف. فاعلم ان هذه مساله قد تحیر فیها اکثر الناس حتی لا یکاد یوجد عاقل الا و یعتبریه فی هذا اباب تحیر و لعلی و معلمی افضل المتأخرین الشیخ‌الرئیس ابا علی‌الحسین بن عبدالله بن سینا البخاری اعلی الله درجه قدا معنا النظر فیها و انتهى بنا البحث الی ما قنعت به نفوسنا اما لضعف نفوسنا القانعه بالشی الرکیک الباطل المزخرف الظاهر و اما لقوه الکلام فی نفسه و کونه بحیث یجب ان یقنع به و سناتی بطرف من ذالک علی سبیل الرمز. ... از مطالبی از این دست مسئله‌ای بروز می‌کند که مهمترین و مشکل‌ترین مسائل در این باب است. این مسئله عبارت است از تفاوت موجودات در شرف. پس بدان این مسئله‌ای است که اکثر مردم در آن متحیرند، طوری که عاقلی پیدا نمی‌شود مگر اینکه در این باب حیرتی برای او عارض گردد. و شاید من و معلم افضل فلاسفه و دانشمندان متأخر شیخ‌الرئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا بخاری که خداوند درجه او را متعالی بدارد در این مسئله نظر دقیق نمودیم و کاوش و بررسی در این مبحث ما را به مقصدی رسانید که نفس ما به آن قانع گشت، شاید جهت ضعف نفس ما بود که به چیز محقر و پست و باطل که ظاهرش آراسته

است قانع می‌گردد و شاید به دلیل قوت کلام فی نفسه بوده که مارا وادار به قانع شدن نموده است. و ما مقداری از این بحث را به شیوه نمونه می‌آوریم (صبری کردی، ۱۹۱۲: ۱۷۰-۱۷۱). مع الوصف، می‌توان مدعی شد که خیام از چهره‌ی یک فیلسوف مدرسی در رساله‌های فلسفی‌اش، به هیأت فیلسوفی تمام‌عیار در رباعیاتش در می‌آید. آن جا که از قالب تنگ جریان فلسفی خاص رهایی می‌یابد و باب تازه‌ای از تأملات فلسفی را به زبان شعر و در واکنش و اعتراض و انتقاد به ادله‌های کلامی و فلسفی موجود در باب هستی و انسان می‌گشاید. بابتی که هم در سنت فلسفی پیش از وی مسبوق به سابقه نیست و هم جایگاهی در جریان‌های فلسفی پس از وی نمی‌یابد. اما در این میان، با وجود اشتها و اقبالی که از سوی پژوهشگران به رباعیات خیام صورت گرفته است، غالب درنگ و تأملات در سطح مضامین این رباعیات بوده و مفاهیم بنیادین فلسفی بازگو شده در آن، کمتر مورد تفقد و توجه قرار گرفته است. از این رو، تمامی همت نگارندگان این سطور برای تحقق چنین مقصد و مقصودی بنیان نهاده شده تا ژرف اندیشی‌های فلسفی این اندیشمند بزرگ نشان داده شود و درباره‌ی تعریف و تعیین جایگاهی شایسته برای شخصیت فلسفی وی در تاریخ فلسفه بازاندیشی و اهتمام جدی صورت پذیرد (ر.ک: ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۷۷ و فولادوند، ۱۳۴۷).

۴- حوزه‌های مختلف نیست‌انگاری

اکنون به اجمال به بررسی هریک از قلمروهای نیست‌انگاری می‌پردازیم.

۴-۱- نیست‌انگاری هستی‌شناختی - جهان‌شناختی

این گونه نیست‌انگاری، برای فراشد جهان بیرونی، صرف‌نظر از کانون یا سوژه بودن انسان، ضرورتی پیشینی و حتمی قائل نیست. جهان و هستی، نه آغاز روشنی دارد و نه انجامی پیش‌بینی‌پذیر. هیچ‌گونه رابطه‌ی علی و معلولی میان پدیده‌های هستی وجود ندارد (نیچه، ۱۳۷۸: ۲۶). نقش و جایگاه انسان در جهان هستی، نقشی ویژه، چنان‌که در تفسیر الهیاتی از انسان دیده می‌شود، نیست. انسان همراه با موجودات و اشیای دیگر جهان، دارای تقدیری گنگ و نامعلوم است. همین مسئله، به‌طور عمیق و دامنه‌داری در ساختار اندیشه‌ی خیام و نیچه ظهور می‌یابد. بدون درک این وجه از نیست‌انگاری در تفکر خیام و نیچه، ساحات و حوزه‌های دیگر نیست‌انگاری در اندیشه و آثار آنها، روشنی نخواهد یافت. اجازه دهید در ابتدا به نظریه‌ی هستی‌شناختی - جهان‌شناختی نیچه اشاره کنیم و سپس در این زمینه، آن را با

تلقی خیام، مورد سنجش قرار دهیم.

۲-۴- جهان‌شناسی نیچه و خیام

نظریه جهان‌شناختی نیچه، به نظریه بازگشت جاودان این‌همان، موسوم است. این نظریه بنیاد نیست‌انگاری نیچه است. اگر بر آن باشیم ساختاری یک‌پارچه از اندیشه‌های پراکنده نیچه در حوزه‌های گوناگون بنا کنیم، می‌توانیم این نظریه را به مثابه‌ی اساس و بنیان، در نظر بگیریم. همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، نیچه به نقد همه‌جانبه و گاه ستیزه‌جویانه با تمامیت اندیشه غربی - چه فلسفی و چه الهیاتی - می‌پردازد. در نظریه جهان‌شناختی خود نیز، او چنین کرده است. بر خلاف اندیشه یاسپرس، نیچه صرفاً نظریه بازگشت جاویدان این‌همان را در تقابل با نظریه خلقت و آفرینش مسیحی طرح نکرده است (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۱۲۰)؛ بلکه او به نظریه‌های جهان‌شناختی آناکساگوراس، افلاطون، ارسطو و همچنین افلوپین که قائل به وجود ضرورتی عقلانی در عالم بودند، هجوم می‌برد. نظریه خلقت و آفرینش مسیحی نیز به این ضرورت با اتکا بر نیروی و رای طبیعت به مثابه خدا، قائل می‌شود (وال، ۱۳۸۰: ۸۶۹ - ۸۷۷). از این منظر، نظریه‌های جهان‌شناختی یونانی و مسیحی و حتی چه‌بسا تبیین‌های جهان‌شناختی اسطوره‌ای نیز به جهت مشترکی معطوف هستند. برای درک عمیق‌تر نظریه بازگشت جاویدان این‌همان نیچه، بهتر است به چالشی که شارحان برجسته آثار وی، از جمله هایدگر و یاسپرس، در تطابق این نظریه با نظریه اراده معطوف به قدرت مواجه بوده‌اند، بپردازیم.

مسئله اینجاست که این دو نوع نظریه در دو سوی مقابل هم قرار دارند؛ از یک طرف، نظریه بازگشت این‌همان، بر فاقد ضرورت عقلانی بودن جهان و البته زندگی و تاریخ انسانی تأکید دارد و از طرف دیگر نظریه اراده معطوف به قدرت، بر اراده و اختیار انسان در تقویم عقلانی زندگی خویش مبتنی است. گویی این نظریه، از یک سو به نحوه حیات و تقرر ماهیت و ذات جهان، به‌طور عام اشاره دارد و از سوی دیگر به نحوه حیات و تقرر انسان در این جهان. در هر دو حالت، مبتنی بر غایتی از پیش تعیین شده بودن هم جهان و هم انسان نفی می‌شود. به بیان نیچه «اما ویژگی این جهان از ازل نوعی بی‌نظمی (کائوس) بوده است و این بی‌نظمی نه به دلیل فقدان یک ضرورت بلکه به خاطر فقدان نظم، بافت، زیبایی، حکمت و خلاصه فقدان مقولات زیبایی‌شناسی انسانی است» (نیچه، ب ۱۳۷۷: ۱۷۷). این نگاه نیچه به جهان با تلقی او از تاریخ، ارتباطی عمیق دارد. هم در نگاه فیلسوفان یونانی و دوره جدید و هم فیلسوفان الهیاتی، تاریخ با ضرورتی عقلانی در مسیر پیشرفت و شکوفایی قرار دارد. از

آناکساگوراس گرفته تا مارکس، فیلسوف هم‌عصر نیچه، تاریخ جهانی و تاریخ انسانی را تاریخی معقول و غایت‌مند می‌شمردند. اما برعکس، نیچه جهان را واجد ضرورت و پیشرفت نمی‌داند. جهان در گردش و بازگشتی بی‌انجام و کور به نقطه‌ی آغازین گنگ خود بازمی‌گردد؛ دوری که جز دوری باطل و بی‌ثمر نخواهد بود. فیلسوفانی نظیر هایدگر و یاسپرس که به شرح آثار وی نیز پرداخته‌اند، بر این عقیده‌اند که میان این دو نظریه، تقابلی نیست و آن‌ها به‌طور ذاتی باهم پیوند دارند (هایدگر، ۱۳۸۸: ۴۳-۵۱ و یاسپرس، ۱۳۸۳: ۵۷۴-۶۷۱). اما تبیین این پیوند کاری آسان نیست. به زعم ما، این دو نظریه را به‌طور هم‌زمان می‌شود پذیرفت. نظریه‌ی اراده‌ی معطوف به قدرت، حاکی از اختیار و اراده و تصمیم‌گیری است و نظریه‌ی بازگشت جاویدان این همان، از تقدیری محتوم حکایت می‌کند. اما باید این دو نظریه را به مثابه‌ی دو وضع دیالکتیکی که از پی هم متحقق می‌شوند در نظر گرفت. در گذر از این دو وضعیت است که نیچه تلاش می‌کند نیست‌انگاری منفعل را به نیست‌انگاری فعال تبدیل کند. در وضع اول، نیچه همچون پدیده‌شناسی به بازشناسی نحوه‌ی تحقق جهان می‌پردازد. در این مرحله است که به نظریه‌ی بازگشت جاویدان این همان می‌رسد. اما به زعم نیچه، این اندوه درهم‌پیچیده در این نیست‌انگاری را متافیزیک فلسفی-الهیاتی غربی با ضرورت و غایت‌گرایی درمان نبخشیده است، بلکه با تولید بافت‌هایی مفهومی، زندگی را اندوه‌بارتر ساخته است. اراده‌ی معطوف به قدرت در وهله‌ی اول، معطوف به بازشناسی این بافت‌های مفهومی انقیادآور است و سپس از پی یافتن غایت‌مند نبودن جهان - چه غایتی بیرونی و چه درونی- زمینه را برای شاد زیستن سبک‌بالانه فراهم می‌آورد. از این جهت، در اراده‌ی معطوف به قدرت، گونه‌ای نفی قالب‌ها و ساختارهای استیلاآور نهفته است. این اراده، معطوف به تصاحب نیست؛ بلکه معطوف به بازپس‌زنی احکام فلسفی-الهیاتی دشمن زندگی است. این مسئله با تفسیر دوگانه از مفهوم نیست‌انگاری در اندیشه‌ی نیچه همخوانی دارد. معنای اول نیست‌انگاری به وجه سلبی آن یعنی ویرانی، نابودی و نیستی اشاره دارد. دومی که وجهی ایجابی و یک نیست‌انگاری تکامل یافته^۱ است. شرط قوام و تحقق بازسازی است (کستائه، آمیریدیس، ۲۰۱۱: ۸). با مروری گذرا به رباعیات خیام، معلوم خواهد شد که خیام، به نظریه‌ی الهیاتی خلقت، به دیده‌ی تردید می‌نگریسته است. به کارگیری تعابیری نظیر: نقاش ازل (۱)، کوزه‌گر دهر، چرخ، فلک و گردون (۳)، دارنده و قضا (۳۳)، چرخ فلک (۱۰۵) و غیره. سرباز زدن از اشاره‌ی مستقیم به مفهوم خدا و نقش او در شکل‌گیری جهان، این نظر را قوت می‌بخشد. این مسئله با نفی ضرورت عقلانی

۱. perfected nihilism

آغاز و انجام مشخص جهان، به طور مکرر توسط خیام، تأکید می‌شود؛ حتی به نظر می‌آید خیام از نیچه نیز در این مسئله پیشی می‌گیرد. در نظریه جهان‌شناختی بازگشت این همان نیچه، گونه‌ای رجعت به وضع نخستین، ملاحظه می‌شود؛ در حالی که خیام، به این بازگشت نخستین هم تن در نمی‌دهد. رویکرد نهیلیستی جهان‌شناختی خیام را به طور عمده می‌توان در سه حوزه طبقه‌بندی کرد «الف: نامعلومی آغاز و انجام جهان، ب) نامعلومی آغاز و حیات انسان (در جهت نقد نظریه خلقت)، و ج) فقدان ضرورتی عقلانی در ضرورت جهان. اکنون هر کدام از این موارد را با ذکر شواهدی از رباعیات خیام، پی می‌گیریم.

الف) نامعلومی آغاز و انجام خود جهان

(۱۰)، (۱۵)، (۹۳)، (۱۰۲)، (۱۰۳)، (۱۰۶)، (۱۲۵)، (۱۳۶)، (۱۴۰)

مسئله جهان و ماهیت و نحوه تقرر آن، همواره برای اندیشمندان، چالشی بزرگ بوده است. در این جهت، چگونگی آغاز شکل‌گیری و سرانجام حیات جهان، مورد اندیشه قرار گرفته است. قرن‌ها پیش، انسان‌ها در فضایی اسطوره‌ای تلاش می‌کردند آغاز و انجام جهان را تبیین کنند. ادیان نیز به گونه‌ای آغاز و انجام مشخصی برای جهان در نظر گرفتند. بسیاری از فیلسوفان و حتی دانشمندان علوم دقیقه، ضرورت عقلانی – صرف نظر از این که انسان باشد یا نباشد – در تحوّل جهان قائل بودند. امروزه نیز دانشمندان با نظریه‌های گوناگون نظیر انفجار بزرگ (big bang) در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش برآمده‌اند. بر هیچ‌کس پوشیده نیست که خیام از جمله بزرگ‌ترین فیلسوفان و دانشمندان علوم دقیقه‌ی زمان خویش بوده است. وقتی او در رباعیاتش از ماهیت و آغاز و انجام جهان سخن می‌گوید، صرفاً از نظر عارفی بی‌اعتنا به دنیا سخن نمی‌گوید. یکی از بزرگ‌ترین دغدغه‌های خیام نیز، مسئله‌ی آغاز و انجام جهان است. به نظر می‌رسد که وی، نه آغازی برای جهان قائل است و نه انجامی؛ یا لااقل به پاسخ‌های متعارف و مرسوم به این مسئله، به دیده تردید می‌نگریسته است. موضع خیام در این باره، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. او نه تنها عارف یا شکاکی بی‌اعتنا به دنیا و قائل به تعطیلی شناخت نیست، بلکه خود در زمره بزرگ‌ترین فیلسوفان و دانشمندان زمانه خویش بوده است. تأمل خیام درباره جهان صرفاً از نیست‌انگاری اخلاقی ناشی نشده است؛ بلکه بر مبنایی فلسفی – علمی استوار است. رباعیات او را باید در این راستا مورد تفسیر قرار داد. در ادامه به برخی از رباعیات وی در این زمینه که گویای بی‌آغاز و انجامی جهان هستند، اشاره می‌شود:

دوری که در او آمدن و رفتن ماست او را نه نهایت نه بدایت پیداست
کس می‌نزند دمی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست (۱۰)
چون نیست مقام ما در این دهر مقیم
پس بی می و معشوق خطایی است عظیم
تا کی ز قدیم و محدث، امیدم و بیم
چون من بروم جهان چه محدث چه قدیم (ش ۹۳)

چون نیست زهرچه هست جز باد به دست چون هست زهرچه هست نقصان و شکست
انگار که هست هرچه در عالم نیست پندار که نیست هرچه در عالم هست

ب) فقدان ضرورت عقلانی در ضرورت جهان

این مسئله، ارتباط تنگاتنگی با مسئله‌ی آغاز و انجام جهان دارد. مبنی بر اینکه آیا جهان در آنات و مراحل تطوّر خویش از یک نظام عقلانی و منطقی تبعیت می‌کند؟ درست است که شاید آغاز و انجام جهان بر ما پوشیده باشد؛ اما با این حال می‌توانیم قائل باشیم که جهان دارای سیری عقلانی و منطقی است. چنان‌که بسیاری از فیلسوفان و دانشمندان به این نظر، گرایش داشتند. از آناکساگوراس گرفته که قائل به ضرورت وجود مفهوم نوس (عقل) در جهان بود، تا افلاطون و ارسطو و حتی فیلسوفانی نظیر هگل به این مسئله معتقد بودند و البته در ساختار اندیشه‌ی اسلامی نیز، این مسئله در قالب مفهومی نظیر نظام احسن، مطرح شده است. اما خیام و نیچه، هر دو به هیچ‌گونه ضرورتی از پیش تعیین‌شده و حتمی برای جهان و نحوه‌ی تقرر آن قائل نیستند. رباعیات زیر گویای اعتقاد به این مسئله است:

نیکی و بدی که در نهاد بشر است شادی و غمی که در قضا و قدر است
با چرخ مکن حواله کاندرا ره عقل چرخ از تو هزار بار بیچاره‌تر است (ش ۳۴)

در گوش دلم گفت فلک پنهانی حکمی که قضا بود ز من می‌دانی
در گردش خود اگر مرا دست بدی خود را برهاند می ز سرگردانی (ش ۳۳)

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

چون باید مرد و آرزوها همه هشت

چه مور خورد به گور و چه گرگ به دشت (ش ۴۰)

ج) بی آغازی و بی انجامی زندگی انسان

از پیامدهای بی آغازی و بی انجامی خود جهان و تمامیت آن، بی آغازی و بی انجامی بودن زندگی انسان است. انسان در جهانی زندگی می کند که نه آغاز مشخصی دارد و نه به پایان از پیش تعیین شده‌ای، آرام و قرار خواهد گرفت. ملاحظه می کنیم که پس از انقلاب کوپرنیکی نجوم، مبنی بر این که زمین در مرکز عالم یا منظومه شمسی نیست؛ بلکه به دور خورشید و خود همواره در حرکت است، انسان خود را در عالم در سیلان می بیند. چنان که همواره در حال دورانی تمام ناشدنی است. همین از آغازی گنگ برآمدن و به انجامی ناپیدا رهسپار بودن، به زندگی انسان نیز تسری می یابد. این نگاه، هرگونه رویکرد اسطوره‌ای - آیینی و الهیاتی و حتی تلقی روشن گرانه به روند تاریخ را بر نمی تابد. خیام نیز چنین می کند. وی با هرگونه نگاه الهیاتی مبتنی بر فلسفه خلقت و آخرت، به مخالفت می نشیند و همچون عالم علوم دقیقه، تلقی علمی و تجربی را به چالش می کشد. پیوند عمیق اندیشه‌های نیچه و خیام، در این مسئله نیز خود را نشان می دهد. تیغ تیز نقد نیچه به اندیشه‌های غربی، بیش از همه، به تلقی آن‌ها از زندگی انسان نشانه رفته است. نیچه با رویکرد سقراطی - افلاطونی، الهیاتی - مسیحی و در نهایت با رویکرد دکارتی، کانتی و هگلی، درباره آغاز و انجام حیات انسان، به نزاع برخاسته است. خیام نیز به تفکیک متناسب با دستاوردهای علمی - فلسفی زمانه‌ی خود، به انکار این گونه تلقی‌ها درباره‌ی آغاز و انجام زندگی انسان برخاسته است. اشعار زیر، با زبانی آشکارا به نیست انگارانه بودن حیات خود انسان اشاره دارند:

هرچند که رنگ و روی زیباست مرا چون لاله رخ و چو سرو بالاست مرا
معلوم نشد که در طرب‌خانه‌ی خاک نقّاش ازل بهر چه آراست مرا (ش ۱)

آورد به اضطرابم اول به وجود جز حیرتم از حیات چیزی نفزود
رفتیم به اکراه و ندانیم چه بود زین آمدن و بودن و رفتن مقصود (ش ۲)

از آمدنم نبود گـردون را سـود
وز رفتن من جاه و جلالش نفـزود
وز هیچ کسی نیز دوگوشم نشنید (برخی نسخ نشنود)
کین آمدن و رفتنم از بهر چه بود (ش ۳)
ای آن که نتیجه‌ی چهار و هفتی وز هفت و چهار دایم اندر تفتی
می خور که هزاربار بیشت گفتم باز آمدنت نیست چو رفتی، رفتی (ش ۲۹)
کس خُلد و جحیم را ندیده‌ست ای دل گویی که از آن جهان رسیده‌ست ای دل؟
امید و هراس ما به چیزی است کزان جز نام و نشانی نه پدیدست ای دل (ش ۹۱)

۳-۴- نیست انگاری معرفت‌شناختی نیچه و خیام

نیچه نه تنها برای جهان بیرونی و اعیان خارجی، ضرورت و غایتی قائل نیست، بلکه از نظر او، ذهن نیز قوه‌ای نیست که بتواند جوهر و ذات را بشناسد. نه در طبیعت جهان بیرونی، ذات و جوهری نهفته است و نه ذهن اساساً قادر به شناخت آن است. نظریه معرفت‌شناختی نیچه در این جهت، تمامی نظریه‌های معرفت‌شناختی پیش از خود-چه نظریه‌های ایده‌آلیستی افلاطون، دکارت، کانت و هگل و چه نظریه‌های رئالیستی ارسطو، هابز، لاک و هیوم- را به چالش می‌کشد. نیچه می‌گوید «صد بار دیگر خواهم گفت که انسان باید خود را از وسوسه کلمات برهاند... بگذار مردم باور داشته باشند که شناختن یعنی؛ تا بیخ و بن شناختن» (نیچه، ۱۳۷۵: ۴۶). تنها استثنایی که در این میان وجود دارد، سوفسطائیان هستند. چنان‌که می‌توانیم نیچه را سوفسطایی قرن نوزدهم بنامیم. نظریه معرفت‌شناختی نیچه، به چشم‌اندازگرایی^۱ موسوم است. طبق این نظریه، شناخت ما مبتنی بر چشم‌انداز و نظرگاهی است که بر آن ایستاده‌ایم. هیچ کانون مطلق و معیاری برای نگاه به جهان و مفاهیم وجود ندارد. چشم‌اندازها در عرض یکدیگر قرار دارند (نیچه، الف ۱۳۷۸: پاره ۵۶۷: ۴۶). از این جهت، نیچه بر این عقیده است که ما همواره با تفسیری از تفسیرهای بی‌انتهای پیشین روبه‌رو هستیم. هیچ سند، متن و خوانش اصیل و آغازینی وجود ندارد. نه ذهن، توان یافتن حقیقتی مطلق را دارد و نه جهان بیرون واجد چنین حقیقتی است. ذهن ما تنها، استعاره‌هایی از جهان را صورت‌بندی

۱. Perspectivism

می‌کند. "در پس حقیقت چیست؟ ارتش متحرکی از استعاره‌ها، کنایات و ریخت انسانی بخشیدن‌ها ... حقایق عبارت‌اند از توهماتی درباره چیزها و آدمی فراموش کرده که حقایق، چیزی جز این نیست" (نیچه، ۱۳۸۵: ۲۸). یا در جای دیگر می‌گوید: «علیه آن گونه مثبت‌گرایی که پیش روی پدیده‌ها می‌ایستد و می‌گوید تنها واقعیت‌های مسلم وجود دارد باید بگویم نه، درست فقط همین واقعیت‌های مسلم وجود ندارند، تنها تعابیر ... (همان: ۱۳۳) با آنکه پارادایم فکری خیام به لحاظ فلسفی معطوف به فلسفه مشایی است و از این جهت به معرفت‌شناسی ارسطویی ابن سینایی گرایش دارد، اما این باور رسمی به نظر می‌آید که ذهن پرسشگر او را چندان اقناع نکرده است. این مسئله بیش از همه جا در رباعیاتش خود را نشان می‌دهد. خیام دایره قلمروی شناخت ما را بسیار محدود می‌داند. برخلاف مشائون که شناخت یقینی مطلق را بدیهی می‌انگاشتند، خیام مدام از ناتوانی ما در شناخت هستی و پدیده‌ها سخن می‌گوید. باور خیام به این ناتوانی شناخت آدمی حائز اهمیت است چرا که خود او از بزرگان علوم دقیقه از جمله ریاضیات و نجوم در جهان عصر خویش محسوب می‌شود. او جهان را همچون معمایی می‌داند که نهایت دانش و خردمندی نیز منجر به گشودن این گره همواره فرو بسته نخواهد شد. در ادامه تنها به برخی از رباعیاتی که هرگونه معرفت‌شناسی یقین‌باور را به پرسش می‌گیرد اشاره می‌کنیم.

ای دل تو به ادراک معما نرسی / در نکته زیرکان دانا نرسی
اینجا به می و جام بهشتی می ساز / کان جا که بهشت است رسی یا نرسی

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من / وین حرف معما نه تو خوانی و نه من
هست از پس پرده گفتگوی من و تو / چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من (ش ۷)

این بحر وجود آمده بیرون زنهفت / کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت
هرکس سخنی از سر سودایی گفت / زانروی که هست کس نمی‌داند گفت (ش ۸)

آنان که محیط فضل و آداب شدند / در جمع کمال شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند بروز / گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند (ش ۱۲)

گاوی است بر آسمان قرین پروین گاوی است دگر نهفته در زیر زمین
بینائی اگر چشم حقیقت بگشا زیر و زبر دوگاو مشتی خربین (ش ۱۵)
همچنین رباعیات شماره‌های (۵)، (۸)، (۹)، (۱۰)، (۱۴)، (۷۴)، (۱۰۲)، (۱۰۴)، (۱۰۸)،
(۱۰۹)، در این طبقه‌بندی موضوعی قرار می‌گیرد.

۴-۴- نیست انگاری انسان‌شناختی نیچه و خیام

چه در فلسفه یونان یا دوره جدید و چه در فلسفه مدرسی قرون وسطی، جایگاه انسان، جایگاهی ممتاز و یگانه بوده است. در فلسفه ارسطو، انسان به مثابه حیوان ناطق، یعنی صاحب لوگوس به معنای عقل و در دوره قرون وسطی و به طور عام در الهیات، انسان به مثابه اشرف مخلوقات و حتی در دوره جدید انسان به مثابه سوژه‌ی شناسایی تعریف شده است. در تمامی این دوره‌ها، انسان به مثابه موجودی والاتر از سایر موجودات مورد ملاحظه قرار گرفته است. علت این تفوق و برتری، عقل و عقلانیت در فلسفه و ایمان در الهیات، قلمداد شده است. نیچه انسان را به مثابه یک ذات و ماهیت و موجودی منافذیکی تعریف نمی‌کند. او همچون اگزیستانسیالیست‌ها انسان را همواره یک آغاز می‌داند (شاخ، ۲۰۰۶: ۱۱۶). نیچه با به پرسش گرفتن این گونه تلقی از انسان در جای‌جای آثار خویش، خواهان تعریف تازه‌ای از انسان است. او این تعریف تازه را در قالب مفهوم ابرانسان مطرح می‌کند (نیچه، ۱۳۸۹، ۳۳). شارحان و مفسران افکار و آثار نیچه، تفاسیر و تأویل‌های بی‌شماری از این مفهوم ارائه داده‌اند. گاهی حتی فاشیسم هیتلری را محصول این تلقی از انسان و با عطف به نظریه اراده معطوف به قدرت دانسته‌اند.

به گمان ما، پیش از آن‌که این مفاهیم نیچه را از چشم‌انداز رشته‌هایی نظیر ادبیات، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و یا حتی روان‌شناسی تفسیر و تأویل کنیم، باید آن‌ها را در ساختاری فلسفی قرار دهیم؛ به گونه‌ای که گفت‌وگوی بنیادین و دامنه‌داری میان فلسفه و مفاهیم نیچه برقرار شود. در مفهوم ابرانسان نیچه، واژه «ابر»-چنان‌که هایدگر اشاره می‌کند- به یک نفی اشاره دارد. به زعم هایدگر، نیچه با وضع این مفهوم، خواسته است انسان افلاطونی- مسیحی را به چالش بکشد. (هایدگر، ۱۳۸۸: ۵۳). اما نگارندگان این سطور، بر این باورند که واژه «ابر» در ابرانسان، وجهی ایجابی نیز دارد. بدین معنی که نیچه با نقد و طرد انسان متفکر و مؤمن، حضور انسانی دیگر را نوید می‌دهد. انسان نیچه‌ای، متشکل از سلسله‌مراتبی از قوای عقل، خیال و حس نیست که در آن قوه عقل و امور معقول و روحانی، در بالاترین مرتبه و قوه

حس و امور محسوس، در پایین‌ترین درجه قرار دارند؛ که حتی برعکس، اگر بر فرض، سلسله‌مراتبی را هم بپذیریم، قوه‌ی حس و امور محسوس و جسمانی، در فراز قرار می‌گیرند. نیچه با بیانی تند اشاره می‌کند: «ما بهتر آموخته‌ایم. ما از هر جهت خاضع تر شده‌ایم. ما دیگر خاستگاه انسان را در روح و در الوهیت نمی‌جویم. او را به میان حیوانات بر گردانده‌ایم. ما او را نیرومندترین حیوان می‌دانیم زیرا که او حيله‌گرترین آن‌هاست: روحانیت او نتیجه همین است ... بشر مطلقاً گل سرسبد آفرینش نیست. هر موجودی در کنار او در همان مرتبه کمال قرار گرفته است» (نیچه، ۱۳۷۶: ۳۸). در اینجا است که نیچه را فیلسوف زندگی و حیات می‌نامند. به زعم نیچه، فلسفه‌ی فیلسوفان و الهیات‌کشیشان، با تعریف یادشده از انسان، زندگی و حیات و شادی و شادکامی را از وی سلب کرده‌اند. در تبارشناسی ماهیت انسان متعارف، نیچه به سراغ خاستگاه اندیشه‌های فلسفی- الهیاتی یعنی اسطوره‌ها بازمی‌گردد. او در این رهگذر به معرفی و تبیین دوباره‌ی دو خدای اسطوره‌ای، دیونیزیوس و آپولون می‌پردازد. این دو اصطلاحی که از یونانیان وام گرفته می‌شود. اگر به خوبی دریافته شوند، حقایق پنهان و ژرف اعتقاد زیباشناختی خود را نه در قالب مفاهیم بلکه در صورت‌های مشخص و متقاعد کننده‌ی ایزدان یونانی بیان می‌کنند (دلوز، ۱۳۸۴: ۹۵-۹۶) دیونیزیوس، خدای افراط، شراب، بزم و موسیقی و در مقابل، آپولون خدای تناسب، عقل، خویشنداری و هماهنگی است. به زعم نیچه، تاریخ فلسفه و الهیات مسیحی، ادامه‌ی حیات آپولون در قالب و لباس دیگری است. «دیونیزیوس نمادی از ویژگی‌هایی است که در انسان نادیده گرفته شده است. همچون میل به زندگی و شاد زیستن» (رجینستر، ۲۰۰۶: ۲۲۸). ویژگی‌هایی که به بدن به مثابه‌ی تمامیت انسان مربوط می‌گردد. امری که به انحای مختلف، هم فیلسوفان باستان و مدرن، نادیده انگاشته‌اند و هم اندیشمندان و کشیشان مسیحی (پیرسون، ۱۳۷۵: ۲۵۵). مهم‌ترین مفاهیم بنیادین نیچه، از جمله نظریه‌ی بازگشت جاویدان این‌همان، اراد. معطوف به قدرت و ابرانسان، تنها در ساحت اخلاقی- ارزش‌شناختی به تعیین و عینیت کامل می‌رسند. به همین دلیل است که شعار محوری نیچه، براندازی تمامی ارزش‌ها و عزیمت به سوی ارزش ارزش‌هاست. به زعم نیچه، ساختارهای دوگانه‌ی اخلاقی در ذیل مفاهیم خیر و شر، دستاوردی جز تقسیم مردم به شبان و رمه نداشته است. نقد نیچه به مسیحیت، عمدتاً رو به سوی تعالیم اخلاقی آن است. این تعالیم، انسان را به موجودی آلوده‌سرشت و فاقد اراده و قدرت که تنها در انتظار بخشایش از جانب خداوند است، معرفی می‌کند. نیچه، این واکنش منفعلانه نسبت به خود و جهان را به چالش می‌کشد. زمینه‌ی این به چالش کشیدن، رد و انکار هرگونه غایت جهان‌شناختی و اخلاقی است.

این گونه نیست انگاری جهان‌شناختی، با نیست‌انگاری اخلاقی، گره می‌خورد. نکته مهم در اینجا، این است که نباید نیست‌انگاری اخلاقی را در تقابل نظریه اراده معطوف به قدرت دانست. نیچه، خواهان طرد زندگی و لذت‌های آن در جهت حیاتی صوفیانه و شکاکانه نیست؛ بلکه به جهات وجود همین ساحات گوناگون نیست‌انگاری است که تمامی غایات اخلاقی و ارزش‌شناختی، اصالت خویش را از دست می‌دهند. «اراده معطوف به قدرت بر آن است فعل شدن را جایگزین وضع منفعلانه بودن صرف بکند» (استرن، ۱۳۸۰: ۱۲۵). در همین راستاست که در جایی نیچه می‌گوید «خوشبخت از این هستم که به یک نه و به یک آری نایل شدم. نه در مقابل تمام چیزهایی که ناتوانم کند و آری به هر آن چه که توانایم کند» (نیچه، ۱۳۸۲: ۸۳). اراده معطوف به قدرت نیچه، تأکید بر سامان‌بخشی زندگی انسان توسط خود انسان است؛ - چنان که کانت در فلسفه اخلاقش مدنظر داشت - اما نقد عمده نیچه به فیلسوفانی همچون کانت، این است که آن‌ها با تأکید بر جهان ذهن و ایده‌های آن و هم‌چنین یقینی‌انگاشتن شناخت در جهت یافتن حقیقتی مطلق، الهیات تازه‌ای را بنا نهاده‌اند که خدای آن انسان است. این الهیات هم، هم‌چون الهیات مسیحی ضرورتی عقلانی و پیش‌رونده برای تاریخ قائل شده است که در نهایت، همه آن‌ها، شادی و نشاط را از انسان سلب می‌کنند. نیچه بر آن است که تمامی ارزش‌های به انقیاد درآورنده انسان‌ها را به چالش بکشد و در مقابل، به وجهی ایجابی، ارزش‌هایی را بنا کند که تمتع و شادخواری را در این جهان بی‌آغاز و انجام، برای انسان به ارمغان می‌آورد. برای نمونه بیان نیچه «سخن گفتن از حق و ناحق به خودی خود یکسره بی‌معناست. هیچ آسیب رساندن و تجاوز کردن و بهره کشیدن و نابود کردنی البته به خودی خود ناحق نتواند بود» (نیچه، ب ۱۳۷۷: ۹۵). یا در جای دیگر اشاره می‌کند آدمی باید «بسیار غیر اخلاقی باشد تا اخلاق را در عمل به کار بندد. وسایل اخلاق‌باوران وحشتناک‌ترین وسایلی هستند که تاکنون به کار رفته‌اند، آن کس شهامت بی‌اخلاقی در کردارها را ندارد به درد هر کاری می‌خورد، اما به کار اخلاق‌گرا بودن نمی‌آید» (الف نیچه، الف ۱۳۷۷: ۳۱۵). در این جهت است که برخی همچون (ریچاردسون، ۲۰۰۴، لئور، ۲۰۰۲)؛ (کاکس، ۱۹۹۹، کلارک، ۱۹۹۸/ شناخت، ۱۹۹۸) نیچه را یک طبیعت‌گرا^۱ می‌دانند (دادریک، کلارک، ۲۰۰۶: ۸۶). خیام قرن‌ها پیش از نیچه، ماهیت الهیاتی - فلسفی متعارف انسان را به چالش می‌کشد. وجه دیونیزوسی در خیام در قالب مفهوم می و شراب ظهور می‌یابد. خیام نیز همانند نیچه، ویژگی ذاتی و فصل انسان را عقلانیت نمی‌داند، چرا که عقلانیت در ساحت علم، قادر به پاسخگویی به

نیازهای بنیادین هستی‌شناختی - معرفت‌شناختی انسان نیست. شراب و می در اندیشه خیام بسان خانه‌ای است که انسان آشفته و پریشان‌حال، در آن مأوا می‌گزیند. این گونه است که ابر انسان در اندیشه خیام، صوفی، عالم، عارف، شاه و شیخ و حتی فیلسوف به معنای متعارف نیست؛ بلکه کسی است که ساغر به دست و سبو بر شانه دارد. ابر انسان یا انسان آرمانی در تاریخ اندیشه رسمی، به زعم نیچه نمادهای گوناگونی از آپولون را تکرار می‌کنند. چنانکه در آثار افلاطون، ارسطو و قرون وسطی و حتی در دوره جدید نیز به گونه‌ای این امر مشاهده می‌شود. اما ابر انسان نزد نیچه، همانطور که اشاره رفت عقلانیت فلسفی و استلزامات آن را به پرسش می‌گیرد. خیام نیز در صدد تبیین همین مسئله است. او ساختاری نیست‌انگارانه صورتبندی می‌کند، اما همانند نیچه در پی توصیف ماهیت نیست‌انگارانه جهان و زندگی انسان، به دنبال راه حلی برای کم‌رنگ‌تر کردن نیست‌انگاری است. مفهوم شراب و می، به واسطه همین امر است که به تکرار در رباعیات خیام ملاحظه می‌شود. هم خیام و هم نیچه، شاد و شادمانه زیستن را تنها چاره غیرالهیاتی و غیراستعلایی برای گذر از این نیست‌انگاری می‌دانند. مفهوم گذر را در اینجا نباید به معنای گذر دایمی از نیست‌انگاری دانست. چرا که اگر چنین فرض کنیم ساختاری الهیاتی - استعلایی تازه‌ای بنا کردیم. شادی و نیست‌انگاری، دو قطب وابسته به هم‌اند، بطوری که آمد و شدی دائمی میان آن‌ها وجود دارد. چنان‌که اراسموس در کتاب «در ستایش دیوانگی» به نقد انسان مؤمن و عاقل در تلقی کلیسایی برخاست و دیوانگی را تنها چاره گذر از این وضعیت رقت‌بار و ریاکارانه دانسته است. خیام و نیچه نیز، مستی دیونیزیوسی را نمادی قرار داده‌اند که در قالب آن، به نقد عقلانیت فلسفی - الهیاتی یقین‌باور پردازند. مستی و می و شراب، تنها یک مفهوم ویژه نیستند؛ بلکه ساختار و زنجیره‌ای از مفاهیم، رویکردها، و افعالی هستند که اندیشه‌های مذکور را به پرسش می‌گیرند و الگویی تازه و سیال برای زیستن ارائه می‌کنند. عمده رباعیات خیام صرف بیان همین دغدغه است. دغدغه‌ای فلسفی که با اضطرابی بی‌اندازه همراه می‌شود.

امروز که نوبت جوانی منست می نوشم از آنکه کامرانی منست
عیب مکنید گرچه تلخ است خوش است تلخست از آنکه زندگانی منست (ش ۱۶)

اکنون که زخوشدلی بجز نام نماند یک همدم پخته جز می خام نماند
دست طلب از ساغر می باز مگیر امروز که در دست به جز جام نماند (ش ۲۱)

می خور که به زیر گل بسی خواهی خفت بی مونس و بی رفیق و بی همدم و جفت
زهار به کس مگوی زین راز نهفت هر لاله که پژمرد نخواهد بشکفت (ش ۴۷)

من بی می ناب زیستن نتوانم بی باده کشید بار تن نتوانم
من بنده آن دمم که ساقی گوید یک جام دگر بگیر و من نتوانم (ش ۷۶)

امشب می جام یک منی خواهم کرد
خود را به دو جام می غنی خواهم کرد
اول سه طلاق عقل و دین خواهم کرد
پس دختر رز را به زنی خواهم کرد (ش ۷۷)

روزی که نهال عمر من کنده شود واجزام زیکدیگر پراکنده شود
گر زان که صراحی بکنند از گل من حالی که زیاده پرکنی زنده شود (ش ۸۱)

چون نیست مقام ما در این دهر مقیم
پس بی می و معشوق خطایی است عظیم
تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم؟
چون من بروم جهان چه محدث چه قدیم (ش ۹۳)
(و همچنین بسیاری از رباعیات دیگر از جمله، ۷۵، ۹۵، ۸۶، ۸۸، ۹۴، ۹۵، ۱۲۴، ۱۲۵،
۱۲۶، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۹،
۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۴۳).

۵- وجوه آگزیستانسیالیستی اندیشه نیچه و خیام

به حتم آگزیستانسیالیسم، جریانی است فلسفی، که در مراحل مشخصی از تاریخ فلسفه در نسبت با جریان‌های دیگر فلسفی، بوجود آمده است. چنانکه اندیشه‌های کی‌یر کگارد را، سرآغازی برای آن می‌دانند و در قرن بیستم نیز، توسط فیلسوفانی نظیر هایدگر، سارتر، یاسپرس، گابریل مارسل و غیره، پیگیری شده است. علت نامگذاری این اندیشه‌های متکثر از الحادی گرفته تا الهیاتی، در قالب یک مفهوم به نام آگزیستانسیالیسم، مفاهیم عام و مشترکی

است که همه آنها به گونه ای از آن، بهره برده‌اند. اگر این مفاهیم را به مثابه مفرداتی مورد ملاحظه قرار دهیم برخی از اندیشمندان سنت ما را نیز می‌توان دارای رویکردهایی اگزیستانسیالیستی دانست. علت ظهور رویکردهای اگزیستانسیالیستی، ریشه در خود ساختار و مفاهیم تاریخ اندیشه‌های فلسفی دارد. به طور عام فلسفه و تاریخ فلسفه، و مفاهیم مطرح شده در آن، یا به شناخت جهان صرفنظر از هستی انسان توجه دارد یا اگر هم انسان موضوع پژوهش قرار می‌گیرد این پژوهش معطوف به مفاهیم کلی، منعزل از فردیت و استلزامات مرتبط با آن است. استلزاماتی نظیر: نسبت شخصی فرد با جامعه و هستی و یا خدا، ترس‌ها و اضطراب‌های پیش‌آمده در آنات مختلف زندگی، میل به جاودانگی و همزمان آگاهی به نیست شدن، نیست‌انگاری مدام، تضاد دغدغه‌های فردی - اخلاقی با مفاهیم و قوانین و گزاره‌های بی‌محتوای کلی فیلسوفان اخلاق، ناکارآمدی مفاهیم و ساختارهای فیلسوفان و تفسیرهای فرازمینی و فرانسائی کتاب مقدس توسط کشیشان که هیچکدام پاسخی اقناع کننده به دغدغه‌های انضمامی و عینی و هر روزه و فردی انسان نمی‌دهند.

درست است که کی‌یرکگارد از نخستین کسانی است که با نقد فلسفه کل‌گرایی هگلی، شالوده جریان اگزیستانسیالیستی را بنا نهاده است، اما کمتر کسی به اندازه نیچه به انحای گوناگون، زمینه را برای شکل‌گیری و صورتبندی، اندیشه‌های فیلسوفان اگزیستانسیالیست فراهم آورده است. نیچه به همراه اگزیستانسیالیست‌ها و متفکرانی همچون لایب‌نیس بر فرد و فردیت تاکید می‌کند (نابیس، ۲۰۰۶: ۷۶). لایب‌نیس بیان می‌کند «هیچ چیز حقیقتاً یک موجود نیست اگر آن حقیقتاً یک موجود نباشد» (لایب‌نیس، ۱۹۹۸، ۱۲۴). اما پیش از نیچه و کی‌یرکگارد، به وفور مفاهیم و دغدغه‌های فیلسوفان اگزیستانسیالیست در رباعیات خیام قابل مشاهده است. گرچه این مفاهیم در تاریخ اندیشه سنت ما به مثابه جریان و رویکردی فلسفی ادامه حیات نداده است، اما با این حال، مفاهیم منظوی در رباعیات خیام این امکان و شایستگی را دارد که با بازاندیشی‌شان به گفتمان‌های فلسفی نوین ورود یابد. بسیاری از دلمشغولی‌ها و مفاهیم خیام دقیقاً همان دلمشغولی‌ها و مفاهیم فیلسوفان اگزیستانسیالیست هستند، مفاهیمی چون مرگ، نسبت شخصی و فردی با جهان هستی، ترس آگاهی، رها شدن میان جبر و اختیار، نیست‌انگاری، رازآمیز بودن انسان و جهان و نسبت میان آنها، مسئولیت نسبت به خود، انتقاد به فلسفه‌های یقینی محور متعارف، اضطراب، احساس ناامنی و غیره.

رباعیات زیر خود گویای این مسائل هستند.

از آمدن و رفتن ما سودی کو
وز تار امید عمر ما پودی کو
چندین سر و پای نازنینان جهان
می سوزد و خاک می شود دودی کو (ش ۱۸)

ای کاش که جای آرمیدن بودی یا این ره دور را رسیدن بودی
کاش از پی صد هزار سال از دل خاک چون سبزه امید بر دمیدن بودی (ش ۸۲)
چون حاصل آدمی در این جای دودر
جز درد دل و دادن جان نیست دگر
خرم دل آنکه یک نفس زنده نبود
و آسوده کسی که خود نژاد از مادر (ش ۲۳)

یک قطره آب بود و با دریا شد یک ذره خاک و با زمین یکتا شد
آمد شدن تو اندرین عالم چیست آمد مگسی پدید و ناپیدا شد (ش ۴۱)

۶- نتیجه گیری

یکی از مهمترین دغدغه‌های نگارندگان این مقاله، به‌طور عام بازخوانی و بازاندیشی سنت‌های فکری مان و فراهم آوردن شرایطی برای گفتگوی این سنت با جریان‌های تاریخی مشخص غربی است. خیام بدین لحاظ از اندیشمندان و فیلسوفان ممتازی است که هم به لحاظ علمی و هم به لحاظ فلسفی ویژگی ورود به گفتمان‌های فکری زمانه ما را دارد. در این جهت حائز اهمیت است که در اولین قدم نباید رباعیات خیام را صرفاً اشعاری پراکنده و حدیث نفس شخصی عزلت‌گزیده بدانیم. رباعیات خیام جایی است که اندیشه‌های عمیق فلسفی با دقتی تمام مطرح می‌شود. نیست‌انگاری یا هیچ‌انگاری می‌تواند نامی دقیق برای کلیت اندیشه خیام باشد. گرچه به حتم انسان همواره از هستی خود به وجهی نیست‌انگارانه، به تناسب پارادایم‌های زمانی - مکانی پرسش کرده است اما نیست‌انگاری به عنوان یک جریان فکری - تاریخی خاص در اواخر قرن نوزدهم و بطور ویژه در آثار نیچه، صورتبندی شده است. به عبارتی دقیق‌تر، نیست‌انگاری حامل مفاهیمی است که نیچه بر آن تأکید بیشتری داشته

است. در این مقاله ما بر آن بودیم نشان دهیم که خيام قرن‌ها پیشتر از آنچه و دیگران به وجهی عمیق‌تر، به نیست‌انگاری و مفاهیم آن آگاهی داشته و کوشیده است در رباعیات خویش به آنها اشاره کند. گرچه سنتی را که خيام بنا نهاد، اندیشمندان پس از او مورد پیگیری نظام‌مند قرار ندادند، اما نیست‌انگاری آنچه به انحای مختلف از چشم‌اندازهای متنوعی تعبیر و تفسیر شد که حتی تا به امروز این امر ادامه دارد. خيام نشان داده است که به تمامی شاخه‌های فلسفی از جمله هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، اخلاق، جهان‌شناسی و غیره، توجهی دقیق داشته است و به تناسب رباعیاتی را به آن‌ها اختصاص داده است. دشوار است که برای کسانی همچون آنچه و خيام بتوان نظام فکری منسجمی را ترسیم کرد اما با این حال حداقل می‌توان گونه‌ای سازگاری میان هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی قائل شد. در رباعیات خيام نیز ما با چنین نظام هماهنگی مواجه هستیم که از مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مشخصی پیروی می‌کنند. این مسئله، رباعیات او را همچون گزینه‌گویی‌های آنچه در زمره آثار فلسفی در می‌آورد. تاکید ما بر تفکیک حوزه‌هایی نظیر هستی‌شناسی، جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی تاکید بر این نظام فلسفی خيام بوده است. نظام‌های فلسفی مسلط در سنت ما از بنیاد به راه دیگر رفته است. سنت فکری ما، همچون سنت فکری غربی، قرن‌ها در انقیاد اندیشه‌های فیلسوفانی نظیر سقراط، افلاطون، ارسطو و افلوپین قرار داشته است، خيام این چنین زود هنگام در مقابل این سنت صلب و سخت قد علم کرده است. حتی کسانی چون سهروردی که پس از خيام آمده‌اند و دغدغه نقادی سنت غربی را داشته‌اند نتوانسته‌اند به تمامیت آن آسیبی وارد کنند. خيام فلسفه و انسان را از بنیاد به راه دیگر فرا خواند. شاید اندیشمندان اندک همچون حافظ به اندیشه‌های او نظر داشتند. پس از خيام نیز سنت سه‌گانه فلسفی ما یعنی مشاء، اشراق و صدرایی و البته در کنار آن‌ها رویکردهایی ضد فلسفی نظیر اندیشه‌های غزالی، فرصتی برای تنفس به چنین دیدگاه نویی نداده‌اند. در این زمانه، از پی اندیشه‌های پسامدرن و پساساختارگرا، خيام را می‌شود به آسانی فرا خواند. در این گفتمان او سخنان بسیار برای گفتن و شنیدن دارد.

۷- یادداشت‌ها

۱- ارجاعات ما در این پژوهش به رباعیات *ترانه‌های خيام* تصحیح صادق هدایت است و به جای صفحه به شماره رباعیات ارجاع داده‌ایم؛ در ضمن در ذکر شواهد حتی‌المقدور از رباعیاتی که ستاره‌دار بوده‌اند و از شایبه آن که از خيام نباشند خودداری کرده‌ایم. گرچه به تعبیر شمیسا «در سیر رباعی نام‌گوينده چندان اهمیتی ندارد؛ بلکه مکتبی که رباعی به آن تعلق

دارد مهم است» (شمیسا، ۱۳۷۴: ۱۸۸). یعنی مفاهیم بنیادین اندیشه خیامی را در خود دارد.
۲- در مقاله‌ی «پرسش‌های حیرت‌انگیز خیام چگونه پدید آمد» دو بستر سیاسی - اجتماعی و فکری - فرهنگی امکان طرح چنین پرسشی پرداخته شده است: ر.ک حس لی کاووس و حسام پور، سعید (۱۳۸۴) «پرسش‌های حیرت‌انگیز خیام چگونه پدید آمد، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره بیست و دوم، ش ۳، (ویژه نامه زبان و ادبیات فارسی) صص ۶۴-۷۵

۳- مصطفی عابدینی فرد در مقاله «نهیلیسم در رباعی‌های خیامی» با اقتباس از پژوهش داند کراسبی، نهیلیسم در رباعیات خیام را مورد بررسی قرار داده است. (عابدینی فرد، مصطفی، "نهیلیسم در رباعی‌های خیام"، فصلنامه علمی - پژوهشی نقد ادبی، س ۳، ش ۱۰. تابستان ۱۳۸۹، ص ۱۴۳-۱۷۴.

۸- منابع

- ج.پ. استرن (۱۳۸۰)، نیچه، مترجم: عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- پیرسون، کیت انسل (۱۳۸۵)، هیچ‌انگار تمام‌عیار، مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی نیچه، مترجم محسن حکیمی، تهران، خجسته.
- حس لی، کاووس و حسام پور، سعید (۱۳۸۴)، «پرسش‌های حیرت‌انگیز خیام چگونه پدید آمد»، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره بیست و دوم، ش ۳، (ویژه نامه زبان و ادبیات فارسی) صص ۶۴-۷۵.
- خیام (۱۳۱۳)، ترانه‌های خیام، تصحیح صادق هدایت، تهران، جاویدان.
- دلوز، زیل (۱۳۸۴)، نیچه، ترجمه دکتر پرویز همایون‌پور، تهران، قطره.
- ذکاوته، قراگزلو، علیرضا، (۱۳۷۷)، عمرخیام، تهران، طرح.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۴)، سیر رباعی، تهران، فردوس.
- عابدینی، فرد مصطفی (۱۳۸۹)، «نهیلیسم در رباعی‌های خیام». فصلنامه علمی - پژوهشی نقد ادبی، س ۳، ش ۱۰، تابستان ۱۳۸۹، ص ۱۴-۱۷۴.
- فولادوند، محمد مهدی (۱۳۴۷)، خیام شناسی، تهران.
- نیچه، فریدریش ویلهلم (۱۳۷۵)، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران، خوارزمی.

- (۱۳۷۶)، *دجال*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، پرسش.
- (الف ۱۳۷۷)، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگه.
- (ب ۱۳۷۷)، *حکمت شادان*، ترجمه جمال آل احمد، سعید کامران، حامد فولادوند، تهران، جامی.
- (الف ۱۳۷۸)، *اراده قدرت*، ترجمه دکتر مجید شریف، تهران، جامی.
- (ب ۱۳۷۸)، *فلسفه در عصر تراژیک یونانیان*، ترجمه مجید شریف، تهران، جامی.
- (۱۳۸۲)، *نیست انگاری اروپایی*، ترجمه دکتر محمدباقر هوشیار، و ترجمه اصغر تفنگساز، آبادان، رسش.
- (۱۳۸۵)، *برگزیده آثار نیچه*، مترجم انگلیسی والتر کوفمان، ترجمه رویا منجم، تهران، علم.
- (۱۳۸۹)، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه مسعود انصاری، تهران، جامی.
- وال، ژان (۱۳۸۰)، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۸۳)، *نیچه و مسیحیت*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، سخن.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۸)، *نیچه*، ترجمه ایرج قانونی، تهران، آگه.

منابع غیر فارسی

عربی

صبیری کردی، محی الدین (۱۹۱۲)، *جامع البدایع*، قاهره، البحوث المنقوب عن اسفار العلمیه الفاضل النبیل.

انگلیسی

Clark, M (1998) *uon knowledge , Truth and value : Nietzsche S Debt to Schopenhauer and the development of Empiricism*" in C. Janaway (ed) . *awilling and nothing ness: Schopenhauer as Nietzsche S* (oxford : clarendon

Clark. m. DudRich . D(2006) "Naturalism of Beyond good and evil." In. *"A companion to Nietzsche "* edit : keith Ansell- pearson : NewYork Blackwell publishing.

- Costea, B, Amirids , k.(2011) "The Movement of nihilism as self - Assertion in . *"The Movement of nihilism" Heideggers thinking after, Nietzsche*. Laurence paul Hemming , Boadan costae, Kostas Amiridis. London,continuum.
- Cox ,c. (1999) *Nietzsche: Naturalism and interpretation* (Berkeley : university of California press).
- Karen l. carr(1992) *The Banalization of Nihilism: Twentieth-Century Responses to Meaninglessness* u.s.a stste university of newyork press.Alhany press).
- Leibniz, G. W(1998) *philosophical Text* ,trans and ed.R,S. wool house and Richart Francks. (oxford and new York: oxford university press .
- Nabais , Nuno (2006) *The individual and individuality in Nietzsche in Acompanion to Nietzsche"* Edit keit Ansell person . U.s.A: Blackwell publishing.
- Reginster,Bernard ,(2006) *The Affirmation of life , Nietzsche on overcoming Nihilism "*. cmbridge : Harvard uniSTEAversity press.
- Richaedson ,J .(2004) *Nietzsche S New Darwinism* (oxford : oxford university press
- Schacht R.(1998) " Nietzsche S Gay science , or, How to NaturaLite cheerfully in R. Solomon and k. Higgins (eds). *Reading Nietzsche*(oxford . oxford university press.
- .(2006) Nietzsche and philosophical Anthropology. In *.A. Companion to Nietzsche*.Edit.keith A sell person. U.s.A: Blackwell publishing.

