ادیان و عرفان

سال پنجاه‌وپنجم، شمارهٔ یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱
صص ۱۳۴-۱۱۳ (مقاله پژوهشی)

Religions and Mysticism

Vol. 55, No. 1, Spring & Summer 2022
DOI: 10.22059/jrm.2022.339814.630314

مسائل بنیادین انسان و هستی در پرسش‌های خیام و پاسخ‌های نظامی

همایون جمشیدیان[۱]

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۲/۲۱ـ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۶/۲)

چکیده

خیام در رباعیات در باب مسائل بنیادین انسان و هستی موضوعات یـا پرسـش‌هـایی را مطرح کرده و از همان روزگار واکنش‌هایی را برانگیخته است. کسانی چون نجـم رازی در عوض نقد اندیشه، شخص او را نقد و هجو کرده‌انـد. از دیگرسـو در *مخـزن الاسـرار* نظامی مفاهیم، نمادها و تصاویری را می‌توان دید که عیناً یا بـا تفـاوت‌هـای جزئـی در رباعیات خیام به کار رفته است و به نظر می‌رسد پاسخی بـه آن اشـعار باشـد. پـس از تحلیل و طبقه‌بندی این مفاهیم و تصاویر در سطح مسائل بنیادین انسان و هستی این نتیجه به دست آمد که نظامی با برگرفتن مفاهیم و تصاویر خیام و موضوعات و مسائلی که او مطرح کرده بود از منظری عرفانی به آن پاسخ داده و برون‌شـدی از آن حیرانـی فلسفی ارائه کرده است.

واژگان کلیدی: خیام، نظامی، انسان، مخزن‌الاسرار، هستی‌شناسی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان؛ Email: h.jamshidian@gu.ac.ir

۱. مقدمه و طرح مسأله

هستی و جایگاه انسان در آن، غایتمند بودن یا نبودن هستی، امکان شناخت جهان، مسألهٔ مرگ، معنای زندگی، چگونه زیستن، ماورای جهان و مسائلی از این‌دست همواره انسان‌های صاحب‌تفکر را به خود مشغول داشته است. آنان بر مبنای باورها و احساسات خود، مسائلی مطرح کرده، روشی برای زیستن برگزیدند و هستی خود را و دیگران را با پرسش مواجه کردند. «همه اندیشه‌ها و ارزش‌های ما، خواه بدانیم خواه ندانیم، در درون الگوهایی از جهان قرار گرفته و معنا یافته‌اند که در طول تاریخ فکری بشر ایجاد شده‌اند و بنابراین درک گستره و منطق و پیامدهای آن نیازمند درک این الگوهاست» (فری، ۱۷). خیام در قالب رباعی، باورها، عواطف و پرسش‌های خود را در خصوص مسائل پیش‌گفته مطرح کرده و در سوی مقابل، نظامی نیز باورها و احساسات و عواطف خود را در این خصوص بیان کرده و گاه واژگان، مفاهیم یا تصاویری را به کار برده که با تصاویر، واژگان و مفاهیم خیام یکسان بوده است. نظامی در مواردی نیز بدون استفاده از واژگان یا تصاویر خیام در آن ایده‌ها چندوچون کرده و ایده‌هایی خلاف آن مطرح کرده است. هر دو شاعر بیان ایده‌های خود را لزوماً مستدل بیان نکرده‌اند و گفتارشان مبتنی بر پیش‌فرضهایی است که از نظرگاه همراه با حیرت یا مادی خیام و نگاه حکمی ـ عرفانی نظامی درست تلقی می‌شده است. در این موارد زبان ادبی و ادبیات به مثابه قالبی است برای طرح موضوعات فلسفی. «ادبیات منبعی عالی برای مطالعات فلسفی است و اهمیت این منبع برای فلسفه فرهنگ به اندازهٔ اهمیت کارهای علمی برای فلسفه علم است» (اسوندسن، ۱۶).

این تحقیق بر مبنای مفاهیم و نمادهای مشترک این دو شاعر نگاشته شده است. موضوعاتی مانند اینکه یک خیام وجود داشت یا چند خیام، (جعفری، ۱۰) یا این اشعار واقعاً از خیام هست یا نیست (امین‌رضوی، ۲۵- ۳۱)، یا اینکه خیام پوچگرا بوده یا در حیرانی به سر می‌برده است، از محدودهٔ این بحث خارج است. در اینجا صرفاً اندیشه‌هایی که در دیوان خیام ذکر شده‌اند، با ایده‌های مشابه آن در *مخزن الاسرار* با توجه به دسته‌بندی در مسائل بنیادین انسان و هستی بررسی و تحلیل می‌شوند. بر این مبنا و رویکرد، تفاوت‌داشتن نسخه‌های تصحیح‌شده خیام نیز اهمیت ندارد و مهم اندیشه‌ها و تصاویری است که در اشعار خیام یا آنچه به نام خیام معروف بوده، به کار رفته و نظامی نیز به شرحی که خواهد آمد در این باره سخن گفته است.

مسأله اصلی پژوهش این است که خیام با دیدگاه حس‌گرا چه مسائل و پرسش‌های بنیادی را در خصوص انسان، غایتمندی جهان، آیندهٔ انسان مطرح کرده و نظامی از دیدگاه عرفانی آن مفاهیم را چگونه دیده، تبیین کرده یا درصدد پاسخگویی به آن برآمده است؟ مفاهیم و نمادهای مشترک چیست‌اند و چگونه تبیین و تصویر شده‌اند؟ هر یک از این دو شاعر بر مبنای باورهایشان چه نوع زندگیی را توصیه می‌کنند؟

۲. پیشینه پژوهش

رحمان مشتاق‌مهر (۱۳۷۹) در مقالهٔ «از خیام تا حافظ» تأثیر خیام را بر شاعران دیگر در دو مقولهٔ گسترش رباعی‌سرایی و شعر حکمی و فلسفی بررسی کرده است، مقایسه‌ها از مقولهٔ تأثیرپذیری دیگران از خیام است نه تقابل آنان با خیام، سخنی از نظامی نیز در میان نیست. عبدالجبار کاکایی (۱۳۸۳) در مقالهٔ «خیام و عبور از عصر تجدد» بازتاب اندیشه‌های خیام را در آثار صادق هدایت، اخوان‌ثالث و ایرج‌میرزا بررسی کرده و معتقد است با وجود تحول بنیادین اندیشه‌ها در عصر تجدد، اینان از منظر خیام به جهان نگریسته‌اند.

احمد خاتمی (۱۳۸۷) در مقالهٔ «این کوزه‌گر دهر» به اندیشه‌های کلامی خیام در رباعیات پرداخته است و در مساله مرگ، خلقت و آفرینش عالم و آدم، قضا و قدر، سخن گفته است.

از میان کسانی که نزدیک به روزگار خیام می‌زیستند نجم رازی با ذکر بیت‌هایی به جای نقد به بدگویی و دشنام بسنده کرده است: «بیچاره فلسفی و دهری و طبایعی که از این هر دو مقام محروم‌اند و سرگشته ... آن عمر خیام است که از غایت حیرت در تیه ضلالت او را جنس این بیت‌ها می‌باید» (رازی، ۳۱). از قدما کسان دیگری نیز کمابیش درخصوص خیام سخن گفته‌اند (دشتی، ۳۱- ۴۶).

سرانجام اینکه تاکنون پژوهشی با عنوان و موضوع این مقاله که به بررسی مفاهیم، نمادها و تصاویر نظامی که عیناً در رباعیات خیام به کار رفته، یافت نشده است.

۳. اهم اندیشه‌های خیام و نظامی

۳-۱. خیام

دربارهٔ خیام نقدهای بسیار نگاشته‌اند، اندیشه‌های او کمتر از صد سال پس از مرگش محققان را به واکنش واداشته است (میرافضلی، ۳). او را به کفر متهم کرده یا با توجه به

صفاتی چون امام و حجت الحق او را اهل دیانت شمرده‌اند. ازاین‌رو، کسانی خیام شاعر را غیر از خیام حکیم ریاضی‌دان فرض کرده‌اند (جعفری، ۱۰). قول دیگر این است که این دو از هم جدا نیستند و این ایده‌های در تعارض مربوط به دو ساحت از وجود خیام است، رباعیات حاصل اندیشه‌های خلوت او بوده و پس از درگذشت او کم‌کم آشکار و معلوم می‌شود که خیام شاعر هم بوده است (پورنامداریان، ۱۱-۱۷). بر این مبنا خیام دست‌کم از موضعی شکاکانه به هستی و معناداری آن می‌نگرد.

۲-۳. نظامی

مخزن الاسرار چکیدهٔ تفکر اخلاقی و حکمی ـ عرفانی نظامی است. او با بهره‌گیری از میراث تفکر پیش از خود نشان داد که در این نوع ادبی نیز همچون داستان‌سرایی و عاشقانه‌سرایی مهارت دارد. شعر نظامی از نظر درون‌مایهٔ عقیدتی مسبوق به آثار اخلاقی ـ عرفانی سنایی، شعر عارفانه باباطاهر و سخن حکمی ـ اخلاقی ناصرخسرو است.

نگاه نظامی به انسان برگرفته از تفکر اشعریانه اوست، به جبر و قضا و قدر و سرنوشت باور دارد و معتقد است از خداوند جز عدل صادر نمی‌شود. بر این مبنا هرچه هست بر مصلحتی استوار است که شاید آدمی راز آن را درنیابد. «در نظر نظامی هرچه هست مشیت الهی در جهت سود و مصلحت نظام هستی که انسان بخشی از آن را تشکیل می‌دهد، می‌باشد» (ثروت، ۹۹). بر این مبنا و به گواهی آثارش نگرش او به هستی عرفانی و معنوی است.

۴. مسایل بنیادین در خصوص انسان

مسائلی را که خیام در رباعیات مطرح کرده و نظامی نیز به آن پرداخته و احیاناً در صدد پاسخگویی به آن برآمده، می‌توان به دو بخش کلی تقسیم کرد: مسائلی در خصوص انسان و مسائل هستی‌شناختی. مسائل انسان شامل مواردی است چون مرگ، فرصت کوتاه زندگی، جایگاه وجودی آدمی در میان سایر موجودات، غایت و کیفیت زیست در جبر یا اختیار و امکان و حد شناخت. تأمل در مجموع این مسائل معنای زندگی را تعیین می‌کند. از دیگر سو آدمی با فراتر رفتن از خود به جهانی که او را احاطه کرده نیز می‌اندیشد، جهانی که از راه عقل نه از ابتدای آن می‌توان خبری دریافت نه انتهایش را کسی دیده است و عارفان از راه شهود خود اخباری از آن گزارش کرده‌اند. خیام

دغدغه‌هایی در این باب داشته و از دیدگاه دهری و یا متکی بر حواس ظاهر مسائلی را طرح کرده و نظامی نیز با نگرش عرفانی به آن پرداخته است. از وجوه اهمیت توجه به این موضوع علاوه بر آنچه ذکر شد، این نیز هست که غزالی؛ فقیه و متکلم بزرگ اشعری نیز به سبب شاگردی خیام در وادی تردید گام گذاشته است (ابراهیمی‌دینانی، ۲۳۰-۲۳۱). از سوی دیگر نظامی با نگرش شهودی برون‌شدی از آن نشان می‌دهد.

۱-۴. نابودی آدمیان و توصیه به چگونه زیستن

در کارگه کوزه‌گری کردم رای　　در پایه چرخ دیدم استاد به پای
می‌کرد دلیر کوزه را دسته و سر　　از کله پادشاه و از دست گدای
(خیام، ۱۸۵)

اساس این شعر در تقابل نماد گدا و پادشاه است که در رویکرد خیامی با نظر به غایت، هیچ تفاوتی میان آن دو نیست. پادشاه مظهر قدرت و توانایی در بهره‌جویی از جهان، در مواجه با مرگ همچون ناتوان‌ترین آدم‌هاست و با گدا تفاوتی ندارد. قید «دلیر» به تلویح حاوی طنز است؛ کوزه‌گر بیمی از پادشاه و آمیختن خاک او با گدا ندارد. کله و دست نیز نشانه‌هایی حاوی هشدار و طنزند، سر پادشاه، که با واژهٔ تحقیرآمیز «کله» خوانده می‌شود، جایگاه تاج بوده و یادآور مرتبه او نیز هست و دست گدا نشان نیاز و درماندگی است، اما سرانجام و با نظر به غایت هستی تمایزها از میان می‌رود. کوزه نماد باده‌نوشی و خوش‌باشی است با تقابل این دو سرنوشت، مخاطب به خوش‌بودن و جدی‌نگرفتن عالم فراخوانده می‌شود. استاد نیز در اینجا علاوه بر استاد کوزه‌گری، در جایگاه حکیمی است که با فعل خود یعنی در آمیختن خاک، آن تمایزات را به هیچ می‌گیرد.

برخیز و بیا بتا برای دل ما　　حل کن به جمال خویشتن مشکل ما
یک کوزه شراب تا به هم نوش کنیم　　زان پیش که کوزه‌ها کنند از گل ما
(همو، ۱۵)

مشکلی که خیام، با توجه به نگرش این‌جهانی، از آن سخن می‌گوید حل معمای هستی و سرانجام آدمی است و با این پیش‌فرض که این موضوع حل ناشدنی است، چاره را در خوش‌بودن، همنشینی با زیبارویان و تعطیلی عقل با باده‌نوشی می‌داند.

نظامی نیز گرچه به بی‌وفایی و ناپایداری دنیا اذعان دارد، برخلاف خیام نتیجه دیگری از آن می‌گیرد و بیرون‌شدی دیگر می‌نماید:

صحبت گیتی که تمنا کند با که وفا کرد که با ما کند
خاک شد آن کس که بر این خاک زیست خاک چه داند که در این خاک چیست
هر ورقی چهره آزاده‌ای است هر قدحی فرق ملک زاده‌ای است...
ملک رها کن که غرورت دهد ظلمت این سایه چه نورت دهد ...
گردش این گنبد بازیچه رنگ نز پی بازیچه گرفت این دو رنگ

(نظامی، ۳۰۶)

با آغاز سخن در وجه پرسشی، دل بستن به دنیا را خردمندی نمی‌داند و از این روی تقابل پادشاه و گدا را حقیقی نمی‌شمارد تا با نظر به سرانجام، همه چیز را بیهوده بینگارد و تأکید می‌کند پایان کار همان خاک اولیه خواهد بود. بنابراین علت رنج و بیم، صحبت گیتی یا دل بستن به آن است. سپس با بیان ایده خود به تصویرسازی خیام از خاک و «کله پادشاه» نزدیک می‌شود؛ اما نتیجه با نگرش خیام تفاوت دارد. نظامی این عالم را ظلمات یا سایه‌ای می‌داند که خورشیدش در جایی ورای عالم حس است. دلبستگی به این دنیا را از موانع شناخت عالم دیگر می‌داند و مظهر اتمّ دلبستگی را در ملک و غرور حاصل از آن می‌بیند. از این روی برخلاف خیام، عالم را بازیچه نمی‌داند و نشان بازیچه نبودن عالم را در گردش شب و روز و آن را مبتنی بر غایت می‌داند. گفتار نظامی برگرفته از این کلام قرآنی است: «إِنَّ فِی خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّیْلِ وَالنهَّارِ لاَیَاتٍ لاوْلِی الْأَلْبَابِ» (آل‌عمران، ۱۹۰).

نظامی در شعر زیر نیز از نشانه‌ها و نمادهای خیامی برای بیان مقصود مخالف آن استفاده می‌کند:

گنبد گردنده که پاینده نیست جز به خلاف تو گراینده نیست
گه ملک جانورانت کند گاه گل کوزه گرانت کند

(نظامی، ۳۰۷)

نظامی از این نمادها و تصاویر، لزوم دل‌نبستن به دنیا را نتیجه می‌گیرد و خیام به خوش‌بودن دعوت می‌کند. به تعبیری چیزی که برای خیام با اهمیت بوده، نظامی فاقد اهمیت و معنا می‌داند و در نتیجه پذیرش زوال آن برای او آسان‌تر می‌گردد. نماد گنبد گردنده حاکی از این است که توقع قرار از دنیا بی‌معناست. هر دو از نابودی سخن می‌گویند، اما پیش‌فرض نظامی با نظر به نگرش معنوی و دینی این است که، ملک جانوران بودن چون سرانجام مرگ است در حقیقت با گِل کوزه‌گران بودن فرقی نمی-

کند. نگرش نظامی در این خصوص ممکن است متاثر از این آیه در خصوص زوال ملک باشد: «يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر، ۱۶).

۲-۴. زودگذری عمر

زودگذری عمر با توجه به دو دیدگاه متفاوت به غایت و معنای هستی، دستمایهٔ تفسیرها و به تبع آن نتایج مختلف می‌شود.

اکنون که گل سعادتت پر بار است　　دست تو ز جام می چرا بیکار است
می خور که زمانه دشمنی غدار است　　دریافتن روز چنین دشوار است
(خیام، ۲۳)

سعادت، چون گل زیبا و ناپایدار است. خیام با قید «اکنون» بر مفهوم ناپایداری تأکید می‌کند و سپس با پرسشی عتاب‌گونه مخاطب را به بهره‌گیری از این «اکنونِ» ناپایدار فرامی‌خواند. در قالب امر، از سر تأسف و پند، زمانه را دشمن خوشیِ آدمی می‌انگارد و به غنیمت‌شمردن شادی توصیه می‌کند.

لحن آمرانه شعر چنین القا می‌کند که راوی در جایگاه خردمندی آگاه به احوال عالم و آدم و از سر دانش و تجربه سخن می‌گوید و آدمی را از دشمنی غدار که از بین برنده «اکنون» است، بیم می‌دهد. اصولاً هر ترسی مبتنی بر پیش‌فرض و تفسیری از موضوعی است که هراسناک تصور می‌شود. دشمنی روزگار حاکی از گفتمانی است که آدمی یارای مقابله با جهان و سرنوشت را ندارد، بنابراین در برابر او و ترس از او باید خود را به دستان فراموشی سپرد. «آن چیزی که ترس راجع و معطوف به آن است همیشه پیش‌تر تفسیری در ذهن ما دارد. آنچه ترس را از خشم، اندوه یا لذت و شادی متمایز می‌کند تفسیر ما از آن چیز است» (اسوندسن، ۶۳).

از نظر نظامی به بازیچه گرفتن این فرصت اندک مایهٔ تأسف و اندوه است و چنین راه‌حلی را به سبب زایل گردانیدن عقل دیوانگی می‌شمارد:

عمر به بازیچه به سر می‌بری　　بازی اندازه به در می‌بری...
غافل بودن نه ز فرزانگی است　　غافلی از جمله دیوانگی است
(نظامی، ۳۰۷- ۳۰۸)

از نظر نظامی عالم بازیچه نیست و هدفی دارد و مقدمه و بایستهٔ جهان دیگر است،

بنابراین گام برنداشتن در مسیر هدف هستی و غفلت عمر بربادادن است. نظامی چون عالم را مقدمه‌ای بر آغازی دیگر، ترسی از گذر عمر ندارد. در بیت دوم فرزانگی را در تقابل با غافل‌بودن تعریف می‌کند و غافلی را دیوانگی می‌خواند. بنابراین، حل مشکل در فرزانگی و فرزانه‌وار زیستن است نه به دیوانگی حاصل از باده‌نوشی عمر بربادادن.

۳-۴. جایگاه آدمی در جهان

تصور اینکه آدمی چه جایگاهی در هستی دارد و کارکرد وجودی او در این عالم چیست، متفکر را به جهان‌نگری و شیوهٔ زیستی مطابق با آن تصور رهنمون می‌شود. خیام این جایگاه را به مثابه عروسک در دستان عروسک‌باز می‌داند:

ما لعبتکانیم و فلک لعبت باز از روی حقیقتی نه از روی مجاز
یک چند در این بساط بازی کردیم رفتیم به صندوق عدم یک یک باز

(میرافضلی، ۳۳)

عروسک در دستان لعبت‌باز اراده‌ای ندارد و حرکاتی را نمایش می‌دهد و به صندوقی که از آن آورده شده بود، افکنده می‌شود. حرکاتش معنایی متعالی ندارد و صرفاً برای سرگرمی است و چیزی عاید خود او که بازیچهٔ دست بازیگر است، نمی‌کند. بنابراین از این دید، انسانِ آگاه به حال خود، خود را حقیر و زندگی را بی‌معنا می‌داند.

نظامی با بازی‌بودن عالم ناموافق نیست اما آن را در سطح و ظاهر عالم می‌داند. با گذر از این سطح همه چیز حقیقت و با معناست. آدمی لعبت است آنگاه که خود را به دست لعبت‌باز غرایز بدهد یا نگرش باطن‌بین نداشته باشد. این نگرش متأثر از آیات متعددی است، از جمله: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم، ۷). بازی‌بودن دنیا در صورت ماندن در ظواهر را می‌توان در این آیه دید: «فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ» (زخرف، ۸۳).

هرچه در این پرده نه میخی است بازی این لعبت زرنیخی است
باد در او دم چو مسیح از دماغ باز رهان روغن خود زین چراغ
چند چو پروانه پر انداختن پیش چراغی سپر انداختن
پاره کن این پرده عیسی گرای تا پر عیسیت بروید ز پای

(نظامی، ۳۰۰)

مقصود از «هرچه» تمامی امور محسوس است. ظاهر عالم چون چراغی است که در

پرتو آن تنها می‌توان محسوسات را روئیت کرد، چراغی تاریکی‌بخش است کـه روغـن او توش و توان معنوی آدمی است و تنها با باد دمیدن در او می‌توان از سوختن چون پروانه رهایی یافت. از نظر نظامی با ترک ظاهر می‌توان به باطن آن راه یافت و جایگـاه متعـالی آدمی را شهود کرد. ترک دنیا و توجه به عالم دیگر را راه رهایی می‌دانـد و نمونـه عینـی آن را مسیح می‌داند. پری چون عیسی برای عروج‌داشتن در تقابل است با ریسمان بسـته به دست و پای لعبت که تنها او را مقهور لعبت‌باز شهوات می‌کند که پرِ پـرواز رانیـز از او می‌ستاند. آسمانِ جایگاه عیسی در مقابل صندوق لعبت است و مـرگ نیـز در تقابـل بـا بی‌مرگی عیسی است.

این دو در باور به لعبت‌بازی این جهان و لعبت‌بـودن آدمـی هـم‌رأی هسـتند، خیـام چاره را در فراموشی و خوش‌باشی می‌داند و نظامی می‌گوید با ترک تعلق از ایـن جهـان می‌توان از این بازی رست.

۴-۴. سرانجام آدمی

بی‌ثباتی عالم و ندانستن اینکه فردا چه خواهد شـد، خیـام را مـی‌آزرد و در مقابـلِ ایـن نادانی و عدم قطعیت از امر ثابتی که به بودش یقین دارد، سخن می‌گوید و آن نبـودِ مـا در عالمی است که به سیر خود پس از ما ادامه می‌دهد.

چـون عهـده نمـی‌شـود کسـی فـردا را حـالی خـوش کـن تـو ایـن دل شـیدا را
می نوش بـه ماهتـاب ای مـاه کـه مـاه بسـیار بتابـد و نیابـد مـا را

(خیام، ۱۶)

مدعای خیام در مصراع نخست این است که تضمینی برای وقوع فـردای ایـن یـا آن جهانی نیست. خوش‌باشی نتیجه و کنشی است که در قبال آن تصور، توصـیه مـی‌کنـد، بنابراین در تقابل با فرداست، زیرا اگر فردایی باشد باید در فکر اندوختن توشـه‌ای بـود و این با خوش‌بودن که از نظر خیام تنها امکـان مـا در زنـدگی اسـت منافـات دارد. خیـام خوش‌باشی منظور خود را در نماد معشوق و باده تصویر می‌کند. مقصود از «شیدایی» دل می‌تواند سرگشتگی او دریافتن پاسخی در خصوص فردا باشد. ماه در جایگـاه منـادا کـه استعاره از معشوق و در خطاب به اوست در قالب تصویر و در وجه نمادین ایـده خیـام را عینی می‌کند چون هیچ‌کس نمی‌تواند «عهده»دار ماه ماندن معشـوق باشـد و در فردایـی نه چندان دور همچون ماه در محاق فرو خواهد رفت.

هـر کـه بـه نیکـی عمـل آغـاز کـرد نیکـــی او روی بـــدو بـــاز کـــرد
گنبـــد گردنـــده ز روی قیـــاس هسـت بـه نیکـی و بـدی حـق شـناس
حاصـل دنیـا چـو یکـی سـاعت اسـت طاعـت کـن کـز همـه بـه طاعـت اسـت
(نظامی، ۳۰۵)

نظامی همچون خیام به این فرصت اندک اذعان دارد، اگـر خیـام زنـدگی را تنهـا در امروز می‌دید و آن را بی‌فردا می‌انگاشت یا در وقوع فردا شک داشـت، نظـامی نیـز آن را «یک ساعت» می‌داند، اما از سرِ قطع از بازگشت نیکی به صاحب آن سخن می‌گویـد کـه مستلزم وقوع فرداست. بنابراین، بر مبنای آموزه‌هـای دینـی و شـهود خـود، وقـوع آن را «عهده‌دار» می‌شود.

فعل ماضی مصراع دومِ بیت نخست را می‌توان بـه سـبب قطعیـت وقـوع، در معنـای مضارع در نظر گرفت و نیز ممکن است اشاره به تجربه زیسته آدمیـان باشـد کـه پاسـخ نیکی‌ها را در این دنیا نیز کمابیش دیده‌اند. بنا به مقـدمات دو بیـت پیشـین، شـاعر بـه مخاطب روی می‌کند که اگر دنیا تنها یک ساعت است و پس از آن «فردا»یی قرار دارد و جهان نسبت به نیکی و بدی بی‌تفاوت نیست، پس بهترین کار عبادت است کـه نمـود و سمبل آن، کار نیک و توشه‌اندوزی است نه باده‌نوشی.

۵-۴. زیستن در جبر

خیام با تصویر جبری فراگیر که فلک را که خود تـدبیرگر امـور اسـت بـه بنـد کشـیده، مقهوربودن آدمیان را نتیجه می‌گیرد و حاصل یأس و اندوه است.

در گـــوش دلـــم گفـــت فلـــک پنهـــانی حکمـی کـه قضـا بـود ز مـن میـدانی
در گـردش خـویش اگـر مـرا دسـت بـدی خـــود را برهانـــدمی ز ســـرگردانی
(خیام، ۱۸۶)

قدما فلک را عامل جبر بر انسان می‌دانستند، حافظ مانند خیام فلـک را گرفتـار خـم چوگان می‌داند. «این هم از اندیشه‌های خیام‌وار حافظ است کـه فلـک را در کـار خـود و انسان بی‌اختیار و بی‌دخالـت مـی‌دانـد.» (خرمشـاهی، ۲/ ۸۶۲). خیـام بـه روایـت از دل می‌گوید فلک نیز خود را در سیطرهٔ جبری می‌داند که گریزی از آن ندارد. قید «پنهـانی» ترس از حاکم مؤکل بر قضا را القا می‌کند.

فلک خود را گردنده‌ای بی‌اختیار می‌انگارد کـه اگـر اراده‌ای بـر کـار خـود داشـت از مسیری که بی‌خواست او بر او تحمیل شده رو می‌گرداند.

سخنی را که فلک به روایت خیام می‌گوید در گفتار نظامی به روایتی دیگر می‌توان دید؛ به عبارتی از مقدمات تقریباً مشابه به نتیجه‌ای بسیار متفاوت می‌رسد؛ جبر در عالم را می‌پذیرد، اما از جبر و کنش‌های غیراختیاری افلاک و دیگر موجودات عالم نتیجه نمی‌گیرد که انسان کاری از پیش نمی‌تواند برد، چون علاوه بر جسم، روحی الهی دارد بنابراین آدمی را نباید با آنان قیاس کرد.

نیست جهان را چو تو همخانه‌ای　　مرغ زمین را ز تو به دانه‌ای
بگذر از این مرغ طبیعت خراش　　بر سر این مرغ چو سیمرغ باش
مرغ قفس پر که مسیحای توست　　زیر تو پر دارد و بالای توست

(نظامی، ۳۲۸- ۳۲۹)

نظامی ویژگی‌هایی را که مختص آدمی است و او را از دیگر موجودات متمایز می‌کند برمی‌شمرد: آدمی قادر به کسب عیب و هنر است و می‌تواند خود را از بند جهان برهاند. «مرغ قفس پر» کنایه از روح اسیر در قفس تن است. روح چون مسیحا اسیر در این عالم است، اما امکان صعود و فرارفتن از این عالم برای او میسر است، این مرغِ در احاطه تن در حقیقت والاتر از آن است و روزی به جایگاه فرازین خود خواهد رسید. انسان به ظاهر و به تن، محاط در جهان هستی است، اما می‌تواند چون سیمرغی محیط بر آن باشد. واژهٔ کلیدی نظامی گذشتن است؛ (بگذر). تنها با گذشتن و وانهادن عالم ماده است که سیمرغ بودن همچون توان بالقوهٔ آدمی پدیدار می‌شود و باز هم از نمونهٔ عینی عیسی که از عالم ماده فراتر رفته است، نام می‌برد.

۶-۴. زندگی انسان در قیاس با دیگر عناصر هستی

آدمی خود را محور عالم و برتر از دیگر عناصر هستی می‌پندارد و این تا وقتی است که به تعمق در خود و دیگر عناصر هستی نپرداخته باشد.

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

(خیام، ۱۱۱)

قطره جزئی است که در دورانی کوتاه شکلی و هویتی می‌یابد و به دریا یا اصل خود می‌ریزد و خاک جزئی از زمین است که بار دیگر به اصل خود برمی‌گردد. این هر دو را می‌توان با کمک حواس مشاهده کرد. پرسش و پاسخ تحقیرآمیز خیام از موقعیت

وجودی آدمی این است که انسان جزئی تنها و جدا مانده از هستی است و پس از مدتی نابود و ناپیدا خواهد شد و از این نظر همچون مگسی است بی‌هیچ هستی و وجود متعالی که به سرعتِ پیدایی، ناپیدا و نیست می‌شود. تعبیر «ناپیدایی» در برابر «با دریا شدن» و با «زمین یکتا شدن» نشان بی‌معنایی هستی و بی‌سرانجامی زندگی آدمی است. چنین نگاهی به خود را در قبال هستی می‌توان گونه‌ای ملال نامید: «ویژگی ملال این است که منظره‌ای از هستی را در برابر دیدگاه ما به تصویر می‌کشد و جایگاه بسیار بی‌اهمیت ما در این تصویر عظیم را به ما می‌فهماند.» (اسوندسن، ۴۶).

نظامی نه تنها آدمی را فروتر از دیگر عناصر هستی نمی‌داند، بلکه تمامی هستی را متعلق به آدمی و در خدمت او می‌داند:

نقد عزیزی و جهان شهر توست نقد جهان یک به یک از بهر توست
ملک بدین کار و کیایی تو راست سینه کن این سینه گشایی تو راست...
آینه‌دار از پی آن شد سحر تا تو رخ خویش ببینی مگر
جنبش این مهد که محراب توست طفل رهی از پی خوشخواب توست...
عالم خوش خور که ز کس کم نه‌ای غصه مخور بنده عالم نه‌ای

(نظامی، ۲۹۷- ۲۹۸)

نقد در اینجا پولی است که در کل جهان روایی دارد، تمامی جهان نیز برای او آفریده شده است. سپس فراتر از این، او را نه نقد که سلطانی می‌داند که روایی نقد نیز بر فرمان و وجود و قدرت او بازبسته است و تمامی جهان همچون نقد در دستان اوست و این جایگاه پادشاهی است حاکم بر تمامی هستی.

۷-۴. معنای زندگی

خیام آنچه از دیگران در باب هدف و معنای زندگی شنیده معقول نمی‌دانسته است. از نظر او برای زندگی معنایی تصورپذیر نیست یا فاقد معناست.

از آمدنم نبود گردون را سود وز رفتن من جلال و جاهش نفزود
وز هیچ کسی نیز دو گوشم نشنود کاین آمدن و رفتنم از بهر چه بود

(خیام، ۷۴)

خیام تأمل در علت حضور و وجود آدمی را در قالب مثالی عینی تبیین می‌کند و از وجود خود مثال می‌آورد این گونه که نه آمدن او چیزی بر گردون که پیش از او بوده

افزوده، نه رفتنش خللی بر آن وارد می‌کند از این رو حیران علت حضور خود در جهان است. خیام از تجربه عینی خود خواهان شنیدن پاسخ از کسانی است که با او هم‌داستان نیستند، اما می‌گوید پاسخی احتمالاً قانع‌کننده از کسی نشنیده است.

در شعری دیگر بی‌معنایی مورد نظر خود را به زبانی دیگر تبیین می‌کند و به تلویح می‌گوید در دانایی نیز سود و ثمری نیست چون به لحاظ مایهٔ سرگرمی بودن با دیگر اشتغالات عالم تفاوتی ندارد:

یک چند ز کودکی به استاد شدیم　　یک چند به استادی خود شاد شدیم
پایان سخن شنو که ما را چه رسید　　از خاک در آمدیم و بر باد شدیم

(خیام، ۱۴۸)

حد اعلای انسان بودن، استادی است. کودکی علاوه بر موقعیت سنی، نماد نادانی است. طبعاً رسیدن به استادی یا برتری در دانایی موجب شادمانی می‌شود، اما در این حال نیز سرانجام، خاک‌شدن و بر باد رفتن است. گویا این استادی فارغ از اندیشه در خصوص مسائل بنیادین انسان و هستی بوده است. خیام در این شعرها زندگی و حتی حد اعلای آن را نیز به پرسش می‌گیرد و مرگ را نمود تباهی آدمی می‌انگارد.

نظامی در پاسخ به چنین تفکری از مخاطب می‌خواهد با گذر از سطح به عمق و باطن بنگرد تا از تصور بی‌معناانگاری رهایی یابد:

خاک تو آن روز که می‌بیختند　　از پی معجون دل آمیختند
خاک تو آمیخته رنج‌هاست　　در دل این خاک بسی گنج‌هاست
قیمت این خاک به واجب شناس　　خاک‌شناسی مکن ای ناسپاس
منزل خود بین که کدام است راه　　و آمدن و رفتن از این جایگاه
ز آمدن این سفرت رای چیست　　باز شدن حکمت از اینجای چیست

(نظامی، ۳۵۷)

قید «آن روز» کنایه از ازل است و دلالت می‌کند که خلقت آدمی از آغاز مبتنی بر هدفی بوده و مقصود از خلقت انسان، دل است نه آفرینش تنی که با مرگ از بین برود و «خاک شود و بر باد رود». و نیز دلالت می‌کند که هستی تنها به این چندروزه‌ای که برای همه جانداران محسوس و ملموس است، نیست و ادراک آن با شهود میسر است و چنین ادراک و نگرشی خود از عواملی است که پندار بی‌معنایی هستی یا تشکیک در معنای آن را زایل می‌کند. اصولاً آدمی برای دل که ابزار شهود و شناخت خداوند است، آفریده شده است.

مقصود از خاک‌شناسی نکردن توجه صرف نداشتن به تن یا عالم ماده و بی‌توجهی به عالم معناست. به عبارت دیگر «در طلب مال و مملکت عمر تلف نکن.» (نظامی، ۳۲۰). اینکه هستی بسیار پیچیده است و دانسته‌های آدمیان در قیاس با نادانسته‌ها به شمار نمی‌آید، همواره دغدغهٔ اهل دانش بوده است، اما نتیجه‌ای که از آن می‌گرفته‌اند و کنشی که بر مبنای آن نتیجه، داشته‌اند بسته به تفکر و جهان‌نگریشان متفاوت بوده است. خیام از فرض ناشناختنی بودن جهان و جهان پس از مرگ، خوش‌بودن را نتیجه می‌گیرد و حتی کار عقل و عاقلان را به سخره می‌گیرد:

آنان‌که محیط فضل و آداب شدند　　درجمع کمال شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند برون　　گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند
(خیام، ۶۸)

اهل فضل شمعی گشته و راه را بر دیگران روشن کرده‌اند، اما خود در تاریکی‌اند و سخنانشان افسانه‌ای است که تنها موجب کسب اعتبار می‌شود که آن هم بی‌حاصل و موهوم است. تعبیری که نظامی در خصوص حکمت ذکر کرده می‌توان با تعریف ارسطو از حکیم متناسب دانست و او را در مقابل اهل فضل و آداب خیام یا آنچه ارسطو اهل علم و هنر می‌نامد، قیاس کرد. از نظر ارسطو مرد حکیم در برابر عالِم و اهل هنر است. «دربارهٔ آنچه برای خود او نیک و سودمند است به درستی بیندیشد نه دربارهٔ نیک جزیی مثلاً آنچه برای تندرستی یا نیرومندی نیک است، بلکه درباره نیک و سودمند به معنی فراگیر یعنی طرق و وسایل دستیابی به زندگی نیک و همراه با نیکبختی.» (ارسطو، ۲۱۵).

با توجه به این سخنان، شخص محیط بر فضل و آداب تنها خود را معرفی می‌کند و اعتباری در میان مردم کسب می‌کند و روزی خود و سخنانش بی‌فایده‌ای خاموش می‌شوند.

۵. مسائل هستی‌شناسی

در این بخش به مسائل مربوط به هستی و شناخت آن و جایگاه آدمی در آن از دیدگاه دو شاعر پرداخته می‌شود. مقصود از هستی، تصوری است از هستی که با نظرگاه‌های مختلف بر آنان پدیدار شده است.

۵-۱. ناپیدایی آغاز و انجام هستی

ای آمده از عالم روحانی تفت　　حیران شده در پنج و چهار و شش و هفت

مـی خـور چـو نـدانی از کجـا آمـده‌ای خوش باش ندانی بـه کجـا خـواهی رفـت
(خیام، ۲۵)

در نگاه نخست چنین به نظر می‌رسد که خیام باور دارد که مخاطب یا انسان از عـالم روحانی آمده است، اما با توجه به مصراع سوم و چهارم روشن می‌شود که چنین نیسـت، بنابراین دیدگاه کسی را بیان می‌کند که مدعی آمدن از عالم روحانی اسـت، امـا هنگـام مواجهه با واقعیات (مصراع دوم) درمی‌یابد حتی امور ایـن عـالم را کـه بـه واسـطه عقـل گشوده می‌شود و اعداد نماد آن است، نمی‌توان گشود. در مصراع سوم می‌گویـد تـو نیـز نمی‌دانی از کجا آمده‌ای و نخواهی دانست به کجا خواهی رفـت. بـاده‌نوشـی نمـاد تـرک فضل‌فروشی و ترک لاف‌زنی از امور شناخت‌ناپذیر است.

نظامی می‌پذیرد جهان وسیع‌تر از آن است که بـه شـناخت عقـل درآیـد، امـا تـوانی بالقوه در آدمی نهاده‌اند که فراتر از دسترس عقل را می‌تواند به شناخت درآورد.

زان سـوی عـالم کـه دگـر راه نیسـت جـز مـن و تـو هـیچ‌کـس آگـاه نیسـت
زان ازلـــی نـــور کـــه پـــرورده‌انـــد در تـــو زیـــادت نظـــری کـــرده‌انـــد...
دور تـــو از دایـــره بیـــرون‌تـــر اســـت از دو جهـان قـدر تـو افـزون‌تـر اسـت
(نظامی، ۲۹۷)

«زان سوی عالم» کنایه از عالم روحانی است که با حواس ظاهر راهـی بـه آن نیسـت. در مصراع دوم مدعی می‌شود شناخت آن راه تنها برای آدمیان میسر اسـت و بـه‌واسـطهٔ آن نور ازلی می‌تواند اموری را بیرون از دایره محسوسات ببینـد. عرصـهٔ وجـودی انسـان ورای این دایره است و درمانده در امور عالم ماده نیست. نور ازلی در تقابل است بـا ایـدهٔ خیام در باب شمعی (شمع اصحاب) که فاضلان و آداب‌دانـان بـا گـردآوردن علـوم بـرای تفاخر می‌افروزند و خود در تاریکی‌ها به سر می‌برند.

نظامی در خصوص بی‌بهرگان از نور ازلی در جایی دیگر با لحنی کمابیش حاوی طنز و تحقیر می‌گوید:

دیـــده کـــه نـــور ازلـــی یابـــدش ســـر بـــه خیـــالات فـــرو نایـــدش
(همو، ۱۸۴)

پیش از این خیام شناخت‌پذیری هستیِ پس از این جهان را به پرسـش گرفـت و در اینجا گرایش روانی آدمی را که برای به دست آوردن جایگاهی پس از مـرگ مـی‌کوشـد، مورد سوال قرار می‌دهد.

از جملـــه رفتگـــان ایـــن راه دراز بازآمـده کیسـت تـا بـه مـا گویـد بـاز
پـس بـر سـر ایـن دو راهـهٔ آز و نیـاز تـا هـیچ نمـانی کـه نمـی‌آیـی بـاز
(خیام، ۱۲۵)

آز را می‌توان به خواسته‌های این جهـانیِ دنیاگرایـان و نیـاز را بـه خواسـته‌هـای آن جهانی آخرت‌گرایان نسبت داد، امـا وقتـی خبـری از انتهـای ایـن راه نمـی‌رسـد، همـهٔ کوشش‌ها بی‌فایده است. این نگاه خیام از سر نومیدی و یأس نیست بلکه «از بی‌اعتنـایی فاخر کسی حکایت دارد که پشت سکه یا روی دیگر امور را می‌بیند، یعنی در جـایی کـه دیگران صورت‌های آرامش‌بخش و نشانه‌های آشنا می‌بینند، جز خلأ و پوچی نمـی‌یابـد» (شایگان، ۵۰).

«آز» خود مایهٔ رنج و اندوه است و در صورت تحقق آنچـه مشـمول آز اسـت، مـلال و دل‌زدگی حاصل می‌شود که خود رنج و اندوه مضاعف پدیـد مـی‌آورد و در صـورت عـدم تحقق دردزاست و عمر را به باور خیام تباه‌تر از آنچه هست می‌کند. در فلسفهٔ خیام اصل بر شادکامی گذراندن زندگی‌ای است که به سبب فقدان معنا یا شناخت‌ناپذیری رنـج‌آور است، بنابراین «آز و نیاز» را که مایهٔ اصلی رنج است باید از خود دور داشت.

نظامی نیز هستی را راه درازی می‌داند، اما راهی که سرانجامش به منزلی ختم می‌شود.

دســـت بـــه عـــالم چـــه در آورده‌ای نـــز شـــکم خـــود بـــه در آورده‌ای
خط به جهان درکـش و بـی‌غـم بـزی دور شـــو از دور و مســـلم بـــزی
راه تـــو دور آمـــد و منـــزل دراز بـــرگ ره و توشـــه منـــزل بســـاز
(نظامی، ۳۷۱)

برخلاف خیام که چاره را در باده‌نوشی و در نتیجه بی‌غم بودن می‌داند، نظامی غـم را حاصل توجه به این عالم و رهایی از آن را با کنارگذاشتن دنیا و بی‌توجهی بـه آن میسـر مـی‌دانـد. او همچـون خیـام، دنیـا را راه و آن را دراز مـی‌شـمارد، ولـی بـرخلاف او بی‌سرانجامش نمی‌انگارد. برگ راه داشتن و توجه به منزلی در انتهای آن نشان مـی‌دهـد این راه به مقصدی و مقصودی می‌انجامد. نظامی برخلاف توصیه خیـام زدودن غـم را بـا عدم توجه به دنیا و تمایلات دنیوی میسر می‌داند و اصولاً توجه به دنیـا را کـه در مـی و خوش‌باشی نمود می‌یابد عامل اصلی غم می‌داند.

۵-۲. ناتوانی آدمی از درک هستی

ای دل تـــو بـــه اســـرار معمـــا نرســـی در نکتـــه زیرکـــان دانـــا نرســـی

اینجا به می لعل بهشتی می‌ساز کانجا که بهشت است رسی یا نرسی
(خیام، ۱۷۵)

خیام با لحن عاطفی دل را خطاب می‌کند. هستی را معمایی می‌داند با رازی ناگشودنی. گویا دل خوش‌بینانه توقع گشایش دارد و خیام از اساس، این اسرار را ناگشودنی و توقع دل را بی‌بنیاد می‌داند. مصراع دوم تعبیری طنزآمیز است، زیرا «زیرکان دانا» زندگی خود را بیهوده صرف شناخت عالمی می‌کنند که به شناخت درنمی‌آید. مصداق زیرکان ممکن است عاقلان باشند یا زاهدانی که به گمان خود از خوشی‌های آن سوی عالم خبر می‌دهند. راوی از آنجا که برآوردن لذت‌ها را می‌پسندد و از سوی دیگر به رسیدن به آن خوشی در جایی و زمانی پس از این عالم یقین ندارد، به غنیمت‌شماری وقت خوش دعوت می‌کند.

این عقل فضول پیشه را مشتی می بر روی زنم چنانکه در خواب کنم
(خیام، ۱۳۸)

خیام بر خاموش‌گرداندن و درخواب‌کردن عقل از راه تحقیر آن یا باده‌نوشی برای زوال آنکه به اقتضای ماهیت خود در امور هستی چند و چون می‌کند، اهتمام دارد. نمونه‌هایی از این ایده را می‌توان در صفحات ۴۲، ۱۶۲ و ۱۷۴ رباعیات خیام یافت. نکتهٔ دیگر، تفاوت لحن گفتار در خطاب به عقل و دل است؛ عقل را با صفت «فضول‌پیشه» و بر روی زدن تحقیر می‌کند تا در کاری که در وسعش نیست، بیهوده وارد نشود.

نظامی نه تنها عقل را گرامی می‌دارد که به تأکید از جایگاه برتر آن می‌گوید و زوال عقل را نه مظهر دانایی و وقوف به احوال عالم چنان‌که خیام می‌پنداشت، که مایه درافتادن در زمرهٔ حیوانات می‌داند.

عقل مسیحاست از او سر مکش گر نه خری خر به وحل در مکش...
مست مکن عقل ادب‌ساز را طعمهٔ گنجشک مکن باز را
(نظامی، ۳۹۲)

در مقابل صفت «فضول‌پیشه» که خیام به عقل اسناد می‌دهد، نظامی او را چون مسیحا راهبر و حیات‌بخش می‌داند و چون بازی بلندپرواز که برتر از دیگر پرندگان و در اوج آسمان می‌پرد و بر پرندگان دیگر چیره است. می‌ای را که خیام رهایی‌بخش می‌انگارد در دیدگاه نظامی آن باز بلندپرواز را به جایگاهی می‌کشاند که طعمهٔ گنجشک می‌شود.

۵-۳. حیرت در جهان

حیرت امری ذهنی است که در مواجه با امر عظیم حادث می‌شود و شخص حیران در معنای خاص کسی است که اهل دانش است. این حیرت آثار و نتایجی دارد: «هرگاه حیرت تحقق یابد، آدمی را به قلمرو فلسفه می‌کشاند و هر جا فلسفه تحقق یابد، نشان آن است که آدمی گرفتار حیرت شده است.» (حکمت، ۵۳). خیام حیرت خود را در مواجه با عالم با دایره‌گون تصویرکردن آن و پرسش‌هایی در باب آغاز و انجام آن نشان می‌دهد:

در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست او را نه بدایت نه نهایت پیداست
کس می‌نزند دمی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست

(خیام، ۴۸)

خیام آمدن به این عالم و رفتن از آن را به ورود به دایره و خروج از آن مانند می‌داند. به سبب ناپیدایی ابتدا و انتهای دایره، نمی‌توان از آغاز و انجام آن سخنی گفت. به باور خیام بی‌خواست خود به درون این دایره بی سر و بنِ در حرکتِ مدام، پرتاب گشته‌ایم و روزی ناخواسته به بیرون پرت می‌شویم. اگر مصراع سوم را با تأکید بر قید «راست» بخوانیم، آنگاه چنین برمی‌آید که بسیارانی از شناخت ابتدا و انتهای هستی دم می‌زنند، اما به باور خیام این گفتارها از حدس و گمان فراتر نیست. در رباعی دیگری وجود را چون دریایی تصویر می‌کند که ناگهان سر برآورده و هر کس از سر سودا چیزی در باب آن می‌گوید: (خیام، ۲۸).

نظامی به تلویح از همان تصویر دایرهٔ مورد نظر خیام استفاده می‌کند تا نتیجه‌ای که از راه شهود کسب کرده، بیان کند. این گفتار در ذیل بخشی است به نام «در مشاهدهٔ حقیقت»، نظامی بر اثر تأمل، حقیقت را چون زیبارویی می‌بیند و به او دل می‌بندد و مشاهداتش را شرح می‌دهد تا سرانجام در بیت‌های زیر منشاء آن مشاهدات را تأملات عرفانی و از بین رفتن صورت مادی می‌داند (نظامی، ۲۷۰).

بس که سرم بر سر زانو نشست تا سر این رشته بیامد به دست
این سفر از راه یقین رفته‌ام راه چنین رو که چنین رفته‌ام
محرم این راه نه‌ای زینهار کار نظامی به نظامی گذار

(همو، ۲۷۱- ۲۷۲)

سر بر زانو نهادن، کنایه از تفکر و تأمل است و نتیجه آن به باور عارفان گشوده‌شدن رازهایی است از عالم نامحسوس. قید «بس» نشان می‌دهد که این کار با تکرار و ریاضت

بسیار همراه بوده و چیزی از سر تصادف یا حدس و گمانی نیست. نظامی به تلویح می‌پذیرد که شناخت غایت جهان به کلافی سر در گم و البته گشودنی می‌ماند و راه گشایش آن سر بر زانو گذاشتن یا مراقبه است. سر بر زانو نهادن تصویری کمابیش همچون دایره را و به تبع آن شعر خیام را تداعی می‌کند. سر بر زانو نهادن را از مقولهٔ سفرکردن در عوالم معنا و ماورای حس می‌داند. نظامی در جایگاه «باز آمده‌ای» سخن می‌گوید که خبری از آن سوی «این راه دراز» با خود آورده است. معرفت عرفانی با انس و محرمیت با آن عوالم میسر خواهد بود و فراتر از استدلالات عقلی است.

۵-۴. هدف خلقت

خیام در طرح مسئلهٔ هدف خلقت از زوال زیبایی می‌گوید و مخاطب را با درگیری عاطفی مواجه می‌کند:

هر چند که رنگ و بوی زیباست مرا　　چون لاله رخ و چو سرو بالاست مرا
معلوم نشد که در طرب‌خانهٔ خاک　　نقاش ازل بهر چه آراست مرا
(خیام، ۱۹)

پیش‌فرض شاعر این است که اگر چیزی به زیبایی و دقت ساخته شده باشد، باید از ساخت آن مقصود و هدفی مورد نظر باشد اما مسألهٔ شاعر این است که مقصود آفریدگار را از زوال‌یافتن مخلوقاتِ خوش‌ساخت درنمی‌یابد. در اینجا حضور و وجود نقاش ازل یا خدا پذیرفته شده، اما از هدف او پرسش شده است.

هدف به زندگی معنا می‌دهد و فقدان آن زندگی را بی‌معنا می‌کند. «هدف می‌تواند به فعالیت‌های ما معنا دهد. هدف و حس هدفداری مؤلفه‌های مهم چیزی هستند که ما زندگی معنادار می‌شماریم و تجربه می‌کنیم» (هنفلینگ، ۳۳).

نظامی با بدیهی‌انگاشتن وجود خداوند و هدف‌داربودن هستی داشته‌های آدمی را امانتی از سوی خداوند می‌داند.

دل به خدا بر نه و خورسندیی　　اینت جداگانه خداوندیی
گو خبر دین و دیانت کجاست　　ما به کجاییم و امانت کجاست
آن دل کز دین اثرش داده‌اند　　زان سوی عالم خبرش داده‌اند
دین چو به دنیا بتوانی خرید　　کن مکن دیو نباید شنید
(نظامی، ۲۹۸)

دل‌بستن به خداوند یعنی اطمینان از اینکه افعال خداوند از سر حکمت است، بنابراین آدمی با خرسندی از خداوند و اعمال او که در آفرینش نمودار می‌شود، خداگونه خواهد شد. یکی از لوازم این خداگونگی وقوف به اسرار عالم و درک هدفداری آن است. واژهٔ کلیدی این بیت‌ها دل به خدا دادن است، دلی که اثری از دین یافته باشد از نظر نظامی به اخبار آن سوی عالم راه می‌یابد و از موقعیت، وظیفه و هدف آدمی در این عالم آگاه می‌شود. مانع اصلی در این آگاهی شیطان و وسوسه‌های اوست. نظامی می‌گوید پاسخ پرسش‌ها را از کجا باید جست و سرانجام راه‌حل او روی‌کردن به دین است و لازمهٔ آن دل‌نهادن به اینکه خلقت خداوند مبتنی بر هدف است.

۶. نتیجه‌گیری

مسائل وجودی و موضوعات بنیادین انسان همچون مرگ، زندگی، معنای زندگی، شناخت انسان از خود و جهان و جایگاه انسان در جهان از موضوعاتی است که خیام با نگاه دهری و دست‌کم پرسشگرانه خود به آن پرداخته و به انکار یا حیرانی رسیده است. نظامی در *مخزن الاسرار* مفاهیم به کار رفته در رباعیات خیام را با همان تصاویر، به کار برده و با رویکرد و جهان‌نگری عرفانی به آن نگریسته و پاسخ‌ها و راه‌هایی نموده است. وجود موضوعات و تصاویر مشترک، ایده پاسخگویی نظامی به خیام را به شرحی که در متن مقاله آمده است، تقویت می‌کند.

پیش‌فرض خیام این است که جهان به آنچه با حواس ظاهر ادراک می‌شود، محدود است، بنابراین با کندوکاو عقلی غایتی برای خلقت انسان و جهان نمی‌شناسد. با دیدن کوزه به مثابه ترکیبی از پیکر آدمی و سرنوشت نهایی او به خوش‌باشی دعوت می‌کند، نظامی همان کوزه را فرق ملک‌زاده می‌انگارد و به کناره‌گیری از تمتعات دنیایی توصیه می‌کند. خیام هستی را راهی دراز با آغاز و انجامی نامعلوم می‌بیند. نظامی هم هستی را راه درازی می‌بیند که در انتهای آن مقصدی است که برای رسیدن به آن باید توشه اندوخت. دنیا از دیدگاه خیام دایره‌ای است که به آن و از آن پرت می‌شویم و هیچ از آن نمی‌دانیم. نظامی می‌گوید با دایره‌وار سر بر زانو نهادن و سیر معنوی می‌توان آغاز و انجام را شهود کرد. خیام می‌گوید ما هیچ نمی‌دانیم و مدعی افسانه می‌بافد. نظامی می‌گوید نوری در آدمی نهاده‌اند که می‌تواند حقیقت را به شهود دریابد. خیام آدمی را خاکی رها شده یا چون مگسی می‌بیند که برخاستن و نشستنش حاوی معنایی نیست، نظامی این خاک را حاوی دلی می‌داند که در میان موجودات تنها از آنِ اوست و گنجی

در آن ودیعه نهاده‌اند. هردو به جبری فراگیر اذعان دارند؛ خیام در قبال آن به باده و لذت پناه می‌برد و توصیه می‌کند و نظامی به ترک نفس تا با شهود از این چنبر ظلمانی رهایی میسر گردد. هردو به دم‌غنیمت‌شماری توصیه می‌کنند؛ خیام آن را در لذت می‌جوید و نظامی در توشه‌اندوزی و مراقبه و مکاشفه.

به سبب نبودِ شواهد و مستندات «برون‌متنی» به یقین نمی‌توان گفت نظامی در صدد پاسخگویی به خیام بوده است اما استفاده از مفاهیمی که خیام مطرح کرده، دقیقاً با همان تصاویر و نمادها چنانکه در مقاله تبیین شده است حدس پاسخگویی را تقویت می‌کند یا می‌توان گفت مفاهیم و تصاویری در مخزن‌الاسرار به کار رفته که پیش از آن عیناً در رباعیات خیام به کار رفته است اما در *مخزن الاسرار* با رویکرد و نگرشی به کلی متفاوت و بدین سان گفتگویی میان دو شاعر یا دستِ‌کم میان دو اثر شکل گرفته است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. دفتر *عقل و آیت عشق*، ج۱. تهران: طرح نو،۱۳۸۰.
۳. ارسطو. *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمهٔ محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو، ۱۳۸۵.
۴. اسوندسن، لارنس. *فلسفهٔ ترس*، ترجمهٔ خشایار دیهیمی. تهران: گمان، ۱۳۹۵.
۵. اسوندسن، لارنس. *فلسفهٔ ملال*، ترجمهٔ افشین خاکباز. تهران: فرهنگ نشر نو، ۱۳۹۴.
۶. امین‌رضوی، مهدی. *صهبای خرد*، ترجمهٔ مجدالدین کیوانی. تهران: سخن، ۱۳۸۵.
۷. پورنامداریان، تقی. «خیام از نگاهی دیگر». *مطالعات و تحقیقات ادبی*، بهار و تابستان ۱۳۷۳، صص۷-۲۳.
۸. ثروت، منصور. *گنجینهٔ حکمت در آثار نظامی*. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸.
۹. حکمت، نصرالله. *مسئله چیست*. تهران: نشر الهام، ۱۳۸۱.
۱۰. حمیدیان، سعید. *آرمان‌شهر زیبایی*. تهران: قطره، ۱۳۷۳.
۱۱. جعفری، محمدتقی. *تحلیل شخصیت خیام*. تهران: کیهان ۱۳۷۲.
۱۲. خاتمی، احمد. «این کوزه‌گر دهر». *کتاب ماه ادبیات*، اردیبهشت ۱۳۸۷، صص۷۶-۸۷.
۱۳. خرمشاهی، بهاءالدین. *حافظ‌نامه*، ج۲. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
۱۴. خیام، عمربن‌ابراهیم. *رباعیات*، به تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: یساولی، ۱۳۸۱.
۱۵. دشتی، علی. *دمی با خیام*. تهران: اساطیر، ۱۳۶۴.
۱۶. رازی، نجم الدین ابوبکر. *مرصادالعباد*، به تصحیح محمدامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
۱۷. شایگان، داریوش. *پنج اقلیم حضور*. تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۹۳.
۱۸. فری، لوک. *راهنمای فلسفی زیستن*، ترجمهٔ افشین خاکباز. تهران: فرهنگ نشر نو، ۱۳۹۴.
۱۹. کاکایی، عبدالجبار. «خیام و عبور از عصر تجدد». نشریهٔ شعر. پاییز ۱۳۸۳، صص۳۹-۴۴.
۲۰. مشتاق‌مهر، رحمان. « از خیام تا حافظ». هنر. پاییز ۱۳۷۹، صص، ۲۲-۳۱.
۲۱. مولوی، جلال‌الدین محمد. *غزلیات شمس*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: هرمس ۱۳۸۶.
۲۲. مولوی، جلال‌الدین محمد. *غزلیات شمس تبریز*، تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی. تهران: سخن، ۱۳۷۱.
۲۳. میرافضلی، سیدعلی. *رباعیات خیام در منابع کهن*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.
۲۴. نظامی، الیاس بن یوسف. *مخزن الاسرار*، تصحیح برات زنجانی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۲۵. نظامی، الیاس بن یوسف. *مخزن الاسرار*، تصحیح بهروز ثروتیان. تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۹.
۲۶. هنفلینگ، اسوالد. *در جست‌وجوی معنا*، ترجمهٔ امیرحسن خداپرست و غزاله حجتی. تهران: نشر کرگدن، ۱۳۹۶.