

فصلنامهٔ لسان مبین (پژوهش ادب عربی)

(علمی - پژوهشی)

سال هفتم، دورهٔ جدید، شمارهٔ بیست و یکم، پاییز ۱۳۹۴، ص ۱-۲۲

بررسی تطبیقی اندیشهٔ خوشباشی در شعر خیام و الشاب الظریف*

علی اکبر احمدی چناری، استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه زابل

علی اصغر حبیبی، دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه زابل

فرزانه گروهی، دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه زابل

چکیده

دلخوش شدن به دنیای مادی و لذت‌های زودگذر آن، بسیاری از مردم را فارغ از طبقهٔ فکری‌شان، معطوف خویش کرده است و می‌کند. در هر دوره‌ای هرگاه انسان‌ها از حل راز و رمز هستی و زندگی خویش ناتوان گردند، با تمرکز به وجود این‌جهانی و نفی حقایق روحانی و ماورایی، به فلسفهٔ خوشباشی روی می‌آورند. در حوزهٔ ادبیات اسلامی، حکیم عمر خیام نیشابوری نامی آشنا در این عرصه است. دم‌غنیمت‌شمی و خوشباشی خیامی یک طرز فکر رایج در عصر هرج و مرج فکری و فرهنگی قوم عرب؛ یعنی دورهٔ مملوکی است که از لحاظ دورهٔ تاریخی با زمانهٔ خیام فاصلهٔ چندانی ندارد. الشاب الظریف از شاعران وجودگرای این روزگار است که با پیروی از فلسفهٔ خیام، سلوک ناهنجاری را در طول زندگی کوتاهش در پیش گرفت. جستار پیش رو تلاش کرده است، جلوه‌های این گرایش فکری را به شیوهٔ تطبیقی در بستر شعر این شاعر واکاوی کند تا همسویی‌های او با فلسفهٔ خیام را نشان دهد. رهیافت نهایی آن است که علی‌رغم دلمشغولی دو شاعر به خوشی‌های زودگذر، وجودگرایی آن‌ها الحادی نیست و به غفران الهی امیدوارند.

کلمات کلیدی: الشاب الظریف، خیام، وجودگرایی، خوش‌باشی.

* - تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۰۹/۰۸ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۰۷/۲۹

نشانی پست الکترونیکی نویسنده: ahmadichenari54@yahoo.com

۱. مقدمه

۱-۱ بیان مساله

بهره بردن از خوشی‌های زودگذر در طول روزگاران به دیدگاهی فلسفی مبدل شده است که در اصطلاح از آن تحت عنوان «اپیکوریسم» یا «دم غنیمت‌شمی» یاد می‌شود. این نگرش به نوعی از زندگی اطلاق می‌شود که در آن، انسان به جای بی‌اعتنایی به لحظه‌های زندگی، آن‌ها را پاس می‌دارد و از توانش بالقوه لحظه‌ها نهایت بهره را می‌برد. (کادن، ۱۳۸۰ش: ۶۵) پیشینه آن به یونان قدیم و روزگار «اپیکور»^۱ (برن، ۱۳۵۷ش: ۳۳) و در ادب عربی به دوره جاهلی برمی‌گردد؛ چنانکه امرؤالقیس هنگام دریافت خبر قتل پدرش، ضمن ادامه دادن به کامجویی خود و گفت: «لا صحو الیوم، و لا سکر غدأ، الیوم خمز و غدأ امر» (امرالقیس، ۲۰۰۴م: ۱۰)

در دوره عباسی ابونواس یکه‌تاز این عرصه شد. حکیم ایرانی، عمر خیام (۱۰۴۴-۱۱۳۱م) نیز از نام‌آوران فلسفه خوشباشی است. ربع قرن پس از مرگ وی، به پیروی از اندیشه‌های فلسفی-اش، یک مکتب ولنکارانه در ادب عربی در منطقه شام به نام مکتب خمی شامی ظهور کرد که دامنه آن به عصر مملوکی کشیده شد. (موسی باشا، ۱۹۹۹م: ۵۹۱)

جستار پیش رو، تلاش می‌کند در جهت رسالت ادبیات تطبیقی؛ یعنی نشان دادن ریشه‌های مشترک تجربه‌های بشری در حوزه متون ادبی، بازتاب اندیشه خوشباشی خیام را در شعر الشاب الظریف، یکی از شاعران مشهور عصر مملوکی به شیوه استقرایی و تطبیقی بررسی کند. البته باید توجه داشت که به رغم اشارات برخی از پژوهشگران به اثرپذیری الشاب الظریف از خیام، (نک: موسی باشا، ۱۹۸۹م: ۴۴۶) به دلیل فقدان مستندات تاریخی معتبر، پژوهش حاضر بر مبنای روش آمریکایی در ادبیات تطبیقی انجام می‌گیرد که در آن به همسویی تجربه شعری اکتفا می‌شود و پژوهش در آن منوط به اثبات اثرپذیری نیست. با این مقدمه این پژوهش تلاش می‌کند به پرسش‌های زیر پاسخ گوید:

۱. جلوه‌های مشترک اندیشه خوشباشی در شعر الشاب الظریف و خیام کدامند؟

۲. عقلانیت- به‌عنوان عاملی بازدارنده خوشباشی- در جهان اندیشه دو شاعر چه جایگاهی

دارد؟

۳. با توجه به رشد دو شاعر در جامعه دینی، تناقض باورهای دینی با دیدگاه اپیکوروار آن‌ها

چگونه تفسیر می‌شود؟

۲-۱ پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های بسیاری در زمینه تطبیق دیدگاه‌های فلسفی خیام با اندیشه‌های شاعران و ادبا انجام شده که ذکر همه آن‌ها از حوصله مقاله خارج است؛ اما به تعدادی از آن‌ها که تا حدودی، قرابت‌هایی با پژوهش حاضر دارند، اشاره می‌شود. رحمدل (۱۳۸۵ش) در مقاله «مقایسه اغتنام فرصت در اندیشه‌های حافظ و خیام» به این نتیجه رسیده که حافظ با نگرش شهودی به نظام خلقت، خوشی را تجربه می‌کند؛ اما خیام با منطق ریاضی و تجربی، زندگی را همچون معادله‌ای لاینحل می‌بیند و در تقابل با آن، سلوک خوشباشی را برمی‌گزیند. فهیم کلام و محسنی (۱۳۸۹ش) در مقاله «رویکرد مشابه خیام و ژید در دعوت به خوشباشی» تأثیر اندیشه‌های خیام را بر آندره ژید، رمان‌نویس فرانسوی، بررسی کرده است. مسبوق و همکاران (۱۳۹۱ش) در مقاله «خوشباشی و دم غنیمت‌شمی در اندیشه‌های خیام و طرفه بن عبد» به مقایسه همسویی این دو شاعر در رویکرد اغتنام فرصت پرداخته و به این نتیجه رسیده که طرفه چون مرگ را پایان زندگی می‌داند، به خوشباشی روی آورده است؛ اما خیام به دلیل شک و تردید در معمای هستی، دعوت به کامجویی می‌کند. با وجود این، اغلب پژوهش‌های تطبیقی در این ارتباط به دلیل فاصله طولانی حیات دو شاعر بر مبنای احتمالات است، حال آن‌که با توجه به فاصله اندک زمانی بین زندگی خیام والشاب الظریف و رواج گسترده اندیشه‌های شاعر ایرانی در دوره مملوکی، تأثیر شاعر عرب از آن‌ها به واقعیت نزدیک‌تر است.

درباب شعر الشاب الظریف نیز پژوهش‌هایی انجام شده است؛ اما با توجه به جایگاه ممتاز او در بین غزل‌سرایان بزرگ عرب این پژوهش‌ها، در عین باارزش بودن بسیار ناچیزاند. به نظر نگارندگان یکی از دلایل اصلی این امر، نامیدن دوره ادبی زندگی او به عنوان «دوره انحطاط» است که باعث بی‌رغبتی بسیاری از پژوهشگران به تفحص درباره آفرینش‌های ادبی بزرگان این برهه ادبی شده است. حیدری و همکاران (۱۳۹۲ش) در مقاله «بینامتنیت دینی در غزل‌های مادی الشاب الظریف» به تأثیر شاعر از قرآن کریم در غزل پرداخته‌اند. معروف و حاتمی (۱۳۹۲ش) نیز مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی غم فراق در غزلیات سعدی و شاب الظریف» نگاشته‌اند. صفاء شدیفات (۲۰۰۸م) در پایان‌نامه خود با عنوان «ظاهرة التكرار في شعر الشاب الظريف» نقش شگرد بلاغی تکرار را در انتقال مفاهیم ذهنی و احساسات درونی شاعر بررسی کرده است؛ اما با این

اوصاف، تاکنون پژوهشی در زمینه تطبیق دیدگاه‌های خیام بر شعر او به شکل مستقل صورت نگرفته است.

۲. نگاهی گذرا به زندگی دو شاعر

عمر بن ابراهیم الخیامی (خیام) نیشابوری از حکما و ریاضی‌دانان و شاعران بزرگ ایران در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم است. (صفا، ۱۳۶۳ش: ۵۲۳) معاصران او را در حکمت، تالی بوعلی می‌شمردند و در احکام نجوم قول او را مسلم می‌داشتند و در کارهای بزرگ علمی از قبیل ترتیب رصد و اصلاح تقویم و نظایر آن، به او رجوع می‌کردند. گفته‌اند که با همه فرزاندگی مردی تندخو بود و به سبب اظهار حیرت و سرگشتگی در حقیقت وجود و ترغیب به استفاده از لذایذ موجود و حال و امثال این مسائل که همه خارج از حدود ذوق و درک مردم ظاهرین است، مورد کینه علمای دینی بود. وفات خیام را بیشتر در سال‌های ۵۱۷-۵۰۹ ه.ق نوشته‌اند. (همان: ۵۲۸) خیام از دانشمندان علم نجوم نیز به‌شمار می‌آید. وی در زمره کسانی است که به فرمان ملکشاه سلجوقی برای اصلاح تقویم، مأموریت یافتند. (قنبری، ۱۳۸۴ش: ۸۲)

اما شمس الدین، محمد بن عقیف الدین تلمسانی ملقب به «الشاب الظریف» در سال ۶۶۱ ه.ق/۱۲۶۳م در قاهره چشم به جهان گشود. در کودکی به همراه خانواده‌اش به دمشق مهاجرت نمود؛ اما در ۲۷ سالگی به دلیلی نامعلوم وفات یافت و در آرامگاه صوفیان دمشق مدفون گردید. (الشاب الظریف، ۲۰۰۴م: ۹-۱۴) زندگی ادبی و اجتماعی شاعر تا حد زیادی تحت الشعاع موقعیت اجتماعی و مذهبی پدرش قرار گرفته است. عقیف‌الدین، از شاعران به‌نام و صوفی- مسلک دوران ممالیک است که خود پرورش فکری پسرش را به عهده گرفت؛ اما پسر برخلاف پدر، زهد و تصوف را رها نمود و چنان که از لقبش پیداست، سلوک لایبالی‌گری در پیش گرفت و به سرودن غزل‌های مجونی پرداخت تا جایی که پدرش از شیوه زندگی او به خشم آمد و زندگی‌اش را به زندگی چارپایان مقایسه کرد:

وَ لِمَ هَكَذَا نَوْمٌ إِلَى يَقْظِهِ	إِلَى كَم تَمَادٍ فِي غُرُورٍ وَ غَفْلَةٍ
مِلءِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أَيْةٌ ضَيْعِهِ	لَقَدْ ضَاعَ عَمْرٌ سَاعَةً مِنْهُ تَشْتَرِي
مَعَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى بَعِيثِ الْبَهِيمَةِ	وَ تَرْضَى مِنَ الْعَيْشِ السَّعِيدِ بَعِيثَةَ

(موسی باشا، ۱۹۹۹م: ۲۴۵)

«اصرار بر تکبر و بی خبری تا کی؟ چرا اینچنین فرورفتن به خواب غفلت. عمری به تباهی گذشت که ارزش هر لحظه اش به قیمت کل زمین و آسمان است. به جای زندگی سعادت مند در کنار فرشتگان آسمانی به زندگی به شیوه چارپایان، راضی شدی.»

الشاب الظریف در بسیاری از اغراض سنتی شعر عربی طبع آزمایی کرده است؛ اما سه غرض اصلیِ خمریات، غزل و مدح، بخش اعظم شعر او را تشکیل می دهد.

۳. زمینه های اوج گیری فلسفه خوشباشی از روزگار خیام تا الشاب الظریف

برخی از عوامل اجتماعی زمینه اوج گیری دیدگاه خوشباشی را در بازه زمانی زندگی خیام و الشاب الظریف فراهم آورده است. گرچه غالب مورخان، نقطه آغاز دوره مملوکی-عثمانی یا «دوره انحطاط» را سقوط بغداد در سال ۶۵۶ ق. می دانند، سیر فقهقراپی فرهنگی- اجتماعی سرزمین های اسلامی از دوران خلافت عباسیان (زمانه حیات خیام در دوره سلجوقی) شروع شده بود که سپس حمله مغول و تسلط ترکان آسیای میانه بر منطقه شام و مصر به آن شدت بیشتری بخشید. آشفتگی اوضاع اجتماعی و سیاسی باعث پیدایش دو جریان متضاد اندیشگی در این دوران شد که گاه در یکدیگر آمیخته می شدند: عده ای به ترک دنیا و زهد روی آورده، عده ای دیگر غرق لذت های مادی شدند. این دوسویگی، بازتابی گسترده در قلمرو ادب یافت. مهم ترین عواملی که باعث رشد سلوک خوشباشی در این روزگار شد؛ عبارتند از:

۱-۳ جنگ های طولانی: سرزمین های اسلامی در حد فاصل زندگی خیام تا روزگار الشاب الظریف، شاهد دو جنگ بزرگ بود که بر شاکله اجتماعی و فرهنگی اجتماع تأثیرات درازمدتی داشت و عده ای از مردم در اثر فشار ناشی از آن به ولنگاری روی آوردند: نخست جنگ های صلیبی که به دلیل طولانی بودن به شکلی فرسایشی، ساختار اجتماعی و اقتصادی خلافت عباسی و دولت های محلی را به شدت تضعیف کرده بود. «روزگار خیام هم زمان با جنگ های خانمان سوز صلیبی است که کشتار مردمان، خرابی شهرها و هدم آثار مدنیت کمترین ثمره آن است. تعصبات دینی و کینه ورزی مسیحیان و مسلمانان نسبت به یکدیگر آغازگر جنگی است که قریب دو بیست سال استمرار می یابد. بخشی از این جنگ در عمر و زندگی خیام روی می دهد جنگی که با برآمدن سلجوقیان و در آغاز به بهانه نجات تربت عیسی مسیح^(ع) از سوی مسیحیان آغاز شد و دو قرن با خونریزی و غارت ادامه می یابد.» (قنبری، ۱۳۸۴ش: ۵۳-۵۴) این جنگ ها علاوه بر زیان های اقتصادی و اجتماعی در امپراطوری عباسیان بار فرهنگی داشته است؛ زیرا

سبب نشر فرهنگ غربی در جامعه اسلامی و آمیزش نژادی مسیحیان با مسلمانان در منطقه شام شد که تا امروز نیز ادامه دارد. این اختلاط، به رشد اندیشه خوشباشی در روزگار الشاب الظریف کمک کرده است؛ بگونه‌ای که «اهل کتاب شامل یهودیان و مسیحیان، نقشی مهم در رواج میخوارگی در صومعه‌ها و برپایی میخانه‌ها داشتند.» (یوسف، ۲۰۰۴م: ۴۵۶) دوم، حمله مغول که موجب سقوط کامل خلافت رو به انقراض عباسیان شد و بخشی مهم از ثروت اجتماعی و فرهنگی جامعه اسلامی را بر باد داد.

۲-۳ رواج تصوف و درگیری بین فرقه‌ها: بازه زمانی فوق به لحاظ تاریخی یکی از خاستگاه‌های اصلی تصوف و برخی فرقه‌های انحرافی ناشی از آن در تاریخ سرزمین‌های اسلامی است. برخلاف خوشباشان و لنگار عده‌ای از مردم «در خویش فرو رفتند و زندگی را در نماز و عبادت و زهد و استغفار و انتظار مرگ سپری کردند. همان‌گونه که عده‌ای دیگر تا آنجا در زهد زیاده‌روی کردند که گروه‌هایی برپا نموده، ادعای صوفی‌گری و زهد کردند، درحالی‌که اندکی از آن‌ها در زهدشان صادق بوده، بسیاری از آن‌ها چنین نبودند.» (شیخ امین، ۱۳۸۳ش: ۵۷) خالد یوسف، پژوهشگر معاصر لبنانی، معتقد است شاید علت رواج تصوف آن بوده که روش زندگی صوفیان به مذاق پادشاهان مملوکی خوش آمده بود. بسیاری از آن‌ها با تزویر و ریاکاری تلاش می‌کردند جایی در دل مردم باز کنند و برای اینکه به خلسه و سماع فروروند به مصرف حشیش روی آوردند. (یوسف، ۲۰۰۳م: ۴۲۷) فرورفتن به این خلسه‌های دروغین، به یکی از سرگرمی‌های مردم عادی نیز تبدیل شده بود. در دوره معاصر هم روی آوردن به خلسه مواد افیونی در بین شاعران سوررئالیست دیده می‌شود که قرابت‌هایی با متصوفه دارند.

«در روزگار خیام، عرصه اندیشه و علم آنچنان پامال تاراج کلام و تصوف است که تا مدت‌های طولانی قادر به تجدید حیات نمی‌شود.» (قنبری، ۱۳۸۴ش: ۵۵) نیشابور روزگار خیام، نیشابوری است که علمای شیفته قدرت را در خوش خدمتی به اهل حکومت، حکومتی تمام است. گویی شهر در قبضه تصرف و استیلای آنان است. مردمان نیز اگر به ناگریز، گریز از مهلکه را به دامن تصوف آویخته‌اند؛ اما آنجا نیز سرای امنی به شمار نمی‌آید. دخالت عوام در ترویج اختلافات مذهبی از اختصاصات قرن ۵ه.ق است. مردم کوچه و بازار در دودستگی‌های عقیدتی و درگیری‌های دینی نقشی درخور داشته‌اند. (همان: ۶۶-۶۷)

۳-۳ نقش حاکمان: بسیاری از امرا و پادشاهان در دوره مملوکی در قصرهای خود به بی‌بند و باری مشغول و مردم را به حال خود، وانهاده بودند و «شاعران بی‌بند و بار را به عنوان هم‌نشینان خود در مجالس باده‌گساری و لهو و لعب به خدمت گرفتند.» (یوسف، ۲۰۰۳: ۱۷۸) نتیجه این زندگی بی‌بندوباران و بیهوده این شد که مردم در زندگی به سنت پادشاهان، امرا و شاعران خود در لذت‌های زندگی غرق شدند. (موسی باشا، ۱۹۸۹م: ۵۸۵) در ایران روزگار خیام «پادشاهان همواره مردم بویژه دانشمندان و عالمان را به کیش خود می‌خواستند، هم از حیث یکسانی عقیده و هم از جهت وفاداری آنان به خود در روزگار فتنه و آشوب و هم از این‌رو است که در روزگار غزنویان و سلاجقه، عده بی‌شماری از دانشوران گرفتار آمدند.» (قنبری، ۱۳۸۴: ۳۲) «فرمان‌برداری از این قبیل مردم که یا با سوابق زشت و یا از راه چپاول و قتل و غارت زمام حکومت را به دست گرفته و برگردن ایرانیان سوار می‌شدند، اندک ارزش اصول اخلاقی را از میان برد و مردم را به اصول انسانیت بی‌اعتنا کرد.» (صفا، ۱۳۶۳: ۱۲۰)

علاوه بر آرای حکیم عمر خیام، دیدگاه فلسفی ابونواس و پیروانش در دوره عباسی نیز تأثیری بسیار عمیق بر شاعران دوره مملوکی گذاشته است؛ (ر.ک: یوسف، ۲۰۰۳: ۴۵۶) بطوری که از سبک، واژگان، تعابیر و شگردهای او در سرودن خمیره و غزل غلمانی تقلید کرده‌اند.

۴. جلوه‌های خوشباشی در شعر خیام و الشاب الظریف

۴-۱ وجودگرایی

همه دیدگاه‌های فلسفی - که هستی انسان در این دنیا را در اولویت قرار می‌دهند - آینده انسان را تاریک و رازناک می‌بینند؛ به عنوان مثال در باور اگزیستانسیالیست‌ها^۲ چون آینده قطعا در حیطة عمل و اراده انسان نیست، از آن ناامید هستند. ژان پل سارتر، فیلسوف وجودگرایی فرانسوی، در این ارتباط می‌گوید: «ما فقط به آنچه به اراده ماست، یا به مجموعه احتمال‌هایی که عمل ما را ممکن می‌سازد، متکی هستیم. هنگامی که آدمی چیزی را می‌خواهد، همیشه با عوامل محتمل روبه‌رو است... من در دایرة امکان‌ها قرار دارم؛ اما تا جایی می‌توانم به امکان‌ها امیدوار باشم که به طور دقیق، این امکان‌ها در حیطة عمل من قرار گیرند. ولی از لحظه‌ای که مسلم شود امکان‌هایی که در مقابل من قرار دارند، به تمامی در حیطة عمل من نیستند، باید از آن‌ها قطع امید کنم.» (سارتر، ۱۳۷۶: ۴۷-۴۸) در نظام فلسفی خیام هم آینده از حیطة اراده انسان خارج است و هر نوع تلاش برای سیطره بر آن، خیال‌خامی بیش نیست:

امروز تو را دسترس فردا نیست و اندیشه فردات بجز سودا نیست
(خیام، ۱۳۹۰ش: ۱۱)

«خیام تشخیص می‌دهد که جبر در ذات وجود ما سخت جا گرفته است؛ ما در این عالمیم و نه به اختیار رنج می‌بریم، این وضع انسان در عالم است» (امین رضوی، ۱۳۸۵ش: ۱۲۱) از این رو، در باور او انسان موجودی دست و پا بسته است که هیولای مرگ به کمینش نشسته تا هر لحظه که اراده کند، طومار زندگی او را درهم پیچد:

این کهنه رباط را که عالم نام
بزمی است که وامانده
و آرامگه ابلق صبح و شام
گوریست که خوابگه صد
(خیام، ۱۳۹۰ش: ۱۵)

الشاب الظریف نیز رویکرد حکیم ایرانی را در پیش گرفته است. در قاموس شعری او مضامینی چون، پوچی و بدبینی نسبت به زندگی دنیوی به وفور یافت می‌شود. در باور او روزگار، مُهر پایان را بر آرزوهای دور و دراز و لذت‌های زندگی می‌زند و تمام اندوخته‌های یک عمر تلاش انسان را در لحظه‌ای بر باد می‌دهد:

أَمَلٌ سَعَيْتُ أَجِدُ فِي إِمَامِهِ
وَأِلَى مَتَى يَسْعَى الزَّمَانُ لِنَقْضِ مَا
فَعَلَامٌ حَلَّ الدَّهْرُ عَقْدَ نِظَامِهِ
قَامَ الرَّدَى مِنْ خَلْفِهِ وَ أَمَامِهِ
وَأِلَى مَتَى يَسْعَى الزَّمَانُ لِنَقْضِ مَا
قَامَ الرَّدَى مِنْ خَلْفِهِ وَ أَمَامِهِ

(الشاب الظریف، ۱۹۹۵م: ۳۱۷)

«آرزویی که من با تمام تلاشم در پی رسیدن به آن بودم از چه روی، روزگار تار و پودش از هم گسیخت. تا کی هرآنچه را من با تلاش فراوان، بنایش مستحکم نموده‌ام، روزگار از بین خواهد برد. هرگاه که پای بخت انسان بلغزد، مرگ از پس و پیش او را دربر خواهد گرفت.»

چنانکه ملاحظه می‌شود، نگرش او نسبت به وجود انسان در این دنیا بسان خیام، جبری است و به این باور رسیده که هرگاه شتر بخت از حرکت بازایستد، سایه بلند مرگ بر همه سطوح زندگی انسان کشیده می‌شود.

۲-۴ دعوت به شادباشی

پس از ناامیدی و یأس از مقهورکردن روزگار، دو شاعر چاره و راهی جز لذت بردن نمی‌یابند و غنودن در سایه‌سار اوقات خوشی و پناه آوردن به خلسه فراموشی‌آور آن را ابزاری کارآمد برای به عقب راندن سلطه روزگار می‌دانند. خیام در وهله اول ترجیح می‌دهد انسان به این سرای

فانی قدم نگذارد: «آسوده کسی است که از مادر زاده نشده است و هرگز بدین دیر دو در (در زندگی و در مرگ) قدم ننهاده است؛ زیرا حاصل زندگی در این دیر دو در جز خون دل خوردن و جان کندن نیست.» (کریستین سن، ۱۳۷۳ش: ۷۹) اگر هم به اجبار سرنوشت و تقدیر، زاده شد، جهان را چونان ملعبه‌ای به شمار آورد. در نگاه او «خردمندان آناند که می‌توانند خود را با این بازی مشغول کنند بی‌آن‌که آن را جدی بگیرند.» (امین رضوی، ۱۳۸۵ش: ۱۲۱) او چون سرانجام دنیا را نیستی می‌انگارد، برخلاف بسیاری از حکما که معمولاً در میانسالی دچار تغییر احوال می‌شوند تا دم آخر به خوشباشی توصیه می‌کند:

ضایع مکن این دم ار دلت شیدا
کاین باقی عمر را بها پیدا نیست

(خیام، ۱۳۹۰ش: ۱۱)

چون عاقبت کار جهان نیستی است
انگار که نیستی چو هستی خوش

(همان: ۴۶)

الشاب الظریف نیز با نگرشی اپیکوری، تنها راه غلبه بر مرگ را لذت بردن از زندگی و خوشی‌های این جهان می‌داند و همچون خیام، حدی برای آن متصور نیست. از این رو، لقب الشاب الظریف را - به معنای جوان شوخ و سنگ- به او داده‌اند. او روزگار را چون موجود حریصی می‌بیند که در مقابل وسوسه بی‌وفایی، یارای مقاومت ندارد:

وَ اغْنَمْ لِنَاذَةَ عَيْشِكَ الْفَانِي فَطَرُ
فَالدَّهْرُ نَحْوَالْعَدْرِ طَرْفٌ اَخْوَصُ

(الشاب الظریف، ۱۹۹۵م: ۱۹۳)

«قدر لحظه‌های خوشی در زندگی فانیات را بدان؛ که چشم روزگار در مواجهه با بی‌وفایی، چشمی ناتوان است. عمر به سرعت رو به زوال است همچون چشمی که پلک خسته‌اش کرده و توان بازماندن ندارد.»

او برای اینکه داد دل خود از روزگار بستاند، پیوسته از ایام خوش‌گذرانی و محافل انس به خوشی یاد می‌کند و از این که طشت رسوایی‌اش به صدا درآید، بیمی ندارد، لذا آشکارا سوار بر مرکب گمراهی، با خود عهد می‌بندد که هیچ مجلس بزمی را از کف ندهد و تا سرحد امکان کامجویی کند:

يَا حَبِّذَا هَمَّرَ الْقَصِيرِ وَ مَغْرِبَا
وَ نَسِيمَ هَاتِيكَ الْمَعَالِمِ وَ الرُّبَا
فَلَاهُجْرًا اُخَا الْوَقَارِ وَ شَأْنَهُ
وَ الْأَرْكَبِينَ مِنَ الْغَوَايَةِ مَرْكَبَا
وَ لِأَطْلَعَنَّ شُّمُوسَ كُلِّ مَسْرَةٍ
وَ أَكُونُ مَشْرِقَ أَفْقَهَا وَ الْمَغْرِبَا

(همان: ۶۹)

«ای خوشا نهر قصیر و لحظه غروب آفتاب و نسیم وزان آن تپه‌ها و منزلگاه‌ها. طریق فرزندگان و حکما رها خواهم کرد و سوار بر مرکب گمراهی خواهم شد. بر همه خوشی‌ها چونان خورشید طلوع خواهم کرد و نقطه شروع و پایان آن‌ها خواهم بود.»

الشاب الظریف، چنان محو لذت‌های زودگذر شده که انگار در این جهان، آرمانی جز ولنگاری ندارد. خوشی روزگار در چشم او چونان دریایی بی‌کران جلوه می‌کند که شایسته است انسان، فارغ از همه چیز بر امواج تخدیرآور آن سوار شود:

وَ صَفْوَةُ الدَّهْرِ بَحْرٌ وَ الصَّبَا سُفْنٌ
وَ لِلْخَلَاعَةِ اِرْسَاءٌ وَ اِسْرَاءٌ

(همان: ۲۹)

«صفای روزگار بسان دریا و جوانی، چونان کشتی است و ولنگاری بر روی آن در تردد است.»

۳-۴ باده‌گساری

یکی از مهم‌ترین جلوه‌های مشترک خوشباشی در شعر دو شاعر، باده‌گساری است که یکی از قدیم‌ترین و شناخته‌شده‌ترین شیوه‌های لذت‌جویی در جوامع بشری است. این مقوله در ادبیات ملل مختلف، آفاق معنایی گسترده‌ای یافته و در فرهنگ‌های مختلف، مراسم آیینی و اساطیری خاصی دارد. در قلمرو شعر سرزمین‌های اسلامی، گستره معنایی آن از «نمادگرایی استعلایی»^۳ گرفته تا مفاهیم تجریدی و انتزاعی و مفاهیم حسی و مادی را دربرمی‌گیرد. شاید این گستردگی دامنه دلالت، باعث شده پژوهشگران و خیام‌شناسان هرکدام تفسیرهای خاص خود و بعضاً متناقضی از می و میگساری در قاموس شعری خیام داشته باشند. صادق هدایت معتقد است که در رباعیات خیام، شراب برای فرو نشانیدن غم و اندوه زندگی است. خیام، پناه به می و جام باده می‌برد و با می ارغوانی می‌خواهد آسایش فکری و فراموشی تحصیل بکند. (هدایت، ۱۳۸۱ش: ۱۲۲) علی دشتی بر این باور است که باده در زبان خیام، رمزی است از مطلق تمتع؛ و شعاری است برای بهره گرفتن از زندگی. (دشتی، ۱۳۸۰ش: ۱۹۸) مهدی امین‌رضوی؛ پژوهشگر ایرانی مقیم آمریکا، معتقد است باده‌ستایی خیام و خوشباشی خیام به معنی بهره‌مندی از لذایذ در کنار باورهای معنوی و زندگی روحانی است: «مستی و شراب وجوه گوناگون اندیشه خیامی را کنار هم می‌آورد و نظریه وجودی منسجمی درباره این‌که چگونه شخص می‌تواند با موقت بودن زندگی و پدیده مرگ روبه رو شود و در عین حال، زندگی روحانی موفق را بگذراند عرضه می‌کند.» (امین‌رضوی، ۱۳۵۸ش: ۱۴۹)

باید اذعان نمود که به دلیل نبود اسناد معتبر تاریخی، اثبات مفهوم مجازی یا حقیقی بودن باده در شعر خیام، امری دشوار است؛ اما هرچه باشد دعوت به نوشخواری در شعر او، به قصد رها شدن از جباریت روزگار انجام می‌شود:

پر کن قدح باده که معلوم نیست کاین دم که فرو برم برآرم یا نه؟

(خیام، ۱۳۹۰ش: ۸۴)

الشاب الظریف به شراب همان نگاه غالب شاعران مکتب خمیری شامی را دارد. پیروان این مکتب معتقدند که به غیر از نوشیدن شراب راهی برای فراموش کردن دردها و رنج‌های زندگی نیست، شراب است که غم‌ها را از بین می‌برد و سختی‌ها را تبدیل به خوشبختی می‌کند و وحشت و تنهایی را به انس و الفت تبدیل می‌کند. (موسی باشا، ۱۹۸۹م: ۵۸۵) او به تاسی از سلف خود، امروالقیس، نوشخواری و لذتجویی را بر هر کاری مقدم می‌دارد:

فَقَالَ لِي مَبَسًا مَبَسًا دَعُهُمْ الْيَوْمَ حَمْرًا وَ غَدًا أَمْرًا

(الشاب الظریف، ۱۹۹۵م: ۱۵۷)

«لب خدانش به من گفت: رهایشان کن. امروز باده و فردا، کار.»

و برای کاستن از فشار روحی در زندگی، هیچ مرام و مسلکی جز باده‌نوشی و حضور در میخانه‌ها نمی‌شناسد:

و أَرُورُ حَانَاتِ الْمَدَامِ وَ لَا أَرِي غَيْرَ الَّذِي قَضَتِ الْخَلَاعَةُ مَذْهَبًا

(همان: ۶۸)

«به میخانه‌ها می‌روم و جز راهی که سرخوشی به آن حکم دهد، راهی دیگر نمی‌شناسم.»

به گواه اشعار مادی الشاب الظریف، فقدان دستگاه فلسفی منسجم در شعرش و اعتراض پدرش به نحوهٔ زندگی او، دور از ذهن است که دعوت به نوشخواری وی، مانند دعوت خیام غیر از مفهوم مادی مفهوم دیگری داشته باشد.

۵. جایگاه عقل در اندیشهٔ خوشباشی دو شاعر

۵-۱ عقل‌ستیزی

عقل، موهبت الهی است که یکی از نیروهای بالقوه هدایت نوع بشر در تاریکی‌های پریچ و خم زندگی به شمار می‌آید. در همه مکاتب وجودگرا، عقل مانعی بازدارنده و محدودکننده برای آزادی است. بنابراین تلاش برای رهایی از سلطهٔ آن، فصل مشترک همه وجودگرایان است.

فلسفه اصالت حس اپیکوری، مبتنی بر این تصور است که احساس بزرگ‌ترین مبلغ و پیام‌آور «واقعیت» است و در عین حال، ما را با «وجود» و هستی مرتبط می‌سازد و ما را به سوی امور خوشایند و لذت‌بخش، هدایت و از امور نامطبوع و ناخوشایند دور می‌سازد. (برن، ۱۳۵۷: ۴۱) اپیکور اثبات می‌کند که لذت عبارت است از «خیر مطلق»؛ زیرا موجودات از بدو تولد در جستجوی لذت و فرار از آلم به وسیله یک تمایل طبیعی و غیرعقلانی هستند. (همان: ۱۰۷) فلاسفه اگزیستانسیالیستی همچون «میگل اونامونو»^۴ نیز بر این باور هستند که عقل انسان برای درک حقیقت، ناکافی است؛ زیرا بر مبنای مفروضات خود به سؤالات، پاسخ‌های از پیش تعیین‌شده می‌دهد، حال آنکه حوادث زندگی غیرقابل پیش‌بینی‌اند. (نوالی، ۱۳۸۶: ۷۱) در دیدگاه اونامونو عقل ما را در برابر مشکل لاینحل جاودانگی به غفلت و خودکشی عقلانی دعوت می‌کند. (همان: ۳۰۴)

از آنجا که خیام، فیلسوف است، اندیشه او در وهله اول بر عقلانیت متکی است. او گاهی می‌کوشد با در کنار هم قرار دادن پازل‌های معمای هستی برای آن راه حلی عقلانی بیابد؛ اما از آنجا که امور متافیزیکی؛ مانند رستاخیز با چشم سر و قراردادهای حاکم بر جهان فیزیکی قابل درک نیستند، قانع نمی‌شود. از این‌رو، همچون دیگر فلاسفه به پرسشگری روی می‌آورد «از جمله: وقتی آمدن و نیامدن ما برای روزگار تفاوتی ندارد، آمدن و رفتن ما برای چیست؟» (رحمدل، ۱۳۸۶: ۱۲۷) او به این شکل در ظاهر توجیهی قانع‌کننده و مبتنی بر عقل برای خوشباشی می‌یابد. بنابراین ره عصیان و تمرد در پیش می‌گیرد؛ چراکه در گردش چرخ و فلک، قدرت تعقل انسان را کور و کر می‌بیند:

نیک‌ی و بدی که در نهاد بشر است شادی و غمی که در قضا و قدر است
با چرخ مکن حواله کاندلر ره عقل چرخ از تو هزار بار بیچاره‌تر است
(خیام، ۱۳۹۰: ۳۰)

ضعف تحلیل عقلانی مردم از فلسفه جهان هستی و دل‌بستن به اعتقادات خرافی و مهره‌های طلسم باعث شده بود، مردم روزگار الشاب الظریف بدون هیچ تأمل و تعمقی همه‌چیز را بپذیرند. (یوسف، ۲۰۰۳: ۱۷۵) تا زمانی که خلسه شراب بر الشاب الظریف غلبه نکرده برخلاف خیام، خرد را ابزاری برای رشد و هدایت انسان می‌داند و آن را عاجز نمی‌بیند:

وَ لَوْ كَانَ لِي عَقْلٌ كَتَمْتُ فِيمَا بَلُّبُ الْقَتَى يُدْرِى وَ يُدْرِكُ رُشْدُهُ
(الشاب الظریف، ۱۹۹۵: ۱۲۴)

«اگر برای من عقلی بود، آن را پنهان کردم؛ زیرا خرد عیار شناخت انسان است.»

الشاب الظریف همچون خیام خود را از بند عقل رها می‌کند تا از لحظه‌ها بهره ببرد با این تفاوت که او مانند خیام از قدرت تحلیل عقلانی بیشتری برخوردار نیست، بلکه در پذیرش سرنوشت انسان، تابع عقل و باور عمومی است.

۲-۵ فرار از سلطه عقل

با وجود اینکه خیام در ظاهر، توجیهی عقلانی برای خوشباشی خود می‌یابد، گاهی خود را از سرزنش‌های عقل در امان نمی‌بیند و برای فرار از آن خود را به غفلت شراب می‌سپارد یا به تعبیر اگزستانسیالیست‌ها خودکشی عقلانی می‌کند. ابیات زیر، نشان‌دهنده آن است که خیام در مقابل پرسشگری عقل و خرده‌گیری‌هایش با خلسه شراب صورت مسأله را پاک می‌کند و قوه تعقل را از کار می‌اندازد تا از مواجهه با آن بگریزد:

برخیزم و عزم باده ناب کنم	رنگ رخ خود به رنگ عناب کنم
این عقل فضول‌پیشه را مستی می	بر روی زخم چنان‌که در خواب کنم

(خیام، ۱۳۹۰ش: ۶۸)

آنان که اسیر عقل و تمیز شدند	در حسرت هست و نیست ناچیز
رو بی‌خبری و آب انگور گزین	کان بی‌خبران به غوره میویز شدند

(کریستن سن، ۱۳۷۳ش: ۱۳۵)

الشاب الظریف مانند خیام با وجود اینکه همیشه دم از بی‌بند و باری می‌زند و نمی‌خواهد لحظه‌ای را از دست بدهد؛ اما گاهی ندای سرزنش عقل را می‌شنود:

لَوْلَا التُّهَى وَ طُنُوقُ الْكَاشِحِينَ بِنَا لَكَانَ وَرْدُ الْهَوَى مَا عَنَهُ لِي صَدْرُ

(الشاب الظریف، ۱۹۹۵م: ۱۵۲)

«اگر قوه عقل و ظن بدخواهان نبود از آب‌سخور هوس بیرون نمی‌شدم.»

وی هم سعی می‌کند به تعبیر خیام، فضولی عقل را با شراب‌نوشی، خاموش کند:

فَأَدِرْ عَلَيَّ شَبِيهَ تَغْرِكَ رِيَّةً	تُهدِي إِلَيَّ شَذَاكَ عَرَفَكَ طَيِّبَا
صَهْبَاءَ كَمْ نَهَبْتَ هُمَى وَ صَيَانَةً	مِنَّا وَ أَعْطَيْتَ صَبُوءَهُ وَ تَطْرُبَا
فِي حَلْبِهِ مَا جَالَ فِي أَرْجَائِهَا	طَرَفُ الْحَجَى مُتَأَنِيًا إِلَّا كَبَا

(همان: ۶۰)

«مرا شرابی ده به حلاوت دهانت و به رایحه خوش تنت. شرابی که عقل و هوش از ما برباید و سرمستی و نشاط هدیه کند. در میدانی که اگر مرکب عقل در آن جولان دهد، پایش بلغزد.»

برخلاف خیام که با منطق ریاضی خود، سعی در قانع کردن مخاطب و خودش دارد، الشاب الظریف در مقابل سرزنش دیگران و عقل، موضعی انفعالی و احساسی می‌گیرد و ضعف اراده و خرد را همچون بابا طاهر به دل نسبت می‌دهد که به هنگام دیدن لذت‌ها اغوا می‌شود. او به این طریق از خود سلب مسئولیت می‌کند و از خود نمی‌پرسد که آیا هرچه را چشم ببیند، لامحاله باید در پی آن روان شد؟

لَا ذَنْبَ لِلْعَيْنِ بَلْ لِلْقَلْبِ مَا خُلِقَتْ إِلَّا لِئُدْرِكَ مَا يُبْدِي لَكُ الْبَصَرُ

(همان: ۱۵۲)

«برای چشم گناهی نیست، بلکه گناه از آن قلب است؛ زان رو قلب آفریده شده تا از هر آنچه دیده ببیند، یاد کند.»

و گاهی هم هرچقدر می‌کوشد از سلطه عقل به خلسه لذت، پناه ببرد، نمی‌تواند از آن رهایی یابد:

لَنَا سُكْرَةٌ مِنْ خَمْرٍ مُقَلَّتِكَ النَّشْوَى نَحْوُ عَلَيَّ ضَعْفِ الْعُقُولِ فَلَا تَقْوَى

(الشاب الظریف، ۱۹۹۵م: ۳۴۵)

«برای ماست سرمستی از باده چشمان مخمور تو که قصد سیطره بر عقل دارد؛ اما توانش نیست.»

۶. تناقض دین‌باوری و خوشباشی در جهان اندیشه دو شاعر

۶-۱ دین‌گزینی

دین‌داری - نقیض دینامحوری - در دیدگاه اگزیستانسیالیستی یک ویژگی بازدارنده و محدود کننده است. از منظر اگزیستانسیالیست‌ها ارزش‌های اخلاقی و دینی چون از قبل مسیر انسان را مشخص می‌کنند، محدودکننده آزادی و قدرت انتخاب انسان هستند. در نگاه آنان، انسان بدون این که جهتی از قبل برای او تعیین شده باشد در این دنیا رها شده است. (نوالی، ۱۳۷۳ش: ۳۰)

بنابراین همیشه تلاش می‌کنند، در باورهای دینی مردم شک و تردید ایجاد کنند و ارزش‌های دینی را به چالش بگیرند. سارتر که از اگزیستانسیالیست‌های الحادی است می‌گوید: «اگزیستانسیالیسم عقیده ندارد که ممکن است بشر آیه‌ای ازلی در روی زمین بیابد که او را راهبر شود.» (سارتر، ۱۳۷۶ش: ۴۱) و در جایی دیگر می‌گوید: «هیچ قدرتی و هیچ خدایی نمی‌تواند

جهان و امکان‌های جهان را با اراده من منطبق کند. (همان: ۴۸) دیدگاه خیام گاهی به اگزستانسیالیسم نزدیک می‌شود. او «در رباعیاتش موضع غیر اسلامی نامتعارفی اتخاذ می‌کند که منعکس کننده لادری‌گری واقع‌گرایانه اوست. بخشی از وجود او را می‌بینیم که تا آخر عمر لادری و ندانم‌گو در مورد شناخت خدا می‌ماند.» (امین رضوی، ۱۳۸۵ش: ۱۵۷)

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

(خیام، ۱۳۹۰ش: ۷۸)

از آنجا که خیام، زندگی انسان را به چشم تجارت و قمار می‌نگرد، عوض کردن خلسه شراب را با آرامش روحی ناشی از یاد بهشت موعود، خسروانی بزرگ به شمار می‌آورد و وعده‌های الهی را به تمسخر می‌گیرد:

گویند بهشت با حور خوش است من می‌گویم: که آب انگور خوش است
این نقد بگیر و دست از آن نسپه بدار کاواز دُهل برادر از دور خوش است

(همان: ۲۷)

در دوره زندگی الشاب الظریف برخی از مردم به اندازه‌ای در لذات مادی و حیوانی غرق بودند که به راحتی از ارزش‌های دینی و شرعی رویگردانی می‌کردند. او همچون خیام، احساسات متغیر و متزلزلی در قبال دین دارد؛ بطوری که گاه به کفر و الحاد روی می‌آورد و اساس دین و اعتقاداتش را به چالش می‌کشد تا با وجدانی آسوده به خواسته‌های دنیایی‌اش تن دهد. او هم به روش استتاجی خیام روی می‌آورد؛ اما از آنجا که افکارش عمق و پختگی اندیشه‌های خیام را ندارد به شکل سخیف و ناشیانه‌ای حکم به حلال بودن شراب می‌دهد:

يَا صَاحِبِيَّ - جُعِلْتَمَا بَعْدِي - خُذَا قَوْلَ امْرِئٍ عَرَفَ الْأُمُورَ وَ جَرَّيَا
لَمْ يَخْلُقِ الرَّحْمَنُ شَيْئاً عَابِثاً فَالْحَمْرُ مَا خُلِقَتْ لِأَنَّ تَخَجَّبَا
(الشاب الظريف، ۱۹۹۵م: ۶۹)

«یاران- که الهی بعد از من زنده باشید- نصیحت مردی کارآزموده را به گوش سپارید. خداوند رحمان هیچ چیز را بیهوده نیافرید، باده از برای آن آفریده نشده که ترک شود.»

«خالد یوسف»، پژوهشگر لبنانی، در کتاب «الشعرالعربی، أيام الممالیک» معتقد است: فردی مانند الشاب الظریف ممکن نیست، نص صریح قرآن درباره حرام بودن باده‌گساری را ندیده یا نشنیده باشد و این پرده‌داری صریح نوامیس شرعی، ناشی از حس رقابت‌جویی او با دیگر باده-

ستایان روزگار است. (یوسف، ۲۰۰۳م: ۴۲۶) اما به نظر می‌رسد که شاعر برای موجه جلوه‌دادن عمل حرام خود و شبهه‌افکنی در باورهای دینی مردم، چنین گناه بزرگی را به جان خریده و گرنه چطور ممکن است فردی با این پیشینه خانوادگی به راحتی حکم به حلال بودن حرام خداوند دهد؟

او نیز آموزه‌های دینی را به تمسخر می‌گیرد و دین‌مداران را دعوت به ترک محرمات می‌کند با این تفاوت که لذت مستی می را هم‌سنگ شراب بهشتی قرار می‌دهد نه برتر از آن:

يَا ذَا الَّذِي يَرَوِي الْحَمْدَ	يَسُّ وَ لَيْسَ يُرَوَى بِالْقَدِيمِ
عَنْ عَدِي مُدَامًا مَهَارَهُ	عَنْ عَدِي كَجَدِّكَ مِنَ النَّعِيمِ
فَلَا تَحْضُ إِلْسِي بِجَمَّةٍ	تُحْلِي حَشَاكَ مِنْ أَلْمُومِ

(الشاب الظریف، ۱۹۹۵م: ۳۱۲)

«ای آنکه حدیث روایت می‌کنی و از شراب کهنه، جانت را سیراب نمی‌کنی. شراب تازه و امروزی پیش من است که در نظرم هم‌سنگ باغ‌های بهشت است. با نشاط پیش من آی تا غم از دلت بزدایم.»

۲-۶ انتقاد از دین‌مداران ریاکار

یکی از حجت‌های خیام برای منطقی جلوه‌دادن خوشباشی در ذهن عامه مردم، انتقاد از عالمان دینی و صوفیان زاهدنمایی هستند که منشی ریاکارانه دارند. او «با صوفیان و اهل ظاهر میانه خوبی نداشت، خاصه واعظانی که بر منبر و محراب، سخن از صدیقین و پرهیزگاران می‌گفتند و چون به خلوت می‌رفتند آن کار دیگر می‌کردند. (رحمدل، ۱۳۸۶ش: ۱۲۳) در دوره خلافت عباسیان و دوره مملوکی، مفتیان، قاضیان، محتسبان و منشیان درباری که در بین مردم از وجهه مذهبی خاصی برخوردار بودند؛ عموماً از بین همین ریاکاران ظاهرین انتخاب می‌شدند و در چپاول اموال مردم، همراه امرا و پادشاهان بودند. خیام با نبوغ خاص خودش، مخاطب اشعارش را در موقعیت داوری بین خودش و اینان قرار می‌دهد و با ذکاوت تمام سخنی از دینداران واقعی به میان نمی‌آورد، مبدا که پرده‌دری‌اش آشکار شود:

ای مفتی شهر از تو پرکسارتریم	با این همه مستی از تو هوشیارتریم
تو خون کسان خوری ما خون رزان	انصاف بده کدام خون‌خوارتریم

(هدایت، ۱۳۸۱ش: ۷۳)

من دامن توبه و زهد طی خواهم	با موی سپید قصد می‌خواهم کرد
پیمانۀ عمر من به هفتاد رسید	این دم نکنم نشاز کی خواهم کرد؟

(همان: ۶۱)

الشاب الظریف نیز در پاسخ به ملامت اطرافیان‌ش که وی را شخصی بوالهوس و عیاش می‌دانند، به همین شگرد متوسل می‌شود و فساد اخلاقی برخی از زاهدانمایان خرقه‌پوش را مستمسکی برای پرده‌داری خود قرار می‌دهد:

وَكَمْ بَدَا عَاقِلٌ يَوْمًا وَ كَيْسٌ لَهُ
فَكَرٌّ وَ كَيْسٌ يَمْنُوبُ إِلَى الْبَشْرِ
و لا بَسٍّ وَ هُوَ عَارٍ رِذَاءَ لَهُ
كِسْوَتُهُ أَطْلَسًا مِنْ أَحْسَنِ الشَّعْرِ
وَ عَابِدِينَ مِنَ الْمُحْرَابِ قَاءَ هَرَبُوا
تَرَى الْمَسِيحَ يُوَافِيهِمْ عَلَى قَدَرٍ
وَ صَالِحِينَ رَأَيْتُ الْحَمْرَ عِنْدَهُمْ
قَدْ حَلَّلُوهُ بِلا خَوْفٍ وَ لا حَذَرٍ

(الشاب الظریف، ۱۹۹۵م: ۱۶۶)

«بسا عاقلی که روزی خرمند بود و امروز اندیشه ندارد و در شمار آدمیان نیست. بسا زاهدی که پوشاکش از خشن‌ترین بافته‌هاست؛ اما انگار لباسی بر تنش نیست. بسا پرهیزگاران‌ی که از محراب‌ها گریختند. آیا مسیح^(ع) در میعادگاه با آن‌ها دیدار خواهد کرد؟ بسا صالحانی که آن‌ها را مشغول باده‌نوشی دیدم و بدون هیچ ترس و بیمی آن را حلال کرده‌اند.»

۳-۶ امیدواری به غفران الهی

پرسشی که در اینجا به ذهن می‌رسد این است که آیا پرده‌داری دینی، نادیده‌گرفتن بشارت‌های بهشتی و ایجاد شک و تردید در باورهای مذهبی مردم از سوی دو شاعر، می‌تواند مستمسکی برای تکفیر و نسبت‌دادن الحاد به آن‌ها باشد؟ واقعیت آن است که با وجود رازآلود بودن آینده در اندیشهٔ آن‌ها در نهایت در مقابل ارادهٔ خداوند سر تسلیم فرود می‌آورند و به قضای الهی گردن می‌نهند. خیام علی‌رغم حضور در بزم ساقیان و شاهدان، حضور خداوند را از ازل تا ابد، ساری و جاری می‌بیند:

با تو به خرابات اگر گویم راز
به زانکه به محراب کنم بی تو نماز
ای اول و ای آخر خلقان همه تو
خواهی تو مرا بسوز و خواهی بنواز
(کریستن سن، ۱۳۷۳ش: ۱۳۹)

بسیاری از عرفا و متصوفه اسلامی پس از سال‌ها لذتجویی، سعادت‌نهایی را در خداجویی دیده‌اند. «شیخ صنعان یکی از بزرگان عرفا، راه نجات را ظاهراً پس از ارتکاب گناهان کبیره پیدا کرده، کسی که از سوزاندن صحف آسمانی، باکی نداشت بالاخره خدا را پس از سرگردانی

طولانی و حیرت و درماندگی دریافته است.» (نوالی، ۱۳۸۶ش: ۸۱) خیام هم طریقت این بزرگان را در پیش می‌گیرد و در توبه الهی را بر روی خود باز می‌بیند:

ای دوست دگر طعنه مزین مستان را گر توبه دهد توبه کنم یزدان را
تو غره مشو بدان که می می نخورم صد کار کنی که می غلامست آن را
(کریستن سن، ۱۳۷۳ش: ۱۶۱)

الشاب الظریف از اینکه هوی و هوس، عبادت‌ها و راز و نیازهایش را بر باد می‌دهد، تأسف می‌خورد:

أَفْنَى هَوَاكَ تَمَسُّكِي بِنَشُّكِي فَخَلَعْتُ فِيكَ عَذَارَ عِلْمِي أَشْيَا
(الشاب الظریف، ۲۰۰۴م: ۶۰)
وَإِنْ هَزَّ عِظْفَيْكَ الصَّبَا مُتَمَايِلًا أَضَاعَ الْهَوَى نُسْكِي وَغِيَّتْ عَن لُبِّي
(همان: ۹۳)

«عشق تو زهد و عبادتم را بر باد داد تا اینکه بی‌هیچ شرم و حیایی از موهای سپید، تا زنخدان غرق لذت‌ها شدم. اگر عشق، اندام تو را به رقص و طرب آورد، هوس، عبادتم را بر باد داد و عقلم را زایل ساخت.»

او به رسم بسیاری از بزرگان عصر خود همچون بوصیری، صفی‌الدین حلی و ابن‌نباته، به گناهان خود معترف است و از پیامبر اسلام^(ص) برای روز رستاخیز شفاعت می‌طلبد:

فَيَا خَاتَمَ الرَّسَلِ الْكِرَامِ وَمَنْ بِهِ لَنَا مِنْ مَهُولَاتِ الذُّنُوبِ مَخْلُصٌ
أَغْنِنَا أَجْرَنَا مِنْ ذُنُوبٍ تَعَاظَمَتْ فَأَنْتَ شَفِيعٌ لِلرَّوْرَى وَ مَخْلُصٌ
(الشاب الظریف، ۱۹۹۵م: ۱۹۲)

«ای خاتم پیامبران بزرگ و ای آنکه از شر گناهان بزرگ به او پناه می‌آوریم. یاری‌مان کن و ما را از شر گناهان بزرگ در امان دار که تو شفیع و نجاتبخش مردمی.»

سخن آخر اینکه گرچه دو شاعر، بارها باورهای دینی رایج را به چالش کشیده و در بی-اعتبار کردن آن‌ها بین مردم تلاش می‌کرده‌اند؛ اما چنان که خود خیام اشاره می‌کند کافر مطلق نیستند و همواره بر لبه تیغ الحاد و دین حرکت کرده‌اند:

یک‌دست به مصفحیم و یک‌دست به جام گه مرد حلالیم و گهی مرد حرام
ماییم درین گنبد فیروزه رخام نه کافر مطلق نه مسلمان تمام
(کریستن سن، ۱۳۷۳ش: ۱۹۵)

نتیجه گیری

۱. نبود اطمینان نسبت به آینده و تصویر رازآلود آن در نگاه دو شاعر، سبب شده در شعرشان دعوتی عمومی برای بهره‌بردن از خوشی‌های زودگذر داشته باشند و این طرز تفکر را چونان حربه‌ای در مقابل فشارهای روحی و روانی ناشی از مرارت‌های زندگی بکار گیرند.

۲. یکی از بارزترین جلوه‌های خوشباشی در شعر الشاب الظریف، باده‌گساری است که آفاق معنایی و مؤلفه‌های آن در شعر وی شباهت معناداری با نوش‌خواری موجود در شعر عمر خیام؛ فیلسوف ایرانی دارد. خیام و الشاب الظریف هر دو باده‌گساری را بهترین روش برای به فراموشی سپردن سلطه سرنوشت بر زندگی انسان می‌دانند.

۳. خیام اندیشمند و فیلسوف، با تحلیل عقلانی خاص خود سلوک خوشباشی در پیش گرفته، هرچند گاهی ندای عقل خود را-که قانع نشده-می‌شنود؛ حال آنکه الشاب الظریف قدرت تحلیل عقلانی خیام را ندارد و به شکل سنتی و تقلیدی پذیرفته است که جهان خلقت، بی-حساب و کتاب آفریده نشده است؛ بنابراین به باده‌نوشی رو می‌آورد تا از استنتاجات عقل در امان باشد.

۴. ضعف اعتقادی و توکل نکردن بر خالق هستی، باعث شده دو شاعر نسبت به باورهای دینی و پاداش اخروی بی‌اعتنا باشند؛ اما از آنجا که در جامعه‌ای با صبغه‌های دینی مستحکم، رشد و نمو یافته‌اند، همیشه در حالت بینابینی از کفر و ایمان قرار گرفته‌اند. به دیگر سخن، می‌توان چنین استدلال نمود که هرگاه دو شاعر با چشم سر به زندگی نگریسته‌اند، دعوت به تعطیلی فریضه-های الهی نموده‌اند و هرگاه با چشم بصیرت و مکاشفه قلبی به دستگاه هستی و نظم حاکم بر آن نگاه کرده‌اند، به رحمت لایتناهی الهی امیدوار شده و ره توبه و استغفار در پیش گرفته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. اپیکوریسم (epicureanism): مکتبی است فلسفی منسوب به اپیکور (۲۷۱-۳۴۱ ق.م) فیلسوف یونانی. این مکتب هدف زندگی را در لذات جسمانی و خوشباشی می‌داند. (ر.ک: فرهنگ فارسی معین، ذیل واژه اپیکوریسم)

۲. اگزیستانسیالیسم (existentialism) یا مکتب اصالت وجود یا تقدم وجود نام مکتبی فلسفی است که هستی (این جهانی) انسان را مرکز و غایت همه مسائل می‌داند. (ر.ک: فرهنگ فارسی معین، ذیل واژه اگزیستانسیالیسم) شایان ذکر است که در طول بحث غالباً دیدگاه‌های دو شاعر با این دو مکتب مقایسه می‌شود و دلیل آن شباهت بنیادی دیدگاه دو شاعر با آرای پیروان این مکاتب است.

۳. نمادگرایی استعلایی یا «سمبولیسم فرارونده» نوعی نمادگرایی است که در آن تصاویر عینی به عنوان نمادهایی به کار گرفته می‌شوند که نماینده اندیشه‌ها و احساسات محدود به ذات شاعر نیست، بلکه نمادهای جهانی گسترده و عام آرمانی است که جهان موجود تنها نمایشی ناقص از آن است. نمادهای استعلایی که در شعر عرفانی اسلامی کاربرد زیادی دارند، معطوف به جهان ماورای ماده و متافیزیک‌اند؛ از جمله «دریا» و «آفتاب» در شعر مولوی «میخانه» و «خرابات» در شعر سنایی و «سیمرغ» در شعر عطار نمادهای فرارونده‌اند؛ زیرا مفاهیم مجرد را تصویر می‌کنند. نمادهای استعلایی در مقابل نمادهای انسانی با صبغه مادی قرار می‌گیرند. (برگرفته از چدویک، ۱۳۸۸ش: ۱۱ و فتوحی، ۱۳۸۶ش: ۱۹۶)

۴. Miguel de Unamuno (۱۹۳۶-۱۹۸۴م) فیلسوف، شاعر و نمایشنامه‌نویس اسپانیایی از جمله طرفداران اصالت وجود است که با وجود داشتن دیدگاهی شکاکانه نسبت به آینده انسان، از بزرگان اگزیستانسیالیسم دینی محسوب می‌شود و ایمان را عنصری حیاتی برای تداوم زندگی انسان می‌داند. (www.wikipedia.org)

منابع و مأخذ

الف) منابع فارسی

۱. امین رضوی، مهدی. (۱۳۸۵ش). *صهباي خرد: شرح و احوال آثار حکيم عمر خیام نیشابوری*؛ ترجمه مجدالدین کیوانی، چاپ اول، تهران: سخن.
۲. برن، ژان. (۱۳۵۷ش). *فلسفه اپیکور*؛ ترجمه سید ابوالقاسم پور حسینی، چاپ اول، تهران: سپهر.
۳. چدویک، چارلز. (۱۳۸۸ش). *سمبولیسم*؛ ترجمه مهدی سجایی، تهران: نشر مرکز.
۴. خیام، عمر. (۱۳۹۰ش). *رباعیات*؛ نسخه محمدعلی فروغی و قاسم غنی، قم: آثار قلم.
۵. دشتی، علی. (۱۳۸۰ش). *دمی با خیام*؛ تهران: انتشارات امیرکبیر.
۶. رحمدل، غلامرضا. (۱۳۸۶ش). «مقایسه اغتنام فرصت در اندیشه‌های حافظ و خیام»، *مجله ادب پژوهی*، شماره ۲، صص: ۱۱۸-۱۴۱.
۷. سارتر، ژان پل. (۱۳۷۶ش). *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*؛ ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر.
۸. شیخ امین، بکری. (۱۳۸۳ش). *پژوهشی در شعر مملوکیان و عثمانیان*؛ ترجمه عباس طالب زاده شوشتری، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
۹. صفا، ذبیح الله. (۱۳۶۳ش). *تاریخ ادبیات در ایران (ج ۲)*؛ تهران: انتشارات فردوسی.

۱۰. فتوحی، محمود. (۱۳۸۶ش). بلاغت تصویر؛ چاپ اول، تهران: انتشارات سخن.
۱۱. قنبری، محمدرضا. (۱۳۸۴ش). خیام‌نامه؛ چاپ اول، تهران: زوار.
۱۲. کادن، جی‌ای. (۱۳۸۰ش). فرهنگ ادبیات و نقد؛ ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: انتشارات شادگان.
۱۳. کریستین سن، آرتور. (۱۳۷۳ش). بررسی انتقادی رباعیات خیام؛ ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
۱۴. نوالی، محمود. (۱۳۸۶ش). فلسفه‌های آگزیستانس و آگزیستانسیالیسم تطبیقی؛ چاپ سوم، تبریز: دانشگاه تبریز.
۱۵. هدایت، صادق. (۱۳۸۱ش). خیام صادق: مجموعه آثار صادق درباره خیام هدایت؛ مقدمه و گردآوری جهانگیر هدایت، تهران: نشر چشمه.

ب) منابع عربی

۱. امرؤالقیس بن حجر. (۲۰۰۴م). دیوان؛ شرح عبدالرحمان المصطاوی، الطبعة الثانية، بیروت: دارالمعرفه.
۲. الشاب الظریف. (۱۹۹۵م). دیوان؛ شرح صلاح الدین الهواری؛ الطبعة الأولى، بیروت: دارالکتاب العربی.
۳. موسی باشا، عمر. (۱۹۸۹م). الادب فی بلاد الشام عصور الزنکین و الأیوبین و الممالیک؛ الطبعة الاولى، دمشق: دارالفکر.
۴. ----- (۱۹۹۹م). تاریخ الادب العربی (العصر المملوکی)؛ دمشق: دارالفکر.
۵. یوسف، خالد. (۲۰۰۳م). الشعر العربی، أيام الممالیک؛ الطبعة الأولى، بیروت: دار النهضة العربیه.

فصلنامه لسان مبین (پژوهش ادب عربی)
(علمی - پژوهشی)
سال هفتم، دوره جدید، شماره بیست و یکم، پاییز ۱۳۹۴

دراسة مقارنة للنزعة الانغماسية في شعر الخيام و الشاب الظريف*

علي أكبر احمدي چناري، استاذ مساعد في اللغة العربية و آدابها بجامعة زابل

علي اصغر حبيبي، استاذ مشارك في اللغة العربية و آدابها بجامعة زابل

فرزانه گروهی، طالبة مرحلة الماجستير في اللغة العربية و آدابها بجامعة زابل

الملخص

السرور و الابتهاج بالدنيا والانغماس في ملذاتها العابرة، نزعة عريقة يختارها كثير من الناس كطريقة من طرق المعاش، بغض النظر عن مكانتهم الفكرية. ولقد تأصل الجانب المادي والديني لدى الإنسان وازدهرت عنده فلسفة الانغماس في الملذات والتغني بالوجود في كل عصر ظهر فيه الإنسان بمثابة كائن متورط في براثن الدهر يكتنفه مصير غامض ومجهول. و في مجال الأدب الإسلامي يعتبر الخيام من أشهر المنتمين إلى هذا الاتجاه. إن النزعة الانغماسية الخيامية طريقة متفشية في عصور انحطاط العرب فكراً و ثقافياً (عصرالماليك) و التي كانت قريبة تاريخياً من عصر الخيام. ويعدّ الشاب الظريف من أشهر شعراء هذا العصر حيث تبّى طريق التلهي والظرف طيلة حياته القصيرة، مقتفياً أثر الخيام ومتأثراً بفلسفته. تقوم هذه الدراسة بالكشف عن تجليات هذه النزعة الفكرية من خلال دراسة نتاجات الشاعر على أساس من المنهج الوصفي - المقارن لكي تبين أوجه التشابه بينها و بين فلسفة الخيام. والحصيلة النهائية هي أن الوجودية عند الشعارين، رغم انشغالهما بالملذات، ليست إحادية، بل كانا في أشعارهما يتمنيان الغفران و الرحمة من الله تعالى.

الكلمات الدلالية: الشاب الظريف، الخيام، الوجودية، الانغماس في الملذات

* - تاريخ الوصول: ۱۳۹۳/۰۹/۰۸ تاريخ القبول: ۱۳۹۴/۰۷/۲۹

عنوان بريد الكاتب الإلكتروني: ahmadichenari54@yahoo.com