



طیف‌های عقلانیت و مرام در جهان‌بینی اکنون‌گرا از امروز تا خیام^۱

مازیار مهیمنی^۲

چکیده

در سال ۱۹۹۵ میلادی فرانسوا هارتوگ مورخ فرانسوی دو انگاره «نظام تاریخت» و «اکنون‌گرایی» را به مجموعه واژگان تاریخ و جامعه‌شناسی افزود. به باور او، با نابودی بلوک‌های شرق و غرب که به شکل نمادین در سقوط دیوار برلین (۱۹۸۹) تجلی کرد، جوامع بشری آرمان‌گرایی آینده‌گرا را پشت سر گذاشتند و وارد نظام اکنون‌گرا شدند. برای فرهنگ ایرانی، واژه اکنون‌گرایی، جدا از دلالت تاریخی و جامعه‌شناختی مورد نظر هارتوگ، طینی «خیامی» دارد و آموزه‌هایی چون شادخواری و اغتنام دم را به یاد می‌آورد. این مشاهده ساده زمینه را برای نوعی «معرفت‌شناسی تطبیقی» فراهم می‌کند که هدف آن پرده برداشتن از انواع عقلانیت حاکم بر صورت‌های اروپایی اکنون‌گرایی و صورت خیامی/ ایرانی این گرایش است. اگر رفتارهای افراد و جوامع مختلف در دنیای اکنون‌گرا تابع همین انواع عقلانیت باشند، هر پرسشی در خصوص عقلانیت اکنون‌گرا به شکل طبیعی بر «مرام» اکنون‌گرا نیز فرود می‌آید.

کلیدواژه‌ها: نظام تاریخت، هارتوگ، اکنون‌گرایی اروپایی، اکنون‌گرایی خیامی، مرام اکنون‌گرا

۱. نگاه به گذشته از زاویه حال فاقد پیشینه نیست. مارک بلوک در کتاب *ویژگی‌های بدیع تاریخ روستایی فرانسه* (ج ۱۹۳۱/۱۹۸۸) نوعی تاریخ‌نگاری معکوس (*histoire régressive*) را توصیه می‌کرد که در آن مورخ ابتدا به روزگار معاصر می‌نگریست تا سپس بتواند با ذهن باز به تفسیر گذشته بپردازد (Descola, 2005: 14 ←). به همین ترتیب، در مقابل تاریخ‌گرایی (*historicisme*) [سنتی] که حال را در پرتو گذشته می‌نگرد، تاریخ ساختارگرای فیلیپ دسکولا پرسش دقیق از خاستگاه پدیده‌ها را مشروط به شناخت ساختار کنونی آن‌ها می‌داند (← 13: *ibid.*). در جایگاه سوم باید از تاریخ مسئله‌شناختی میشل مه‌بر یاد کرد که تفحص در تاریخ را بدون شناخت «مسئله‌های» امروز میسر نمی‌بیند؛ به‌ویژه در سه کتاب در باب *مسئله‌شناسی* (۱۹۸۶)، *پرسش‌گری و تاریخت* (۲۰۰۰) و *تاریخ چیست؟* (۲۰۱۳) مه‌بر فرآیند تبدیل مسئله به پرسش و حرکت از پرسش‌های اکنون به رویدادهای گذشته را تشریح کرده است. نمونه‌های فراوان دیگری نیز وجود دارند که یا به‌طور مستقیم و یا به‌واسطه تفسیر با تاریخ‌نگاری اکنون‌محور مرتبط می‌شوند... سخن حاضر اما نه صلاحیت بازخوانی و بازنگاری تاریخ را دارد، نه به روایت یک روند تاریخی معکوس می‌اندیشد و نه با روش کمابیش اثبات‌گرایی (*positiviste*) که در بسیاری از جستارهای زیست‌کتاب‌نگاشتی خیامی به چشم می‌خورد، در پی یافتن به سیمای «واقعی» خیام است. آرزوی او پرده برداشتن از پتانسیل‌های معنایی اکنون‌گرایی خیام از راه مقایسه آن با صورت‌های امروزی اکنون‌گرایی، و در سایه برخی پرسش‌ها و مسائل درشت انسان امروز است.

۲. m.mohaymeni@basu.ac.ir

۲. استادیار زبان و ادبیات فرانسه دانشگاه بوعلی‌سینا

۱- اکنون

شتاب تاریخ و تبدیل زمان به کالایی مصرفی، زوال میراث زیستی و فرهنگی، مرگ تجربه، افول نسل‌های زمین‌زی و برآمدن نسل‌های دریازی و هوازی، معلق شدن انسان‌ها در فضایی بی‌گرایش، استعاری‌شدگی هویت‌ها، سرخوردگی رؤیاهای آرمان‌شهری، رنگ باختن قرارداد اجتماعی و بدگمانی مدنی به کارایی سامانه‌های اداری، غوطه خوردن جان‌ها در گرداب مسائل روزانه یا دل زدن به دریای لذت‌های بی‌فردا ... این نگره‌ها جوامع انسانی امروز را توصیف می‌کنند.^۱ واکنش این جوامع به وضعیت «شبه‌باروک» خویش در رفتاری تجلی کرده است که جامعه‌شناسی فرانسوی آن را «اکنون‌گرایی» (présentisme) می‌خواند.^۲ مشام فرهنگی ما به رایحه‌ی خیامی این واژه حساس است. ضمیر لذت‌گرا طنین آشنای «دم را دریاب» را از آن می‌شنود. ظن ملی‌گرا به این سو می‌رود که اکنون‌گرایی فصلی جدید از رواج حکمت ایرانی در اقلیم زیستی و فکری غرب است. یادآوری سه قرن حضور خیام در اروپا از سال ۱۷۰۰ میلادی^۳ به این سو به این ظن دامن می‌زند. در لایه‌ای ژرف‌تر، تاریخ و جامعه‌شناسی مقابله‌ای می‌توانند، با رجوع به شرایط تاریخی و اجتماعی ایرانیان در سده‌های پنجم و ششم هجری، برخی عناصر همسان میان جامعه جهانی امروز و قرون وسطای سلجوقی را کشف (بازسازی) کنند و در اکنون‌گرایی خیام یکی از (کهن) الگوهای رفتاری ممکن برای سازگاری با روزگاران بی‌گذشته و بی‌آینده را بجویند.

ارزش و کیفیت این نوع بررسی‌ها هرچه باشد، کارکرد ثابت آن‌ها سرکوب پرسشی است که جوهر اکنون‌گرایی را نشانه می‌رود. غرض تجرید این انگاره با حذف جنبه‌های تاریخی، اجتماعی یا روان‌شناختی آن نیست. برعکس در موضع اکنون‌گرا هم وجه حضور و هم جایگاه هریک از سه عنصر تاریخ، روان و جامعه باید به دقت تعیین شود. در نخستین مشاهده به نظر می‌رسد که اکنون‌گرایی، در عین حال که این سه عنصر را معلق می‌سازد، ثقل معنایی آن‌ها را در خود نگه می‌دارد، تا جایی که پرسش از جوهر اکنون‌گرایی گویی بر حضور پیشین یا بر بقایای حضور همین سه عنصر فرود می‌آید. به عبارت دیگر، داده‌های روانی/تاریخی/

۱. چنین دیدگاهی را می‌توان در تاریخ، فلسفه و جامعه‌شناسی اروپایی پنجاه سال اخیر و به ویژه در آثار پی‌یر نورا، میشل مه‌یر، میشل فابر و پیتر سلوتردایک دنبال کرد. برای مباحث مربوط به شتاب تاریخ، بحران میراث و هویت‌های استعاری می‌توان بار دیگر به آثار مه‌یر (← پانویس ۱) ارجاع داد. اما ظاهراً پیش از او، در دهه ۱۹۷۰، پی‌یر نورا از شتاب تاریخ و رویکرد مصرفی به زمان سخن گفته است (← Lessault, 2004). اگر باز هم عقب‌تر برویم، گویا در سال ۱۹۲۵ مورس هالباکس در کتاب *چارچوب‌های اجتماعی حافظه* به «شتاب روزافزون ضرباهنگ زندگی اجتماعی» اشاره کرده بود (← Hartog, 1995: 1222). موضوع نسل‌های دریازی (marin) امروز و تفاوت آن‌ها با نسل‌های زمین‌زی (terrien) گذشته را میشل فابر در کتاب *آموزش و پرورش برای رویارویی با دنیای مسئله‌وار: نقشه و قطب‌نما* (۲۰۱۱) مطرح کرده است. برای بحث گرایش‌گریزی و پیوند آن با مدرنیته، رجوع شود به کتاب پیتر سلوتردایک با عنوان *کف‌های روی آب* (۲۰۰۵) و تفسیر موجز آن در *تماشاگر رسته از بند اثر ژاک رانسی‌یر* (Rancière, 2008: 36-37). رابطه اکنون‌گرایی با بحران قرارداد اجتماعی توسط فیلیپ داروس و در سمینار «نقد، امروز» (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۴ آبان ۱۳۹۶) مطرح شده است. گزارش این سمینار را در مقاله «بحران و امنیت نقد» (مهمی، ۱۳۹۷) می‌توان یافت.

۲. پدیده اکنون‌گرایی بحث‌هایی مفصل را در «مدرسه مطالعات عالی علوم اجتماعی» (EHESS) پاریس برانگیخته که دامنه آنها با انتشار کتابی از فرانسوا هارتوگ با عنوان *نظام‌های تاریخت: اکنون‌گرایی و تجربه زمان* (۲۰۰۳) به نحوی چشم‌گیر گسترش یافته است.

۳. مطابق با یافته‌های یوس بیخستراتن، خیام را نخستین بار مستشرق انگلیسی به نام تامس هاید در کتاب *تاریخ ادیان پارسی، پهلوی و مادی قدیم* (۱۷۰۰) به اروپاییان معرفی کرده است (← بیخستراتن، ۱۳۹۷: ۱۱۵).

اجتماعی در ضمیر اکنون‌گرا حاضرند، اما وجه حضور آن‌ها به نوعی سلبی، منفی و بیرونی است. باری پرسش جوهری از اکنون‌گرایی خصلتی استعلایی (transcendental) دارد، نه از آن‌رو که این انگاره را منتزع می‌کند، بل از این جهت که همواره به بیرون آن پرتاب می‌گردد؛ یعنی به جانب عناصری که در عین حال از آن رانده می‌شوند و به آن معنا می‌بخشند.

وجود روابط بیرونی میان «ساختار» و معنای اکنون‌گرایی این انگاره را از غیر آن متمایز نمی‌کند، زیرا معنای دیگر انگاره‌ها نیز در گرو سامانه‌ای از مراجع شناختی، عاطفی یا ارزشی (axiologique) است که نسبت به ساختار انگاره جایگاهی استعلایی دارند. خاصیت اکنون‌گرایی اما گویی بیرون‌بودگی (extériorité) ذاتی آن از خویش است. فرض بیرون‌بودگی را به یاری دو برهان می‌توان توجیه کرد. برهان اول باز می‌گردد به وضعیت ناسازمند اکنون‌گرایی به مثابه ساختاری متشکل از حضورهای پیشین یا بیرونی، با ابعاد ایجابی و سلبی‌ای که گفته شد. برهان دوم به سازوکار ضمیر اکنون‌گرا مربوط می‌شود. قاعدتاً این ضمیر نمی‌تواند خودنگر (réflexif) باشد، زیرا صرف پرسش او از داده‌های ذهنی خویش به شکل عملی این داده‌ها را نقض می‌کند. یعنی پرسش از ذهن اکنون‌گرا جز در خارج از ساختار آن ممکن نیست. با فرض درستی این تحلیل باید گمان برد که در بحث اکنون‌گرایی، خروج از ساختار انگاره به محض جوانه زدن پرسش و قبل از هرگونه شکوفایی معنایی صورت می‌گیرد.

۲- روش اکنون‌گرا

مشاهدات بالا یک خلأ بنیادی دارند. از دیدگاهی روش‌شناختی، صدور حکم کلی در باب ساختار و کارکرد اکنون‌گرایی مشروط به آن است که پیشاپیش مدلول‌های جاری و محتمل این انگاره معرفی شده باشند. اما فرض تکثر مدلول‌ها بی‌درنگ مشکل ساخت‌شکنی (déconstruction) از اکنون‌گرایی را پیش می‌آورد. یعنی این مشکل را که با وجود دلالت‌های متعدد، سخن گفتن از اکنون‌گرایی به مثابه یک کلیت و یک جوهره تا چه اندازه مشروع است؟ به بیان ساده‌تر آیا مدلول‌های محتمل این واژه را می‌توان حول یک مدلول مرکزی مرتب کرد یا معنای کلی آن را - اگر وجود داشته باشد - باید از جمع مدلول‌های آن به‌دست آورد؟ تا این لحظه تنها یقینی که وجود دارد این است که اکنون‌گرایی نوعی رابطه ذهنی یا عملی با تاریخ و جامعه و روان، یا به عبارتی با دنیا و دیگری و خویشتن است. اما پیوستی خود این رابطه را باید مشخص کرد. باید از نوع عقلانیت (rationalité) آن در هریک از صورت‌های اکنون‌گرایی پرده برداشت. در هر موضع اکنون‌گرا نسبت حضور یا غیاب سه عنصر بالا را باید جداگانه اندازه گرفت. سرانجام باید نشان داد که در کدام شرایط می‌توان پرسش خودنگر از مختصات ذهن اکنون‌گرا را ناقض این مختصات دانست.

این‌جا از سه معیار اصلی برای متمایز کردن صورت‌های اکنون‌گرایی استفاده می‌کنیم. یکی عنصر زمانی، زیرا اکنون‌گرایی پیش از هرچیز رابطه‌ای ویژه با زمان و زمانه است. معیار دوم می‌تواند، چنان‌که اشاره شد، نوع عقلانیت حاکم بر هر شکل از اکنون‌گرایی باشد. انتخاب این معیار از منطقی برابرنگر (égalitaire) پیروی می‌کند که به موجب آن، تفاوت ضمیرهای اکنون‌گرا ناشی از حضور و غیاب عنصر عقلانی، یا بزرگی

و کوچکی این عنصر نیست^۱. در چنین منطقی، تقابل عقلانی/ غیرعقلانی جای خود را به اصل عقل مشترک/ متکثر می‌دهد. یعنی اگر فرض شود که اکنون‌گرایی دارای صورت‌هایی خودانگیز یا حتی غریزی است، دیدگاه برابرنگر این صورت‌ها را نه عاری از عنصر عقلانی، بل استوار به عقلانیت حسی (rationalité sensible) یا عملی می‌داند که از نظر قابلیت عقلی چیزی از دیگر عقلانیت‌ها کم ندارد. برای بحث حاضر، این دیدگاه خاصه از آن رو مهم است که پیش‌فرض سلسله‌مراتب عقل را پشت سر می‌گذارد و با تعویق رویکرد ارزش‌مدار به صورت‌های اکنون‌گرایی، مجال تحلیلی کمابیش درون‌مان (immanent) از جنس عقلانیت آن‌ها را فراهم می‌کند. تمایز ارزشی اما در حوزه‌ای متفاوت انجام می‌گیرد که به مرام (éthique) اکنون‌گرا تعلق دارد؛ یعنی به اصولی که بر اساس آن‌ها ضمیر اکنون‌گرا نوع روابط خود با خویشتن، دنیا و دیگری را تعریف می‌کند. این معیار سوم در مناسباتی مکمل و متضاد با دومی به سر می‌برد. مکمل از این رو که باور به خردهای هم‌سنگ به معنای باور به قابلیت مشترک آن‌ها در تعریف یک مرام است. متضاد، زیرا ارزش مرام‌ها اساساً در نظامی سلسله‌مراتبی تعیین می‌شود. مبنای این سلسله‌مراتب چیزی جز زندگی در دنیای کنونی نیست. به بیان بسیار ساده بحث این است که آیا رفتاری که ضمیر اکنون‌گرا با خویش و غیر در پیش می‌گیرد دنیا را به زیست‌گاه بهتری بدل می‌سازد یا نه. باری از منظر زندگی در دنیا همه مواضع اکنون‌گرا به مقام مرام ارتقا نمی‌یابند، اما همه مرام‌ها گویی ذاتی اکنون‌گرا دارند.

۳- صورت‌های اکنون‌گرایی

در اولین مرحله از دسته‌بندی، چهار نوع اکنون‌گرایی بر اساس مدلول خام، بیرونی و ظاهری خود از هم متمایز می‌شوند: نخست اکنون‌گرایی به مثابه نوعی رابطه با زمان یا به تعبیر فرانسوا هارتوگ نوعی «نظام تاریخت» (régime d'historicité) که از نظام‌های گذشته‌گرا و آینده‌گرا فاصله می‌گیرد؛ دوم اکنون‌گرایی به منزله رابطه‌ای «مسئله‌شناختی» با دنیا؛ این رابطه خصلتی فلسفی و پرسش‌گر دارد و راه سازگاری با دنیای مسئله‌وار کنونی را در تبیین و دسته‌بندی مسائل روز می‌جوید؛ سوم اکنون‌گرایی به عنوان رابطه‌ای فعال با جامعه؛ به موجب این رابطه، شهروندان در شرایط اضطراری، فارغ از اقدامات متأخر نهادهای اداری، ابتکار عمل را خود به‌دست می‌گیرند و به حل مشکل اجتماعی و عبور از بحران اقدام می‌کنند؛ چهارم اکنون‌گرایی خیامی، اساساً به مثابه نوعی رابطه با روان بشر؛ رابطه‌ای ناظر به تشکیل هسته‌های مقاومت فردی و روانی در برابر جبر زمان و جور زمانه.

بی‌شک این تقسیم‌بندی جای تکمیل و بازنگری دارد، اما به همین شکل هم اکنون‌گرایی را در معرض نوعی معرفت‌شناسی تطبیقی قرار می‌دهد و زمینه را برای بررسی ابعاد عقلانی و مرامی آن آماده می‌کند.

۱. ژاک رانسی بر بی‌شک برترین نماینده جهان‌بینی برابرنگر در روزگار حاضر است. این جهان‌بینی نه تنها هیچ عقلی را بر دیگر عقل‌ها برتری نمی‌بخشد، بل بسیاری از مفاهیم فلسفی، سیاسی و زیباشناختی را در نوعی فضای اندیشگانی قرار می‌دهد که از شدت همگنی گاه هاویه‌گون به نظر می‌رسد. با طرح بحث سلسله‌مراتب مرام، جستار حاضر نه در پی رد برابرنگری رانسی‌بر، که به دنبال راه خروج از این هاویه است. اما برای مبحث هوش‌ها و استعداد‌های برابر، خاصه رجوع شود به سه کتاب درخشان *آموزگار نادان* (۱۹۸۷)، *تماشاگر رسته از بند* (۲۰۰۸) و *راه و رسم برابری* (۲۰۱۲).

یادآوری شود که در معرفی این چهار اکنون‌گرایی، بارزترین رابطه ملاک تمایز قرار گرفته است، اما روابط دیگر نیز، به شکل سلبی یا ایجابی و به درجات کم یا زیاد، در کنار آن حضور دارند.

۳-۱- اکنون‌گرایی به مثابه نظام امروزی تاریخیت: هارتوگ

چیزی که فرانسوا هارتوگ آن را «نظام تاریخیت» می‌نامد نوعی «تجربه زمان» است که به موجب آن انسان‌ها در اعصار مختلف، روش‌های خاص خود را برای زیستن در زمان و سخن گفتن از آن تعیین می‌کنند. به تعبیر هارتوگ «هر نظام تاریخیت فضایی جدید را برای کار کردن و اندیشیدن پدید می‌آورد و آن را در میان می‌گیرد. این نظام همچنین بر اسلوب‌های نوشتار زمان فرمان می‌راند...» (Hartog, 1995: 1220). در بازخوانی کتاب *نظام‌های تاریخیت*^۱، برتران لسو به دو وجه تاریخی و معرفت‌شناختی این انگاره اشاره کرده است: نظام تاریخیت در معنای محدود بر «چگونگی رفتار یک جامعه با گذشته خویش» و در معنای وسیع بر «جنس آگاهی یک جماعت انسانی از چیستی خود» دلالت دارد (Lessault, 2004: f. 1). با توجه به این مدلول‌ها هارتوگ سه نظام تاریخیت را در تحول رویکردهای تاریخی از یونان باستان تا امروز تشخیص می‌دهد. نظام اول، که در فرمول *historia magistra vitae*^۲ خلاصه می‌شود، گذشته را الگو و چراغ راه آینده می‌شمارد. این فرمول از سیسرون ایتالیایی (۱۰۶-۴۳ ق. م) است، اما به باور هارتوگ یونانیان سده‌های چهارم و حتی پنجم قبل از میلاد، از جمله توسیدید، نیز چنین کارکردی را برای تاریخ تعریف می‌کردند (← 1995: 1221-22). اندیشه کلی آن بود که آینده از گذشته فرا نمی‌گذرد و شهروندان و سیاسیون و شهروندان برای ساختن فردا باید در مدرسه دیروز درس بیاموزند. هارتوگ انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) را پایان این نظام می‌داند، هرچند که در سال ۱۷۹۶ کسی چون شاتوبریان هنوز به «فروزاندن ظلمت انقلاب‌های آینده با مشعل انقلاب‌های گذشته» می‌اندیشید (ibid.: 1220).

نظام دوم، برخلاف قبلی، به آینده توسل می‌جوید تا گذشته را روشن کند. نخستین نمایندگان آن توکویل و هگل‌اند. از این پس تاریخ‌اندیشان، با این باور که رویداد گذشته یکی است و تکرار نمی‌پذیرد، پیش‌گویی آینده را در مرکز وظایف خود قرار می‌دهند (← 1221: ibid.). البته *historia magistra* هم از تکرار رویداد سخن نمی‌گفت، اما می‌پنداشت که آینده نمی‌تواند مرزهای گذشته را در هم بشکند. برعکس، تاریخ «مدرن» بر تفاوت آینده و گذشته اصرار می‌ورزد. هدف آن اثبات حرکت ملت، مردم، جمهوری یا پرولتاریا به سوی مقصدی آرمانی است (← 1221: ibid.). فرانسوا هارتوگ برای تعیین سرحدات این نظام از دو سال نمادین کمک می‌گیرد: ۱۷۸۹ (انقلاب فرانسه) و ۱۹۸۹، سال فرو ریختن دیوار برلین (1222: ibid.). با سقوط حصار میان دو آلمان، پیش‌بینی آینده از هر زمان دیگر دشوارتر می‌شود. بی‌شک مسئله تنها این نیست که

۱. جستار حاضر به نسخه کامل کتاب هارتوگ دست نیافته است. اما نویسنده در این کتاب به بسط و تکمیل نکاتی پرداخته که خود آن‌ها را در سال ۱۹۹۵ و در گفتاری مفصل با عنوان «زمان و تاریخ: چگونه تاریخ فرانسه را بنویسیم؟» (Annales, 1995: 1219-1236) مطرح کرده بود. این‌جا برای معرفی نظام‌های تاریخیت هارتوگ، علاوه بر این گفتار، از یادداشت برتران لسو بر کتاب *نظام‌های تاریخیت* و همچنین از مصاحبه‌های هارتوگ بهره جسته‌ایم.

۲. «تاریخ آموزگار زندگی است».

آلمان واحد و اروپا در آینده به چه سرنوشتی دچار خواهند شد. مهم آن است که این رویداد، با تغییر قواعد بازی، جهان را به بازاندیشی خویش وا می‌دارد و مجال می‌دهد که انسان‌ها شکل جدیدی از رابطه با زمان را تصور کنند (← 1235: *ibid.*). این رابطه سوم اکنون‌گرایی نام دارد.

همچون دو نظام دیگر، اکنون‌گرایی نه بی‌ریشه است و نه ساختاری ساکن و بسته را تشکیل می‌دهد. پیشینه آن در فلسفه و ادبیات اروپایی از ربع آخر قرن نوزدهم به بعد قابل ردیابی است. در میان آثاری که هارتوگ به آن‌ها اشاره می‌کند، تهوع سارتر (۱۹۳۸) نوکیشی شخصیت به کیش اکنون را روشن‌تر از جاهای دیگر به نمایش می‌گذارد؛ روکانتن که سرگرم نوشتن کتابی تاریخی است، ناگاه دست از کار می‌کشد، زیرا پی می‌برد که «هیچ چیز، آری هیچ چیز جز اکنون وجود ندارد» (← 1223: *ibid.*). این انکار گذشته سی سال بعد با طرد آینده کامل می‌شود. مقارن با حوادث مه ۱۹۶۸ شعار «همه چیز هم‌اکنون» و پس از آن «No future» دیوارهای پاریس را می‌پوشانند. بحران اقتصادی سال‌های ۱۹۷۰ اوهم انقلابی و امید به فرداهای روشن را نقش بر آب می‌کند. با تاریخ شدن آینده پایه‌های اکنون‌گرایی استوارتر می‌شوند. همزمان، جامعه‌ای مصرف‌گرا شکل می‌گیرد که با ولعی همگن از کشفیات علمی و ابداعات فنی، اما همچنین از واژه‌ها و تصاویر هنری و رسانه‌ای برای اقناع حس روزآمدی خود سود می‌جوید. گردش شتابان اطلاعات و شتاب فن‌آوری انسان‌ها و چیزها را به سرعت کهنه می‌کند و بر عطش تقطیر دم اکنون می‌افزاید. پیشرفت وسایل ارتباط جمعی مجال می‌دهد که شهروندان دنیا در لحظه به یکدیگر متصل شوند و زمان انتظار از میان برود... باری مجموع این شرایط به استقرار نوعی «اکنون» بی‌گذشته و بی‌آینده می‌انجامد که افقی جز خود ندارد (← 1224: *ibid.*).

۳-۱-۱- زمان سردرگم و مرام اکنون‌گرا: دو اصل مسئولیت و حزم‌اندیشی

به‌رغم لحن عینی‌گرا و بی‌طرف هارتوگ، تصویری که او از اکنون‌گرایی به‌دست می‌دهد کمابیش نگران‌کننده است. در عمق این تصویر می‌توان نوعی اکنون‌زدگی (دیگر مدلول محتمل *présentisme*) را مشاهده کرد که میان رفتار فردی و آسیب اجتماعی نوسان می‌کند. تحلیل این آسیب دشوار نیست. حذف الگوی تاریخی آینده‌گرا به ظهور پدیده‌ای به نام «زمان سردرگم» (*temps désorienté*) می‌انجامد: زمانی که مقصد مشخصی ندارد. جای یادآوری است که هارتوگ انگاره‌های نظام تاریخت و اکنون‌گرایی را نخستین بار در ۱۹۹۵ (شش سال پس از سال نمادین ۱۹۸۹) در ششمین شماره از مجله *سال‌نما* و در بخش نخست آن شماره زیر عنوان «زمان سردرگم» مطرح کرده بود.^۲ به همین ترتیب کتاب *نظام‌های تاریخت* را نشریه جهت‌یابی آموزشی و حرفه‌ای در سال ۲۰۰۴ معرفی کرده است.^۳ از این دو نشانه باید پی برد که در بیست و پنج سال اخیر توجه هارتوگ و متخصصان اروپایی تعلیم و تربیت بیش از هر چیز معطوف به واکنش‌ها،

1. *Considérations intempêtes* (Nietzsche), *L'Immoraliste* (Gide), *Hedda Gabler* (Ibsen), *on Poetry and Poets* (T. S. Eliot), *Tristes Tropiques* (Lévi-Strauss), etc. (cf. Hartog, 1995: 1223-24).

2. Cf. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 50^e année, n° 6, 1995.

3. Cf. *L'Orientation Scolaire et Professionnelle*, 33/3, 2004, 479-483.

رفتارها و سوگیری‌های افراد و گروه‌های انسانی در روزگار سردرگم بوده است. یعنی در نهایت معطوف به عقلانیت و مرام اکنون‌گرا. در همین زمینه هارتوگ وظایف انسان‌های امروز را در برابر آیندگان و محیط‌زیست در قالب دو اصل عمده یادآوری می‌کند: «مسئولیت معاصران در قبال نسل‌های آینده از همین امروز شروع می‌شود و هر روز باید ادامه یابد تا نسل بشر برجا بماند [...] همچنین بنا به اصل حزم‌اندیشی باید مراقب توسعه‌های بحران‌زا و خطرات فن‌آوری‌های جدید از جمله زیست‌فن‌آوری بود، زیرا این‌ها آسیب‌هایی برگشت‌ناپذیر را به محیط‌زیست وارد می‌کنند» (Lessault, 2004: f. 11 ←).

این هشدار مضاعف از عقلانیتی هستی‌انسان‌شناختی بر می‌خیزد و به شکل ضمنی دال بر آن است که نظام اکنون‌گرا - شاید در تمایز با نظام‌های پیشین - هم زندگی انسان و هم کلیت هستی را تهدید می‌کند. اما از این موضوع می‌توان همچنین فهمید که اکنون‌گرایی به تجربه‌ی زمان محدود نمی‌شود و رابطه‌ای تمام‌عیار (گرچه منفی) با دنیاست. بی‌شک هارتوگ با طرح دو اصل بالا در پی نفی عقل فردی، حسی، تجربی یا عملی‌ای نیست که به یاری آن ضمیر اکنون‌گرا خود را با ایام سرگردان و دنیای گرانس‌گریز (antigravitation) سازگار می‌کند. هدف او گویی افزودن نوعی مکمل مرامی به این عقل کارکردی است. تطبیق اصول هارتوگ با برخی تعاریف مرام در سه دهه‌ی اخیر به این باور میدان می‌دهد که مرام در روزگار حاضر یگانه ضامن زندگی اجتماعی و یگانه نگاهبان نوع بشر در برابر ویرانی ناشی از اکنون‌زدگی است. گویی از همین دیدگاه است که فیلسوفی چون میشل مه‌یر مرام را جایگزین امروری فرهنگ می‌خواند: «مرام چیزی است که از فرهنگ به جا می‌ماند، زمانی که خود فرهنگ دیگر وجود ندارد» (2013: 49). پیش‌تر پل ریکور مرام را به مثابه «رصد زندگی خوب، همراه با دیگری و برای دیگری، در نهادهای عادل» تعریف کرده بود (1990: 202). البته برهه‌هایی از تاریخ شاهد پیدایش نوعی مرام هیچ‌انگار و ویرانگر بوده‌اند. از جمله در اوج جنگ اول، نهضت دادا (Dada) پا به صحنه گذاشت تا همه‌ی جلوه‌های تمدن بشری را به مضحکه بگیرد. شاید امروز هم بتوان صورت‌هایی از اکنون‌گرایی را تصور کرد که از همین نوع مرام تغذیه می‌کنند. اما هدف این ویرانگری نمی‌تواند طبیعت، محیط‌زیست یا دیگری به مثابه‌ی هم‌نوع و همدرد باشد. برخلاف، آنچه از اصول هارتوگ و تعاریف مه‌یر و ریکور برداشت می‌شود پیوند تنگ مرام با آینده و با زندگی دیگری (در معنای وسیع) است. باری در دنیایی اکنون‌گرا و متکثر که همه‌ی عقل‌ها را به حق برابر می‌انگارد، تنها بر مبنای همین مرام است که می‌توان افراد و گروه‌های انسانی را از هم متمایز و رفتارهای آنان را ارزش‌گذاری کرد.

۳-۱-۲- حافظه، میراث، یادبود

این‌که اثرات مرام اکنون‌گرا به آینده پرتاب شوند دلیل بر بازگشت نظام آینده‌گرا نیست. برخلاف نظام اخیر، اکنون‌گرایی آینده را افق و آرمان حال نمی‌داند. در واقع هدف مرام اکنون‌گرا نه به‌دست آوردن چیزی در آینده، که حفظ چیزی است که اکنون وجود دارد. از این رو هارتوگ رابطه‌ی ما با آینده را رابطه‌ای سلبی و منفی می‌شمارد که مبتنی بر نگهداری از دنیا در برابر ویرانی، آلودگی و فقر فزاینده است (1995: 1235). اما رابطه‌ی اکنون‌گرایی با گذشته نیز وجه دیگری از همین منفیت را به نمایش می‌گذارد: تاریخ‌نگاری اکنون‌گرا

از روزنهٔ حال به گذشته می‌نگرد. هارتوگ ویژگی‌های این تاریخ‌نگاری را در آثار پی‌یر نورا بررسی کرده است.^۱ دو ویژگی برای بحث حاضر جالب توجه‌اند. یکی تمرکز تاریخ اکنون‌گرا بر منش اساساً تاریخی اکنون است: روزگاری که شتاب می‌گیرد حال را بی‌واسطه به گذشته می‌راند و به تاریخ بدل می‌سازد. از این رو تاریخ معاصر خود را «تاریخ اکنون» می‌خواند و به بررسی پدیده‌ای می‌پردازد که نورا از سال ۱۹۷۴ به بعد آن را «اکنون تاریخی» می‌نامید (← *ibid.*: 1225). ویژگی دوم بازگشت حافظه به روایت تاریخی است. هارتوگ نشان می‌دهد که چگونه عنصر حافظه، که از توسیدید تا میشله هدف بی‌اعتمادی قرار گرفته و عرصه را به اسناد مکتوب (*archive écrite*) وا نهاده بود، در دو دههٔ پایانی قرن بیستم و مقارن با پاگیری نظام اکنون‌گرا بار دیگر به نوشتار تاریخ راه یافت (← *ibid.*: 1228). البته در ربع آغازین قرن، کسانی چون والتر بنیامین، هانری برگسون، شارل پگی و مارسل پروست به ارزش (فرا)تاریخی حافظه پی برده بودند (← *ibid.*: 1229-30). اما در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰، این عنصر کارکردی ویژه می‌یابد که عبارت است از بازتاب گذشته در حال، برای حمایت از اکنون‌گرایی نوپایی که چشم امید از آینده بریده است. هارتوگ با اشاره به بسامد قابل توجه یادبودها در دهه‌های ۸۰ و ۹۰، به شکلی ناسازمند، این برهه از تاریخ اکنون‌گرا را در سه واژهٔ حافظه، میراث و یادبود خلاصه می‌کند و نقش آن‌ها را در تسکین اضطراب پایان قرن از راه احیای هویت‌ها، خاصه هویت ملی، یادآور می‌شود (← *ibid.*: 1226-27).

۳-۲- اکنون‌گرایی مسئله‌شناختی: مه‌یر^۲

«مورخ اکنون آگاهانه گذشته را در حال به ظهور می‌رساند، نه آن‌که به‌طور ناخودآگاه حال را در گذشته منعکس کند» (*ibid.*: 1225). در مقابل یا در امتداد این تز پی‌یر نورا، تاریخ مسئله‌شناختی میشل مه‌یر به بازتاب آگاهانهٔ حال در گذشته می‌اندیشد. معنای این بازتاب باید تصریح گردد. مسئله‌شناسی از یک سو کوششی برای تشخیص، دسته‌بندی و معنایابی مسائل اکنون است: از بحران‌های اقتصادی و اجتماعی گرفته تا معضلات فرهنگی، سیاسی، بین‌المللی و اقلیمی (Meyer, 2013: 7-8, 20-21). دیگر کارکرد آن بررسی منش تاریخی این مسائل است. مه‌یر یادآور می‌شود که هر مسئله، پیش از این‌که به شکل بحرانی در روزگار حاضر بروز کند، به‌صورت خفته یا خاموش در گذشته وجود داشته است. باری مسئله‌شناس، ضمن پرسش از مسائل حال، به بررسی فرآیندی می‌پردازد که طی آن مسائل پنهان دیروز به معضلات عینی امروز بدل گشته‌اند (← *ibid.*: 21-22). هدف این بررسی بی‌شک احیای گذشته در حال به یاری حافظه یا روایت نیست: هدف آن گویی گواهی بر نوعی تفاوت مسئله‌شناختی میان حال و گذشته است. در واقع به نظر می‌رسد که نزد مه‌یر تفاوت لحظه‌های تاریخی بیش از آن‌که منش زمانی داشته باشد، ماهیت مسئله‌شناختی

۱. از جمله در مقالهٔ «بازگشت حادثه» و کتاب عظیم مکان‌های حافظه (*Lieux de mémoire*) که زیر نظر نورا و با همکاری شماری از مورخان فرانسوی در سال‌های ۱۹۸۴-۱۹۹۲ فراهم آمد و به چاپ رسید (Hartog, 1995: 1225). تصریح شود که در اصل برای تحلیل جنس و ماهیت رویکرد تاریخی در کتاب اخیر است که هارتوگ به مبحث نظام‌های تاریخیت توسل می‌جوید.

۲. این بخش را می‌توان ضمیمهٔ تحلیلی گفتاری شمرد که از قلم حاضر و زیر عنوان «مسئله‌شناسی امر تاریخی در گذار به کتاب تاریخ چیست؟ اثر میشل مه‌یر» در دومین شماره از مجلهٔ *تقنانهٔ زبان‌های خارجی* (پاییز و زمستان ۱۳۹۷) به چاپ رسیده است.

دارد. یعنی چیزی که حال و گذشته را از هم متمایز می‌کند، نه توالی زمانی آن‌ها، که شدت مسئله‌وارگی حال است. با تحلیل مفهوم تاریخت در فلسفه مهیر می‌توان از این گمان راستی‌آزمایی کرد. مفهوم اخیر پیش از هر چیز در برابر «رابطه تاریخی» (*rapport historique*) قرار می‌گیرد که به تعبیر مهیر رابطه‌ای مادی، خطی و علی میان گذشته و حال است (Meyer, 2008: 157 ←). باری تاریخت ابتدا همین تصور توالی خطی را کنار می‌گذارد. از منظر این انگاره، حال پیشاپیش در بطن گذشته قرار دارد تا وقتی که به موجب تفاوت (مسئله‌شناختی؟) فزاینده از آن جدا گردد (*ibid.*). از سوی دیگر مهیر مناسبات علی گذشته و حال را انکار نمی‌کند، اما به باور او گذشته علت توضیحی (*cause explicative*) حال است نه علت مادی آن (*ibid.*). به بیان روشن‌تر، مورخ مسئله کنونی را تشخیص می‌دهد و تاریخ را به توضیح آن می‌گمارد. روشی که مهیر برای این کار پیشنهاد می‌کند برش زدن تاریخ به تناسب مسئله انتخابی و گذراندن برش تاریخی از صافی تفسیر است (← 21: 2013). یعنی در روش مسئله‌شناختی، هیچ‌گاه کل تاریخ به صورت مجموعه‌ای خام از رویدادهای مادی و واقعی به میدان احضار نمی‌شود.

آنچه در این بحث بیشترین اهمیت را دارد وابستگی هستی‌شناختی رویدادهای گذشته به مسائل و پرسش‌های اکنون است. با تکیه بر این فرض بنیادی است که مهیر رویکردهای اثبات‌گرا (*positiviste*) به تاریخ را رد می‌کند و از برش‌پذیری و تفسیرپذیری گذشته سخن می‌گوید (2008: 156-158; 2013: 12). در واقع با عبور از تاریخ ماده‌گرای اثباتی، مهیر به نوبه خود گذشته‌گرایی تاریخی را پشت سر می‌گذارد تا بر «تاریخت اکنون» (9: 2013) متمرکز گردد. سه بُعد زمانی، فلسفی و مکانی این انگاره از نظر دور نمی‌مانند: تاریخت اکنون را می‌توان هم از اشارات مکرر مهیر به شتاب کنونی تاریخ، هم از دیدگاه او در خصوص مسئله‌وارگی حاد اکنون، و هم از بحث گنجیدگی (*inclusion*) اکنون در دل گذشته برداشت کرد. شباهت‌ها و تفاوت‌های این «اکنون تاریخی» با مدلولی که پی‌یر نورا ذیل همین انگاره قرار می‌داد باید در جای خود بررسی شوند. اما تا همین‌جا به نظر می‌رسد که اکنون‌گرایی مسئله‌شناختی، اگر زیرمجموعه‌ای از نظام اکنون‌گرایی هارتوگ نباشد، دست‌کم در همسویی با آن به سر می‌برد.

وجه دیگری از این همسویی را در رویکرد مهیر به آینده می‌توان دید. چیزی که او آن را تاریخ فرجام‌شناختی (*eschatologique*) می‌نامد معادل آینده‌گرایی (*futurisme*) هارتوگ است، با این تفاوت که مهیر ریشه‌های فرجام‌شناسی را دورتر از قرن هجدهم و نزد آگوستن قدیس می‌یابد.^۱ همچنین در تفاوت با نگاه توصیفی هارتوگ، او از دیدگاهی کمابیش انتقادی به تاریخ آینده‌گرا می‌نگرد و در آن نوعی بی‌اعتنایی به نقش گروه‌های انسانی در تعیین یا تغییر مسیر تاریخ را تشخیص می‌دهد (← 11: *ibid.*). اما مهیر هم نگران آینده است (103: *ibid.*). گرچه او به صراحت مورخانی چون اسپنگلر یا توین‌بی زوال تاریخ را پیش‌گویی نمی‌کند، اما از نشانه‌های امروزی این زوال در اروپا و جاهای دیگر فارغ نیست. در نهایت به نظر می‌رسد که مهیر با تصریح، دسته‌بندی و تحلیل مسائل امروز (خاصه مسائل اقتصادی، فرهنگی و آموزشی) و

۱. فساد امپراتوری رم آگوستن را به این باور رسانده بود که امپراتوری مسیحی به زودی جای آن را خواهد گرفت (← 10: Meyer, 2013).

با یادآوری نقش اراده و عقلانیت انسان‌ها در اصلاح حرکت تاریخ، قصد دارد حساسیت نسل‌های امروز را به نشانه‌های زوال برانگیزد و، هرچند به شکل ضمنی، مسئولیت آن‌ها را در پیش‌گیری از انحطاط کامل و زودرس گوشزد کند (ibid.: 89-103). این که مه‌یر الگوی زوال اروپا را در رم باستان می‌جوید (ibid.: 87) در عین حال که رویکرد تاریخی او را به *historia magistra* نزدیک می‌سازد، این معنا را القا نمی‌کند که او آینده را از نقض گذشته ناتوان می‌داند.

۳-۳- اکنون‌گرایی مدنی

در مصاحبه‌ای با ژان- فردریک شوب (J.-F. Schaub) به تاریخ ۱۲ سپتامبر ۲۰۱۷ فرانسوا هارتوگ جفا به میراث فرهنگی را یکی از ناگوارترین صورت‌های اکنون‌گرایی می‌خواند: «ممکن است ما بیندیشیم که میراث دیگر به کار ما نمی‌آید، اما حق نداریم با نخوتی جنون‌آمیز که از نوعی اکنون‌گرایی برمی‌خیزد، آیندگان را از آن محروم کنیم، زیرا آنان باید این امکان را داشته باشند که میراث را با توجه به شرایط خویش و شاید به شیوه‌ای متفاوت با ما تحلیل کنند». این سخنان گویی از گلوی شکسته بوداهای بامیان یا از قعر ویرانه‌های هترا و نینوا و پالمیرا به گوش می‌رسند... فرهنگ‌ستیزی اما همیشه سیمایی چنین خشن ندارد و تنها از رادیکالیسم ایدئولوژیک تغذیه نمی‌کند. میراث نیز فقط میراث فرهنگی نیست. در نخستین روزهای ژوئن ۲۰۱۷، سه ماه پیش از مصاحبه هارتوگ، دونالد ترامپ خروج ایالات متحده را از پیمان زیست‌محیطی پاریس (۲۰۱۵) اعلام کرد. استدلال او این بود که توافق پاریس به صنعت و اقتصاد آمریکا لطمه می‌زند و نرخ بی‌کاری را در این کشور بالا می‌برد. در این میان، رقابت بازاری ترامپ با چین - بزرگ‌ترین مولد گازهای گل‌خانه‌ای - بیش از همه جلب توجه می‌کرد. در سال ۲۰۱۶ او موضوع گرم شدن زمین را به کلی منکر شده و آن را دسیسه چینی‌ها برای تضعیف ایالات متحده خوانده بود. باری جدا از اکنون‌گرایی کاسب‌کارانه، خویشتن‌گرا، ملی‌گرا و پوپولیست ترامپ، که از جمله در شعار *America First* تجلی می‌کند، روحیه ضدعلمی و ضدفرهنگی اوست که جای نقد دارد. ترامپ با دروغین خواندن تغییرات اقلیمی نه تنها واقعیت‌های علمی و عینی را به سود رقابت‌های اقتصادی و سیاسی زیر پا می‌گذارد، بل رفتاری ضدفرهنگی را در پیش می‌گیرد که مبتنی بر حساسیت‌زدایی از مشکلات محیط‌زیست است.

از منظر خطری که در حال حاضر هستی بشر و موجودات دیگر را تهدید می‌کند، شعار *America First* شعاری زمان‌پریش، واپس‌گرا و فرسوده می‌نماید. در مقابل، پرچم نسل جدید را نوجوانی ۱۶ ساله برافراشته است که حاکمان دنیا و خود ترامپ را به اقدام فوری برای حفظ محیط‌زیست فرا می‌خواند. به راستی اگر امروز بتوان از چیزی به نام نزاع رسانه‌ای اکنون‌گرایی سخن گفت، طرفین این نزاع دو شخصیت نمادین و جنبجالی به نام‌های ترامپ و گرتا تونبرگ (G. Thunberg) اند که اولی اکنون‌زدگی صنعتی و تجاری را نمایندگی می‌کند و دیگری از هم‌اینک میراث زیستی نسل خود را می‌طلبد. ارزش اعتراض تونبرگ، خاصه زمانی که فقر ملل محروم را محکوم می‌کند، به جای خود محفوظ است. اما نمایندگان راستین عقلانیت مدنی و مرام اکنون‌گرا شاید شهروندان بی‌نامی باشند که، افزون بر حزم‌اندیشی زیست‌محیطی، در لحظه‌های

بیداد فقر و طغیان طبیعت وارد عمل می‌شوند و مصیبت‌زدگان را دست‌کم در عبور از نخستین آسیب‌های فاجعه یاری می‌دهند. این مرام شهروندی در همین دهه ۲۰۱۰ و در بلایای گوناگون طبیعی و اجتماعی، بارها کرامت خود را به نمایش گذاشته است: در قحطی بی‌سابقهٔ سومالی، در سونامی ژاپن، در طوفان فیلیپین، در فلاکت یمن، در بحران اقتصادی یونان، در زلزلهٔ سرپل ذهاب و سیل لرستان و...

۳-۴- اکنون‌گرایی خیام(ی)

رویگرد به اکنون‌گرایی خیام در پرتو صورت‌های امروزی این‌گرایش قاعداً باید به آزاد شدن معناهایی کمک کند که شاید در ژرفای اندیشهٔ خیام پنهان باشند، اما در خوانش‌های مستقل به چشم نیایند. این‌جا از دو فرض حرکت می‌کنیم: یا اکنون‌گرایی خیام از پتانسیل‌های تاریخی، فلسفی و مدنی دیگر اکنون‌گرایی‌ها برخوردار است و با آن‌ها در تعامل معنایی قرار می‌گیرد، یا معنای خود را از راه تباین و به یاری معادله‌هایی منفی و سلبی آشکار می‌سازد. راستی‌آزمایی از این دو فرض منوط به بازشناختن تمایزی است که اکنون‌گرایی خیام به مثابهٔ «واقعیتی تاریخی» را از اکنون‌گرایی خیامی به‌عنوان یک جهان‌بینی یا یک آموزه مجزا می‌دارد. این تمایز در عین حال شرایط بررسی تطبیقی را فراهم می‌آورد و از قیاس‌های مستبعد جلوگیری می‌کند. واضح است که میان اکنون‌گرایی خیام در حکم واکنشی فردی و روانی به روزگار نامساعد، و اکنون‌گرایی هارتوگ به منزلهٔ نظام تاریخت فراگیری که هم بر رفتارهای فردی و گروهی اثر می‌گذارد و هم اسلوب‌های جدید معرفت‌شناسی و نوشتار تاریخ را تعیین می‌کند، تناسب کمی و کیفی وجود ندارد. به همین ترتیب نمی‌توان اکنون‌گرایی خیام را با کنش‌های مدنی جوامع امروزی مقایسه کرد یا در آن آمادگی دگردیسی به کنشی از این نوع را تشخیص داد.^۱ در عوض، رویگرد به اکنون‌گرایی خیامی به‌عنوان یکی از زیرشاخه‌های ممکن نظام هارتوگ دست‌کم مشکل معنایی ایجاد نمی‌کند. استدلال می‌تواند این باشد که این طیف اکنون‌گرایی، گرچه به کنش‌گری مدنی تمایل ندارد، از مصرف‌زدگی و جفا به غیر - در وسیع‌ترین معنا - می‌پرهیزد و مرام لذت‌همراه با قناعت را در پیش می‌گیرد.^۲

۱. علی دشتی با دلایل عدیده بی‌میلی خیام به کنش‌گری سیاسی، اجتماعی، مدنی و حتی فرهنگی را موجه خوانده است (← ۱۳۸۱: ۵۵-۶۹). از سوی دیگر ذکاوتی قراگزلو باور دارد که «در زبان شعر و فلسفهٔ قدیم اعتراضات اجتماعی هم شکل اشکالات ماوراءطبیعی به خود می‌گیرد» (۱۳۹۲: ۱۳۹). او سپس تصریح می‌کند: «من نمی‌خواهم بگویم که در ذهن متفکران متهم به الحاد در عالم اسلام واقعاً مسائل اجتماعی و مشکل عدالت اقتصادی به شکل روشن مطرح بوده است. یقیناً چنین نیست، این مستلزم درجهٔ خاصی از پیشرفت تمدن و دانش و تطورات قرون اخیر است...» (همان: ۱۴۰). پیش‌تر، ذکاوتی از خیام به منزلهٔ «تیپ اهل علم و هنر محض» یاد کرده و او را از چهره‌های اهل مبارزه و درگیری سیاسی (مثل حسن صباح) و اشخاص فعال در امور کشوری و جهان‌داری (مثل نظام‌الملک) متمایز کرده است (همان: ۴۱).

۲. یافته‌های خیام‌پژوهان و البته رباعیات خود خیام در پای‌بندی او به اصول مرام شکی باقی نمی‌گذارند. علی دشتی با تحلیل روزگار شاعر و با الهام از نظرات معاصران او، خصائل چون قناعت، وارستگی، مناعت، اعتدال، پختگی، متانت، اخلاق زاهدانه، روش شریف و منزله، وقار جبلی، اهتمام در امور علمی و اجتناب از تصادم با معتقدات عمومی را برای او برشمرده است (۱۳۸۱: ۳۶-۳۹). خرمشاهی در تدوین دستاوردهای فروغی و غنی به «اخلاقیاتی» مشابه اشاره می‌کند (← ۱۳۸۴: ۱۹). ذکاوتی قراگزلو دو بار و با عباراتی یکسان بر خودداری خیام از مردم‌آزاری تأکید می‌ورزد (۱۳۹۲: ۲۸، ۱۳۶). شاهد او رباعی‌ای است که در مجموعه‌های هدایت، دشتی و فروغی دیده نمی‌شود:

سنت مکن و فریضهٔ حق بگذار/ آن لقمه که داری ز کسان باز مدار/ غیبت مکن و خلق خدا را مازار/ در عهدهٔ آن جهان منم یاده بیار. ←

چنین دستاوردی به هیچ رو بی‌ارزش نیست، اما هم به میراث فکری خیام و هم به نیت رویکرد تطبیقی خیانت می‌ورزد. اگر این رویکرد اساساً با انقباض معنایی یا هضم یکی از عناصر مورد مقابله در عناصر دیگر سازگار نباشد، باید گمان برد که خطای بحث بالا از یک سو در تقلیل اکنون‌گرایی خیام به نسخه‌گونه‌وار (générique) آن، و از سوی دیگر در سرکوب پرسش ساختاری به سود ارزیابی مرامی است. این آزمون اولیه نشان می‌دهد که همه نسخه‌های گونه‌وار تصویری کلی و جوهری از انگاره‌های مرجع را بازتاب نمی‌دهند و طرح بحث مرام بدون درنگ پیشین بر ساختار عقلانی انگاره‌ها به فقر معنایی آن‌ها می‌انجامد. عبور از هر دو مشکل مستلزم بازگشت به نسخه «اصلی» اکنون‌گرایی خیام است. این بهانه که اکنون‌گرایی اخیر نسخه اصلی ندارد باید سرکوب شود، زیرا آن‌چه اصالت یک نسخه را تعیین می‌کند گویی بیشتر راست‌نمایی آن است تا راستی آن^۱. چنین دیدگاهی خاصه در شرایطی که میراث تاریخی و فرهنگی ناپدید شده یا به شکل مدون در اختیار نیست مشروع می‌نماید، هرچند که به‌طور کلی هر نوع بازخوانی از میراث با درجه‌ای از بازسازی و راست‌نمایی همراه است. همین‌جا اشاره شود که سنت خیام‌پژوهی در ایران و جاهای دیگر، به‌رغم تلاش برای کشف خیام راستین، در نهایت به بازسازی سیمایی راست‌نما از او رضا داده است. اما اگر بحث را به اکنون‌گرایی خیام محدود کنیم، به نظر می‌رسد که امروزه بازسازی آن باید لزوماً در چشم‌اندازی تطبیقی و جهانی صورت گیرد. به‌شکلی شاید ناسازمند، در حال حاضر، ثبت یا ابقای این اکنون‌گرایی در میراث فرهنگی ایرانی جز به‌واسطه بررسی‌های بینا فرهنگی ممکن نیست. دلیل این ادعا حضور وزین دیگر صورت‌های اکنون‌گرایی است. اکنون‌گرایی خیام یا باید در برابر قدرت نظری (théorique) این صورت‌ها مقاوم گردد، یا از میراث ما حذف خواهد شد. باری انتظار می‌رود که در فرآیند مقاوم‌سازی، این اکنون‌گرایی بخشی از پتانسیل‌های عقلانی و شناختی خود را آزاد کند و ابعادی از هویت راست‌نمای خود را به نمایش بگذارد. در مجال باقی تنها یکی از این ابعاد بررسی خواهد شد. پیش از آن نمونه‌ای از اسلوب‌های راست‌نمایی در پژوهش‌های خیامی پیشین از نظر می‌گذرد.

۳-۴-۱- اکنون‌گرایی خیام و برهان علیت

از ۱۴۳ رباعی‌ای که صادق هدایت به حکیم نیشابور منسوب کرده است، ۳۶ رباعی آخر زیر عنوان «دم را دریابیم» گرد آمده‌اند (هدایت، ۱۳۵۶: ۹۰-۹۸، ش ۱۰۸-۱۴۳). سهم دیگر مضامین خیامی، شامل راز آفرینش، درد زندگی، از ازل نوشته، گردش دوران، ذرات گردنده، هرچه بادا باد، و «هیچ است» به ترتیب ۱۰، ۹، ۲۲، ۱۷، ۲۷ و ۷ رباعی است (همان: ۵۶-۸۹). وجه کمی این مشاهده در حاشیه بحث حاضر قرار

اما از منظر مرام اکنون‌گرا، بحث پژوهش‌گر محترم در باب آشنایی خیام با «تفریحی» چون شکار حیوانات (همان: ۴۰) حتی اگر سند تاریخی داشته باشد (و ظاهراً ندارد) چندان روزآمد به نظر نمی‌رسد.

۱. در بوطیقا، ارسطو از انگاره‌های راستی (vérité) و راست‌نمایی (vraisemblance) به ترتیب برای تعریف وظایف مورخ و شاعر استفاده می‌کرد (ch. IX). اما در همه تحلیل‌های امروزی‌ای که روایت تاریخی را متأثر از قواعد حافظه، هوس‌های تخیل یا آداب نوشتار می‌دانند، مرز راست و راست‌نما باریک می‌شود. همچنین در روایت‌های تاریخی‌ای که گذشته را به فراخور حال بازسازی می‌کنند، گویی در نهایت دغدغه راست‌نمایی است که روایت را پیش می‌برد. این را می‌توان از جمله نزد کالینگوود و مهیر بررسی کرد (← Meyer, 2013: 15). اما برای تعیین ارزش و تعهد تاریخ‌های راست‌نما شاید این بار هم معیاری جز مرام مورخ در دست نباشد.

می‌گیرد.^۱ اما چیدمان رباعیات انتخابی (انتسابی) هدایت از این ویژگی برخوردار است که توجه را به قوانین علی حاکم بر اکنون‌گرایی خیام جلب می‌کند. این کارکرد پیش از هر چیز در گرو منش «روایی» این چیدمان است. هر دسته از رباعی‌ها گویی لحظه‌ای از یک پیرنگ داستانی را تشکیل می‌دهد که در آن، پرسش نافرجام خیام از راز هستی نخست به نوعی بحران وجودی (crise existentielle) و سپس به جبرگرایی و هیچ‌انگاری راه می‌برد. به همین ترتیب گره پیرنگ با گرویدن خیام به مذهب اکنون‌گشوده می‌شود و در فصل پایانی، وضعیت ثابت خیامی به تصویر در می‌آید که از اندیشه در کار جهان دست شسته و شادزیستی اپیکوری و قناعت رواقی (stoïcien) را پیشه کرده است. در واقع ۳۶ رباعی آخر انگار از چیزی که هدایت آن را «مسائل مهم فلسفی» می‌نامد (همان: ۱۶) فاصله می‌گیرند و تن به عقلی عملی می‌سپارند که از درس و نظر روگردان است. رباعی ۱۲۶ با مطلع «از درس علوم جمله بگریزی به» (همان: ۹۴) این مشاهده را تأیید می‌کند. جای این قطعه در رباعیات مورد قبول فروغی، دشتی و ذکاوتی خالی است. اما هماهنگی ساختاری آن با پیرنگ روایی هدایت انکار نمی‌پذیرد.

بر اساس این شاکلۀ روایی، اکنون‌گرایی خیام معلول دو علت اصلی است: از یک سو لمس وضعیت تراژیک بشر، از دیگر سو نوعی یقین تجربی (empirique) به عجز عقل پرسش‌گر و عبث بودن پرسش‌گری. مقدمۀ هدایت بر *ترانه‌های خیام* از این علیت دوگانه پیش‌آگاهی می‌دهد. در پرسش از راز هستی، خیام هدایت در می‌یابد که فهم بشر محدود است و حل معمای گیتی از علم و عقل و دیگر ابزار ساخته نیست؛ پس نیک‌تر آن می‌بیند که وقت خود را به اندیشه در کردار گردون هدر نکند و در لذت بردن از دم اکنون شتاب ورزد (← هدایت، ۱۳۵۶: ۲۴-۲۵). در ادامۀ مقدمه از خیامی دهری سخن می‌رود که چون برای مسائل فراطبیعی پاسخ علمی، منطقی و عقلانی نمی‌یابد، به زیبایی‌های همین دنیای بی‌ثبات، به گل‌های خندان و بلبلان نالان، به کشتزارهای خرم و نسیم بامداد، به آهنگ چنگ و شراب گلگون دل خوش می‌دارد (همان: ۳۲-۳۳). سه صفحه بعد، همین برهان علی به شکل مفصل‌تر تکرار می‌شود:

«در صورتی که نمی‌شود به چگونگی اشیا پی برد، در صورتی که کسی ندانسته و نخواهد دانست از کجا می‌آییم و به کجا می‌رویم [...] در صورتی که طبیعت آرام و بی‌اعتنا وظیفۀ خودش را انجام می‌دهد و همه کوشش‌های ما در مقابل او بیهوده است و تحقیقات فلسفی غیرممکن می‌باشد، در صورتی که اندوه و شادی

۱. در رباعیات برگزیده هدایت، مضمون اکنون‌گرایی نسبت به مضمون‌های دیگر از بالاترین بسامد برخوردار است. وانگهی بسامد آن به ۳۶ رباعی آخر محدود نمی‌شود. در شماری از رباعیات پیشین هم، خاصه هر آن‌جا که از بی‌خبری انسان از سرنوشت خویش و سیر شتابان هستی به سوی نیستی سخن می‌رود، مضمون اکنون‌گرایی یا در سطح زبان و یا در لایۀ معنا حضور دارد. حضور آن در رباعی‌های ۴، ۱۶، ۲۱، ۲۹، ۴۷، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۸، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵ و ۱۰۱ از جاهای دیگر ملموس‌تر است. اما اصرار بر این وجه کمی بی‌درنگ معضل اصالت رباعیات را پیش می‌آورد. آری ۳۱ قطعه از ۳۶ رباعی اکنون‌گرایی هدایت در مجموعه محمدعلی فروغی و قاسم غنی نیز آمده‌اند (← خرمشاهی، ۱۳۸۴: ۹۸-۱۶۸). اما علی دشتی در اصالت ۳۴ قطعه شک می‌کند، تا جایی که ۲۰ قطعه از آن‌ها را نه به رباعیات کلید (مفتاح) و نه حتی به رباعیات مختار و خیام‌وار خود راه نمی‌دهد. از ۱۶ رباعی دیگر هم او فقط شماره‌های ۱۱۵ (وقت سحر است خیز ای مایۀ ناز) و ۱۲۷ (ایام زمانه از کسی دارد ننگ) را به عنوان رباعیات مفتاح می‌پذیرد و مابقی (به ترتیب شش، هفت و یک رباعی) را ذیل رباعی‌های مختار، خیام‌وار و مشابه طبقه‌بندی می‌کند (← دشتی، ۱۳۸۱: ۲۴۴-۲۵۷، ۲۶۸-۲۶۹ و ۱۷۹-۱۸۴). نزد ذکاوتی قراقرز نیز حداکثر ۱۰ رباعی از ۳۶ رباعی آخر هدایت را باز می‌توان یافت. با این حال، رباعیات اکنون‌گرا در هر سه گزیده پرشمارند و در این باره که اکنون‌گرایی یکی از مضامین اصلی رباعیات است اختلاف آرا وجود ندارد.

ما نزد طبیعت یکسان است و دنیایی که در آن مسکن داریم پر از درد و شر همیشگی است و زندگی هراسناک ما یک رشته خواب، خیال، فریب و موهوم می‌باشد [...] آیا همه این‌ها به زبان بی‌زبانی سستی و شکنندگی چیزهای روی زمین را به ما نمی‌گویند؟ گذشته به جز یادگار درهم و روئیایی بیش نیست، آینده مجهول است. پس همین دم را که زنده‌ایم، این دم گذرنده که به یک چشم به هم زدن در گذشته فرو می‌رود، همین دم را دریابیم و خوش باشیم» (همان: ۳۶-۳۷).

شاید به هدایت خرده گیرند که در بازآفرینی سیمای خیام بخش مهمی از احساسات، عواطف و تنش‌های وجودی خود را به او وام داده و در نتیجه این شخصیت تاریخی را به شخصیتی داستانی، خیالی، نمادین یا مفهومی (conceptuel) بدل ساخته است. اما تلاش هدایت برای معنا بخشیدن به اکنون‌گرایی خیام با گنجاندن آن در نظامی روایی و علی را می‌توان یکی از نقاط قوت کار او به‌شمار آورد. این معنابخشی به یاری روایت کمابیش با روش فیتزجرالد در معرفی خیام به اروپاییان خویشاوند است^۱ و خاصیت خود را زمانی نشان می‌دهد که مثلاً در قیاس تباینی با پژوهش فروغی و غنی و تفسیر آن توسط خرمشاهی قرار گیرد. در کار اینان، اکنون‌گرایی خیام جز مضمونی مستقل و موازی با مضمون‌های دیگر نیست (← خرمشاهی، ۱۳۸۴: ۱۹-۲۰). برخلاف، دشتی (۱۳۸۱: ۱۶۳) و ذکاوتی قراگزلو (۱۳۹۱: ۳۱-۳۲) به منطق علی اکنون‌گرایی با هر دو وجه آن - وضعیت تراژیک بشر، پرسش‌گری نافرجام - توجه کرده‌اند. حتی دشتی در ترتیب «رباعیات مختار» و مضمون‌بندی آن‌ها گویی نیم‌نگاهی به روایت هدایت داشته است (۱۳۸۱: ۲۴۴-۲۵۷). با این حال، در مروری شتابان، انسجام علی و معنایی حاکم بر پیرنگ داستانی هدایت از نمونه‌های مشابه آن نیرومندتر به نظر می‌رسد.

۳-۴-۲- برهان توالی؟

اگر لحظه‌های یک پیرنگ روایی در عین حال تابع دو منطق علیت و توالی باشند، و اگر علیت و توالی لزوماً بر تغییر ویژگی‌های شخصیت داستانی و دگرگونی شرایط زندگی او دلالت کنند^۲، غالب این شاخص‌های روایی را می‌توان از راه مشاهده یا تفسیر در چیدمان رباعیات هدایت تشخیص داد. مقصد رباعیات نیز چنان‌که گفته شد وضعیتی ثابت به نام اکنون‌گرایی است. مشکل آن است که جز عنصر علی، دیگر عناصر این پیرنگ در مقدمه ترانه‌ها نقض شده‌اند. در واقع این مقدمه نه عوض شدن ویژگی‌های شخصیت و نه حرکت کنش داستانی به سوی یک نقطه پایانی (گره‌گشایی) را بر نمی‌تابد، زیرا نیت نویسنده بازنمودن تصویری ثابت و همگن از خیام است. خیامی که در پندار هدایت نقش می‌بندد صاحب رباعیاتی هم‌اره فلسفی (هدایت، ۱۳۵۶: ۱۰، ۱۴، ۱۶، ۲۰، ۲۱...) و پای‌بند به مسلکی هم‌اره اکنون‌گرا و غیرمذهبی است که در گذر سالیان متزلزل نمی‌شود (همان: ۱۳-۱۶). آری هدف هدایت این‌جا عبور از تضاد دیدگاه‌ها و اختلاف عقایدی است که در

۱. گویا منظومه فیتزجرالد روایت یک روز فرضی از زندگی فکری و احساسی خیام است (← دشتی، ۱۳۸۱: ۲۱۵).

۲. تزوتان تودوروف ساختار روایی را استوار به دو اصل توالی زمانی (succession) و تغییر (transformation) می‌داند (← Todorov, 1987: 47-65). ژان-میشل آدم اما شش مؤلفه را برای روایت برشمرده است: توالی زمانی کنش‌ها، وحدت مضمونی، تغییر شرایط و ویژگی‌های شخصیت، کنش داستانی واحد، پیرنگ‌افکنی علی (causal) و ارزیابی نهایی (← Adam, 1994: 93-110).

درون و در پیرامون رباعیات منسوب به خیام وجود دارد (← همان: ۹). اما اصرار او بر ثبات فکری خیام همچنین این تصور را پدید می‌آورد که صاحب رباعیات، از جوانی تا پیری، پیوسته میان پرسش‌گری فلسفی و اکنون‌گرایی فلسفه‌گریز نوسان کرده است. اگر چنین باشد، فرض هرگونه تحول در افکار و عقاید خیام و هر نوع دگرگونی در محتوای رباعیات او را مردود باید شمرد. با رد این فرض، که مساوی با رد دو اصل توالی و تغییر است، برهان علیت نیز از اعتبار می‌افتد و در پی آن، پیرنگ داستانی هدایت و منطبق فرضی حاکم بر چیدمان رباعیات یک‌جا فرو می‌ریزند.

بازخوانی رباعیات هدایت در سایه این کشف با نخستین خوانش آن‌ها بر اساس منطق علی شباهت زیادی ندارد. اینک نه مضمون‌بندی نویسنده و نه عنوان‌هایی که برای هر دسته از رباعیات پیشنهاد شده‌اند چندان دقیق به نظر نمی‌رسند و احساس می‌شود که برخی قطعه‌ها می‌بایست ذیل عنوان‌های دیگر قرار گیرند.^۱ همچنین با تضعیف برهان‌های علیت و توالی و رنگ باختن شاکله روایی فراگیر، وجه جدیدی از خوانش شکل می‌گیرد که مبتنی بر کشف منطق مستقل هر رباعی است. به عبارت دیگر، در خوانش جدید، شاکله روایی واحد جای خود را به چند شاکله منطقی می‌دهد که البته قابل دسته‌بندی‌اند. برخی رباعی‌ها از یک قضیه، یک پرسش صریح یا ضمنی، یک نقد، یک مشاهده یا یک توصیف ساده تشکیل شده‌اند. برخی دیگر مرکب‌اند، یعنی یا از قضیه و مشاهده به یک استنتاج می‌رسند یا پس از بیان یک موضع فکری یا رفتاری، گزاره‌ای را در توضیح آن می‌آورند. در بررسی‌های ساختاری جامع‌تر بی‌شک می‌توان این شاکله‌ها را تکامل بخشید. اما تا جایی که به بحث حاضر مربوط می‌شود، شماری از رباعیات اکنون‌گرا یکی از همین شاکله‌های مرکب را به نمایش می‌گذارند. از جمله رباعی‌های دل‌ربای ۱۱۲ و ۱۱۵ به ترتیب دو فرمول مشاهده ← استنتاج و موضع ← توضیح را بازتاب می‌بخشند:

چون عهده نمی‌شود کسی فردا را
حالی خوش کن تو این دل شیدا را
می‌نوش به ماهتاب ای ماه که ماه
بسیار بتابد و نیابد ما را

*

وقت سحر است خیز ای مایه ناز
نرمک نرمک باده خور و چنگ نواز
کاین‌ها که به جابند نیابند دراز
و آن‌ها که شدند کس نمی‌آید باز^۲

۱. بالاتر (ص ۱۳، پانویس ۱) افزون بر ۳۶ رباعی آخر هدایت، شماره‌های ۱۸ رباعی را ذکر کرده‌ایم که حول مضمون اکنون‌گرایی می‌چرخند. برای مثال، رباعی‌های چهارم (ای دل تو به ادراک معما نرسی) و بیست و نهم (ای آن که نتیجه چهار و هفتی) با توجه به استنتاج پایانی‌شان می‌توانستند در جمع رباعیات اکنون‌گرا آورده شوند. یا رباعی‌های ۲۸ (افلاک که جز غم نفزایند دگر)، ۳۲ (ای دل چو حقیقت جهان هست مجاز) و ۳۴ (نیکی و بدی که در نهاد بشر است) آشکارا «درد زندگی» را فریاد می‌کنند، اما در بخش «از ازل نوشته» جا گرفته‌اند. به همین چند مثال بسنده می‌شود.

۲. این دو رباعی به کمک نسخه‌های فروغی و دشتی بازنگری شده‌اند. اصالت رباعی دوم را همه خیام‌پژوهان تأیید کرده‌اند. اولی در ۱۷۸ رباعی فروغی جایگاه دوم را به خود اختصاص داده است. دشتی آن را از زمرة رباعیات مختار می‌داند. ذکاوتی اما در اشعار عطار نیز به آن برخورده ←

با توجه به این نمونه‌ها می‌توان به تحلیلی متفاوت از علیت حاکم بر رباعیات اکنون‌گرا اندیشید. خاصه می‌توان پنداشت که اثرات قانون علیت، نه در مراحل مختلف زندگی، اندیشه یا شعر خیام، که در محدوده‌های هر رباعی واحد اعمال می‌شوند. دو رباعی بالا از همین قانون پیروی می‌کنند. این‌جا اما باید از نوعی علیت بدون توالی، یا از علیتی با توالی کمینه سخن گفت: توالی‌ای که چندان ماهیت زمانی ندارد، بل دارای خصلتی ذهنی و استدلالی است. این تمایز علیت‌ها و توالی‌ها شاید به خروج از مهم‌ترین معضل روایت هدایت کمک کند. این معضل عبارت است از بسط علیت ساختاری رباعیات به کل زندگی خیام، بدون تدوین گاه‌شمار این زندگی، بدون ترسیم فرآیند یا دیرندی که گذار از علت به معلول باید در بستر آن صورت گیرد. هدایت می‌نویسد: «ما نمی‌خواهیم به شرح زندگی خیام بپردازیم» (۱۳۵۶: ۹). پس توالی‌ای در کار نخواهد بود. اما در داستان بدون توالی - چه آن هدایت چه آن دیگران - سخن گفتن از علیت ناممکن است، زیرا پیامد علیت باید در فرآیندی زمانی قابل مشاهده باشد. در غیر این صورت هر تصویری در باب تحول جهان‌بینی خیام ناممکن است. به‌راستی نمی‌توان پی برد که این جهان‌بینی با عبور از کدام مراحل و در کدام زمان مشخص به آیین اکنون‌گرایی است، رباعیات اکنون‌گرا در کدام مقطع زمانی سروده شده‌اند و آیا اکنون‌گرایی نظری خیام سرانجام به موضعی عملی بدل گشته است یا نه^۱. باری خیامی که در توالی زندگی خویش مجسم نمی‌گردد نه شخصی پویا و تکامل‌پذیر است نه شخصی واحد و همگن: سیمایی است متضاد، سرگردان میان پرسش‌گری و شادخواری، میان فلسفه و اکنون‌گرایی.

به این ترتیب، تقابلی که هدایت و دیگران با طرح برهان علیت میان پرسش‌گری فلسفی خیام و اکنون‌گرایی او برقرار می‌کنند از حد کلام و نظر فراتر نمی‌رود. وانگهی همین تقابل نظری و کلامی هم در کار ایشان نقض می‌شود. اینک باید تحلیل را از مسیر مخالف دنبال کرد. یعنی، همچنان در امتداد سنت خیام‌شناسی، باید فرض را بر این گذاشت که فلسفه و اکنون‌گرایی خیام با یکدیگر مصادف یا حتی یک چیزند. از این‌جا تا حکم به جوهر فلسفی این اکنون‌گرایی یک گام بیشتر نیست.

۳-۴-۳- آیا اکنون‌گرایی خیام فلسفی است؟

در اولین رویکرد به این پرسش دو وضعیت را می‌توان تصور کرد. اگر فرض شود که اکنون‌گرایی خیام موضعی عملی و پیامد شکست او در پرسش‌گری بوده است، باید همچنین احتمال داد که ذهن او، در تطوری آنی یا در روندی تدریجی، به‌طور قطعی یا مقطعی، خود را در مقابل نفوذ پرسش فلسفی عایق کرده باشد. در

(ذکاوتی، ۱۳۹۲: ۲۰۵) و در نتیجه آن را از مجموعه خود کنار گذاشته است. باری عین منطق این قطعه را از جمله در دو رباعی از مجموعه ذکاوتی با مطلع‌های «چون می‌گذرد عمر چه بغداد و چه بلخ» (همان: ۲۴۷) و «چون نیست حقیقت و یقین اندر دست» (همان: ۲۵۲) باز می‌توان یافت. ۱. این معضل فقط مربوط به پژوهش هدایت نیست، بل به اشکال گوناگون و به درجات کم یا زیاد در جستارهای خیامی متأخر نیز وجود دارد. در همه این جستارها غیاب روایتی ممتد و گاه‌شماری مدون و منسجم از زندگی و آثار خیام به تلخی احساس می‌شود. آری می‌توان تصور کرد که دغدغه حقیقت اجازه نداده است تا پژوهشگران در غیاب اسناد معتبر تاریخی و زندگی‌نامه‌ای به تنظیم این گاه‌شمار اقدام کنند. این دغدغه اما همه جا قابل مشاهده نیست. از جمله در تفسیرهای مربوط به دنیای اعتقادی خیام، منزلت اجتماعی او، شادخواری یا اکنون‌گرایی عملی‌اش، موضع راست‌جویی اغلب جای خود را به حدس و گمان‌هایی راست‌نما بخشیده است. ماهیت و نیت این تفسیرها بحثی دیگر را می‌طلبد. اما اگر پژوهش‌های خیامی را از راست‌نمایی‌گریزی نباشد، آیا تدوین گاه‌شمار راست‌نمای خیام بر گمان‌زنی در خصوص باورهای مهم یا پنهان او ارجحیت ندارد؟

غیر این صورت حکمت و عقل عملی خیام در مظان شک قرار می‌گیرند. به شکلی ناسازمند، این‌جا عقل پرسش‌گر حکم به سرکوب پرسش می‌کند، زیرا پیشاپیش از عبث بودن آن آگاه است. از دیگر سو اگر اکنون‌گرایی خیام فقط موضعی نظری و فلسفی باشد و از حدود یک آموزه یا جهان‌بینی محض تجاوز نکند، باز هم کارکردی ضدنظری و ضدفلسفی پیدا می‌کند. در واقع آموزه‌ای که مدام تکرار می‌شود اما التزام عملی نمی‌آورد سترون، بل ریاکار و مرام‌گریز است. این دو استدلال راست‌نمایند، اما بسط آن‌ها سخن را بار دیگر در دام برهان‌های علیت و توالی می‌اندازد.^۱

برای پرهیز از این برهان‌ها گویی این بار هم راهی جز بازگشت به ساختار رباعیات وجود ندارد. موضوع رصد (باز) نمودهای فلسفه خیام در اشعار او نیست. در این زمینه کارهایی ارزشمند توسط علی دشتی و به ویژه علیرضا ذکاوتی صورت گرفته است. بخش حاضر ادعای عبور از دستاوردهای ایشان را ندارد. بل فقط می‌کوشد عناصر و شاخص‌های پرسش‌گری فلسفی را در رباعیات اکنون‌گرا بررسی کند. معیار این بررسی فلسفه مسئله‌شناختی میشل مهیر خواهد بود، زیرا اوست که شاید بیش از هر فیلسوف دیگر به جوهر و خواص پرسش فلسفی اندیشیده است. شاخص‌هایی که در پی می‌آیند از جای جای آثار مهیر استنباط و بر اساس تحلیلی مقدماتی از نوع پرسش‌گری خیام تدوین شده‌اند. یعنی رویکرد تطبیقی از هر دو سو الهام گرفته است. با این حال، مطابقت پرسش(های) جاری در رباعیات با بحث‌های امروزی مهیر در باب پرسش‌گری فلسفی یک مشکل تاریخی ایجاد می‌کند که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

الف- پرسش فلسفی ماهیتی بنیادین و رادیکال دارد (← Meyer, 2000: 14; 2008: 7; 2017: 8, etc.)

منظور مهیر از پرسش بنیادین این نیست که از کجا آمده‌ایم و به کجا می‌رویم. آری پرسشی بنیادی‌تر از این وجود ندارد، اما پاسخ قطعی آن نه از راه تفکر فلسفی، که از راه وحی به‌دست می‌آید.^۲ هر مسیر دیگری لاجرم به نادانی و لادری‌گری می‌انجامد. رباعیات خیام اغلب از همین پرسش بنیادی حرکت می‌کنند، اما پاسخ آن را معلق می‌گذارند. این شاید موضعی عقلانی یا حکیمانه باشد، اما بی‌شک رفتاری فلسفی نیست. مهیر در تحلیل پرسش بنیادین نه تنها جایی را برای غیاب پاسخ در نظر

۱. در ادامه چنین استدلال‌هایی حتی می‌توان تصور کرد که موضع عملی خیام همانا توسل او به سخن شاعرانه است و او در مقطعی از زندگی‌اش نگارش رسالات فلسفی را رها کرده و به سرایش رباعیات روی آورده است. باری روایت‌های موجود، صرف‌نظر از ابهامات‌شان، این تصور را تأیید نمی‌کنند. برای نمونه علیرضا ذکاوتی بر این گمان است که «رسالات فلسفی خیام غالباً مربوط به اوایل عمر اوست نه دوران پختگی و کمال تفکر او. [اما] رباعیات مسلم خیام در یک عمر طولانی و سراسر مطالعه سروده شد» (۱۳۹۲: ۴۵). در صفحه ۱۱۹ او همین گمان را تکرار می‌کند: «رسالات خیام همگی در جوانی و حداکثر در میان‌سالی نوشته شده، حال آن‌که رباعیات مربوط به تمامی طول عمر اوست». در صفحه ۱۲ اما خواننده‌ایم: «[خیام] رساله در وجود را برای فخرالملک در حدود سال ۵۰۰ نوشته است». باری در سال ۵۰۰ قمری، خیام (۴۳۹-۵۱۷) ۶۱ سال داشت.

۲. در ادامه تنها نقدهایی جزئی به نگرش‌های ایشان وارد شده است.

۳. اسماعیل شاهرودی موضوع را به این شکل بیان کرده است: «[خیام] حکیمی است متفکر و متذکر و مدار فکرش بر دو سه موضوع بیشتر دور نمی‌زند و آن دو سه نکته: تذکر مرگ، تأسف بر ناپایداری روزگار، بی‌اعتباری دنیا و این‌که ما در دوران حیات بی‌خبریم و هرچه می‌جوئیم نمی‌یابیم و نمی‌دانیم از کجا آمده‌ایم و به کجا می‌رویم... در صورتی که به تمام موارد اشکال او قرآن کتاب آسمانی ما مسلمانان به بهترین وجهی پاسخ داده و مشکلاتش را تبیین و تفسیر نموده است. جای تعجب است که حکیمی مانند عمر خیام که به آیات قرآنی و معانی‌اش آشنایی کامل داشته، چگونه نتوانسته است پاسخ سوالات خود را در این کتاب مقدس بیابد و در وادی حیرت و سرگردانی همچنان باقی بماند» (۱۳۶۹: ۱۴).

نمی‌گیرد، بل باور دارد که این پرسش همواره پاسخی مسئله‌وار (problématique) دریافت می‌کند که خود پرسشی جدید است و از این رو مرزهای پرسش بنیادین را وسعت می‌بخشد (Meyer, 2008: 155). کارکرد لادری‌گری اما گویی پایان دادن به پرسش و کاهش تنش فلسفی است. باری نه نوع پرسشی که در رباعیات خیام مطرح می‌شود و نه رویکرد او به این پرسش بحران فلسفی به معنای واقعی ایجاد نمی‌کنند. نیز تکرار پرسش از راه دگرسازی (variation) نمی‌تواند به معنای تجدید تنش فلسفی باشد، بل گویی از نوعی بحران وجودی پایدار می‌زاید.

ب- پرسش فلسفی خود را سرکوب نمی‌کند (Meyer, 2008: 93-99; 2017: 16-31). دیگر اسلوب سرکوب پرسش در رباعیات، افزون بر لادری‌گری، سفارش به شادخواری و اغتنام دم است. هر دو اسلوب بر خروجی غیرفلسفی از پرسش فلسفی دلالت دارند. اما مقصد لادری‌گری به تعبیری سرزمین ناندیشه (non-pensée) و مقصد شادخواری قلمرو لذت عملی است. در واقع برخی از رباعیات اکنون‌گرا فرجام یک پرسش‌گری را به تصویر می‌کشند. یعنی لحظه‌ای را که پرسش‌گر از پرسش خارج می‌شود یا آن را سرکوب می‌کند. رباعی با مطلع «ای دل تو به اسرار معما نرسی» بهترین مثال در این باره است. اما رباعیات دیگر، چه صرفاً از پرسشی بدون پاسخ (دارنده چو ترکیب طبایع آراست)، چه تنها از قضیه‌ای بدون پرسش (هر ذره که بر روی زمینی بوده‌ست) و چه منحصرأ از گزاره‌هایی لادری‌گرا (اسرار ازل را نه تو دانی و نه من) تشکیل شده باشند، همگی بیرون از حیطه پرسش‌گری فلسفی قرار می‌گیرند.^۱

پ- پرسش فلسفی سامان‌مند است. مه‌پر تقطیع (fragmentation) اندیشه را حرکتی ضدفلسفی می‌شمارد، زیرا باور دارد که کارکرد ذاتی فلسفه سامان بخشیدن است (Meyer, 2008: 9). سامان بخشیدن از نظر او مساوی است با معنا دادن به چیزهایی که انقطاع و ناپیوستگی‌شان مجال نمی‌دهد معنای خود را ظاهر کنند. به این ترتیب نه تنها چیزی به نام فلسفه ناپیوسته نمی‌تواند وجود داشته باشد، بل ساختارها و مفاهیم گوناگونی که در روزگاری مشخص در یک جامعه وجود دارند، به یمن فلسفه با یکدیگر مرتبط می‌شوند و معنای خود را از این ارتباط می‌گیرند. این که اسلوب‌های فلسفی نیچه یا ویتگنشتاین در بحث مه‌پر چه جایگاهی پیدا می‌کنند موضوع سخن حاضر نیست. اما اگر به رباعیات خیام بازگردیم، به نظر می‌رسد که قالب رباعی را اساساً نتوان بستر مناسبی برای طرح و بسط اندیشه‌های فلسفی، چه اکنون‌گرا و چه غیر آن، دانست. حتی دیوان رباعیات نیز به سبب گسستگی ساختاری و درونی‌اش نمی‌تواند فرآیندی فلسفی به معنای تخصصی واژه را در خود جای دهد. این‌جا به یکی از مهم‌ترین مشکلات پژوهش‌های خیامی برمی‌خوریم. وقتی هدایت یا فروغی به منش فلسفی رباعیات اشاره می‌کنند، هیچ چیز گواهی نمی‌دهد که منظور آنان دلالت تخصصی فلسفه باشد، بل گویی بیشتر از یک جهان‌بینی، یک آموزه یا یک سبک زندگی سخن می‌گویند. از سوی دیگر «گمان» علیرضا ذکاوتی در این باره که «رباعیات خیام گاه عنوان

۱. پیش‌تر به موضوع لادری‌گری اشاره شد. اما چنان‌که از مشاهدات مه‌پر برمی‌آید، هم در پرسش‌گری بدون پاسخ (خاصه نزد سقراط) و هم در قضیه‌گرایی (propositionalism) پرسش‌گریز (مثلاً نزد افلاطون)، تفاوت مسئله‌شناختی (تفاوت پرسش و پاسخ) ناپدید می‌شود و حاصل هر دو موضع در نهایت سرکوب پرسش‌گری فلسفی است (Meyer, 2008: 93-94).

طرح یک بحث کلامی و فلسفی را داشته و [...] خیام به جای یک رساله، یک رباعی نوشته است» (۱۳۹۲: ۹۵) چندان فنی نیست و ساختار رباعیات هم آن را تأیید نمی‌کند. تا جایی که به این ساختار مربوط می‌شود، بیش از همه می‌توان با علی دشتی همداستان شد که می‌نویسد: «خیام فلسفه خاصی، یعنی آنچه را مکتب فلسفی یا سیستم فلسفی می‌گویند، نداشته است» (۱۳۸۱: ۶۸). ناسازمند آن که خود دشتی خیام را «به طور مسلم از برجسته‌ترین کسانی [می‌داند] که شعر را برای تفکرات فلسفی خود به کار برده‌اند» (همان: ۱۶۵).

ت- پرسش فلسفی پویا و تحول‌پذیر است. با الهام از تحلیل‌های مه‌یر می‌توان سه مرحله را در تحول تاریخی پرسش بنیادین تشخیص داد: پرسش از هستی (être)، پرسش از فاعل شناسا (sujet) یا ضمیر پرسش‌گر، و پرسش از ذات پرسش‌گری (← 15: 2000). اگر، با درجه‌ای از ساده‌انگاری، فرض شود که در اروپا دیرینه پرسش مربوط به فاعل شناسا از قرن هفدهم میلادی و دکارت دورتر نمی‌رود، از دیدگاهی تاریخی و معرفت‌شناختی محتمل نمی‌نماید که خیام، در قرن یازدهم میلادی، از پیکربندی دانایی (épistémè) فراگیر و جهان‌شمولی که حول پرسش هستی و تکوین آن شکل گرفته بود، عبور کرده و حتی به پرسش شناسه‌گر رسیده باشد. خیام اما همواره پیش‌بینی‌ها را بی‌اعتبار می‌کند. نوشته‌های فلسفی حکیم نشان می‌دهند که پرسش‌های او از مرحله دوم نیز فراتر رفته و ماهیتی خوداندیش (réflexif) پیدا کرده‌اند. این را به روشنی در جایی می‌توان دید که او به پرسش ابونصر نسوی در باب راز خلقت، حکمت خداوند و بی‌نیازی‌اش از عبادت انسان‌ها پاسخ می‌دهد. بخش‌هایی از این پاسخ را علی دشتی در کتاب خود آورده است (۱۳۸۱: ۷۶-۸۶). با شگفتی فراوان مشاهده می‌شود که چگونه خیام، نه قرن پیش از مه‌یر، سخن خود را از آغاز به روشی مطلقاً مسئله‌شناختی سامان می‌بخشد. او پرسش‌های اصلی (آیا، چه، چرا) را از هم جدا می‌سازد، تقدم و تأخر آن‌ها را نسبت به یکدیگر توضیح می‌دهد، پرسش‌های فرعی (کی، چگونه، چند، کجا) را دسته‌بندی می‌کند، و پاسخ‌های ممکن را همراه با شرایط دست‌یابی به آن‌ها در تصور می‌آورد (← همان: ۷۷). بی‌مبالغه، این یکی از شاخص‌ترین نمونه‌های پرسش‌گری خوداندیش است و می‌تواند تعاملی سخت‌سازنده را با مسئله‌شناسی مه‌یر برقرار کند.^۱ وانگهی در ادامه سخن، خیام به موضوع تکلیف انسان و مرام او نیز می‌پردازد (← همان: ۸۱) که هر دو نکته به نوعی با مبحث فاعل شناسا پیوند می‌یابند... باری به هیچ رو نمی‌توان ادعا کرد که تفکر فلسفی خیام ایستا یا نابسامان است. اما این پندار یا انتظار که رباعیات اکنون‌گرای خیام از همین پویایی فلسفی برخوردار باشند با اصول و قواعد تفکر فلسفی سازگار نیست. از فرض تحول درونی رباعیات نیز نمی‌توان دفاع کرد، مگر آن که واریاسیون‌های خیام را دال بر نوعی تحول، نوعی سامان‌بخشی، و یا نمودگار تلاش او برای تصریح و تعمیق و تدقیق پرسش‌ها بدانیم. اثبات چنین فرضی به تفسیرهای ساختاری بسیار ریزبین نیاز دارد. در غیاب این تفسیرها، ارزش اکنون‌گرایی خیام باید با محکی غیرفلسفی سنجیده شود.

۱. این تعامل باید در گفتاری دیگر و از نزدیک‌تر بررسی شود.

ث- پرسش فلسفی اکنون گراست. از سه منظر می‌توان به این اصل نگریست. نخست این‌که پرسش فلسفی، حتی اگر پرسشی کهن باشد، به موجب ماهیت بنیادینش، همواره خود را با مسائل اکنون سازوار می‌کند. دوم آن‌که پرسش فلسفی می‌تواند با مسائل روز رابطه‌ای غیرمستقیم داشته باشد: اینک اکنون‌گرایی آن پنهان یا ضمنی است.^۱ اما در جایگاه سوم باید از اکنون‌گرایی فلسفی صریحی سخن گفت که توجیه خود را در مسئله‌وارگی حاد دنیای امروز می‌جوید. پیش‌تر به ابعادی از این اکنون‌گرایی اشاره شد. کوتاه بیفزاییم، به میزانی که مسئله‌وارگی دنیا شدت می‌یابد، پیوند پرسش فلسفی با مسائل روز تنگ‌تر و ملموس‌تر می‌شود. اما درجه مسئله‌وارگی دنیا، همان‌طور که مه‌یر مکرر گفته است، با شتاب تاریخ رابطه‌ای مستقیم دارد. زیرا در این شتاب نه تنها مسائل به سرعت تکثیر می‌شوند، بل مرز مسئله و غیر آن و همچنین مرز پرسش و پاسخ ناپدید می‌گردد. باری ویژگی بارز دنیای مسئله‌وار خلطی همه‌جانبه است که نگاه را سردرگم و امکان عمل را از افراد و جوامع سلب می‌کند. اینک برترین کارکرد پرسش فلسفی (بنیادین) عبور دادن انسان‌ها از خلط است. گام نخست در این مسیر جدا کردن پرسش و پاسخ از یکدیگر و تحلیل جوهر هریک از آن‌هاست... از این مشاهدات آیا بهره‌ای عاید خیار می‌شود؟ اگر داده‌های تاریخی در مسئله‌وارگی عهد سلجوقی شکی باقی نگذارند، باید دید که واکنش فلسفی یا مسئله‌شناختی خیار به آن مسئله‌وارگی چه بوده است. این‌جا دیگر نمی‌توان همچون علی دشتی به تحلیلی روان / رفتار / جامعه‌شناختی از رسالات فلسفی خیار بسنده کرد و ارزش فلسفی آن‌ها را فرع بر شخصیت اجتماعی نویسنده دانست (← ۱۳۸۱: ۸۱-۸۵). آری دشتی قدرت استدلال خیار را در پاسخ به پرسش‌های نسوی می‌ستاید، اما درنگ حکیم بر اجزای پاسخ را بیش از هر چیز به عقل و احتیاط و مصلحت‌اندیشی او نسبت می‌دهد. سخن حاضر در پی انکار این طیف از عقلانیت اکنون‌گرا نیست که خیار را در برابر تهدیدات پیرامون مصون می‌کند. اما بیش از آن به خوداندیشی مسئله‌شناختی پاسخ‌های خیار می‌اندیشد. این خوداندیشی نوعی فلسفه به توان دو است که به یاری آن فیلسوف از پرسش‌های خود پرسش می‌کند، به آن‌ها سامان می‌بخشد و قلمرو آن‌ها را از پاسخ‌ها جدا می‌سازد. از این روست که می‌توان روش فلسفی خیار را با روش مسئله‌شناسی اکنون‌گرا هم‌ارز شمرد. در عین حال، نه شرایط سیاسی و اجتماعی ایران در روزگار خیار و نه مختصات جهانی اندیشه فلسفی در قرن یازدهم اجازه نمی‌دهند که حکیم نیشابور به اکنون‌گرایی مسئله‌شناختی در معنای امروزی دست یابد. باری در مقام مقایسه دشوار بتوان مسئله‌شناسی خیار را اکنون‌گرا نامید. اما اکنون‌گرایی او نیز، به دلایلی که گفته شد، ماهیت فلسفی ندارد. پس فلسفه و اکنون‌گرایی خیار را باید از هم متمایز کرد: نه چندان بر اساس برهان‌های توالی و علیت، بل بیشتر به کمک برهان‌های ساختاری. رسالات خیار نشان می‌دهند که او در ساحت تفکر

۱. یکی از نمونه‌های جالب توجه این اکنون‌گرایی را ژیل دلوز در فلسفه افلاطون بررسی کرده است. او نشان می‌دهد که توسل افلاطون به مبحثی چون دنیای جوهرها یا ایده‌ها (Idées)، که در ظاهر مبحثی انتزاعی به نظر می‌رسد، در اصل برای حل مشکلی بود که در فرآیند انتخاب دولت‌مردان وجود داشت. به گمان دلوز، در مقابل ادعای اقشار مختلف مبنی بر توان اداره جامعه، افلاطون می‌کوشید ویژگی‌های جوهری مدیر و مدیریت را تعریف کند و به رقابت‌ها در این زمینه پایان دهد (Deleuze, 2004).

فلسفی به هیچ رو نسبت به ماهیت، معنا و سلسله‌مراتب پرسش‌ها بی‌تفاوت نبوده است.^۱ در رباعیات اما می‌توان مشاهده کرد که مرز پرسش و پاسخ و قضیه و مسئله تا چه اندازه باریک می‌شود. کوتاه سخن، با توجه به مجموع شواهد، رباعیات، چه اکنون‌گرا و چه جز آن، چندان کارکرد مسئله‌شناختی ندارند، اما می‌توانند موضوعی ممتاز برای رویکرد مسئله‌شناختی باشند.

۳-۴-۴- پایان سخن: جوهر اکنون‌گرایی خیام

بر اساس بررسی‌های بالا اکنون‌گرایی خیام دست‌کم به‌طور کامل بر هیچ‌یک از انواع امروزی اکنون‌گرایی منطبق نمی‌شود. چه این را به ضعف یا فرسودگی آن نسبت دهیم و چه به مقاومت وجودی آن، در هر دو حال، پرسش از جوهر این اکنون‌گرایی ضروری است. بی‌شک در بدو امر می‌توان گفت که اکنون‌گرایی خیام نوعی رویکرد به زمان و زمانه است و از این نظر تفاوتی با دیگر صورت‌های این‌گرایش ندارد. این رویکرد اما نه تاریخی است به سبک نورا یا هارتوگ، نه مسئله‌شناختی به سبک مه‌یر. خیام به فیلسوفان کلاسیک زمان مثل ریکور، هایدگر یا اگوستن هم شبیه نیست. او هرگز در مقام یک فیلسوف از زمان پرسش نمی‌کند. پس در نهایت رابطه او با این عنصر چگونه چیزی است؟

خیام با زمان دو رابطه مجزا و مکمل دارد. رابطه اول علمی و ناظر به تصاحب زمان است. محصول آن، تقویم ارجمند جلالی است که هم دقیق‌ترین تقویم در مقیاس جهانی و هزاره‌ای به‌شمار می‌رود و هم ماناثرین یادگار حکیم برای ایرانیان است. رابطه دوم خصلتی روان‌شناختی دارد و مبتنی است بر تعلیق زمان با بیرون فکندن خویش از آن، با نشانیدن زمانی روانی به جای زمان کیهانی. این وجه دیگری از تسلط بر زمان است. نه روی کاغذ و در قالب تقویمی که کلیت زمان را یک‌جا مهار می‌کند، بل از راه تصرف مرحله به مرحله اکنون‌های متوالی. این تصرف تدریجی را به دو شکل می‌توان تحلیل کرد. در مرحله نخست باید از نوعی ساخت‌شکنی (déconstruction) زمان سخن گفت که به موجب آن، زمان از جریانی پیوسته به سلسله‌ای از پرش‌های گسسته تغییر شکل می‌دهد. در واقع فرض توالی اکنون‌ها مساوی با فرض لحظه‌هایی بی‌گذشته و بی‌آینده است که دقیقاً به سبب بی‌گذشتگی و بی‌آیندگی‌شان به بیرون از جریان زمان پرتاب می‌شوند. اگر این وضعیت از مجموع رباعیات منسوب به خیام قابل استنباط باشد، نخستین گام در تبیین ویژگی خاصی که اکنون‌گرایی او را از نسخه‌های همنام آن متمایز می‌کند برداشته شده است: خاصیت اکنون‌(های) خیام را نه در جدایی آن‌(ها) از حال و گذشته، که در تضاد آن‌(ها) با خود عنصر زمان باید جست. به بیان ساده‌تر، این اکنون‌(ها) جوهر زمانی ندارد(ن)د، بل کارکرد آن‌(ها) ضدزمانی است. باری اگر اکنون‌گرایی خیام ماهیتی زمان‌گریز/ستیز داشته باشد، یعنی اگر جریان زمان را نفی یا سد کند، به جایگاهی تراشیری (transhumain) دست می‌یابد. توضیح این نکته دشوار نیست. نفی جریان زمان در نهایت به

۱. برای پی بردن به حساسیت خیام نسبت به ارزش و جایگاه پرسش‌ها می‌توان همچنین به بخش‌هایی از رسالات فلسفی او رجوع کرد که ماهیت جدلی، کلام‌محور یا غیرعقلانی یک پرسش را افشا می‌کنند. به گواهی علیرضا ذکاوتی، خیام سؤالی چون «[آیا] صفت بقا زاید بر ذات باقی است یا عین آن؟» را «جدلی و مطرح شده به وسیله کودکان و ناهفهمان می‌داند» (۱۳۹۲: ۷۹). ذکاوتی همچنین نظر خیام را درباره سؤال «چرا» منعکس کرده است: «خیام [...] سؤال چرا را مؤخر بر سایر سؤالات می‌داند و به نظر او سؤال چرا برای بعضی چیزها اصلاً مورد ندارد» (همان: ۸۰).

معنای نفی زندگی به منزله جریانِ زمان‌مند است، که البته با نفی زندگی در حد ذات آن خلط نمی‌شود. سخن از زیستن نیست. سخن از زیستن بیرون از شرایط زیستی خویش است. یعنی بیرون از زمانی که زندگی را مشروط و به سوی پیروی و مرگ هدایت می‌کند. این تمام چیزی است که ترابشرگرایان (transhumanistes) به دنبال آن‌اند: مهار عوارض زمان، عبور از شرایط زیستی انسان، دور کردن مرگ به کمک علم و فن‌آوری. اکنون‌گرایی خیام صورت فردی، روانی و طبعاً جسمانی همین مقاومت در برابر زمان است و از این منظر باز هم ماهیتی علمی پیدا می‌کند.

تحلیل دوم وجه دیگری از تضاد اکنون(های) خیام با زمان طولی را نشان می‌دهد. هم‌نشینان ممتاز این اکنون(ها) کوزه و پیاله و سبوند که خود از خاکِ کوزه‌گران و حوران و مه‌رویان برخاسته‌اند. این رستاخیز خاکی، گرچه گواه بر حضور مرگ در زندگی است، نوعی جاودانگی را در رگِ اکنون تزریق می‌کند. می‌نوش که عمر جاودانی این است. اما اگر این عمر جاودان نباشد، مقصد آن نه عدم، که استحاله به ظرف باده است. در کارگه کوزه‌گران کوزه شویم. در چرخه‌ای که پیکر هر انسان را صد بار پیاله و صد بار سبو می‌کند، همه زمان‌ها و همه انسان‌ها معاصر یکدیگرند. جام می‌یادگاری از گذشتگان نیست: عین جسم آن‌هاست. جام و جام‌گر یک چیزند و هر دو هم‌عصر اکنون خیام. و خیام، خود، هم‌روزگار با فردای خویش. با من به زبان حال می‌گفت سبو/ من چون تو بدم تو نیز چون من باشی. اینک، همراه با زمان خطی، سلسله‌مراتب وجود نیز از میان می‌رود. کالبد مردگان، اگر به کوزه بدل نگردد، در قامت لاله و بنفشه باز می‌روید، یا گرد می‌شود و بر رخ نازنینان می‌نشیند. گرد از رخ نازنین به آزرَم فشان/ کان هم رخ خوب نازنینی بوده‌ست. باری اکنون خیامی، چه واحد و چه متکثر، نه یک «زمان» به معنای واقعی، که شاید مکانی، بل خلوتی چگال از حضورهای جاودانه است. این زمان‌گریزی، که به گونه‌ای دیگر در پرسش خیام از پیش‌زمان و پس‌زمان تجلی می‌کند، مرحله‌ای رادیکال در زمانه‌گریزی، تاریخ‌گریزی و اکنون‌گریزی خیام است.

منابع

- بیخستراتن، یوس (۱۳۹۷). «تأثیر رباعیات عمر خیام بر ادبیات و جامعه غرب»، در سرگذشت رباعیات. درنگی بر رباعیات خیام ترجمه ادوارد فیتزجرالد، گردآوری و ترجمه مصطفی حسینی، تهران: آگه.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۴). رباعیات خیام، با تصحیح، مقدمه و حواشی محمدعلی فروغی و قاسم غنی، تهران: ناهید (چ ۱: ۱۳۷۳).
- دشتی، علی (۱۳۸۱). دمی با خیام (ویراست جدید)، تهران: امیرکبیر.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا (۱۳۹۲). حکیم خیام نیشابوری، تهران: معین.
- شاهرودی، اسماعیل (۱۳۶۹). رباعیات حکیم عمر خیام نیشابوری با حواشی و توضیحات محمدعلی فروغی و دکتر قاسم غنی، تهران: فخر رازی.

- فرای، ر. ن. (۱۳۶۳). *تاریخ ایران، از اسلام تا سلاجقه*، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- مهیمنی، مازیار (۱۳۹۷). «بحران و امنیت نقد»، تهران، پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، د. ۱۸، ش. ۸.
- مهیمنی، مازیار (۱۳۹۸). «مسئله‌شناسی امر تاریخی، در گذار به کتاب تاریخ چیست؟ اثر میشل مهیر»، تهران: تقدنامه زبان‌های خارجی، د. ۱، ش. ۲.
- هدایت، صادق (۱۳۵۶). *ترانه‌های خیام*، تهران: جاویدان (چ ۱: ۱۳۱۳).
- Adam, Jean-Michel (1994). *Le Texte narratif*, Paris: Nathan.
- Aristote (1990). *Poétique*, tr. fr. M. Magnien, Paris: Librairie Générale Française.
- Deleuze, Gilles et C. Parnet (2004). *L'Abécédaire*, film produit et réalisé par P.-A. Boutang, Paris: Montparnasse.
- Descola, Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard (nrf).
- Fabre, Michel (2011). *Éduquer pour un monde problématique, la carte et la boussole*, Paris: PUF.
- Hartog, François (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris: Le Seuil.
- Hartog, F. (1995). "Temps et histoire. Comment écrire l'histoire de France?", Paris: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 50^e année, n° 6, 1219-1236.
- Lessault, Bertrand (2004). "F. Hartog. Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps", Paris: *L'Orientation scolaire et professionnelle*, 33/3, 479-483.
- Meyer, Michel (2017). *Qu'est-ce que le questionnement?* Paris: Vrin.
- Meyer, M. (2013). *Qu'est-ce que l'Histoire? Progrès ou déclin?* Paris: PUF.
- Meyer, M. (2008). *De la problématologie: philosophie, science et langage*, Paris: PUF (éd. orig. Bruxelles, Mardaga, 1986).
- Meyer, M. (2000). *Questionnement et historicité*, Paris: PUF.
- Rancière, Jacques (2012). *La Méthode de l'égalité: entretiens avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Paris: Bayard.
- Rancière, J. (2008). *Le Spectateur émancipé*, Paris: La Fabrique éditions.
- Rancière, J. (1987). *Le Maître ignorant*, Paris: Arthème Fayard.
- Ricœur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris: Le Seuil (points).
- Schaub, Jean-Frédéric (2017). "Entretien avec François Hartog", *Politika*, Paris: EHESS (https://www.youtube.com/watch?v=xbfiép_KYww).
- Sloterdijk, Peter (2005). *Écumes*, tr. fr. O. Mannoni, Paris: Maren Sell.
- Todorov, Tzvetan (1987). *La Notion de littérature*, Paris: Le Seuil (points).