



اللاأدرية بين عمر الخيام وإيليا أبي ماضي؛ دراسة مقارنة

بثينة شמוש^{1*}

الباحث الأول^{1*}: قسم اللغة العربية،
كلية الآداب والعلوم الإنسانية،
جامعة طرطوس، سورية.

المستخلص: كان للشعر أهمية كبرى في إظهار أفكار الشاعر فضلاً عن مشاعره، لذا فقد ظهرت لنا فلسفة الكثير من الشعراء من خلال أشعارهم، ولعل الشاعر الأشهر في نشر فلسفته عن طريق أشعاره في الثقافات الشرقية الشاعر عمر الخيام، الذي تأثر به عدد غير قليل من الشعراء على مر العصور واختلاف الثقافات، وقد ظهرت لديه أفكار تؤيد انتماءه إلى الشعراء اللاأدرين، وهو ما ظهر لدى الشاعر اللبناني إيليا أبي ماضي في قصيدة الطلاس أيضاً، لذا عملنا وفقاً للمنهج التحليلي والتأويلي على دراسة اللاأدرية لدى الخيام وإيليا أبي ماضي، وقد وصل البحث إلى أن كلا منهما عكس فلسفته في هذا الخصوص في أشعاره، غير أن وضوح ذلك لدى الخيام كان أعمق منه لدى أبي ماضي، كما أن الميادين التي شملت لأندرية الخيام كانت أوسع منها لدى أبي ماضي، ومن ذلك مثلاً أن الخيام تطرق إلى الذات الإلهية والجنة والنار، كما وصل البحث إلى أن الخيام لجأ إلى الخمر ليتخلص من حيرته تجاه كل مسألة وجودية اعترضته، أما أبو ماضي فقد كان ملجؤه إلى الطبيعة، فبث لها شكوكه، وخفف بذلك من ثقل الحيرة على أفكاره، وغيرها من النتائج. هدف هذا البحث إلى إظهار حيرة كل من الشاعرين من القضايا الوجودية وهو مما لم يطرق مسبقاً في المقالات التي تناولت الشاعرين، وعمل على بيان فكر كل منهما من جانب، والتقريب بينهما من جانب آخر، بغية تسليط الضوء على الدراسات المقارنة التي تتناول هاتين الثقافتين.

الكلمات المفتاحية: اللاأدرية، الخيام، أبو ماضي، الرباعيات، الطلاس.

^{1*}Corresponding author:

Buthaina Shemous

b.shemous@gmail.com

Arabic Department, Uni-
versity of Tartous, Syria

Received:
16/04/2025

Accepted:
18/06/2025

Publish online:
30/06/2025

Agnosticism between Omar Khayyam and Elia Abu Madi: A Comparative Study

Abstract: Poetry has a great role in expressing poets' thoughts as well as their feelings, hence the philosophy of many poets was manifested in their works. Omar Khayyam is considered one of those famous Eastern poets whose works were heavily loaded with his philosophical ideals, which influenced a large number of poets of different times and cultures. Khayyam's ideology appears to be in affiliation with other agnostic poets, such as the Lebanese poet Elia Abu Madi in his poem 'Talismsans.' This research adopts analytical and interpretive approaches to study agnosticism in Khayyam and Abu Madi. We conclude that both poets highlighted their agnostic ideas in their poetry, however, it was broader and more apparent in Khayyam's than that in Abu Madi's. For example, Khayyam's poetry touched on the divine self, Heaven and Hell. As a result, Khayyam resorted to wine to get rid of his confusion regarding every existential matter that confronted him. Abu Madi, on the other hand, sought refuge in nature to clarify his doubts and reduce the burden of confusion he experienced. This research aims to focus on the confusion of both poets regarding existential matters, which was not previously addressed in the articles that dealt with the two poets. The research also works on clarifying their thoughts on the one hand, and bringing them closer together on the other hand, in order to focus on comparative studies between these two cultures.

Keywords: Agnosticism, Khayyam, Abu Madi, Rubaiyat, Talisman



The Author(s) 2024. This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

1. مقدمة

1.1 الدراسة النظرية

كانت الدراسات المقارنة من أكثر الدراسات التي تقوي الصّلات بين الآداب، إذ تقرب بينها، وتكشف عناصر التأثير والتأثير والتشابه والاختلاف، فتبين ما توافق منها وما اختلف، ولا يخفى على أحد مدى عمق العلاقات بين الثقافتين العربية والفارسية، لما بينهما من تقارب فكري وحضاري، نتيجة الانتماءات الدينية والفكرية بين العرب والفرس، لذا سنعمل في هذا البحث على مقارنة جانب فلسفي انعكس في الشعر في الثقافة الفارسية بنظيره في الثقافة العربية لشاعرين كان لهما نصيب من الشهرة في مجتمعيهما على الرغم من اختلاف عصريهما، في محاولة لتوسيع نطاق الدراسات المقارنة بين اللغتين العربية والفارسية وأدبيهما، لعلنا -بذلك- نلقي الضوء على كل منهما، بغية توسيع نطاق الدراسات التي تتناولهما معاً.

2،1 أهداف الدراسة

تهدف الدراسة الراهنة إلى توسيع مجال الدراسات التي تسلط الضوء على الشعر العربي والفارسي، بغية زيادة الاهتمام به، وذلك عن طريق تسليط الضوء على شاعرين مهمين في الثقافة العربية والفارسية، وعلى الفلسفات الرائجة لدى الشعراء في العصور المختلفة، وعلى الاهتمامات المشتركة بين الشعوب، فتفسح -بهذا- مجالاً لفهم الثقافتين من خلال التركيز على جوانب الاتفاق والاختلاف بينهما.

3،1 خلفية البحث

وُجدت العديد من المقالات التي تتناول مقارنات بين الشاعرين عمر الخيام وإيليا أبي ماضي في أمور عديدة، ومن ذلك مقالة بعنوان: "نگاهی تطبیقی به سیمای دنیا در اشعار خیام وایلیا ابوماضی: نظرة مقارنة للعالم في أشعار الخيام وإيليا أبي ماضي" (2016) لقاسم مختاري وسحر محبي، نشرت في مجلة "بهارستان سخن"، وقد تكلم فيها الباحثان عن تطرق الشاعرين إلى زوال الدنيا والاستمتاع بالحياة ووجوب اغتنام الفرص وكيفية تصوير ذلك، فلم تُحدّد الأدبية في البحث، كما أنها تناولت أشعار أبي ماضي عامة، لا الطلاسم فقط، فموضوعها مختلف جذرياً عن موضوعنا، كما توجد مقالة أخرى بعنوان: "بررسی تطبیقی معمای هستی در اندیشه‌ی عمر خیام نیشابوری وایلیا ابوماضی لبنانی بر پایه‌ی مکتب اروپای شرقی: مقارنة سر الوجود في فكر عمر الخيام النيشابوري وإيليا أبي ماضي اللبناني وفقاً لأسس مدرسة أوروبا الشرقية" (2012) لسعيد حسامپور وحسين كياني. التي نشرت في فصلية "لسان مبین"، والتي تناول فيها الباحثان الطريقة التي عرض فيها الشاعران سر الوجود، وطرق كلّ منهما للخروج من متاهة ذلك السر، وما جره ذلك عليهما من مناورات بين اليأس والتفاؤل، كما درساً تأثير المجتمع في تكوّن تلك الأفكار عن سر الوجود، كما يوجد بحث لفريدون مظلوم گرمجاني بعنوان: "حیرانی خیامی در قصیده‌های ابو ماضی: حيرة الخيام في قصائد أبي ماضي" نشر على موقع دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، والذي يبدو من عنوانه أنه تناول تأثير أبي ماضي بحيرة الخيام، فقد تناول -في

جزء لا بأس به من مقالته - حياة الخيام وآثاره، وفصل فيها، ثم حياة أبي ماضي، وتأثر فلسفته بالخيام في استغلال الفرص واغتنام لحظات الحياة والحيرة من المصير المحتوم، وهو عنوان تلاقى في بعض خطوطه مع اللأدرية، غير أنه لم يسهب فيها من جهة، ومن جهة أخرى تناول ذلك في قصائد أخرى لأبي ماضي غير الطلاس. كما أن مقالة بعنوان "بررسی تطبیقی طرحواره‌های حرکتی در اشعار عمر خیام و ایلیا ابوماضی بر اساس نظریه‌ی معناشناسی شناختی: دراسة مقارنة لمخططات الحركة في قصائد عمر الخيام وإيليا أبو ماضي بناء على نظرية الدلالة المعرفية" (2004) لخليل حمداوي وآخرين درست بعض الأفكار الفلسفية والصوفية لكلا الشاعرين كما بيّن ملخصها الموجود على الشبكة، ووصلت إلى أنهما يشتركان في مخطط الحركة لفكرة الموت وعدم استقرار العصر، وأن السمة المميزة لتلك الحركة عدم استقرارها، لذا يذم كلاهما كلاهما الخوف ويدعوان إلى الاستمتاع بالحياة بلحظاتها كلها. كما وجدنا بحثاً نُشر على الشبكة على موقع "راه تابان" بعنوان: "خیام آنتیست بود یا ندانم‌گرا: هل كان الخيام ملحدًا أم لأدريًا" للباحث: "زهير باقري نوعپرست" أظهر فيه آراء النقاد والباحثين في الخيام محاولاً البتّ في رأي من فصل بين الخيام الشاعر والخيام العالم والفيلسوف، عاداً إياهما شخصين، وبعد الكثير من التفاصيل في آراء دارسيّ الخيام دلل على أن اتهام بعض الدارسين له بالإلحاد يعود إلى بعض الرباعيات التي يمكن نسبتها إلى اللأدرية، وذكر أن بعض الرباعيات التي دعت قسماً من الباحثين إلى تكفيره واتهامه بالإلحاد تعود إلى بحثه الدائم عن المتع والملذات، ونستطيع القول أنه دافع عن الشاعر ونفا عنه الإلحاد دون أن يفصل في لأدريته، بل اكتفى باستخدامها كمقابل للإلحاد ومبرر من تهمة إنكار الذات الإلهية عن الخيام. وعليه؛ يتضح أن الدراسات السابقة لم تتناول فلسفة اللأدرية بين الشاعرين المذكورين، وإن كانت قد عرجت -أحياناً- عليها، غير أن مرورها كان عابراً، ولم تتل الطلاس منها اهتماماً، لذا عملنا في هذا البحث على بيان اللأدرية في رباعيات الخيام ومقاطع الطلاس لأبي ماضي.

4.1 أسئلة البحث

يسعى هذا البحث إلى الإجابة على مجموعة من الأسئلة؛ وهي:

- 1- كيف ظهرت اللأدرية لدى كل من عمر الخيام وإيليا أبي ماضي؟
- 2- ما هي الميادين التي تجلت فيها اللأدرية لدى كل من الشاعرين المذكورين؟
- 3- ما هي التبعات التي أدت إليها، وكيف قام كل من الشاعرين بالتخفيف من حدة الحيرة ووتيرة الشك؟

5.1 المنهجية

حاولنا في بحثنا الراهن وفقاً للمنهج التحليلي - التأويلي تسليط الضوء على اللأدرية لدى كل من الشاعر الفارسي عمر الخيام والشاعر اللبناني إيليا أبي ماضي، فعملنا في البداية على محاولة بيان مصطلحات الموضوع بتعريف اللأدرية كما جاءت في الدراسات المتعلقة بها، وعملنا على استنتاج أسسها ودقائقها من تعاريفها، ثم قمنا بالتعريف بالشاعرين؛ الفارسي عمر الخيام واللبناني إيليا أبي ماضي، بشكل مختصر يوجز أهم ما ورد في الكتب عن حياة كل منهما، وأشعاره التي تهمنا، فطرفنا شيئاً عن رباعيات الخيام، ووضحنا مفهوم الرباعيات بشكل عام، ومضمون رباعيات

الخيام بشكل خاص، وعرفنا قصيدة الطلاس كموضوع وتصنيف في دراسة نظرية في بحثنا، ثم انتقلنا إلى الدراسة التطبيقية، فتناولنا الموضوع لدى الخيام أولاً لأن السبق التاريخي له، وذلك بتتبع تجليات الشك والحيرة كما تبدت في رباعياته، ثم تقصي ميادينها ضمن عناوين، تضمن كل منها الأشعار التي تتعلق بالعنوان وتبرز فيها علامات اللادرية، ثم درسنا تبعات الشك والحيرة لدى الخيام، وكررنا التقسيمات بالعناوين ذاتها لدى أبي ماضي، ثم انتهينا من ذلك بقراءة مقارنة ونتائج، وانتهى البحث بنثبت للمصادر والمراجع.

6.1 تعريف اللادرية

اللاأدرية موهلة في القدم في الفكر الفلسفي (عبد الله، 2023، 95) ومعناها إنكار قيمة العقل وقدرته على المعرفة، كما تطلق على الرأي القائل بأن الميتافيزيقيا عبث (وهبه، 2007، 529) ويعرفها البعض بأنها الموقف الذي لا يكون فيه الإيمان بالتوحيد الكلي صحيحاً ولا الإيمان بكونه باطلاً جائز عقلياً (داربر، 2021، 30) أي هي كمفهوم تتضمن الإلحاد السلبي وتفتح باب العبثية والعدمية في تاريخ الإنسان (عبد الله، 2023، 114)، والإلحاد السلبي هو الإيمان بوجود الله، إلا أن تصوره لا يكون على غرار ما تتصوره العامة، أما الإلحاد الجاحد فهو مذهب من ينكر وجود الله (سعيد، 2004، 51؛ وهبه، 2007، 83).

فالمبدأ الأهم الذي ترتكز عليه اللاأدرية إنكار معرفة الحقائق، إذ شملت كل موقف ينكر كلياً أو جزئياً إمكان معرفة حقيقة الأشياء أو البت في المسائل الماورائية كوجود الله ونهاية الكون وخلود الروح، وقد ظهرت هذه النزعة مع بيرون مؤسس المدرسة الشكية، واكتسبت شكلها التقليدي في فلسفة هيوم وكانط وكونت وسبنسر (سعيد، 2004، 387)، غير أنها أخذت شكلها الاصطلاحي بابتكار هكسلي سنة 1869م (عبد الله، 2023، 96) الذي قصرها على إنكار معرفة المنطق (مجمع اللغة العربية، 1983، 158)، والاعتقاد بأن معرفة الحقيقة الغائية -مثل الله- مستحيلة بالنسبة للإنسان (صدري وآخرون، 2003، 1097).

وعليه عُرّف اللاأدريون بأنهم جماعة قديمة كانت ترى التوقف عن العلم وعن الحكم، وهم أصحاب "بيرون" إمام الشك فيما ذهب إليه الطوسي والرازي (مجمع اللغة العربية، 1983، 158)، فهم يقولون بالتوقف في الحكم على أي شيء لأنهم يشكون في كل شيء (مغنية، 2007، 262)، والشك حالة نفسية يتردد معها الذهن بين الإثبات والنفي، ويتوقف عن الحكم، وذلك بالجهل بظروف الموضوع وجوانبه، أو العجز عن التحليل والبت في الموضوع (مجمع اللغة العربية، 1983، 103)، وهو على قسمين؛ الأول: الشك المذهبي، ويسمى أنصاره الشكّاك أو اللاأدريين، ويوجبون الإمساك عن كل حكم سلباً وإيجاباً، لأن كل قضية تقبل التدليل عليها للسلب والإيجاب بقوة متساوية كما يزعمون، ويسمي بعض الدارسين هذا النوع من الشك بالشك الجدلي الذي يستند إلى حجج تبرر تعليق الحكم بدعوى أنه ليس في قدرة العقل اقتناص الحقيقة، فلا يوجب ولا يسلب، والشك الثاني المنهجي أو العلمي، الذي يسميه بعض الباحثين شك العقل، ويعني أن يتجرد صاحبه من معلوماته برغبته وإرادته، ويشك فيها حتى كأنه لا يعلم شيئاً، ويتخذ من شكه هذا وسيلة إلى البحث والدراسة العلمية حتى يصل إلى المعرفة الصادقة وعلم اليقين (مغنية، 2007، 248؛ وهبه، 2007، 367)، وعليه فإن فكرة اللاأدري تكون في دخول مرحلة الظن أو الشك في تقصي الحقيقة، إذ يصبح البحث في إدراك صدق المعرفة أو كذبها شيئاً غير ضروري بمعنى دخول في مجال اليأس المعرفي، إذ يكتفي الكل بما يعرفه، أو

بالتشكيك بما عرض عليه (عبد الله، 2023، 95) ودعواهم في إيجاد الدليل العقلي والحجة العملية هي ضرورة استقصائية (عبد الله، 2023، 98).

فالإتفاق الأول بين الدارسين على أن اللأدرين شكاكون، يودي بهم شكهم -غالباً- إلى يأس معرفي، والإتفاق الآخر يتعلّق بالوقوف على الحياد في ماهية الأشياء التي تدخّل في أطر الشكّ لديهم، وهي الله، والحياة بعد الموت، والجنة والنار، وجدوى العقاب والثواب وماهيتهما، فقد عرّف اللأدرين في حجة هكسلي بأنهم من لديهم اهتمام بفرضية أن هناك إلهاً غير أنهم لا يعتقدون بصحتها أو بطلانها، أي هم الأشخاص الذين ليسوا بمؤمنين وليسوا بملحدين (داربر، 2021، 8) والشيء الآخر الذي يقع محط اهتمام لدى اللأدرين الحياة بعد الموت، إذ يعتقدون بأن التأكّد من وجود الله والحياة بعد الموت مستحيل، وأن الحكم على ذلك معلق، فلا يوجد دلائل كافية لإثبات ذلك أو لضده (راسل، 1953، 3)، كما يُجمع اللأدرين على أن مفهوم الإثم خاطئ، فالعقاب لا يكون مقبولاً إلا عندما يكون غرضه إصلاحياً، وهو ما ولد عدم قبول اللأدرين للنار أو جهنم (راسل، 1953، 4)، لهذا يراودهم الشكّ فيما يتعلّق بالروح، كما لا يؤمنون بالجنة والنار (راسل، 1953، 6).

7.1 تعريف بالشاعرين وأثريهما

1.7.1 عمر الخيام

هو عمر بن إبراهيم الخيّامي النيسابوري، أبو الفتح، غياث الدين؛ شاعر فيلسوف فارسي، من أهل نيسابور مولداً ووفاءً، كان عالماً بالرياضيات والفلك واللغة والفقه والتاريخ، وذكر أنه كان أحد الحكماء الثمانية في عصر السلطان جلال الدين "ملكشاه"، وهم الذين وضعوا التاريخ الذي يبدأ بنزول الشمس أول الحمل، وعليه كان بناء التقاويم (الجبوري، 2002، 4 / 76-77؛ الزركلي، 2002، 38/5-39). برع في تأليف ما يزيد عن عشرين رسالة في الرياضيات والفلك والعلوم والفلسفة واللغة والجبر والهندسة والموسيقا والتاريخ والفقه والشعر والحكمة (خيام، 1997، 19-31؛ التونجي، 1999، 420/1). اختلف في سنة ولادته ووفاته، إلا أن المرجح أن ولادته كانت سنة 430هـ.ق ووفاته بين 506-530هـ.ق، وقد رجّح بعض الباحثين أن سبب لقبه ربما يكون لأن والده كان يصنع الخيام أو يبيعها (التونجي، 1999، 420/1)، وقد ذاع صيته بسبب رباعياته التي نقلت إلى لغات عديدة؛ منها العربية شعراً على يد بديع البستاني وأحمد الصافي النجفي وأحمد رامي، ونثراً ونظماً على يد جميل صدقي الزهاوي وغيرهم (الجبوري، 2002، 4 / 76-77)، والرباعية هي أربع شطرات موزونة على بحر الهزج المثنى، تتضمن فكرة واحدة (التونجي، 1999، 420/1) بقافية موحدة في الأسطر الأول والثاني والرابع (السابق، 2 / 473)، وهي من مبتكرات الفرس التي يطلق عليها بعضهم مصطلح "دوبيتي"؛ أي: المكوّن من بيتين، لكن الرباعي يختلف عن "دوبيتي" في الوزن، فضلاً عن إمكانية عدم ترابط أسطره في المعنى والفكرة والقافية (السابق، 2 / 451)، غير أن بعض الفرس حصروا الفرق بينهما في الوزن فقط (معين، 2008، 1 / 700)، وقد ظهر الرباعي لديهم على يد الشاعر الكبير "رودكي السمرقندي"، إلا أنه لم يأخذ مقامه إلا على يد عمر الخيّام (التونجي، 1999، 2 / 472)، إذ ذاعت شهرة رباعيات الخيّام لما يُظهر فيها للعامة من آراء جريئة في الكون والحياة، مما جعل شهرته بسببها تغلب على شهرته بصفته عالم فلك ورياضيات (السابق، 420/1)،

غير أن جرأة الأفكار التي طرحتها حالت دون شيوعها في زمن الشاعر، وقد اختلف في عددها بسبب إضافة الكثير إليها فيما بعد (السابق، 473/2).

تغلب على رباعيات الخيام الأفكار الفلسفية العميقة، إذ كانت أزمتها النفسية أمام الوجود والكون وأسراره والحياة ومصيرها أشد حدة وعنفاً من أزمة سلفه، وهو دائماً في قلق قد استحوز على كيانه أمام الحياة والغازها التي لا يستطيع حل طلاسها وفك رموزها مهما غاص في أعماق تفكيره (ضيف، 1988، 180)، غير أن الشك لم يعتر الخيام إطلاقاً فيما يتعلق بوجود الله والعدالة الإلهية، وهو ما بينته بعض رسائله الفلسفية، إذ يبرز فيها إيمانه بالله الواحد، ويبين أن الإنسان علة العلل لبقية الموجودات، وقد سمى الله واجب الوجود (كرمجاني، لا تا)، وقد وردت الخمر كثيراً في رباعياته، واختلف في دلالتها لديه، فرأى بعض الدارسين أن لها دلالة صوفية، ورأى آخرون أنها خمر عادية، وهي مجرد وسيلة للوصول إلى متعة الحياة، فهي خالية من أي معنى رمزي أو استعاري (حسامبور وكياني، 2012، 120)، غير أنها في الأحوال كافة كانت وسيلة لخلاصه من أفكاره، إذ يعاود تفكيره في الفناء والقضاء وما خطته الأقدار فينغمس في الخمر لعله ينسى هوائف هذه الأفكار (ضيف، 1988، 181).

1، 7، 2 إيليا أبو ماضي

شاعر لبناني ولد عام 1957م، وتوفي في 1989م؛ هاجر من لبنان إلى الإسكندرية ومنها إلى أمريكا (سليم، 1975، 13). نال تعليمه الابتدائي في لبنان، وتابع في كتاتيب مصر، دون أن يتخلى عن محاولاته الشخصية لإتقان النحو والصرف حتى استقامت لغته (برهومي، 1993، 17). كان ميالاً إلى التأمل -شأنه شأن شعراء المهجر عامة والرابطة القلمية خاصة- وعرف بشاعر الطبيعة (السابق، 63-64)، وله ثلاث مطولات شعرية، منها الطلاس التي تتضمن مجموعة تأملات متطلعة إلى البحث عن الحقيقة (التونجي، 1999، 607)، وقد ظهرت تجليات ذلك في قصيدة الطلاس، إذ كان كلامه فيها مفعماً بالعاطفة المضطربة التي لا يشوبها أي إلحاد، ولا يلج في قارورة التخيل الجاف، وهو تصوير سافر لحيرة الإنسان المتسائل عن الحقيقة والوجود، كما هو إبداع فلسفة اللاأدرية التي لا تكون إلا نواة لتجربة إنسان حنك؛ ولأدريته تكاد تقترب من الأدرية (ادبور وكشاووز، 2021، 226)، وقد كانت فلسفته تلك سبباً لاتهام الكثيرين له بالكفر والإلحاد، ولم يتوصل الكثيرون إلى جواب على سؤالهم عما إذا كان إيليا مؤمناً أم ملحدًا، إذ وجدوه ضائعاً بين الشك واليقين (برهومي، 1993، 83)، فقد ورد على لسانه ذات مرة: "وراء كل سؤال شك، والشك فاتحة الإيمان" (سليم، 1975، 26)، إلا أن علامات الإيمان الراسخ تظهر في أشعار شبابه أكثر منها في كهولته (السابق، 19).

وقد رجح شوقي ضيف أن أبا ماضي قرأ رباعيات الخيام وأثرت في قلبه تأثيراً عميقاً، لذا فإننا نجد عنده كل ما ينادي به الخيام من المتاع بالملاذ في الحياة، وأن نبعد عن أذهاننا شبح الغد والفناء والتفكير في أسرار الوجود والغازه لأن تفكيرنا في ذلك كله يعود بعد عناء البحث كليلاً حسيراً (ضيف، 1988، 183)، وبهذا يرجح شوقي ضيف أن أبا ماضي تأثر بالخيام، وهو ما يمكن استشفافه في الكثير من الرباعيات، منها على سبيل المثال ما قاله أبو ماضي في الطلاس:

يا صديقي لا تعللني بتمزيق الستور

بعدها أقضي فعقلي لا يبالي بالقشور
إن أكن في حالة الإدراك لا أدري مصيري
كيف أدري بعدما أفقد رشدي؟... لست أدري (أبو ماضي، 1978، 157).
الذي جاء مشابهاً لقول الخيام:

دل سر حيات اگر کماهی دانست در موت هم اسرار الهی دانست
امروز که تو با خودی ندانستی هیچ فردا که زخود روی چه خواهی دانست (خيام، 1989، 210)
(لو بان لنا سر الحياة كما هي لبدا لنا سر الأسرار الإلهية في الممات، فإن لم تعلم سرها وأنت حي بكامل وعيك،
فكيف تعرفه غداً بعد موتك؟)

وغيرها من الأمثلة التي يضيق المجال عن ذكرها هنا، وهي بعيدة عما نريد إثباته، لذا لن نخوض فيها.
وقد نالت قصيدة الطلاس لأبي ماضي حظاً طيباً من الشهرة، وهي قصيدة طويلة وردت في ديوان "الجدول"،
وتتكون من واحد وسبعين مقطعاً يتألف كل منها من أربعة أبيات تختص بفكرة ما، وتنتهي جميعاً بلازمة: "لست أدري".
وقد كرر الدارسون لها تسمية مقاطعها بالرباعيات، غير أنها تختلف عما اصطلح على تسميته بالرباعيات كثيراً في
الوزن والقافية، فوزن الطلاس على مجزوء الرمل (فاعلاتن فاعلاتن فاعلن)، غير أن الشاعر حذف التفعيلة الأخيرة في
المجزوء، وضمن الشطرين معاً؛ أي استخدم ما عرف في الشعر القديم بمصطلح التضمين، فجمع صدر البيت وعجزه
في بيت واحد (فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن) (سويسي وبوعلام، 2015، 54) وبهذا فمقاطع أبي ماضي تختلف
كثيراً عن الرباعيات، ففضلاً عن اختلافهما في البحر الشعري -الهمز والرمل- رأينا أن الرباعية تتكون من أربعة أشطر،
أما مقاطع أبي ماضي فتتكون من أربعة أبيات، أي ثمانية أشطر، والقافية في الرباعية متحدة في الشطر الأول والثاني
والرابع، وهي ليست كذلك لدى أبي ماضي، لذا سنعمل على وصف مجموعات أبي ماضي ذات الأبيات الرباعية
بالمقاطع في هذه المقالة.

2. الدراسة التطبيقية

سنقوم تحت هذا العنوان بدراسة اللأدرية لدى الخيام أولاً، بدراسة تجليات الشك والحيرة في المسائل الغيبية والوجودية
في رباعياته، ومن ثم سننطلق إلى الميادين التي بدت فيها تلك التجليات، والطريقة التي كان ينتهي بها الشاعر بعد
عرض حيرته في كل منها، وسنكرر الأمر لدى الشاعر إيليا أبي ماضي، مستشهدين لكل ما سنورده بشواهد شعرية
للشاعرين المذكورين.

1،2 اللأدرية عند الخيام

مما لا شك فيه أن الخيام طرح الكثير من القضايا الفلسفية والوجودية الكبرى في رباعياته، وهو أمر لا يحتاج إلى
عناء لإثباته، بل يتأتى للمتلقي بقراءة أولى لرباعيات الخيام، وقد ظهرت الكثير من علامات الحيرة والشك فيها حينما
كان يطرح مسائل وجودية تتعلق بالله والغيب والدهر والموت وما بعده، إذ أظهر حيرته في كل مرة، وانتهى في معظمها
إلى تأكيد جهله وجهل الآخرين بها، والإقرار بعدم إمكانية كشف تلك الأسرار، وقاده ذلك غالباً إلى يأس معرفي وفلسفي

كما سنرى، وانتهى به الأمر إلى التسليم وإظهار الشعور العبثية والعدمية حيناً، أو التسليم وإظهار اليقين حيناً آخر، لذا سندرس بداية تجليات الشك لديه، ثم ميادينه، وأخيراً تبعاته، مستشهدين على ذلك كله بأشعاره في الرباعيات.

1،1،2 تجليات الشك والحيرة عند الخيام

بدأت علامات الشك والحيرة في الكثير من رباعيات الخيام، وهو ما كان يصرح به مباشرة في أحايين، ويكون غير مباشر في أحايين أخرى، غير أن وجوده لا يخفى على أحد، وقد تبدى لنا شكه وحيرته عن طريق التساؤلات الصريحة أو عن طريق الإقرار بعدم المعرفة في كل ما يتعلق بالمسائل الوجودية الكبرى، إذ أسمهت فلسفة الخيام في تعميق تلك التساؤلات وإبرازها في رباعياته جلّها، فقد عُرف عنه أنه لم يكن يهتم بالشعر إلا لإظهار فلسفته، وهذه التساؤلات التي تبدى لنا الوجه الآخر من شكه وحيرته تشكل تجلياً راسخاً لكونه لأدرياً، ومنها قوله:

دورى كه در او آمدن و رفتن ما است آنرا نه بدايت نه نهايت پيدااست

كسى مى نزند دمی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن ز کجاست (خيام، 1989، 210)

(دورة الوجود التي جننا منها وننتهي إليها لا بداية لها ولا نهاية. لم أسمع أحداً تفوه بكلمة صادقة عن منشأ وجودنا ومنتهاه وعن دنيانا).

فهو في هذه الرباعية يقر صراحة بحيرته وحيرة البقية فيما يتعلق بأحد المواضيع الغيبية التي سندرسها في عنوان لاحق، ويدعم حيرته بتضمين سؤالين في عبارته التقريرية، وهو يؤكد على حيرته من تلك المسائل مراراً في رباعياته، كقوله:

شب نیست که عقل در تحیر نشود وزگریه کنار من پر از در نشود

پر می نشود کاسه‌ی سر از سودا هر کاسه که سرنگون بود پر نشود (السابق، 226)

(لا يمر مساء إلا ويزداد عقلي حيرة، وتتناثر الدموع حولي كالدرر، ولشدة همومي ووساوسي لا يمتلئ كأس رأسي، فكيف لكأس أن يمتلئ وهو مقلوب؟!)

فتشبيّه لكأس رأسه المقلوب هنا كناية عن كونه ما يزال على قيد الحياة، ورأسه في مكانه، وهو إشارة ضمنية إلى أنه لن يمتلئ رأسه بالمعرفة طيلة حياته، وقد تكرر تأكيده على الحيرة في قوله:

این چرخ فلک که ما در او حیرانیم فانوس خیال از او مثالی دانیم

خورشید چراغدان و عالم فانوس ما چون صوریم کاندرو گردانیم (السابق، 243)

(هذا الفضاء الذي نتوه فيه حيارى ليس إلا فانوساً خيالياً شعلته الشمس، والفانوس عالماً، ولسنا فيه إلا كصورٍ تدور حيارى). فقد نقلته حيرته بشأن الكون إلى يأس معرفي، ومن الأمثلة الأخرى لإقراره بالحيرة فيما يتعلق بالأمور الوجودية والغيبية الكبرى قوله:

آورد به اضطرابم اول بوجود جز حیرتم از حیات چیزی نفزود

رفتیم باکراه وندانیم چه بود زین آمدن و بودن و رفتن مقصود (السابق، 218)

(جيء بي إلى هذا العالم رغماً عني، ولم أزد إلا حيرة واستغراباً، وذهبت من هذا العالم رغماً عني دون أن أفهم لماذا أتيت ولماذا أذهب). وأحياناً نراه يظهر شكه بعبارات معينة، كأن يقول: "يُقال"، وكأنه بذلك يمتنع عن إظهار رأيه فيما إذا كان يعتقد بما يقوله البقية أم لا، من قبيل:

گویند به حشر گفت وگو خواهد بود آن یار عزیز تندخو خواهد بود (السابق، 229)

(يُقال سُنْأَل عن كل شيء يوم الحساب، ويضيق صدر الحبيب بنا ويغضب).

وغيرها الكثير مما سيمر معنا أثناء دراسة ميادين الشك، وقد كان كثيراً ما تنتهي به لك الحيرة والشك إلى الإقرار بالجهل التام، كقوله:

هر چند دلم ز علم محروم نشد کم ماند ز اسرار که مفهوم نشد

اکنون که بروی کار در می نگرم معلوم شد که هیچ معلوم نشد (السابق، 232)

(على الرغم من أن قلبي لم يحرم من العلم، ولكن ما زالت الكثير من الأسرار خافية عليه، والآن وأنا أنظر إلى ما حصلته وما وصلت إليه علمت يقيناً أنني لم أعلم شيئاً)، ومنه قوله:

تا چند کنیم عرضه‌ی نادانی خویش بگرفت دل از بی سروسامانی خویش

زنار از این سپس میان خواهم بست از شرم گناه و از مسلمانی خویش (السابق، 193)

(حتّام نبدي جهل نفوسنا؟ لقد انقبض قلبي من هذا الشتات. أريد أن أعقد حزاماً في وسطي -كالمجوس- خجلاً من ذنوبي ومن كوني مسلماً)، كما يؤكد على جهله وجهل البقية فيما يتعلق بأمر الكون في قوله:

با این دو سه نادان که چنان می‌دانند از جهل که دانای جهان ایشانند

خر باش که از خری که این دوانند هر گو نه خست کافرش می‌خوانند (السابق، 210)

(تغابی مع أولئك الذين يزعمون لجهلهم أنهم عالمون بأسرار هذا العالم، فالحل مع هؤلاء أن تتغابی وتتظاهر بالجهل، فهم يتهمون بالكفر كل من لا يتوافق معهم).

ولئلا نطيل لن نكثر من الأمثلة على شكه وحيرته، فذلك سيظهر لنا أثناء دراسة ميادين الشك لديه.

2.1.2 ميادين الشك عند الخيام

1.2.1.2 الذات الإلهية

يبدو لنا بمتابعة رباعيات الخيام أنه تساءل أحياناً عن أسرار تتعلق بالذات الإلهية، إلا أنه لم يشك بوجودها، وهو متقلب بين الادعاء بأن تلك الأسرار راسخة في داخله وإن لم يصرح بها بما يبرّئه مما اتُّهم به من إلحاد، والاعتراف بأنه لا يدرك سرّاً منها، وهو ما تبدو فيه ملامح الشك واللأدرية، فنراه -مثلاً- ينفي عن الإنسان معرفة سر تلك الذات في الحياة أو بعد الممات، فيقول:

دل سر حیات اگر کماهی دانست در موت هم اسرار الهی دانست

امروز که تو با خودی ندانستی هیچ فردا که زخود روی چه خواهی دانست (السابق، 210)

(لو بان لنا سر الحياة كما هي لبدا لنا سر الأسرار الإلهية في الممات، فإن لم تعلم سرها وأنت حي بكامل وعيك، فكيف تعرفه غداً بعد موتك؟) وقد تكرر إبراز جهله وجهل الآخرين بتلك الذات في قوله:

آنها که بفکرت دُر معنی سفتند در ذات خدا بسی سخنها گفتند
 سر رشته‌ی اسرار ندانست کسی اول زنجی زدند و آخر خفتند (السابق، 218)
 (إن الذين أحسنوا فهم المعاني قالوا الكثير من الأشياء عن ذات الله، ولكن السر بقي سرّاً، فقد أكثروا من الهذر في البداية في حيواتهم، واستسلموا للموت في النهاية) وهو يظهر تلهف البشر لمعرفة تلك الذات وجهلهم بها في رباعية أخرى إذ يقول:

جان‌ها همه آب گشت ودلها همه خون تا چیست حقیقت به پس پرده درون
 ای با علمت خرد رد و گردون دون از تو دو جهان پر و تو از هر دو برون (السابق، 251)
 (ذابت الأرواح ودميت القلوب لمعرفة الحقيقة الكامنة وراء الستر، فيا من يتوه العقل بك وتخفض السماء لقد امتلاً بك العالمان وأنت خارجهما)، ومرة أخرى ينفي قدرة كشف تلك الأسرار عن نفسه، فيقول:
 كنه خردم در خور اثبات تو نیست وانديشه‌ی من بجز مناجات تو نیست
 من ذات تو را بواجبی کی دانم داننده‌ی ذات خود بجز ذات تو نیست (السابق، 212)
 (ليس لجوهر عقلي قدرة على إثبات وجودك، ولا تدور أفكاري إلا في مناجاتك. من أين لي أن أعرف ذاتك كما يجب، فلا يعرف ذاتك إلا ذاتك)، ومرة ثالثة ينفي تلك المعرفة عن الكون بأكمله، فيقول:
 آنها که خلاصه‌ی جهان ایشاند بر اوج فلک براق فکرت رانند
 در معرفت ذات تو مانند فلک سرگشته سرنگون و سرگردانند (السابق، 189)
 (أولئك المستخلصون في الكون حلقوا في أوج الفلك يقودون عنان الفكر، ولكنهم ظلوا على حيرتهم وتيههم وجهلهم في معرفة الذات الإلهية، شأنهم في ذلك شأن الفلك)، لكنه في مواضع أخرى يؤكد على أن معرفة تلك الذات يكفي المرء البحث حتى عن الجنة، فيقول:

در مدرسه و صومعه و دیر و کنشت ترسنده‌ی دوزخند و جویای بهشت
 آنکس که از اسرار خدا با خبر است زین تخم در اندرون دل هیچ نگشت (السابق، 210)
 (كم من الأنفس في المدارس والصوامع تخشى جهنم وتسعى إلى الجنة، ولكن من عرف أسرار الله لما شغلته تلك البذرة التي توجد في داخله، ولما بحث عن شيء). وما هذا سوى تأكيد على عدم إنكاره لله، وحيرته بشأنه في الآن ذاته، وهو ما أكد عليه مراراً كقوله:

گر گوهر طاعتت نسفتم هرگز ور گرد گنه از رخ نرفتم هرگز
 نومید نیم زیارگاه کرم زیرا که یکی را دو نگفتم هرگز (السابق، 238)
 (على الرغم من أنني لم أودّ حقّ طاعتك إطلاقاً، ولم أنفض عن وجهي غبار الإثم، ولكني لست يائساً من كرمك، فأنا لم أشرك بك أبداً ولم أقل عن الواحد اثنين)، وقوله:

ای ذات تو سر دفتر اسرار وجود نقش صفتت بر در و دیوار وجود
 در پرده‌ی کبریا نهان گشته زچشم بنشسته عیان بر سر بازار وجود (السابق، 190)
 (يا من ذاتك عنوان دفتر الوجود وصفاتك تملؤه بكل ما فيه، ولكنك تظل خفياً عن الأعين، وتشهد كل شيء دون أن تُشهِد).

بهذا؛ كانت الذات الإلهية موضع تساؤلات عميقة لدى الخيام، شأنها شأن الأمور الغيبية جميعاً كما سنرى.

2.2.1.2 الغيب والدهر

من الأمور التي نالت أهمية كبرى لدى الخيام فيما طرحه من مسائل وجودية مسألة الغيب والدهر، والتي تبدو فيها لأدريته من حيرة وإقرار بالجهل ويأس، فيطرح الكثير من التساؤلات التي تتعلق بهما، وينتهي من كل تلك التساؤلات بالإقرار بالجهل، ومن ذلك مثلاً:

در دهر بر نهال تحقیق نرسست زیرا که در این راه کس نیست درست
هر کس زده است دست در شاخی سست امروز چو دی شمار و فردا چو نخست (السابق، 209)

(لم نصل إلى نتيجة من البحث في أمور الدهر، ولم يقل أحد شيئاً صحيحاً عن هذا الموضوع، وكأن كل امرئ أمسك بغصن وهژه بضعب واضطراب، فاليوم كالأمس، والنهاية كالبداية).
ويقر مرة أخرى بأنه عاجز عن البوح بأسرار الزمان أو كشفها، فيقول:

خورشید بگل نهفت می‌نتوانم واسرار زمانه گفتم می‌نتوانم
از بحر تفکرم برآورد خرد دری که زبیم سفت می‌نتوانم (السابق، 245)

(لا أستطيع أن أجعل الشمس تغرب أو تختفي، كما لا أستطيع أن أبوح بأسرار الزمان، وبينما أنا غارق في التفكير نده عقلي قائلاً هذه الدرة -أسرار الزمان- ليس بالإمكان ثقبها لشدة الخوف منها).
ففي رابعيته جعل الخوف حاجزاً يحول دون معرفة أسرار الزمان، وفي رابعة أخرى دعا إلى عدم الخوف منها لأنها كالزمان عابرة، ولا تدوم، ومن الأفضل معها أن يعيش المرء هائناً دون أن يفكر بها أو يخاف منها ومما تخبئه له، فيقول:

از حادثه زمان زاینده مترس از هر چه رسد چو نیست پابنده مترس
این یک دم نقد را بعشرت بگذار از رفته میندیش وزاینده مترس (السابق، 238)

(لا تخف من حادثة الزمان وما يخبئه لك، فهو عابر، وعش ذلك العمر القصير هائناً ولا تفكر بالماضي ولا تخش المستقبل).

وقد كرر الفكرة والتشبيه ذاتهما في رابعة أخرى، غير أنه أطلق على الغيب "أسرار الزمان" في الأولى، و"الوجود" في الثانية، وهو ما يدلل -بشكل عام- على الأمور الغيبية، إذ يقول:

این بحر وجود آمده بیرون زنهفت کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت
هر کس سخنی از سر سودا گفتند زآن روی که هست کس نمیداند گفت (السابق، 205)

(بدأ وجود هذا الكون من بحر مخفي، ولم يتمكن عقل أحد من كشفه وثقب جوهره، فقال كل شخص أوهاماً توهمها، ولكن أحداً منهم لم يقل الحقيقة كما هي جهلاً بها). كما سمى عالم الغيب بعالم الأسرار، وفرض نفسه -ككل إنسان- طائراً يخلق في ذلك العالم، ولكنه لم يجد في هذا العالم شخصاً جديراً بتلك الأسرار فعاد إلى الغيب مرة أخرى، فيقول:

بازی بودم پریده از عالم راز تا بو که یرم دمی زشیبی بفرار
اینجا چو کسی نیافتم محرم راز زان در که در آمدم برون رفتم باز (السابق، 237)

(كنت صقراً في عالم الأسرار، فحلقت لحظة من هناك بين منخفض ومرتفع، ولكني لم أجد هنا أحداً جديراً بأن يكون محطّ سري، لذا فقد عدت إلى حيث كنت).

وقد كرر تأكيده على حرمة أسرار الغيب وعدم جدارة الناس بمعرفتها في قوله:

اسرار جهان چنانکه در دفتر ماست گفتن نتوان که آن و بال سر ماست

چون نیست در این مردم دنیا اهلی نتوان گفتن هر آنچه در خاطر ماست (السابق، 203)

(لا يمكننا أن نبوح بأسرار الزمان، فعواقب ذلك ستكون وخيمة علينا، فليست المخلوقات في هذا العالم أهلاً لتلك الأسرار، لذا لا يمكننا أن نقول ما يخطر في أذهاننا). وكرر ذلك أيضاً في قوله:

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من وین حرف معما نه تو خوانی و نه من

هست از پس پرده گفتگوی من و تو چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من (السابق، 250)

(لست تعرف أسرار الأزل ولا أنا أعرفها، ولا أنت قادر على فهم ذلك السر والإحاطة به ولا أنا بقادر، فاللغو خلف الستار مما أقوله وتقوله ليس إلا حدساً، وحين يسقط ذلك الستار فلن يبقى أحد منا). فمضمون البيت يجمل رحلة الخيام في كشف ذلك اللغز، الذي إذا ما كشفت عنه الستارة فني الوجود، ونراه مرة أخرى يطلب عدم الاستمرار في الحديث عن الأزل والأبد لأنه حديث عبثي لا جدوى منه، فيقول:

تا کی ز ابد حديث و تا کی ز ازل بگذشت زاندازی من علم و عمل

هنگام طرب شراب را نیست بدل هر مشکل را شراب گرداند حل (السابق، 242)

(حتّام سنبقى نتحدث عن الأبد والأزل؟ لقد بذلت ما بوسعي من علم وعمل في سبيل ذلك -ولكن دون جدوى- لا يمكن استبدال الشراب أثناء الطرب والاستمتاع، فهو قادر على حل أية مشكلة)، وهو ما أصرّ عليه عندما صرّح بأن أهل النهى والفضل محرومون من معرفة أي أمر يتعلق بالغيب أيضاً، وعدّ كل ما قيل ليس إلا خرافات، فقال:

آنانکه محیط فضل و آداب شدند در کشف علوم شمع اصحاب شدند

ره زین شب تاریک نبردند بیرون گفتند فسانه‌یی و در خواب شدند (السابق، 217)

(أولئك الذين جمعوا العلم وكانوا للناس شمعاً يستنار به لم يتمكنوا من إيجاد مخرج من هذا الليل الحالك، بل قالوا الكثير من الخرافات واستسلموا للموت في النهاية).

فالطريق أو المخرج المظلم في هذه الرباعية ليس إلا الغيب الذي يمكن أن يشمل كل ما يواجه المرء من غموض وجودي، وقد أوصله هذا الغموض إلى يأس معرفي لا ينتهي، وبهذا نرى أن لأدريّة الخيام فيما يتعلق بالغيب بارزة في شكوكه وأسئلته الكثيرة، وفي حيرته واعترافه بجهله، وفي يأسه المعرفي وميله إلى التسليم بالجهل في كثير من الأحيان.

3.2.1.2 يوم الحشر

تظهر تجليات اللأدرية فيما كان يعتري الخيام من شكوك تتعلق بيوم الحشر أيضاً، وقد تناول الشاعر يوم الحشر مراراً في رباعياته، غير أن اللأدرية برزت في بعض تلك الرباعيات، وقد بدأ اثنتان منهما بكلمة: "يقال"، وهو بهذا يضع نفسه على الحياد لا مصداقاً ولا نافيّاً، فيقول في الأولى:

گویند بحشر گفتگو خواهد بود آن یار عزیز تندخو خواهد بود

از خیر محض بد نیاید هرگز خوش باش که عاقبت نکو خواهد بود (السابق، 229)

(يُقال سُنْأَل عن كل شيء يوم الحشر، وسيضيق صدر الحبيب ويغضب، ولكن أَيْكون من الخير المطلق سوى الخير؟ لذا فاطمَن واستبشّر خيراً، فالعاقبة حسنة). فبعد أن عرض أقوال البقية في أن الحساب سيكون يوم الحشر، وأن الله تعالى سيكون صارماً مع عباده عاد إلى ما تملّيه عليه نفسه ونسب اللطف إلى الله، وطمأن الآخر بأن كل شيء سيكون على ما يرام، فلا نلحظ اليأس المعرفي الذي يلزم اللأدرين من جهلهم للحقائق في هذا البيت، إلا أن الشكوك التي تعترّيه موجودة، وهذا ما جعلنا ندرجه هنا، والأمر ذاته نراه مرة أخرى إذ ينسب ما يقال من البعث والحشر إلى الآخرين، فيقول:

گویند هر انکسان که با پرهیزند زانسان که بمیرند بدانسان خیزند

ما با می ومعشوقه از آنیم مدام تا بو که به حشرمان چنان انگیزند (السابق، 229)

(يُقال إن كل إنسان سيبعث من جديد بعد موته على ما كان عليه في حياته، وسيحشر مع أصحابه وأناسه في الحياة، لذلك يوصون بمصاحبة أهل التقى، أما أنا فاخترت أن أبقى مع الخمر والمعشوقة دائماً في حياتي لأحشر معهما بعد مماتي). فقد عاد إلى نسبة ما يُتداول عن يوم الحشر إلى الآخرين واقفاً على الحياء في إبراز رأيه، غير منكّر ولا معتقّد، ولجأ إلى الخمر في محاولة للتغلب على حيرته والتخلص من ضغط التفكير، وهذه كانت طريقته الخاصة في مواجهة حيرته وجهله كما سنرى في شواهد أخرى.

4.2.1.2 الخلق المستمر

نال استمرار الوجود والخلق المستمر أهمية لدى الخيام، وقد ظهر في بعضها ما اعترى الشاعر الفيلسوف من شك فيما يتعلق بذلك، فأقر بأن بداية الخلق ليست معروفة، ونهايته كذلك، وأعلن جهله وجهل البقية بأية معلومات تتعلق بذلك، فيقول:

دوری که در او آمدن و رفتن ما است آنرا نه بدایت نه نهایت پیداست

کسی می نزند می در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن ز کجاست (السابق، 210)

(دورة الوجود التي جننا منها وننتهي إليها لا بداية لها ولا نهاية. لم أسمع أحداً تفوه بكلمة صادقة عن منشأ وجودنا ومنتهاه وعن دنيانا)، فالشطر الأول: "كسی می نزند می در این معنی راست: لم أسمع أحداً تفوه بكلمة صادقة" يدل على أن ما قيل في هذا الشأن ليس قليلاً، ولكن أحداً لم يقترب من الحقيقة، بل بقي الجهل سيد الموقف ومؤطر السؤال.

5.2.1.2 الحياة والوجود

نال الوجود حيزاً لا بأس به من اهتمام الخيام، إذ عدّه من الأمور التي تبعث إلى الحيرة والتي لا يمكن البتّ بشأنها، ولم يأخذ بالأهمية لأية أقوال قيلت في تفسيره، بل صرّح علانية بجهل الآخرين -مهما علا شأنهم- بأمور العالم والكون، وهو ما يبدو في قوله:

آنانکه جهان زیر قدم فرسودند و اندر طلبش هر دو جهان پیمودند

آگاه نیم از آنکه آنان زین پیش از کار چنانکه هست آگه بودند (السابق، 217)

(لست أدري إن كان أولئك الذين كان العالم تحت تصرفهم وعرفوا مكنوناته على معرفة بأن الأمور ستكون فيما بعد على هذه الشاكلة)، وعلى الرغم من أنه لم يصرح بمصدر تساؤلاته في البيت، فلم يبين لنا إن كان يستتكر على الآخرين أنهم يخوضون في أمور الكون أم الوجود أم الدنيا على وجه التحديد، غير أن قوله: "از كار چنانكه هست: ستكون الأمور على هذه الشاكلة" يدلنا على أن المعني شيء عايشه، لهذا رجحنا أنه الوجود البشري وغير البشري، والحياة بشكل عام، بما في ذلك العالم الذي يعيش فيه، إذ يولد دون إرادته فيه ويموت دون إرادته، ويبقى طيلة حياته منشغلاً بهما الذي لا يبارح ذهنه إلا إن شرب الراح، فيقول مرة أخرى:

چون آمدنم بمن نبد روز نخست وین رفتن بی مراد عزمیست درست

برخیز و بیان ببند ای ساقی چست کاندوه جهان بمی فرو خواهم شست (السابق، 208)

(قد أتيت إلى الوجود دون اختياري، وسوف أرحل عنه رغماً عني، فقم أيها الساقى، وحضر لي الخمر لأشربها، وأحمد هموم الوجود بها)؛ فبعد أن أعلن عن عدم اختياره مبيناً أن بداية الحياة ونهايتها مما لا سلطة للبشر فيه طلب الخمر كمخلص من شعوره بالعبثية، وهو يصرح دائماً بأن أمور الوجود عصية على الفهم، ويؤكد دائماً على أن الإنسان عابر في الحياة، فيقول:

چون نیست مقام ما در این دیر مقيم پس بی می و معشوق خطایبست عظیم

تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم (السابق، 245)

(لأننا لسنا باقين في هذه الدنيا القديمة، فمن الخطأ أن نقضي العمر دون خمر ومعشوقة. حتام نبقي بين خوف وأمل فيما يتعلق بهذا العالم القديم والمحدث؟ وما شأني به إن كان محدثاً أم قديماً إن كنتُ سأموت؟) فبعد أن أعلن حيرته وتساؤلاته عن مسألة وجودية تتعلق بالكون أعلن يأسه المعرفي، وكان قد سبق اعترافه ذاك اعتراف بتفضيل الخمر في علاج يأسه الناتج عن قصر الحياة.

6.2.1.2 الأفلاك

تناول الخيام الأجرام في رباعياته تحت ظلال من الشك والجهل، وقد ذكر أنها حيرت العلماء وذوي النهي، فكيف الأمر مع بقية البشر، ومن ذلك قوله:

اجرام كه ساكنان این ایوانند اسباب تردد خردمندانند

هان تا سر رشته ی خرد گم نکنی كه آنها كه مدبرند سرگردانند (السابق، 219)

(إن الأجرام الموجودة في هذا الكون حيرت ذوي النهي والعقلاء، لذا فاحتفظ بعقلك سليماً واحذر من الابتعاد عن التعقل، فذوو النهي وأهل التدبير أنفسهم حيارى)، وقد عاد في رباعية أخرى إلى التأكيد على جهل البشر بغيبات الأفلاك، ونسب إليها القدرة على التحكم بالبشر ومصيرهم، فيقول:

ما لعبتكانیم و فلک لعبت باز از روی حقیقتی نه از روی مجاز

بازیچه همه کنیم بر نطع وجود افتم بصندوق عدم یک یک باز (السابق، 238)

(نحن ألعوبة في لعبة الظلال، والفلک من يحركنا ويعبث بنا حقيقة لا مجازاً، وكأن مصائرنا لعبة في هذا الوجود الذي سنقع فيه في صندوق عدم واحداً بعد الآخر في النهاية).

إذ أعرب عن تعجبه من شأن الأفلاك، وأظهر يأسه الوجودي، وقد كرر تأكيده على حيرة البشر فيما يتعلق بالفلك، فقال:

این چرخ فلک که ما در او حیرانیم فانوس خیال از او مثالی دانیم
خورشید چراغدان و عالم فانوس ما چون صوریم کاندرو گردانیم (السابق، 243)
(هذا الفضاء الذي نتوه فيه حيارى ليس إلا فانوساً خيالياً مصباحه الشمس، والفانوس عالماً، ولسنا فيه إلا كصورٍ تدور حيارى). ومن ذلك أيضاً قوله:

در دایره‌ی سپهر ناپیدا غور جامی است که جمله را چشانند بدور
نوبت چو بدور تو رسد آه مکن می نوش بخوشدلی که دور است بجور (السابق، 235)
(للفلك دائرة لا يُسبر غورها، وكأس الزمان سيدور على الجميع دون استثناء، فلا تبتئس عندما يحين دورك، بل استمتع واشرب الخمر، فسيحين دورك بظلم الزمان دون شك؛ إذ مال إلى شيء من التسليم في الجهل بغيبات الفلك، وتماهى ذاك التسليم شيئاً فشيئاً مع يأسه المعرفي، ومن ذلك أيضاً:

چون چرخ بکام یک خردمند نگشت خواهی تو فلک هفت شمر خواهی هشت (السابق، 208)
(بما أن الفلك لا تتصاع لآراء ذوي الأبواب فما الفرق فيما إذا كانت سبع سماوات أم ثمانية؟)
إذ ظهر فيها جهله ويأسه أيضاً، وهو ما ظهر في رباعياته التي تناول فيها أمور الفلك كلها تقريباً.

7.2.1.2 أصل الإنسان وعلة وجوده

لم يكن مصير الإنسان أو منشؤه بمنأى عن تفكير الخيام، فقد شغل ذلك الأمر ذهنه، كما شغلته علة وجوده والهدف من خلقه، فنراه في إحدى الرباعيات يقول:

دشمن بغلط گفته که من فلسفیم ایزد داند که آنچه او گفت نیم
لیکن چو در این غم آشیان آمده‌ام آخر کم از آنکه من بدانم که کیم (السابق، 245)
(زعم العدو أنني فيلسوف، ولكن الله يعلم أنني لست كذلك، ولكني وجدت نفسي في هذه الدنيا غارقاً في همها، أفليس عليّ على الأقل أن أعرف من أنا؟) وقد كرر إبداء حيرته فيما يتعلق بأحوال الإنسان، فيقول:
تا کی غم آن خورم کزین چرخ کهن احوال مرا نه سر پدید است نه بُن (السابق، 251)
(حتّام أبقى حائراً ومهموماً في هذا الفلك الدوّار بشأن أحوالي التي لا تُعرف بدايتها ولا نهايتها؟)
ومرة أخرى يتساءل عن علة خلق البشر والسبب والهدف الكامن وراء ذلك، ويبدي جهله في كل مرة فيما يتعلق بذلك، فيقول مثلاً:

زآوردن من نبود گردون را سود وز بردن من جاه و جلالش نفزود
وز هیچ کس نیز دو گوشم نشنود کآوردن و بردن من از بهر چه بود (السابق، 226)
(لم ينل الوجود نفع من مجيئي، ولن يزداد شأنه وجلاله حين أموت، ولم أسمع بأذني من أحد قال ما جدوى مجيئنا وذهابنا)، وقد تكررت الفكرة ذاتها في قوله:

هر چند که روی و موی زیباست مرا چون لاله رخ چو سرو بالاست مرا

معلوم نشد که در طریخانه‌ی خاک نقاش ازل بهر چه آراست مرا (السابق، 202)

(على الرغم من أن شكلي وشعري جميلان وعبقي ذكي، فوجهي كالشقيقة وقوامي كالسروة، ولكني لا أعرف لماذا زينني النقاش الأزلي -الله- وأي نفع في ذلك؟)

وهو ما نلاحظه أيضاً في رباعية أخرى أظهر فيها اعتقاداته الجبرية واللاأدرية في الوقت ذاته، فيقول:

آورد به اضطرارم اول بوجود جز حيرتم از حیات چیزی نفزود

رفتیم باکراه وندانیم چه بود زین آمدن و بودن و رفتن مقصود (السابق، 218)

(جاء بي إلى هذا العام رغماً عني، ولم أزد إلا حيرة من الكون والحياة. وسنموت جميعاً دون رغبة منا، ودون أن ندري ما الهدف من مجئنا وذهابنا)، وقد تكرر ذلك أيضاً في قوله:

تا ظن نبری که من بخود موجودم یا این راه خونخواره بخود پیمودم

چون بود حقیقت من از او موجود من خود که بدم کجا بدم کی بودم (السابق، 244)

(لا تظنن أنني جئت من نفسي، وأني اجتزت هذا الطريق الطويل بمفردتي، ولأن وجودي وحقيقتي نابعان منه، فهل لي أن أعرف من أنا بحقيقتي وأين كنت؟)

وقد جمع حيرته وجهله فيما يتعلق بأصل الإنسان ومنتهاه وحياته في رباعية واحدة إذ قال:

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

می‌نوش ندانی زکجا آمدیمی خوش باش ندانی بکجا خواهی رفت (السابق، 204)

(يا من أتيت من عالم الغيب وبقيت حائراً في دقائق هذا العالم كالحواس الخمس والعناصر الأربعة والأيام الستة والسموات السبع! اشرب الراح لأنك لا تعلم من أين أتيت، واسعد لأنك لا تعلم إلى أين أنت ذاهب). فهو -هنا- يعلن جهله بمنشأ الإنسان ومنتهاه، ومن ذلك -أيضاً- قوله:

گر در پی شهوت و هوا خواهی رفت از من خبرت که بی‌نوا خواهی رفت

بنگر چه کسی و از کجا آمدیمی می‌دان که چه می‌کنی کجا خواهی رفت (السابق، 212)

(إن كانت شهواتك تسيطر عليك فأنا أخبرك بأنك مسكين عديم الحيلة. انظر أي مخلوق أنت ومن أين أتيت؟ واعلم ماذا تفعل وإلى أين أنت ذاهب).

وبين المنشأ والمنتهاه كان التساؤل عن العمر والحياة، فقال:

می‌پرسیدی که چیست این نقش مجاز گر بر گویم حقیقتش هست دراز

نقشی است پدید آمده از دریایی وآنگاه شده بقعر آن دریا باز (السابق، 238)

(كنت تسأل عن ذلك النقش المجاز، ولو أردنا أن نفصل في حقيقته فسيطول الحديث عنه، ولكنه كنقش ظهر في البحر واختفى فجأة في قعره مرة أخرى كالفقاعة)، فإن كان المقصود بما سماه "النقش" الإنسان، فهو يعني أن حياته قصيرة، وإن كان يعني به الكون فكلامه يشمل الإنسان أيضاً، ولكن المرجح أنه قصد الإنسان وعمره القصير، لأن الرباعية ذاتها وردت في نسخ أخرى بعبارة: "نفس مجاز" بدلاً من: "نقش مجاز"، ونراه في رباعية أخرى يتساءل عن سبب خلق الإنسان وموته بطريقة فلسفية، إذ يوجه حيرته للخالق لأنه يفكك الإنسان بعد أن كونه، فيقول:

دارنده‌ی چو ترکیب طبایع آراست از بهر چه او افکندش اندر کم و کاست

گر نیک آمد شکستن از بهر چه بود و نیک نیامد این صور عیب کراست (السابق، 209)
(لماذا يجزئ الخالق هذه الطباع بعد أن كَوْنها وآلف بينها؟ وما الحكمة في تفكيكها أو إنقاصها إن كانت جميلة؟
وإن لم تكن كذلك فمن المعلوم على عيبيها؟)

بيدو لنا في الرباعية السابقة أن الخيام يلقي بظلال جبريته في البيت الثاني، فينسب العيب في المخلوق إلى الخالق، وكأنه ينفي بذلك قدرته على تبرئة نفسه من العيوب، وهو ما تكرر في إظهار أن التعاسة كتبت على البشر منذ أول الخليقة، ومدة العمر والموت كذلك، فيبدي لنا بذلك يأسه المعرفي والوجودي بشكل ما، إذ يقول:

كو محرم راز تا بگويم يكدم كز روز نخست خود چه بودست آدم
محنت زدهی سرشته‌ای از گل غم يك چند جهان بگشت و برداشت قدم (السابق، 246)

(أين الأمين الذي يمكن أن أفضي إليه بسر عن بداية الإنسان في بداية الخلق؟ إنه مخلوق تعيس مجبول بطين الهم والحزن يبقى يوماً واحداً في هذا الدنيا ثم يغادرها). ثم يتساءل عن غيبات أخرى فيكتشف أنها مجموعة في وجود الإنسان، فيقول:

بر ترز سپهر خاطرهم روز نخست لوح و قلم و بهشت و دوزخ می جست
پس گفت مرا معلم این حرف درست لوح و قلم و بهشت و دوزخ در تست (السابق، 206)
(حلقت بفكري في بداية الخلق فوق السماء لأرى اللوح والقلم والجنة والنار وأبحث عنها، فقال لي المعلم الأزلي - الله- أن اللوح والقلم والجنة والنار كلها بداخلي).

وهو بهذا يضمن ما يقال بأن العالم الأكبر مطوي في الوجود الأصغر للإنسان، ويغض النظر عن دلالة إلا أن ما يقع محط اهتمامنا أن حيرته كانت عن غيبات الوجود، لكن الشاعر هذه المرة وصل إلى جواب، وإن كان الجواب كما ذكرنا تلميحاً بأهمية الإنسان في الكون ليس إلا.

8.2.1.2 الموت وما بعد الموت

كان للموت مساحة شاغلة في ذهن الخيام، فقد شكل الغموض الذي يخيم على الموت هاجساً لكشفه لدى البشر منذ القدم، وشاعرنا لا يستثنى من ذلك، وكثيراً ما كرر قوله بأن أحداً لم يعد ليخبرنا شيئاً عن الموت، وهو ما جعل هذه الثيمة تدخل في ظلال شكوكه وحيرته، وتتسبب بيأسه وتسليمه، وتشكل ميداناً مهماً تبرز فيه لا أدريته، من قبيل قوله:

افسوس كه سرمايه زكف بيرون شد در دست اجل بسی جگرها خون شد
كس نآمد از آن جهان كه تا پرسم ازو كاحوال مسافران عالم چون شد (السابق، 219)

(وا أسفاه! لقد فقدنا كل شيء، ودمت القلوب بيد الأجل، ولكن أحداً لم يرجع من الموت لنسأل عن حال المسافرين من هذا العالم إلى هناك). وقد تكررت الفكرة في رباعية أخرى إذ يقول:

پیری دیدم به خانه‌ی خماری گفتم نکنی زرفتگان اخباری
گفتا می خور كه همچو ما بسیاری رفتند و خبر باز نیامد باری (السابق، 262)

(رأيت شيخاً في حانة، فقلت له: ألا تخبرني عن الماضين والموتى؟ فقال: اشرب الراح، فالكثيرون منا ذهبوا دون أن يعود منهم أحد). ومرة أخرى تكررت الفكرة ذاتها في تأكيد على أن أحداً لا يعلم شيئاً عما بعد الموت لأن أحداً لم يعد منه، فيقول:

تا کی گویی که کس خبر باز نداد چون بی‌خبرند از چه خبر باز دهند (السابق، 116)

(حتّامّ تقول أن أحداً لم يبلغنا خبراً؟ عم تريد هم أن يخبروك إن كانوا أنفسهم لا يعلمون شيئاً).

وكتيراً ما كان يعرض في رباعياته بالنهاية المجهولة للبشر الذين سيغيبون في أسرار الغيب، ومن ذلك قوله:

مشنو سخن زمانه ساز آمدگان می گیر مروق از طراز آمدگان

رفتند یگان یگان فراز آمدگان کس می‌دهد نشان باز آمدگان (السابق، 253)

(لا تصغ إلى أولئك الذين ابتسم الزمان لهم ووافق مرادهم، بل اشرب الخمر مثل الناس البسطاء وعش هانئاً، فأولئك الذين ابتسم لهم الزمان ذهبوا إلى السماء واحداً تلو الآخر، دون أن يعطينا أحد عنواناً أو علامة على من ذهبوا قبلهم)؛ مؤكداً مرة أخرى على فكرة أن أحداً لم يعد من الموت ليخبرنا بالحقيقة، وهو ما تكرر أيضاً في قوله:

از جمله‌ی رفتگان این راه دراز باز آمدمی کو که خبر گوید باز

زنهار در این دو راهی‌ی آرز و نیاز تا هیچ‌نمانی که نمی‌آیی باز (السابق، 236)

(هل عاد أحد من الموتى من ذلك الطريق الطويل؟ وهل أتانا أحد بخبر أو نبأ من هناك؟ إياك أن تقف على مفترق طرق الحاجة والطمع لئلا تبقى مكانك لا تبارحه، فلن تعود إلى هذه الدنيا مرة أخرى). مؤكداً في كل مرة على اختلاط اليأس بالجهل في نفسه. كما أكد غير مرة على أن نهاية الموت مجهولة، هو ما نراه في قوله:

دریاب که از روح جدا خواهی شد در پرده‌ی اسرار فنا خواهی شد

می‌نوش ندانی زکجا آمدمی خوش باش که ندانی کجا خواهی شد (السابق، 225)

(اشرب الراح فسوف تغادر روحك جسمك، وستختفي خلف ستارة أسرار الغيب. اشرب الراح، فمهما فعلت فلن تعرف من أين أتيت، واستمتع بحياتك فلن تعرف إلى أين ستذهب).

وقد تكررت فكرة غياب الإنسان بعد الموت في ظلال الغيب التي لا يمكن بلوغها، غير أنه في الرباعية السابقة أظهر تسليماً جعله يطلب من الإنسان أن يستمتع بحياته ويشرب الخمر، ولكن في الرباعية القادمة أظهر يأساً معرفياً ووجودياً، إذ يقول:

در پرده‌ی اسرار کسی را ره نیست زین تعبیه جان هیچکس آگه نیست

جز در دل خاک هیچ منزلگه نیست فریاد که این فسانه‌ها کوتاه نیست (السابق، 209)

(لا يمكن لأحد أن يرى ما خلف حجب الأسرار، وما من عقل أو روح يتسّعان لهذه التعبئة الكبرى، ولا منزل يدوم إلا التراب، فأصغ كما تريد إلى ترهات وخرافات لا تنتهي لمفسي الظواهر الكونية)

وفي رباعية أخرى أظهر الخيام عدم جدوى محاولة معرفة أي شيء يتعلق بالغيب والفلک في رؤية عبثية تقضي إلى العدم لكل ما هو كائن، إذ ظهر مرة أخرى يأسه الفلسفي والمعرفي من الحياة والأمانى ومصير الجسد بعد الموت في البيت الثاني، وذلك في قوله:

چون چرخ بکام یک خردمند نگشت خواهی تو فلک هفت شمر خواهی هشت

چون باید مرد و آرزوها همه هشت چه مور خورد بگور و چه گرگ بدشت (السابق، 208)
 (بما أن الفلک لا تتصاع لآراء ذوي الألباب فما الفرق فيما إذا كانت سبع سماوات أم ثمانية؟ وإن كان الموت لا بد منه والأمانى كلها ستعفو فما الفارق بين أن يأكلك النمل في القبر أو أن يأكلك الذئب في الفلاة؟)
 وبهذا نرى أن الموت وما بعده من أكثر الأمور التي شغلت ذهن الخيام، إذ برزت فيه حيرته وجهله وبأسه، وتراوحت شكوكه بين تساؤلات وعجز عن الفهم وإقرار بالجهل.

9.2.1.2 الجنة والنار

ربما كان ختام الإنسان وعاقبته من أكثر الأمور التي شغلت ذهن الخيام، فبرزت فيها حيرته وشكوكه، إذ تنطوي تحت الغيبيات التي لم يجربها أحد ليلبلغ البقية بشأنها، وقد كرر الخيام غير مرة تساؤلاته التي تتعلق بالجنة والنار، وأعلن جهله وجهل البقية فيما يتعلق بها، فنراه يقول:

جامی و بتی وساقی بر لب کشت این هر سه مرا نقد و ترا نسیه بهشت
 مشنو سخن بهشت و دوزخ از کس که رفت بدوزخ و که آمد ز بهشت (السابق، 207)
 (أعطني ساقياً وخمراً وكأساً إلى جانب روضة في الدنيا كديون - وخذ الجنة مني نقداً بدلاً منها. لا تصغ إلى حديث الجنة والنار من أحد، فمن ذهب إلى الجحيم؟ ومن عاد من الجنة؟) فهو هنا ينفى ما يتداوله الناس فيما يتعلق بالجنة والنار، ويظهر شيئاً من عدم التصديق له في طلبه بأن يستبدل الخمر بالجنة، وهو ما تكرر في قوله:

تا چند زخم به روی دریاها خشت تا کی غم مسجد برم و فکر کنشت
 خیام که گفت دوزخی خواهد بود که رفت بدوزخ و که آمد ز بهشت (السابق، هامش 207)
 (حتام أبقى أغص الطرف عن كل ما أراه؟ وحتام أبقى تائهاً وأسيراً للمسجد والكنيسة؟ من قال إن الخيام يعتقد بوجود جهنم؟ من ذهب إلى جهنم؟ ومن عاد من الجنة ليخبرنا بذلك؟) وقد برز هذا التساؤل غير مرة في رباعياته، من قبيل:

يك شیشه شراب و لب یار و لب کشت این جمله مرا نقد و ترا نسیه بهشت
 قومی به بهشت و دوزخ اندر گروند که رفت بدوزخ و که آمد ز بهشت (السابق، هامش 113)
 (أعطني زجاجة خمر ومعشوقة وحديقة نقداً وخذ ديناً مني الجنة التي سيكون فيها مثلاً، لقد انشغل الناس بالجنة والنار وتاهوا بشأنها، فمن ذهب إلى جهنم ومن عاد من الجنة؟)

وقد نسب مرة أخرى ما يقال عن الجنة إلى المجهول واقفاً على الحياد بشأنه، ولكنه يأخذ منه ما يتناسب مع متطلباته، فقد اشتهر بمعاقبته للخمر كما توضح رباعياته، لذا حلل لنفسه الخمر تناسباً مع ما سيكون في الجنة، فيقول:

گویند که فردوس برین خواهد بود آنجا می ناب و و حور عین خواهد بود
 گر ما می و معشوق گزیدیم چه باک چون عاقبت کار همین خواهد بود (السابق، 229)
 (يقال بأنه سيكون هناك جنة فيها نساء جميلات وخمر، فأين المشكلة إن اتخذنا خمراً ومعشوقة منذ الآن؟ فنهاية الأمر ستكون على هذه الشاكلة)

ونراه مرة أخرى يعود إلى التساؤل عنهما والاقتراب من التشكيك بوجودهما في قوله:

کس خلد و جحیم را ندیدست ای دل گویی که از آن جهان رسیدست ای دل
 امید و هراس ما زچیز نیست کزان جز نام و نشانی نه پدیدست ای دل (السابق، 242)
 (لم ير أحد الجنة والنار، فمن هذا الذي جاء -بنياً- من ذلك العالم؟ فنحن لم نشهد مما نرجوه من جنة ونحذره من نار إلا أسماء وصفات). ويعود إلى الدعوة إلى عدم تصديق ما يقال عن الجنة والنار، فيقول:
 از دوزخ و از بهشت فارغ میباش عاقل بچنین سخن چرا غره شود (السابق، 230)
 (انس أمر الجنة والنار واصرفها عن ذهنك، فالعاقل لا يغتر أو يُخدع بمثل هذه الأحاديث). وقد تكررت الفكرة ذاتها في قوله:

از دوزخ و از بهشت و از حور و قصور فارغ بنشین کاین همه آوازه دهند (السابق، 224)
 (دعك من النار والجنة والحور العين والقصور، واجلس قريراً، فكل ما تسمعه عنهما ليس سوى أصداء).
 إذ يبدو لنا شيء من يأسه المعرفي الذي سببه جهله، والذي حال دون محاولته لكشف الحقيقة، ونرى هذا اليأس المعرفي مرة أخرى في شعره فيما يتعلق بالجنة والنار حين يقول:
 از عقل عنان بپیچ و در ساغر پیچ از خلد و سقر بگذر و در کوثر پیچ (السابق، 216)
 (دعك من العقل والتفكير، والتجئ إلى الكأس، ودعك من جهنم والنار، واهناً في هذا الفردوس) وقد أظهر يأسه وحيرته مرة أخرى في قوله:

تا کی زچراغ مسجد و دود کنشت تا کی ززیان دوزخ و سود و بهشت
 بر لوح قضا نگر که از روز ازل استاد هر آنچه بودنی بود نوشت (السابق، 207)
 (حتام سيبقى الحديث عن مصباح المسجد ودخان الكنيسة؟ وحتام سيطول الحديث عن العقاب وجهنم والثواب والجنة؟ انظر إلى لوح القضاء فقد خطّ عليه الخالق كل ما هو كائن منذ أول الخليقة).
 بهذا نرى أن الجنة والنار كان لهما حيز لا بأس له من أفكار شغلت ذهن الخيام، فظهرت فيها لأدريته، وتبعاً لذلك ظهرت شكوكه بما يودي إلى الجنة والنار؛ أي العقاب والثواب كما سنرى.

10.2.1.2 العقاب والثواب

ذكرنا مسبقاً أن اللادريين لا يعتقدون بالعقاب والثواب في الوجود ذاته، وفي جدواهما، وقد تجلت هذه الفكرة بوضوح لدى الخيام، إذ أظهر استغرابه من فكرة العقاب من الخالق في قوله:
 ناکرده گناه در جهان کیست؟ بگو وانکس که گنه نکرد چون زیست؟ بگو
 من بد کنم وتو بد مکافات دهی پس فرق میان من وتو چیست؟ بگو (السابق، 255)
 (أخبرني من ذاك الذي لم يقترف ذنباً في هذا العالم؟ وأخبرني كيف عاش ذاك الذي لم يقترف إثماً في هذا العالم؟ إن كنت سأقترف الذنوب وأقوم بالأفعال السيئة فتجازيني بالسوء، فأخبرني -يا رب- ما الفارق ما بيني وبينك؟)
 وعاد مرة أخرى - إلى نسبة العصيان من العبد إلى أوامر الله وخلق له عاصياً، فلا يجب أن يعاقب على عصيانه، فيقول:

سازندهی کار مرده و زنده تویی دارندهی این خلق پراکنده تویی

من گرچه بدم خواجهی این بنده تویی کس را چه گنه نه آفریننده تویی (السابق، 265)
 (مرتکب الإثم ميت، وأنت حيّ باقي. أنت مالك الخلق كلهم وخالقهم، فلو كنتُ سيئاً فأنت مالكي وخالقي أيضاً، فكيف يمكن أن يعاقب امرؤ على أمر إن كنت قد خلقتَه بنفسك على ما هو عليه من إثم؟) وقد تكررت نسبة العصيان لأن الله خلق ما يُعصى به من جهة، ولأمره بالعصيان من جهة أخرى، إذ أقرّ بأن الإنسان مسير، فيقول:
 بر رهگذرم هزار جا دام نهی گویی که بگيرمت اگر گام نهی
 یکزده ز حکم تو جهان خالی نیست حکم تو کنی وعاصيم نام نهی (السابق، 196)
 (تضع لي ألف شرك في ألف مكان في طريقي في هذه الدنيا العابرة، وتقول لي إن وقعت فيها فسأعاقبك! وهل يوجد مكان في الكون يخلو من حكمك؟ فكيف تحكم بأمر وتسميني لأجله عاصياً؟)
 وفي محاولته لنفي العذاب وإنكار الاعتقاد به نسب الكرم إلى الله على غفران ما عُصي به، لا بالعفو عن المطيعين، فيقول:

يا رب تو کریمی وکریمی کرم است عاصی زچه رو برون زیباغ ارم است
 با طاعتم از عفو کنی نیست کرم با معصیتم اگر ببخشی کرم است (السابق، 184)
 (أنت يا ربي كريم فلماذا تخرج بكرمك العاصي من الفردوس؟ إن عفوت عني وأنا مطيع فليس ذلك كرمًا، بل الكرم أن تغفو عني وأنا أعصيك)؛ وقد كرر فكرته في قوله:
 از راه کرم کوه بکاهی بخشند صد گونه گناه را باهی بخشند
 آنجا که عنايت الهی باشد صد مجرم را به بیگناهی بخشند (السابق، 190)
 (الكرم أن تمنح جبلاً بقشة، وأن تغفو عن ألف نوع من الآثام بتأوه. حينما يحل لطف الله يحكم بالبراءة على مئة آثم).

كما أنه ينفي وجود السكاري والعشاق في جهنم، ملغياً -بهذا- فكرة العقاب ذاتها؛ فيقول:
 گویند که دوزخی بود عاشق ومست قولى است خلاف ودل درو نتوان بست
 گر عاشق ومست دوزخی خواهی بود فردا بینی بهشت همجو کف دست (السابق، 212)
 (يُقال أن مصير العشاق والسكاري إلى جهنم، ولكن هذا القول باطل، ولا يمكن أن يثق به القلب، فلو كان العشاق والسكاري في جهنم، فسترى الجنة خالية لا شيء فيها يوم القيامة).
 فما رأيناه من عدم الاعتقاد بجدوى العقاب ليس إلا من انعكاسات اللاأدرية التي أظهر فيها الخيام وقوفه على الحيات حينما يتعلق الأمر بالعقاب، ويبتعد عن لأدريته قليلاً في ثقته بأن الله سيعفو عن آثامه كلها.

3.1.2 تبعات اللاأدرية عند الخيام

كثيراً ما كان الخيام يواجه ما يعترضه من حيرته من المسائل الوجودية والغيبية الكبرى بمحاولة الانصراف عنها دون أن يجهد نفسه في حلها، وكأنه كان يشعر بعبثية الخوض في أمور كهذه، وهو ما ظهر لنا غير مرة في رباعياته التي مرت، كما تبدى لنا ذلك في قوله:

تا چند اسیر عقل هر روزه شویم در دهر چه صد ساله چه یکروزه شویم
در ده قدح باده از آن پیش که ما در کارگه کوزمگران کوزه شویم (السابق، 245)
(حتّام نبقی أسرى لعقولنا التي تفكر في حاجاتها اليومية؟ لو بقينا في الدهر يوماً أو مئة عام فالأمر سيان، فالنهاية هي الموت. أعطني قدحاً من الراح لأننا سنموت في النهاية مهما طال بنا الأمر)
فقد قاده شعوره بالعبثية والعدمية إلى اللجوء إلى الخمر التي كان الحل الأمثل للخلاص من تلك الأفكار، وقد تكرر شعوره بعبثية الوجود وعدميته غير مرة، من قبيل:

ایمن نفس زمرگ می‌توان زیست پس فایده زین حیات بی‌فایده چیست (السابق، 211)
(إن لم يكن بالإمكان النجاة من الموت، فما الفائدة من هذه الحياة؟) ولا تكاد رباعية تظهر فيها لا أدريته تخلو من ميله إلى إظهار عبثية الوجود، وعلى وجه التحديد ما تناول فيها الحياة والموت، فمن ذلك أيضاً:
از آمدن و رفتن ما سودی کو وز نار وجود بود ما پودی کو
در مجمر چرخ جان چندین پا کان می‌سوزد و خاک میشود دودی کو (السابق، 254)
(ما هي الفائدة من مجيئنا إلى هذه الحياة ومغادرتها؟ وما هو مقياس أملنا بالحياة؟ في دورة الحياة هناك الكثير من الأرواح التي أحرقت وتحولت إلى رماد، فأخبرني أين دخانها؟)

فهو لا يرى أي أثر للحياة بعد زوالها، وهو ما نلاحظه في قوله أيضاً:
دانی زجهان چه طرف بر بستم هیچ وز کار جهان چگونه وارستم هیچ
شمع طربم ولی چو بنشستم هیچ خود جام جمم ولی چو بشکستم هیچ (السابق، 216)
(انظر إلى هذا الكون ألا ترى أنني كإنسان سأخرج منه صفر اليدين؟ وأنني لم أجن شيئاً في عمري، ولنفترض أنني شمعة لهو، أقلن أنطفئ في النهاية؟ أو لنفرض أنني جام جمشيد (منظار الملك العظيم جمشيد الذي كان يرى العالم فيه) فما فائدتي إذا ما انكسرت؟ ألن أعود إلى العدم؟)

وكتيراً ما تبدى لنا شعوره بالعبثية والعدمية في إبراز نظريته للحياة وكأنها لم تكن، فيقول:
گر آمدنم زمن بدی نامد می و رنیز شدن زمن بدی کی شدمی
به‌از آن نبدی که اندرین دیر خراب نه آمدمی نه شدمی نه بدمی (السابق، 265)
(لو كنت مخبراً في مجيئي إلى الدنيا لما جئت، ولو خیرت بمغادرتها لما اخترت ذلك أيضاً، فإن لم تكن قادراً على تحسين نفسك فكأنك لم تأتِ إلى هذه الدنيا الفانية ولم تغادرها وكأنك ما كنت فيها قط) ونرى الأفكار ذاتها تتكرر في قوله:

گر من بمراد و اختیار خودمی فارغ زهمه جهان زنیك و بدمی
به زان نبدی که اندر این عالم دون نه آمدمی نه شدمی نه بدمی (السابق، 266)
(لو كان الأمر بيدي، ولو كان الاختيار متاحاً لي لتكرت هذا العالم بخيره وشره، فإن لم يكن الإنسان أفضل مما هو عليه فكأنه ما جاء إلى هذه الدنيا وما غادرها وما كان فيها). وكثيراً ما أفضت تلك العبثية إلى نوع من اليأس الفلسفي، الذي طغى في بعض الرباعيات التي تجلت فيها اللاأدرية حتى بدا الأفق أمام الشاعر مكشوفاً إلى نهايته خاوياً من أية إجابة قد تشبع عقله، ومن الرباعيات التي بدا فيها ذلك اليأس قوله:

از دوزخ و از بهشت فارغ میباش
عاقل بچنین سخن چرا غره شود (السابق، 230)
(دعك من الجنة والنار، فالعاقل لا يُخدع بأحاديث كهذه) فلم يعد الشاعر يرغب في معرفة شيء عن الجنة والنار، بل دعا إلى تجاهل الأمر غارقاً في الجهل به غير مرة، فقال مثلاً:

از عقل عنان بپیچ و در ساغر پیچ از خلد و سقر بگذر و در کوثر پیچ (السابق، 216)
(دعك من العقل والتفكير، والتجئ إلى الكأس، ودعك من جهنم والنار، واهنأ في هذه الفردوس) وبدا لنا يأسه من معرفة الحقائق في الأمور الدينية أيضاً، ولم يقتصر ذلك اليأس على ذاته وعقله، بل تعدى ذلك ليشمل الناس جميعاً، بما فيهم من عقلاء وذوي فكر وفقه، فلم يستثن أحدًا في يأسه من الوصول إلى الحقائق، ومن ذلك قوله:

قومی متفکرند در مذهب و دین جمعی متحیرند در شک و یقین
ناگاه منادی بر آید ز کمین کای بی‌خبران راه نه آنست و نه این (السابق، 252)
(انقسم الناس بين مجموعة تتفكر في الدين والمذاهب، ومجموعة حيرى بين الشك واليقين، فخرج منادٍ من مكمته وقال: أيها الغافلون! الطريق الصحيح ليس هذا ولا ذاك).

وكتيراً ما تبدى لنا يأسه من الاعتقاد بعبثية ما بعد الموت والاقتراب من إنكاره، ومن ذلك:
ای دل تو باسرار معما نرسی در نکته‌ی زیرکان دانا نرسی
اینجا بمی و نقل بهشتی می‌ساز کآنجا که بهشتست رسی یا نرسی (السابق، 260)
(لن تصل أيها القلب إلى سر الأسرار ولغز الألغاز، ولن تتمكن من الغوص فيما يقوله الأذكىاء النوابغ، لذا اصنع جنتك هنا من الخمر والكأس، فأنت لا تدري إن كنت ستتألفها هناك -في الجنة الحقيقية- أم لا).
فانتهى به اليأس إلى الخمر التي كان معالجا نفسياً ومخلصاً منه ومن بواعثه، كما ظهر يأسه في يقينه من أن العقل لا يجدي نفعاً في أمور الغيب وفهمها، وفي محاولاته لإقصاء العقل مراراً عن طريق الخمر كما رأينا على امتداد الرباعيات المدروسة، التي يمكن أن نستحضر شاهداً عليها قوله:

چون نیست درین زمانه سودی زخرد جز بی‌خرد از زمانه بر می‌نخورد
پیش آور از آنکه او خرد را ببرد تابو که زمانه سوی ما به‌نگرد (السابق، 223)
(لا فائدة من العقل والتفكير في أيامنا هذه، فلا يمكن لأحد أن ينسجم مع هذا الزمن إلا من ليس له عقل، لهذا أحضر لنا ما يغيب هذا العقل، وذلك ليحلو الزمن لنا وليهنأ عيشنا).

فقد صرح هذه المرة أن لجوءه إلى الخمر لأنها تغيب العقل، وتوقف التفكير بالزمن والغيب، ليتكمن من التوافق مع الزمان، وتتجني من اليأس الذي ظهر مراراً في أشعاره، ومن ذلك:

چون کار نه بر مراد ما خواهد بود اندیشه و جهد ما کجا دارد سود
پیوسته نشسته‌ایم در حسرت آنک دیر آمده‌ایم و رفت می‌باید زود (السابق، 222)
(لن نفيد من التفكير والاجتهاد، فالأمور لن تسير وفق مرادنا، بل سنبقى أحياء في حسرة أننا جئنا إلى هذه الدنيا متأخرين، وسنغادرها باكراً). ومنه أيضاً:

زین سقف برون رواق و دهلیزی نیست جز با من و با تو هیچ تمییزی نیست
هر چیز که وهم کردمی کان چیزی است خوش بگذر از آن خیال کان چیزی نیست (السابق، 211)

(لا يوجد دهليز أو ممر أو سرداب تحت سقف السماء يفضي إلى أي مكان، ولا فرق إلا فيما نتوهمه أنا وأنت، فكل ما توهمنا وجوده ليس إلا وهماً، فاهناً بذلك).

فمرة يعتقد بأن كل ما نشاهده وهم، وأخرى يفرض بأن كل ما لا نشاهده موجود، إذ يقول:

چون نیست زهر چه هست جز باد بدست چون هست بهر چه نیست نقصان و شکست

انگار که هر چه هست در عالم نیست پندار که هر چه نیست در عالم هست (السابق، 208)

(كل ما بين أيدينا ليس سوى وهم سيزول، وكل ما نراه يعتريه النقص أو الزوال، وكأن كل ما تراه ليس موجوداً في هذا العالم، لذا فافرض بأن كل ما لا تراه موجود حقاً).

ويجمع ما اعتقد بأنه وهم مع ما افتراض أنه لم يكن أصلاً، فيقول:

ای پس که نباشیم و جهان خواهد بود نی نام زما و نی نشان خواهد بود

زین پیش نبودیم و همان بود که بود زین پس چو نباشیم همان خواهد بود (السابق، 219)

(عندما نزول سيبقى الكون، ولن يبقى منا اسم أو رسم، فالكون كان قائماً ونحن لسنا فيه، وسيبقى على حاله بعد أن نزول)، وسأوى الوجود بالعدم مرة أخرى معرباً عن يأس وجودي يفضي إلى العبثية في قوله:

خیام اگر زیاده مستی خوش باش با ما رخی اگر نشستی خوش باش

چون عاقبت کار جهان نیستی است انگار که نیستی چو هستی خوش باش (السابق، 239)

(يا خيام! إن كنت ثملاً من الخمر فاهناً بذلك، وإن كنت تجالس حسناء فاهناً بذلك، فنهاية الكون إلى زوال، فعش هائناً في وجودك وكأنك صرت في العدم).

ولم يقف اليأس المعرفي عند حد اليأس، بل انقلب في كثير من الأحيان إلى تسليم أشبه ما يكون بالاستسلام للجهل، فالانقطاع عن التساؤلات والحيرة والوقوف على الحياد في كل شيء ليس إلا استسلاماً مبطناً باليأس، وكثيراً ما كان ينتهي تسليمه بطلب الخمر، إذ عد الخمر المخلص والملجأ الوحيد من الحيرة في المسائل الوجودية الكبرى، وهو ما ظهر جلياً دون شك فيما مضى من رباعيات، ويمكن أن نستشهد عليه بقوله أيضاً:

تا چند حدیث هفت و چهار ای ساقی مشکل چه یکی چه صد هزار ای ساقی

خاکیم همه چنگ بساز ای مطرب بادیم همه باده بیار ای ساقی (السابق، 262)

(حتّام نبقى نشغل أذهاننا بالسموات السبع والعناصر الأربعة؟ وما الفارق بالنسبة إلينا فيما إذا كانت المشكلة واحدة أم مئة ألف؟ كلنا إلى التراب، فاعزف على ربابتك أيها المطرب، فكلنا زائلون، لذا أحضر الخمر أيها الساقى)؛ وهو ما نراه جلياً في قوله أيضاً:

دیگر غم این گردش گردون نخوریم جز بادهی صاف ناب گلگون نخوریم (السابق، 246)

(لن نفكر بأي شيء يتعلق بهذا الفلك الدوار بعد الآن، وسنولي اهتمامنا للكأس والخمر الصافية الحمراء)

وقد انقلب إلى تفضيل الخمر على الجنة بما فيها في إبراز تسليمه لجهله وشعوره باليأس والعبثية، إذ تكرر ذلك غير مرة كما رأينا سابقاً، ومن ذلك أيضاً:

ماییم خریدار می کهنه و نو و آنگاه فروشندهی جنت بود جو

گویى که پس از مرگ کجا خواهیم رفت می پیش آر و هر کجا خواهیم شو (السابق، 255)

(أنا من يشتري الخمر المعتقدة والحديثة، وحينها أبيع الجنة بثمان بخرس. أتخبرني أين سأذهب بعد الموت؟ أعطني الخمر واذهب إلى حيث شئت).

ولكثر ما تكرر إظهاره للتسليم في الجهل بالمسائل الكبرى وانقياده للخمر يمكن الاعتقاد بصحة ما ذهب إليه شوقي ضيف، في أن الخمر وسيلة لخلاصه من أفكاره (ضيف، 1988، 181)، وكأن الخمر كانت رمزاً لتسليمه وطمأنينته الداخلية، فهي التي كانت تجلي حيرته وتزيل همه وتقوده إلى التسليم، وقد صرح بذلك في قوله:

می خوردن من نه از برای طریست نز بهر نشاط و ترک دین و ادبست

خواهم که به بیخودی بر آرم نفسی می خوردن و مست بودنم زین سببست (السابق، 213)

(ليست معاقرتي للخمر بسبب حبي للطرب، وليست رغبة مني في البهجة وترك الدين والأدب، بل أريد أن ألتقط أنفاسي من التفكير وأنا ثمل ونشوان، ولهذا أشرب الخمر وأبقى ثملاً)، ومما برز فيه ذلك أيضاً:

این چرخ فلک بسی چو ما کشت و درود غم خوردن بیهوده نمی دارد سود

پر کن قدح می بکفم درنه زود تا باز خورم که بودنیها همه بود (السابق، 220)

(حال الزمن هكذا منذ الأزل؛ تعطينا مرة وتمنعنا أخرى، فلا يجدينا نفعاً لهم والتذمر، لذا املأ القدح وأعطني إياه بسرعة، لأشرب المزيد، فكل ما هو كائن مكتوب ولا يمكن تغييره).

كما كانت الخمر عنده وسيلة لمحاربة الجهل والتغلب على اليأس المعرفي والوجودي الناتج عنه، ومن ذلك قوله:

آنها که اسیر عقل و تمیز شدند در حسرت هست و نیست ناچیز شدند

رو بی خبری باب انگور گزین کاین بی خبران بغوره مویز شدند (السابق، 218)

(أولئك الذين يأسرهم عقلهم وتفكيرهم غابوا في العدم في حسرة ما لديهم وما ينقصهم، فاختر الخمر بدلاً من أن تبقى جاهلاً، فالجهلة سيزولون يوماً ما، وسيتحول شبابهم إلى شيخوخة أيضاً)؛ ومنه أيضاً:

چون نیست حقیقت و یقین اندر دست نتوان بگمان و شک همه عمر نشست

هان تا ننهم ساغر باده زدست در بیخبری مرد چه هشیار و چه مست (السابق، 208)

(لا تقضي عمرك بالشك والظنون فيدك ستبقى خالية من النبأ الحق واليقين. أمسك الراح بيدك واعلم أن الصحو والسكر سيان لدى الجاهل بالحقائق).

ولشدة أهميتها لديه وقدرتها على تغيير حاله ونقل الطمأنينة إليه صورها بالكيمياء التي تحول العناصر، فتزيل علله، وليس ذلك بمستبعد عنه وهو العالم بالطبيعيات وبشتى العلوم؛ يقول:

می خور که ز تو کثرت و قلت ببرد و اندیشه ی هفتاد و دو ملت ببرد

پرهیز مکن ز کیمیایی که از او یک جرعه خوری هزار علت ببرد (السابق، 230)

(اشرب الراح ليزول عنك هم المسائل الكبرى كالثرة والقلة، والفئات الاثنتين والسبعين، ولا تبعد عن الخمر، فهي كالكيمياء؛ فقطرة منها تزيل ألف علة).

وقد ظهر لنا تسليمه لطمأنينة الخمر مرة أخرى في قوله:

ای دل چو حقیقت جهانست مجاز چندین چه بری رنج از این آز و نیاز

تن را بقضا سپار و با داده بساز کاین رفته قلم زهر تو ناید باز (السابق، 237)

(أيها القلب! الكون ليس إلا حقيقة مجازية، فلا تتعب نفسك في الحرص والطمع وتلبية الاحتياجات، بل ارض بالقضاء واقنع بما لديك، فلن تمنح فرصة أخرى بعد أن خُطّ القلم بشأنك). ومنه أيضاً:

تا کی غم آن خورم که دارم یا نه وین عمر بخوشدلی گذارم یا نه
 پر کن قدح باده که معلوم نیست کاین دم که فرو برم بر آرم یا نه (السابق، 256)

(إلى متى سأبقى كئيلاً نتيجة ما أملكه وما لا أملكه، وأقضي عمري سعيداً أم لا؟ املاً لي قدحاً فلست أدري إن كنت سأبقى حياً حتى أزفر هذا الشهيق الذي أخذته).

وكان أحياناً يضم المعشوقة معها في جلب الطمأنينة وإعلان التسليم، ومن ذلك:

چون نیست مقام ما درین دیر مقیم پس بی می و معشوق خطایبست عظیم
 تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم (السابق، 245)

(إن لم تكن سنطيل البقاء في هذه الدنيا المقيمة والممتدة، فبقاؤنا فيها دون راح ومحبة عذاب أليم. حتاماً سأبقى بين رجاء وخيبة، وما شأني في القديم والمحدث بعد أن ينقضي عمري؟)

وكثيراً ما وصل به التسليم حدّ اليقين، غير أن ما أبقاه في إطار اللأدرين إعلانه المستمر عن حيرته وجهله، ومن ذلك تصريحه بأن الإنسان غاية الخلق وعلته، وذلك في قوله:

مقصود زجمله آفرینش ماییم در چشم خرد جوهر بینش ماییم
 این دایره‌ی جهان چو انگشتیری است بی هیچ شکی نقش‌نگینش ماییم (السابق، 248)

(نحن الهدف من جملة الخلق ونحن من نرى جواهره بعيون عقولنا، فدورة الكون كالخاتم، ونحن النقوش والزخارف التي تميزها دون أدنى شك). ولكن تسليمه تحوّل مرة أخرى إلى ابتعاد عن الأديان جميعاً، فيقول:

فصل گل و طرف جویبار و لب گشت با یک دو سه اهل و لعبتی حورس رشت
 پیش آر قدم که باده نوشان صبح آسوده زمسجدند و فارغ ز کنشت (السابق، 212)

(الفصل ربيع ونحن على طرف الجدول مع بضع حسناوات وندامى فأحضر الكأس، فمن يريد أن يشرب الصبح فلن يتقيد بالمسجد ولن يؤسر بالكنيسة)؛ وكأن الإيمان الوحيد الراسخ الذي يجنبه حيرته هو الخمر، ومن ذلك أيضاً حديثه عن شخص يبدو أنه معادل وجودي له، فيقول:

رندی دیدم نشسته بر خنگ زمین نه کفر و نه اسلام و نه دنیا و نه دین
 نی حق نه حقیقت نه شریعت نه یقین اندر دو جهان که را بود زهری این (السابق، 252)

(رأيت شيخاً جالساً في مرتفع من الأرض، لا هو بالمسلم ولا هو بالكافر، ولم تستهوه الدنيا ولا الآخرة، ولا يبحث عن الحق ولا عن الحقيقة ولا عن الشريعة ولا عن اليقين، فهل يوجد له نظير في العالمين -الدنيا والآخرة- في الجرأة؟)

فقاده تسليمه في هذه الرباعية إلى عدم الاعتقاد بأي شيء، وكأن الفطرة الأولى هي الاعتقاد الوحيد الذي يطلبه، الفطرة التي يوجهها القلب مجرداً عن أي هوى، والعقل مجرداً عن أي دين.

2.2 اللأدرية عند أبي ماضي

ظهرت اللأدرية عند أبي ماضي في قصيدة الطلاس في شكوكه التي كانت على امتداد القصيدة، وقد برزت على شكل تساؤلات صريحة حيناً وإقرار بالشكوك والجهل بحقائقها حيناً آخر، وقد تزامن هذا الشك مع الحيرة، وكان من نتائجها اليأس المعرفي الذي قاد إلى العبثية حيناً، وإلى التسليم حيناً آخر، وكان الحل الأمثل الذي لجأ إليه الشاعر للخلاص من الحيرة والشك اللجوء إلى الطبيعة كما سنرى في أشعاره.

1.2.2 تجليات الشك والحيرة عند أبي ماضي

تبدى الشك والحيرة لدى أبي ماضي في مقاطع الطلاس جلّها، وهو أمر متوقع من شخص يميل إلى الشكوكية، وثبت لديه الميل إلى اللأدرية، ويبدو البعد الفلسفي في المواضيع التي تطرق إليها من جهة، وفي يقينه بعدم انتظار جواب لها، أي يقينه بعدم قدرة أحد على معرفة تلك الإجابات من جهة أخرى، فالسؤال ذاته مهم، وإثارته أهم من إيجاد جواب له، وقد كان ذلك على شكل تساؤلات صريحة أحياناً، وإقرار بالشك والحيرة في أحيان أخرى، إذ بدأ قصيدته بإعلان ذلك قائلاً:

جئتُ لا أعلم من أين ولكني أتيتُ

ولقد أبصرتُ قُدّامي طريقاً فمشيتُ

وسأبقى ماشياً إن شئت هذا أم أبيتُ

كيف جئت؟ كيف أبصرتُ طريقي؟ لست أدري (أبو ماضي، 1978، 139)

فبدا لنا ذلك من إقراره أولاً، وسؤالين في شطر واحد، وعودته إلى الإقرار بعبارة: "لست أدري" التي كانت لازمة تتكرر في نهاية كل مقطع، مؤكدة على أن الشك وعدم المعرفة هما الرابط المشترك والمتين والخيط الواصل بين المقاطع، وإذا ما توقفنا قليلاً عند هذا الإقرار الذي جعله الشاعر ختاماً لمقاطعته جميعاً ينبئ بختام رحلة بحثه عن المجاهيل لوجدنا أنه يتكون من جملة اسمية: "لست أدري"، فأداة النفي "ليس" دخلت على جملة اسمية، ونفّتها، ومن المعاني الدلالية للجملة الاسمية دلالتها على الثبوت، خلافاً للجملة الفعلية ذات الفعل المضارع، التي تدل على التجدد (مرزوق، 1999، 198) وهي ما جاء بها خبر ليس هنا، وكأنه بذلك يخبرنا بطريقة بلاغية أن الشيء الثابت الوحيد في رحلته الذهنية تلك كان عدم الدراية، وقد تجددت أثناء محاولة كشف كل ما أراد معرفته من أمور غيبية كما سنرى عند دراسة ميادين اللأدرية لديه، فعدم الدراية ثابت إلا أنه لا ينفك يومض عند عتبة كل حقيقة يريد الشاعر وطأها، وهو ما توصلنا إلى استنتاجه منذ البداية من جعله الجملة الاسمية مخبراً عنها بجملة فعلية، بطريقة بلاغية اختصرت لنا القصيدة بأكملها، وأنبأتنا بالنتيجة منذ البداية.

بالعودة إلى الشك والحيرة نجد أن القصيدة ملأى بما يشير إليهما صراحةً أو خفية، من ذلك على سبيل المثال:

أجدد أم قديم أنا في هذا الوجودُ

هل أنا حرٌّ طليقٌ أم أسيرٌ في قيودُ

هل أنا قائدٌ نفسي في حياتي أم مقودُ

أتمنى أنني أدري ولكن... لست أدري! (أبو ماضي، 1978، 140)

فقد رسخ تساؤلاته بحرفي الاستفهام؛ الهمزة أو "هل" و"أم المعادلة"، وكأنه جاء باستفهامين في كل شطر ليحدد الإجابة على كل من تساؤلاته بخيارين لا أكثر، وعلى الرغم من قلة الخيارات لكل سؤال إلا أنه أقر في النهاية أن أمنيته هي أن يدري، ثم أقر مرة أخرى بالحقيقة اللازمة التي جعلها العمود الفقري لقصيدته: "لست أدري"، ثم أعاد الاستفهام بأسماء مستخدماً الاستفهام الإنكاري للتعبير عن حيرته، إذ يقول:

إن يك الموت قصاصاً أي ذنب للطهارة

وإذا كان ثواباً، أي فضلٍ للدعارة

وإذا كان وما فيه جزاءٌ أو خسارة

فلَمْ الأسماءِ إثمٌ وصلاح.. لست أدري (السابق، 154)

ونرى ذلك مرة أخرى على شكل أسئلةٍ تقريرية أو إنكارية في قوله:

قد سألت البحر يوماً هل أنا يا بحر منك

هل صحيح مارواه بعضهم عني وعنكا

أم ترى مازعموا زورا وبهتانا وإفكا

ضحكت أمواجه مني وقالت: لست أدري! (السابق، 142-143)

فقد لجأ هنا إلى محاولة كشف الشك بالسؤال، والإقرار لعنصر من عناصر الطبيعة كان مضرب المثل في السعة والعلم بما هو متعارف، وقد كرر السؤال في كل شطر ليكون الجواب ضحكة استهزاء من سذاجة السائل وإقرار البحر بأنه ذاته ليس يدري، فكيف بالإنسان؟! ونرى الأسئلة التقريرية والإنكارية تتكرر على امتداد المقاطع في القصيدة، متداخلة أحياناً بعبارات تدل على الشك دون سؤال مباشر، من قبيل:

لم أجد في القصر شيئاً ليس في الكوخ المهيمن

أنا في هذا وهذا عبد شكي وبقيني (أبو ماضي، 1978، 159)

أو من قبيل طلب الشاعر من المتلقي أن يسأل بذاته كقوله:

سائل الفجر أعند الفجر طين ورخام

واسأل القصر ألا يخفيه كالكوخ الظلام (السابق، 160-161)

وكانه بذلك يحاول أن ينقل حيرته وشكه إلى المتلقي علناً. بهذا يتضح لنا أن السمة البارزة في القصيدة الشك والحيرة، وقد برزا في ميادين عديدة تتعلق بالأمور الغيبية كما سنرى، ولم يقف الشاعر مكتوف اليدين أمام شكوته وحيرته، بل طرق أبواباً شتى في سبيل كشف الأسرار التي تقص مضجعه، فنراه مرة يسأل البحر ومرة أخرى يسأل الدير ويجوب الأماكن باحثاً عن يجيب على أسئلته، فيقول مثلاً:

قل لي في الدير قوم أدركوا سر الحياة

غير أنني لم أجد غير عقول آسنات (السابق، 148)

ومن ذلك أيضاً قوله:

قل أدري الناس بالأسرار سكان الصوامع

قلت إن صح الذي قالوا فإن السر شائع (السابق، 149)

وقوله:

قد دخلت الدير أستتطق فيه الناسكينا

فإذا القوم من الحيرة مثلي باهتونا (السابق، 151)

فقد أظهر محاولته للوصول في الشطر الأول من كل منها، وخيبته في الثاني من كل منها، معلناً بذلك استحالة وصوله إلى جواب، مما جعله يبقى غارقاً في تساؤلاته حتى نهاية القصيدة.

2.2.2 ميادين الشك عند أبي ماضي

نالت العديد من المسائل الكبرى اهتمام أبي ماضي، فحاول أن يطرح تساؤلاته في قصيدته دون أمل في الوصول إلى جواب، بل كان مجرد عرض التساؤل وإثارته باعثاً للتفكير في الأمر، وكأن التفكير بحد ذاته هدف، وليس الهدف الإجابة، ومن تلك الميادين التي شغلت اهتمام ذهن أبي ماضي الخلق، والوجود والدهر، وأصل الإنسان ومنتهاه، وعلل بعض ظواهر الطبيعة، والموت وما بعده، والبعث، والعقاب والثواب، والفكر ذاته، وهو ما سنراه بالتفصيل.

1.2.2.2 الخلق وبداية الوجود

يتناول المجال الأول للشك الذي بدأ به أبو ماضي قصيدته بداية الخلق وما قبل الحياة، وقد قادته عدم درايته إلى الدخول في جدلية التسيير أو التخيير، وترجيح الأولى، معلناً في الكثير من الأحيان عن اعتقادات جبرية، فتساؤله الأول قاده إلى التسليم بأنه جاء دون رغبة منه، وهو ما يتلاقى مع رباعية للخيام كما رأينا، إذ يقول:

جنْتُ لا أعلم من أين ولكني أتيتُ

ولقد أبصرت قُدَّامي طريقاً فمُشيتُ

وسأبقى ماشياً إن شئت هذا أم أُبَيِّتُ

كيف جنْتُ؟ كيف أبصرت طريقي؟ لست أدري (السابق، 139)

وتابع تساؤلاته التي تتناول بداية الخلق والوجود في قوله:

ليت شعري وأنا في عالم الغيب الأمين

أتراني كنت أدري أنني فيه دفين (السابق، 141)

فالغيب وأصل الوجود كانا ميداناً للشك في الأولى وعالماً للأمن في الثانية، غير أن الغموض بقي يغلف معالمه،

ونراه مرة أخرى يعرّج على الفكرة ذاتها في قوله:

أتراني قبلما أصبحت إنساناً سوياً

أتراني كنت محوّاً أم تراني كنت شيئاً

ألهذا اللغز حل أم سيبقى أبدياً

لست أدري ولماذا لست أدري؟ لست أدري (السابق، 141)

فهو يتساءل إن كان عدماً قبل أن يخلق أم لا، ويتساءل مرة أخرى إن كان سيعرف الإجابة على تساؤله الأول أم

لا، ويعلن في النهاية أنه لا يعرف جواباً، ولا يعرف لماذا لا يعرف جواباً، فالحيرة تتضح من هذا المقطع كاشفة عما كان

يعتري الشاعر من شكوك وتساؤلات أظهرت ميوله إلى اللاأدريين. وقد تساءل عن بداية الوجود كما تساءل عن بداية الدهر أيضاً، إذ يقول:

يا كتاب الدهر قل لي أله قبل وبعد

أنا كالزورق فيه وهو بحر لا يحد (السابق، 146)

فالدهر كالوجود؛ مجهول البداية والنهاية، وهو ما أثار تساؤلات الشاعر، التي حاول طرحها في محاولة لعرض ما يعكر صفو ذهنه من جهة، ودفع المتلقي إلى التفكير بتلك الأمور من جهة أخرى.

2.2.2.2 أصل الإنسان والكائنات

كثيراً ما شغل أصل الإنسان تفكير أبي ماضي عارضاً في ذلك مزيجاً بين الفلسفة الجبرية والصوفية التي تقضي باتحاد العناصر في قوله:

أتراني كنت يوماً نعمة في وتر

أم تراني كنت قبلاً موجة في نهر

أم تراني كنت في إحدى النجوم الزهر

أم أريجاً أم حفيفاً أم نسيماً... لست أدري (السابق، 172)

وقد تكررت فكرته في جعل العالم والكون ينطوي في الإنسان في قوله:

فيّ مثل البحر أصداف ورمل ولآل

فيّ كالأرض مروج وسفوح وجبال

فيّ كالجو نجوم وغيوم وظلال

هل أنا بحر وأرض وسماء؟ لست أدري (السابق، 172)

ومن محاولاته لمعرفة أصل الإنسان أيضاً قوله:

وكلانا قطرة يا بحر في هذا وذاك

لا تسلني ما غد ما أمس إنني: لست أدري (السابق، 147-148)

ومنه قوله في محاولة معرفة أصله:

أنا كالصهباء لكن أنا صهبائي ودني

أصلها خاف كأصلي سجنها طين كسجني

ويزاح الختم عنها مثلما ينشق عني

وهي لا تفقه معناها وإنني.. لست أدري (السابق، 175)

ثم يعود للتساؤل عنه كنه ذاته فيقول:

أنا لا أذكر شيئاً في حياتي الماضية

أنا لا أعلم شيئاً في حياتي الآتية

لي ذات غير أنني لست أدري ما هيه

فمتى تعرف ذاتي كنه ذاتي؟ لست أدري (السابق، 176)
ولم يكن أصل الموجودات جميعاً بمنأى عن تساؤلاته وتفكيره، فنراه يتساءل مرة عن وجود البحر في أصل الأشياء،
فيقول:

ترسل السحب فتسقي أرضنا والشجرا
قد أكلناك وقلنا قد أكلنا الثمرا
وشربناك وقلنا قد شربنا المطرا
أصواب ما زعمنا أم ضلال؟ لست أدري (السابق، 143-144)
وتساءل مرة أخرى عن أصل السحب والشجر والدر، فقال:
قد سألت السحب في الآفاق هل تذكر رملك
وسألت الشجر المورق هل يعرف فضلك
وسألت الدر في الأعماق هل تذكر أصلك
وكأنني خلقتها قالت جميعاً: لست أدري (السابق، 144)
وتساءل عن جوهر أشياء معنوية كالمثال والفكرة وما شابه ذلك، فقال:
يا مثلاً كان وهماً قبلما شاء البناء...
أنت بانيك الذي شادك لا.. لا..
لست أدري (السابق، 158-159)
وعن أصل الفكرة قال:

هي في رأسي فكرة وهي في عيني نور
وهي في صدري آمال وفي قلبي شعور
وهي في جسمي دم يسري فيه ويمور
إنما من قبل هذا كيف كانت؟ لست أدري (السابق، 176)
وقال عن أصل الخمرة أيضاً:
غلط من قال إن الخمر بنت الخابية
فهي قبل الزق كانت في عروق الدالية
وحواها قبل رحم الكرم رحم الغادية
إنما من قبل هذا أين كانت؟ لست أدري (السابق، 175)
من هنا نرى أن أصل الوجود والموجودات وبداية الخلق بما يتعلق به وبذاته كإنسان احتلت مساحة لا بأس بها من
تفكيره فيما غمض وفق ما أظهرته لنا قصيدة الطلاس.

3.2.2.2 علة حدوث الظواهر الطبيعية

نلاحظ في إحدى مقاطع قصيدة الطلاس أن الشاعر يتساءل عن علة حدوث العديد من الظواهر في الطبيعة
كالشهب والمطر والإنبات، وهو ما طرحه ضمن مقطع عكس فيها حيرته، إذ يقول:

قد رأيت الشهب لا تدري لماذا تشرق
ورأيت السحب لا تدري لماذا تغدق
ورأيت الغاب لا تدري لماذا تورق
فلماذا كلها في الجهل مثلي؟ لست أدري (السابق، 170)

4.2.2.2 الموت

الشيء الآخر الذي نال قدراً لا بأس به من تفكيره وتساؤلاته أيضاً الموت، فبدت فيها تساؤلات تتعلق بجدوى الموت وماهيته وامتداده وعلته، فمن الأول قوله:
إن يك الموت قصاصاً أي ذنب للطهارة
وإذا كان ثواباً، أي فضلٍ للدعارة
وإذا كان وما فيه جزاء أو خسارة
فلم الأسماء إثم وصلاح... لست أدري (السابق، 154)
ومن الثانية قوله:

من هو المائت من عام ومن مليون عام
أيصير المائت في الأرماس محواً... لست أدري (السابق، 154 - 155)
ومن الثالثة قوله:

إن يك الموت رقاداً بعده صحو طويل
فلماذا ليس يبقى صحونا هذا الجميل
ولماذا المرء لا يدري متى وقت الرحيل
ومتى ينكشف السر فيدري؟ لست أدري (السابق، 155)
ويجمع علل تلك التساؤلات في قوله:
إن يك الموت هجوعاً يملأ النفس سلاماً
وانعتاقاً لا اعتقالاً وابتداءً لا ختاماً
فلماذا أعشق النوم ولا أهوى الحماما
ولماذا تجزع الأرواح منه؟ لست أدري (السابق، 155 - 156)

5.2.2.2 ما بعد الموت

لم يكن نصيب ما بعد الموت أقل في إدخال الحيرة إلى نفس الشاعر، فتساءل مرات عما يعقب تلك المرحلة الغامضة التي تسمى الموت، وعما بعدها، موزعاً حيرته على شكل تساؤلات تخييرية تجعل الاختيار منها أصعب من الإجابة ذاتها، ومن ذلك قوله:
أوراء القبر بعد الموت بعث ونشور

فحياة فخلود أم فناء ودثور (السابق، 156)

ثم وصف ما بعد الموت للمخلوقات جميعاً بعبارة واحدة، هي: "ما لست أدري"، وكأنه بذلك لخص غموض تلك المرحلة وحيرته تجاهها، إذ قال:

قد رأيت النمل يسعى مثلما أسعى لرزقي

وله في العيش أوطار وحق مثل حقي

قد تساوى صمته في نظر الدهر ونطقي

فكلانا صائر يوماً إلى ما... لست أدري (السابق، 174)

كما وصف الغد بالمجهول دون أن يسمي ذلك الغد، وشمله مع الأمس في إشارة إلى ما قبل الحياة وما بعد الموت، مؤكداً على حيرته فيما يتعلق بكل منهما، فيقول:

إنني يا بحر بحر شاطئاه شاطئاك

الغد المجهول والأمس اللذين اكتتفاكا

وكلانا قطرة يا بحر في هذا وذاكا

لا تسلني ما غد ما أمس إنني.. لست أدري (السابق، 147-148)

وبهذا أبرز الشاعر حيرته تجاه ما بعد الموت دون أن يحدد كنهه، غير أنه حدد مسميات ما بعد الموت أحياناً كالبعث كما سنرى بعد قليل، وتساءل عنها بما كان يجول في ذهنه.

6.2.2.2 البعث

يعاود الشاعر التساؤل عن البعث وكيفية عن طريق أسئلة يبدو فيها شك قد يزرع ثقة المتلقي في مقصود الشاعر فيما إن كان ينكر تلك الحقائق أم يقبلها ويكتفي بالتساؤل عنها، ومن ذلك -مثلاً- قوله:

إن أكن أبعث يوماً جثماناً وعقلاً

أترى أبعث بعضاً أم ترى أبعث كلا

أترى أبعث طفلاً أم ترى أبعث كهلاً

ثم هل أعرف بعد الموت ذاتي... لست أدري (السابق، 156-157)

7.2.2.2 العقاب والثواب

ظهرت لدى أبي ماضي شكوك في جدوى العقاب والثواب أثناء تعرضه لفكرة الموت، إذ عدّ الموت ذاته يمكن أن يكون ثواباً أو عقاباً، لا ما بعد الموت، وذلك في قوله:

إن يك الموت قصاصاً أي ذنب للطهارة

وإذا كان ثواباً، أي فضلٍ للدعارة

وإذا كان وما فيه جزاء أو خسارة

فلمّ الأسماء إثم وصلاح... لست أدري (السابق، 154)

وهو بهذا يتناول عبثية العقاب والثواب، ويطرح موقفه الحيادي تجاهها، فتساؤلاته تلك تبين أنه يشكك فيها ليس بمؤمن ولا بمنكر، وقد بين رأيه مرة أخرى- بعبثية العقاب والثواب بشكل غير مباشر في قوله:

أنا لا أذكر شيئاً في حياتي الماضية

أنا لا أعلم شيئاً في حياتي الآتية (السابق، 176)

فإن كان لا يعلم عن حياته الماضية شيئاً، فكيف له أن يعلم سبب عقابه إن كان يعاقب أو ثوابه إن كان يثاب على شيء، وإن كان لا يعرف شيئاً عن حياته الآتية، فكيف له أن يعرف إن كان سيخضع للعقاب والثواب أم لا، وهذا ما يبين لنا بشكل غير مباشر رؤيته العبثية لجدوى العقاب والثواب والحيرة في وجودهما في حد ذاته.

8.2.2.2 الفكر

ربما لكثرة ما شغل الشاعر فكره بما شغله من مسائل وجودية نال الفكر ذاته مساحة من انشغاله بتلك الأسئلة التي تتعلق بطبيعته وأصله، فيقول:

رب فكر بان في لوحة نفسي وتجلي

خلته مني ولكن لم يقم حتى تولى

مثل طيف لاح في بئر قليلاً واضمحلا

كيف وافى ولماذا فر مني؟ لست أدري (السابق، 161-162)

ثم تساءل عن سبب عدم استقرار ذلك الفكر، وكأنه بذلك يريد أن يبين مدى ما يشغل التفكير وجوده، إذ يقول:

أتراه سابحاً في الأرض من نفس لأخرى

رابه مني أمر فأبى أن يستقرا

أم تراه مر في نفسي كلما أعبر جسرا

هل رأيته قبل نفسي غير نفسي؟ لست أدري (السابق، 162)

وعاد مرة أخرى إلى التساؤل عن سبب عدم استقراره مؤكداً على عمق الشكوك التي تعتريه في قوله:

أم تراه بارقاً أومض حيناً وتوارى

أم تراه كان مثل الطير في سجن فطارا

أم تراه انحل كالموجة في نفسي وغارا

فأنا أبحث عنه وهو فيها... لست أدري (السابق، 162-163)

3.2.2 تبعات اللاأدرية عند أبي ماضي

أدت الحيرة والشك بأبي ماضي إلى الانقياد وراء اليأس المعرفي حيناً والتسليم حيناً آخر، وقد بدا ذلك اليأس في استسلام الشاعر لجهله وعدم درايته، واعترافه بالجبرية في أنه ليس مخيراً في شيء، ومن ذلك قوله:

أنت يا بحر أسير آه ما أعظم أسرك

أنت مثلي أيها الجبار لا تملك أمرك (السابق، 143)

فقد أقر بجهله وآمن به بعدم امتلاكه لزمأم أمره، وقد ظهر هذا اليأس مرة أخرى في قوله:

يا صديقي لا تعلنني بتمزيق الستور
بعدها أقضي فعقلي لا يبالى بالقشور
إن أكن في حالة الإدراك لا أدري مصيري

كيف أدري بعدما أفقد رشدي... لست أدري (السابق، 157).

إذ نراه نتيجة اليأس لا يرغب بكشف الأسرار فيما بعد الموت، بل يطالب بها في حياته، معلناً عن أن ذلك الكشف لن ينفعه بعد أن يفقد عقله، وفي مقطع آخر يقر بيأسه وحيرته بعد أن يظن بسذاجته أنه وصل إلى السر المرجو، فيقول:

كلما أيقنت أنني قد أمطت الستر عني
وبلغت السر سري ضحكت نفسي مني
قد وجدت اليأس والحيرة ولكن لم أجدني

فهل الجهل نعيم أم جحيم؟ لست أدري (السابق، 171).

فقد أقر بجهله وبضياع نفسه في طريق ما كان يبحث عنه، وبعد أن وصل إلى نتيجة واحدة -هي الجهل- عاد ليتساءل عن الجهل نفسه أهو نعمة أم نقمة، وكأن الشك والتساؤلات غطت المساحة التي يمكن أن ينعم بها الشاعر بأكملها، حتى جهله. لكن ما يثير الانتباه في تبعات شكه ونتائجه أن بدايته ونهايته كانت أكثر ميلاً إلى التسليم منها إلى اليأس الفلسفي، ففي ربايعيته التي افتتح بها قصيدته نراه يرجح التسليم بأنه مسير، وأن عدم معرفته لمنشئه ومنتهاه لم تحل دون مجيئه، ولم تكن عائناً دون متابعة طريقه إلى الحياة، ومنها إلى ما بعدها، فيقول:

جنئت لا أعلم من أين ولكني أتيت
ولقد أبصرت قدامي طريقاً فمشيت
وسأبقى ماشياً إن شئت هذا أم أبيت

كيف جنئت؟ كيف أبصرت طريقي؟ لست أدري (السابق، 139)

وهو ما تكرر أيضاً في المقطع الأخير، إذ يبدو فيها التسليم أكثر رسوخاً من اليأس، فيعود الشاعر إلى إقراره بالتسيير وبالجهل، وبالتسليم بأن جهله قسمته الوحيدة التي قسمها الله له في تلك الأسرار، وكأن الجهل والتسيير وجهان لعملة واحدة هي ذاته الحيرى، فيقول:

إنني جنئت وأمضي وأنا لا أعلم
أنا لغز، وذهابي كمجني طلسم
والذي أوجد هذا اللغز لغز مبهم

لا تجادل. ذو الحجى من قال إنني.. لست أدري (السابق، 177)

وكان بداية القصيدة ونهايتها يختصران لنا أبياتها كلها بأنها عائمة بين دفتي جهل وتسيير، وكأنه دخل حيرته وبدأ تساءلاته وخرج منها كما دخل إليها. وإذا تجاوزنا النتيجة التي أودت إليها الشكوك وركزنا على طريقة الشاعر في

الخلاص من تساؤلاته سناحظ أن الطبيعة كانت ملجأه وملاذه الوحيد، فلم يذكر خمراً أو نساءً أو أي شيء آخر يخلصه من تساؤلاته وحيرته، فنراه مرات عدة يسأل البحر ويتقمص وجوده ويعدّه نظيراً له ومعادلاً في الحيرة والجهل، فيقول:

إنني يا بحر بحر شاطئاه شاطئاك
الغد المجهول والأمس اللذان اكتفكا
وكلانا قطرة يا بحر في هذا وذاكا
لا تسلني ما غد ما أمس إني.. لست أدري (السابق، 147-148)
كما يكرر لجوءه إليه في قوله:
قد سألت البحر يوماً هل أنا يا بحر منك
هل صحيح مارواه بعضهم عني وعنكا
أم ترى مازعموا زوراً وبهتاناً وإفكا
ضحكت أمواجه مني وقالت: لست أدري! (السابق، 142)
ومن ذلك أيضاً قوله:

أيها البحر أتدري كم مضت ألف عليك
وهل الشاطئ يدري أنه جاثٍ لديك
وهل الأنهار تدري أنها منك إليك
ما الذي الأمواج قالت حين ثارت؟ لست أدري (السابق، 142-143)
ونراه في أحابين أخرى يلجأ إلى الشهب والسحب والغابات، فيقول:
قد رأيت الشهب لا تدري لماذا تشرق
ورأيت السحب لا تدري لماذا تغدق
ورأيت الغاب لا تدري لماذا تورق
فلماذا كلها في الجهل مثلي؟ لست أدري (السابق، 170)

وتبرز عناصر الطبيعة كال موج والنجوم والشهب وغيرها مراراً في القصيدة حينما يتساءل الشاعر عن أصوله وما كان قبل أن يصبح إنساناً، وكأنه بذلك يعكس رغبته في الاندماج بها من جهة، وإبراز كونها الملجأ الوحيد الذي يخلصه من حيرته ويشتت شكوكه ويوصله إلى الطمأنينة من جهة أخرى، فحضور الطبيعة التي استعان بها الشاعر ليرسم عبرها فلسفة اللاأدرية متشاكلة، فجّلها صور انتشارية تعكس نفسية الشاعر البسيطة المنتشرة في ثنايا الطبيعة (ادبور وكشاورز، 2021، 234).

3. مقارنة ونتائج

يتبين لنا بمقارنة أشعار الشاعر الفارسي عمر الخيام في رباعياته والشاعر اللبناني إيليا أبي ماضي في قصيدة الطلاس أن كليهما كان غارقاً في شكوكه وحيرته فيما يتعلق بالغيبيات والمسائل الوجودية الكبرى، مما يجعله في عداد اللاأدريين، وقد ظهرت شكوك كل منهما على شكل تساؤلات لا تنتظر الإجابات حيناً، وعلى شكل إقرار بالحيرة والشك

حيناً آخر، غير أن التساؤلات طغت لدى أبي ماضي في حين كان إظهار الحيرة أكثر وضوحاً لدى الخيام، وقد انتهت التساؤلات لدى كل منهما بالاعتراف بالجهل، والإقرار بعدم إمكانية حل تلك الألغاز، غير أن الإقرار بالجهل تكرر على امتداد المقاطع لدى أبي ماضي في اللازمة، ولكن الإقرار بعدم إمكانية كشف ذلك الجهل ظهر مرة واحدة لديه، وهو أمر مفترض مسبقاً، لأن مقاطعه تشكل كلاً واحداً متكاملًا على شكل قصيدة، أما الخيام فكانت رباعياته متفرقة، لذا ظهر الإقرار بالجهل وعدم إمكانية جلائه مراراً في رباعيات عديدة، وإذا ما أخذنا ما نتج عن معرفة كل منهما بجهله من يأس معرفي نرى أنه لدى الخيام تدرّج إلى شعور بالعبثية وتسليم بالجهل وتشتت بين اليقين والإنكار، أما لدى أبي ماضي فانتهى به يأسه غالباً إلى تسليم بالجهل، دون أن يصرح أيّ منهما بإنكار مطلق للغيبيات وإقرار بعدم الإيمان بها. أما الميادين التي تبدت فيها اللأدرية لدى الخيام فكانت أوسع مما هي عليه لدى أبي ماضي، إذ شملت لأدريته الذات الإلهية والغيب والدهر والحشر والخلق والحياة والموت وما بعد الموت والجنة والنار والعقاب والثواب وأصل الإنسان وعلة وجوده والأفلاك، ومن بين هذه الميادين نال الغيب والموت والجنة والنار حيزاً يستوجب الانتباه مقارنة بالبقية، أما لدى أبي ماضي فكانت أولى ميادين شكه الخلق وبداية الوجود، تتبعها أصل الإنسان وعلة حدوث ظواهر الطبيعة والموت وما بعده والبعث والعقاب والثواب والفكر، وقد لجأ كل منهما إلى شيء ما عبّر عن خلاله عن جنوحه إلى الطمأنينة من تلك الشكوك، فكانت الخمر لدى الخيام ملجأه الذي كان ينتهي إليه بعد كل مسألة وجودية تعترض ذهنه، فيجد فيها راحته ومستقره تجاه الأسئلة الكثيرة والحيرة، وملاً من وطأة الجهل وما يسببه من يأس، أما أبو ماضي فكان يلجأ إلى الطبيعة من بحر ونهر وسحب وغيرها ليبدد شكوكه، وينقل حيرته إليها، ويسألها محاولاً مشاركتها في الأحمال التي يتكبدّها، وكأن كلاً منهما لجأ إلى ما يحقق له الاسترخاء ليتخلص من توتره وحيرته، فالخيام كان مولعاً بالخمر كما يبدو من رباعياته وسيرة حياته، وأبو ماضي كان متيمّاً بالطبيعة، وقد اشتهر بوصفها واللجوء إليها لدى كل ضائقة. يبدو لنا أن الشاعرين أبرزتا الكثير من المسائل التي قد تقصّ مضجع الإنسان وتشغل ذهنه، واشتركا بالكثير من الأفكار التي قد تكون ناتجة عن تأثر أبي ماضي بالخيام، وهو ما يمكن دراسته لإثبات وجهة نظر شوقي ضيف الذي أشار إلى ذلك التأثير، كاقترح لمقالة مكملّة لهذه المقالة.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

الكتب

- أبو ماضي، إيليا (1978)، الجداول، ط2، دار العلم للملايين، بيروت.
- برهومي، خليل (1993)، إيليا أبو ماضي شاعر السؤال والجمال، دار الكتب العلمية، بيروت.
- التونجي، محمد (1999)، المعجم المفصل في الأدب. ج1 و2، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الجبوري، كامل سلمان (2002)، معجم الشعراء من العصر الجاهلي حتى سنة 2002، ج4، دار الكتب العلمية، بيروت.
- دارير، بول (2021)، الإلحاد واللاأدرية، ترجمة عبد الحميد الحميدي عن موسوعة ستانفورد، مجلة حكمة، لاع، ص1-30.
- الزركلي، خير الدين (2002)، الأعلام، ج5، ط15، دار العلم للملايين، بيروت.
- سعيد، جلال الدين (2004)، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، تونس.
- سليم، جورج ديمتري (1975)، إيليا أبو ماضي؛ دراسات عنه وأشعاره المجهولة، دار المعارف، القاهرة.
- ضيف، شوقي (1988)، دراسات في الشعر العربي المعاصر، ط8، دار المعارف، القاهرة.
- عارفي، عباس (2019)، الشكوكية؛ دراسة في المصطلح والمفهوم والنظرية. ترجمة محمد جمعة، العتبة العباسية المقدسة- المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بغداد.
- عبد الله، رحموني (2023)، أصول اللاأدرية في الفلسفة والعلم ومبرراتها. مجلة تدفقات فلسفية، 3، ع2، ص 94-116.
- مجمع اللغة العربية (1983)، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة.
- مرزوق، حلمي علي (1999)، في فلسفة البلاغة العربية، جامعة الإسكندرية، القاهرة.
- مغنية، محمد جواد (2007)، مذاهب ومصطلحات فلسفية، دار الكتاب الإسلامي، قم.
- وهبه، مراد (2007)، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة.

الرسائل العلمية

- سويس، هجيرة و بوعلام، عامر (2015)، قصيدة الطلاس المنحى الفلسفي والبناء الفني. مذكرة لاستكمال درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها تخصص الأدب العربي الحديث والمعاصر، الجزائر: قسم اللغة العربي في كلية الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة غرداية. تم الاسترجاع من الرابط: <http://dspace.univ-ghardaia.dz:8080/>

الدوريات العلمية

- إدبور، ناديا وكشاورز، وفادار (2021)، "دراسة التشاكلات والتقابلات في قصيدة الطلاس: دراسة سيمولوجية"، مجلة الخطاب، 16، ع1، ص217-244.

المراجع الفارسية

الكتب

- الخيام، عمر (1989)، رباعيات خيام: رباعيات الخيام، باهتمام العلامة جلال الدين همائي، هما، طهران.
- خيام، مسعود (1997)، خيام وترانهها: الخيام وترانيمه، لا نا، طهران.
- راسل، برتراند (1953م)، لادري كيست؟: من هو اللاأدري؟، ترجمة: أمير كشفي. نكاه، لا مك.

- صدری افشار، غلامحسین؛ حکمی، نسرین وحکمی، نسترن (2003)، فرهنگ معاصر فارسی: معجم فارسی معاصر (الطبعة الثالثة)، فرهنگ معاصر، طهران.
- معین، محمد (2008)، فرهنگ فارسی: معجم فارسی. ج1، ط8، طهران.

الدوريات العلمية

- حسامپور، سعید وکیانی حسین (2012)، بررسی تطبیقی هستی در اندیشه‌ی عمر خیام نیشابوری وایلیا ابوماضی لبنانی بر پایه‌ی مکتب اروپای شرقی: مقارنه الوجود فی فکر عمر الخيام النیشابوري وایلیا أبي ماضي اللبناي وفقاً لأسس مدرسة أوروبا الشرقية. لسان مبین. 2 (3).
- حمداوي، خليل، بحري خداداد، زارع ناصر وشيرازي، سيد حيدر فرع (2024)، بررسی تطبیقی طرحواره‌های حرکتی در اشعار عمر خیام وایلیا ابوماضی بر أساس نظریه معنی‌شناسی شناختی: دراسة مقارنة لمخططات الحركة في قصائد عمر الخيام وایلیا أبو ماضي (بناء على نظرية الدلالة المعرفية). کاوش نامه ادبیات تطبیقی، 13، ع3. ص 97-77.
- گرمجانی، فریدون مظلوم (لا تا)، حیرانی خیامی در قصیده‌های ابو ماضی: حیرة الخيام في قصائد أبي ماضي، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى. تم الاسترجاع من الرابط:
<https://www.cgie.org.ir/popup/fa/system/contentprint/213311>
- مختاری، قاسم ومحبی سحر (2016)، نگاهی تطبیقی به سیمای دنیا در اشعار خیام وایلیا ابوماضی: رؤیة مقارنة للندیا فی أشعار الحیام وایلیا أبي ماضي، بهارستان سخن، 12، ع30، ص195-220.