

نشریه ادبیات تطبیقی (علمی - پژوهشی)
دانشکده ادبیات و علوم انسانی - دانشگاه شهید باهنر کرمان
دوره جدید، سال اول، شماره ۲، بهار ۱۳۸۹

بررسی تطبیقی مفهوم مرگ در اندیشه ابوالعلاء معری و عمر خیام نیشابوری*

دکتر سید حسین سیدی
استاد دانشگاه فردوسی مشهد
دکتر فرامرز آدینه کلات
دانش آموخته زبان و ادبیات فارسی

چکیده

در پژوهش پیش رو به بررسی تطبیقی مفهوم مرگ و زاویه دید و شیوه برخورد دو سراینده اندیشمند هم دوره، ابوالعلاء معری و خیام پرداخته شده است. دغدغه فکری عمده دو شاعر بیم از مرگ و نابودی و سرانجام آدمی در جهان بازپسین است. به اعتبار یگانگی آبخورهای فکری و رنگ پذیری خیام از معری، همانندی‌های بسیار میان اندیشه‌های دو شاعر دیده می‌شود. اما فرجام کار و شیوه برخورد آنان به فراخور تفاوت بینش و زیستگاه با یکدیگر سخت متفاوت است. معری در وحشت شدید از مرگ، زندگی این جهانی خویش را نیز تباه کرده، اما خیام راهی بهتر از آن نمی‌یابد که در همین مجال اندک با اغتنام فرصت تکرار ناشدنی موجود، داد خویش از بهره‌های خوشگوار، اما ناپایدار این جهان بستاند. دستاورد این پژوهش بازگفت همین همانندی‌ها و تفاوت‌هاست.

واژگان کلیدی

بررسی تطبیقی، مفهوم مرگ، نظم عربی و فارسی، ابوالعلاء معری، خیام.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۸/۴/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۱/۲۰
نشانی پست الکترونیک نویسنده: faramarzadineh84@yahoo.com

۱- مقدمه

گستره پژوهش پیش‌روی، بررسی مفهوم مرگ در رباعیات حکیم عمر خیام نیشابوری و دیوان لزومیات شاعر نامدار عرب، ابوالعلاء معری است. لزومیات در بردارنده منظومه فکری معری است و مجموعه اندیشه‌های فلسفی او را در بر گرفته است تا بدان جا که با اندکی چشم‌پوشی، می‌توان وی را زیننده عنوان «فیلسوف معره»^۱ دانست. هر چند به قول صاحب تاریخ الادب العربی، نمی‌توان به معنای واقعی کلمه، وی را صاحب مکتب فلسفی دانست؛ آن چنان که برای نمونه، درباره ارسطو و افلاطون و ابن سینا می‌توان به وجود مکتب باور داشت. شاید این توصیف درباره ساختمان فکر وی پذیرفتنی‌تر باشد که: «کان فی الحقیقه کما قیل لمام فلسفه یجمعها من هنا و هناک» (الفخوری، ۱۳۸۳: ۶۹۰). اما به هر روی آراییی چون ترحم بر حیوان و تحریم حیوانیات، روی گردانی از ازدواج و فرزندآوری و مهمتر از همه، یادکرد پیوسته مرگ تا بدان پایه که به مرگ دوستی انجامد، جملگی نشان از وجود گونه‌ای فکر و فلسفه در منش و روش معری است،^۲ دیگر اثر منظوم وی سقط الزند که در آن به ستایش و سوگ و فخر و نسیب و تشبیب پرداخته است، از این جهت سودمندی چندانی ندارد.

گزیدن مفهوم مرگ به عنوان دامنه پژوهشی ناشی از ضرورت تحدید موضوع و نیز یافتن فصل مشترکی برای تحقیق است. اما در واقع، این مقاله، بررسی نسبتاً کاملی است میان دو اثر، چرا که رباعیات حکیم نیشابور، چیزی نیست جز پرداختن صد باره به موضوع مرگ؛ آن هم در جامه واژه‌های گوناگون و آرایه‌های رنگ رنگ و در دیگر سوی پژوهش، لزومیات قرار دارد که در آن هیچ مضمونی از سایه پهناور مرگ برکنار نمانده است و در واقع، قطبی است که همه مضامین دیگر گرداگرد آن در چرخش است.

دشواری پژوهش درباره خیام هم چنان که بر همگان روشن است، نبود مجموعه‌ای قطعی از رباعیات است که از دستبرد زمانه و اهل آن در امان مانده باشد. طرفه‌تر آن که بسیار کسان در طول زمان به انگیزه در امان ماندن از تکفیر و تفسیق یا به امید جاودانه ماندن اشعارشان بسی سروده‌های خویش را به حکیم باز بسته‌اند. بدین جهت به هیچ مجموعه‌ای از رباعیات که به نام وی در دست است، اعتمادی نیست و کوشش شایسته تقدیر اهل تحقیق در این راه نیز به هیچ روی از گمان و لغزش و نادرستی برکنار نمانده است. اما آن چه مهم است، این که گونه

ویژه‌ای از اندیشه که به «فلسفه خیامی» نامبردار است، مورد پژوهش قرار گرفته است؛ فارغ از آن که شواهد آن به قطع یقین تراویده طبع باریک اندیش خیام است یا باز بسته بدوست.

درباره ابوالعلا نیز دشواری ای هست و آن این که: «به گمان قوی، ابوالعلا تمام لزومیات را به ترتیبی که امروز در دیوان آمده، نسروده است؛ بلکه در فرصت‌های مناسب لزومیه‌هایی را که از لحاظ حروف روئی متفق بوده‌اند، سروده و سپس، هر یک را در جای مناسب آن روئی قرار می‌داده است. بدین ترتیب نمی‌توانیم تطوّر اندیشه وی را از روی سروده‌هایش در یابیم، مگر زمانی که تاریخ درست سرودن آن‌ها آشکار گردد (فروخ، ۱۳۴۲: ۱۰). بدین سبب، اغلب سیر طبیعی دگرگونی رای و اندیشه شاعر به نقیض اندیشی و متناقض گویی تعبیر شده است. این مشکل درباره خیام بسی کمتر است، چرا که در مجموع: «خیام از سن شباب تا موقع مرگ: بدین، مادی و ریوی بوده یا در رباعیاتش این گونه می‌نموده است» (هدایت، ۱۳۴۲: ۱۸).

درباره ابوالعلا آگاهی‌های تاریخی سودمند بسیار است، ولی درباره خیام با همه بلندآوازی در شرق و غرب جهان، دانسته‌ها تا بدان پایه اندک است که حتی جمع دو وجه ادبی و علمی در وجود شخص واحدی به نام خیام، در عالم خارج محل تردید واقع شده و باور به بودن دو خیام، یکی دانشی مردی فرزانه و دیگر ادیبی بلندپایه برای خود هوادارانی یافته است. مسلّم آن که خیام شصت سالی پس از معری پا به پهنه گیتی نهاده است و همین تأخر زمانی و تازی دانی خیام به همراه رنگ‌پذیری طبیعی ادب پارسی از تازی، هر پژوهنده‌ای را در اثرپذیری خیام از معری به گمان می‌افکند. البته بسیار جای نیز این همانندی‌ها به یگانگی آبشخورها و منابع فکری دو شاعر باز می‌گردد تا به تأثیر یکی بر دیگری، در مواردی هم خیام، پلی شده است برای راه جستن اندیشه‌ها و مضامین ابوالعلائی به ادب پارسی و پدیدار شدن در دیوان بزرگانی چون حافظ و سعدی:

خیز و در کاسه سر آب طربناک انداز بیشتر زان که شود کاسه سر خاک انداز

(حافظ، ۱۳۸۰: ۳۵۷)

با وجود همانندی برخی بن‌مایه‌های فکری، تفاوت‌های بسیار در منش و روش دو شاعر دیدنی است: «ابوالعلا با آن که مانند خیام و حافظ، دنیا را ناپایدار و

پرافت و مخافت می‌بیند و مردم آن را سرگشته و گمراه، اما برخلاف این دو گوینده بلندنظر، تنها راه چاره را پیروی از عقل و زهدورزی و تهیه زاد و توش آخرت تشخیص می‌دهد، در صورتی که خیام و حافظ چون چندان به وجود عالمی جز همین عالم مادی امیدوار نبوده و عقل را بلای راحت و مایه وسواس نفس انسانی می‌شمرد و عاقبت کار آدمی را ناپیدا می‌دانسته‌اند، آدمیان را به کام گرفتن از هر چیز که موجب غفلت آنی گردد و خرمن عقل و اندیشه و زهد و تقوی را بر باد دهد، فرا می‌خوانند و جز همین اغتنام فرصت موجود، هیچ حقیقت دیگری را مسلم و شایسته اطمینان نمی‌شمارند» (طه حسین، ۱۳۴۴: نه). «از زمینه‌های اساسی رباعیات خیام، بلکه درون‌مایه اصلی اندیشه او فنای موجودات است» (دستی، ۱۳۴۴: ۱۴۲). در ابوالعلا نیز لزومیه‌های مرگ‌مدار، ترجیع‌وار در صفحات بسیار تکرار شده است. جز آن، شعرهای دیگر نیز هر یک به گونه‌ای از این موضوع رنگ پذیرفته است. بیم از فنا و نابودی و هراس شدید از مرگ که سراسر لزومیات را تاریک کرده، به خوبی دیدنی است؛ اما در خیام نیز آن همه دعوت به خوشباشی و لذت‌جویی و برخورداری از بهره‌های این جهانی به خواننده چنین می‌نمایاند که شاعر مرگ را به هیچ گرفته، اما در واقع این همه ادعای ظاهری خوشباشی، سرپوشی است بر بیم و هراس و در نتیجه، غم و اندوه فراوان شاعر از واقعیت مرگ و نزدیکی آن. یکی از اختصاصات فکر خیام، آغشتگی پیوسته آن با غم و اندوه و نیستی است؛ در همان حال که او دعوت به خوشی می‌نماید، لفظ شادی در گلوش گیر می‌کند، زیرا همان دم هیکل مرگ، کفن، قبرستان و نیستی خیلی قوی‌تر از مجلس کیف و عشرت جلو انسان مجسم می‌شود و آن خوشی یک دم را از بین می‌برد (هدایت، ۱۳۴۳: ۳۴). بنابراین، محوری‌ترین اندیشه و دغدغه فکری هر دو شاعر بیم از مرگ است، اما آن چه بینشان جدایی می‌افکند، شیوه برخورد با آن است. ابوالعلا پیوسته و بی‌پرده از مرگ می‌نالند و مترادفات^۳ آن را تکرار می‌کند:

قدیماً کرهت الموتَ و الله شاهدٌ و قد عشتُ حتی أسمعَتْ لی قرونتی

(معری، بی تا: ۲۲۱/۱)

حیاة عناءٌ و موتٌ عناءٌ فلتَ بعیدُ الحمامِ دتاً

(معری، بی تا: ۸۱/۱)

اما خیام بیشتر به رمز و کنایه و استعاره از مرگ سخن می گوید:

وز داس سپهر سرنگون سوده شدیم	افسوس که بی فایده فرسوده شدیم
(هدایت، ۱۳۴۲: ۷۴)	
ور نیز شدن به من بُدی کی شدمی	گر آمدنم به خود بُدی نامدمی
(هدایت، ۱۳۴۲: ۷۲)	
وز تار وجود ما پودی کو	از آمدن و رفتن ما سودی کو

البته شواهدی از بیان رمزی در سخن معری نیز یافتنی است، اما حکم کلی همان است که پیشتر آمد:

و لَقَدْ عَلَّمْتُ بَأْتِه سِيطَار	تَخَذَ الْغَرَابُ عَلِي مَفَارِقِ مَوْعَا
(عمر فروخ، ۱۳۴۲: ۳۳۸)	
بِهَا الْفَرْعُ إِلَّا مَثَلَهَا نَبْتُ الْبَقْل	الْيَسَّ الْجِسْمُ كَالنَّخِيلِ وَ ان سَمَا
(عمر فروخ ۱۳۴۲: ۳۹۸)	
حَتَّى يُمْنُ رَدَاهُ بِالْإِطْلَاقِ	الرَّوْحُ طَائِرٌ مَحْبَسٌ فِي سِجْنِهِ
(معری، بی تا: ۲/۲۱۲)	
وَ حِمَامُ الْمَرْءِ، كَأَلْفَجْرِ سَطَعَ	مَرْحَبًا بِالْمَوْتِ وَ الْعَيْشُ دَجِي
(معری، بی تا: ۲/۱۴۳)	
فَقَدَرْتُ حَتَّى كَادَ يَنْصَرِمُ الْجَبَلُ	عَلِقْتُ بِجَبَلِ الْعُمْرِ خَمْسِينَ حِجَّةً
(معری، بی تا: ۲/۲۵۸)	

۲- شیوه بر خورد با واقعیت مرگ

ابوالعلاء ترسی عمیق از مرگ دارد و این وحشت همیشگی را که عمری چنگ در گریبان اندیشه اش افکنده و زندگی را تباه کرده است، به صورت های مختلف و بیشتر مستقیم در شعرش باز نموده و از آن به درد نالیده است. او بر ساحل مرگ، چون محتضری که نوبت خویش را به انتظار نشسته، چنان مقهور وحشت از فنا و نابودی است که طعم خوش زندگی در کامش به تلخی شرننگ گراییده و نزدیک است خویشتن را به امواج این دریای هایل افکند و برای همیشه از این رنج جان گداز وارهد. این مفهوم که از آن به مرگ دوستی تعبیر می کنیم، از نشانه های سبکی شعر معری است:

و أيسرُها على الفطن الحمام	مصائبُ هذه الدنيا كثيره
(معری، بی تا: ۲/۴۰۱)	

و أفضل اللبس، فيما أعلم الكفن (معری، بی تا: ۴۰۱/۲)	أعفى المنازل قبرٌ يُستراحُ به
إن العناء بهذا العيش مُقترن (معری، بی تا: ۴۹۹/۲)	لعلَّ موتاً يُريحُ الجسمَ من نَصَبٍ
إن داوَهُ بَـتَواری شخـصه حُـسما (معری، بی تا: ۴۲۷/۲)	و العیشُ داءٌ و موتُ المرءِ عافیةٌ
و إن تقن راحَ فهی لاریبٌ تُبزلُ (معری، بی تا: ۲۶۰/۲)	أیسجُننی ربُّ العُلا و هو منصفٌ
خیرٌ من القصرِ الّذی آذی به (معری، بی تا: ۱۶۷/۱)	جدتُ أریحُ و أستریحُ بلحدّه
خیرٌ من الیسرِ و طولِ البقاءِ (معری، بی تا: ۷۰/۱)	موتٌ یسیرٌ معه رحمةٌ

از دنیایی چنین پر آسیب و مخافت که زیستن را نمی‌شاید و زندگان را به حسرت مرگ و آرزوی نیستی وامی‌دارد، چاره، روی گرداندن و دامن از همنشینی مردم آن فراهم چیدن است و دل در گوشه‌نشینی و پارسایی بستن:

و زهدنی فی الخلقِ معرفتی بهم
(معری، بی تا: ۴۲/۱)

و لیسَ یدری أخوها کیفَ یحترسُ
(معری، بی تا: ۲۱/۲)

بدین سبب «ابوالعلا پس از این که دریافت، زندگی کالایی فریبنده است، از آن دل بر گرفت و دست از آن کشید...، اما خیام چیزی بهتر از آن ندیده که تا روزگاری که برای هستی دلیلی بهتر و مهمتر از وجود ما پیدا نشود، از متاع زندگی بهره بر گیرد و مردم را به بهره‌گیری از آن تشویق کند» (فروخ، ۱۳۴۲: ۲۵۲). خیام واقعیت مرگ و زندگی را با همه تلخی اش پذیرفته و بدان تن در داده است. شکایت‌هایش از زندگی نیز بیش از آن که دردآلود باشد، حسرت‌آمیز است:

افسوس که بی‌فایده فرسوده شدیم
و ز داس سپهر سرنگون سوده شدیم
دردا و ندامتا که تا چشم زدیم
نا بوده به کام خویش نا بوده شدیم
(هدایت، ۱۳۴۲: ۷۴)

جامیست که عقل آفرین می‌زندش
صد بوسه ز مهر بر جبین می‌زندش

این کوزه گر دهر چنین جام لطیف می سازد و باز بر زمین می زندش
(هدایت، ۱۳۴۲: ۸۳)

رباعی اخیر را بسنجید با این بیت ابوالعلاء:

جَوَاهِرُ الْفَتَاهُ قُدْرَةُ عَجَبٍ و زَايَلَتَهَا، فَصَارَتْ مِثْلَ الْأَعْرَاضِ

(معری، ۱۳۴۲: ۹۲/۲)

خیام از پای نهادن ناخواسته در این جهان چون سلف خویش معری نالان است، اما حال که توفیق اجباری زیستن نصیبش شده، بدان خوی گرفته و به دل کندن از آن رضایت نمی دهد:

گر آمدنم به خود بدی، نامدمی و ر نیز شدن به من بدی کی شدمی

(هدایت، ۱۳۴۲: ۷۳)

با این حال، باز همیشه این حقیقت تلخ را پیش چشم دارد که کالای ناپایدار این جهان لقمه ریزه‌ای است که از خوان مهمانان تاج‌دار بسیار بازمانده است:

این کهنه رباط را که عالم نام است آرامگه ابلق صبح و شام است
بزمی است که وامانده صد جمشید است گوری است که خوابگاه صد بهرام است

(هدایت، ۱۳۴۲: ۳۵)

این اغتنام فرصت موجود اساس فلسفه خیام است. بر این مبنا انسانی که از آمدن گاه و بازگشت جای خویش بی‌خبر است و تنها حقیقت مسلم زندگی اش، مرگی است که دیر یا زود خواهد رسید، خار در چشم و استخوان در گلو، داد خویش از بهره‌های خوشگوار، اما ناپایدار این جهان می‌ستاند:

چو آمدنم به من نبذ روز نخست وین رفتن بی‌مراد عزمی است درست

برخیز و میان ببند ای ساقی کاندوه جهان به می فرو خواهم شست

(هدایت، ۱۳۴۲: ۹۹)

از ژرف کماوی رباعیات، نکته‌ای به دست می‌آید و آن همراهی پیوسته خوش‌باشی و اغتنام فرصت در دیدگاه وی با می و باده و مستی است. در این باره باید به این نکته باید توجه داشت که: «باده، در زبان خیام رمز و نمادی است برای بهره گرفتن از زندگی. آن‌هایی که زنده‌اند، به یقین خواهند مرد؛ آن‌هایی که مرده‌اند، بدون تردید باز نخواهند گشت؛ پس فرصت زندگی را نباید بیهوده تباه کرد و این فرصت تنها در چهارچوب دمیدن بامداد، مصاحبت یاری دلنواز، زمزمه ملایم چنگ و نوشیدن باده متصور است» (دشتی، ۱۳۴۴: ۱۸۱-۱۸۰). بنابراین، باده‌ای که خیام آن را می‌ستاید، وسیله‌ای است برای فراموش کردن بلاهای

زندگی و نه هدف یا نشانه اباحت و بی بند و باری، از این رو، رمز و نشانه‌ای ذهنی است و نه مصداقی خارجی؛ چنان که «ارنست رنان، خیام را نمونه برجسته آزادمنشی فکر آریایی می‌داند که پیوسته می‌کوشد گردن خود را از یوغ قوانین خشک و انعطاف‌ناپذیر سامی رها کند» (دشتی، ۱۳۴۴: ۱۸۵). اما باید دانست که: «وجود زن و ساقی سرچشمه کیف و لذت بدیعی و زیبایی هستند. او هیچ کدام را به عرش نمی‌رساند و مقام جداگانه‌ای در ذهن او ندارند، بلکه از همه چیزهای خوب و خوش‌نمای یک لذت آنی می‌جسته است» (هدایت، ۱۳۴۲: ۳۷). اما ابوالعلا بیشتر به کشش باورهای مذهبی از باده روی گردان است و در خوار داشت آن بسیار سروده است و البته باده‌ای که او در ذهن دارد، همان شراب ارغوانی است و هیچ بهره زیبایی آفرینانه‌ای از آن نبرده است و رمزپردازی هنرمندانه‌ای با آن نکرده است:

قُلْ لِلْمُدَامَةِ وَهِيَ ضِدُّ التَّهْيِ تَنْضُو لَهَا أبدأُ سِوْفَ مَحَارِبِ

(معری، بی تا: ۱۷۳/۱)

تَوْخَ بِهِجْرٍ أُمِّ لَيْلِي، فَإِنَّهَا عَجُوزٌ أَضَلَّتْ حَيَّ طَسْمَ وَ مَارِبِ

(معری، بی تا: ۱۴۷/۱)

يَا بَدْوِي اتَّقِ الْمُدَامَةَ إِنْ أَلِ خَمْرٌ بَاتَتْ كَثِيرَةً الْإِبْنِ

أَلَيْتُ مَا سَمَّخْتُ أَخَا بَخْلٍ يَوْمًا وَ لَا شَجَّعْتُ أَخَا جُبْنِ

(معری، بی تا: ۵۷۴/۲)

لَا اشْرَبُ الرَّاحَ وَلَوْ ضُمَّنْتَ ذَهَابَ لَوْعَاتِي وَ أَحْزَانِي

(معری، بی تا: ۵۷۲/۲)

چنان که از سه بیت پایانی بر می‌آید، حتی توجیهات فراگیر درباره سودمندی باده را که میان مردمان روایی و رواج بسیار دارد، نیز رد و انکار می‌کند.

۳- پندپذیری از مرگ گذشتگان

از همانندی‌های اندیشگی دو شاعر، پند گرفتن از سرگذشت گذشتگان، به ویژه نامداران روزگار است که با همه شکوه و جلال خویش در خاک خواری خفته‌اند. نشانه‌های به جای مانده و در حال ویرانی آنان نیز می‌تواند بسی پندمند باشد:

تَعَالَى اللَّهُ لَكُمْ، كَمْ مَلِكٍ مَهِيْبِ تَبَدَّلَ بَعْدَ قَصْرِ، ضَيْقَ أَحَدِ

(معری، بی تا: ۲۸۳/۲)

و شَادَ إِيوَانَ كَسْرِي مَعَشْرًا طَلَبُوا نَبَاتَهُ وَ تَمَادِي الْوَقْتِ فَإِنْهَدَمَا

(معری، بی تا: ۴۲۹/۲)

أَيْنَ مَلُوكٍ غَبَرَتْ مُدَّةُ

بَيْنَ رَوَائِبِهَا وَ حَزَانِهَا

(معری، بی تا: ۵۷۰/۲)

آن قصر که بهرام در او جام گرفت
بهرام که گور می گرفت می همه عمر

آهو بچه کرد و رو به آرام گرفت
دید می که چگونه گور بهرام گرفت

(هدایت، ۱۳۴۲: ۱۶)

آن قصر که بر چرخ همی زد پهلوی
دیدیم که بر کنگره اش فاخته ای

بر درگه او شهان نهادندی رو
بنشسته همی گفت که "کو کو، کو کو"

(هدایت، ۱۳۴۲: ۱۶)

زیبایی سخن ابوالعلاء، تنها در برانگیختن احساس ترس از مرگ و یادکرد نزدیک وقت کوچیدن و سرانجام، پند گرفتن فراموش کاران از رهگذر یادآوری روزگاران خوش بر باد رفته است، اما خیام پایه سخن را چند پله بالاتر برده و به زبان آرایه، مضمون دلخواهش را چنان شیرین پروریده که سخنش از مرز پند و اندرز در گذشته و جامعه حکمت و مثل پوشیده و میان مردمان زبان زد شده است. کمتر مضمونی در این پهنه از آرایه پردازی لطیف و استادانه بی بهره مانده است؛ هنرنمایی شاعر در آفرینش جناس های چون، «گور و گور» و «کو کو» را در بیت های بالا پیش چشم داشته باشید.

عبرت دیگری که از یادکرد گذران روزگار و آمد - شد خزان و بهار، بهره ای آدمی می گردد، دریغ بر عمر بر باد رفته است و در این میان دوره خوش جوانی جایگاه ویژه ای دارد، چرا که شیرین ترین یادمان های زندگی را در خویش دارد. خیام از این یادمان ها، شیرینی های جاودانه ای در کام جان دارد. رباعی سوزناک زیر از آن جمله است:

افسوس که نامه جوانی طی شد

وان تازه بهار زندگانی دی شد

حالی که ورا نام جوانی گفتند

معلوم نشد که او کی آمد کی شد

(هدایت، ۱۳۴۲: ۷۸)

اما ابوالعلاء که به تعبیر خویش از کودکی «ذومجبسین» بوده و گرفتار دو زندان تاریک نابینایی و تن خاکی، از جوانی خویش نیز کامی نگرفته است و اگر، گاه نیز آن هم به پیروی از دیگران دریغی می خورد، سخنش دردی بر نمی انگیزد:

سارَ الشَّبَابُ و لم نَعْرِفْ لَهُ خَبْرًا و لا رأينا خيالاً منه مُتَنابًا

(معری، بی تا: ۱۲۲/۱)

یک وجه دیگر پندپذیری که می‌توان از آن به «تبدل الصورة علی المادة» تعبیر کرد، خاک شدن تن آدمی و بازگشت آن به خاستن گاه نخستین است و باز دگرگون شدنش به جامه صورتی نوین. «گویی خیام چون محمد بن زکریای رازی و بسیاری فلاسفه دیگر، هیولی یا ماده را قدیم و صورت‌ها را محدث می‌داند. این معنی را به صورت‌های گوناگون بیان می‌کند: کوزه از خاک دیگران ساخته شده، سبزه‌ای که امروز تماشاگاه ماست، از عناصر ترکیب دهنده گذشتگان رشد و نمو کرده ... و پس از مرگ تفاوتی نمی‌کند که جسد انسان را گرگ بخورد یا مور، پس چون چنین است، نباید فرصت زندگی را بیهوده از دست داد. مرگ و فزونی واقعی، انسان را فارغ از بسیاری مشکلات می‌کند» (دشتی، ۱۳۴۴: ۱۳۷).

هر سبزه که بر کنار جویی رسته است
پا بر سر سبزه تا به خواری ننهی

گویی ز لب فرشته خویی رسته است
کاین سبزه ز خاک لاله رویی رسته است

(هدایت، ۱۳۴۲: ۸۸)

این کوزه چومن عاشق زاری بوده است
این دسته که بر گردن او می‌بینی

در بند سر زلف نگاری بوده است
دستی است که بر گردن یاری بوده است

(هدایت، ۱۳۴۲: ۸۰)

ابوالعلا نیز پیش از خیام به خاک شدن تن آدمی و دگر دیسی آن به اشیا و ظروف اشاره کرده است:

طال الثواء و قد أنى لمفاصلی
أن تستبد بضمها صحراؤها

(معری، بی تا: ۵۴/۱)

الناس جنس ما تمیز واحد
كل الجسم إلى التراب تنسب

(معری، بی تا: ۱۰۶/۱)

فلايمس فخاراً من الفخر عائد
لعل إناء منه يصنع مرة
و يُحمل من أرض لأخرى و مادری
إلى عنصر الفخار للنفع يضرب
فياكل فيه من أراد و يشرب
فواها له بعد البلى، يتغرب

(معری، بی تا: ۸۷/۱)

مضمون این ابیات همانندی تمام دارد با آن چه خیام بعدها بدان پرداخته است. تا بدان جا که گمان نظر داشتن خیام بدین ابیات ناروا نمی‌نماید، اما به راستی که سبزه کنار جوی را سبزی گرد عذار یار، دیدن و دسته کوزه را دستی بر گردن یاری دلخواه، چنان لطفی به سخن حکیم بخشیده که خواننده را غرق شگفتی و تحسین و تا حدی هم از منظور اصلی شاعر غافل می‌کند، اما کلام معری باز چون

همیشه ساده و بی‌پیرایه است و هیچ شوری بر نمی‌انگیزد، ولی به هر روی فضل تقدّم برای همیشه با اوست:

حَفَفَ الْوَاطِءُ مَا أَظَنَّ أَدِيمَ الْـ
و قَبِيحٌ بِنَا وَ إِنْ قَدِمَ الْعَهْـ
أَرْضَ الْأَمْنِ هَذِهِ الْأَجْسَادِ
دَهْوَانَ الْأَبَاءِ وَ الْأَجْدَادِ
(فروخ، ۱۳۴۲: ۴۱۱)

نرد إلى الاصولِ و كلُّ حَيٍّ
لَهُ فِي أَرْبَعِ الْقَدَمِ إِنْتِسَابِ
(معری، بی تا: ۱۰۱/۱)

با این همه ابوالعلاء به تناسخ و آن چه مانند باورهای نصیریّه دربارهٔ حلول روح پس از مرگ در جسم دیگری مانند -نبات- شود، سخت می‌تازد و آن را رد می‌کند:

يَا أَكْلَ الثُّفَاحِ لَا تَبْعِدَنَّ
قَد فَيِ دَرَكِ ثُفَاحَةٍ
و لَا يَقُمْ يَوْمَ رَدِي نَاكَلِكْ
و كَانِ ثُفَاحِكْ ذَا أَكَلِكْ
(فروخ، ۱۳۴۲: ۳۹۹)

تکرار باوری و وانمود کردن به همراهی و هم‌داستانی با آن به قصد تهکّم و به ریشخند گرفتن باورهای ناهمگون با رأی خویش، از شیوه‌های دلخواه در سبک بیان معری است که با نصیریّه نیز همین گونه معامله کرده است.

۴- سرنوشت پس از مرگ

از دغدغه‌های همیشگی بشر، سرنوشت پس از مرگ است. باور به زندگی باز پسین یا انکار آن، اثر ژرفی در زندگی آدمی باقی می‌گذارد و سمت و سوی آن را تا حد بسیار دگرگون می‌سازد. خیام چون فیلسوف بلند آوازهٔ شرق، بوعلی سینا، از گشودن گره کلاف درهم رستخیز ناتوان شده است. پیشتر بوعلی با ابزار دلخواه حکیمان یعنی خرد، در اثبات رستخیز راه به جایی نبرده بود، اما با اعتراف بدین امر از انکار آن نیز خودداری کرد. دشواری خیام نیز، خردگرایی اوست. حکیمی که با مقولات نجومی و ریاضی سر و کار دارد، برای هر امری از جمله مسایل فلسفی برهان می‌جوید و آن جا که همهٔ برهان‌ها از ریشه یابی امور باز می‌مانند، کار به سرگشتگی می‌کشد (دشتی، ۱۳۴۴: ۲۵۴).

ای دل تو به ادراک معما نرسی
این جا ز می لعل بهشتی می ساز
در نکتهٔ به بی‌دلان شیدا نرسی
کان جا که بهشت است رسی یا نرسی
(هدایت، ۱۳۴۲: ۷۰)

اما خیام، شاعر است و از بوعلی بی‌پروا تر. پس، از انکار آن چه به خرد خویش به ژرفنای آن راه نبرده، بی‌می‌ندارد:

کس خلد و جحیم را ندیده است ای دل
امید و هراس ما به چیزی است کزان
گویی که از آن جهان رسیده‌ست ای دل
جز نام و نشانی نه پدید است ای دل
(هدایت، ۱۳۴۲: ۷۰)

از جمله‌ی رفتگان این راه دراز
باز آمده‌ای کو که به ما گوید راز
(هدایت، ۱۳۴۲: ۸۴)

این تردید از مقوله‌ی شک فلسفی است که «نتیجه‌ی بحث و کاوش است و سپس اعتراف به این که حقیقت یا شناخت آن برای بشر ممکن نیست. سرچشمه‌ی شک فلسفی زائیده‌ی تردید عامه در درستی احکامی است که دریافت آن‌ها از حدود تجربه‌ی انسان خارج است» (فروخ، ۱۳۴۲: ۱۳۵). بنابراین، شک‌های این چینی با تردیدهای رایج نزد عوام که برخاسته از اندک مایگی آگاهی و پژوهش ناکردگی است، تفاوت بسیار دارد، بلکه از باریک‌بینی و ژرف‌کاوی بسیار، سرچشمه گرفته که البته راه به جایی نبرده است.

درباره‌ی ابوالعلا نیز قضیه‌ی از همین قرار است. او نیز با اندک تفاوتی به نتایجی همانند دست یافته است. «تردیدی نیست که آراء ابوالعلا درباره‌ی پیدایش روح و سرانجام آن، با گفته‌های «کنفیسوس» فیلسوف بزرگ چینی همانندی بسیار دارد. او می‌گوید: «اگر شناسایی ما درباره‌ی روح خود و چگونگی حالتی که در آن هستیم، اندک است؛ پس چطور می‌توانیم از چگونگی حالتی که در آن بوده‌ایم یا دچار آن خواهیم شد، آن گاه شویم» (فروخ، ۱۳۴۲: ۲۷۰).

و لَاعْلَمُ بِالْأَرْوَاحِ غَيْرَ ظُنُونٍ
وَرَوْمُ الْفَتَى مَاقَد طَوَى اللَّهُ عِلْمَهُ
وَدَفَنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ دَفْنًا تَيَقَّنُ
يُعَدُّ جُنُونًا أَوْ شَبِيهَ جُنُونٍ

(معری، بی تا: ۵۴۷/۲)

و التُّرْبُ مَثْوَايَ وَمَثْوَاهُمْ
و ما رأينا أحداً منهُ قام

(معری، بی تا: ۵۴۷/۲)

لنا أربٌ نَقَضَهُ مِنْكَ فَادِّكِرْ
لَكَ الْخَيْرُ هَلْ بَعْدَ الْحِمَامِ تَلَاقِ؟

(معری، بی تا: ۲۰۶/۲)

نیز به این برهان مشهور بازخوانده، به علی (ع) در نشان دادن باورمندی خود به جهان دیگر چنگ می‌زند:

قال: المنجمُ والطيبُ كلاهما
إن صحَّ قولكما فليستُ بخاسرٍ
لأتحشر الأجدادُ، قلتُ إلیكما
أو صحَّ قولی فالخاسرُ علیكما

(معری، بی تا: ۴۳۳/۲)

از همین دو بیت و مانده‌های آن نیز سرگشتگی شاعر به خوبی دریافتنی است. آنچه هست، استواری آموزه‌های دینی در روان معری است که او را در پایه تردید نگاه داشته و از انکار آشکار باز داشته است. مجموعاً به تعبیر صاحب تاریخ الأدب العربی: «ابوالعلاء فی الماورائیات کثیر الإضطراب و الحیره و التناقض» (الفاخوری، ۱۳۸۳: ۶۷۹). با آن که «او در امور علمی مردی مثبت بوده، اما در امور ماوراءالطبیعه مانند پیروان مذهب «لاأدری» رفتار کرده است» (فروخ، ۱۳۴۲: ۱۰). ابوالعلاء برای عقل حجیت تمام قایل است و آن را امام و نبی^۵ می‌داند و پیروی از آن را سبب بی‌نیازی از هر کیش یا امام و نبی ای. از این رو، همه چیز را با آن می‌سنجد و اگر وزن چیزی در ترازوی خردش خوار مقدر آید، آن را پشت سر می‌افکند:

أَيُّهَا الْغُرُّ إِن خُصِصْتَ بِعَقْلِ فَاسْأَلْنَهُ فَكُلُّ عَقْلٍ نَبِيٌّ

(معری، ۶۴۲/۲)

كَذَبَ الظَّنُّ لَا إِمَامَ سِوَى الْ عَقْلِ مُشِيرًا فِي صَبْحِهِ وَ الْمَسَاءِ

(معری، بی تا: ۶۶/۱)

اما خیام که در زمانه خود به عنوان ستاره‌شناسی بزرگ، ریاضی‌دان و فیلسوفی کامل نامبردار بوده تا شاعری شایان اعتنا، پس از آن که با اندیشیدن‌های بسیار و خردفرسای‌های دور و دراز از دریافت حقیقت جهان باز پسین بازمانده، از خرد انسانی ناامید شده، دیگر در شعرش به هیچ روی بدان وضعی نمی‌نهد و پای چوبین استدلال را به سویی افکنده، در عین خردمندی و فرزاندگی، خویشتن را به نادانی می‌زند که این دو راهه جدایی شاعران ماست:

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

رو با خیرا تو آب انگور گزین کان بی خبران به غوره می‌ویز شدند

(هدایت، ۱۳۴۲: ۹۶)

پافشاری دین‌ها به حتمیت رستخیز به عنوان انگیزه عمل به واجبات و ناتوانی شاعران ما در باور عقلانی این امر، ایشان را به این باور رسانیده که تنها حقیقت موجود در جهان همین است و بس:

أَمَّا الْيَقِينُ فَلَا يَقِينُ وَ إِنَّمَا أَقْصَى إِجْتِهَادِي إِنْ أَظَنَّ وَأَحْدَسَهَا

(معری، بی تا: ۳۶/۲)

إِنَّمَا نَحْنُ فِي ضَلَالٍ وَ تَعْلَى لَ فَاِنْ كُنْتَ ذَا يَقِينٍ فَهَاتِهِ

(معری، بی تا: ۲۴۲/۱)

این پافشاری از سوی و ناباوری از دیگر سو، کار شاعران را به انکار اصل دین کشانیده است:

و لا تحسب مقال الرُّسلِ حقاً
و لكن قول زور سَطْرُوه
(فروخ، ۱۳۴۲: ۳۵۶)

و فی کلِّ جیلٍ أباطیل، یدان بها
و لیس فی الحکمة إن تنبذا
(معری، بی تا: ۴۰۸/۱)

بدین ترتیب، ابوالعلا گردن از پیروی دین و ویژه‌ای پیچیده و از هر کیشی آن چه را نیکوتر می‌بیند، می‌گزیند. کیش وی نیک رفتاری و پرهیزگاری و ترس از خداست:

و إن سألوا عن مذهبی، فهو حَشِیةٌ
من الله لا طوقاً إِبْتُ و لا جبرا
(معری، بی تا: ۴۸۴/۱)

با آن که در ساحت اندیشه، خویشان را از همهٔ بند و بست‌های دینی رها کرده، اما در پهنهٔ عمل، به همهٔ بایست‌های آیین مسلمانی، پای‌بند بوده، بلکه حتی در پرهیزگاری نیز زیاده‌روی می‌کند، اما هرگز از این پارسایی از سر ترس خرسندی ندارد:

أعیش بفطار و صوم و یقظة
و نوم، فلا صوماً حمدت و لافطرا
(معری، بی تا: ۴۸۴/۱)

البته گاه نیز از این ناپروای‌هایش، چندان وحشت‌زده می‌شود که ناچار پوزش می‌خواهد و بخشش می‌جوید:

محلُّ الجسم فی الغبراءِ ضنک
و لكن عفوَ خالقنا رحیب
(معری، بی تا: ۱۰۱/۱)

و إن أعف بعد الموت مما یریبنی
فما حظی الأذنی و لایدی الخُسری
(معری، بی تا: ۸۳/۱)

اما خیام در درستی گفته‌هایش به گمان نمی‌افتد و پوزش نمی‌خواهد و همین امر خشم قشربونی چون نجم دایه، صاحب مرصادالعباد، (۷) را برانگیخته و مورد تکفیر آنان نیز واقع شده است:

گر من ز می مغانه مستم، هستم
گر کافر و بت پرستم، هستم
هر طایفه‌ای به من گمانی دارند
من زانِ خودم چنان که هستم، هستم
(هدایت، ۱۳۴۲: ۹۲)

می خوردن و شاد بودن آیین من است
فارغ بودن ز کفر و دین، دین من است

(هدایت: ۱۳۴۲/۹۲)

اول سه طلاق عقل و دین خواهم داد پس دختررز را به زنی خواهم کرد

(هدایت، ۱۳۴۲: ۹۳)

این بدان سبب است که «برای خیام، آن سوی ماده چیزی نیست. دنیا در پی به هم پیوستن ذرات پدید آمده و براساس اتفاق کار می‌کند. این روند، پیوسته و همیشگی است... از این رو، انسان هیچ بیم و امیدی ندارد و در نتیجه پیوستگی ذرات و چهار عنصر و تأثیر کواکب پیدا شده و روح مانند کالبد، مادی است و پس از مرگ نمی‌ماند» (هدایت، ۱۳۴۲: ۴۵).

ای آن که نتیجه چهار و هفتی و ز هفت و چهار دایم اندر تفتی
می خور که هزار باره بیشتر گفتم باز آمدنی نیست چو رفتی، رفتی

(هدایت، ۱۳۴۲: ۷۷)

این باور را پیشتر بدین صورت در شعر ابوالعلاء می‌بینیم:

جَسَدٌ مِنْ أَرْبَعٍ تَلَحُّظُهَا سَبْعَةٌ رَاتِبَةٌ فِي اثْنِي عَشَرَ

(معری، بی تا: ۶۰۷/۱)

أَرَى أَرْبَعًا أَزْرَتْ سَبْعَةً وَ تَلَكَّ نَوَازِلُ فِي إِثْنِي عَشَرَ

(معری، بی تا: ۶۱۴/۱)

از همانندی‌های دو شاعر برخورداریم با امرِ رستخیز است. گواه این موضوع در رباعیات خیام بسیار است. در لزومیات نیز این شواهدی یافتنی است:

لَوْ صَحَّ مَا قَالَ رَسَاطَالِيسِ مِنْ قَدَمِ وَ هَبَّ مَنْ مَاتَ لَمْ يَجْمَعُهُمُ الْفَلَکُ
إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سَمَاءٍ فَوْقَنَا بَشَرٌ فَلَيسَ فِي الْأَرْضِ أَوْ مَا تَحْتَهَا مَلِكُ

(معری، بی تا: ۲۱۹/۲)

گویند بهشت عدن با حور خوش است من می‌گویم که آب انگور خوش است
این نقد بگیر و دست از آن نسیه بدار کاآواز دهل شنیدن از دور خوش است

(هدایت، ۱۳۴۲: ۹۸)

۵- روی گردانی از ازدواج و فرزندآوری

از مهم‌ترین آثار مرگ‌اندیشی ابوالعلاء ناخرسندی شدید از زندگی و در نتیجه، ناخوشنودی از پدری است که واسطه پای نهادن او در این خانه پراسیب و ناپایدار بوده است. بنابراین، هرگز به خود اجازه نمی‌دهد که چنین ستمی را درباره کسی دیگر روا دارد. بیتی که برای نقش شدن بر سنگ گورش سروده، گواه این امر است:

هذا جناه ابی علی
و ما جنیت علی أحد «۸»
ابیات زیر نیز از میان نمونه‌های بسیاری که در سروده‌های او هست، از فراوانی
در حکم مشتی است از خرمن:

علی الولد یجنی والد، ولو إنهم
و لاة علی أمصارهم خطبا
(معری، بی تا: ۴۲/۱)

و أرحت اولادی فهم فی نعمة ال
عدم التی فضلت نعیم العاجل
(فروخ، ۱۳۴۲: ۳۹۰)

تواصل حبیل النسل ما بین آدم
و بینی و لم یوصل بلامی باء
(معری، بی تا: ۴۲/۱)

ولست أدری سوی آتی أری رجلاً
یرب نسلأ لریب الدهر قد غلطا
(معری، بی تا: ۳۹۶/۲)

لازمه چنین امری پرهیز از ازدواج است. معری با آن که خود از بردوش
کشیدن بار فرزندآوری شانه خالی کرده، اما می‌داند که زناشویی از نیازهای
انسان‌هاست؛ بنابراین، در این باره نیز چاره‌ای اندیشیده است:

خیرالنساء اللواتی لا یلدن لكم
كانت عقیماً و خیر النسوة العقم
(معری، بی تا: ۳۹۶/۲)

إذا شئت يوماً و صلةً بقربینه
فخیر نساء العالمین عقیماً
(معری، بی تا: ۳۹۱)

أری النسل ذنباً للفتی لا یقاله
فلا تنکن الدهر غیر عقیم
(معری، بی تا: ۴۴۵/۲)

با آن که این نتیجه‌گیری از اثرات زیاده‌روی در مرگ‌اندیشی است، اما
بی‌گمان، نایبایی و تنگدستی و آبله‌گون بودن صورتش و در نتیجه، بی‌میلی زنان
به همسری با او نیز در رسیدن شاعر به چنین نتیجه‌ای و پیش گرفتن چنان رویه‌ای
اثر بسیار داشته است. اما در رباعیات خیام هیچ شاهده‌ی بر روی گردانی از زنان،
زندگی با ایشان و فرزندآوری نیست، آن‌هم در شرایطی که بانگ کوچ و جرس
مرگ در پهنه روان و جان خیام نیز چون معری طنین افکنده است. او گاه و تنها
به شیوه غیرمستقیم برنامدگان بدین جهان دل می‌سوزاند و از پیش بر روزگار
تاریک آنان دریغ می‌خورد:

افلاک که جز غم نفزایند دگر
ننهند به جا تا نربایند دگر
ناآمدگان اگر بدانند که ما
از دهر چه می کشیم نایند دگر
(هدایت، ۱۳۴۲: ۷۶)

۶- شیوه بر خورد با لذت‌های مادی

پایان کار آدمی مرگ است، حال که چنین است، چه تفاوت که آدمی در کاخی آراسته، حریر در بر کند و سر بر بالشی از پر قو نهد و داد خویش از بهره‌های خوشگوار این جهان بستاند یا در ویرانه‌ای، بر پهنه زمین خدای، بستر ساخته و خشت خام، زیر سر نهد و نان خشک جوین به دندان بخاید، چرا که در هر دو صورت خواهد مرد. در برخورد با این واقعیت به دو شیوه می‌توان رفتار کرد. شیوه نخستین، آن است که شاعر عرب پیش گرفت، او یکسره به دنیا پشت کرده، در به روی مردم بسته و به اندک خوراک و پوششی بسنده می‌کند. ابوالعلا گلیمی می‌پوشید و خوراکش در شبانه‌روز، گرده‌ای بیش نبود^۹ همیشه صائم الدهر و قائم الیل بود (ناصر خسرو، ۱۳۷۵: ۱۸). او در این شیوه چندان راه زیاده‌روی پیمود که حتی از خوردن جان‌داران ذبح شده‌ای که پایان کار و زندگی خویش را در صورت حال آنها می‌دید، پرهیز می‌کرد. او «پس از بازگشت از بغداد، تا پایان زندگی اش که پنجاه سال به درازا کشید، گیاه‌خواری پیشه کرد و در سراسر این دوره هر گونه خوراک حیوانی را بر خود حرام کرد. حتی در روزهای پایانی زندگی اش که پزشک، خوراک جوجه برایش سفارش کرده بود، پس از آن که از کشته شدن جانور باخبر شد، برای سرزنش پیرامونیان، جوجه پخته را مخاطب قرار داد که «إستضعفوك فوصفوك، هلا و صفوا شبل الأسد» (طه حسین، ۱۳۴۴: ۳۵). این داستان را ایرج میرزا هم به زیبایی جامه شعر در پوشیده است:

گفت: چرا ما کیان شدی، نشدی شیر
تا نتواند کست به خون کشد و خورد
مرگ برای ضعیف امر طبیعی است
هر قوی اول ضعیف گشت و سپس مرد
(ایرج میرزا، ۱۳۵۳: ۱۷۳)

اینک شواهدی از دنیاگریزی و آسایش ستیزی معری:

زیادهُ الجِسمِ عَنَّتِ جِسمَ حَاملِهِ
إلی التُّرابِ و زادت حَافراً تَعَباً
فحَسَبی مِنَ المَمالِ قَوَّتِ بِه
و حَسَبی مِنَ البَلَدِ المَسکِنُ
(معری، بی تا: ۱۱۹/۱)
(معری، بی تا: ۵۱/۲)

جدتْ أریحُ و إستریحُ بلحدہ
خیرٌ من القصر الذی آذی به
(معری، بی تا: ۱۶۷/۱)

لا تلبسِ الدتیا فان لباسها
سقمٌ و عزّ الجسم من أثوابها
(معری، بی تا: ۱۷۱/۱)

خیام نیز دل در گرو دنیا ندارد و به کمترین چیزی از آن که بر آورنده نیازش باشد، بسنده می کند و فرسودن تن و جان در راه بر آوردن خواسته های این جهانی را نمی پسندد:

تنگی می لعل خواهم و دیوانی
سد رمقی باید و نصف نانی
وان گه من و تو نشسته در ویرانی
خوش تر بود آن ز ملکت سلطانی
(هدایت، ۱۳۴۲: ۱۰۰)

تا کی غم آن خورم که دارم یا نه
وین عمر به خوش دلی گذارم یا نه
(هدایت، ۱۳۴۲: ۱۱۰)

چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد
خود را به کم و بیش دژم نتوان کرد
(هدایت، ۱۳۴۲: ۱۱۰)

اما تفاوت خیام در این است که از برباد دادن زندگی گرامی در راه زراندوزی می پرهیزد، اما در همین حال به آن چه دارد، خرسند است و داد خویش به تمامی از این جهان گذران می ستاند. «از قراین بر می آید که دچار تنگدستی نبوده و با سرافرازی و بسنده کاری روزگار می گذرانیده است. از این رو، در رباعیات او شکایت و گله (زیاد) نیست ... و اگر گله ای هم هست، شخصی نیست؛ بلکه فراگیر است و از اوضاع اجتماع» (دشتی، ۱۳۴۴: ۶۰-۵۹). اما معری اندک مایه برخوردار در دسترس را نیز از خویش دریغ می ورزد و لقمه ای را که به هزار رنج فرا چنگ آورده، با یاد مرگ و نیستی و هلاک به خون جگر آلوده، در دهان می نهد:

و إن نلتَ فی دُنیاکَ للجسمِ نعمةً
من العیشِ فأذکرُ دفنَهُ وِ بلاه
(معری، بی تا: ۵۹۲/۲)

البته به هیچ روی نمی توان از رنگ پذیری اندیشه های معری از باورهای کیش های هندی به ویژه آیین بودا، آن هم در زمینه هایی چون دلسوزی بر جان داران و فلسفه عدم و انکار نبوت و رستاخیز و در هم تنیدگی زندگی آدمی با رنجی همیشگی که به جز با مرگ نمی توان از آن رهید، چشم پوشید. حتی گاه کار این رنگ پذیری به پایه همانندی می رسد (فروخ، ۱۳۴۲: ۲۷). برخی دیگر از آرای وی نیز چنان که پیشتر یاد شد، به اندیشه های کنفوسیوس چشمی دارد. البته

در شعر خیام نیز آرزوی نیستی بارها تکرار شده است که آن نیز از همانندی با «نیروانا»ی بودا خالی نیست. افسانه‌هایی پیرامون دیدار خیام با حسن صباح نیز در دست است که مدعی باطنی بودن حکیم است،^{۱۰} اما در مجموع نمی‌توان مرغ بلندپرواز اندیشه هیچ کدام از این دو بزرگ شاعر اندیشمند را در قفس تنگ نحلّه یا مکتب فکری ویژه‌ای به بند کشید. به هر روی، گونه‌گونی این اثرات در ابوالعلا بسی بیشتر است. برای نمونه فراخوانی به پرهیز از کینه‌توزی و حسد، آن هم تنها بدین جهت که پایان کار آدمی مرگ است و فرجام ناگزیرش جدایی روح از جسم:

لَا بَدَّ لِلرُّوحِ أَنْ تَتَأَى عَنِ الْجَسَدِ فَلَا تُخَيِّمِ عَلَى الْأَضْغَانِ وَالْحَسَدِ
(معری، بی تا: ۱/۳۷۲)

۷- نتیجه

محور اندیشه دو شاعر مرگ و نیستی است و بیان پوشیده و پیدای ترس از نابودی. هر دو جز حقیقت تردیدناپذیر و ناگزیر مرگ، حقیقت مسلم دیگری نمی‌شناسند. دنیای پسین را دست کم با سیمایی که دین‌باوران نمایش می‌دهند، به رسمیت نمی‌شناسند، چرا که با ابزار خرد به شناخت هستی و چیستی آن راه نبرده‌اند. با این شرایط، معری یکسره زمام خویش را به خرد می‌سپارد و آن را پیشوای یگانه خود می‌بیند، اما خیام با همه پرمایگی‌اش در دانش و خرد، آن را پس سر می‌افکند. گویا از زیادی اندیشیدن‌های بی‌سود، از خرد نیز پاک ناامید شده است. معری در برخورد با مرگ، دست و پای بسته، به پیشباز نابودی می‌رود و دنیای خویش را به گوری زودرس تبدیل می‌کند، اما خیام با همه تلخ‌کامی و ناخرسندی، باز به شهد خوشباشی ناپایدار، قدری به زندگی‌اش شیرینی بخشیده است.

برخی مضامین اخلاقی برگرفته از مرگ، از جمله سفارش به نیک‌رفتاری با مردمان در لزومیات هست که در رباعیات نشانی از آن‌ها نیست؛ چرا که خیام، پروای گسترده اندیشه و مراسم را ندارد و همه توانش صرف بهره‌جستن از لذت‌های مادی است.

خیام از مرگ، بیشتر به شیوه غیرمستقیم و رمزآلود یاد می‌کند، اما ابوالعلا مستقیماً و به صراحت از مرگ می‌نالد. مجموعاً شعر خیام در شیوه بیان مرگ دل‌انگیزتر از شعر معری است و از عمق اندیشگی بیشتری برخوردار است، اما به هر حال فضل تقدّم برای همیشه با معری است.

یادداشت‌ها

- ۱- کتاب عقاید فلسفی ابوالعلا، فیلسوف معرّه، گواه این مدعاست.
- ۲- حکیم خوانده شدن خیام آن هم از دیرباز، نشانه وجود گونه‌ای حکمت و آرای فلسفی در رباعیات اوست که با وجود سادگی زبان و حجم کم، آن را شایسته توجه نموده است. دیگر آثار فکری بر جای مانده از او چون «رساله کون و تکلیف»، «جواب سه رساله فکری»، «انتقاد یا شکایت» و «نوروزنامه» همگی گواه بر وجود جنبه‌های فلسفی در منظومه فکری خیام است.
- ۳- پس از این واژه مرگ بر همه مترادفات آن نیز دلالت خواهد کرد. بنابراین، جهت رعایت کوتاه‌نویسی از تکرار واژه مرگ و مترادفات آن چشم‌پوشی می‌شود. روشن است که در مورد معری، برابر عربی واژه به همراه مترادفات آن مورد نظر است.
- ۴- ن. ک: (فروخ، ۱۳۴۲: ۲۲۴).
- ۵- «العقل: هو فی نظر المعری، إمام و نبی. یحب تحکیمه فی کل شیء» (الفاخوری، ۱۳۸۳: ۶۷۹).
- ۶- فخر رازی، فیلسوف بزرگ در این باره می‌گوید: «عقل، بزرگ‌ترین موهبت خداوند است و به مدد آن می‌توانیم در این دنیا و آن دنیا سعادت‌مند شویم و به راهنمایی خرد از وجود پیامبران بی‌نیاز هستیم».
- ۷- ن. ک: (دشتی، ۱۳۴۴: ۱۹) و (هدایت، ۱۳۴۲: ۱۳).
- ۸- ن. ک: (طه حسین، ۱۳۴۴. ص نه).
- ۹- از توانگری و حکومت بر معرّه که ناصر خسرو مدعی به چشم دیدن آن در راه سفر و به هنگام گذر از معرّه است، در سروده‌های ابوالعلا خبری نیست، بلکه «قصیده پرآوازه «کأنک حال للمداهمه او عم» در دیوان سقط‌الزند نشان می‌دهد که سفر بغداد او علت مادی داشته است» (فروخ، ۱۳۴۲: ۴۲). اما ناصر خسرو در همین حال از زهدورزی و سختگیری ابوالعلا بر خود یاد می‌کند. ن. ک. (ناصر خسرو، ۱۳۷۵: ۱۸-۱۷).
- ۱۰- در این باره. ن. ک: (دشتی، ۱۳۴۴: ۱۲۳ تا ۱۳۹). فصل «خیام و باطنیان» همچنین در لزومیات معری نیز بیتی هست که در آن از اخوان الصفا یاد شده است و البته به روشنی دانسته نیست که مرادش دوستان باصفایند یا آن نحله فکری نامبردار:

لو دادُ "اخوان الصفا" مضیعا

و إذا أضععتی الخطوبُ فلن أری

(معری، بی تا: ۲/۲۱۲).

برای آگاهی بیشتر در این باره بنگرید به: (فروخ، ۱۳۴۲: ۳۲۴).

کتابنامه

۱. ایرج میرزا؛ (۱۳۵۳)، *دیوان اشعار*، به کوشش محمدجعفر محبوب، اندیشه، تهران.
۲. حافظ، شمس‌الدین محمد؛ (۱۳۸۰)، *دیوان غزلیات*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، چاپ چهارم، صفی‌علیشاه، تهران.
۳. حسین، طه؛ (۱۳۴۴)، *در زندان ابوالعلاء*، حسین خدیو جم، تهران مصور، تهران.
۴. دشتی، علی؛ (۱۳۴۴)، *دمی با خیام*، امیرکبیر، اسفند، تهران.
۵. الفاخوری، حنا؛ (۱۳۸۳)، *تاریخ الأدب العربی*، چاپ سوم، توس، تهران.
۶. فروخ، عمر؛ (۱۳۴۲)، *عقاید فلسفی ابوالعلاء فیلسوف معره*، حسین خدیو جم، مروارید، تهران.
۷. معری، ابوالعلاء؛ (بی‌تا)، *نزومیات*، دار صادر، بیروت.
۸. هدایت، صادق؛ (۱۳۴۲)، *توانه‌های خیام*، چاپ چهارم، امیرکبیر، تهران.
۹. ناصرخسرو قبادیانی مروزی، (۱۳۷۵)، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، چاپ هشتم، زوار، تهران.
۱۰. نجم رازی؛ (۱۳۷۹)، *مردادالعباد*، به کوشش محمدامین ریاحی، علمی فرهنگی، تهران.