

## تأثیر مبانی فکری ابوالعلاء معری و خیام بر سبک زندگی متعارض آن‌ها (با رویکرد فلسفه و اسطوره‌شناسی)

ریحانه سادات موسوی\* - طاهره چالدره\*\* - کتایون فلاحی\*\*\*

دانشجوی دکتری تخصصی زبان و ادبیات عرب دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرمسار - استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرمسار - استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرمسار

### چکیده

ابوالعلاء معری و عمر خیام از شاعران برجسته زبان و ادبیات عربی و فارسی هستند که زمینه‌های تشابه فکری این دو شاعر نامی، بستر پژوهش‌های بسیاری بوده است. در این مقاله از تأثیر فلسفه، شعر و اسطوره بر سبک زندگی و زیست متعارض ابوالعلاء معری و عمر خیام سخن رفته است. پژوهش حاضر با روش تحلیلی - تطبیقی، در پی پاسخ به این پرسش است که با توجه به اشتراکات فراوان میان معری و خیام، چرا این دو شاعر سبک زیست کاملاً متفاوتی را برگزیده‌اند؟ علت و یا علل این تفاوت سبک زندگی در چیست؟ آیا می‌توان گفت این تفاوت برآیند تغذیه تفکر این دو شاعر از خاستگاه و آبشخورهای متمایز فکری ایشان است؟ همچنین تلاش شده است تا با استناد به نظر افلاطون و کاسیرر، خاستگاه بدبینی‌های معری و خوش‌بینی‌های خیام بررسی شود. حاصل نتایج به دست آمده حاکی از آن است که به رغم اشتراکات فراوان میان معری و خیام، بدبینی و ناشاد زیستن معری، برخاسته از هویت شاعرانه و تفکر اسطوره‌ای این شاعر است؛ در حالی که منشأ خوش‌بینی، زندگی شاد و امیدوارانه عمر خیام نشأت گرفته از جهان‌بینی فلسفی و حکیمانه وی می‌باشد.

**کلیدواژه‌ها:** فلسفه، اسطوره، خیام، معری، کاسیرر.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۶/۱۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۰۸/۱۶

\*Email: Reyhan55.mousavi@gmail.com

\*\*Email: t.chaldareh@yahoo.com (نویسنده مسئول)

\*\*\*Email: ktu.fallahi@yahoo.com

## مقدمه

در پژوهش‌های تطبیقی، از اشتراکات فکری ابوالعلاء معری و عمر خیام بسیار سخن رفته است. پژوهشگران متعددی مانند: محمد قزوینی، جلال همایی، سعید نفیسی، عمر فروخ، حامد صراف، حنا الفاخوری، منفلوطی، ایلیا ابوماضی، احمد شنتناوی، عبدالسمیع المصری و امین الریحانی در تطبیق معری و خیام کوشیده‌اند. (راوندی ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۶۱؛ قنبری ۱۳۸۴: ۲۷۴) گاه وجه اشتراک آن دو را در خردگرایی دانسته‌اند (فرزاد ۱۳۵۸: ۳۵) و گاه از شک و پرسش آن دو در مسائل بنیادین زندگی و مرگ، جسم و روح، دنیا و آخرت، خیر و شر، جبر و اختیار و لذت و درد، یاد کرده‌اند. (مقدم‌متقی ۱۳۸۴: ۲۲؛ ذکاوتی قراگزلو ۱۳۸۳: ۱۹-۱۷) گرچه بدون دلیل نمی‌توان منکر تأثیرپذیری خیام از معری شد ولی این موضوع همچنان جای بررسی دارد. داستان آشنایی و شناخت خیام از معری را ظاهراً جاراالله زمخشری (۵۳۸-۶۷۰ق.ه) سر زبان‌ها انداخته است. (فولادوند ۱۳۷۹: ۷۰)

در مقاله حاضر با فرض پذیرش توافق فکری معری و خیام، درصدد پاسخ‌گویی به سؤالات زیر هستیم:

چرا سبک زندگی آن‌ها، متعارض بوده است؟ و یا چرا معری بدبین و ناامید و نفرت‌ورز ولی خیام خوش‌بین و امیدوار و شادی‌گراست؟

برای ارائه پاسخی مناسب، این فرضیه را دنبال می‌کنیم که تعارض سبک زندگی معری و خیام، برخاسته از خاستگاه‌های فکری متمایز آن‌هاست. اگر فرضیه مدلل گردد، دست کم در پاره‌ای از مطالعات معطوف به تأثیرپذیری خیام از معری، تردید ایجاد خواهد شد و منجر به تقویت این نگره خواهد شد که بخشی از توافقات و همسانی‌های مورد ادعا، از باب توارد فکری و یا مشابهت صوری و بخشی دیگر، ناشی از دو چشم‌انداز متفاوت به مضمونی یگانه بوده است.

## اهمیت و ضرورت پژوهش

تحقیق حاضر، زمینه را بر بازخوانی مجدد رباعیات خیام فراهم می‌کند. از آنجا که پیش‌فرض نگرش امیدوارانه و خوش‌بینانه وی به زندگی، رویکردهای سطحی در مواجهه با رباعیات او را بی‌اعتبار می‌سازد، می‌تواند به عنوان مطالعه‌ای قابل توجه و موردی، درباره‌ی دیگر شاعران و متفکران نیز استفاده شود و در مطالعه‌ی اندیشه و شعر شاعران و متفکران اسلامی و ایرانی و پیگیری آن‌ها، به کار آید. در نتیجه بر اساس این تحقیق، هدف‌های زیر تحقق می‌یابد: شناخت بیشتر شعر و اندیشه‌ی معری و خیام؛ گسترش دامنه‌ی پژوهش‌های تطبیقی بر محور شعر فارسی و عربی؛ آگاهی دقیق‌تر از کارکردهای نظری و عملی شعر و فلسفه و نسبت‌های این دو با هم.

## پیشینه پژوهش

در باب پیشینه این بحث، باید گفت که تحقیقی با این رویکرد انجام نشده و تا آنجایی که نگارنده بررسی نموده به منابع زیر دست یافته است:

ذکاوتهی قراگزلو (۱۳۷۵)، در مقاله «آیا ابوالعلاء ملحد بوده است؟» تنها بر تردیدگرایی و شکاکیت معری و خیام درباره مسائل متافیزیکی، دنیا و آخرت، خیر و شر، جبر و اختیار و لذت و درد، تأکید نموده است. اردستانی رستمی (۱۳۹۲)، در مقاله «بررسی افکار و باورهای گنوسی ابوالعلاء معری و صادق هدایت» دریافت که نفوذ باورهای گنوستیک (نوعی عرفان و باطن‌گرایی رازآمیز) در شعر و اندیشه‌ی معری نمایان است و اسطوره‌گرایی و باطن‌گرایی وی برجسته شده است. احمدیان و دیگران (۱۳۹۳)، در مقاله «نقد روان‌شناختی بدبینی ابوالعلاء معری» به این نتیجه رسیدند که ریشه بدبینی معری از منظر روان‌شناختی

به خاطر افسردگی و ناراحتی‌های وی بوده است. درباباری و فولادی (۱۳۹۰)، در پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی تطبیقی مضامین حکمی در شعر ابوالعلاء معری با ناصر خسرو قبادیانی» به راهنمایی علیرضا فولادی، بیان داشته است که وجه اشتراک معری و خیام در خردگرایی آن دو است؛ با این توضیح که منظور از خردگرایی، همان تردیدگرایی و پرسش‌گری در امور ماوراء الطبیعی و شک دربارهٔ مبدأ و معاد است. ممتحن و رجبی (۱۳۹۲)، در مقاله «نوستالژی فلسفی در شعر ابوالعلاء معری و عطار نیشابوری» دریافتند که نشانه‌هایی از نوستالژی خاصی که حسرت گذشته کلی را بیان می‌کند، در شعر معری ملاحظه شده است. این نوع غم غربت را نوستالژی فلسفی نام‌گذاری کرده‌اند، احساس نوستالژی، بیان‌کننده نسبت فرد با قوم و میهن و گذشته خودش است. زعیمان (۱۳۸۶)، در مقاله «آراء عمر الخیام و ابی‌العلاء المعری بر وجوه مشترک میان اندیشهٔ معری و خیام به خصوص تردیدگرایی آن دو در مسائل متافیزیکی تأکید نموده است.

دربارهٔ اشتراک موضوعی آثار ذکرشده با پژوهش حاضر، باید گفت که نویسندگان این آثار، همچون نگارندهٔ این مقاله، هریک از منظری به شخصیت و آرای معری و خیام - مستقل یا تطبیقی - پرداخته‌اند؛ اما وجه تمایز مقالهٔ حاضر، رویکرد اسطوره‌شناختی و تأکید بر تعارض منش و آرای این دو شاعر به جای وجوه اشتراک آن دو است.

## روش پژوهش

این مقاله به شیوه توصیفی - تحلیلی ابتدا نکات اصلی از مبانی نظری را استنتاج و سپس شواهدی بر پایهٔ این مبانی ارائه داده و بر اساس اسناد و منابع

کتابخانه‌ای، کتاب‌ها و دیوان شعر معری و خیام و منابع تخصصی فلسفه و شعر تحلیل شده است.

## سؤال پژوهش

پژوهش حاضر سعی در پاسخ به این سؤال اصلی،  
خاستگاه امیدواری، خوش‌بینی و زندگی خواهی خیام و خاستگاه نومیدی، بدبینی  
و مرگ‌اندیشی معری در چیست و از کدام جهان‌بینی ناشی می‌شود؟  
و سؤالات فرعی زیر را دارد:

- ۱- سبک زندگی خوش‌بینانه و رفاه‌طلبی خیام از چه جهان‌بینی نشأت می‌گیرد؟
- ۲- شیوه اندیشه‌ظ فلسفی خیام دارای چه خصوصیات است؟
- ۳- سبک زندگی بدبینانه و ناامیدی معری از چه جهان‌بینی نشأت می‌گیرد؟
- ۴- شیوه اندیشه‌ اسطوره‌گرای معری دارای چه خصوصیات است؟

## بحث و بررسی

### بررسی مبنای تعارض معری و خیام

در پی جویی ریشه بدبینی و تلخ‌گرایی معری، برخی به بیماری و نابینایی او و برخی دیگر با تأکید بر اثر ناملایمات محیط و سرخوردگی اجتماعی در تشدید بدبینی‌اش، او را با آتور شوپنهاور (۱۸۶۰-۱۷۸۸م)، فیلسوف آلمانی سده نوزدهم مقایسه کرده‌اند. کسانی نیز تلخ‌گرایی معری را به سرگردانی‌اش بین دینداری و بی‌دینی ربط داده‌اند. (اقبال آشتیانی ۱۳۲۳: ۳-۱؛ ذکاوتی قراگزلو ۱۳۸۰: ۱۰۹-۱۱۰؛ گنجیان خناری ۱۳۸۹: ۱۵۷-۱۳۷) اینکه گاه ادیبانی مانند عمر فروخ به معری «فیلسوف

معره» لقب داده و یا وی را صاحب‌سخن فلسفی (ر.ک. ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۸۰: ۱۱۰-۱۰۹؛ سیدی و آدینه‌کلات ۱۳۸۹: ۱۱۸-۱۲۰) دانسته‌اند، احتمالاً زمینهٔ چنین مقایسه‌هایی را فراهم کرده است؛ گرچه به واقع فیلسوف دانستن معری اعتباری ندارد. (ر.ک. الفاخوری ۱۳۸۳: ۶۹۰) معری شاعری زهدگراست؛ نه فیلسوف و نه دارای اندیشهٔ مشخص فلسفی. او حداکثر از عقل تجلیل و تمجید می‌کند، (ر.ک. معری ۱۹۹۹، ج ۱: ۲۹۵ و ۶۳) اما آن را محور سخن و گفتار خود قرار نمی‌دهد.

اما در مقابل، خیام فیلسوف است. سبک زندگی امیدوارانه و متفاوت او نیز ناشی از هویت حکیمانه و فیلسوفانه‌اش است. دو دیدگاه دربارهٔ ویژگی سبک زندگی و نگاه خیام به لذت و درد مطرح شده است:

دیدگاه نخست؛ طبق این نظر، خیام «چون چندان به عالمی جز همین عالم مادی امیدوار نبوده و عقل را بلای راحت و مایهٔ وسواس نفس انسانی شمرده و عاقبت کار را ناپیدا می‌دانسته، 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، فرامی‌خواند.» (حسین ۱۳۴۴: ۹) بر این اساس، او را فردی تلخ‌اندیش توصیف می‌کنند که به پوچ‌گرایی رسیده است: «از زمینه‌های اساسی رباعیات خیام بلکه درون‌مایه اصلی اندیشهٔ او، فنای موجودات است.» (دشتی ۱۳۷۷: ۱۴۲) به عبارت دیگر، خیام شخصیتی مرگ‌اندیش دارد: «رباعیات حکیم نیشابور چیزی نیست جز پرداختن صمدباره به موضوع مرگ.» (سیدی و آدینه‌کلات ۱۳۸۹: ۱۱۸)

مدافعان این دیدگاه، بدون توجه به تناقض گفتار خود، هم به تلخ‌اندیشی خیام اشاره می‌کنند و هم از آسایش‌خواهی او سخن می‌گویند. (حسین ۱۳۴۴: ۹) طبق این دیدگاه، خیام بر ناپایداری دنیا و بی‌اعتنایی به خوشی‌های آن تأکید می‌کند: «غم و شادی جهان شایسته اعتنا نیست. جهان را چون کاروانسرای بی‌ایدانست که مردمان را به آن گذر افتد.» (کریستین سن ۱۳۶۸: ۵۶۸-۵۶۷)

دیدگاه دوم؛ در دیدگاه دوم رسیدن به لذت، بزرگترین هدف خیام است. از این‌رو، او را در زمرهٔ قائلان به لذت‌گرایی اخلاقی دانسته‌اند. (کلینی و شرف ۱۳۹۶: ۱۲۳ و ۱۰۷) بر اساس نظریهٔ لذت‌گرایی اخلاقی، صرفاً لذت دارای ارزش است.

(ر.ک. فرانکنا ۱۳۸۹: ۱۸۱) به نظر مدافعان این دیدگاه، خیام لذت را مطلوب نهایی بشر می‌داند و افراد را به دستیابی لذت و غنیمت شمردن فرصت فرامی‌خواند. (کلینی و شرف ۱۳۹۶: ۱۲۳)

در نقد انتساب لذت‌گرایی اخلاقی به خیام، می‌توان از رویکرد تاریخی بهره برد. در پی‌جویی تاریخ لذت‌گرایی در فرهنگ ایرانی، نام زکریای رازی به عنوان دانشمندی سرشناس، به میان آمده است که از نظر برخی محققان، آرای او برگرفته از تأملات افلاطون در باب لذت و درد و نسبی یا مطلق بودن آن است. (اذکایی ۱۳۸۴: ۷۴۹) به نظر اذکایی، مراد از لذت در سخن زکریای رازی، اشاره به چیزی است که در مقوله «راحتی و آسودگی» می‌گنجد نه لذت‌گرایی افراطی. وی ضمن تصریح به شباهت‌های زیاد (از جمله رد علت غایی در طبیعت، اتم‌گرایی و ...) خیام با زکریای رازی (همان: ۶۱۷) به نقد لذت‌گرایی افراطی نسبت داده‌شده به این دو متفکر پرداخته و لذت در مکتب اپیکوریسم<sup>(۱)</sup> را اعم از لذت حسی، عقلانی و علمی دانسته است؛ (همان: ۷۴۹) ایده‌ای که تداومش را در رباعیات خیام شاهد هستیم و آن عبارت است از: طلب آرامش در پرتو راحتی و پرهیز از مرگان‌اندیشی و نه لذت‌گرایی افراطی.

در نقد هر دو دیدگاه، می‌توان از این رویکرد منطقی بهره گرفت. با این توضیح که اگر بخواهیم با نظریه لذت‌گرایی اخلاقی، مرگان‌اندیشی و پوچ‌گرایی را به خیام نسبت دهیم، این مهم به دست می‌آید که خیام مدافع لذت‌گرایی اخلاقی، نمی‌تواند مرگان‌اندیش و پوچ‌گرا باشد؛ اگر با نظریه پوچ‌گرایی خیام، نظریه لذت‌گرایی اخلاقی را ارزیابی کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که خیام مرگان‌اندیش، نمی‌تواند لذت‌گرای افراطی و اخلاقی باشد. نتیجه اینکه خیام می‌خواهد بگوید مرگ را رها کنید و زندگی را دریابید. او درباره مرگ نمی‌نویسد بلکه درباره رهایی از مرگان‌اندیشی می‌نویسد، اما مطلوب او در گرایش به لذت، دست‌یافتن به آسایش و آرامش است نه لذت‌گرایی افراطی؛ زیرا فرد لذت‌گرای افراطی،

---

1. Epicureanism

نمی‌تواند به لذت‌های عقلی و علمی اهمیت دهد. بنابراین می‌توان گفت، سبک زندگی امیدوارانه و شادی‌گرایانه خیام، درست در مقابل سبک زندگی ناامیدانه و بدبین ابوالعلاء معری قرار دارد؛ سبکی که زهد و پرهیز را پیشه کرده و از راه آن، نگاه مایوسانه خود را بازتاب داده است. در آثار او به خصوص در لزوم ما لایلزم، مضمون مرگ‌اندیشی، بسیار تکرار شده است. (سیدی و آدینه‌کلات ۱۳۸۹: ۱۲۰) بر اساس این ادعا نگاه بدبینانه و نفرت‌خواه معری، ناشی از جهان‌بینی اسطوره‌ای اوست درحالی‌که نگاه خوش‌بینانه و امیدوار خیام، برخاسته از هویت حکیمانه و فیلسوفانه اوست. خیام، فیلسوف است و می‌توان او را الگویی از فیلسوفانی دانست که در تعبیر افلاطون و کاسیرر،<sup>۱</sup> در تقابل با شخصیت‌های اسطوره‌گرا و شاعر مسلک قرار می‌گیرد. از این‌رو بُعد فلسفه‌ورزی خیام، بُعد شاعری او را تعیین و تحدید می‌کند و نه برعکس. (ر.ک. ذکاوتی قراگزلو ۱۳۸۰: ۱۱۰-۱۰۹)

### نظریه کاسیرر درباره جهان‌بینی اسطوره‌ای

در منابع مختلف، تعاریف متعددی از اسطوره داده شده است. تنوع رویکردها و منظرهای گوناگون در تفسیر اسطوره، به قدری زیاد است که یافتن مبنایی یگانه برای این تعاریف غیرممکن به نظر می‌رسد. رویکرد ارنست کاسیرر (۱۹۴۵-۱۸۷۴م) فیلسوف معاصر آلمانی درباره اسطوره در حوزه معرفت‌شناسی انتقادی می‌گنجد. کتاب کاسیرر، *فلسفه صورت‌های سمبلیک: اندیشه اسطوره‌ای*،<sup>(۲)</sup> در دو جلد نوشته شده است؛ جلد دومش با عنوان فرعی: «اندیشه اسطوره‌ای»، در چهار بخش: اسطوره به منزله فرمی از اندیشه، اسطوره به منزله شکلی از شهود، اسطوره به منزله شکلی از زندگی و دیالکتیک آگاهی اسطوره‌ای، اسطوره را تبیین می‌کند.

---

1. Cassirer

کاسیرر عموم رویکردهای زبان‌شناختی، روان‌شناختی، قوم‌شناختی و ادیان تطبیقی دربارهٔ اسطوره را نقد کرده است. کاسیرر اسطوره را «فرمی از اندیشه» در تقابل با «فرم علم» که تکیه بر اصول معرفت‌شناسی انتقادی دارد، می‌داند و بر پایهٔ فلسفهٔ انتقادی ایمانوئل کانت<sup>۱</sup> (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) معتقد است که آگاهی اسطوره‌ای برخلاف معرفت‌شناسی انتقادی که معیاری برای تمایز حقیقت از توهم، ذهنیت از عینیت، ضرورت از تصادف است، این مرزهای روشن را نادیده می‌گیرد. (کاسیرر ۱۳۷۸، ج ۲: ۹۰-۷۹) به این ترتیب چون در جهان‌بینی اسطوره‌گرا مرزهای خیر و شر، خوب و بد، زشت و زیبا، دانایی و نادانی، واقعیت و پندار، خواب و بیداری، روح و جسم، زندگی و مرگ، زمین و آسمان، حقیقت و مجاز و کنش و واکنش دچار ابهام شده و در هم آمیخته‌اند، ذهن انسان اسطوره‌گرا از راه همین آمیختگی و ابهام، به نوعی داوری دربارهٔ جهان کشیده می‌شود که نتیجه‌اش، بی‌معیاری، سرگردانی و حیرانی روانی است. (همان: ۹۰-۸۸) در ذهن اسطوره‌ای، وقتی جسم نابود می‌شود، روح همان کارکرد جسم را می‌یابد؛ یعنی همان‌گونه که جسم حیات داشت، روح نیز زنده و حیات‌مند است و کارهای جسم به او واگذار می‌شود. به عبارت دیگر در ذهن اسطوره‌ای، جزء همان نقش و کارکردی را دارد که کل دارد. (همان: ۱۱۳)

تفکر اسطوره‌گرا، از زمان، درکی متفاوت از درک ریاضی و علمی دارد و زمان را به آفرینش و سرنوشت پیوند می‌دهد و انسان را در حیرانی درک این دو مفهوم، سرگردان می‌کند. (همان: ۱۹۵-۱۹۴) تفکر اسطوره‌گرا، نمی‌تواند گذشته را با معیار اکنون تصحیح کند یا اکنون را با گذشته و آینده بسنجد و از سنجیدن امور و ارزیابی کردنش، بهره‌ای ندارد. بر این اساس تقدیرگرایی و جبرگرایی در جهان‌بینی اسطوره‌گرا ریشه دارد؛ زیرا درک مفهوم تصادف و نسبت آن با علیت برای ذهن اسطوره‌گرا آسان نیست. (همان: ۱۰۴) در این جهان‌بینی هر چیزی

---

1. Immanuel Kant

می‌تواند از هر چیزی ناشی شود چون هر چیز می‌تواند در تماس فضایی یا زمانی با هر چیز دیگری واقع گردد. (کاسیرر ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۰۲)

در فصلی که تحت عنوان «من و روح» ارائه شده، کاسیرر، بارها به این وضعیت اشاره می‌کند که اسطوره، سرشار از عنصر جادویی است که از روح بشر سرچشمه می‌گیرد، و نقاط عطف و برآمدن آن را روشن می‌کند. به نظر او، یکی از مهمترین تمایزات جهان‌بینی اسطوره‌گرا، تفکیک امور مقدس و نامقدس است. این تفکیک ناشی از همان عنصر جادویی برخاسته از تخیل اسطوره‌ای است که به کل آگاهی اسطوره‌ای معنا می‌دهد. (همان: ۳۱۷-۳۱۱ و ۲۷۱-۲۴۵)

در اسطوره نیرویی واقعی وجود دارد که بر آگاهی انسان مسلط می‌شود؛ نیرویی که آگاهی و شناخت، قدرت مهار آن را ندارد. این نیرو تمامی شهود درونی و برونی را اشباع می‌کند و فرد تصور می‌کند واقعیت، مطیع و متقاد او شده است. از این‌رو، «من» در جهان‌بینی اسطوره‌گرا، نیروی تقریباً نامحدودی بر واقعیت دارد و همه واقعیت را در خود فرومی‌برد، اما همین این‌همانی من با واقعیت، رابطه اولیه را وارونه می‌کند. در واقع احساس افزایش یافته «من» نشان می‌دهد که در این مرحله، «من» واقعی وجود ندارد. با اینکه «من»، تلاش دارد با تکیه بر جهان‌بینی اسطوره‌گرا، اراده‌اش را بر همه چیز مسلط کند ولی همین تلاش نشان می‌دهد که تماماً زیر سلطه اشیاء بوده و مسحور اشیاست. شخص با نیروهای بیرونی و اشیایی که رابطه منطقی با آن‌ها برقرار نشده، به سمت مبهم کردن بیشتر واقعیت و ناتوان کردن خود پیش می‌رود. (همان: ۲۴۹-۲۴۸)

## مقام علمی خیام

خیام بر انواع شاخه‌های علمی عصر از جمله: فلسفه، نجوم، ریاضیات، معماری، فیزیک، موسیقی و شعر تسلط داشت. (رضازاده ملک ۱۳۷۷: ۲۵-۱؛ صفا ۱۳۵۶، ج ۲: ۵۲۹) آثار باقی‌مانده خیام، نمودار دقت نظر و دامنه گسترده دانش و تربیت فلسفی

اوست: القول على اجناس الذى بالاربعه، رساله فى شرح ما اشكل من مصادرات كتاب اقليدس، رساله فى قسمه ربع الدايهه، رساله فى البراهين على مسائل الجبر و المقابله، رساله فى الاحتيال لمعرفه مقدار الذهب و الفضه فى جسم مركب منهما، ترجمه خطبه الغراء ابن سينا، رساله فى الكون و التكليف، ضروره التضاد فى العالم و الجبر و البقاء رساله الضياء العقلى فى موضوع العلم الكلى، رساله در علم كليات وجود، رساله فى الوجود، رساله جوابات لثلاث مسائل. (رضازاده ملك ۱۳۷۷: ۲۹-۲۵) آثار ديگرى نيز در نجوم و رياضيات به خيام نسبت داده‌اند. (همان:

(۳۱)

### شاعر بودن خيام

گرچه گفته‌اند رباعيات، زايده افكار اشخاص مختلف است كه كوركورانه به خيام نسبت داده شده است، (فروزانفر ۱۳۸۳: ۳۲۴) اما بعد شاعرى اش در همين رباعيات تجلى يافته است. با ترجمه اين رباعيات به زبان عربى و انگليسى، آشنايى با اندیشه خيام همچنان رو به گسترش است. (فرزاد ۱۳۸۰: ۲۵۸-۲۵۳؛ شورابى ۱۹۵۴: ۱۷؛ رستگار فسايى ۱۳۷۸: ۱۸۸) برخى از ۲۹۵ ترجمه منظوم و منثور از رباعيات خيام به زبان عربى خبر داده‌اند. (محسنى نيا ۱۳۸۹: ۱۷)

مسأله نحوه شناخت رباعيات واقعى خيام هنوز حل نشده است. فروزانفر معتقد است منشأ جبرى، تفويضى، خوش بين و بدبين و متناقض دانستن خيام همين اشعار است. (ر.ك. ۱۳۸۳: ۳۲۶-۳۲۵) گاه حتى در جستجوى خردورزى خيام، به اين اشعار ضعيف تكيه كرده‌اند؛ (بيات ۱۳۸۶: ۱۷۴-۱۶۵) اما ديگران همين اشعار را مانع جدى فهم «واقعيّت خيام» دانسته‌اند. (ر.ك. اميرى ۱۳۳۱: ۳۲۰-۳۱۸) از اين رو، برخى شاعر بودن خيام را انكار كرده‌اند با اين ادعا كه نام او در رديف شاعران ذكر نشده، (كريستن سن ۱۳۷۴: ۱۵) يا اين ادعا را دارند كه رباعيات، متعلق به

شاعری گمنام به نام الخیامی است که یک‌سده بعد از خیام می‌زیسته است. (جلالی نائینی ۱۳۷۸: ۳-۲) البته بیشتر محققان معتقدند که می‌توان از اصالت شماری از رباعیات خیام دفاع کرد. از لحاظ مضمونی، آمیختن شعر با فلسفه یک ویژگی مهم ادبیات عصر غزنوی است که در عصر سلجوقی هم دنبال شده و رباعیات خیام این ویژگی را بازتاب می‌دهد و به دلیل بی‌پروایی در اظهار عقیده، شهرت بسیار یافته است، اما به تدریج شاعرانی که شجاعت او را نداشتند، رباعیاتی مشابه سرودند و به نام خیام رواج دادند. پس بهتر است به منابع نخستینی تکیه کنیم که معدود رباعیاتی به خیام نسبت داده‌اند. (ر.ک. فروزانفر ۱۳۸۳: ۱۸۲-۱۸۱) نتیجه اینکه از لحاظ سندی تا سال ۷۵۰ هجری قمری دست‌کم ۶۱ تکه (قطعه، قصیده، رباعی؛ فارسی و عربی) به خیام نسبت داده شده است که دلیلی بر نفی انتساب آن‌ها به خیام نداریم. به عنوان نمونه، *مرصاد العباد* نجم‌الدین رازی (۶۲۰ ق.) نخستین منبعی است که دو رباعی زیر را به خیام نسبت داده است:

رباعی اول:

در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست	آترا نه بدایت و نه نهایت پیداست
کس می نزند دمی در این عالم راست	کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست

(فروزانفر ۱۳۸۳: ۳۲۵؛ رستگار فسایی ۱۳۷۸: ۱۸۷-۱۸۶؛ ر.ک. امیری ۱۳۳۱: ۳۲۰-۳۱۸)

رباعی دوم:

دارنده چون ترکیب طبایع آراست	باز از چه سبب فکندش اندر کم و کاست
گر زشت آمد پس این صور عیب کراست	گر نیک آمد خرابی از بهر چراست

(همانجا)

اکنون با فرض صحت انتساب «تعداد کمی» از اشعار، نظر خیام دربارهٔ مبدأ، آفرینش، آغاز و انجام هستی، معاد و مرگ چگونه تبیین می‌شود؟ به طور کلی دربارهٔ محتوای الهیاتی رباعیات، دو دیدگاه مطرح است: برخی می‌گویند که خیام، فردی ملحد، بی‌دین، عصبانگر و یا مبارزی ضد عرب و شیفتهٔ «تمدن پیش از اسلام ایران» بوده است. (شیروانی و شایگان ۱۳۵۱: ۶۲) صادق هدایت

با چشم‌انداز خود به سراغ خیام رفته او را جبرگرای ملحدی دانسته که در رد معاد و حکمت آفرینش اشعار فراوان سروده است. (ر.ک. هدایت ۱۳۴۲: ۵۳؛ بیات ۱۳۸۶: ۱۶۵-۱۶۲) اما برخی دیگر معتقدند که خیام جبرگرا و ملحد نبوده، بلکه تنها پرسش‌گری است که کوتاه‌بینی فیلسوفان را برملا کرده است. (آقایانی چاووشی ۱۳۸۰: ۲۲-۲۱؛ ذکاوتی قراگزلو ۱۳۸۳: ۴-۲) نهایت اینکه خیام مانند متفکران دیگر، در حلّ معمای هستی مانده و به حیرت فلسفی رسیده، نه شکاکیت و بدبینی. (ر.ک. ابراهیمی دینانی ۱۳۸۴: ۳۸)

از رباعیات معدودی که با اطمینان بیشتر می‌توان آن‌ها را به خیام نسبت داد، می‌توان الگویی از روح هماهنگ و شخصیت خیام ترسیم کرد که منطبق بر فیلسوف مدنظر افلاطون است. بر این اساس، تأکید خیام در این رباعیات بر نامعلوم بودن آغاز و انجام هستی است. پس هر نوع استدلالی در رد یا اثبات الهیات و ماوراءالطبیعه از نظر او کاری جدلی و بیهوده است؛ اما از آنجا که متکلمان و جزمی‌گرایان زمانه، جانب براهین اثبات باری و جاودانگی روح را می‌گرفتند، خیام هم به تعریض، استدلال‌هایی به نفع حریف آن‌ها طرح می‌کرده، درحالی‌که منظورش نشان دادن عجز هر دو سمت از رسیدن به آگاهی است. عقل بشر نمی‌تواند شناختی از آغاز و انجام هستی به دست آورد و دچار تعارض می‌گردد. پس بهتر است حد توان عقل را بشناسیم و سودای محل در سر نپروانیم. به عبارت دیگر، خیام «طلب مجهول را نوعی از بیهوده کاری شمرده و از این‌روی خرمی و کامرانی مادی را ترجیح داده است.» (فروزانفر ۱۳۸۳: ۳۲۵)

پس خیام برخلاف عموم فلاسفه آن زمان، نگاهش را از نگارشات مطول فلسفی - الهیاتی برمی‌گرداند و با گزیده‌نویسی، به تأمل در ریاضیات، معماری، موسیقی، فلسفه و هواشناسی می‌پردازد. سبک زندگی امیدوارانه وی، ناشی از همین مبانی فلسفی عمیق است.

در تحلیل شعر خیام می‌توان گفت: شعر زمانه خیام، شعر آلوده به مدح و ستایش و موضوعات عوام‌پسند است. شعر خیام در تقابل با گره‌ها و عقده‌هایی

در لباس عقیده و کفر در لباس ایمان و الهیات، با عناوین عوام‌فریبانه قضا و قدر، فلک و... است. خیام مخاطب شعر خود را در مواجهه با ساده‌ترین و در عین حال عمیق‌ترین چالش‌های مبتلابه زندگی، با پرسشی ساده به تفکر وامی‌دارد، همان که سعدی، آن را سهل ممتنع می‌خواند. اکثر رباعیات خیام، خواننده را به تقابل با عوام‌اندیشی وامی‌دارد. او به طور ضمنی به مخاطب دور و نزدیک، معاصر و آینده خود می‌گوید: عادات و طرز فکرهای کلیشه‌ای و نادرست در لباس دین و مذهب که بازار کاسبان این صنف را گرم کرده را کنار نهند. او می‌آموزد که گام اصلی برای برون‌رفت از این وضعیت و رهایی از زنجیرهای نامرئی این است که مدام اندیشه و باور خود را در معرض نقد و تفکر و تدبیر قرار دهیم و در آیین بی‌زنگار نقد برای رسیدن به زلال و گوارای حقیقت، دقیق و عمیق بنگریم. خیام در رباعیات خود، بارها به گونه‌های مختلف این معنی را پرورده است. عمر به سرعت می‌گذرد و باید فرصت را غنیمت شمرد، اندیشه گذشته و آینده، حال را مسموم می‌کند، در صورتی که اصل زندگی حال است و گذشته و آینده فرع آن. (محسنی هنجی ۱۳۸۵: ۱۰۷)

خیام، نمونه کامل صاحب کلام کوتاه و گویاست؛ در یک رباعی طرح مسأله می‌کند و خواننده شعر را در مواجهه با عینی‌ترین مسایل به تفکر وامی‌دارد. از پرسش‌هایی نظیر «در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست...»، یا «دارنده چون ترکیب طبایع آراست» و بسیاری حقایق دیگر، از خواننده می‌خواهد دست از آینده موهوم و گذشته معدوم بشوید، و با ایمان به قدرت شگفت آدمی در معنابخشی به شرایطی که در آن واقع شده، در عین درک ناچیزی و ناتوانی خود، در مقایسه با بی‌کرانه کائنات، باورمند به اثربخشی شادی و تأثیر در شرایط فردی خود باشد. از انسان می‌خواهد با حظی از فروتنی و خاموشی در چرخ کبود تأمل کند. سؤالات خیام مثل سیلی داروین و یا گاليله، انسان را از خواب غفلت بیدار می‌کند و متوجه عرش و فرش می‌کند؛ نگاه انسان را از آسمان، متوجه زمین و نیازهای حقیقی‌اش می‌کند و در گوشش شعری با این مضمون زمزمه می‌کند:

اینجا بر روی زمین بودن، اما آنجا؛ یعنی آسمان را خواستن، انسان را از صلح با اکنون و زندگی در لحظه باز می‌دارد. همان‌طور که در باور کاسیرر معرفت‌شناسی انتقادی، معیاری برای تمایز حقیقت از توهم، ذهنیت از عینیت، ضرورت از تصادف دارد. (کاسیرر ۱۳۷۸: ۸۲)

تفکر علمی - فلسفی می‌تواند گذشته را با معیار اکنون تصحیح کند یا اکنون را با گذشته و آینده بسنجد و دارای قابلیت سنجیدن ارزیابی کردن امور است؛ برخلاف دیدگاه اسطوره‌ای که فاقد این توانایی است. (همان: ۱۱۳) این مورد در شعر خیام به وضوح قابل درک است که مخاطب به ارزیابی امور با هدف اهمیت درک «حال» دعوت می‌شود. یکی از نتایج تمرکز و تأکید بر گذرایی زمان و ناپیدگی جهان، توجه به لحظه است؛ لحظه سرمایه‌ای ارزشمند، اما گریزان است. نوع نگاه به لحظه، شیوه گذران و نحوه پاسداشت آن با نوع تبیینی که از هستی، آفرینش و زمان داریم، گره می‌خورد. (گرگی و دیگران ۱۳۹۴: ۲۵۲)

نگاه عالمانه و فلسفی خیام به هستی و هستان، برآیند نگرش نو به انسان و جهان است که از خیام شاعری جهانی، بلندپایه و در عین حال فیلسوف ساخته است.

### جهان‌بینی اسطوره‌ای معری

او به کرات، در نقش یک سنتی شریعت‌گرا و مدافع تمام عیار مذهب ظاهر می‌شود؛ ولی گاه در قالب ناباوری قاطع فرومی‌رود و هرچه را قبلاً سروده، پنبه می‌کند. از این‌رو، برخی در تکفیر و لعنش تردید نکرده‌اند. (خوارزمی ۱۴۱۸: ۱۲۰) به هر روی، معری در مسائل دینی و متافیزیکی، سراسر تناقض و حیرانی است. (الفاخوری ۱۳۸۳: ۳۷۹) شکاکیت و حیرانی معری برآمده از اسطوره‌اندیشی است؛

زیرا فیلسوف به توانمندی‌ها و محدودیت‌های عقل بشر واقف است و از خود توقع بیهوده ندارد. معری می‌سراید:

طلبت یقینا من جهینه عنهم  
و لن تخبرینی یا جهین سوی الظن  
(معری، بی‌تا، ج: ۱، ۱۸۰)

### سرگردانی در دایره جبر و تقدیرگرایی

شمار کثیری از اشعار و مضامین دیوان لزومیات معری و آثار دیگر او، به جبری بودن و نامختار بودن بشر گرایش دارد و انسان را عروسکی در دست تقدیر می‌نمایاند. در چنین ذهنیتی حکم به خوب و بد بودن و خیر و شر بودن تنها مفهومی مجازی و شاعرانه دارد. اگر معری به بدی همه انسان‌ها حکم می‌دهد از این باب است که ما عروسک دست تقدیر و یک نیروی مقتدر هستیم و از خود اختیاری نداریم:

حکم جری للملیک فینا و نحن فی الاصل اغیاء  
(فروخ ۱۳۸۱: ۱۳۸)

جبرگرایی افراطی او سبب این آرزو شده که از وقت مرگش آگاه شود چون در زندگی خیری نیست:

اما حیاتی فما لی عندها فرج  
فلیت شعری عن موتی اذا قدما  
عرفت سجایا الدهر اما شروره  
فنقد و اما خیره فوعود  
(همان: ۳۴۶)

(من که از زندگی خیری ندیده‌ام. پس ای کاش می‌دانستم که مرگ چه وقت می‌رسد. اخلاق روزگار را شناختم. مصیبتش نقد است و خیرش وعده و نسیه.)  
به باور معری دوستی زندگی برای دشمنی با آرزوهاست و ما آدم‌ها در آرزوهایمان نیز بدطینت هستیم:

نحب العیش بغضا للمنايا و نحن بما هوینا الاشقیاء  
(معری ۲۰۰۱: ۳۵۰)

این بدبینی افراطی که ریشه در ناسازگاری ذهنیات او با واقعیات و توان محدود بشری دارد، به صورت نفرت‌ورزی افراطی از هستی، بارها در اشعارش تجلی می‌یابد:

و دنیا اللی عُشقت و اشقت کذالک العشق معروفاً شقاء  
سألناها البقاء علی اذاها فقالت عنکم حظر البقاء  
(همان: ۲۵۴)

### نفرت معری از هستی، خود و همگان

بسیاری بدبینی به هستی، خود و دیگران را در اندیشه و شعر معری مطالعه کرده و با عنوان «تشاؤم» از آن یاد کرده‌اند. (ر.ک. خورسندی ۱۳۸۶: ۱۱۸-۹۹؛ مقدم‌متقی ۱۳۸۴: ۲۲) شمار اشعار معری در بیزاری از جامعه بسیار زیاد است:

تغیبت فی منزلی برهه ستیر العیوب فقید الجسد  
فلما مضی العمر إلا الأقل وحم لروحی فراق الجسد  
بعثت شفیعاً إلى صالح وذاک من القوم رأی فسد  
فیسمع منی سجع الحمام وأسمع منه زئیر الأسد  
فلا یعجبنی هذا النفاق فکم نفقت محنه ما کسد  
(معری، بی‌تا، ج ۱: ۴۰۴)

نفرت‌ورزی از همگان از مشخصه‌های محتوایی شعر و نثر معری است که ناشی از جهان‌بینی اسطوره‌گرای اوست. گاه می‌گوید:

وجدتُ سجایا الفضل فی الناس غُریه وأعدم هذا الدهر مغتربیه  
وإن الفتی، فیما أری، بزمانه لأشبه منه شیمه بأبیه  
و والدنا هذا التراب، ولم یزل أبر یداً من کل منتسبیه

يُؤدِي إِلَىٰ مَنْ فَوْقَهُ رِزْقَ رَبِّهِ      أَمِينًا وَيُعْطِي الصَّوْنَ مَحْتَجِبِيهِ  
(معری، بی‌تا، ج ۲: ۶۲۷)

و گاه حتی می‌سرایید:

والارض      للطوفان      مشتاقه      لعلها      من      درن      تغسل  
قد كثر      الشر      على      ظهر      واتهم      المرسل      و      المرسل  
وامقرت      اعفال      سكانها      فهم      ذئان      فى      الفضأ      غسل  
(همان: ۲۸۲ - ۲۸۱)

این حالت، امکان جامعه‌پذیری و سازگاری با محیط را از معری گرفته است. (جمعه ۲۰۱۱: ۲۷) نفرت معری تنها منحصر به دیگران نیست او حتی پدر خودش را هم جانی می‌داند زیرا در راه دادنش به دنیا، مرتکب خطا شده است. گفته بود روی قبرش بنویسند: هذا جناه ابى عليه / و ما جنيت على احد. (حسین ۱۹۴۴: ۱۵۶) او از شخص خودش نیز متنفر است و مایل نیست در این دنیا بماند:

رب      متى      ارحل      عن      هذه      الدنيا      فانى      قد      اطلت      المقام  
لم      ادر      ما      نجمى      و      لکنه      فى      النحس      مذ      كان      جرى      و      استقام  
(معری، بی‌تا، ج ۲: ۴۸۴)

معری جز تاریکی و بدی و رنج در دنیا نمی‌بیند:

سكنت إلى الدنيا فلما عرفتها      تمنيت أنى لست فيها بساكن ...  
(همان: ۵۴۶)

## تحلیل شعر معری

معری افزون بر اینکه در اندیشه و فکر، اسطوره‌اندیش است، در فرم شعری هم به رمزگرایی روی آورده و از مجاز بیشتر از هر صنعت دیگری، بهره برده است. آوردن کلمات نامأنوس، رمزگرایی، سجع‌پردازی افراطی و مجازگرایی از جمله ابزار بیانی است که در پردازش‌های اسطوره‌گرایانه، مدد رسان معری بوده است

آنچه درباره نوع نگاه معری به دنیا و مظاهر و نعمت‌های دنیوی مشهود است این است که او برای درک طبیعت تلاش نمی‌کند بلکه نیروی آرزو و امیال خود را واسطه مواجهه با دنیا و پدیده‌هایش می‌کند. از این رو شماری از مظاهر زندگی روی زمین را متصف به فسادانگیزی و شماری دیگر را متصف به گمراه‌کنندگی می‌نماید.

هَلُوكَ تَهَيِّنَ الْمُسْتَهَامَ بِحَبْهَا      وَ تَلْفَى الرَّجَالَ الْمُبْغِضِينَ بِإِجْلَالِ  
وَ تَجُولُ فَوْقَ السَّاكِنِينَ كَأَنَّهَا      وَ رَهَاءَ فَاجِرَةٍ عَدَّتْ فِي مَجُولٍ  
(معری ۱۴۱۲، ج ۲: ۲۳۷)

(دنیا، زن بدکاره‌ای است که عشاق خود را خوار می‌کند و از مردان بد، با شکوه پذیرایی می‌کند. دنیا، زن آوازه‌خوان فاجری است با لباس کوتاه.)

ریشه این نگرش در چارچوب ذهنی است که به جای تأمل عقلانی، بر نیروی تمام نشدنی آرزو تکیه می‌کند. در تفکر اسطوره‌گرا، نخستین نیرویی که انسان خود را به عنوان موجودی مستقل در برابر اشیاء قرار می‌دهد، نیروی آرزوست؛ چون این نیرو تمامی شهود درونی و برونی را اشباع می‌کند، تصور می‌کند واقعیت مطیع و منقاد او شده است. از این رو «من» در جهان‌بینی اسطوره‌گرا نیروی تقریباً نامحدودی بر واقعیت دارد و همه واقعیت را در خود فرومی‌برد، اما همین این‌همانی «من» با واقعیت، رابطه اولیه را وارونه می‌کند. در واقع احساس افزایش یافته «من» نشان می‌دهد که در این مرحله «من» واقعی وجود ندارد. با اینکه «من» تلاش می‌ورزد با تکیه بر جهان‌بینی اسطوره‌گرا، اراده‌اش را بر همه چیز مسلط کند ولی همین تلاش نشان می‌دهد که تماماً زیر سلطه اشیاء بوده و مسحور اشیاست. از این رو همه نیروهای «من» به منزله چیزی اهریمنی از بیرون علیه کالبد شخص عمل کرده و آن را در اختیار خود می‌گیرند. شخص با نیروهای بیرونی و اشیایی که رابطه منطقی با آن‌ها برقرار نشده، به سمت مبهم کردن بیشتر واقعیت و ناتوان کردن خود پیش می‌رود. (کاسیرر ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۴۸-۲۴۹) از آنجا که ذهن اسطوره‌گرا سرشار از نیروی آرزو، عناصر حیران‌کننده،

جادویی و تاریک است و در ذهن فرد اسطوره‌گرا، توتمیسم<sup>۱</sup>، «من فرد» را قالب می‌زند نه شخصیت برخاسته از آگاهی فردی، پس مقولاتی که به اسطوره معنا می‌دهند، با مقولاتی که خاستگاه شناخت تئوریک و تجربی‌اند، تفاوت بنیادین دارند. بر این اساس، تقدیرگرایی و جبرگرایی در جهان‌بینی اسطوره‌گرا ریشه دارد؛ زیرا درک مفهوم تصادف و نسبت آن با علیت برای ذهن اسطوره‌گرا آسان نیست. در این جهان‌بینی هر چیزی می‌تواند از هر چیزی ناشی شود چون هر چیز می‌تواند در تماس فضایی یا زمانی با هر چیز دیگری واقع گردد (کاسیرر ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۰۴-۱۰۲)

همان‌طور که در اندیشه کاسیرر آمده بود، تقدیرگرایی از عناصر ثابت ذهنیت‌های اسطوره‌گراست. به نظر او ذهن اسطوره‌ای تلاش می‌ورزد همه چیز را در قالب یک نظم مشترک مکانی و همه حوادث را به صورت یک نظم مشترک زمانی و بر اثر دخالت سرنوشت بیان کند. عالی‌ترین دستاورد این نگرش، در ساختار طالع‌بینی یا ستاره‌بینی متجلی است.

و دُنْيَاكُ مِثْلُ الْإِنَاءِ الْخَبِيثِ و صَاحِبُهَا مِثْلُ كَلْبٍ وُلِّغَ  
(معری ۱۹۹۲، ج ۲: ۴۷)

(دنیا چون ظرفی پلید و ناپاک است و دارندگان آن چون سگی حریص).

أَصَاحَ هِيَ الدُّنْيَا تُشَابِهَ مَيْتَةً و نَحْنُ حَوَالِيهَا الْكِلَابُ النَّوَابِجُ  
(همان، ج ۱: ۲۲۹)

(ای دوست من، این دنیا همچون مرداری است و ما پیرامون آن همچون سگانی پارس کننده هستیم).

دُنْيَاكُ دَارُ شُرُورٍ و لَا شُرُورَ بِهَا و لَيْسَ يَدْرِي أَوْهَا كَيْفَ يَحْتَرِسُ  
(همان، ج ۲: ۵۴۹)

(دنیا تو کانون بدبختی‌هاست و شادی در آن نیست. دوستدار دنیا نمی‌داند که چگونه خود را از آن حفظ کند).

در آگاهی اسطوره‌ای برخلاف شناخت علمی، شکل زندگی از عناصر گوناگون و در شرایط بسیار پیچیده علی به وجود نمی‌آید، بلکه از همان آغاز به صورت حاضر و آماده، به صورتی مقدس شده، داده می‌شود. تقدیر به شکلی مقدس شده و حیرت‌زا بر همه چیز حکومت دارد. فقط می‌توان این تقدیر را توضیح داد و برای ما که از اسرار غیب بی‌خبریم، تقدیر را فقط در سیر زمان تحقق یافته می‌بینیم. (کاسیرر ۱۳۷۸: ۱۶۰-۱۵۹) شمار کثیری از اشعار و مضامین دیوان لزومیات معری و آثار دیگر او، به جبری بودن و نامختار بودن بشر گرایش دارد و انسان را عروسکی در دست تقدیر می‌نمایاند:

جِنَّا عَلٰی كُرْهِ و نَرَحَلُ رُغْمًا      وَ لَعَلْنَا مَا بَيْنَ ذٰلِكَ نُجْبِرُ  
مَا بَاخْتِيَارِي مِيْلَادِي و لَا هَرَمِي      وَ لِأَحْيَاتِي فَهَلْ لِي بَعْدَ تَخْبِيرِ  
(معری ۲۰۰۱، ج ۱: ۳۵۹)

(به اجبار به دنیا آمدیم و به اجبار از آن می‌رویم. پس آمدن و رفتن ما به اجبار است. نه تولد و مرگم به اختیار خودم است و نه پیری ام. پس آیا باز هم برای من اختیاری هست.)

او حتی عقل انسان را در برابر قضا و قدر هیچ کاره می‌داند و انسان را موجودی دست و پا بسته و بیچاره می‌داند:

و الْعَقْلُ زَيْنٌ وَ لَكِنْ فَوْقَهُ قَدَرٌ      فَمَا لَهُ فِي ابْتِغَاءِ الرِّزْقِ تَأْتِيرٌ  
(همانجا)

(عقل و خرد مایه زینت آدمی است ولی قضا و قدر بر آن فائق است. پس برای خردورزی راهی برای کسب رزق و روزی وجود ندارد.)

## نتیجه

با بررسی چارچوب کلی شعر خیام و معری و بررسی اندیشه کاسیرر در باره اسطوره، تلاش کردیم به ابزاری مفهومی دست یابیم تا با تکیه بر آن، بتوانیم

پرتویی بر شعر و اندیشه این دو شاعر بیافکنیم و این سنخ مباحث و تأملات نظری را هرچند در حد گامی بسیار کوتاه، گسترش دهیم. فلسفه خیام با دستیابی به روح هماهنگ و درک حقیقت هستی با تأکید بر شاد زیستن و عبرت گرفتن از گذشته و گذشتگان، مخاطب خویش را به بهره مندی از فرصت مغتنم و کوتاه زندگی و عمر، به زیست آگاهانه و شاد فرامی‌خواند. او معتقد است، خردمندانه این است که انسان، این رهگذر تولد تا مرگ و در این میانه مختصر میان عدم و ابد را به شادی بگذراند.

به رغم فیلسوف دانستن معری از سوی محققانی مانند طه حسین، اندیشه معری در چارچوب جهان‌بینی اسطوره‌گرایانه‌ای قرار می‌گیرد که در فلسفه صورت‌های سمبلیک ارنست کاسیرر، مبانی و مشخصات آن به اختصار بیان شد. این نوع جهان‌بینی در تقابل با اندیشه تئوریک - علمی که خیام از آن سود جسته، قرار دارد و موجد نگاه بدبینانه مبتنی بر ناامیدی می‌شود که زیست ناشاد معری منتج ازین نوع نگرش است.

از آنچه بیان شد مشخص شد که:

۱- خیام شخصیتی است دارای تربیت فلسفی و علمی و دارای روح هماهنگ. او در عین داشتن روحیه‌ای نقاد و پرسش‌گر، سبک زندگی روشن‌بینانه را برگزید، اما معری چون تربیت علمی و فلسفی نداشت، در دست شاعرانگی و اسطوره‌گرایی، به عدم تعادل در داوری دچار شد و سبک زندگی بدبینانه و نفرت‌ورزانه را برگزید؛

۲- خیام، نه لذت‌گرای اخلاقی و افراطی است و نه فردی بدبین و مرگ‌اندیش. او شخصیتی روشن‌بین و امیدوار است. نظریاتی که او را ملحد یا الهی‌دان، جلوه داده‌اند، ناشی از عدم درک چارچوب نقادانه حاکم بر آثار اوست. خیام چون به بی‌ثمری مجادلات الهی‌دانان در آگاهی از آغاز و انجام هستی رسیده بود، رها کردن این مجادلات و پرداختن به امور نزدیک به زندگی را بهتر می‌دانست؛

۳- جهان‌بینی اسطوره‌ای، معیاری برای لایه‌بندی امور و پدیده‌ها و وقایع ندارد و به همین دلیل، فردی که تفکر خود را از این جهان‌بینی، متمایز نکرده باشد، مقهور عنصر جادویی درونی می‌شود که از آرزوهای انسان و نیروی مهارنشده‌ی آن ناشی می‌گردد. این نیرو که منبع اسطوره‌ای است، مرز واقعیت و تصور، مرگ و زندگی و خیر و شر را به هم می‌آمیزد و فرد را از داشتن عقل مستقل و خودبنیاد محروم می‌کند. سرگردانی نتیجه محتوم جهان‌بینی اسطوره‌ای است؛

۴- جهان‌بینی اسطوره‌ای با جهان‌بینی علمی و فلسفی تمایز ذاتی دارد. غلبه هر کدام از این جهان‌بینی‌ها، فرد را به سبک زندگی متفاوتی رهنمون خواهد شد. ذهن دارای جهان‌بینی اسطوره‌گرا به سمت شاعرانگی سوق می‌یابد و حیرانی و تلاطم درونی‌اش به انسجام و آرامش نمی‌رسد و غم و افسردگی به سراغش می‌آید اما در ذهنی که تربیت علمی و فلسفی مستحکمی دارد، درونی هماهنگ و منسجم او را راه می‌برد و به سبک زندگی شاد و امیدوار رهنمون می‌شود.

### پی‌نوشت

(۱) این مکتب که لذت‌گرایی ترجمه شده است، نظامی فلسفی بر مبنای آرای اپیکور، فیلسوف یونان باستان، است.

### The Philosophy of Symbolic Forms: Mythical Thought (۲)

(۳) توت‌پرستی. نظامی از باورها که بر نوعی ارتباط معنوی و خویشاوندی بین گروهی از انسان‌ها با موجود فیزیکی دیگری موسوم به توت‌م، مبتنی است.

### کتابنامه

آقایانی چاووشی، جعفر. ۱۳۸۰. «حکیم عمر خیام، فیلسوف ناشناخته». فرهنگ، ویژه بزرگداشت خیام (۲). ترجمه محمد مهدی فولادوند. س ۱۴. ش ۳ و ۴. صص ۲۸-۱.

اباذری، یوسف‌علی. ۱۳۸۰. «رولان بارت و اسطوره و مطالعات فرهنگی». ارغنون. ش ۱۸. صص ۱۵۷-۱۳۷.

اباذری، یوسف‌علی و عباس خورشیدنام. ۱۳۹۰. «اسطوره‌شناسی». مطالعات جامعه‌شناختی. س ۱۸. ش ۳۹. صص ۲۲۱-۱۹۷.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۸۴. «درخشش ابن‌رشد در حکمت مشاء». چ ۱. تهران: طرح نو.

احمدیان، حمید و محمدمصلح صمیمی و مریم اسماعیلی. ۱۳۹۳. «نقد روان‌شناختی بدبینی ابوالعلاء معری». مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی. س ۱۰. ش ۳۰. صص ۱۳۳-۱۰۹. اذکایی، پرویز. ۱۳۸۴. حکیم رازی حکمت طبیعی و نظام فلسفی محمدبن زکریای صیرفی. تهران: طرح نو.

اردستانی رستمی، حمیدرضا. ۱۳۹۲. «بررسی افکار و باورهای گنوسی ابوالعلاء معری و صادق هدایت». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۹. ش ۳۱. صص ۴۴-۱۱.

اقبال آشتیانی، عباس. ۱۳۲۳. «جشن هزارساله تولد ابوالعلاء معری». یادگار. س ۱. ش ۳. صص ۱۲-۱.

الفاخوری، حنا. ۱۳۸۳. تاریخ الادب العربی. چ ۳. تهران: توس.

امیری، منوچهر. ۱۳۳۱. «قدیمی‌ترین نسخه‌های خطی رباعیات خیام». یغما. ش ۵۲. صص ۳۲۰-۳۱۸.

بارت، رولان. پاییز ۱۳۸۰. «اسطوره در زمانه حاضر». ارغنون. ترجمه یوسف‌علی اباذری. ش ۱۸. صص ۱۳۵-۸۵.

بیات، محمدحسین. ۱۳۸۶. «نگاهی خردورزانه به خیام». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. صص ۱۷۸-۱۵۳.

جلالی نائینی، سیدمحمدرضا. ۱۳۷۸. «حکیم عمر بن ابراهیم خیام نیشابوری». فرهنگ، ویژه بزرگداشت خیام ۲. س ۱۲. ش ۲. صص ۸-۱.

جمعه، حسین. ۲۰۰۱م. مرایا للالتقاء و الارتقاء بین الادیین العربی و الفارسی. چ ۱. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.

\_\_\_\_\_ . ۲۰۱۱م. «الاغتراب فی حیاة المعری و ادبه». مجله جامعه دمشق. ج ۲۷. ش ۲. صص ۲۷-۲۰.

- حسین، طه. ۱۳۴۴. *در زندان ابوالعلاء*. ترجمه حسین خدیوچم. تهران: تهران مصور.
- \_\_\_\_\_ . ۱۹۴۴م. *تعریف القداماء بابی العلاء المعری*، قاهره: دارالکتب المصریه.
- خوارزمی، جمال‌الدین ابوبکر. ۱۴۱۸ق. *مفید العلوم و مفید الهموم*، تصحیح عبدالله بن ابراهیم انصاری. بیروت: مکتبه عنصریه.
- خورسندی، محمود و رسول دهقان زادشهرضا. ۱۳۸۶. «تساؤم در شعر ابوالعلاء معری». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. س ۵۸. ش ۱۸۱. صص ۹۹-۱۱۸.
- دریاباری، سیده فاطمه و علیرضا فولادی. ۱۳۹۰. «بررسی تطبیقی مضامین حکمی در شعر ابوالعلاء معری با ناصر خسرو قبادیانی». *پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده علوم انسانی کاشان*. دشتی، علی. ۱۳۷۷ش. *دمی با خیام*. چ ۲. تهران: امیرکبیر.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا. ۱۳۷۵. «آیا ابوالعلاء ملحد بوده است؟». *مجله شعر*. ش ۲۰. صص ۲۱-۱۹.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۰. «آن تیره‌چشم شاعر روشن‌بین، معارف». س ۱۸. ش ۱. صص ۱۰۸-۱۴۲.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۳. «عمر خیام نیشابوری حکیم شاعر». *آینه پژوهش*. ش ۸۷. صص ۱۵-۲۵.
- راوندی، مرتضی. ۱۳۸۲. *تاریخ اجتماعی ایران*، چ ۲. تهران: نگاه.
- رستگار فسایی، منصور. ۱۳۷۸. «خیام، فرزند و نسخه جعلی رباعیات». *فرهنگ، ویژه بزرگداشت خیام*. س ۱۲. ش ۳۲-۲۹. صص ۲۰۲-۱۸۲.
- رضازاده ملک، رحیم. ۱۳۷۷. *دانشنامه خیامی*. چ ۱. تهران: علم و هنر و صدای معاصر.
- زعیمیان، تغرید. ۱۳۸۶. *مقارنه آراء عمر الخیام و ابی العلاء المعری*، تهران: جهاد دانشگاهی.
- سیدی، سیدحسین و فرامرز آدینه‌کلات. ۱۳۸۹. «بررسی تطبیقی مفهوم مرگ در اندیشه ابوالعلاء معری و عمر خیام نیشابوری». *نشریه ادبیات تطبیقی*. س ۱. ش ۲. صص ۱۳۷-۱۱۷.
- شورابی، ابراهیم امین. ۱۹۵۴م. *حافظ الشیرازی، شاعر الغناء و الغزل*. چ ۱. قاهره: دار المعارف.
- شیروانی، فردین و حسن شایگان. ۱۳۵۱. «سیمای راستین خیام». *هنر و مردم*. ش ۱۲۲. صص ۶۲-۶۶.
- صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۵۶. *تاریخ ادبیات در ایران*. ج ۲. چ ۲. تهران: امیرکبیر.

فخری العبهری، میسون محمود. ۲۰۰۵م. *التقد الاجتماعي فی لزومیات ابی العلاء المعری*. پایان‌نامه دکتری. فلسطین: جامعة النجا الوطنیه، کلیه الدراسات العلیا.

فرانکنا، ویلیام کی. ۱۳۸۹. *فلسفه اخلاق*. ترجمه هادی صادقی. چ ۳. قم: طه. فردوسی، ابوالقاسم. ۱۹۶۵م. *شاهنامه بر اساس نسخه چاپ مسکو*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

فرزاد، عبدالحسین. ۱۳۵۸. «دو عصیانگر عالم‌سوز؛ خیام و ابوالعلاء». نگین. ش ۱۷۲. صص ۲۰-۱۹.

فرزاد، مسعود. ۱۳۸۰. «فیتز جرالد مترجم انگلیسی ترانه‌های خیام». فرهنگ، ویژه بزرگداشت خیام (۲). س ۱۴. ش ۳ و ۴. صص ۲۵۳-۲۵۸.

فروخ، عمر. ۱۳۸۱. *عقاید فلسفی ابوالعلاء*. ترجمه حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی. فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۸۳. *تاریخ ادبیات ایران بعد از اسلام تا پایان تیموریان*. به کوشش عنایت‌الله مجیدی. تهران: ورزات فرهنگ و ارشاد اسلامی.

فولادوند، مهدی. ۱۳۷۹. *خیام‌شناسی*. چ ۱. تهران: الست فردا. قنبری، محمدرضا. ۱۳۸۴. *خیام‌نامه*، چ ۱. تهران: زوار.

کاسیرر، ارنست. ۱۳۷۸. *فلسفه صورت‌های سمبلیک: اندیشه اسطوره‌ای*. ترجمه یدالله موقن. تهران: هرمس.

کریستین سن، آرتور. ۱۳۶۸ش. *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه رشید یاسمی. چ ۶. تهران: دنیای کتاب.

\_\_\_\_\_ ۱۳۷۴. *بررسی انتقادی رباعیات خیام*. ترجمه فریدون بدره‌ای. چ ۱. تهران: توس.

کلینی، کامیار و رهام شرف. ۱۳۹۶. «بررسی و تحلیل لذت‌گرایی اخلاقی در رباعیات خیام». *پژوهش‌نامه اخلاق*. ش ۳۷. صص ۱۲۶-۱۰۷.

گرجی، مصطفی و فاطمه کوپا و زهره تمیم‌داری. ۱۳۹۴. «تحلیل مقایسه‌ای دریافت و پاس‌داشت لحظه در تفکر خیامی و نگره بودایی». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۱۱. ش ۳۹. صص ۲۶۲-۲۳۳.

گنجیان خناری، علی. ۱۳۸۹. «بدبینی فلسفی در اندیشه فلسفی ابوالعلاء معری و آرتور شوپنهاور». *مطالعات ادبیات تطبیقی*. س ۴، ش ۱۳. صص ۱۵۷-۱۳۷.

محسنی هنجنی، فریده. ۱۳۸۵. «انعکاس اندیشه خیام در آثار سعدی». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۲. ش ۴. صص ۱۱۷-۱۰۲.

محسنی‌نیا، ناصر. ۱۳۸۹. «خیام‌پژوهی با تکیه بر جهان معاصر عرب». متن‌شناسی ادب فارسی. س ۲. ش ۳. صص ۲۰-۱.

معری، ابوالعلاء. ۱۹۹۹. *ابوالعلاء المعری ملامح حیات و آدبه*. به تصحیح محمد طاهر حمصی. بی‌جا: دار ابن کثیر.

\_\_\_\_\_ ۲۰۰۱. *دیوان ابی‌العلاء المعری (اللزومیات او لزوم ما لا یلزم)*. بی‌جا: دار الکتب العلمیه للنشر و التوزیع.

\_\_\_\_\_ بی‌تا. *لزوم ما لا یلزم*. بیروت: دار صادر.

مقدم‌متقی، امیر. ۱۳۸۴. «بررسی آرا و اندیشه‌های خیام و ابوالعلاء معری». *نامه پارسی*. ش ۳۷. صص ۲۵-۵.

مکاریک، ایرنا ریما. ۱۳۸۳. *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگاه.

ممتحن، مهدی و مسلم رجبی. ۱۳۹۲. «نوستالژی فلسفی در شعر ابوالعلاء معری و عطار نیشابوری». *فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی*. س ۷. ش ۲۵. صص ۱۷۸-۱۶۱.

موقن، یدالله. ۱۳۶۸. «منطق اسطوره». *نشر دانش*. ش ۵۲. صص ۵۵-۵۲.

هدایت، صادق. ۱۳۴۲. *ترانه‌های خیام*. چ ۴. تهران: امیرکبیر.

## References

- Abāzarī, Yūsof-alī. (2001/1380SH). “*Rolān Bārt va Ōstūre va Motāle’āte Farhangī*”. *Arqanūn*. No. 18. Pp. 137-157.
- Abāzarī, Yūsof-alī and Abbās Xoršīd-nām. (2011/1390SH). “*Ōstūre Ōstūre-šenāsī*”. *Motāle’āte Jame’e-šenāxtī*. 18<sup>th</sup> Year. No. 39. Pp. 197-221.
- Ahmadīyān, Hamīd and Mohammad Moslehe Samīmī & Maryame Esmā’īlī. (2014/1393SH). “*Naqde Ravān-šenāxtī-ye Bad-bīnī-ye Abo al-’alā’e Moa’rī*”. *Journal of the Iranian Association of Arabic Language and Literature*. 10<sup>th</sup> Year. No. 30. Pp. 109-133.
- Al-fāxūrī, Hanā. (2004/1383SH). *Tārīxe al-adabe al-’arabī*. 3<sup>rd</sup> ed. Tehrān: Tūs.
- Amīrī, Manūčehr. (1952/1331SH). “*Qadīmī-tarīn Nosxehā-ye Xattī Robā’iyāte Xayyām*”. *Yaqmā*. No. 52. Pp. 318-320.
- Ardestānī Rostamī, Hamīd-Rezā. (2013/1392SH). “*Barrasī-ye Afkār va Bāvarhā-ye Genūsī-ye abo al-a’la’e Moa’rī va Sādeq Hedāyat*”. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 9<sup>th</sup> Year.No. 31. Pp. 11-44.
- Āqāyānī Čavošī, Ja’far. (2001/1380SH). “*Hakīm Ōmare Xayyām, Fīlsūfe Nāšenāxteh*”. *Culture, especially in honor of Khayyam (2)*. Tr. by Mohammad-mahdī Fūlād-vand. 14<sup>th</sup> Year. No. 3 and 4. Pp. 1-28.
- Azkāyī, Parvīz. (2005/1384SH). *Hakīm Rāzī Hekmate Tabī’ī va Nezāme Falsafī-ye Mohammad ebne Zakarīyā-ye Seyrafi*. Tehrān: Tarhe Now.
- Barthes, Roland. (2001/1380SH). “*Ōstūre dar Zamāne-ye Hāzer*” (Myth in the present). *Arqanūn*. Tr. by Yūsof-alī Abāzarī. No. 18. Pp. 85-135.
- Bayāt, Mohammad-Hoseyn. (2007/1386SH). “*Negāhī Xerad-varzāneh be Xayyām*”. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran*. Pp. 153-178.
- Cassirer, Ernst. (1999/1378SH). *Falsafe Sūrathā-ye Sambolīk: Andīše Ōstūrehī (Philosophie der symbolischen formen)*. Tr. by Yado al-lāh Moqen. Tehrān: Hermes.
- Christensen, Arthur. (1989/1368SH). *Īrān dar Zamāne Sāsānīyān (Le’ Iran sous les sassanides)*. Tr. by Rašīde Yāsemī. 6<sup>th</sup> ed. Tehrān: Dībā.
- . (1995/1374SH). *Barrasī-ye Enteqādī-ye Robā’iyāte Xayyām (Critical studies in the Rubaiyat of Umar -i Khayyam)*. Tr. by Fardīn Badrehī. Tehrān: Tūs.

Daryā-bārī, Seyyede Fāteme. (2011/1390SH). *Barrasī-ye Tatbīqī-ye Mazāmīne Hekmī dar Še're abo al-'alā'e Ma'erī bā Nāser Xosrow Qobād-yānī*. MA Thesis. Guide by Alī-rezā Fūlādī. Kāšān: Faculty of Humanities, Kashan University.

Daštī, Alī. (1998/1377SH). *Damī bā Xayyām*. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Amīr-kabīr.

Ebrāhīmī Dīnānī, Qolām-hoseyn. (2005/1384SH). “*Deraxšeš ebne Rošd dar Hekmate Mošā*”. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Tarhe Now.

Eqbāl Āštīyānī, Abbās. (1944/1323SH). “*Jašne Hezār Sāle Tolīde abo al-'alā'e Mo'arī*”. *Yādegār*. 1<sup>st</sup> Year. No. 3. Pp. 1-12.

Farzād, abdo al-hoseyn. (1979/1358SH). “*Dow Ōsyān-gare Ālam-sūz; Xayyām va abo al-'alā'*”. *Negīn*. No. 172. Pp. 19-20.

Farzād, Mas'ūd. (2001/1380SH). “*Fītz Jerāld Motarjeme Engelīsī-ye Tarānehā-ye Xayyām*”. *Culture, especially in honor of Khayyam* (2). 14<sup>th</sup> Year. No. 3 and 4. Pp. 253-258.

Faxrī al-'abharī Meysūn Mahmūd. (2005/1426AH). *al-naqd al-ejtemā'ī fī Lozūmīyāt Abī al-'alā'e al-mo'erī*. Phd Thesis. Felestīn: Jāme'at al-najā al-vatanīe, Kollīat al-derāsāt al-'olīyā.

Ferdowsī, abo al-qāsem. (1965/1344SH). *Šāh-nāme bar Asāse Nosxe-ye Čāpe Mosko*. Tehrān: Bongāhe Tarjome va Našre Ketāb.

Forūzān-far, Badi'o al-zamān. (2004/1383SH). *Tārīxe Adabīyāte Īrān Ba'd az Eslām tā Pāyāne Teymūrīyān*. With the Effort of Enāyat al-lāhe Majīdī. Tehrān: Vezārate Farhang va Eršāde Eslāmī.

Frankena, William K. (2010/1389SH). *Falsafe-ye Axlāq (Ethics)*. Tr. by Hādī Sādeqī. 3<sup>rd</sup> ed. Qōm: Tāhā.

Frox, Ōmar. (2002/1381SH). *Aqāyede Falsafī-ye abo al-'alā'*. Tr. by hoseyne Xadīv-jam. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Fūlād-vand, Mahdī. (2000/1379SH). *Xayyām-šenāsī*. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Alest Fardā.

Ganjīyān, Xanārī, Alī. (2010/1389SH). “*Bad-bīnī-ye Falsafī dar Andīše-ye Falsafī-ye abo al-'alā'e Mo'arī va Ārtūr Šopenhāver*”. *Comparative literature studies*. 4<sup>th</sup> Year. No. 13. Pp. 137-157.

Gorjī, Mostafā and Fāteme Kūpā & Zohre Tamīm-dārī. (2015/1394SH). “*Tahlīle Moqāyesehī-ye Daryāft va Pās-dāšte Lahze dar Tafakkore Xayyāmī va Negare Būdāyī*”. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 11<sup>th</sup> Year. No. 39. Pp. 233-262.

Hedāyat, Sādeq. (1963/1342SH). *Tarānehā-ye Xayyām*. 4<sup>th</sup> ed. Tehrān: Amīr-kabīr.

Hoseyn, Tāhā. (1944/1363AH). *Ta'rif al-qodamā' e Bābī al-'alā' e al-mo'arī*. Qāhere: Dār al-kotobe al-mesrīye.

—————. (1965/1344SH). *dar Zendāne abu al-a'lā*. Tr. by Hoseyne Xadīv-jam. Tehrān: Mosavvar.

Jalālī Nā'inī, Seyyed Mohammad-rezā. (1999/1378SH). “*Hakīm Ōmar ebne Ebrāhīme Xayyāme Neyšābūrī*”. *Culture, especially in honor of Khayyam* 2. 12<sup>th</sup> Year. No. 1 and 2. Pp. 1-8.

Jom'e, Hoseyn. (2011/1432AH). “*al-eqterāb fī Hayā al-Mo'arī va Adabeh*”. *Journal of the Damascus Society*. 27<sup>th</sup> Vol. No. 1 and 2.

Jom'e, Hoseyn. (2001/1422AH). *Marāyā lel Elteqā va al-erteqā' e beyn al-adabīn al-arabī va al-fārsī*. 1<sup>st</sup> ed. Damešq: Manšūrāte Ettehād al-ketāb al-arab.

Koleynī, Kāmyār and Rowhām Šaraf. (2017/1396SH). “*Barrasī va Tahlīle Lezzat-gerāyī-ye Axlāqī dar Robā'īyāte Xayyām*”. *Research Ethics*. No. 37. Pp. 107-126.

Makaryk, Irena Rima. (2004/1383SH). *Dāneš-nāme Nazarīyehā-ye Adabī-ye Mo'āser (Encyclopedia of contemporary literary theory)*. Tr. by Mehrān Mohājer and Mohammad Nanavī. Tehrān: Āgāh.

Mohsenī Hanjanī, Farīde. (2006/1385SH). “*En'ekāse Andīše Xayyām dar Āsāre Sa'dī*”. *Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 2<sup>nd</sup> Year. No. 4. Pp. 102-117.

Mohsenī-nīyā, Nāser. (2010/1389SH). “*Xayyām-pazūhī bā Tekye bar Jahāne Mo'āsere Arab*”. *Textbook of Persian literature*. 2<sup>nd</sup> Year. No. 3. Pp. 1-20.

Mo'arī abo al-'alā. (1999/1420AH). *abo al-'alā' e al-mo'arī Malāmeḥ Hayāt bā Adab*. Ed. by Mohammad Tāher Hamsī. Bījā: Dār ebne Kasīr.

—————. (2001/1421AH). *Dīvāne abī al-'alā' e al-mo'arī (al-lozūmāt ow Lozūm Mā la Yalzem)*. Bījā: Dār al-kotobe al-'elmīyat lelnašr va al-towzī.

—————. (n.d.). *Lozūm Mā la Yalzem*. Beyrūt: Dār Sāder.

Moqadam-motaqī, Amīr. (2005/1384SH). “*Barrasī-ye Ārā va Andīsehā-ye Xayyām va abo al-'alā' e Mo'arī*”. *Persian letter*. No. 37. Pp. 5-25.

Momtāhen, Mahdī and Moslem Nabavī. (2013/1392SH). “*Nostālzī-ye Falsafī dar Še're abo al-'alā' e Mo'arī va Attāre Neyšābūrī*”. *Quarterly Journal of Comparative Literature Studies*. 7<sup>th</sup> Year. No. 25. Pp. 161-178.

- Moqen, Yado al-lāh. (1898/1368SH) “*Manteqe Östüre*”. *Dāneš*. No. 52 Pp. 52-55.
- Qanbarī, Mohammad-rezā. (2005/1384SH). *Xayyām-nāme*. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Zavvār.
- Rastegār Fasāyī, Mansūr. (1999/1378SH). “*Xayyām, Farzād va Nosxe-ye Ja’lī-ye Robā’iyāt*”. *Culture, especially in honor of Khayyam*. 12<sup>th</sup> Year. No. 29-32. Pp. 182-202.
- Rāvandī, Morteżā. (2003/1382SH). *Tārīxe Ejtemā’i-ye Īrān*. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Negāh.
- Rezā-zāde Malek, Rahīm. (1998/1377SH). *Dāneš-nāme-ye Xayyāmī*. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Elm va Honar va Sedāye Mo’āser.
- Safā, Zabīh al-lāh. (1977/1356SH). *Tārīx Adabīyāt dar Īrān*. 2<sup>nd</sup> Vol. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Seyyedī, Seyyed Hoseyn and Farāmarz Ādīneh Kalāt. (2010/1389SH). “*Barrasī-ye Tatbīqī-ye Mafhūme Marg dar Andīše abo al-’alā’e Mo’arī va Ōmare Xayyāme Neyšābūrī*”. *Journal of Comparative Literature*. 1<sup>st</sup> Year. No. 2. Pp. 117-137.
- Šūrābī, Ebrāhīm Amīn. (1954/1333SH). *Hāfeze Šīrāzī, Šā’ere al-qenā va al-qazal*. 1<sup>st</sup> ed. Qāhere: Dār al-ma’āref.
- Šīrvānī, Fardīn and Hasan Šāyegān. (1972/1351SH). “*Sīmā-ye Rāstīne Xayyām*”. *Art and people*. No. 122. Pp. 62-66.
- Xārazmī, Jamālo al-dīn Abūbokr. (1997/1418AH). *Mofīd al-’olūm va Mobīd al-homūm*. Ed. by abdo al-lāh ebne Ebrāhīme Ansārī. Beyrūt: Maktabe Ōnsorīye.
- Xorsandī, Mahmūd and Rasūl Dehqān-zād ōahrezā. (2007/1386SH). “*Tašāvom dar Še’ere abu al-’alā’e Mo’arī*”. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran*. 58<sup>th</sup> Year. No. 181. Pp. 99-118.
- Za’īmīyān Taqrīd. (2007/1386SH). *Moqārene-ye Ārā’e Ōmare Xayyām va abī al-’alā’e al-mo’arī*. Tehrān: Jahāde Dānešgāhī.
- Zekāvātī Qarā-qozlū, Alī-Rezā. (2001/1380SH). “*Ān Tīre Čašm Šā’ere Rowšan-bīn, Ma’āref*”. 18<sup>th</sup> Year. No. 1. Pp. 108-142.
- Zekāvātī Qarā-qozlū, Alī-Rezā. (1996/1375SH). “*Āyā abu al-’alā Molhed Būde Ast?*”. *Poetry Magazine*. No. 20. Pp. 19-21.
- Zekāvātī Qarā-qozlū, Alī-Rezā. (2004/1383SH). “*Ōmare Xayyāme Neyšābūrī Hakīme Šā’er*”. *Research mirror*. No. 87. Pp. 15-25.