

صہبای خرد

شرح احوال و آثار حکیم عمر خیام نیشابوری

نوشته

دکتر مهدی امین رضوی

ترجمہ

دکتر مجد الدین کیوانی



صحبای خرد

شرح احوال و آثار حکیم عمر خیّام نیشابوری

نوشته می

دکتر مهدی امین رضوی

ترجمه می

مجدالدین کیوانی



سرشناسه	: امین رضوی، مهدی، ۱۳۳۶ - Amin Razavi, Mehdi
عنوان و پدیدآور	: صهبای خرد: شرح احوال و آثار حکیم عمر خیام نیشابوری / نوشته‌ی مهدی امین رضوی؛ ترجمه مجدالدین کیوانی.
مشخصات نشر	: تهران: سخن، ۱۳۸۵.
مشخصات ظاهری	: ۴۷۲ ص.: مصور.
شابک	: 7 - 200 - 372 - 964
یادداشت	: فیبا.
یادداشت	: عنوان اصلی: The wine of wisdom: the life, poetry and philosophy of Omar Kahyyam
یادداشت	: کتابنامه: ص. ۴۰۹ - ۴۶۴.
یادداشت	: نمایه.
عنوان دیگر	: شرح احوال و آثار حکیم عمر خیام نیشابوری.
موضوع	: خیام، عمر بن ابراهیم، ۴۳۲ - ۵۱۷ ق. - نقد و تفسیر.
موضوع	: شعر فارسی - قرن ۵ ق. - تاریخ و نقد.
شناسه افزوده	: کیوانی، مجدالدین، ۱۳۱۶ - ، مترجم.
رده‌بندی کنگره	: ۹ ص ۸ الف / PIR ۴۶۳۵
رده‌بندی دیوبی	: ۲۲۰۹ / فا ۸
شماره کتابخانه ملی	: ۲۹۳۷۴ - ۸۵م



مجسمه عمر خیام در ورودی آرامگاه او



تلفن: ۶۶۴.۵.۶۲-۶۶۴.۵.۶۳

فهرست مطالب

پیش‌گفتار مترجم	۷
مقدمه	۱۵
زندگی و آثار خیام	۳۳
بازسازی چهره‌ای مخدوش: عمر خیام به روایت معاصران و زندگی‌نامه‌نویسان او .	۵۷
خیام در شرایط فکری زمان خود	۸۷
رباعیات	۱۱۱
خیام و تصوف	۱۵۹
اندیشه‌های فلسفی خیام	۱۸۳
خیامِ عالم	۲۱۵
خیام در غرب	۲۳۵
خاتمه	۳۲۷
پیوست الف: ترجمهٔ رساله‌های فلسفی	۳۳۳
پیوست ب: رباعیات - ترجمهٔ ادوارد فیتز جرالذ	۳۸۱
پیوست ج: اشعار عربی عمر خیام	۴۰۵
یادداشتها:	۴۰۹
کتاب‌شناسی	۴۵۳
فهرست اعلام	۴۶۵

پیش‌گفتار مترجم

کُنه خِرَدَم در خورِ اثبات تو نیست
و اندیشه من جز به مناجات تو نیست
من ذات ترا به واجبی کی دانم؟
داننده ذات تو به جز ذات تو نیست

در عرصه دانش‌پژوهی‌های معاصر، خیام‌شناسی همواره معضل خاصی را پیش روی اهل تحقیق نهاده است. چند بُعدی بودن یک چهره علمی یا ادبی بی‌گمان کار شناختن و شناساندن او را دشوار می‌کند. در این نکته حرفی نیست، لیکن قضیه خیام لزوماً چند بُعدی بودن یا نبودن او نیست – گرچه پژوهشگر آثار خیام خود باید در دانش و تخصص چند بُعدی باشد – مشکل اینجاست که در حوزه خیام پژوهی ما واقعاً هنوز نمی‌دانیم این همه حرف و حدیث مربوط می‌شود به یک نفر، دو نفر یا چند نفر! چنانکه در همین آغاز سخن ما حتی به درستی نمی‌دانیم که آیا درباره کسی بحث می‌کنیم که نامش خیام بوده یا خیامی. شخص چند بُعدی را می‌توان با مقداری زحمت بیشتر و تحقیق دقیق‌تر مطالعه و تحلیل کرد و هر جنبه او را معلوم داشت، اما وقتی ندانیم که این ابعاد مختلف حقیقتاً به فردی واحد برمی‌گردد، وضع فرق می‌کند.

چنانچه فقط ما بودیم و خیام عالم (ریاضی‌دان، فیلسوف و منجم)، کار بدین پیچیدگیها نمی‌بود، ولی وقتی پای خیام شاعر، با آن گستردگی و تنوع اندیشه در سروده‌های منسوب به او، به میان می‌آید، مشکل نه دو برابر که چند برابر می‌شود، به

ویژه که مطمئن نباشیم این رباعیهای بسیار رایج و اکثراً دلنشین و اندیشه‌برانگیز از چشمه طبع خیام یا خیامهایی روان شده، یا اینکه از تراوشات ذهن فیلسوف و ریاضی‌دان شاعری به نام «عمر خیامی» بوده است! دشوارترین بخش خیام‌شناسی همیشه آشتی دادن میان دقت، سختگی و وسواس علمی و تعهد دینی خیام (یا خیامی) از سویی و تلون و تنوع و به اقتضای حالات و تألمات روحی سخن گفتن خیام (یا خیامی) شاعر از سوی دیگر، بوده است. آنچه مشکل را مشکل‌تر می‌کند، همان‌گونه که اشاره شد، این است که در انتساب آنچه به «رباعیات خیام» شهرت یافته، به یک خیام واحد تردید فراوان وجود دارد.

نبود مدارک متقن و ملاکهای عینی و علمی در این باب باعث شده که هر گروه از خیام‌شناسان «از ظنّ خود یار» او شوند و وی را مطابق الگوها و معیارهای مفروض خود تعریف کنند و از این چهره نیمه حقیقی – نیمه افسانه‌ای نقشی پردازند که با گرایشهای فکری و اعتقادی‌شان منطبق است. با اینهمه خیام‌شناسان را می‌توان در چهار گروه دسته‌بندی کرد:

۱. گروهی مانند محمد محیط طباطبائی به استناد شواهد متعدد حساب «عمر خیامی نیشابوری» عالم را از «علی خیام بخارائی» شاعر کاملاً جدا کرده اند: دو شخصیت حقیقی که از ترکیب آنها خیام‌های جعلی پدید آمده‌اند، از جمله خیام استرآبادی (نک: م. طباطبائی، خیام یا خیامی، صص ۱۰۵-۱۰۶).

۲. گروهی خیام عالم را با سراینده فقط بخشی از انبوه رباعیات منسوب به خیام یکی دانسته، و گفته‌اند مؤلف رسالات ریاضی و فلسفی‌یی چون «فی البراهین علی مسائل الجبر والمقابله»، «فی الوجود» و غیره، هرگاه از تتبعات جان‌فرسای علمی خسته می‌شده، بر سبیل تفنن پاره‌ای از مسائل فلسفی بدون پاسخ را در قالب رباعیات بیان می‌کرده، و خود را از بار اندیشه‌های آزاردهنده سبک می‌ساخته است. این گروه، بر پایه ملاکهای پیشنهادی خود، شمار نسبتاً معدودی از رباعیات را از خیام نیشابوری، و بقیه را مردود دانسته‌اند.

۳. گروه سوم آنهایی هستند که منافاتی میان خیام شاعر و خیام عالم نمی‌بینند و معتقدند خیامی که رسالات علمی خود را با نام آفریدگار یکتا آغاز کرده، و واجب‌الوجود

واحد را مصدر تمامی کثرات می‌داند همان است که در رباعیاتش بر نظام آفرینش انگشت اعتراض می‌گذارد. فرق این گروه و گروه قبلی در این است که آن دسته دوم تلویحاً یا تصریحاً خیام را عالمی لا ادری، سست‌ایمان و شاید حتی خالی از ایمان دینی می‌انگارند، در صورتی که گروه سوم در معتقدات و پایبندی دینی خیام تردیدی ندارند.

۴. و سرانجام، گروهی هستند (و می‌توانند باشند) که به «اندیشه» می‌اندیشند و نه به «صاحب اندیشه». اینها می‌گویند چون تعیین هویت واقعی و شناخت حقیقی «فردی» که هم نویسنده رسالاتی علمی در فلسفه و ریاضیات باشد هم گوینده رباعیات معروف به «رباعیات خیام»، دیگر امکان‌پذیر نیست، پس بهتر آن است که بنا به فحوای اُنْظُرْ اِلَیْ مَا قِیلَ وَ لَا تَنْظُرْ اِلَیْ مَنْ قَال، نه به گوینده که به گفته پردازیم. لا اقل برای افرادی از این گروه مهم نیست که خیام فردی واحد با شخصیتی تاریخی بوده باشد. آنچه اهمیت دارد مجموعه اندیشه‌های بلند، پرسشهای فلسفی عمیق، و نگرشهایی است که شاید در خلال دورانی هزارساله از سوی خیامها یا خیامیها، یا حتی «غیر خیامها» به بیان درآمده، اما همه و همه زیر نام جادوئی و پرجاذبه «شخصیتی آرمانی» به نام خیام جمع شده است؛ پنداری این نام ضامن حفظ اعتبار و بقاء اندیشه‌هایی گردیده که احتمالاً به بیش از یک تن تعلق داشته است. این «شهیر ناشناخته» فیلسوف و شاعری محدود به زمانی خاص در هیأت شخصی از زمره اشخاصی که روزی به دنیا می‌آیند و روزی دیگر از آن رخت برمی‌بندند نیست، بلکه مظهر و تبلوری از سده‌ها تفکر و تفلسف ایرانی است. خیام نمادین دیگر پیر ماه و سال نیست، او مرد همه فصلهاست و از جهاتی، زبان‌گویای قشرهایی از نسلهای پیاپی در طول هزار سال شده است؛ همان‌طور که خواجه شیراز چنین حالتی را برای ایرانیان فارسی زبان پیدا کرده است.

باید پذیرفت که آنچه سبب خلق این شخصیت آرمانی یا نمونه نوعی شده، رباعیاتی است که عموماً به نام او ثبت شده است، و الا رسالات علمی و فلسفی او جای حرف و حدیث چندانی ندارد، گرچه بعضی از افراد گروه چهارم، از جمله نویسنده کتاب

حاضر، خیامی را می‌خواهند که هم شاعر، هم فیلسوف هم آشنا به احکام نجوم بوده باشد! در میان میلیون‌ها ایرانی (و حتی غیرایرانی) که مسحور نام خیام‌اند، هم عالم هم عامی، هم دین‌دار هم بی‌دین، هم خوشبین هم بدبین، و هم خوشنود از نظام خلقت هم معترض به آفریده و آفریدگار پیدا می‌شود. اتفاقی که افتاده می‌تواند چنین باشد که هر دسته‌یی برای آنکه خواسته‌اند حرف دلشان را از زبان شخصی بزرگ و موجه گفته یا شنیده باشند، رباعیاتِ باب طبع خود را از «خیام» نامی دانسته، یا پذیرفته‌اند که از او باشد. این است که در میان رباعیات منسوب به خیام به نمونه‌هایی برمی‌خوریم که هم سنخ نیستند، و حتی در تضاد آشکارند.

نویسنده کتاب *The Wine of Wisdom*، که ترجمه آن را با عنوان *صهبای خرد* پیش روی دارید، از خیام پژوهان گروه چهارم است. او در خاتمه کتابش چهره خیام را با چهره‌یی از حضرت مسیح قیاس می‌کند که در طول دو هزار سال تاریخ مسیحیت از او ترسیم شده است. او می‌گوید شماری از مسیح‌شناسان به این نتیجه رسیده‌اند که تنها ۶ آیه از کتاب مقدس گفته‌های خود عیسی (ع) است. مع‌ذلک هنوز که هنوز است هزاران محقق و مسیحیت‌پژوه در تلاش‌اند تا براساس انبوه نوشته‌های بی‌پایه و مشکوک یا نه چندان درخورِ اعتماد، شخصیتی را به نام عیسی مسیح بازسازی کنند، چون حفظ چنین چهره‌ای، هر چه هم که رنگ و بوی اسطوره به خود گرفته، باز برای عالم مسیحیت ارزشمند است، چون مظهر صفاتی است که می‌توان مسیحیان جهان را به برکت نام عیسی مسیح بدین صفات عالی جلب نمود.

همین‌طور با همه شک و ابهام‌ها، اختلاف نظرها و قصه‌ها و افسانه‌ها که پیرامون نام خیام پدید آمده، و به رغم نامستند بودن رباعیات منسوب به او، نمی‌توان و نباید اندیشه‌های او را که مظهر و جلوه‌گاه قرن‌ها تفکرات و تأملات ایرانی است، آسان‌رها کرد. نویسنده *صهبای خرد* هرگونه تلاشی را می‌کند تا خیام هزار ساله را نجات دهد: خیامی که هم فیلسوف است و ریاضی‌دان، هم منجم و شاعر. به فراموشی سپردن این تندیس خرد، در کلیت نیمه اسطوره‌ای آن، یعنی از دست دادن گنجینه‌ای از چکیده دغدغه‌های ذهنی ایرانیان اندیشمندی که نتوانسته‌اند از بسیاری از آنچه حاکم بر زندگی آنهاست به راحتی بگذرند و در قید تعبّد بمانند.

مؤلف کتاب صهبای خرد، دکتر مهدی امین رضوی (ز. ۱۳۳۶ ش)، استاد فلسفه و دین در دانشگاه مری واشینگتن، ایالت ویرجینای آمریکا، از ایرانیانی است که از جوانی رحل اقامت در آن سوی دریاها افکنده، ولی هنوز ایران را و فرهنگ ایران را از یاد نبرده است. او به لحاظ داشتن تجانس فکری با خیام، و متأثر از خاطرات ایامی که در کودکی از مشهد به زیارت تربت پیر نیشابور می‌رفته، این کتاب را به قلم درآورده است تا از این رهگذر تصورات غلطی را که از این دانشمند شرقی در ذهن بیشتر غربیها نقش بسته بزداید، و برای آنان روشن کند که خیام ذهن آنها نه آنست که واقعاً باید باشد.

اینکه مؤلف تا چه حد در نیل به این مقصود توفیق یافته باید از توده خوانندگان غربی او پرسید. البته تا کنون نقدهای کلی ستایش‌آمیزی از سوی بعضی دانشگاهیان فارسی‌دان در آمریکا ابراز شده است. لیکن شاید بعضی از ارباب‌نظر در ایران بر شیوه کار و نحوه استدلال وی خرده بگیرند. تا آنجا که به من مترجم مربوط می‌شود، صهبای خرد را خالی از پاره‌ای اشکالات و نارساییها نیافتم که خوشبختانه با همفکری و همراهی مشارالیه و از طرق دیگر بسیاری از آن اشکالات رفع شد. به هر حال، انگیزه من در ترجمه این کتاب یکی ابراز پاسخی، در مقام تقدیر، به احساسات ستایش‌آمیز مؤلف نسبت به مفاخر و میراث فرهنگی سرزمین آباء و اجدادی او، و دیگر جامعیت نسبی خود کتاب بود که می‌تواند منبع خوبی برای ایرانیان تحصیل کرده‌ای باشد که فرصت رفتن از کتابی به کتاب دیگر را در جستجوی آنچه به خیام آرمانی منسوب است، ندارند.

صهبای خرد را می‌توان از نظری به دو مقوله تقسیم کرد، یکی شامل آراء و نظرات پژوهشگران ایرانی درباره خیام، و دیگری حاوی آنچه از حکیم عمر خیام در جهان غرب انعکاس یافته است. بی‌گمان مؤلف بخش اول کتاب خود را عمدتاً مدیون محققان و دانشمندان ایرانی از قبیل محمدعلی فروغی، صادق هدایت، علی دشتی، محمد محیط طباطبائی، مهدی فولادوند، رضازاده ملک و امثال اینهاست. امتیاز ویژه صهبای خرد آخرین فصل آن است که اختصاص دارد به وضعیت حضور خیام در غرب طی ۱۵۰ سال اخیر، یعنی از زمانی که بر اثر ترجمه ادوارد فیتزجرالد از رباعیات او نامش بر سر زبانها افتاد و این برگردان بسیار موافق با مذاق انگلیسی‌زبانها هم باعث شهرت استثنائی خیام

در مغرب زمین شد و هم نقشی نادرست و، حداقل، سطحی از این اندیشمند کم‌نظیر در اذهانِ زودباور و ساده‌اندیش غربیان صورت بست: نقش شاعری لایبالی، خوشباش اپیکوری مشرب و مست باده‌پرست و بی‌اعتقاد به دین و دنیا. اطلاعات وسیعی که صهبای خرد دربارهٔ فعالیتهای اروپائیان و آمریکاییها در ارتباط با خیام می‌دهد، بسیار خواندنی است.

در پایان مراتب تقدیر و تشکر خود را از نامبردگان زیر ابراز می‌کنم:

۱. مؤلفِ صهبای خرد، برای همکاریهای مستمرّ ایشان در رفع اشکالات کتاب و پاسخ به پرسشهای من.
 ۲. آقای مهندس یونس کرامتی، دوست و همکارم در مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی که بخش ریاضیات از فصل هفتم کتاب را به دقت ویرایش، و بسیاری از نارساییهای آن را برطرف کرد.
 ۳. خانم ایران‌ناز کاشیان، همکار دلسوز و زحمت‌کشم در مرکز دائرةالمعارف که در مدت اقامتم در خارج از کشور، مقدار زیادی از منابع مورد نیاز مرا از طریق اینترنت برایم ارسال داشت.
 ۴. همسرم فروغ که استخراج و تنظیم اعلام صهبای خرد را انجام داد.
 ۵. مدیر محترم و نیروی فنی انتشارات سخن که به چاپ و نشر این اثر همّت گماشتند.
- یادآوری: همهٔ پانویس‌های صفحات از مترجم است.

مجدالدین کیوانی

دهم بهمن ماه ۱۳۸۴

تهران

حدیث مطرب و می گوی و راز دهر کم تر جو
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را
(حافظ)

مقدمه

کتاب حاضر اثری است جامع در معرفی زندگی، آثار، فلسفه، دانشها و هنر شاعری عمر خیام برای خوانندگان غربی. قصدم در این نوشته معرفی مجدد شخصیتی استثنائی است که چهره غریب و تحریف شده‌ای که از او برای غربیان ترسیم شده، تصویر درستی از این فیلسوف اسرارآمیز، شاعر و عالم سده پنجمی نیست^(۱). تلاش من در این است که برای نخستین بار در زبان انگلیسی شخصیت و اندیشه‌های چهره‌ای را بازسازی کنم که در تاریخ تفکر اسلامی بی‌مانند است، چهره‌ای ناآشنا هم در زادگاه خود هم در غرب: شخصیتی که بسیاری او را درست نشناخته‌اند، آزاداندیشان دوستش دارند و بسیاری از متعصبان جزم‌اندیش بغض او در سینه دارند.

معدودند چهره‌های غیرغربی که در مغرب‌زمین به شهرت عمر خیام رسیده باشند. درست یک قرن پیش، نه تنها شعرهای او در مدارس و کالجها تدریس می‌شد بلکه وی نماینده تمامی جنبه‌های غریب و خارق‌العاده «خاورزمین» به شمار می‌آمد. اهمیت عمر خیام در غرب دوگانه است: نخست به لحاظ رباعیات او؛ دوم، به سبب آثار علمی وی، مخصوصاً آنهایی که در زمینه ریاضیات است. با اینهمه، آثار ریاضی خیام پیوسته تحت الشعاع شعر او بوده است. رباعیات او از دهه ۱۸۷۰ تا ۱۹۵۰ همه جابر سرزبانها بود، و موضوع بحث امثال مارک تواین و اِزرا پاوند و، به طور کلی، توده‌های مردم بود.

آوازه بلند و منزلت بُت‌مانند او در انگلستان و به ویژه در آمریکا بنا به دلایلی است که پاره‌ای از آنها را در فصل هشتم از کتاب حاضر بحث کرده‌ام. از سویی، جنگ

جهانی اول در اروپا و جنگ داخلی در آمریکا آثار سوء عمیقی در روح جوامع غربی برجای نهاده بود؛ بنابراین، جای شگفتی نیست که می‌بینیم پیام خيام درباره رنجها و بدیهای دنیا طینی بود از حرف دل مستمعان غربی. از دیگر سو، بازار ماده‌گرایی، سکولاریسم و اومانيسم کلیسایی. به طوری که در مورد «مکتب استعلاگرایان نیوانگلند»^۱ پیداست، رونق می‌گرفت. روح پیرایشگری بنیان‌گذاران نهادها و جنبشهای اجتماعی به وضعیتی رو نهاده بود که بنیادگرایان مسیحی آن را ظهور نوع تازه‌ای از بی‌دینی می‌دیدند.

رباعیات عمرخيام نمادی نیرومند برای بحث و جدل بین مسیحیت پیرایشگرا و سکولاریسم در غرب شد. از نظر عامیان غرب مسیحی، خيام مظهر «دگراندیشی» شد: یعنی، شاعر ملحدی که، با تجویز مسلک لذت‌گرایی، می‌رفت که ساختار اخلاقی جامعه را سست کند. مراجع اخلاقی مدعی بودند که غرب به طور کلی و آمریکا به خصوص، به سبب آمادگی‌اش برای پذیرش افکار بیگانه، در حال سقوط به ورطه ماده‌گرایی و پیامد حتمی آن، لذت‌گرایی است. رباعیات خيام به یک معنا هدف دقیق مناسبی [برای این انتقادهای] بود؛ او به بیانی صریح، با توجه به نامعلومی حیات پس از مرگ، می‌گساری و عشق‌ورزی را تبلیغ می‌کرد. او برای مسیحیت سنتی به مثابه ضد مسیح، و در داستان غرب مسیحی علیه غرب بی‌ایمان نقش قهرمان اول را پیدا کرد.

رباعیات عمرخيام صدای غریبهای بیزار از دین‌مداری را نیز منعکس می‌کرد. خيام با اصول و نظریه‌های دینی به معارضه برخاسته بود، به روی و ریای روحانیت کنایه می‌زد، تقریباً نسبت به هر جنبه‌ای از آداب و تشریفات دینی ابراز تردید می‌کرد و مبلغ نوعی اومانيسم بود. غرب جدید خيام را راحت پذیرفت بدون توجه به اینکه این رباعیات از خود او بود یا نه، بلکه بدین سبب که شرق صاحب حکمتی و خردی بود که گویا غرب از آن بهره‌ای نداشت. شرق نا آشنا و رازآلود در شخص خيامی که رباعیاتش معرف او بود، تجسم یافته بود؛ او هوادار آزاداندیشی، عصیان در مقابل تفکر دینی و شریعتمداران بود، و از زندگی کردن در همین دنیا و هم اکنون دفاع می‌کرد. پیام بموقع

خیام، که هم دین‌گريزان از آن سخت ستایش می‌کردند و هم مدافعان خدایي خداوند خط بطلان بر آن می‌کشیدند، به یمن نبوغ شعری عمرخیام و مترجم برجسته او، فیتزجرالد، در رباعیات وی با فصاحت تمام بیان شده بود.

خیام به واسطه آراء علمی‌اش نیز مهم است. او ریاضی‌دان نابغه‌ای بود که پیشنهادهایش درباره هندسه و جبر علاقه فراوانی را در میان ریاضی‌دانهای غربی برانگیخت. رساله‌های علمی او بسیار کوتاه، اما ابتکاری است؛ آثار وی به بسیاری از زبانها ترجمه شده و مورد توجه جدی ریاضی‌دانان روسی، اروپایی و، اخیراً، آمریکایی قرار گرفته است. خیام هم اندیشمندی مبتکر در حوزه علوم بود، هم یکی از شارحان و ناقلان مهم نوشته‌های ریاضی یونانی به جهان اسلام. مثلاً، در مورد هندسه اقلیدسی کارهای عمده‌ای در جهت تکمیل اصول اقلیدس عرضه کرد.

رباعیات خیام در جهان غرب طی سده‌های نوزدهم و بیستم رواج مجدد تازه‌ای از فلسفه اپیکوری بود. برای مستمعان عصر ویکتوریایی که اومانيسم یا انسان‌مداری^۱ را ثمره رنسانس می‌دانستند، حتماً بسیار جالب بوده که ببینند این حکیم خردمند از مشرق‌زمین نیز هوادار همان انسان‌مداری بود. این افسانه که دانایان شرق از همه آنچه ما در غرب جدیداً کشف کرده‌ایم حتماً خبر داشته‌اند، بار دیگر مورد تأیید قرار گرفت! عمر خیام آینده‌ای پیش روی غریبان نهاد که خود را در آن می‌دیدند؛ آنان که آنچه را می‌دیدند می‌پسندیدند، خیام را می‌ستودند و کسانی که نمی‌پسندیدند وی را بابت انحطاط جوامع غربی ملامت می‌کردند.

اساساً تألیف کتاب حاضر دو دلیل دارد. اولاً، شاید به سبب نبود مجلدی واحد به انگلیسی^(۲) ویژه بحثی جامع درباره اندیشه‌های خیام، اشتباه‌فهمی‌هایی درباره ماهیت تفکر این چهره چند بُعدی وجود دارد. بنا به عللی نامشخص، خیام به صورت پیامبر لذت‌گرایان، لا ادریها و کافران ظاهر شده، و از سوی گروهی دیگر به عنوان آزاداندیش، یا «ولتر مشرقی»^(۳) در جهان اسلام ستایش شده است، و لتری که آراء بدبینانه او درباره دین وی را قهرمان اروپای سده سیزدهم / نوزدهم ساخت. با اینهمه،

تصویر کلیشه‌ای این فیلسوف و عالم بزرگ که بسیاری از باشگاههای شبانه و کاباره‌ها در غرب به نام او نامگذاری شده، تحریف صرف است. این تصویر به سبب معنای ویکتوریایی گونه عقاید غریب و عجیب، رمانتیک و غالباً شهوت محور که به مشرق زمین نسبت داده می‌شود، ثابت و راسخ‌تر شد: عقایدی که سروده‌های خیام در وصف شراب و زن آن را تقویت می‌کرد. بنابراین، هدف اصلی من معرفی اندیشمند بزرگی مانند خیام به خواننده غربی و اعاده تصویر مخدوش اوست.

دومین دلیل برای تألیف این کتاب دلیل شخصی است. خیام الهام‌بخش من در سراسر زندگی بوده است؛ پیام ساده ولی عمیق او درباره موقتی بودن حیات، مصائب و آلام زندگی روزمره و رنجهای درونی ما را که همه‌جاگیر است، در بافت مناسب خود جای می‌دهد. شاید به همین دلیل است که از میان چهره‌های مهم خیل متفکران مختلف ایران، عمر خیام به طرزی بی‌مانند طنین‌افکن صدای من بوده است. نادرست نخواهد بود که بگویم من از عهد کودکی تاکنون خود را به نوعی رهرو مسلک «خیامی» یافته‌ام و به تمامی آنچه آن را «مکتب تفکر خیامی» می‌خوانم احساس تعلق کرده‌ام.

پاره‌ای تأملات حسرت‌بار مربوط به گذشته شاید عشق و احترام خاص مرا نسبت به خیام توجیه کند. من در مشهد متولد شدم، شهری در فاصله حدوداً دو ساعت راه تا نیشابور که پیر فرزانه ما در آن به دنیا آمد و از دنیا رفت. یکی از روشن‌ترین خاطرات کودکی من دیدارهای مکرر خانواده‌ام از آرامگاه اوست. در موسم بهار، حوالی نوروز، پایان هفته سفری به نیشابور می‌کردیم: شهری که حضور معنوی و آسمانی آن اثری زایل نشدنی در روح من برجای نهاده است. از همه بالاتر، هرگاه به زیارت تربت خیام می‌رفتیم، پیوسته مردمی را پیرامون آن در حال شعرخوانی می‌دیدیم. این مرد که شعرهای ساده‌اش در ذهن اثرپذیر پسر بچه‌ای رسوخ کرده، و ترانه‌هایش منبع الهام پایداری برای سده‌های متمادی بوده است، کیست؟ این چه پرسشی است که من طی چهل سال اخیر از عمر پر آشوبم بدان اندیشیده‌ام؛ هر بار شعرهای او – همچون بوی گل سرخ، سرخوشی ناشی از باده کهن، و نوای بلبل – پیامی سخت اثرگذار و روح‌افزا می‌فرستد: زندگی کردن [واقعی] یعنی زندگی کردن در اکنونی دائم. اما درد و غم گذشته و دغدغه‌های آینده ما را از اینکه اینجا و اکنون را تجربه کنیم باز می‌دارد. خیام

خاطر نشان می‌کند که زندگی را چون رودی در حالت جریانی دائم دیدن درمان ضربات مستمری است که نیروهای بی‌رحم زندگی بر ما وارد می‌سازد. ابهت رازآلود خیام که من کودک را مسحور کرد و باعث شد بسیاری از رباعیهای او را به خاطر بسپارم، بعدها وقتی گرفتار هزارتوی زندگی شدم، جای خود را به درک عمیق‌تری از این شاعر سوق داد، آن زمان که همواره می‌شنیدم شاعر فراگوش من می‌خواند: «این نیز بگذرد».

و بدین ترتیب، چهل سال پس از نخستین دیدارم از آرامگاه خیام، بر آن شدم تا برای معرفی مجدد این حکیم به خوانندگان غربی تلاشی را شروع کنم و به کار پر تشویش تحلیل و تفسیر جنبه‌های فکری زندگی، اندیشه، شعر، علوم و فلسفه او مبادرت ورزم.

بررسی آثار مکتوب در حوزه مطالعات خیام‌شناسی چندین برداشت و تفسیر متمایز – اگر نه متضاد – را به وضوح نشان می‌دهد، که هر یک از آنها خصوصیت یکی از وجوه این چهره چند بُعدی را دربر می‌گیرد. آیا خیام لذت‌گرای لا ادري و یکتوریایی مشرب، به گونه‌ای که مترجم سرشناس وی، فیتزجرالد، او را معرفی کرده است، بود یا همان مسلمان مؤمنی بود که بعضی از زندگی‌نامه نویسان وی از جمله دامادش امام محمد بغدادی گزارش کرده‌اند؟ یا شاید، چنانکه دیگران نظر داده‌اند، چندین خیام وجود داشته، و خیام ریاضی‌دان و ستاره‌شناس با شاعر و شیخی صوفی به همین نام اشتباه شده است؟

گرچه این برداشتها و نظرات در فصلهای آینده نسبتاً به تفصیل شرح داده خواهد شد، مرور کوتاهی بر آنها در اینجا ما را در قرار دادن این قبیل بحث و شرحها در وضعی مناسب کمک خواهد کرد.

خیام لا ادري و لذت‌گرا

این نظر هم در غرب هم در شرق منادیان فراوانی داشته است. مقدار زیادی از این سنخ نظر را مدیون فیتزجرالد هستیم که ترجمه‌های آزاد اما سلیس و بلیغ او از سروده‌های خیام با روح عصر و یکتوریا و نیز با آراء رمانتیک پاره‌ای از محافل در بخش شرقی جهان مطابقت داشت. یقیناً سنت دیرپایی وجود دارد قائل به اینکه خیام حکیمی لا

ادری بوده که نظرات بدبینانه‌اش درباره زندگی به نوعی فلسفه لذت‌گرایی منتهی می‌شود. نیاز به گفتن ندارد که بسیاری از رباعیات خیام، اگر تحت‌اللفظی معنا شود، به این دیدگاه اعتبار می‌بخشد.

اگر شما نه فقط رباعیات خیام بلکه آثار فلسفی او را که معمولاً مورد غفلت کامل تحقیقات غربیان درباره خیام قرار گرفته به دقت بررسی کنید، خواهید دید که برداشت یاد شده از این حکیم صرفاً اشتباه است. به خلاف رباعیات (که سراینده بعضی از آنها تا حدی محل تردید است)، تصانیف فلسفی و علمی خیام قطعاً از آن اوست، کارهایی که هر یک از آنها با حمد خدا و نعت پیامبر اسلام آغاز می‌شود و با درود و دعا پایان می‌یابد.

به علاوه، نفس ساختار تفکر فلسفی خیام، که عموماً چه در شرق و چه در غرب توجه چندانی بدان نشده، به وضوح نشان می‌دهد که او کاملاً در چارچوبه فلسفه توحیدی عمل می‌کرد، بسیار شبیه سلف خود ابن‌سینا که خیام او را «استاد خود» می‌خواند. از اینها گذشته، گزارش واپسین روز زندگی و صحنه مرگ او را که نسبتاً به تفصیل ترسیم کرده‌اند، پیش روی داریم. طبق این گزارش خیام در تمام روز پیش از درگذشتش نمازهای خود را به جای آورد.

نظریه وجود دو خیام

ده سال پیش، دانشمند ایرانی سرشناسی به نام محیط طباطبائی در نوشته‌ای با عنوان خیام یا خیامی استدلال می‌کرد که ما چندین خیام داشته‌ایم و خیام ستاره‌شناس اشتباهاً به جای خیام شاعر تصور شده است. طباطبائی مدعی است که اختلاف بین خصلت توحیدی تفکر خیام آن گونه که در رسالات فلسفی وی انعکاس یافته، از سوئی، و گرایشهای لا ادری و لذت‌گرای منعکس در رباعیات او به روشنی نشان می‌دهد که این آثار از افراد متفاوتی است. طباطبائی به شواهد فراوانی در این مورد اشاره می‌کند که یا برگرفته از نص متون یا مبتنی بر قرائن و امارات غیرمستقیم است. این نظر در سالهای اخیر، که اطلاعات بیشتری درباره خیامهای دیگر به دست آورده‌ایم، قوت بیشتری گرفته است^(۶). مثلاً، ابو‌صالح خلیفه خیام را داشته‌ایم که مولد او، بخارا، زمانی بخشی از خراسان، بوده است؛

مورد دوم محمد بن علی الخیامی العراقي، از اهالی مازندران بوده است. آیا امکان نداشته که اشعار اینها با کارهای عمر خیام اشتباه شده باشد؟ در ۱۴۷۶/۸۶۷، یاراحمد رشیدی تبریزی بیش از ششصد رباعی را که ممکن است از این چند خیام بوده باشد، تحت عنوان طربخانه تدوین کرد، و با این کار فقط بر آشفتگی کل حوزه خیام‌شناسی افزود.

استدلال دیگری در میان است که مطالب بالا را تأیید می‌کند. در تاریخهای ادبی اسلامی هیچ کس دیگری وجود ندارد که با چنین صراحتی از همه جنبه‌های دین انتقاد کرده باشد و، در عین حال، به اندازه عمر خیام عمر کرده باشد! این از خیام چهره‌ای استثنایی می‌سازد، به قدری استثنائی که نمی‌تواند حقیقت داشته باشد. مورد ندارد که بگوییم وی در عصر آزادتری از تاریخ اسلام می‌زیست، یا در بخش دورافتاده‌ای از جهان اسلام زندگی می‌کرد. اگر هم چنین وضعیتی وجود داشته، خیام تحت مراقبت دقیق فقیهان بسیار متعصبی از قبیل ابو حامد غزالی، که نخستین سالهای زندگیش هیچ علاقه‌ای نسبت به تصوف نداشت، زندگی می‌کرد. بنابراین، مسأله این است که «اگر خیام واقعاً سراینده رباعیات مورد بحث بوده، چگونه از خطر آن مصون مانده است؟»

شاید به غیر از ابوالعلاء معری شاعر دیگری را نشناسم که به رغم تبلیغ شک‌گرایی، مذهب لا ادریه، والحاد، بر اثر علل طبیعی مرده باشد. بقاء معجزه آسا و موفقیت عمر خیام این نظریه را تقویت می‌کند که شاید چندین خیام وجود داشته، گرچه لا اقل یکی از آنها شاعر بوده است. این استدلال نیز، همان‌طور که نشان خواهیم داد، سفسطه‌آمیز است، نه بدان سبب که فقط اقلیت بسیار محدودی مبلغ آنند، بلکه به علت آنکه شمار چشمگیری از زندگی‌نامه‌نویسان، خیام منجم و ریاضی‌دان را کسی می‌شناسند که سراینده لا اقل پاره‌ای از رباعیات بوده است.

احتمال زیاد دارد که این ضرب‌المثل عربی که می‌گوید، «اعراب زنان یا اسبان خود را نمی‌بخشند، اما شاعران را می‌بخشند»، در مورد خیام نیز به کار برده شده است. جواز شاعری ممکن است وی را از آتش خشم عناصر متعصب مصون نگه داشته باشد.

خیام صوفی

کسانی هستند که کوشیده‌اند مسألهٔ لا ادری گری مشهود خیام را، به شکلی که در رباعیاتش به چشم می‌خورد، با تفسیر کردن آن، در بافتی صوفیانه حل کنند. طبق این نوع تفسیر، خیام صوفی بود که سخت متکی به تمثیل، استعاره و نمادین‌گویی بود؛ و مانند بسیاری از دیگر مشایخ بزرگ صوفی، چنانچه نمادهای رمزی و باطن‌گرایانهٔ رباعیاتش درست فهم شود، خیام دیگری ظاهر خواهد شد که تبحرّش در عرفان و باطن‌گرایی تنها موجب حیرت آنهایی می‌شود که با سنت معنوی تصوف آشنا هستند.

در این نظریه مقداری حقیقت وجود دارد زیرا خیام در «رساله در علم کلیات وجود» خود به وضوح تمام می‌گوید، صوفیان آنانند

کی ایشان به فکر و اندیشه طلب معرفت نکرده‌اند، بلکه به تصفیه‌ی باطن و تهذیب اخلاق، نفس ناطقه را از کدورت طبیعت و هیأت بدنی منزّه کردند. چون آن جوهر [روح] صافی گشت و در مقابلهی ملکوت افتاد، صورتهای آن جایگاه به حقیقت پیدا شود، بی هیچ شک و شبهتی. و این طریقه از همه بهتر است^(۷).

به رغم طرفداری صریح خیام از طریقت صوفیانه، اگر او را فقط صوفی بدانیم لطمه‌ای زده‌ایم به تحقیقات خیام‌شناسی و مانعی ایجاد کرده‌ایم برای ظهور تصویر جامع‌تری از این شخصیت عظیم. مطابق شواهد موجود، خیام مرشدی نداشت و متعلق به طریقتی نبود؛ هیچ یک از زندگی‌نامه‌نویسان او هم هرگز ذکر از وابستگی صوفیانهٔ او نکرده است. بنابراین، نتیجه‌گیری معقولی است که بگوییم اگر هم خیام تمایلات صوفیانه‌ای داشته، صوفی عاملی نبوده است. و بالاخره، این بیان او که ضمن آن خود را شاگرد ابن سینا می‌داند، و نیز رساله‌های فلسفی وی که به اسلوب مشائی نوشته شده است به ما اجازه نمی‌دهد که او را کاملاً در مسلک صوفیانه قرار دهیم. او مطمئناً با تصوف آشنا، و دارای گرایشهای باطنی بود، ولی برای آنکه او را تنها یک صوفی به شمار آوریم، باید معانی اضافی زیادی را در رباعیاتش مفروض بداریم، کما اینکه بعضی از پژوهشگران قرون وسطایی و امروزی چنین کرده‌اند. در هر یک از دو حالت، شرط احتیاط آن است

که فرض کنیم خیام صوفی از سنخ حلاج، یا حتی احمد غزالی نبود. شاید اینکه می‌خواسته‌اند فقط وجوه باطنی صوفیانه رباعیات را ببینند دلایل فرهنگی و حتّی سیاسی داشته است. لیکن واقعیت این است که به رغم طیف وسیع اندیشه‌های ایرانی و اسلامی – حتی در تساهل‌آمیزترین آنها – جایی برای تردید [در باره موضوعات دینی] به معنایِ امروزی آن نیست، چه رسد به محلی برای دیدگاهی لا ادری گرا یا الحادی. پیام لذت‌گرایی نیز به همان اندازه غیرقابل قبول است، زیرا این برخلاف سرشت جهان‌بینی خدامدارانه اسلام است. بنابراین، همواره تلاش زیادی را طلب می‌کرده که خیام را در تاریخهای ادبی و تذکرة‌های اسلامی جایی قرار دهند که بتوانند یکی از قهرمانان فرهنگی ایران را از اتهام بدعت و الحاد نجات دهند. با توجه به همین وضعیت است که مخالفت با طرح «صوفی‌سازی» خیام دشوار می‌شود؛ صوفی‌سازی در اینجا یعنی اتخاذ دیدگاهی که امکان می‌دهد شخص رباعیات خیام را طوری تعبیر کند که «پیام واقعی» او اتفاقاً با تعالیم باطن‌گرایانه اسلام هماهنگی کامل داشته باشد.

خیام به عنوان مسلمانی مؤمن

تفسیر دیگری نیز که کوشیده تا خیام را نجات دهد و چهره و شهرت او را از زنگ الحاد بزدايد، نظر سنتی‌تری است که تلاش می‌کند وی را حتی از شائبه ساختن رباعیات کاملاً مبرّا بداند. کسانی هستند که سعی کرده‌اند عمر خیام متدین را از دیگر شاعران ملحد ولی همانم خیام متمایز کنند و، بنابراین، حساب ریاضی‌دان – منجم با ایمان ما را از آنهايي که رباعیات را به وی منسوب دانسته‌اند جدا کنند. طرفداران این طرح به نوعی چنین تلاشی را راه دیگری برای نجات یکی از بزرگان فرهنگ ایرانی و محفوظ داشتن پاکی و خلوص ایمان خیام می‌بینند، اما این کار در حقیقت، فقط تداوم بخشیدن بیشتر به سوء شناخت اندیشمند سترگی است که آراء پیچیده او فراتر از ایمان و عقل می‌رود، چهره‌ای که نمی‌توان او را در قالب ساده «یا این / یا آن» جای داد. این نظر، که بعداً به تفصیل شرح خواهم داد، صرفاً اشتباه، و مبتنی است بر رویکردی یک جانبه به اندیشه‌های شخصیتی که به تنهایی یک دانشگاه بود.

خیام در مقام ایرانی ملی‌گرا

بحث دربارهٔ خیام بدون اشاره‌ای به عضویت ادعایی وی در جنبش ملی‌گرایی ایرانی معروف به شعوبیه، کامل نخواهد بود. گفته می‌شود خیام یکی از روشنفکران سرخوردهٔ ایرانی بود که بابت سلطهٔ طولانی فرمانروایان غیرایرانی بر ایران از زمان تجاوز اعراب در سدهٔ اول / هفتم، آزرده‌خاطر بودند؛ این فرمانروایان بیگانه بدان اندازه که قدر میراث فرهنگی ایران را بدانند فرهیخته نبودند. این وضعیت تا عصر خود خیام که سلسلهٔ سلجوقیان تُرک زمام قدرت ایران را به دست گرفتند ادامه یافت. می‌گویند خیام، در کنار بسیاری از دیگر روشنفکران مهم ایرانی همچون فردوسی در برنامهٔ احیاء سنتهای فکری اصیل ایرانی شرکت کردند.

معتقدان به این برداشت رباعیات را وسیله‌ای برای تقدّس‌زدایی از اصول اساسی دین اسلام و درونمایه‌های بنیادینی که ادیان سامی بر آن مبتنی است، می‌بینند. خیام نه تنها در معتقدات بسیار مهم اسلام از قبیل ملائک، نقض احکام شریعت، حیات پس از ممات و مقصود از آفرینش تردید می‌کند، بلکه این کار را به روشی طعنه‌آمیز^(۸) که حاکی از طرحهای ملی‌گرایانهٔ اوست، انجام می‌دهد.

این برداشت امروزی همان اندازه بدبینانه و منفی است که پاره‌ای از رباعیات خیام، و در عین حال نشان دیگری است از گزینشی [و جهت‌دار] خواندن اشعار او. بدون شک خیام هم ایرانی پُر غروری بود که از خدمات فکری و فرهنگی مهم تمدن ایرانی خبر داشت هم مسلمانی عامل به احکام دین؛ اما انتساب ملی‌گرایی در معنای امروزی کلمه به شخصیتی قرون وسطایی موجب غفلت کامل ما از نکتهٔ اصلی می‌شود. عمر خیام بیش از آن اندازه اندیشمند و بیش از آن اندازه درگیر معماهای وجودی حیات بود که به ملی‌گرایی پردازد، گرایشی که به طور غیرمستقیم گونه‌ای از فلسفهٔ تبعیض نژادی است. او تجسم یک ایرانی مسلمان بود، که از میراث کهن خود خبر داشت، و این نکته در تلاش وی برای حفظ نامهای پهلوی ماههای تقویم جدید او آشکار است. او، همان‌طور که از نوشته‌های فلسفی وی به وضوح برمی‌آید، مردی مؤمن بود، ولی با این وجود نسبت به اسلام سنتی و رسمی احساسی از عصیان داشت، و این ویژگی مشخصهٔ مقدار زیادی از ادبیات فکری و عرفانی ایرانی بوده است.

خیام حکیم

بحث من در سراسر کتاب حاضر این است که خیام افسانه‌ای حکیمی بود هم معنوی هم عمل‌گرا و واقع‌بین در عالی‌ترین مرتبه، که مانند بعضی از پیشینیان خود، از قبیل فارابی و ابن سینا ما را از چاشنی حکمت خود بهره‌مند کرده است. قلم پخته، توان فکری قوی و تلاش خستگی‌ناپذیر برای یافتن پاسخ پرسشهایی فلسفی و وجودی، از خیام انسانی ساخت که شاهد حکمت، چه در شعر چه در فلسفه، از بندبند وجود او می‌تراود.

خیام صوفی عامل به آداب تصوف نبود، هر چند که با آن مخالفتی نداشت؛ مسلمان سنتی متعارفی نبود، گرچه اسلام را به کار می‌بست و شریعت را در زندگی روزانه خود برپای می‌داشت؛ او مانند بیرونی و خوارزمی تنها یک متخصص رشته‌های علمی نبود زیرا به بسیاری دیگر از عرصه‌های دانش هم توجه داشت. عمر خیام مظهر بهترین موهبتی بود که بشر داراست، و آن عقل است که وی آن را در تمامی آثار علمی خود با مهارت فراوان به کار برده است. در عین حال، او کاربرد خود عقل (سوفیا) را نه تنها در معنای محدود منطقی آن، بلکه آن‌گونه که به خود زندگی و معضلات وجودی بنی آدم مربوط می‌شود، به روشنی نشان داد. خیام فیلسوف بود و رباعیاتش شرحی فلسفی بر کتاب زندگی و وضعیت انسانهاست. او مردی بود که سؤال کردن و حالت سردرگمی را نه مخالف ایمان دینی، بلکه به عنوان بخشی از انسان بودن می‌دید: انسان بودن، یعنی فرایند بی‌پایان عقل‌ورزی بین دو قطب وجودی زندگی انسانی، عقل و ایمان. علی‌رغم تمامی منابع مکتوب و زندگی‌نامه‌های موجود، یافتن پاسخ طعی و مشخص به این پرسش که «خیام تاریخی واقعی» کیست و جستجو برای پیدا کردن چنین شخصیتی برای مقاصد مورد نظر ما نه ممکن است نه معقول. اولاً، ما براساس مقداری شواهد ناکافی در ارتباط با بسیاری از آنچه در مورد خیام گفته شده است عمل می‌کنیم، تازه، اگر چیزی از گزارشهای ضد و نقیض درباره او نگوئیم. به عقیده من، بر پایه شواهد موجود، که مقدار زیادی از آن مبتنی بر شماری اشعار غیراصیل منسوب به خیام است، نمی‌توان شخصیت و اندیشه «خیام تاریخی» را با اطمینان خاطر معین نمود. مع ذلک، چیزی که می‌توان گفت این است که یک الگوی «یا این / یا آن» به عنوان رهنمی برای

رسیدن به خیام — چه در مقام فردی لا ادری — لذت‌گرا، مسمانِ متدین یا شیخی صوفی — دیدگاهی اشتباه است^(۹) که می‌توان آن را رد کرد.

تحقیقات خیام‌شناسی از سویی قربانی رمانتیسم ویکتوریایی و از سوی دیگر قربانی عینکهای دینی و فرهنگی ایرانی شده که بیننده از پشت آن دیگری را یا مسلمان مؤمن می‌بیند یا کافر. خصلت خرد بی‌مانند و شخصیت چند بُعدی خیام صرفاً پیچیده‌تر از آن است که در الگوی «این / یا آن» یا هر قالب پیش‌ساخته نظری دیگری بگنجد. دقیقاً همین ویژگی چند وجهی خیام است که به اینهمه افراد مختلف امکان داده تا او را قهرمانی متعلق به خود بدانند؛ ولی — حتی اگر قرار شود قهرمان فرهنگی ایرانیان را از آنها بگیریم — حقیقت این است که خیام می‌تواند همه آن بوده باشد که در باب او گفته شده است. شاید در بعضی زمانها، او لا ادری بوده و در سایر اوقات مردی با ایمان، و با وجود اینها لحظاتی هم بوده که فراسوی ایمان و عقل قرار می‌گرفته است. خیام یقیناً نخستین اندیشمند حیرت‌زده‌ای نیست که وقتی با پرسشهای دیرپای مربوط به غایت وجود دست و پنجه نرم می‌کرده سخت در عذاب بوده است. طبعاً شکل شاعرانه بیان وی به نظر بعضیها فلسفه اعتراض و ناله بلند حیرت‌زدگی او، و برای بعضی دیگر پوسته بیرونی معنای نهفته عمیق‌تری بوده است. یکی از هواداران آمریکائی خیام، ج. بریگام^۱، می‌گوید، «برای یکی، او [خیام] چیزی بیش از مستی میخانه‌رو نیست؛ برای دیگری، وی شاعری است که روحش لبالب از دسفه اپیکوری است؛ باز از نظر دیگری، او بی‌دینی لا ادری است که از لابه‌لای فضائی مه‌آلود به عبث خدای را می‌جوید؛ تازه، به عقیده آن دیگری، خیام مانند فرد آشفته احوالی است که در عین درد و تشویش فریاد برمی‌آورد که "خدایا، من ایمان دارم، یاریم کن بی‌ایمان نشوم!"»^(۱۰)

مطلب آخر مسأله بحث‌انگیز اصالت اشعار خیام است که موضوعی پر حرف و حدیث در میان خیام‌شناسان و کلاً در ادبیات فارسی است. همان‌طور که در فصل چهارم بحث خواهم کرد، متمایز کردن شعرهای اصیل از غیراصیل عملاً ناممکن است. در حالی که شرط احتیاط آن می‌بود که به رباعیات «اصیل» خیام دست بیاایم، به نظر من با

قرار دادن کانون توجه بر مسأله اصالت، ما از پیام خیامی که در دل رباعیات نهاده است غافل می شویم. هانری کربن فقید، که یکی از برجسته ترین اسلام شناسان غربی است، ضمن گفتگویی با دانشمند بزرگ شیعی، مرحوم علامه طباطبائی، مسأله اصالت انتساب نهج البلاغه را به امام علی (ع) مطرح کرد. طباطبائی در پاسخ گفت، «کسی که نهج البلاغه را نوشته برای ما علی است»^(۱۱). من نیز می خواهم با اتخاذ این روش نسبتاً پدیدارشناختی پیشنهاد کنم کسی که رباعیات را سروده برای ما خیام است.

واقعیت مسلمی که باقی می ماند این است که شمار زیادی رباعی منسوب به شخصی به نام عمر خیام وجود دارد. ما می توانیم به مراد دل خویش درباره اصالت این اشعار به بحثهای بی پایان پردازیم، یا می توانیم در جای خود بایستیم و به آنچه در پیش رو داریم نگاه کنیم. آنهایی که دغدغه روش شناسی در تاریخچه و آثار مکتوب مربوط به مسائل مورد تحقیق را دارند بی گمان از کتاب حاضر نومید و ناخرسند خواهند شد زیرا با این پرسش شروع می شود: اگر قرار بود عمر خیامی باشد که در آن واحد مؤلف رسالات علمی و مقدار زیادی از رباعیات مورد بررسی بوده باشد، او چگونه شخصی می بود؟ آیا بازسازی این شخص نیمه افسانه ای نیمه حقیقی بر پایه تمامی شواهد موجود ممکن است؟ آیا با توجه به این که بسیاری از رباعیات سروده خیام نیست، آیا باز می توان چیزهایی را از لابه لای ابیات آن خواند تا از این طریق مقداری از عطر اصیل اندیشه خیامی را بویید؟ و بالاخره، می توان فرض کرد که حتی اگر بخش زیادی از رباعیاتی که ما در کتاب حاضر از آنها استفاده می کنیم از خیام نباشد، آیا باز چیزی درباره شخصیت «خیام حقیقی» را باز نمی نماید؟ در حالی که به تصور من این کار هم ممکن هم عاقلانه است، ولی نمی توان نسبت به [صحت] این قبیل یافته ها ادعای مطلق و بی چون و چرای داشت.

آرتور کریستن سن، خیام شناس بلند آوازه دانمارکی، در رساله ای که به و. روزن^۱، خیام پژوه برجسته دیگر، تقدیم کرد، یاد آور می شود که ظرف ۳۵۰ سال پس از مرگ خیام رباعیات اصیل و غیراصیل دیگر قابل تفکیک نبود. آنها چنان مخلوط

شده‌ند که تمایز آنها از یکدیگر محال است^(۱۲).

بنابراین، جستجو برای یافتن خيام تاريخی با توجه به شواهد موجود کوششی بیهوده است که باید رها کرد و به جای آن الگوی شایسته و سودمندتری برگزید، الگویی که اگر درست انتخاب شود مسأله را نه به صورت «خيام که بود»؟! بلکه بدین گونه که پیام رباعیات چیست، مطرح می‌کند. این طرح که تلاش برای یافتن پیام آور را معلق می‌گذارد تا راه را برای پیام باز کند الگویی مناسب برای بررسی شاعر پر راز و رمز ماست. این الگو، که اغلب از آن به عنوان رویکرد پدیدار شناختی یاد می‌شود، تلاش برای دستیابی به «خيام تاريخی حقیقی» را فرو می‌گذارد و تأکید را بر مواجهه مستقیم میان آنچه موجود است – یعنی رباعیات – و خوانندگان آن طی قرون و اعصار متمرکز می‌کند. درست است که بعضی از رباعیات موجود از آن خيام است، ولی اشعار دیگری، که شمارشان به صدها می‌رسد، نیز هست که مسلماً غیراصیل است. مع الوصف، حتی بازه‌ای از رباعیات که عموماً غیراصیل به حساب می‌آید شباهتی به رباعیهای دارند که از لحاظ صورت و محتوا اصیل است. اگرچه اکثر این شعرها مسلماً دستاوردهای متأخرتر ولی منسوب به خيام است، «شباهت خانوادگی» در میان آنها امکان نتیجه گیریهای زیر را به ما می‌دهد:

۱ . خيام نماینده یک مکتب فکری، یک جهان بینی، و صدای اعتراضی بر ضد آنچه او آن را دنیایی اساساً ناعادل می‌داند، بود. بسیاری از مردم در او صدایی می‌یافتند که به شنیدن آن نیاز داشتند و، قرن‌ها پس از درگذشتش، وی وسیله‌ای شد برای کسانی که طعم همان مصیبت‌ها و رنج‌هایی را می‌چشیدند که خيام آنها را همراه با ترس از تکفیر می‌چشید.

۲ . خيام، بیش از یک تن واحد، نماینده جهان بینی ویژه‌ای بود که سنتاً جایگاه شاخصی در جهان اسلام نداشته است. مسأله شر از همان اوایل دوران بحث‌های کلام اسلامی کنار گذاشته شد و حتی عنوان کردن این که چرا شر وجود دارد اغلب نشانه‌ای از سست ایمانی به شمار می‌رفته است. خيام مشکلی در این نمی‌بیند که، با استفاده از آزادی عمل یا «پروانه شعری» خود مسأله مذکور را مطرح، و در آن تعمق کند^(۱۳).

بنابراین پیشنهاد می‌کنم که ما به جای پرداختن به شخص خیام، کانون توجه خود را مکتب تفکر خیامی قرار دهیم و بدین وسیله مسأله هویت واقعی خیام و اصالت سروده‌های وی را تا حدی از پیام مکتب فکری منسوب به او جدا سازیم. بدین ترتیب مسأله اینکه آیا چند خیام داشته‌ایم یا یکی، نیز با تحقیقات ما که مبتنی بر پیام شاعر است بی‌ارتباط می‌شود. حتی اگر ما عمر خیام را با شاعری به نام علی خیامی، که بعضی نظر داده‌اند، اشتباه گرفته باشیم، هنوز هم جهان‌بینی خاصی باقی می‌ماند که در رباعیات انعکاس یافته است، رباعیاتی که می‌توان آنها را با مکتب تفکر خیامی در ارتباط بسیار نزدیک دانست.

بر پایه ترکیبی از شیوه‌های نقد مبتنی بر مواد مکتوب و رویدادهای تاریخی حایی که امکانش باشد، از سوئی، و روشی پدیدارشناختی هر جا ضرورت داشته باشد. از سوی دیگر، می‌توان بدون درگیر کردن خواننده در جزّ و بحث‌های طولانی و ملال‌آور درباره مسائل خاتمه نیافته‌ای چون اصالت شعر خیام و هویت خود او، نظر متعادل‌تری از پیام خیام ارائه کرد. به همین دلیل، من از طرح بحثی مربوط به چاپ‌های مختلف رباعیات که در سرتاسر کتابخانه‌های ایران و کشورهای غربی پراکنده است، خودداری کرده‌ام. تأکید من بر این بوده که کاری عرضه کنم که برای اولین بار تصویری جامع از یک شخصیت تاریخی معرفی کند، شخصیتی که به عمر خیام شهرت یافته است.

پس از بیان مطالب فوق، از آنجا که طرح ما در اینجا بازسازی زندگی و اندیشه عمر خیام در حد امکان است، من برای شرح و توضیح این مأموریت سنگین. بر روش‌شناسی دوگانه‌ای تکیه کرده‌ام. اولاً، ۱۷۸ رباعی مورد قبول محقق برجسته... محمد علی فروغی را به عنوان رباعیهای اصیل پذیرفته‌ام. فروغی پس از مطابقه و مناسبت چاپها و روایات مختلف این رباعیات و جایگاه آنها در منابع متقدم و متأخر، شماری از آنها را «قابل قبول» به شمار می‌آورد، ولی توجه دارد که در نبود شواهد عینی و ملموس، شخص نمی‌تواند نسبت به اصالت هیچ یک از رباعیات مطمئن باشد. توجه به این مطلب لازم است که من در تحلیل و تفسیر اندیشه‌های خیام در کتاب حاضر. در درجه اول از رباعیات مورد پذیرش فروغی استفاده کرده‌ام. ثانیاً، هر جا و هر وقت که به منظور روشن کردن افکار خیام رباعیهای دیگری را به کار برده‌ام، یقین حاصل کرده‌ام

که محتوای آنها با روایت فروغی هماهنگ و مؤید آن است. آن روایاتی از رباعیات را که درونمایه و پیام آنها اساساً با محتوای رباعیات فروغی و دیگر رباعیهای قابل قبول دانشمندانی چون دشتی، رضازاده ملک و فولادوند تضاد دارد، کنار گذارده‌ام.

علی‌رغم، چنین احتیاطهایی که در کاربرد رباعیات رعایت شده، به خواننده توصیه می‌شود که توجه خود را بر مکتب فکری خیام به عنوان نماینده یک جهان‌بینی متمرکز کند و نه بر یک فرد. اینکه صدها رباعی وجود دارد که طی سالهای سال به خیام منتسب کرده‌اند، به زعم من، نه یک نقص بلکه یک امتیاز است. خیام صدای بسیاری از شاعران خاموش شده بود که از ترس تعقیب و آزار از او به صورت سپر یا حائل استفاده کردند؛ شاعرانی که شریک آراء خیام بودند او را پناهگاه مناسبی یافتند. بنابراین، خیام، را نباید فقط شخصیتی تاریخی، بلکه به عنوان یک مکتب فکری در نظر گرفت که، همان‌گونه که نشان خواهیم داد، آشتی‌ناپذیری ایمان و عقل را اعلام می‌کند، ولی به طور همزمان هر دو را حرمت می‌گذارد و زیر سؤال می‌برد. این چهره یگانه صادقانه می‌کوشد — نه برای آنکه ایمان و عقل را آشتی دهد بلکه — صریحاً بگوید که اینها دو قطب سازش‌ناپذیر وجود انسانی و حاکی از نزاع همیشگی بین قلب و ذهن است. مسأله برای او این نبود که چگونه می‌توان این دو گفتمان را آشتی داد، بلکه چگونه انسان می‌تواند، در حالیکه نه تسلیم پاسخهای آسان پیش ساخته شود و نه به ورطه پوچ‌گرایی و الحاد بیفتد، در میان این تنش [میان ایمان و عقل] زندگی کند.

برای مقاصد موردنظر در تحقیق حاضر، من از تحلیلهای گسترده و مقایسه متن چاپهای مختلف رباعیات احتراز کرده‌ام. بحثهای طولانی درباره مسأله اصالت رباعیات و سنخ بحثهایی که در محافل ادبی رایج‌تر است، اینجا به حداقل محدود شده است. گرچه این کتاب برای قشر وسیعی از خوانندگان نوشته شده، بعضی از فصلهای آن ممکن است فقط برای متخصص سودمند باشد. من اکیداً توصیه می‌کنم که خوانندگان این کتاب را با خواندن رباعیات آغاز کنند^۱؛ این سروده‌ها که در پیوست ب آمده قلب و

۱. بدیهی است که مخاطبان این توصیه خوانندگان انگلیسی‌زبان هستند. فارسی‌زبانان البته اصل فارسی رباعیات را مطالعه خواهند کرد.

روح پیام خیامی را تشکیل می‌دهد. فصل ششم و متن شش رساله فلسفی خیام، سدرج در پیوست الف شامل زبانی بسیار فنی، و مستلزم مقداری آشنایی با فلسفه ارسطویی است.^۱

مهدی امین رضوی

نوروز ۱۳۸۳ / مارس ۲۰۰۴

۱. چون پاراگراف آخر مقدمه مربوط به نحوه ترجمه رسالات خیام به انگلیسی و شیوه علامت‌گذاری آوایی کلمات غیرانگلیسی بود، و برای فارسی‌زبانها سودی دربر نداشت، از ترجمه آن خودداری شد.



آرامگاه عمر خیام در نیشابور

زندگی و آثار خیام

هرگز دل من ز علم محروم نشد
 کم ماند ز اسرار که مفهوم نشد
 هفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز
 معلوم شد که هیچ معلوم نشد^(۱)

زندگی عمر خیام

تولد و خانواده

نام کامل او ابوالفتح عمر بن ابراهیم خیام، تولدش در حدود سال ۴۳۹/۱۰۴۸^(۲) در ناحیه شادیاخ از توابع شهر نیشابور در استان خراسان، و درگذشتش بین ۵۱۵ و ۵۲۰/۱۱۲۴ و ۱۱۲۹ بود. تاریخ دقیق وفات او به صورت یک معما باقی مانده، به ویژه که وی به هنگام مرگ مردی مشهور بوده است. دلایلی در تأیید این عقیده وجود دارد که وی در ۵۱۵ ق یا پیش از آن درگذشته^(۳)، اما بیشتر محققان معاصر ظاهراً تصور می‌کنند که ۱۱۲۶/۵۱۷ تاریخ محتمل‌تری است. بعضی زادگاه او را استرآباد و بعضی دگر لوگر دانسته‌اند؛ اما [ابوالحسن] بیهقی، زندگی‌نامه‌نویس او که در واقع با وی ملاقات کرده، می‌گوید نیاکان خیام همه از نیشابور بودند^(۴).

سالهای دانشجویی و استادان وی

لقب «خیام» - به معنای چادر دوز - به احتمال بسیار زیاد از پدر به او به ارث رسیده بود؛ ابراهیم چادر دوز بی سوادى بود که هوش سرشار پسرش «عمر» و نیاز وی به تحصیل علم زیر نظر معلمان بزرگ آن زمان را تشخیص داد.

رحیم رضا زاده ملک در کتاب خود^(۵) می نویسد پدر خیام ممکن است از نوآیینانی بوده که به قرار معلوم از دین زرتشتی به اسلام سنی گرویده، و بنابراین خیام مسلمانی از نسل اول بوده است. ملک همچنین می گوید که چون گروه زیادی از خیام با عنوان «ابوالفتح» یاد می کنند، حتماً پسری به این نام داشته است. هیچ یک از این دو دعوی را دیگر زندگی نامه نویسان خیام تأیید نکرده اند.

ابراهیم در حالی که مطمئن نبود استادان مورد نظرش معلّمی پسر چادر دوز بینوایی را خواهند پذیرفت، از پیشنهاد مسجد، مولانا قاضی محمد، درخواست کرد که فرزندش را به شاگردی بپذیرد. او ترتیب ملاقاتی را داد که در خلال آن استاد از عمر جوان پرششی چند درباره علوم دینی کرد، و در اندک مدتی قاضی محمد دریافت که عمر چه کودک با استعدادی است زیرا او پیشاپیش مقدار زیادی از قرآن را حفظ کرده بود. در حکایتی آمده که عمر از استاد پرسید چرا هر سوره قرآن با آیه بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ آغاز می شود، و قاضی در پاسخ گفت قرآن کلام خداوند است و هر سوره باید متناسب با این شروع شود. پس عمر خردسال پرسید، «خداوند چه نیاز دارد که هر سوره را با خواندن نام خویش آغاز کند و آیا این تلویحاً ثنویت را نمی رساند؟» این قصه ممکن است بخشی از کیش شخصیت پرستی باشد که پیرامون این چهره افسانه ای پدید آمده است. عمر خیام علوم قرآنی، صرف و نحو عربی، ادبیات و دیگر علوم مقدماتی دین را آموخت و آنچه را قاضی محمد می توانست به او تعلیم کند، یاد گرفت. سپس استاد از عمر خواست که تحصیلات خود را نزد استاد دیگری^(۶) به نام خواجه ابوالحسن انباری ادامه دهد. عمر به هدایت معلم جدیدش رشته های مختلف ریاضی، نجوم و نظریه های کیهان شناسی سنتی، مخصوصاً اثر اصلی بطلمیوس، المجسطی را فرا گرفت.

همان طور که در تتمه صوان الحکمه آمده است، «ابوالحسن الانباری الحکیم: با وجود تبخّر در علوم حکمی، هندسه بر وی غالب بود و حکیم فیلسوف عُمر بن خیام از وی استفادت می‌کرد و مجسطی از وی فرامی‌گرفت»^(۷).

خیام که ساکت، درون‌گرا، طبعاً فروتن و صاحب شوق و علاقه‌ای بود که به کمک آن تحصیلات عالیّه خود را دنبال کرد، به زودی به عنوان مستعدترین شاگرد خواجه ابوالحسن شناخته شد. پس از کوتاه زمانی، عمر آمادگی تحصیل در خدمت شیخ سرشناس امام موفق نیشابوری را پیدا کرد و نزد استاد جدید بهترین بهترینها را فرا گرفت. امام موفق تا حدی فیلسوفی درباری بود که فرزندان اشراف را تربیت می‌کرد. بار دیگر، در دیداری میان این دو، عمر استاد جدید را متقاعد کرد که شایسته تحصیل در خدمت اوست. خیام دروس پیشرفته قرآنی و فقه را نزد امام موفق خواند، اما علاقه زیادی به علم اخیر نشان نداد. سرانجام، عمر فلسفه را با شیخ محمد منصور خواند، و تحت راهنمایی او با مصنفات ابن سینا، به ویژه شفا آشنا شد، اثری که وی آن را تا واپسین روز عمرش مطالعه می‌کرد.

خیام خود از ابن سینا به عنوان استاد خویش یاد می‌کند و بعضیها چنین تعبیر کرده‌اند که خیام در محضر ابن سینا درس خوانده است، اما این امری تقریباً ناممکن است. خیام یکی از رسالاتش با نام «فی الکون والتکلیف» را وقتی در اصفهان بود در پاسخ به سلسله پرسشهایی نوشت که ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی، یکی از شاگردان ابن سینا از او کرده بود. خیام در این رساله می‌نویسد:

بدان که این مسأله یکی از غوامض (فلسفی) است که بیشتر مردم را سردرگم کرده است... شاید من و استادم، افضل المتأخرین شیخ الرئيس ابوعلی حسن بن عبدالله بخاری [ابن سینا]، در این مسأله امعان نظر کرده‌ایم^(۸).

معلوم نیست که چه وقت و در کجا خیام می‌توانسته شاگرد ابن سینا بوده باشد زیرا اگر امکان این بوده که خیام با ابن سینا دیدار کرده باشد، باید خیلی زودتر از اینها به دنیا می‌آمد. امکان زیاد دارد که او نزد بهمنیار، شاگرد معروف ابن سینا درس خوانده باشد. به استثنای اشاره کوتاه نظام عروضی سمرقندی، که می‌گوید ابن سینا به نیشابور رفت

شاهدی بر ارتباط [مستقیم] ابن سینا و خیام در دست نیست^(۹). در هر یک از دو حالت، توجه و احترام خیام به ابن سینا تا پایان عمر او، که می‌گویند درست تا چند ساعت پیش از فوتش شفا را می‌خواند، بی‌کم و کاست باقی ماند. این مطلب از مکالمهٔ متهورانهای که با علاءالدوله، حاکم ری^(۱۰) داشت نیز پیداست؛ علاءالدوله که از مریدان ابوالبرکات بغدادی بود، از خیام پرسید نظرش دربارهٔ انتقادهای ابوالبرکات از ابن سینا چیست و او در پاسخ گفت، «ابوالبرکات حتی فهم سخن ابن سینا نکرده است، چه رسد از او انتقاد کند». دنبالهٔ این گفتگو و دفاع جانانهٔ خیام از ابن سینا به وضوح نشان می‌دهد که وی هوادار مشتاق فلسفهٔ ابن سینا بوده است^(۱۱).

کاملاً ممکن است که خیام نزد بهمنیار تحصیل علم کرده، یا لااقل در طول اقامتش در اصفهان با وی ملاقات کرده باشد؛ قرائنی چند در مورد این امکان وجود دارد. صفدی، در وافى بالوفیات^(۱۲) و قطب‌الدین محمد شیرازی در تحفة الشاهیه^(۱۳) یادآور می‌شوند که خیام و لوگری، همکار و همدرس خیام، شاگردان بهمنیار بودند. چهرهٔ مهم دیگری که احتمالاً عمر خیام پیش او علمی آموخته، متکلم و معلم معروف ابوحماد غزالی، امام‌الحرمین جوینی بود که در نیشابور مجلس درس داشت. اگر این درست باشد، پس خیام همدرس غزالی بوده است، نکته‌ای که هیچ یک از زندگی‌نامه‌نویسان وی بدان اشاره‌ای نکرده‌اند. مع‌ذلک، با توجه به شهرت جوینی، دشوار بتوان تصور کرد که خیام از او و محفل علمی وی بهره نگرفته باشد.

خیام آموزگار و شاگردان او

خیام به زودی به عنوان فردی «از شمار خرد هزاران بیش» که صیت آوازه‌اش به اطراف و اکناف رفت، جای خود را باز کرد. از او بالتب افتخاری «حُجَّةُ الْحَقِّ»، «غیاث‌الدین» و «امام» یاد کرده‌اند که همهٔ آنها حاکی از حرمتی است که در جامعه داشته، و به عنوان مرجعی دینی شناخته می‌شده است.

او کم می‌نوشت، اما هرچه هم نوشت اهمیت زیادی داشت. وی شمار معدودی

شاگرد پذیرفت، اما در کار تدریس بسیار وظیفه‌شناس و دقیق بود. می‌گویند یک بار غزالی صبحگاهان پرسشی از خیام دربارهٔ هندسه کرد و خیام روی این پرسش تا زمانی شرح و تفصیل داد که غزالی او را یادآور شد که وقت نماز ظهر است. خیام چندان در مباحث علمی و محافل نیشابور، که تا آن زمان یکی از بزرگ‌ترین مراکز علمی دنیای اسلام شده بود، شرکت نمی‌کرد. می‌نویسند وی خجالتی و حساس، کژخلق، ناشکیبا و کم‌علاقه به سهیم کردن دیگران در دانسته‌های خود بود. بعضیها این کم‌علاقگی به تدریس را ناشی از بی‌میلی وی به شهرت علمی می‌دانند. دربارهٔ حافظهٔ شگرف او دو گزارش، مربوط به دو سفر یکی به بلخ و دیگری به اصفهان موجود است. در هر دو مورد، او به کتابی برخورد که به خواندن آن سخت علاقه‌مند بود، ولی صاحبان آن کتابها اجازه می‌دادند که وی آنها را فقط بخواند اما از روی آنها نسخه‌ای بر ندارد. در هر مورد، خیام کتاب را به دقت خواند و به هنگام بازگشت به نیشابور آن را بر شاگرد خود املا کرد. بعدها که نسخهٔ املا شدهٔ وی با اصل مقایسه شد تقریباً مطابقت کامل بین آنها وجود داشت.

طبق حکایتی دیگر، خیام در جستجوی کتاب به بلخ سفر کرد؛ او مخصوصاً می‌خواست نسخه‌ای از کتاب مخروطاتِ اپولونیوس پرگیائی را پیدا کند. در راه به دهی رسید که پر شده بود از پرندگانی که کشته‌ها را می‌خوردند و فضلهٔ خود را برجای می‌گذاشتند. از خیام خواهش کردند که به روستایان کمک کند و او از آنان خواست که دو بازگلی بزرگ بسازند و در نقاط خاصی قرار دهند و شماری پرندهٔ مرده اطراف آنها بریزند. مرغان در دم از آن دهکده مهاجرت کردند.

اگر چه سندیت این حکایات را می‌توان، همیشه مورد سؤال قرار داد، ولی آنها بر قدرت فکری خیام بدان گونه که شاگردان او و مردم تصور می‌کردند، گواهی می‌دهند. اینها حکایاتی است که بی‌گمان به خلقِ یک چهرهٔ اسطوره‌ای کمک کرده است. خصلت ثابت نشدنی این حکایات، دانش‌پژوهی دربارهٔ خیام را نه آسان بلکه مشکل می‌کند، زیرا انسان نه می‌تواند آنها را به عنوان کذب مردود بشمارد و نه می‌تواند مآخذ آنها را تأیید کند.

به رغم زندگی درون‌گرا و تا اندازه‌ای زاهدانه ولی بی‌پیرایه، خیام با شماری از

دانشمندان سرشناس معاشر بود و چند شاگرد استثنائی داشت، که از آن جمله‌اند احمدالمعوری البغدادی، محمد ایلاقی، امام محمد بغدادی که داماد او هم شد)، نظامی عروضی سمرقندی (که از محضر خیام استفاده کرد گرچه تربیت شده او نبود)، ابوالمعالی عبدالله بن محمد میانجی (نیز معروف به عین‌القضاة همدانی)^(۱۴)، و محمد حجازی قاضی. نیز می‌توان از عبدالرفیع هروی نام برد که احتمالاً مؤلف نوروزنامه بوده است، رساله‌ای که معمولاً آن را منسوب به خود خیام دانسته‌اند. از شخصیت‌های یاد شده که ممکن است با خیام درس خوانده باشند، عین‌القضاة نامحتمل‌ترین است^(۱۵). این دو چهره هیچ اشاره‌ای به یکدیگر در آثار خود نکرده‌اند. حمید دباشی در اثر مهم خود درباره عین‌القضاة، رابطه آنها را «داستانی فراسوی حقیقت تاریخی در تصوف ایرانی» تفسیر می‌کند و می‌گوید ارتباط آنان نوعی تفکر رؤیاپروانه موافق ذوق کسانی است که دوست دارند خیام را در مقام یک صوفی ببینند.

آشنایی خیام با مشایخ

با اینکه علما در نیشابور فراوان بودند^(۱۷)، خیام تنها با گروه انگشت‌شماری از آنان ارتباط داشت، که سرشناس‌ترینشان سنائی شاعر، متکلم بزرگ زمخشری، میمون بن نجیب، و امام مظفر اسفزاری که خیام با او در ساختن تقویمی جدید همکاری کرد، و بالاخره مشهورترین همه آنها ابوحامد غزالی بودند؛ خیام با غزالی رابطه دشواری داشت.

همان‌گونه که در فصل‌های آتی بررسی خواهیم کرد، رابطه غزالی با خیام مقدار زیادی از محیط فکری آن زمان و ظهور علم جزم‌اندیش کلام را که خیام احتمالاً برضد آن واکنش نشان می‌داد، برملا می‌سازد. می‌گویند غزالی برای چند سالی همدرس خیام بود، اما به سبب شهرت غزالی به سنت‌گرایی و زهد، و آراء جنجال‌برانگیز خیام، روزی به وقت بامداد قبل از آنکه کس دیگری به ملاقات خیام برود، غزالی به خانه او رفت. خیام که بر آن بود تا روی و ریای غزالی را باز نماید، از طبّالی خواست که بر طبل خود

بکوبد و بدین وسیله مردم جمع شدند تا او را که ظاهراً در خلوت به ایمان خیام ایراد گرفته بود ولی در عین حال پیش او درس می خواند، تماشا کنند^(۱۸). شاید المُنْقَذُ مِنَ الضَّلَالِ را غزالی لا اقل بعضاً در پاسخ به دیدگاه فلسفی خیام نوشت.

استاد دیگری که خیام با او آشنایی پیدا کرده بود شخصیت ادبی بزرگ، سنائی بود. اندکی پیش از سفر مهم خیام به اصفهان در ۱۰۷۶/۴۶۷، سنائی برای دیدار خیام به نیشابور رفت. بحث درباره ادبیات، فلسفه و موضوعات مورد علاقه طرفین برای مدتی ادامه یافت و دوستی عمیقی میان این دو شخصیت سترگ، که یکی نابغه شعر و دیگری فیلسوف — دانشمند بود، پیدا شد. وقتی سنائی هنوز در نیشابور بود مقداری پول از صراف به سرقت رفت، و فرد مظنون ادعا کرد که غلام سنائی پول را دزدیده است. غلام، که دستگیر و تعذیب شد، توقع داشت سرورش پای در میانی کند، اما سنائی تصمیم گرفت نیشابور را ترک کند. غلام که از بی اعتنائی اربابش به نجات وی دلتنگ شده بود گفت پول را وقتی سنائی عازم بازگشت به هرات بود به وی داده است. وقتی سنائی نامه ای از صراف دریافت کرد که در آن مطالبه پول از او شده بود، سخت اندوهگین شد. او نامه ای به خیام نوشت که یکی از عالی ترین نمونه های ادب پارسی به شمار می رود^(۱۹). او در این نامه از خیام خواست تا به خاطر وی در ماجرا دخالت، و بی گناهی او را تضمین کند. خیام قضیه را ماهرانه فیصله داد.

تحلیلی دقیق از محتوا و زبان این نامه نشان دهنده منزلت و احترام خیام و نیز حوزه نفوذ وی در میان جامعه است. مسلماً او چهره سرشناسی بود که حتماً نزد زمامداران امور شأن و مرتبتی والا داشت. چنانچه وجود تردیدهایی نسبت به ایمان مذهبی خیام حتی مسأله ای جزئی هم پدید آورده بود، او نباید از نوع احترام و قدرتی که سنائی در نامه اش برای وی قائل شده، برخوردار می بود.

و بالاخره، حکایت غیرمحمّل دیگری درباره خیام در طربخانه آمده که مربوط است به مواجهه او با شاعر و فیلسوف معروف اسماعیلی، ناصر خسرو که نسخه ای از رساله روشنائی نامه خود را نزد خیام فرستاد که موجب انبساط خاطر وی شد. رشیدی تبریزی [مؤلف طربخانه] ماجرا را این گونه نقل می کند:

سیدنا ناصر خسرو، قُدّس سرّه، روشنائی نامه را تألیف کرده و به مطالعه حکیم [عمر خیام] ارسال نموده بودند. ایشان به جهت انزوا، عذر تقصیر خواسته و باز ایشان التماس نسخه یا قصیده‌ئی یا غزلی منبسط، لا اقل، نموده که فسحت بساط رباعی انبساط را تعدّری هرچه تمام‌تر دارد. ایشان چند رباعی موقوف فرمودند و فرستادند و عذر خواسته که چون از ازل نصیبه این ضعیف چنین کلمات است، اختیاری نیست... (۲۱).

وقتی ناصر خسرو از سفرهای بسیار خود به مصر بازگشت، چند سالی را پیش از تبعید شدنش، در مقام واعظی سیّار در خراسان سپری کرد و تقریباً محقق است که مدتی را در نیشابور گذراند. ناصر خسرو خود را به حد کافی حائز شرایط در ریاضیات می‌دید که کتابی در باب آن بنویسد؛ او از قبل در شاعری شهرتی یافته بود. ناصر خسرو می‌گوید که او این کتاب را نوشت «گرچه هیچ کس در آن خطّه نبود که ریاضی بفهمد. من این کتاب را برای دانشمندان آینده نوشته‌ام». لذا، اینکه ناصر خسرو کتاب فلسفی خود روشنائی نامه (نیز معروف به شش فصل) را برای نقد و بررسی نزد منجم جوان‌تر از خود، عمر خیام فرستاده یا نه هنوز مسجّل نیست. مع ذلک، این حکایت مورد تأیید دیگر شرح حال‌نویسان خیام نیست (۲۲) و جای شک بسیار دارد.

سه یار دبستانی و داستان شیرین یک دوستی

معدودند داستان‌هایی که نیروی تخیل ایرانیان را بیش از ماجرای رفاقتی که گفته می‌شود میان عمر خیام، حسن طوسی (بعدها معروف به نظام‌الملک، وزیر اعظم دربار سلجوقی) و حسن صباح (مؤسس فرقه حشّاشین) وجود داشت تسخیر کرده باشد. این قصّه نیز بسیار غیرمحتمل است زیرا، با بررسی دقیق سنوات و شخصیت‌های ذی‌ربط، چنین رفاقتی بدان‌گونه که در قصّه تصریح شده بعید است (۲۳).

این قصّه دوستی ممکن است بر پایه چند قصّه مشابه مبتنی بوده باشد. یاقوت حموی در معجم‌الادباء از قول باخرزی، شاعر معروف نقل می‌کند که [عمیدالملک]

کندری وزیر و باخرزی هر دو از شاگردان امام موفق بودند. در ۴۳۴/۱۰۴۳ کندری و نظام‌الملک هر دو وزیر سلطان آلپ ارسلان، و خیام و باخرزی هر دو شاعر بودند. داستان مشابه دیگر در ایام حکومت ابوجعفر منصور و زمانی رخ می‌دهد که چند نفر به اصحاب «شجره زیتون» شهرت یافتند. ابوعبدالله محمد بن عبدوس جهشیاری در کتاب الوزراء می‌نویسد که عبیدالله نعمان، عبدالملک بن حمید و دو نفر دیگر زیر درخت زیتونی سوگند یاد کردند که اگر هر یک از آنها به مقامی رفیع در دستگاه دولت دست یافت، دیگران را در امور سیاسی و اداری یاری رساند^(۲۴). چنین پیش آمد که عبدالملک وزیر سلطان شد و با انتصاب دوستانش به مقامات عالی عهد خود نگه داشت.

قدیم‌ترین مأخذی که می‌توان در آن روایتی از دوستی خیام با خواجه نظام‌الملک طوسی و حسن صباح یافت، جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله است. طبق این روایت، خیام، نظام‌الملک و حسن صباح در نیشابور همدرس بودند و پیش امام موفق تحصیل علم می‌کردند. خیام تکروتر، و درون‌گرایی بود که تمامی زندگی خود را وقف تحقیقات علمی و کسب دانش کرده بود. حسن، که شیعی بود، خود را عربی از قبیله صباح حمیری معرفی می‌کرد، اما عقیده بر این است که وی اهل ری نزدیک تهران امروز، بوده است. او به خلاف خیام به مسائل اجتماعی - سیاسی علاقه‌مندتر بود. و اما حسن طوسی، پسر دیوانی سرشناسی بود که از همان اوان نوجوانی می‌دانست سیاستمدار شدن در تقدیر اوست. این سه پسر قسم خوردند که هر کدام از آنها به قدرت برسد و دم و دستگاه بهتری بیابد به آن دو دیگر یاری کند. چرخ روزگار این گونه گشت که هر سه در حوزه‌های خاص خود شاخصیتی یافتند. خیام دانشمند سرشناسی شد که طرف مشورت سلاطین مختلف قرار گرفت. نظام‌الملک صدراعظم پادشاه شد. حسن صباح انقلابی سخت رعب‌انگیزی گردید که متمایل به براندازی سلطان و اصلاح شرایط زندگی بود. دست بر قضا، حسن صباح احتمالاً در قتل نظام‌الملک، دوست دوران دبستانش، دست داشته است. رشیدالدین فضل‌الله دوستی اینان را در جامع‌التواریخ چنین شرح می‌دهد:

سیدنا [حسن صباح] و عمرخیام و نظام‌الملک به نیشابور در کُتاب بودند. چنانکه عادت ایام صبی و رسم کودکان باشد، قاعدهٔ مصادقت و مصافات مُمَهَّد و مسلوک می‌داشتند، تا غایتی که خون یکدیگر بخورند و عهد کردند که. از ما هر کدام که به درجهٔ بزرگ و مرتبهٔ عالی رسد، دیگران را تربیت و تقویت کند. از اتفاق — به موجبی که در تاریخ آل سلجوق مسطور و مذکور است — نظام‌الملک به وزارت رسید. عمرخیام به خدمت او آمد و عهود و مواثق ایام کودکی با یاد او داد. نظام‌الملک حقوق قدیم بشناخت و گفت: «تولیت نیشابور و نواحی آن تراست». عُمَر مردی بزرگ، حکیم، فاضل و عاقل بود، گفت: «سودای ولایت‌داری و امر و نهی عوام ندارم. مرا بر سبیل مشاهره و مسانه^۱، ادراری^۲ و وظیفه فرمای». نظام‌الملک او را ده هزار دینار ادرار کرد از محروسهٔ نیشابور که سال به سال، بی تبعیض و تنقیص، مُمضی و مُجرئی دارند (۲۵).

بعضی از اروپائیان از قبیل ادوارد فیتزجرالد، که این داستان را در مقدمهٔ ترجمه‌اش از رباعیات خیام آورده است، و بسیاری که این داستان را حقیقی دانسته‌اند، باعث شدند که افسانهٔ مذکور در غرب صورت واقعیت به خود بگیرد. اما بررسی دقیق تاریخ رویدادها در این مورد به روشنی نشان می‌دهد که، گرچه این سه تن احتمالاً در موقعیتهای مختلف با هم دیدار داشته‌اند، دوستی آنها نمی‌تواند واقعیت داشته باشد. گروهی این طور استدلال کرده‌اند که یکی از انگیزه‌های ممکن برای خلق چنین قصه‌ای به احتمال زیاد می‌تواند ملیت‌گرایی ایرانی، و اینکه سه فرد یاد شده اعضاء جنبش ملی‌گرایانه‌ای ایرانی به نام شعوبیه بوده‌اند، باشد. ایرانی‌هایی که نخست تحت سیطرهٔ اعراب و سپس متوالیاً زیر سلطهٔ سلسله‌های غیرایرانی قرار گرفتند، برای مبارزه با غلبهٔ خارجی، از طریق ایجاد جنبشی ادبی، فکری و سیاسی، نسبت به این سلطه‌گری واکنش نشان دادند. از نظر سیاسی، ایرانیان سلجوقیان ترک را «بیگانگانی» به شمار می‌آوردند که کشورشان را تسخیر کرده بودند، و شخصیت‌های مهمی چون خیام و

۱. مُسَانَه: چیزی را به طور سالانه به کسی دادن، سالیانه.

۲. ادرار: مقرری، مواجب، جیره.

یارانش ممکن است که اعضاء این جنبش بوده‌اند. نظام‌الملک شاید قصد آن داشته که از درون نظام بر نفوذ ایرانیها بیفزاید، در حالی که حسن صباح احتمالاً در مبارزه‌ای مسلحانه بر ضد حکومت مرکزی شرکت داشته است. خیام از اینکه با آنان همکاری تمام عیار داشته باشد صرفاً خودداری کرد و ترجیح داد در مقامی رسمی نماینده فرمانروایان بیگانه نباشد.

سفر به اصفهان

یکی از رخدادهای مهم زندگی عمر خیام سفر او به اصفهان به دعوت دوستش نظام‌الملک بود. در ۱۰۶۴/۴۵۵، طغرل سلجوقی درگذشت و جای او را آلپ ارسلان گرفت؛ وی مقام وزیر اعظم عمیدالملک کندری را به حسن طوسی معروف به نظام‌الملک داد. نظام‌الملک در سراسر جهان اسلام زنجیره‌ای از مدارس معتبر صاحب نام به اسم نظامیه دائر کرد، که مشهورترین آنها نظامیه‌های بغداد، اصفهان و نیشابور بود و خیام حتماً مشتاق بوده که با علمای نظامیه اصفهان دیدار کند.

به دنبال انتصاب نظام‌الملک، خیام که شهرتش به عنوان ریاضی‌دان و منجم به دور دستها رسیده بود، بر آن شد که دعوت گروهی از علمای شهر ری را بپذیرد و راهی این مرکز علم‌پرور شود. او مدت زیادی را در ری سپری نکرده بود که دعوتی از نظام‌الملک دریافت کرد، که در آن خواهی از وی خواسته بود که به اصفهان، مرکز سلاجقه، برود. خیام و همراهانش در ۱۰۷۶/۴۶۷ به اصفهان وارد شدند؛ آنان خود را در میان کاخهای مرقه، تشریفات دربار شاهی و زندگی پرتجملی که با آن عادت نداشتند، یافتند. خیام تنهایی را بر اجتماع، و سادگی را بر تجمل ترجیح می‌داد، و با توجه به اینکه از خانواده‌ای فقیر می‌آمد، حتماً در اصفهان احساس ناراحتی می‌کرده است؛ ولی دوستش نظام‌الملک مراقبت می‌کرد که نیازهای او تأمین گردد. خیام وقتی در اصفهان بود از کتابخانه‌های غنی دربار سلجوقیان، که در میان دیگر گنجینه‌های قیمتی آن، نوشته‌های اقلیدس نیز موجود بود، بهره‌مند شد.

خیام بحثهای مفصلی با نظام‌الملک درباره فلسفه، ادبیات، سیاست و شاید حتی درباره حسن صباح داشت؛ حسن اکنون دیگر به سبب زهد و تقوایش شهرتی یافته و مقامات از بابت او در هراس بودند. نظام‌الملک که حمایتش از اهل علم معروف بود، همان لطف و حمایت را نیز با اعطای ملک شادیاخ در نیشابور، که مطلوب خیام بود همراه با مقرری سالیانه‌ای به مبلغ ۱۰,۰۰۰ دینار در حق این یار دوران کودکی روا داشت.

وقتی سلطان و نظام‌الملک برای رسیدگی به امور دولتی مجبور شدند اصفهان را ترک کنند، خیام در این شهر ماند تا زمانی که تصمیم گرفت به قصد دیار خویش در ۱۰۷۹/۴۷۰ راهی خراسان شود. شاید خیام وجود مقداری تنش را در دربار احساس کرده بود که به علت شورشهایی در نقاط مختلف کشور وخیم‌تر می‌شد. به علاوه، ممکن است مقداری رقابت هم میان خیام و دیگر دانشمندان [در اصفهان] پدید آمده باشد. چند ماهی بعد، آلپ ارسلان به قتل رسید و پسرش جلال‌الدین ملک‌شاه به تخت سلطنت نشست. شاه جوان می‌خواست سالگرد سلطنتش را همه ساله جشن بگیرد، اما در تعیین تاریخ دقیق آن مشکل داشت. در ۱۰۷۶/۴۶۷، نظام‌الملک دیداری را میان خیام و سلطان جدید ملک‌شاه در مرو ترتیب داد و در این شهر خیام مأموریت یافت که روی تقویم جدی کار کند. خیام درخواست چند دستیار کرد که در میان آنها میمون بن نجیب واسطی فیلسوف، ریاضی‌دان و منجم اهل هرات؛ ابوالمظفر اسفزاری؛ و حکیم ابوالعباس لوکری بودند. فرد اخیر شاگرد بهمنیار، خود از شاگردان ابن سینا، بود. دیگر از دستیاران خیام عبدالرحمن خازنی بود. اینها زیر نظر خیام به اصفهان سفر کردند و آنجا سلطان وعده داد که رصدخانه‌ای برایشان بنا کند. پس از سه سال کار سخت، تقویم جدید معروف به تقویم جلالی پدید آمد. این تقویم که یکی از دقیق‌ترین تقویمهایی است که تاکنون ساخته شده، تقویم رسمی ایران امروز است.

در خلال سفر دوم خیام به اصفهان، که از لحاظ علمی حتی ثمربخش‌تر از سفر اول بود، او توانست آثار اقلیدس، آپولونیوس و دیگر استادان یونانی را مطالعه کند. با اینهمه، اقامت او در اصفهان به واسطه عزل نظام‌الملک از قدرت و نهایتاً مقتول شدن وی در راه سفر حج، کوتاه شد. از پی حادثه اسفناک این قتل، خیام وقتی سلطان به

جانب بخارا می‌رفت عازم سفر به این شهر شد، اما در میان راه خبر تلخ‌تر مرگ خود سلطان را شنید. از آن پس رقابت بین دو پسر سلطان آغاز شد. خیام تصمیم گرفت به جای بلخ برای زیارت به مکه برود. شاید انگیزه‌هایی نهانی برای این سفر در میان بوده، زیرا قفطی در تاریخ الحکماء^(۲۷) می‌گوید که برخی از معاصران خیام او را به داشتن گرایشهای الحادی متهم کرده، و بعضی دیگر در ایمان وی شک کرده بودند. خیام تصمیم گرفت برای اثبات تدین خود به زیارت حج برود و خویشان را از چنین اتهاماتی مبرا نماید.

خیام به زادبوم خود بازگشت، اما هنوز جا نیفتاد بود که از سوی سلطان جدید به مرو دعوت شد. شهرت او در مقام دانشمند پیشرو زمان خود و خدماتش به دو سلطان پیشین موجب شد که سلطان سنجر او را به دربار خود بخواند. خیام دعوت او را پذیرفت و به مرو رفت، و با اینکه رابطه‌اش با این سلطان به اندازه رابطه او با دو پادشاه قبلی دوستانه نبود، مع ذلک از حمایت وی بهره‌مند گردید.

حکایت زیر درباره خیام و سلطان سنجر می‌تواند درست باشد، اما مانند گزارشهای دیگر نمی‌توان آن را ثابت کرد. سلطان سنجر هوای شکار کرد و از خیام خواست که روزی را انتخاب کند که هوا مساعد است. خیام که به پیشگویی هوا اعتقادی نداشت، از سراسر اکراه این کار را کرد. سلطان، که همه مقدمات لازم را برای روز تعیین شده تدارک دیده بود، به هوایی طوفانی برخورد و لذا خیام را احضار کرد. شگفت آنکه، خیام به سلطان اطمینان داد که هوا به زودی خوب خواهد شد. در واقع، هوا باز شد و سلطان راه صحرا در پیش گرفت و احترامش نسبت به رئیس منجمان خود افزایش یافت.

بازگشت به نیشابور، پیری و پایان یک زندگی درخشان.

خیام که رفته رفته سلامت خود را از دست می‌داد از سلطان رخصت خواست تا به نیشابور بازگردد. درخواستش اجابت شد و او به زادبوم خود و به کانون گرم خانوادگی برگشت و از او همچون قهرمانی استتبال شد. باقی‌مانده زندگی خیام وقف

فعالیت‌های علمی و پژوهشی گردید، و با اینکه محققى پراثر نبود، همین مقداری هم که نوشت اصیل، فشرده و، مخصوصاً در حوزه ریاضیات، راه‌گشا بود.

زمانی حدود ۱۱۲۶/۵۱۷، خیام، به قول ایرانیان به «خزان زندگانش» رسید، و سلامت‌ش تدریجاً تحلیل رفت. در رساله‌ای با عنوان «جواب عن ثلاث مسائل» که اخیراً به طبع رسیده، اشاره کوتاهی به مسأله سلامت او شده که در تحقیقات قبلی ذکرى از آن نرفته است:

نظرات و احوالاتی که باید برشمرد بسیارند، اما زمان کوتاه و من قادر [به اظهار نظر] درباره آنها نیستم، زیرا از مرضی در رنجم که باعث نقصان در نوشتن و گفتن من شده است. خداوند عاقبت ما و برادران ما را ختم به خیر کند (۲۸).

امکان دارد که دچار لقوه شده، و هم بدین مرض درگذشته است. واپسین روز زندگی خیام را دامادش، امام محمد بغدادی با مقداری تفصیل گزارش کرده است:

او ضمن پاک کردن دندان با خالای طلائی، سرگرم مطالعه شفا بود تا اینکه به فصل «واحد و کثیر» رسید. او خلال را بین دو صفحه نهاد و کتاب را بست و از یارانش خواست که جمع شوند تا او وصیت کند. خیام از خوردن و نوشیدن اعراض کرد تا اینکه نماز خفتن به جای آورد، و روی بر خاک نهاد و فرمود، «بار الها، من آن اندازه که مقدور من است ترا می‌شناسم، بر من ببخشای که شناخت من از تو دست‌آویز من به تو است^۱؛ این گفت و جان داد (۲۹).

نظامی عروضی سمرقندی در چهارمقاله خود، که در [حدود] ۱۱۵۹/۵۵۰ تألیف و به حسام‌الدین [علی] غوری تقدیم کرد، می‌نویسد در سال ۱۱۳۹/۵۳۰، چند سالی پس از وفات خیام بود که به زیارت تربت او رفتم. او پیش‌تر:

در سنه ست و خمسمایه به شهر بلخ در کوی برده‌فروشان در سرای امیر بوسعد جره، خواجه امام عمرخیامی و خواجه امام مظفر اسفزاری نزول کرده بودند،

۱. اَللّٰهُمَّ اِنَّكَ [تعلم] اِنِّیْ عَرَفْتُكَ عَلٰی مَبْلَغِ اِمْكَانِیْ فَاغْفِرْ لِّیْ فَاِنَّ مَعْرِفَتِیْ اَبَاكَ وَ سِلَّتِیْ اِلَیْكَ.

و من بدان خدمت پیوسته بودم... از حجةالحق عمر شنیدم که او گفت: «گور من در موضعی باشد که هر بهاری شمال بر من گل افشان می‌کند». ...چون در سنه ثلاثین [۵۳۰] به نیشابور رسیدم... آن بزرگ روی در نقاب خاک کشیده بود و عالم سفلی از او یتیم مانده، و او را بر من حق استادی بود. آدینه‌یی به زیارت او رفتم و یکی را با خود بردم که خاک او به من نماید. مرا به گورستان حیره بیرون آورد... در پایین دیوار باغی خاک او دیدم نهاده و درختان امرو و زرد آلو سر از آن باغ بیرون کرده و چندان برگ شکوفه بر خاک او ریخته بود که خاک او در زیر گل پنهان شده بود، و مرا یاد آمد آن حکایت که به شهر بلخ از او شنیده بودم. گریه بر من افتاد که در بسیط عالم و اقطار ربع مسکون او را هیچ جای نظیری ندیدم^(۳۰).

عمر خیام درگذشت، اما از بوته آزمون زمان به سلامت بیرون آمد؛ میراثی از مردی بازمانده است که پس از مرگ پیامش را گوشه‌های شنوای درخوری نبود. زیرا چنین پیامی بسیار پیش‌تر از زمان او بود.

آثار عمر خیام

تا این زمان، چهارده رساله به نام خیام شناخته شده است. مشکل شرح و وصف اکثر آنها این است که اساساً علمی، و فنی‌تر از آن نوشته شده که غیرمتخصص بتواند آن را بفهمد. به رغم این مهم، من سعی می‌کنم مجملی از هر یک از رسالات او را به دست دهم. ترجمه‌ای کامل از رسالات فلسفی او در پیوسته‌های کتاب حاضر عرضه خواهد شد.

چنانکه می‌توان دید، خیام کم نوشت اما آثارش فشرده، اصیل و به زبانی بسیار دقیق نوشته شده است. از تاریخ دقیق نگارش پاره‌ای از آثار او آگاهیم، در حالی که در مورد بقیه، تاریخ تقریبی آنها را از نظر تقدم و تأخرشان نسبت به دیگر نوشته‌های خیام می‌دانیم. گزارش کوتاه درباره مصنفات خیام به شرح زیر است:

«القولُ عَلَى أَجْناسِ الَّذِي بِالْأَرْبَعَةِ»^(۳۱)

این رساله پنج صفحه‌ای احتمالاً بخشی از کتاب دیگری به نام «شرحُ المشکل من کتاب الموسيقى» است که از میان رفته است. این رساله شرحی است بسیار فنی بر نظریهٔ موسیقی که از رابطهٔ ریاضی میان نُتها، مینور، ماژور و ذوالاربَع^۱ بحث می‌کند. خیام به آراء فارابی و ابن سینا دربارهٔ موسیقی اشاره، و طبقه‌بندی دیگری برای گامهای موسیقی عرضه می‌کند.

«رساله فی شرح ما أَشْکَلَ مِنْ مصادرات کتاب اقلیدس»^(۳۲)

این رساله مرگب از سه بخش است. در بخش اول، خیام احتمال تردید نسبت به اصل اقلیدسی خطوط موازی [متوازیات] را مردود می‌شمارد. در بخش دوم، بحثی را دربارهٔ نسبت و تناسب مطرح می‌کند و از آنچه اقلیدس در فصل پنجم اصول هندسهٔ اقلیدسی عرضه کرده، انتقاد می‌کند. خیام در باب اینکه چرا این اصول ناقصند دلیل ریاضی به دست می‌دهد و خواستار تحقیقی فلسفی دربارهٔ اصولی می‌شود که مبنای هندسهٔ اقلیدسی است. این کتاب را می‌توان رساله‌ای در فلسفهٔ علم و ریاضی به حساب آورد. در سومین بخش، خیام مسألهٔ «نسبت مؤلف و آنچه بدان تعلق دارد»، خصوصاً انواع روابطی را که می‌تواند بین هر سه شیء مجزا وجود داشته باشد، عنوان می‌کند^(۳۳).

رساله فی قسمة ربع الدائرة^(۳۴)

گرچه موضوع این رساله ریاضیات است، اشاراتی هم دارد به دستاوردهای ریاضی و فلسفی مسلمانان، ضمن اینکه از شماری ریاضی‌دان نیز نام می‌برد. این اشارات دستاوردهای ویژهٔ ریاضی‌دانهای خاصی را خاطر نشان می‌کند و از نظر تاریخ علم دارای اهمیت است^(۳۵).

رساله فی براهین علی مسائل الجبر والمقابلہ

خیام این رساله را به امام سیّد ابی طاهر، فقیه سرشناس عصر خود تقدیم، و از وضعیت پژوهشهای علمی شکوه می‌کند.

من همواره شوقی تمام به تحقیق و شناخت براهین ممکن و ممتنع داشتم... ما در زمانی زندگی می‌کنیم که معدودی از دانشمندان ما به منظور استفاده از فرصتها برای اجرای پژوهش و تحقیق مبانی علم با هزاران مشکل دست به گریبانند. دانشمند نمایان عصر ما حقیقت را به جای باطل ارائه می‌کنند و از تظاهر به دانستن قدمی فراتر نمی‌گذارند^(۳۶).

خیام در ادامه می‌گوید که او پیش از اظهار نظر درباره حقیقت به معنای فلسفی آن، نظر خود را در باب مسائل مقدماتی در جبر بیان می‌کند. در «رساله فی قسمة ربع الدائرة»، می‌گوید وی قصد نوشتن کتابی در باب موضوع مورد بحث را دارد؛ به نظر می‌رسد که این رساله دقیقاً همان چیزی است که او وعده تألیفش را داده بود. خیام کتاب خود را این طور وصف می‌کند:

...و این معادلات را فضیای پیش از ما حل کرده‌اند، ولی از ده نوع دیگر [براهین] در آثار آنان و آن هم با تفصیلی که داده‌ایم، هیچ چیزی به دست ما نرسیده است. چنانچه فرصت یابم و در این راه توفیق یار گردد، بر آنم که همه چهارده نوع را با شعبات مختلف آنها گردآوری کنم و نشان دهم که چگونه می‌توان «ممکن» را از «ناممکن» متمایز نمود. پس، می‌توان مقاله‌ای شامل مطالب مقدماتی تألیف کرد که دارای فائده زیادی در این زمینه باشد^(۳۷).

این کتاب، که در سراسر قرون وسطی بسیار شهرت داشت، یکی از نخستین تلاشها برای طبقه‌بندی و بررسی معادلات نوع X^2 و X^3 بود^(۳۸).

«رساله فی الاحتیال لمعرفة مقدارى الذهب والفضة فی جسم مرکب منها»^(۳۹)

موضوع اصلی این نوع کتاب، همان طور که از نامش پیداست، معلوم داشتن مقادیر متفاوت فلزات قیمتی در جسم مرکب است. بحث این رساله دنباله کار

ارشمیدس است، و خیام با توضیح این مطلب آغاز می‌کند که جرم چیست و پاره‌ای از پیچیدگیهای آن کدامند. او در ادامه در مورد اینکه عمل توزین عناصر مختلف را چگونه می‌توان انجام داد دستورهای خاصی به ما می‌دهد.

خطبة الغرّة ابن سینا^(۴۰)

این رساله ابن سینا، که به نامهای مختلفی از جمله «خطبة تمجیدیة ابن سینا»^۱ خوانده شده، اصلاً به عربی تألیف شده بود. خیام شرحی ترجمه‌گونه از این اثر تهیه کرد، و لذا می‌توانیم آن را در زمره کارهای او بگنجانیم. طبق معمول خیام با ستایش خداوند شروع می‌کند، و در ذکر صفات او ابراز تردید می‌کند که آیا این صفات عرضی است یا ذاتی. وی مشکلات مختلفی را که در مفروض داشتن هر یک از دو حالت وجود دارد توضیح می‌دهد و سپس در مورد روابط میان زمان، حرکت و خداوند بحثی را مطرح می‌کند. این رساله با بحثی ابن سینائی درباره اجسام مادی، کرات سماوی و رابطه آنها با فرشتگان پایان می‌یابد.

رساله فی الکون والتکلیف^(۴۱)

در ۱۰۸۲/۴۷۳، [محمد بن] عبدالرحیم نسوی، امام و قاضی نواحی فارس در نامه‌ای به خیام، راجع به سرّ حکمت الهی برای خلق انسان و تکالیف دینی پرسش کرد. نسوی به ویژه خواستار توضیح پاره‌ای مسائل فلسفی می‌شود و آنها را به بیانی شاعرانه به عرض خیام می‌رساند:

ای باد صبا اگر خواهی که حق مرا بر خود به جای آری / سلام مرا به دانشی مرد
بزرگ، خیام، برسان. خاک درش را بوسه‌یی خاضعانه ده / خضوعی که
سزاوار چنان حکیمی است... و [از وی] در باب کون و تکلیف و براهینش
پرس و برایم بخوان^(۴۲).

خیام در اشاره به این مسائل غامض به قاضی نسوی جواب می‌دهد^(۴۳) و رساله

۱. نیز «خطبة ابن سینا در توحید» و «تفسیر سبحان الملک القهار»

نامبرده را تألیف می‌کند که در آن ابتدائاً تصریح می‌کند که مسأله «وجود» و «تکلیف» از جمله پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است. وی می‌گوید مسائل اساسی فلسفه سه قسم است. نخست، مسائل هستی‌شناختی که مربوط به مطلب «آیا هست». دوم مسأله «ماهیت» [و حقیقت شیء] است که به ذات یا اصل هر چیز مربوط می‌شود؛ اگر چه ارسطو وجود و ماهیت را دو چیز مجزا می‌داند، به نظر می‌رسد خیام آنها را یکی می‌شمرد. سوم، «چرایی» است. این پرسش آخر، به قول او، در صدد تعیین علت هر چیز است. خیام می‌گوید بسیاری از مسائل فلسفی معلول این است که فیلسوفان این سه مقوله را به درستی از هم متمایز نمی‌کنند. او «گون» را وجود ممکنات و «تکلیف» را مربوط به «چیستی» اشیاء موجود تعریف می‌کند. این رساله در قسمتهای آخر که ضرورت رعایت احکام دینی و پادشاهای اخروی را بحث می‌کند، کیفیت فلسفی‌اش کمتر می‌شود.

ضرورة التّضاد فی العالم والجبر والبقاء^(۴۴)

به عقیده بعضی از دانشمندان خیامی مشرب از قبیل سلیمان ندوی، این رساله نیز در پاسخ به سئوالاتی از سوی قاضی نسوی تألیف شده، و شامل توضیحاتی درباره سه پرسش است. پرسش نخست به خصلت تضاد و رابطه آن با خدا می‌پردازد، که خیام آن را در بحثهای بعدی خود در مورد مسأله شرّ و اینکه چگونه شر به وجود می‌آید، به کار می‌برد. از سویی خیام می‌گوید که خداوند نمی‌تواند منشأ بدی باشد؛ و از دیگر سوی، واجب‌الوجودهایی سوای خداوند نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین، این پرسش پیش می‌آید که: شرّ از کجا آمده است؟ پرسش دوم که در این رساله بررسی شده مربوط به اختیار و جبر است. خیام برای پرداختن به مسأله شرّ، دریافتن مبنای هستی‌شناختی اینکه چرا بدی وجود دارد تحقیق می‌کند. سومین پرسش مربوط می‌شود به جوهر و اینکه آیا آن صفتی عرضی یا صفتی ذاتی است. اگر عرضی است نمی‌توان آن را در مورد واجب‌الوجود به کار برد، و اگر ذاتی است مسائل کلامی و فلسفی دیگری از قبیل کثرت در وحدت را باعث می‌شود.

رسالة الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی^(۴۵)

این رساله، که «الرساله الاولى فی الوجود» نیز خوانده شده، به تحقیق در شماری مسائل از قبیل رابطه میان موجودات و وجود، رابطه عرضی بین آنها و اینکه آیا هر یک بنا به ضرورت خود موجودند، می پردازد. سرانجام، رابطه میان ماهیت و وجود که ویژگی شاخص تفکر در فلسفه اسلامی است نیز اینجا بررسی می شود.

رساله در علم کلیات وجود^(۴۶)

این رساله که به فارسی است، ظاهراً به درخواست پسر نظام الملک تالیف شده، زیرا خیام در ابتدای آن می گوید «این بزرگوار [مؤید الملک] به هر وقت از من یادگاری خواستی در علم کلیات. پس این جزو بر مثال رسالتی از بهر درخواست او املاء کرده شد تا اهل علم و حکمت انصاف بدهند کی این مختصر مفیدتر از مجلدات است»^(۴۷).

خیام این کتاب را با بحثی در باب مفاهیمی ارسطویی از قبیل جوهر و کلیات و تقسیمات آنها به بسیط و مرکب شروع می کند. وی در ادامه به بحث موضوعات فلسفی متنوعی - از قبیل رابطه میان کون و فساد، توالی نامتناهی ممکن الوجودها، مقولات ارسطویی و تفاوت میان واجب الوجودها و ممکن الوجودها - می پردازد. کتاب با یک طبقه بندی از طالبان علم به متکلمان، فیلسوفان، اسماعیلیان و صوفیان خاتمه می یابد. در اینجا است که خیام از تصوف با این بیان صریح دفاع می کند که، «این طریقه از همه بهتر است، چه معلوم بنده است کی هیچ کمالی بهتر از حضرت خداوند نیست، و آن جایگاه منع و حجاب نیست»^(۴۸).

رساله در علم کلیات وجود جایگاه خاصی در تفکر فلسفی خیام دارد زیرا این آخرین رساله فلسفی او بود و زمانی دراز پس از آنکه دیگر آثارش را تمام کرده بود، به تحریر درآمد^(۴۹). بنابراین، این رساله تصویر بهتری از خصلت اندیشه های فلسفی خیام به دست می دهد؛ این اثر از سویی بر فلسفه بحثی به عنوان راهی برای جستجوی علم تکیه می کند، و از سوی دیگر، گرایشی به علم شهودی نشان می دهد، علمی که عقل از درک آن عاجز است. تمایلات عرفانی وی در پایان این رساله از همه جا مشهودتر، و هماهنگ با بسیاری از دیگر فیلسوفان ایرانی از قبیل ابن سیناست که در سالهای پختگی عمر خود آراء عارفانه ای پیدا کرد.

رساله فی الوجود

این رساله که به عربی نوشته شده، با بحثی در باب اقسام مختلف عَرَضها و اینکه چگونه عقل قادر به درک ذات اشیاء است، آغاز می‌شود. خیام می‌پردازد به بحث موضوعاتی از قبیل وجود، معنای وجود و عدم، واجب و ممکن الوجودها و اینکه خداوند را چگونه می‌توان علت آفرینش شمرد به طوری که حرکت به طبیعت الهی راه نیابد. به علاوه، او مثالهایی در اثبات نظریه صدور می‌آورد، از قبیل اینکه چگونه آتش تولید نور می‌کند بدون آنکه قصد این کار را داشته باشد.

رساله جواباً لثلاث مسائل^۱(۵۰)

بیش از چهل سال پیش، مجتبی مینوی در مقاله مهمی از کشف این رساله خیام خبر داد^(۵۱). در این اثر چاپ شده خیام، برای نخستین بار خبردار می‌شویم که وی به ایالت فارس رفت و آنجا به دیدار قاضی القضاة شتافت، مردی به نام ابوطاهر که خیام با وی تبادل افکار می‌کرد. خیام در آغاز پاسخش به دومین پرسش در این اثر می‌گوید، «در ۴۷۳، وقتی در فارس اقامت داشتم، رساله‌ای در این موضوع برای قاضی القضاة نوشتم. نسخه‌هایی از آن در فارس، اصفهان و بغداد موجود است، اما من خود نسخه‌ای از آن ندارم»^(۵۲).

این رساله که به عربی است اساساً سه موضوع را بحث می‌کند. نخست اینکه آیا پس از مرگ جسم، روح به گونه‌ای زنده می‌ماند که فردیت آن همچنان مخصوص آن باقی بماند. ثانیاً، آیا امکان دارد که رویدادهای محتمل علت واحدی داشته باشند؟ وی در این زمینه مسأله توالی موجودات ممکن را بحث می‌کند. سومین موضوع مربوط است به بحث مسأله زمان و اینکه چگونه این مسأله با مفهوم حرکت، به ویژه حدّ حرکات فلکی و اینکه چگونه حرکت بالضروره به خودی خود وجود ندارد، درهم تنیده شده است. در پایان این رساله، ضمیمه‌ای در یک صفحه و نیم به چشم می‌خورد

۱. درباره این رساله و رساله مشابه آن (الجواب عن ثلاث مسائل)، نک: ص ۳۶۶.

که اسناد آن به خیام روشن نیست، اما سبک و درونمایه با بقیه رساله همخوانی دارد و درباره وجود و ماهیت بحث می‌کند.

رساله در کشف حقیقت نوروز^(۵۳)

بنا به اجماع همگان، رساله معروف به «نوروزنامه» که سنتاً به خیام منسوب شده است، متنی مجعول است. در این مورد، من عنوانی را که رضازاده ملک با مقداری تغییر انتخاب کرده^(۵۴)، «رساله در کشف حقیقت نوروز»، برگزیده‌ام، که به بخش خاصی از «نوروزنامه» اشاره دارد. این اثر دارای سه بخش است، که فقط یکی از آنها احتمالاً به قلم خود خیام است. این رساله با دیگر آثار خیام، هم به لحاظ سبک هم از نظر محتوا، تفاوت فاحش دارد، و تماماً درباره سال جدید ایرانیان عهد باستان است. نوروز در آغاز اعتدال ربیعی واقع می‌شود. خیام تاریخچه کوتاهی از نوروز طبق اساطیر ایرانی، و سپس شرحی مفصل از تحلیل ریشه شناختی نامهای ایرانی دوازده ماه سال که در زبان پهلوی وجود دارد، به دست می‌دهد. این کتاب با گزارشی تاریخی از سلطنت شاهنشاهان مختلف ایرانی پایان می‌یابد.

به نظر من بسیار غیر محتمل است که این بخش از «نوروزنامه» به توسط خیام نوشته شده باشد؛ نه سبک و نه محتوای آن حتی شباهتی اندک به دیگر مصنفات خیام دارد. احتمال ندارد که خیام در وصف ریشه‌های لغوی اسامی ماهها مرتکب چنین اشتباههای بزرگی شده باشد که مثلاً «اسفند» را که در پهلوی به معنای «پاک، مقدس» است، «میوه» معنا کند! دقت خیام هم در آثار فلسفی و علمی او هم در مباحثاتش با علمای دیگر در باب معانی و تعابیر ریشه شناختی و صرفی پاره‌ای از اصطلاحات قرآنی، مشهود است. آیا مردی که این اندازه به جزئیات توجه دارد می‌تواند این چنین سهل‌انگار باشد؟ اشاره به این رساله در اینجا لازم به نظر می‌رسید چون شماری از دانشمندان در گذشته انتساب تألیف آن را به خیام ممکن شمرده‌اند.

رباعیات و اشعار

شاید دشوارترین و بحث‌انگیزترین جنبه خیام پژوهی رباعیات او باشد، که بیشتر آنها به فارسی و معدودی نیز به عربی است. شمار این اشعار که از دوازده تا چند صد رباعی، و حتی تا ۱۲۰۰ رباعی تفاوت می‌کند، در روایات و چاپهای مختلف متغیر است. به رغم سابقه طولانی جرّ و بحثهای داغ، مقالات، کتابها و گردهم‌آییها درباره شمار اشعار اصیل، رباعیات واقعی خیام همچنان به صورت یک راز سربسته مانده است. کافی است بگوییم که بیشتر این رباعیها به فارسی ساده ولی عالی و بی‌نظیر سروده شده است.

تحلیلی دقیق از رباعیات فارسی خیام در فصل چهارم کتاب حاضر عرضه شده است، اما شمه‌ای درباره شعرهای عربی او باید گفت. شایان ذکر است که اگرچه رباعیهای فارسی است که موجب شهرت افسانه‌ای خیام شده است، ولی بیست و پنج بیت عربی نیز به وی منسوب است. این شعرها که اصالت آنها نیز جای حرف دارد، عملاً از حوزه پژوهشهای مرسوم درباره خیام حذف شده است. خریده القصر^(۵۵) از عمادالدین کاتب قدیم‌ترین منبعی است که در آن چهار نمونه از این رباعیها درج شده است؛ شهرزوری در نزهة الارواح این شعرها را می‌آورد و سه شعر دیگر نیز نقل می‌کند. ولی در جای دیگری از نزهة الارواح به نقل سه شعر دیگر می‌پردازد^(۵۶). در میان دیگر کسانی که اشعار عربی خیام را نقل کرده‌اند یکی قفطی است که در تاریخ الحکماء خود چهار شعر دیگر از خیام ذکر می‌کند^(۵۷)، و در اتمام التمه^(۵۸) به یازده شعر برمی‌خوریم که دیگران از آن یادی نکرده‌اند. خیام در اشعار عربی خود، مشابه رباعیات فارسی‌اش، یأس و دلزدگی عمیق خویش را بابت بی‌وفایی و ددمنشی طبیعت آدمیان ابراز می‌کند. در یکی از شعرها چنین می‌گوید:

عمری را در جستجوی برادری یکدل سپری کردم که به او اطمینان کنم،
برادری که اگر دیگران به من غدر کردند، در کنارم بماند
با بسیاری باب دوستی گشودم، اما دیدم که چه بی‌ارزشند
یاران دیگر گرفتم اما نتوانستم دوستانی حقیقی پیدا کنم،

و چون در این راه به کام خود نرسیدم به خود گفتم
«تا زنده هستی به انسان واقعی دست نخواهی یافت»^(۵۹)

بازسازی چهره‌ای مخدوش:

عمرخیام به روایت معاصران و زندگی‌نامه‌نویسان او

چون جود ازل بود مرا انشا کرد بر من ز نخست درس عشق املا کرد
و آنگاه قراضه ریزه عشق مرا مفتاح در خزائن معنا کرد^(۱)

انگشت‌شمارند افرادی که در تذکرها و تاریخهای اسلامی بیش از خیام در مورد آنان حرف و حدیث و سوء تفاهم وجود داشته است. افکار این چهره چند بُعدی زمینه را برای تفسیر و تعبیرهای متفاوت فراهم می‌کند. یک ملحد، یک لا ادری، و یک خوشباش لذت‌گرا هر کدام به آسانی می‌توانند در اندیشه‌های خیام شاهی بیابند تا به استناد آن ادعا کنند که او یکی از آنهاست؛ و صوفیان^(۲) نیز می‌توانند از صور خیال موجود در رباعیات تفسیری عرفانی بیابند و بر پایه آن ادعا کنند که خیام شاید به یکی از طریقه‌های صوفیانه قانون ستیز ضد عرف از قبیل ملامتیه وابسته بوده است^(۳). مع ذلک، در نقطه مقابل، کسانی هستند که با صرفاً انکار تعلق این رباعیات به خیام، وی را مردی متدین به حساب می‌آورند^(۴).

در آنچه ذیلاً می‌آید، تلاش خواهم کرد تا تصویر شخصیت پر رمز و راز خیام را بر پایه منابع موثق از نو بسازم؛ بعضی از این منابع معاصران او بودند که با وی دیدار

کرده، و بعضی دیگر که مدتها پس از او زندگی کرده‌اند. این منابع، که آثار گروهی از آنها برای اولین مرتبه به انگلیسی ترجمه شده است، چشم‌اندازی کامل‌تر از شخصیت خیام، سمت و سوی فکری و آراء شخصی او دربارهٔ ایمان و الحاد به دست می‌دهند. همان‌طور که خواهیم دید، خیام حتی در عهد خودش چهره‌ای پرحرف و حدیث بود و ابهامهایی نسبت به ایمان او وجود داشت. لیکن به نظر می‌رسد در جامعه از احترام والایی نیز برخوردار بود، که چنانچه داغ الحاد بر پیشانی می‌داشت، چنین منزلتی را در میان مردم نمی‌یافت.

قدیم‌ترین منبعی که از عمر خیام در آن ذکری رفته، نامه‌ای است که ابوالمجد مجدود بن آدم معروف به سنائی غزنوی^(۵) از هرات برای او نوشت و در مورد رفع سوء تفاهمی، از خیام درخواست پا در میانی کرد. روایتی از این رویداد در فصل پیشین آمد؛ این نامه در زمرهٔ زیباترین نمونه‌های ادبیات فارسی است. نظر به اینکه نامه طولانی‌تر از آن است که تمامی آن را بتوان اینجا نقل کرد، مربوط‌ترین قسمت آن را که شامل نام خیام است در زیر می‌آوریم:

... مراد از این اسهاب^۱ ... آن است کی چون شرف جوهر نبوت از حراست
عُمَر^۲ مستغنی نبود، پس صدف درّ حکمت را از رعایت عُمَری نیز استغنا
نباشد، کی کتاب و حکمت دو جوهرند در یک طویله، به گواهی کتاب کریم
کی وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ^۳، چون کتاب را به چنان عُمَری حاجت بود،
حکمت را نیز به چون تو عُمَری حاجت باشد تا به سبب عُمَران این دو ولایت
[را] عُمَران باشد... صاحی^۴ شدن و صافی شدن این دو ولایت را به صلابت
چون تو عُمَری حاجت است کی عمرث باکوه پیوسته باد. توقع این عاشق
صادق آن است کی چون نوشته بدان پیشوای حکیمان رسد، ذوالفقار^(۷) زبان
حیدروار بردارد و به درّی^۵ صلابت عُمَری بُنِیتِ ایشان ذره ذره
کند^(۸).

۱. اسهاب: اطناب، سخن را به درازا کشاندن. ۲. مراد عمر خطاب، خلیفهٔ دوم است.

۳. بقره، ۱۲۹/۲. ۴. صاحی [از ریشهٔ صَحَو]: هشیار، اهل صحو.

۵. درّ: تازیانه، شلاق.

شاید مهم‌ترین مشخصه این نقل قول این است که به قلم سنائی، نابغه‌ای ادبی و مردی با شهرت زیاد، نوشته شده است. سنائی در نامه خود خیام را با توجه به چند موضوع ستایش می‌کند و این مقدار زیادی درباره شخصیت خیام و نیز جایگاه وی در جامعه بیان می‌کند. هیچ ذکر مستقیم و غیرمستقیمی از شاعری خیام در کل این نامه نشده، و این موضع کسانی را که می‌گویند خیام شاعر نبوده است تقویت می‌کند. اگر خیام شعری سروده بود، انتظار معقولی است که موضوع شعر و شاعری در گفتگوهای میان این دو شاعر پیش آمده باشد. با اینهمه، مدرکی از این قبیل بحثها وجود ندارد، و این باز مؤید نظر کسانی است که می‌گویند شاید خیام سراینده رباعیات نباشد. برای آنکه فایده هر حدس و گمانی هم لحاظ شده باشد، می‌توان گفت که خیام شاعری مانند سنائی، حافظ، مولانا و بسیاری دیگر نبود. او احتمالاً شاعری از نوعی دیگر بود که رباعیات را برای خود یا شاید برای شاگردان نزدیکش می‌ساخت و نمی‌توان او را «شاعری حرفه‌ای» به حساب آورد. استادان سابق در جهان اسلام غالباً هر جلسه علمی را با خواندن چند شعر آغاز می‌کردند، یا در خلال درسهای خود به اشعاری اشاره می‌نمودند. این سنت دیرپای تا به امروز ادامه دارد. احتمال دارد که خیام اشعاری در چنین بافتی سروده، یا همان‌گونه که بعداً خواهیم دید، از شعر به عنوان وسیله‌ای برای اجتناب از موضوعات دینی مسأله‌داری که نمی‌خواست مستقیماً به آنها پردازد، استفاده می‌کرد. این نیز کاملاً ممکن است که، خیام به علت ماهیت بحث‌انگیز اشعارش، خوش نداشت که سنائی را در این امر دخالت دهد.

نتیجه دیگری که می‌توان از این نقل قول گرفت بر ایمان خیام گواهی می‌دهد. سنائی می‌گوید که خیام نگاهبان «جوهر نبوت» است، توصیفی که حتماً با شهرت خیام همخوانی داشته است. اگر او شگاک‌ی بود که ایمان او مورد تردید می‌بود، سنائی از او استمداد نمی‌کرد و زبان متفاوتی به کار می‌گرفت. دومین اشاره سنائی به خیام به عنوان مردی موثق، گواه دیگری است بر نحوه تصور محافل علمی از این دانشمند. جهان‌بینی سنتی اسلامی دارای این دیدگاه مذهب‌مدار است که می‌گوید، برای آنکه شخص در هر زمینه‌ای از فعالیت‌های بشری به رسمیت شناخته شود، باید با ایمان باشد. چنانچه ایمان خیام تحت مراقبت بود، او نمی‌توانسته مردی باشد که صلاحیتش مورد پذیرش و احترام

قدرتهای محلی باشد. نکته آخر این که اشاره‌ای به خیام با لقب «پیشوای حکیمان» شده، و این عنوانی است بسیار احترام‌آمیز که متضمن پاره‌ای اشارات دینی شایسته دانشمند برجسته‌ای چون خیام است. واژه حکمت شامل فلسفه می‌شود، اما محدود به آن نیست. در واقع «حکیم» عنوانی است که اشاره دارد به علامه‌ای که وسعت و عمق دانش او مجموعه گسترده‌ای از موضوعات، به ویژه علوم دینی را دربر می‌گیرد. چیزی که از عبارات مورد بررسی می‌توان استنتاج کرد این است که خیام به داشتن ایمان دینی معروف بود: محقق دانشمند در موضوعات دینی و کسی که هم مورد احترام مردم محل بود هم مورد احترام عالمانی چون سنائی، که شخصاً او را می‌شناخت.

مورد دوم از قدیم‌ترین منابع که در آن نامی از خیام برده شده، گرچه به طور مجمل، میزان‌الحکمه است که می‌گویند حدود ۱۱۲۴/۵۱۵ به توسط عبدالرحمن خازنی نوشته شده است. با اینکه تاریخ تألیف این رساله جای حرف دارد، نویسنده آن می‌گوید که خیام رساله‌ای درباره میزان آبی نوشته است.

و بعد از این، در این دولت قاهره، امام حفص عمرالخیامی در آن [ترازوی آبی] نظر کرد و بر درستی آن برهان آورد و...^(۹)

چیزی که در عبارات فوق دیده نمی‌شود اشاره به شاعری خیام است. بر ما محقق است که خیام به خاطر تبحرش در ریاضی و نجوم محترم بود، اما یقیناً به لحاظ شاعریش شهرتی نداشت و الا اشاره‌ای، ولو مختصر، به آن می‌شد. این نیز کاملاً ممکن است که خیام اشعاری می‌ساخت اما آنها را برای جمع خاصی از یاران و مصاحبانش می‌خواند که به نظر وی قدرت فهم آن را داشتند و وی را انکار نمی‌کردند. این نکته، همان‌گونه که در فصلهای آینده نشان خواهم داد، با در نظر گرفتن جو دینی و سیاسی زمان خیام، پذیرفتنی‌تر است. عجیبی نیست که شمار کمی از زندگی‌نامه‌نویسان اشاره‌هایی به شعر او کرده‌اند، و دیگرانی از قبیل سنائی و خازنی که از معاصران اویند، در این مورد ساکتند. یکی از جالب‌ترین روایات درباره عمر خیام نوشته ابوالقاسم محمود بن عمر بن محمد زمخشری، از معاصران خیام، در الزاجر للصغار عن معارضة الکبار^(۱۰) اوست. زمخشری، که این کتاب را پیش از ۱۱۲۵/۵۱۶ نگاشت، به یاد می‌آورد که روزی در مرو در خدمت معلمش ابومنصور اصفهانی بود که خیام را ملاقات کرد. او از عمر با

عنوان «شیخ‌الامام الخیامی» یاد می‌کند. سپس، سخن از اختلافی بر سر تلفظ صحیح دو کلمه‌ای که «شمشیر» را تعریف می‌کند می‌رود. در موقعیتی دیگر، خیام با همین دو شخصیت دیدار کرد و بحثی دیگر دربارهٔ ریشهٔ واژه‌ای عربی درگرفت. این روایات دربارهٔ خیام نشانی است از تبحر وی در صرف و نحو عربی و توجه و علاقهٔ او به موضوعات مبسوط دستوری، و نیز مراتب فضل و کمال وی در حوزه‌های مختلف دانش پژوهی اسلامی.

روایت بعدی مربوط به خیام را نظامی عروضی سمرقندی، در چهار مقاله با مجمل‌النوادر خود که زمانی بین ۵۵۰-۵۵۲ به سلطان حسام‌الدین غوری تقدیم داشته، آورده است. شرح عروضی از وصیت و آرامگاه خیام در فصل آخر چهارمقاله آمده، اما نقل کامل اظهارنظرهای وی دربارهٔ خیام نکاتی را راجع به این مرد روشن می‌سازد:

در سنهٔ ست و خمسمائه به شهر بلخ، در کوی برده‌فروشان، در سرای امیر ابوسعید جره، خواجه امام عمر خیامی و خواجه امام مظفر اسفزاری نزول کرده بودند و من بدان خدمت پیوسته بودم. در میان مجلس عشرت، از حجة‌الحق عمر شنیدم کی او گفت: «گور من در موضعی باشد کی هر بهاری شمال بر من گل افشان کند». مرا این سخن مستحیل نمود و دانستم کی چنوبی گزاف نگوید. چون در سنه‌ی ثلاثین به نسا‌بور رسیدم، چهار (/ چند) سال بود تا آن بزرگ روی در نقاب خاک کشیده بود، و عالم سفلی از او یتیم مانده، و او را بر من حق استادی بود. آدینه‌یی به زیارت او رفتم و یکی را با خود بردم کی خاک او به من نماید. مرا به گورستان حیره بیرون آورد، و بر دست چپ گشتم. در پایین دیوار باغی خاک او دیدم نهاده، و درختان امروود و زردآلو سر از آن باغ بیرون کرده، و چندان برگ شکوفه بر خاک او ریخته کی خاک او در زیر گل پنهان شده بود. و مرا یاد آمد آن حکایت کی به شهر بلخ از او شنیده بودم. گریه بر من افتاد کی در بسیط عالم و اقطار ربع مسکون، او را هیچ جای نظیری نمی‌دیدم. ایزد تبارک و تعالی جای او در جنان کناد، بِمَنِّهِ و کَرَمِهِ.

اگرچه حکم حجة‌الحق عمر بدیدم، اما ندیدم او را در احکام نجوم هیچ اعتقادی. و از بزرگان هیچ کس نشنیدم کی در احکام اعتقادی داشت. در

زمستان سنه‌ی ثمان و خمسمائه به شهرِ مرو، سلطان کس فرستاد به خواجه‌ی بزرگ صدرالدین محمد بن المظفر رَحِمَهُ اللّٰه که خواجه امام عمر را بگوی تا اختیاری کند کی به شکار رویم کی اندر چند روز برف و باران نیاید، و خواجه امام عمر در صحبت خواجه بود، و در سرای او فرود آمدی. خواجه کس فرستاد و او را بخواند و ماجرا با وی بگفت. برفت و دو روز در آن کرد و اختیاری نیکو کرد و خود برفت و با اختیار سلطان را برنشاند، و چون سلطان برنشست و یک بانگ زمین برفت، ابر در کشید و باد برخاست و برف و دمه در ایستاد. خنده‌ها کردند. سلطان خواست کی باز گردد، خواجه امام گفت: «پادشاه دل فارغ دارد کی همین ساعت ابر باز شود و در این پنج روز هیچ نم نباشد». سلطان براند و ابر باز شد و در آن پنج روز هیچ نم نبود و کس ابر ندید^(۱۱).

علی‌رغم این گزارش مفصل درباره‌ی خیام، که به هوش و فراست این منجم و هواشناس اشاره دارد، وی معتقد نبود که پیش‌بینی هوا یک علم است. چیزی که البته از عبارات یاد شده برمی‌آید شهرت خیام به عنوان منجم و تقرّب او به سلطان است. استتاجهای دیگری نیز هست که می‌توان از این نقل قول مهم به دست آورد. اشاره به خیام با عنوان «امام» باز نشان می‌دهد که خیام لااقل به ظاهر مردی دیندار بود. سلاطین ستاً حامیان دین بوده‌اند و حتی اگر خودشان هم ضرورتاً متدین نبودند، قاضیان و فقیهان متشرع نزدیک به دربار شاهی خاطر جمع می‌شدند که مردان متدین اطراف آنها را گرفته‌اند. نمونه‌ای روشن مورد شهاب‌الدین سهروردی [مقتول] است که در دربار ملک‌ظاهرشاه، پسر صلاح‌الدین ایوبی معروف، بود. او در نظر متشرعان سنتی پادشاه را به فساد می‌کشاند و بنابراین علمای مسلمان، که معمولاً نسبت به آنچه به تصورشان افکار الحادی و بدعت‌آمیز بود تحمل نداشتند، به فرمان صلاح‌الدین ایوبی فتوایی صادر کردند که منجر به اعدام سهروردی گردید.

خیام، طبق نظر بعضی از زندگی‌نامه‌نویسانش، به عده‌ای از شاهان نزدیک بود و از وی دعوت شد که «در کنار سلطان سنجر بر تخت شاهی بنشیند». او علی‌القاعده باید به عنوان مردی مؤمن شهرتی می‌داشته، وگرنه حضور او را سلطان و درباریان وی

بر نمی‌تافتند. به علاوه، اشاره معاصرانش به وی با عنوان «حجة الحق»^(۱۲) باز علامت واضحی است از اینکه خيام در مقام یکی از محققان علوم دینی محل احترام زیادی بود. تصویری که باز از نظرات نظامی عروضی درباره خيام پدیدار می‌شود تصویر مسلمان متدین و متعهدی است که مورد احترام علمای دین، دربار شاهی و روحانیان سستی مقیم دربار است. این تصویر مسلماً با خيام لا ادري معروف در مغرب‌زمین و چهره پرطرفداری که از او در شرق وجود دارد تفاوت می‌کند.

شاید مبسوط‌ترین نظرات درباره خيام از آن ابوالحسن علی بن زید بیهقی در *تَمَّة صِوان الحکمه* است که زمانی بین ۵۴۸-۵۶۵ / ۱۱۵۹-۱۱۷۱ نوشته شده است. ما در این اظهار نظرها می‌توانیم جنبه‌های مختلف شخصیت خيام و هوش و ذکاوت او را ببینیم. بیهقی خيام را این‌گونه توصیف می‌کند:

الفيلسوف حجة الحق عمر ابراهيم الخيام

اصل و ميلاد او از نیشابور بوده است. در تعمق در اجزاء علوم حقیقی و سَعَتِ آن تَلُو شیخ ابوعلی بود. لیکن در خُلُق ضیقی داشتی و در تعلیم و تفهیم و تصنیف و آنچ از آن دیگری فائده یافتی ضُتّی می‌کرد... جامع بود میان قوّت حفظ و حدّت ذکاء چنانکه می‌گویند کتابی مطوّل را هفت نوبت تأمل نمود در اصفهان. چون به نیشابور عود کرد، از ظَهر قلب املاء کرد. چنانکه نسخه از املاء او بنوشتند، و ما از آن نسخه مقابله کردیم، زیادت تفاوتی نداشت و بدین استعداد بر جمیع علوم معقول و منقول وقوف یافت^(۱۳) گفته‌اند که روزی به حضرت شهاب‌الاسلام... ابی‌القاسم عبدالله بن علی در آمد، و امام القراء ابوالحسن الغزّال^(۱۴) حاضر بود، و در اختلاف ائمة القراء در آیتی بحث می‌رفت. چون امام حاضر شد، شهاب‌الاسلام گفت: «علی‌الخبیر سَقَطْنَا». پس وجهی مختار از وجوه مختلف فیها از وی پرسیدند. از وجوه اختلاف قراء بیان کرد، هر وجهی علّت آن بگفت و ذکر آن شواذ علی کثرتها بکرد. بعد از آن اختیار وجهی نمود و بر صحت آن دلیل گفت. پس امام ابوالحسن گفت: «كَثُرَ اللَّهُ فِي الْعُلَمَاءِ مِثْلُكَ»... گمان نداشتم که کسی از قراء در جهان این وجوه و علل بر ذکر تواند بود، تا به حکیمی فیلسوف چه رسد...

و او | خیام | با تَوْفُر^۱ اقسام علوم در حکمت و ریاضیات و اقسام آن و در طب دستی عظیم داشتی... روزی امام حجة الاسلام محمد غزالی نزد او آمد و پرسید «چرا نقطه خاصی از فلک به عنوان قطب تعیین شده، در حالی که همه نقاط آن مشابه یکدیگرند. من این مطلب را در کتاب دیگرم *عرائس النفائس* ذکر کرده‌ام. امام عمر خیام در جواب او سخن را به درازا کشانید و با توضیح مقولات حرکت آغاز کرد. او از ورود به موضوع اصلی مورد بحث خودداری کرد، و این عادت آن حکیم بزرگ بود. بحث به نیمروز کشید و مؤذن بانگ اذان سر داد. آنگاه امام غزالی گفت: «جاء الحق و زهق الباطل»، و از جای برخاست.

روزی در ایام کودکی سنجر که به مرض آبله دچار آمده بود، امام عمر پیش او رفت. به وقت بیرون شدن امام، وزیر سنجر مجیرالدوله پرسید: «او را چگونه یافتی و به چه علاجه‌اش کرده‌ای؟» امام پاسخ داد: «این کودک مخوف است!» خادم حبشی این سخن را بشنود و به سلطان رساند. چون سلطان از آبله برست، بغض امام عمر را به سبب آن سخن در دل گرفت و هیچ گاه دوستش نمی‌داشت. سلطان ملک‌شاه با او همچون ندیمی رفتار می‌کرد و خاقان شمس‌الملوک در بخارا بسیار بزرگش می‌داشت و خیام با او بر تخت می‌نشست.

روزی امام عمر خیام این حکایت را برای پدرم نقل می‌کرد: وقتی در خدمت ملک‌شاه نشسته بودم، کودکی که پسر یکی از خانواده‌های متعین بود وارد شد و ابراز ادب زیاد کرد. من از این رفتار فرهیخته کودک در شگفت شدم. سلطان گفت: «تعجب مکن چه، جوجه‌ای که از تخم بیرون آید دانه می‌چیند. بچه کبوتر نمی‌تواند دانه از زمین برگیرد مگر آنکه از راه منقار تغذیه شود و آنگاه دانه چیدن را بیاموزد... پس از این سخنان سلطان، شگفت زده شدم و به خود گفتم «بزرگان به راستی هوشمندند».

در خدمت پدرم به مجلس امام عمر درآمدم، در سنه سبع و خمسمائه، پس

از من معنی بیتی از حماسه پرسید...^۱ بعد از آن عمر پدرم را گفت «چنان بود پدری کش چنین بود فرزند»^(۱۵).

گزارش بیهقی دربارهٔ خیام با گزارش واپسین روز زندگی او که در فصل پیشین ذکرش رفت، پایان می‌یابد. ما باز شاهی از منبعی دیگر حاکی از این واقعیت در دست داریم که خیام هم در مقام یک دانشمند هم به عنوان مرجعی دینی از حرمت فراوانی برخوردار بوده است. گرفتن عنوان حجة الحق نشان روشنی است از اینکه خیام به عنوان مردی با مرتبت دینی شناخته شده بود. بیهقی منبع دیگری به دست می‌دهد که نتیجه می‌گیریم خیام در فلسفه یک مشائی بی‌چون و چرا بود، و شاهد براین مدعا روز آخر عمر او است که می‌گویند شفاء ابن سینا را می‌خوانده است. به علاوه، بیهقی به کم‌حوصلگی و بی‌میلی وی به تدریس تصریح می‌کند. کاملاً ممکن است که خیام جزم‌اندیشی همگنان و شاگردان خود را که باعث آزرده‌گی و ترس او از افشا شدن می‌شدند، بر نمی‌تابید. یا شاید تشخیص اینکه مستمعان و خوانندگان صاحب‌اهلیت در حضورش نبودند به تدریس و نگارش گسترده رغبتی نشان نمی‌داد. شاعر در یک رباعی که صریحاً بر علت تمایلش به گوشه‌گیری دلالت می‌کند، می‌گوید:

اسرار جهان چنانکه در دفتر ماست گفتن نتوان، که آن و بال تن ماست
چون نیست در این مردم نادان اهلی نتوان گفتن هر آنچه در خاطر ماست^(۱۶)

خیام دریافته بود که امنیت او بیشتر در نگارش مطالب علمی و ریاضی بود تا فلسفی. از همه گذشته، حتی ابن سینا از خشم فقیهانی که او را به داشتن اندیشه‌های الحادی متهم می‌کردند، در امان نبود^(۱۷). باید به یاد داشته باشیم که خیام تحت مراقبت شدید غزالی می‌زیست؛ غزالی فهرستی از بیست موضوع فلسفی فراهم کرده بود که به نظر وی بدعت‌آمیز بود و فیلسوفانی را که معتقد به این گونه موضوعات بودند محکوم می‌کرد^(۱۸).

۱. بیهقی به این پرسش و به پرسش دیگری در هندسه، پاسخ داد.

بیهقی، مانند دیگر شرح حال نویسان خیام، با اشاره به تسلط خیام بر گونه‌های مختلف و نادر قرائت قرآن و بر تبحر وی در علم قرآن تأکید می‌کند. اینکه بیهقی نکته یاد شده در بالا را تذکر می‌دهد و غزالی بر خیام به عنوان عالمی دینی مهر تصویب می‌گذارد باید هرگونه سوءظنی را نسبت به اینکه وی تبلیغ «افکار الحادی» می‌کرده، برطرف کند. در سرتاسر نقل قول فوق چیزی جز تحسینِ وسعت و عمق دانش خیام دیده نمی‌شود. براساس عناوینی دینی از قبیل «امام»، «حکیم» و «حجة الحق» می‌توان با اطمینان نتیجه گرفت که ایمان خیام نباید مورد سئوال قرار گرفته باشد.

شایان ذکر است که آن زندگی نامه نویسانی که درباره رباعیات خیام اظهار نظر می‌کنند، تمایلی به ستایش شخصیت دینی وی ندارند، و کسانی که از اشاره به رباعیات خودداری می‌کنند، مایلند بر دین داری او تأکید کنند. تشخیص سازش ناپذیری خیام شاعر و خیام متدین باید خیلی زود آغاز شده باشد. این تنش بین دو شخصیت مذکور، که حاصل جنبی رویکرد «یا این / یا آن» نسبت به تفکر خیام است، نظری مغلطه آمیز است که پیچیدگی وضعیت انسانی را فدای راحتی تقابل یا این / یا آن می‌کند. این نکته ظریف ولی عمیق در سرتاسر تاریخ باعث برداشتهای غلط از خیام شده است، بدین گونه که دو دیدگاه کاملاً متضاد نسبت به اینکه خیام «واقعاً که بود» به وجود آورده است، و این مطلبی است که بعداً به تفصیل بررسی خواهد شد.

یکی دیگر از زندگی نامه نویسان خیام، عمادالدین کاتب اصفهانی، در کتابش *خریده القصر*^(۱۹) که در ۱۱۸۱/۵۷۲ نوشته شد، او را چنین وصف می‌کند:

عمر خیام، هیچ کس در عصر او چنان نبود و در علم نجوم و حکمت یگانه، و مورد احترام بود. وی این شعر [عربی] را در اصفهان سرود:

إِذَا رَضِيتُ نَفْسِي بَلَّغَهُ يَحْصُلُهَا بِالْكَدِّ كَفِّي وَ سَاعِدِي
أَمِنْتُ تَصَارِيفَ الْحَوَادِثِ كُلِّهَا فَكُنْ يَا زَمَانِي مَوْعِدِي أَوْ مَوَاعِدِي
وَلِي فَوْقَ هَامِ النَّيِّرِينَ مَنَازِلُ وَفَوْقَ مَنَاطِ الْفَرَقْدَيْنِ مَصَاعِدُ

أَلَيْسَ قَضَى الْاَفْلَاكِ مِنْ دَوْرَهَا بَأَن تَعِيدُ إِلَى نَحْسٍ جَمِيعِ الْمَسَاعِدِ^۱
 اشاره عمادالدین به خیام تأیید می‌کند که نه تنها وی برترین عالم زمان خود بود،
 بلکه شاعر نیز بود و به حکمت شهرت داشت، و این باز بر تسلط او در فلسفه و علم کلام
 دلالت می‌کند.

در نیمه دوم سده ششم / دوازدهم، خاقانی شروانی، یکی از چهره‌های ادبی
 عمده زمان خود اشارتی به خیام دارد. در شعری که در رثای عمویش عمر بن
 عثمان ساخت، خاقانی با استفاده از شباهت نام این عمو و نام عمر خیام، خصائل آنان را
 مقایسه می‌کند. این شعر با بیت زیر پایان می‌پذیرد:

زان عقل بدو گفت که ای عمرِ عثمان هم عمرِ خیامی و هم عمرِ خطاب^(۲۰)

خاقانی شروانی در یکی از نامه‌هایش که در دوران سلطنت ملکشاه نوشته از
 داستانی درباره مکالمه‌ای میان خیام و یکی از کارگزاران عالی رتبه یاد می‌کند که از
 تیزهوشی و ظرافت طبع خیام، که در اکثر اشعارش منعکس است، حکایت دارد:

ماجرای خواجه بزرگ کاشانی در عهد ملکشاه، که با حجة الحق خیام رفت:
 مگر روزی خواجه به دیوان نشسته بود. عمر خیام در آمد و گفت: ای صدر
 جهان، از وجه ده هزار دینار معاش هر سال من کمتر باقی به دیوان عالی مانده
 است. نایبان دیوان را اشارتی بلیغ می‌باید تا برسانند. خواجه گفت: توجّهت
 سلطان عالم چه خدمتی کنی که هر سال ده هزار دینار مرسوم تو باید داد؟
 عمر خیام گفت: وا عجب! من چه خدمت کنم سلطان را؟ هزار آسمان و اختران
 را در مدار و سیر به شیب و بالا جان باید گندن تا ازین آسیابک دانه درست
 چون عمر خیام بیرون افتد و از این هفت شهر پای بالا و هفت دیه سر نشیب

۱. معنای تقریبی این ابیات، طبق نظر علی دشتی (دمی با خیام، صص ۹۳-۹۴) چنین است: مادامی که به
 آنچه از دست رنج ناچیز نصیب است قانع و خشنودم، از هر گزند خود را ایمن می‌دانم و از روزگار
 خواه نویدم دهد و خواه وعید، باکی ندارم و جایگاه خود را بالاتر از ماه و خورشید و تارک ستارگان
 می‌دانم. ای دل، اینک که مدار چرخ بر این است که شادکامی را به ناکامی مبدل سازد، شکبیا باش که
 هیچ چیز به یک حال نیاید...

یک قافله سالار دانش چون من در آید. اما اگر خواهی از هر دهی در نواحی
کاشان چون خواجه ده ده بیرون آرم و به جای او بنشانم، که هر یک از عهده
کار خواجگی بیرون آید.

خواجه از جای بشد و سر در پیش افکنده که جواب بس پای بر جای دید.
این حکایت به حضرت ملک‌شاه باز گفتند. گفت: «بالله که عمر خیام راست
گفت (۲۱).»

عنوان دینی حجة الحق که یک بار نیز کاشانی، که خود یکی از درباریان است، در
اشاره به خیام به کار می‌برد، به وضوح نشان می‌دهد که وی برای دربار نیز به عنوان مقام
عالمی دینی شناخته شده بود و این تأیید مضاعفی است بر اینکه علاقه و تخصص وی در
موضوعات دینی حتماً بدان حد جدی بوده که برای وی شهرت دانشمندی متبحر در
موضوعات دینی میان مردم محل، جامعه علمی و دربار کسب کند. با اینکه خیام به طور
گسترده ننوشته بود، معروفیت او باید به واسطه تدریس و بحثهای علمی به دست آمده
باشد. نکته آخر اینکه، از مکالمه خیام با کاشانی بوی کبر به مشام می‌رسد؛ اما این حکیم
مردی بود که ارزش خود را می‌دانست و لذا تظاهر به فروتنی دروغین نمی‌کرد. او از این
لحاظ یک استثنا نیست، زیرا ما سخنان مشابهی از زبان فیلسوفانی چون ابن سینا،
سهروردی و دیگران می‌شنویم که در آن بر ارزشهای شخصی خود تأکید کرده‌اند.
دیگر زندگی‌نامه‌نویس خیام، فخرالدین محمد بن عمر رازی، در تفسیر
مفاتیح الغیب وی را چنین معرفی می‌کند:

نخستین بخش در تفصیل یک قول در هر یک از آنها بدین ترتیب است: نوع
اول دلایل، استدلال در باب احوال آسمانهاست، و ما شمه‌ای از تفسیر خود را
از این قول خدای متعال که: الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً (۲۲)
بیان کردیم.

او کتاب مجسطی را پیش انبیری خواند. یکی از فقیهان روزی به او گفت:
«چیست این که می‌خوانید؟ گفت آیه‌ای از قرآن را تفسیر می‌کنیم که خدای

تعالی گفته است: أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا^۱. من چگونه ساختمان آن آسمان را تفسیر می‌کنم^(۲۴).

فخرالدین رازی در رساله دیگری به نام رساله فی التَّنْبِيهِ عَلَى بَعْضِ الْأَسْرَارِ الْمَوْدَعَةِ فِي بَعْضِ السُّورِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ^(۲۵)، از خيام نامی می‌برد و می‌گوید:

اگر ما گفتیم که خداوند هیچ اعتنائی به اصلاح آنها [عناصر] ندارد، پس چگونه آنها را آفرید؟ عمرخيام این معنا را به فارسی در شعری بیان کرده است:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست از بهر چه او فکندش اندر کم و کاست
گر نیک آمد شکستن از بهر چه بود ورنیک نیامد این صور، عیب کراست؟

این رباعی موضوع جرّ و بحثهای زیاد بوده، و بیشتر منتقدان خيام که او را به داشتن نظرات بدعت آمیز متهم کرده‌اند، به این شعر استناد نموده‌اند. اینجا، خيام به چندین مسأله که ماهیت فلسفی دارند اعتراض می‌کند. ستّاً فرض بر این بوده که دنیای ما بهترین دنیای ممکن است، اما خيام آن را مورد سؤال قرار می‌دهد. چگونه می‌توان عبارت قرآنی لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ^(۲۶) را با این همه بدیها و شرور طبیعی و دست‌ساز بشر سازش داد؟ مسأله اصلی پیام خيام مسأله شرّ است، موضوعی که در سراسر رباعیاتش طنین افکنده است؛ این معمای فلسفی در اوایل دوران تفکر اسلامی به کناری نهاده شد، زیرا طرح این مسأله که چرا در عالم شرّ وجود دارد با طبیعت اسلام که مستلزم تسلیم در برابر اراده الهی است، مطابقت ندارد.

با اینهمه، کوشش در فهم و حل مسأله شر را فیلسوفان مسلمان به طور غیرمستقیم ادامه دادند، زیرا آنان چارچوبه‌هایی فلسفی طرح کردند که شرّ را به عنوان مؤلفه‌ای از عالم مادی توجیه می‌کرد. فیلسوفانی چون ابن‌سینا و دیگران با به شمار آوردن شرّ به عنوان نتیجه طبیعی دنیایی مادی، تحلیلی هستی‌شناختی از این مسأله عرضه کرده‌اند^(۲۷).

۱. آیا به آسمانی که بر فراز ایشان قرار دارد، ننگریستند که آن را چگونه بنا کردیم؟ (الحجرات، ۶/۲۹).

به نظر می‌رسد خیام «سکوت مقدس» را در مورد مسأله شرّ کنار نهاد، منتها نه با بررسی مستقیم مسأله در رساله‌ای که نمی‌توانست شکل قابل قبولی برای بیان عقاید باشد، بلکه با انتخاب شعر به صورت وسیله‌ای به عنوان جایگزین شیوه اول تشبیهات و استعارات شعری، به شکلی که خیام آن را پرورده کرد، درستی و اصالتِ گونه «جدی» تر تحقیق را که روش استدلالی است، ولی در عین حال عرضه‌کننده چیزی است که بعضی از دانشمندان غربی آن را «الهیات اعتراض^۱» و بعضی الهیات «پس از مرگ خدا^۲» خوانده‌اند، نفی نمی‌کند (۲۸).

وقتی خیام در شعر خود می‌پرسد، «ور نیک نیامد این صور عیب کراست؟» به طور غیرمستقیم اشاره می‌کند به نتیجه بحث در باب شرّ، یعنی این که کاستیها در نظام مخلوق را می‌توان فقط به امر خلقت منسوب دانست. شاید صحنه واپسین روز زندگی خیام که سرگرم خواندن شفا بود مستقیماً به دغدغه وی درباره موضوع رنج و بدبختی و شرّ مرتبط باشد. می‌گویند وقتی به فصل «واحد و کثیر» رسید، از خواندن باز ایستاد، و پس از چند ساعت درگذشت.

آیا این یک تصادف است که قضیه وحدت و کثرت اتفاقاً همان مسأله اساسی است که موضوع پر حرف و نقل شرّ از آن ناشی می‌شود؟ اگر خداوند همه خوبی است اما همه چیز از او صادر می‌شود، پس شرّ نیز باید از او ناشی باشد. از آنجا که در آغاز فقط خدا بود و هیچ چیز دیگر، نتیجتاً شرّ نیز باید بخشی از او بوده باشد. آیا خیام صرفاً به این مسأله اشاره می‌کند یا ناپذیرفتنی را می‌پذیرد؟

محمد شهرزوری، زندگی‌نامه‌نویس سرشناس، در نزهةالارواح^(۲۹) گفته‌های بیهقی را تقریباً کلمه به کلمه بازگو می‌کند، و بنابراین ما آن را در اینجا تکرار نمی‌کنیم. مع ذلک، در کتابی با عنوان مدینةالحکماء^۳، که منسوب به شهرزوری است، وی

1 . theology of protest

2 . post-death of God theology

۳. مؤلف در یادداشت ۳۱ (ص ۴۱۳ از کتاب حاضر) مدینةالحکماء را همان نزهةالارواح دانسته است، ولی این جا اینها را دو کتاب متفاوت می‌داند. به علاوه، در ویرایشی که محمد سرور مولائی و محمدتقی دانش‌پژوه از ترجمه نزهةالارواح (برگردان مقصود علی تبریزی) کرده‌اند، هیچ ذکری از مدینةالحکما نکرده‌اند، بلکه یادآور شده‌اند که نزهةالارواح به تاریخ‌الحکماء نیز معروف است.

اشاره‌ای به خیام می‌کند:

عمر خیام فیلسوف یکی از حکیمان خراسان، بحر زخاری که مرتبش بلند و عمرش دراز باد، در حسابیات بر همگنان تفوق داشت. قاضی امام عبدالرحیم بن نصر گفت وقتی ایشان در حمامی در مرو، جمع شده بودند و در باب معنای مَعَوَّذَتین^(۳۰) و سبب تکرار بعض حروف سؤال کردند. او [خیام] به وجهی استادانه تمام آراء شاذ را شرح داد و مثال‌هایی بر شمرد که اگر کنار هم می‌گذاشتی، مجلّدی می‌شد. خلاصه، چنین بود شأن والای او؛ و در یادگیری [تفسیر قرآن] حتی وقتی از وطن دور بود، از پای نمی‌نشست، و برای مستغنی شدن از علم بر مجهولات در طول زندگی از هیچ تلاشی روگردان نبود حتی وقتی در دور دست‌ها بود. او را اشعاری زیبا و عالی بود.^(۳۱)

به رغم بعضی که در دین‌داری خیام ابراز تردید می‌کنند، عبارات بالا ثابت می‌کند که وی مردی متدین و بهره‌مند از اطلاعات حیرت‌انگیزی درباره تفسیر قرآن بود. مورخ نامور شهرزوری، او را «حکیم خراسان» می‌خواند، و حتی قاصیثی همچون قاضی ابونصر علم او را درباره غوامض قرآن تحسین می‌کند. اگرچه اصطلاح «حکیم» به مراجع دینی منحصر نیست، آنها را هم شامل می‌شود. نقل قول بالا بر حافظه قوی و دقیق خیام نیز گواهی می‌دهد.

شیخ نجم‌الدین ابوبکر رازی معروف به «دایه» در کتاب خود مرصادالعباد من المبدء الی معاد^(۳۲) (تألیف در ۱۲۲۹/۶۲۰) به لحنی تحقیرآمیز از خیام و فلاسفه دیگر یاد می‌کند:

...و معلوم گردد روح پاک علوی و نورانی را در صورت قالب سُفلی ظلمانی کشیدن چه حکمت بود و باز مفارقت دادن و قطع تعلق روح از قالب کردن و خرابی صورت چراست، و باز در حشر قالب را نشر کردن و کسوت روح ساختن سبب چیست؟ آنگاه از زمره‌ی اولئک کالأنعام بل هم أضل^(۳۳) بیرون آید و به مرتبه‌ی انسانی رسد و از حجاب غفلت یَعْلَمُونَ ظاهراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا و هم عن الآخرة هم غافلون خلاص یابد و قدم به ذوق و شوق در راه سلوک نهد تا آنچ در نظر آورد در قدم آورد که ثمر نظر ایمان است و ثمره قدم

عرفان. بیچاره فلسفی و دهری و طبایعی کی از این هر دو مقام محرومند و سرگشته و گمگشته، تا یکی از فضلا کی نزد ایشان به فضل و حکمت و کیاست و معرفت مشهور است و آن عُمر خیام است، از غایت حیرت در تیه ضلالت، وی را جنس این بیتها می باید گفت و اظهار ناپینایی کرد.

دوری که در آن آمدن و رفتن ماست او را نه بدایت نه نهایت پیدا است
کس می نزد دمی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست

نجم الدین رازی همچنین یاد آور می شود که آن مرد گمگشته، در عکس العمل نسبت به اینکه بندگان خاص خداوند «به کرات از وجود به عدم رفته و از عدم به وجود آمده، گاه موجودِ معدوم بوده و گاه معدوم موجود...» می گوید:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست از بهر چه افکندش اندر کم و کاست
گر نیک آمد شکستن از بهر چه بود ورنیک نیامد این صور عیب کراست؟

کاملاً معلوم است که کم تر از یک سده پس از مرگش خیام لااقل به عقیده بعضی، به عنوان فردی مرتبط با افکار الحادی شناخته شده بود، زیرا نجم الدین رازی او را «فلسفی و دهری و طبایعی» می خواند. این دعوی بخشی از بحث فلسفی پیچیده ای درباره رابطه میان روح و جسم است. این مسأله بعداً بحث خواهد شد، ولی برای آنکه نظرات رازی را در بافت کامل تر آن قرار دهیم، توضیح کوتاهی ضرور است. نجم الدین رازی در اینجا از عقیده ابن سینا در باب رابطه میان روح و بدن، که غالباً به عنوان «ثنویت» از آن یاد می شود، دفاع می کند. بنابراین عقیده، جسم و روح با هم تعامل دارند. مع ذلک هر یک مستقل از دیگری است به قسمی که اگر ارتباط آنها به علت عدم حضور یکی از این دو قطع شود، دیگری باقی می ماند. نسبت به اعتقاد خیام به این نظریه در اینجا ابراز تردید شده است. اینکه وی به عنوان «فلسفی و دهری و طبایعی» شناخته می شود مشکوک به داشتن این عقیده ایپیفنومالوژیکی^۱ است که رابطه ای بنیادی میان

۱. طبق نظریه ایپیفنومالیزم (Epiphenomenalism) آگاهی صرفاً نتیجه و اثر بعدی یا ثانوی فرایندهای مادی در مغز و نظام عصبی است. مراد از این اصطلاح در مورد خیام این است که، به عقیده بعضی، وی روح و بدن را دو امر مستقل نمی داند، و روح در واقع ضمیمه و پدیده فرعی جسم است.

روح و بدن وجود دارد به گونه‌ای که وقتی بدن متلاشی می‌شود، روح یا، به قول امروزها، خود آگاهی [یا شعور] نمی‌تواند به بقاء خود ادامه دهد.

رازی به گونه‌ای موضوع اپیفنومالوژیکی را با فردی «فلسفی، دهری و طبایعی» مرتبط می‌کند که عقیده به بقاء روح پس از مرگ جسمانی را ردّ می‌کند. این دیدگاه فلسفی به تصور پاره‌ای از فیلسوفان مسلمان ریشه یونانی دارد و یقیناً مفهوم حیات پس از ممات را تضعیف می‌کند. شعرهای متعدد خیام که در آنها یا زندگی پس از مرگ را مورد تردید قرار می‌دهد یا به معتقدان این نظر سخنان طعنه آمیز می‌گوید، بهانه به دست منتقدان او می‌دهد.

رازی به مفهوم عرفان نیز که، در معنای معرفت‌شناختی آن، مربوط به تحولات متأخرتر فلسفه اسلامی است، ولی اینجا در همان بافت به کار می‌رود، اشاره دارد. عرفان که به نظر می‌رسد ترکیبی از فلسفه استدلالی، درک شهودی و عقل عملی است، بنا به ادعای طرفدارانش گونه کاملی از علم در اختیار شخص می‌گذارد که به کمک آن می‌توان موضوع مطلوب را دریافت. طبق گفته رازی، خیام فاقد این دانش عرفانی بوده، و لذا او را فاقد ایمان می‌داند. از آنجا که افراد «فلسفی، دهری و طبایعی» از این قسم دانش محرومند، «گمگشته سرگشته‌اند».

دو رباعی مورد استشهاد نجم‌الدین رازی مسلماً از میان اشعار زیادی انتخاب شده تا سردرگمی و حالت تردید خیام را نشان دهد، اما روشن نیست که در چه معنایی این شعرها نشان می‌دهند که خیام از موضع سنتی ابن‌سینائی جدا شد و موضعی صرفاً طبایعی گرفت.

قفطی مورخ و زندگی‌نامه‌نویسی از سده هفتم / سیزدهم است که کتاب او، تاریخ‌الحکما، تألیف شده در ۱۲۵۵/۶۴۶، برای مطالعه چهره‌های اصلی سنت تفکر اسلامی یکی از منابع موثق است. او خیام را درست در سنت تفکر یونانی جای می‌دهد اما نه به معنایی که منظور نظر رازی است. وی این گونه توضیح می‌دهد:

عمر خیام، پیشوای خراسان و علامه زمان که دانش یونانی آموخت. در طلب واحد دیان سعی و کوشش به تطهیر حرکات بدنیه و تنزیه نفس انسانیه نمودی،

و در التزام سیاسات مدتیّه بر موجب قواعد یونانیه مبالغت فرمودی. متأخرین صوفیه بر ظواهر کلام او در اشعار اقتصار کرده، آن را بر طریقه خویشان برگردانیده‌اند و در مجالس و خلوت‌های خویش [آنها را] می‌گویند و می‌شنوند، در صورتی که باطن این سخنان مانند ماران گزنده‌ای برای شریعتند و محل اجتماع اینان جمع میان آن ناپاکیها می‌کند.

وقتی مردم روزگارش زبان قدح دربارهٔ دین او گشودند و آنچه را که نهفته می‌دانست هویدا ساختند [خیام] بر جان خود ترسید، از نوشتن و گفتن و امثال آن دست کشید و برای گریز از خطر، نه برای پرهیزگاری به حج رفت. وقتی به بغداد درآمد، گروهی از فرقه‌ای [صوفی] و معتقدان به علوم اوائل نزد او آمدند و به چرب‌زبانی پرداختند. او آنان را پذیرا نشد و پس از گزاردن زیارت حج به زادبوم خود بازگشت، در کتمان اسرار، به اظهار عبادت و شعار مردم دیندار مبالغت نمود. وی در علم حکمت و نجوم یگانه و بی‌نظیر بود (۳۴)

قرائت دقیقی از روایت قفطی دربارهٔ خیام معلوم می‌دارد که اندیشهٔ این متفکر به تصور بعضی از مردم یک قرن پس از مرگ وی تا اندازه‌ای منحرف، و به گمان بعضی دیگر مطابق با دین بود. گزارش قفطی ضدّ و نقیض دارد؛ بخش اول ستایش آمیز، و بخش دوم انتقاد تند است که در آن شخصیت و اندیشهٔ خیام محکوم شده است. از خیام با عنوان «امام» و «علامه» یاد می‌شود که هر دوی آنها به وضوح او را مؤمن و علامه‌ای مسلمان می‌شمارد. همین طور، تسلطش در علوم و فلسفهٔ یونان او را در مقولهٔ فیلسوفان جدی و پیرو ابن سینا قرار می‌دهد، [ابن سینا] فیلسوفی مثانی که هواداران وی عموماً تمایلات صوفیانه نداشتند. تا این لحظه تصویری که قفطی از خیام پیش روی ما می‌گذارد تصویر مسلمانی متدین است که هم دستی در مسائل پیچیدهٔ اسلامی دارد هم در حکمت یونان؛ این تصویر خیام را در ردیف امثال فارابی، ابن سینا و غزالی می‌گذارد. به علاوه، این قول را نیز داریم که خیام «حرکات بدنی و روح بشری خود را تطهیر کرد»، و این اشاره‌ای محکم به زهد خیام و نشانی است از اینکه وی ممکن است به فرقهٔ سَرّی صوفیانه‌ای در نیشابور تعلق داشته است.

با این وصف، وقتی قفطی می‌گوید اشعار خیام رمزی است لحن نگارش وی ناگهان تغییر می‌کند، و این در حالی است که معنای بیرونی مشهود و ظاهری آنها سمت و سوی صوفیانه دارد؛ خیام باطناً برنامه‌ای ضدّ دینی دارد. برنامه‌ی خیام برضدّ دین، یعنی اقدامی قبیح در جهت بی‌احترامی فاحش به دین، تا اندازه‌ای بر ملا شد و نیت واقعی او از پرده بیرون افتاد و به آفتابی شدن بیزاری وی از دین منجر شد. چیزی که قفطی آن را توضیح نمی‌دهد این است که چگونه «امام خراسان» و «علامه‌ی زمان» می‌تواند کافری نیرنگ‌باز هم باشد. درست است که نخبگان فکری غالباً آراء خود را از نظر توده‌ی مردم محفوظ نگه داشته‌اند، اما این نکته، مورد نظر قفطی نیست. به علاوه، ابهام دیگری هم اینجا وجود دارد، و آن معنای متناقضی است که در تعریف او از تصوف وجود دارد. در نخستین پاراگراف، صوفیان در بافتی مثبت معرفی شده‌اند که رباعیات خیام را در معنای ظاهری، درست برخلاف خصلتِ باطناً «انحرافی» آن می‌فهمیدند. در دومین بخش، از صوفیان به لحنی طعنه‌آمیز یاد شده است چه، اینان گروهی را تشکیل می‌دهند که خیام از آنان دوری می‌جوید و در جمع خود را بی‌ارتباط با آنها وانمود می‌کند تا تعهد خود را نسبت به دین ثابت کند، و این می‌رساند که صوفیه به نوعی بیرون از دایره‌ی دین بودند.

حتی پیش از گرویدن غزالی به تصوف صوفیان وابسته به خط فکری اصلی و رایج زمان را بعضیها تحمل و احترام می‌کردند. ولی بودند صوفیانِ هنجارستیزی که از میان آنها ملامتیه^(۳۵) به عنوان مظهر بدعت‌گذاری شناخته شدند. قفطی در گزارش خود درباره‌ی خیام بر یک روالِ واحد نیست؛ اگر قرار باشد که اصالت گزارش او را خدشه‌دار نکنیم، باید فرض را بر این بگذاریم که خیام، همان‌گونه که بعضی از زندگی‌نامه‌نویسان امروزی وی مانند علی دشتی در دمی با خیام می‌گویند^(۳۶)، صوفی سنت‌ستیزی بود.

آیا خیام با عناصر انعطاف‌ناپذیر و سنتی دین آن قدر مسأله داشت که مجبور شد به عنوان راهی برای دفاع از ایمان مذهبی خود به زیارت مکه برود؟ ولی باز در پایان نقل قول بالا، قفطی آنجا به تبخّر خیام در فلسفه و علوم دینی اذعان می‌کند که می‌گوید، «او در علم حکمت... یگانه بود». پرسش این است که چگونه مردی که از او با عنوان

«امام خراسان»، «علامه زمان خود» و «حکیم» یاد می‌شود، مرتد به شمار می‌آید؟ این عناوین و عنوانهای دیگری که معاصرانش به وی داده‌اند مقدار زیادی در باب اینکه خیام که بود و دیگران چه تصویری از او داشتند بر ما آشکار می‌کند؛ تصویری که از این رهگذر ظاهر می‌شود ما را در بازسازی چهره او کمک می‌کند.

قفطی مورخی بود که نظرات او درباره خیام منحصرأ مبتنی بود بر آنچه وی خوانده و از دیگر منابع جمع آوری کرده بود. به نظر می‌رسد که از همان آغاز دو خط فکری متفاوت درباره خیام وجود داشته است. خط اول او را امام، علامه، حکیم و مردی با ایمان می‌دید. قفطی این دیدگاه را با صداقتی نسبی عرضه کرده است. خط دوم او را مرتدی بی‌کم و کاست، و صوفی سنت‌ستیزی می‌شمرد. چنانچه گزارش قفطی را درباره آراء مختلف آن زمان درباره خیام درست بدانیم، قهراً به این نتیجه می‌رسیم که خیام ممکن است امامی مرتد، علامه‌ای لا ادری و حکیمی سرگشته بوده است: تضادهایی که عیناً در وجود خیام افسانه‌ای جمع آمده است. بنابراین، می‌توان او را امام‌الشکا کین خواند، چنانکه سلف او زکریا رازی وی را این گونه نامیده است.

اگر ما الگوی «یا این / یا آن» را برای فهم گزارشهای ضد و نقیض به کار ببریم، گزارش قفطی پر مسأله می‌شود. با اینهمه، اگر خیام را شخصیت پیچیده‌ای ببینیم که صراحتاً می‌گوید زندگی کردن یعنی رنج بردن، پرسیدن، شک کردن، حیرت کردن و در عین حال، با عمل کردن به احکام و شعائر اسلام، بُعد دینی انسانها را نیز می‌پذیرد، آن وقت تضادهای یاد شده هر یک در بافت مناسب خود قرار می‌گیرد و معنا پیدا می‌کند. وضع انسان و عالمی که ما را در آن رها کرده‌اند برای اندیشمندی جدی چون خیام پیچیده‌تر از آن است که بی‌قراری ناشی از شک و دودلی را با آرامشی که از «یقین» حاصل می‌شود، عوض کند. خیام، به اصطلاح صوفیه، «هشیار» تر از آن است که تسلیم پاسخهای ساده شود، و بیش از آن حدّ «مست» است که به خط فکری سنت‌گرای دینی اعتنا کند. صداقت فکری و نظری ایجاب می‌کند که شخص در برابر وسوسه سناریوهای سستی از پیش تعیین شده که قرار است به آشتی مبارکی بین ایمان و شک بینجامد، مقاومت نماید.

دشمن به غلط گفت که من فلسفیم ایزد داند که آنچه او گفت نیم
لیکن چو در این غم آشیان آمده‌ام آخر کم از آنکه من بدانم که کنیم؟

در خلال سالهای ۶۴۲-۶۴۵/۱۲۵۱-۱۲۵۴، که شمس تبریزی معروف،
راهنمای معنوی مولانا جلال‌الدین، در قونیه بود، یکی از مریدان نزدیک او به نام شیخ
ابراهیم از او درباره یکی از رباعیات خیام اشکال کرد. شمس توضیحاتی راجع به این
شعر داد. بخشی از گفتگو که در کتاب مقالات شمس آمده به شرح زیر است.

خیام در شعر گفته است که کسی به سرّ عشق نرسید و آن کس که رسید سرگردان
است. شیخ ابراهیم بر سخن خیام اشکال آورد، که چون رسید سرگردان چون
باشد و گر نرسید سرگردانی چون باشد؟ گفتم: آری صفت حال خود می‌کند هر
گوینده. او سرگردان بود، باری بر فلک می‌نهد تهمت را، باری بر روزگار،
باری بر بخت، باری به حضرت حق، باری نفی می‌کند و انکار می‌کند، باری
اثبات می‌کند، باری «اگر» می‌گوید. سخنهایی درهم و بی‌اندازه و تاریک
می‌گوید. مؤمن سرگردان نیست. مؤمن آن است که حضرت نقاب برانداخته
است، پرده برگرفته است، مقصود خود بدید؛ بندگی می‌کند، عیان در عیان؛
لذتی از عین او درمی‌یابد^(۳۷).

شمس در همین کتاب اشاره‌ای نیز دارد به حکایت خیام و غزالی، با اندک تفاوتی
نسبت به منابع دیگر:

محمد غزالی رحمه‌الله علیه اشارات بوعلی را بر عمر خیام بخواند. او فاضل
بود، جهت آن طعن زنند در احیاء، که از آن استنباط کرد. دوباره بخواند.
گفت: فهم نکرده‌ای هنوز! سوم بار بخواند. مطربان و دهل‌زنان را پنهان آواز
داد، تا چون غزالی از پیش او بیرون آید، بزنند تا مشهور شود که بر او
می‌خواند، تا فایده دهدش

آن کس که همی لاف انا الحق می‌زد

آن بس که برین رسن معلق می‌زد^(۳۸)

این روایت دربارهٔ خیام یکی از تأسف‌انگیزترین موارد است، زیرا مطلقاً روشن نیست که اساس انتقاد شمس چیست، به جز شهرت ناخوشایندی که از طریق رباعیات خیام پس از وی بر جای مانده، یا به وی نسبت داده شده بود. می‌توان گمان کرد که شمس تبریزی، معلم برجسته و چهرهٔ سترگ سنت تصوف، لااقل رباعیات را از دیدگاهی صوفیانه تفسیر کرده است. مانند بسیاری دیگر که امتیازات علمی خیام را تصدیق کرده‌اند، شمس البته ذکرِی از ذکاوت فلسفی وی می‌کند اما او را به سبب حالت سرگشتگی‌اش به باد انتقاد می‌گیرد. مسلماً، نظر شمس تبریزی مبتنی بر عقیدهٔ عامه از الحاد بود، اما این نکته را نیز نشان می‌دهد که آن خط فکری که خیام را تنها یک سده پس از وفاتش مرتد به شمار می‌آورد، فراتر از نیشابور حتی تا شمال غربی ایران، به آذربایجان امروزی که شمس از آنجا می‌آمد، راه یافته بود^(۳۹). شگفتی نظر شمس دربارهٔ خیام این است که شمس خود بسیاری حرفهای ضد عرف و شریعت، مشابه آراء الحادآمیز خیام، زده بود^(۴۰). به علاوه، اینکه چرا شخصی که خود مرکز مقدار زیادی حرف و حدیث است خیام را با چنین شدتی به باد انتقاد می‌گیرد خود معما می‌است.

تنها توجیه معقول این است که نظر شمس نه بر قرائت و درک دقیقی از آنچه خیام واقعاً نوشته بود، بلکه بر شهرت مبهمی که از او شنیده بود و شناختی کلی که از او داشت، مبتنی بود. این نتیجه‌گیری بدان سبب توجیه‌پذیر است که شمس عین همین نوع اظهارنظرهای نسنجیده و منفی را دربارهٔ شخصیت‌های مهم دیگری همچون فخرالدین رازی، شهاب‌الدین سهروردی، عین‌القضاة همدانی و حتی ابن عربی نیز می‌کند. شمس تبریزی یک دانشمند نبود؛ و درست همان‌طور که بسیار غیرمحمتمل است که آشنایی کاملی با این شخصیت‌ها داشته است، به همان حدّ نیز غیرمحمتمل است که هیچ یک از آثار خیام را مطالعه کرده باشد.

زندگی‌نامه‌نویس دیگر خیام زکریابن محمدبن محمود قزوینی است. او در آثار البلاد و اخبارالعباد که آن را در ۱۲۸۳/۶۷۴ تألیف کرده، به نقش خیام در رصدخانهٔ سلطان ملک‌شاه اشاره می‌کند و روایت شمس تبریزی را دربارهٔ غزالی و خیام^{بازگو} می‌کند:

حکایت کنند که فقیهی هر روز پیش از طلوع آفتاب پیش خیام می‌رفت و درسی در حکمت نزد او می‌خواند. از پیش او که می‌رفت، در حضور مردم از خیام بد می‌گفت. پس عمر گروهی طبل‌زن و بوقی را دعوت کرد و آنها را در خانه‌اش مخفی نمود. وقتی فقیه به عادت هر روز برای خواندن درس آمد، خیام امر به زدن طبل و نواختن بوق کرد. مردم از هر سو فرا آمدند. پس عمر گفت: ای اهل نیشابور این عالم شماس است که هر روز در این وقت نزد من می‌آید و از من علم می‌آموزد و از من پیش شما آن می‌گوید که خود می‌دانید. اگر من چنانم که او می‌گوید، برای چه از من علم می‌آموزد، و اگر چنان نیستم چرا از استاد خود بد می‌گوید؟ (۴۱).

بسیار غیرمحمّل است که شخصیت سرشناسی مانند خیام، غزالی را که هم عالم هم متنفذ بود کوچک کند. بخش قابل ذکر این داستان اختلاف نانوشتۀ نهانی است که در آن زمان بین فیلسوفان و متکلمان پدید آمده بود. داستان بالا به طرزی نمادین بر نوع خصومتی تأکید می‌کند که میان جزم‌اندیشی در حال افزایش کلام اشعری به نمایندگی غزالی از سویی و فلسفۀ عقل‌گرایانه‌تر مشائیان به نمایندگی خیام از سوی دیگر وجود داشت.

غالباً میل فرهنگ عامه یا حتی جامعه علمی در قالب قصه‌های تمثیلی از قبیل قصۀ مواجهۀ میان ابن رشد، فیلسوف عقل‌گرا و ابن عربی، بزرگ‌ترین عارف جهان اسلام، به تصویر کشیده می‌شود. تقابل «قلب» و «عقل» اغلب به کمک استعاره و داستانهای تمثیلی بیان می‌شود. نوع ادبی کاملی به این قبیل ادبیات تعلیمی در اسلام تخصیص یافته است، که از آن جمله می‌توان تذکرة الاولیاء عطار را نام برد (۴۲).

آن قسمت از داستان که به رابطۀ محبت‌آمیز – نفرت‌آمیز غزالی با خیام اشاره دارد ممکن است بیشتر درباره رابطۀ ناهموار او با فلاسفه، به طور کلی، بگوید تا رابطۀ اش با خیام به طور اخصّ. می‌دانیم که غزالی شک معروف خود را با توجه به حقیقت دینی تجربه کرد، که عموماً معتقدند در نیمۀ دوم زندگی، زمانی که در بغداد تدریس می‌کرد اتفاق افتاد. امکان زیاد دارد که شک او بسی زودتر اتفاق افتاده باشد و انتقاد او از اندیشه‌های فلسفی خیام شاید بعضاً تلاشی بوده برای حفظ وجهۀ اجتماعی و

حیثیت وی به عنوان متکلم اشعری مذهبی متشرّع. با این وصف، غزالی احتمالاً در عمقِ وجودش با تردیدهای خود دست و پنجه نرم می کرده است، تردیدهایی که حتماً از آنها بیزار بوده ولی نمی توانسته است که با مطالعه فلسفه از آنها طفره رود یا فرار کند.

در نیمه دوم سده هفتم / سیزدهم، در رساله‌ای با عنوان مختصر فی ذکر حُکْمِ اليونانیّین و الملیّین که براساس تتمّه صِوان الحکمه بیهقی تألیف شده، ما به شواهد دیگری دربارهٔ سمت و سوی فکری خیام برمی خوریم:

استاد فیلسوف، حجة الحق عمر بن ابراهیم خیام اصلاً از نیشابور و در حکمت تالی ابوعلی سیناست، جز آنکه او تنگ حوصله است. می گویند او در اصفهان کتابی را هفت بار خواند و به حافظه سپرد. او در فقه، تاریخ و علم قرائت بسیار عالم بود اما در تدریس بخشهایی از علم حکمت ضنّت داشت (۴۳).

تا اینجا ما می توانیم نتیجه بگیریم که خیام، ملقب به حجة الحق و حکیم، فیلسوفی بود که نظراتش کاملاً جدای از اندیشه دینی نبود. منبع یاد شده در بالا دانش خیام را از احکام اسلامی و علم قرائت قرآن نیز تأیید میکند. هیچ یک از این وصفها شایسته لذت‌گرایی لا ادری نیست که آراء الحاد آمیزش و بزرگی شاخص رباعیات او را تشکیل می دهد.

اینجا باز با همان مانع چارچوب نظری مواجهیم که قبلاً مواجه بودیم: تضاد میان پذیرش خیام به عنوان مرجعی دینی و خیام به عنوان شگاک‌ی که در رباعیاتش ظاهر می شود. اگر قرار است راه حلّی پیدا شود، چنان راه حلّی نه ایمان دینی نه بی ایمانی وی را مردود خواهد شمرد، بلکه خواهد گفت که مرافقتی میان ایمان و کفر وجود دارد. و الا، مجبوریم به این نظر معتقد شویم که یا، همان گونه که بعضی نظر داده اند، پای دو خیام در میان است، یعنی خیام لا ادری شاعر و خیام عالم و مسلمان راستین. یا مجبوریم این فرض را بپذیریم که خیام فردی ریاکار و نیرنگ باز با شخصیتی دوگانه بود که هر کسی را فریب می داد. هیچ یک از این دو توجیه به عقیده من قابل قبول نیست. توجیه سومی شاید هم برای ایمان خیام هم برای کفر او علتی بیابد، اما این راه سوم به شیوه سنتی تفکر ایرانی - اسلامی کردن نمی نهد: شیوه‌ای مبتنی بر دیدگاهی دو قطبی که طبق آن شخص یا منحصرأ در حیطه ایمان است یا در قلمرو الحاد [در آن، یا فقط در این]. این راه سوم

در شناخت و تحلیل ما از رباعیات خیام اساسی است و در سرتاسر کتاب حاضر به طور مبسوط شرح داده خواهد شد.

حمداله مستوفی قزوینی، در تاریخ گزیده خود (۱۳۳۹/۷۳۰) ضمن اشاره‌ای دیگر به خیام می‌گوید:

و هو عمر بن ابراهیم در اکثر علوم، خاصه در نجوم سرآمد بود و ملازم سلطان ملک‌شاه سلجوقی بود. رسائل خوب و اشعار نیکو دارد^(۴۴).

اشاره کوتاهی هم انصاری سنجری^۱ به «رساله فی الجبر» خیام دارد، آنجا که در ارشاد المقاصد الی اسنی المقاصد^۲ خود می‌گوید «او [خیام] براهینی در باب جبر و برهانهای هندسی به دست می‌دهد»^(۴۵).

باید به نظرات توهین آمیزی نیز توجه دهیم که نابغه بزرگ ادبی فریدالدین عطار (۵۱۳-۶۲۷/۱۱۱۷-۱۲۳۱) در الهی نامه خود اظهار کرده است.

عطار که از خیام با صفات عالم ولی «ناکامل» نام می‌برد در قالبی منظوم می‌نویسد:

یکی بیننده‌ی معروف بودی	که ارواحش همه مکشوف بودی
دمی گریه بر سر گوری رسیدی	در آن گور آنچه می‌رفتی بدیدی
بزرگی امتحانی کرد خردش	به خاک عمر خیام بُردش
بدو گفتا: چه می‌بینی درین خاک	مرا آگه کن ای بیننده‌ی پاک
جوابش داد آن مرد گرامی	که: این مردی است اندر ناتمامی
بدان درگه که روی آورده بودست	مگر دعوی دانش کرده بودست
کنون چون گشت جهل خود عیانش	عرق می‌ریزد از تشویر جانش
میان خجلت و تشویر مانده است	وزان تحصیل در تقصیر مانده‌ست...

۱. در دانشنامه خیامی، ص. ۲۵، سنجاری الانصاری.

۲. در دائرةالمعارف فارسی (مصاحب)، ۹۶/۱، از کتابی با عنوان ارشاد القاصد الی اسنی المقاصد در موضوع علوم، یاد شده، منتها مؤلف آن ابن الاکفایی ذکر شده است!

چند منبع دیگر هم هست که، گرچه چندان قابل اعتماد نیستند، ولی در آنها اشاراتی به خيام شده است؛ و با اینکه اينها اطلاعات تازه‌ای نمی‌دهند، اما البته گزارشهای مشابه دیگر زندگي نامه‌نویسان را تأیید می‌کنند. در آتشکدهٔ آذر بیگدلی شرح زیر را می‌خوانیم.

خيام، اسمش عمر، گویند با سلطان سنجر در سرِ یک تخت نشستی و مذکور است که با نظام‌الملک و حسن صباح طفل یک دبستان بوده و... (۴۷)

رضا قليخان هدایت در ریاض العارفين خيام را یکی از نوابغ زمان خود توصیف می‌کند که به سلطان سنجر نزدیک بود، و از دوستی میان حسن صباح، نظام‌الملک و خيام یاد می‌کند. هدایت ذکری از اعمال زاهدانه و پرهیزگاری خيام می‌کند، اما نکتهٔ جالبی که کس دیگری بدان متعرض نشده این است که خيام وابسته به صوفیان سنت‌ستیز (ملامتیه) بود. وی می‌گوید، «چندی نیز ابواب ملامت بر رخ گشوده و به طریقهٔ ملامتیه رفتار نمود» (۴۸)

مطلب آخر شرح کوتاه مجمع‌الفصحا^(۴۹) است که در آن، هدایت باز به رابطهٔ نزدیک خيام با سلطان سنجر، دوستیش با حسن صباح و نظام‌الملک و اشعار لطیف وی اشاره می‌کند، ولی اذعان دارد که خيام شهرت خوبی در میان مردم نداشته است. اشارات و اقوال بالا کمابیش جامع همهٔ منابع موجودی است که در آنها، یا معاصران خيام یا افرادی به فاصلهٔ یکی دو قرن پس از فوتش، ذکری از او کرده‌اند. بازسازیِ «درستی» از شخصیت خيام در حد امکان ناگزیر باید بر پایهٔ این منابع باشد. شماری منابع دیگر، شامل ذکری از خيام نیز هست که در این بررسی گنجانده نشده است، زیرا عمدتاً دربرگیرندهٔ اشاراتی است به پیچیدگیهای اسلوب شعری او و بنابراین به اطلاعات ما دربارهٔ او به عنوان یک شخص و جهت‌گیری فکری وی چیزی نمی‌افزاید، مع‌ذلک، این منابع در فصل مربوط به رباعیات بحث خواهد شد.

پیش از به پایان بردن فصل حاضر، باید به اشارات و ملاحظات عمرخيام در آغاز و پایان رساله‌هایش پردازیم. این ملاحظات نشانه‌های روشنی است از اینکه خيام نسبت به ایمان اسلامی چه احساسی دارد و در قبال آن چه موضعی اتخاذ می‌کند. از این جهت،

ملاحظات مورد نظر برای بازسازی شخصیت خیام و چهره غبار گرفته وی به عنوان لذت‌گرایی لا ادبی مخصوصاً اهمیت دارند، زیرا دربر دارنده کلمات خود خیامند و نه گزارشهای دست دوم. این قسم سخنان خیام آشکارا نشان می‌دهد که او در ارتباط با خداشناسی چه موضعی دارد؛ و لذا تنها اصل آنها، بدون شرح و تفصیلات اضافی، در اینجا نقل می‌شود.

«فی براهین علی مسائل الجبر والمقابل»^(۵۰)

خیام این رساله را چنین آغاز می‌کند، «سپاس پروردگار جهانیان را و... درود بر پیامبران...». در عبارات پایانی این سرآغاز می‌گوید «من در ریسمان توفیق الهی چنگ زدم و چشم امید دارم که مرا به ادامه موفق بدارد... و در همه حال، توکل براوست. عنایت و حسن توفیق از او می‌خواهم»

رساله فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس^(۵۱)
خیام در مقدمه این اثر می‌گوید:

ستایش خداوندی را سزااست که خدای رحمت و انعام است و درود بر بندگان برگزیده‌اش، خصوصاً سید پیام‌آوران محمد و همگی پاکان خاندان وی. تحقیق و تحصیل علوم با براهین حقیقی بر آنان که طالب نجات و سعادت ابدی هستند فرض است؛ خصوصاً آنچه کلی است و قوانینی که بدانها تحقیق معاد و اثبات بقای نفس و تحصیل اوصاف واجب‌الوجود تعالی، و... آنچه... به قدر طاقت انسانی بدانها امر و آنچه از آنها نهی فرموده است، می‌شود.

در پایان این کتاب، خیام مطالب بالا را به بیانی دیگر تصریح می‌کند و باز خدای را سپاس می‌گوید و بر رسول‌الله درود می‌فرستد.

فی الکون والتکلیف^(۵۲)

در بخش روشن‌کننده‌ای از اواخر این رساله، خیام اطاعت از دین را مفید سه

فایده عمده می‌داند: نیروی تفکر منطقی را افزایش می‌دهد، نسبت به موضوعات دینی ایجادِ یقین می‌کند و عدالت اجتماعی را بهبود می‌بخشد. او مطالب خود را این طور خلاصه می‌کند:

پس، از اوامر و نواهی الهی و نبوی راجع به طاعات سه منفعت می‌توان تحصیل کرد: یکی آنکه به وسیله طاعت نفس را ریاضت می‌دهیم تا به امساک در شهوات معتاد شود و بتواند از ازدیاد قوه غضبی که سبب تیره شدن قوه عقل می‌شود، جلوگیری نماید. دوم آنکه به تأمل در امور الهی و احوال معاد در آخرت عادت کند تا بدین وسیله بر عبادات مواظبت نماید و در غرور نیفتد و بتواند در ملکوت تفکر نماید و از نتیجه موجود حق ازل یعنی آنکه تمام موجودات را به وجود آورده، جلّ جلاله و تقدّست اسمائه، یقین قطعی حاصل کند و بداند خدایی جز آن خداوندی وجود ندارد که به اقتضای حکمت حقّ خود که برهانش مبنی بر قیاس است که از انواع مغالطه‌ها مجرّد است تمام موجودات از منبع وجودش فیضان یافته است. سوم، به واسطه آیات و تهدیدات و وعده‌ها و وعیدها که برای اجرای احکام قوانین و سنن عادلّه لازم است، شارع شرع مردم را تذکار دهد و به این واسطه اصول عدالت و تعاون را میان آنها اجرا کند تا نظام عالم همانگونه که حکمت باری تعالی اقتضای آن کرده، باقی و برقرار بماند. (۵۴)

از جمله دیگر اشارات خیام به خداوند در این کتاب، این است: «باید به فضیلت توفیق خدا چنگ زنی چون هرگونه خیر و عدالتی از مصدر فیض وجودش فیضان می‌یابد». خیام رساله را با بیان این سخن به پایان می‌برد: «وَاللّٰهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ اَوَّلًا وَاٰخِرًا وِبَاطْنًا وِظَاهِرًا».

فی الوجود

خیام در مقدمه می‌گوید،

بسم الله الرحمن الرحيم،

پاک است خدایی که شکوهش بزرگ است و نامهایش پاک. «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ»^۱. و «أَخْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عِدْداً»^۲. و درود پیوسته بر پیامبر برگزیده‌اش، حضرت محمد و خاندان پاکش باد^(۵۵).

رساله با بحثی دربارهٔ وجود و ماهیت خاتمه می‌یابد.

خداوند از آنچه ستمگران ملحد می‌گویند بسی بلند پایه‌تر است. و هیچ جنبش و هیچ نیرویی نیست مگر به سبب او مرا کفایت می‌کند و بهترین مُعین است. ستایش خدایی را که مبدء اول است. و درود بر سرورمان محمد و تمامی خاندان پاک و طاهرش.

رساله در علم کلیات وجود

خیام در آخرین بخش از این رساله، طالبان علم الهی را به چهار گروه تقسیم می‌کند: متکلمان، فیلسوفان، اسماعیلیان و صوفیان. او از سه گروه اول انتقاد می‌کند و از صوفیان به عنوان تنها سالکانی که به حقیقت خداوند پی می‌برند دفاع می‌کند. او با ذکر این مطالب رسالهٔ خود را ختم می‌کند که، «هیچ کمالی بهتر از حضرت خداوند نیست و [دیگر آنکه] آن جایگاه منع و حجاب نیست به کس. هر آنچه آدمی را نبوّذ از جهت کدورت طبیعت باشد، چه اگر حجاب زائل شود و حائل و مانع دور گردد، حقایق چیزها چنانک باشد ظاهر و معلوم شود»^(۵۶).

آنچه در بالا آمد کافی است که، به دور از هر شک معقولی، ثابت کند که عمر خیام در درون عالم اسلام زندگی می‌کرد و نفس می‌کشید و ایمان و تعهد وی نسبت به اندیشهٔ دینی بری از چون و چرا بود. لذا اینکه چگونه خیام که آثار خود را با نعت باری تعالی و ستایش رسول الله آغاز کرده و به پایان برده، می‌توانسته است رسول

۱. آفریدن هر چیزی را به او ارزانی داشت، و سپس راهنمائیش کرد (قرآن، ۵۰:۲۰).

۲. هر چیزی را به شمارش درآورد (قرآن، ۲۸:۷۲).

لاادریها و خوشباشان باشد مسألة ظاهراً لاینحلی است. مع ذلک، با وجود شواهد قاطع بر ایمان دینی خیام، مانند بسیاری از چهره‌های سترگ در تاریخ اسلام، او به الحاد متهم شده است. یکی از رباعیات خیامی وار می‌گوید:

با این دو سه نادان که جهان‌دارانند از جهل که دانای جهان‌ایشانند
خوش باش که از خرمی ایشان به مثل هر کو نه خر است کافرش می‌دانند

خیام در شرایط فکری زمان خود

ای واعظ شهر از تو پُرکارتریم مستیم اگرچه، از تو هشیارتریم
ما خون رزان خوریم تو خون کسان انصاف بده کدام خونخوارتریم^(۱)

یکی از عمده مراکز تعقل و اندیشه دینی در عالم اسلام همواره منطقه وسیعی در مشرق ایران، معروف به خراسان بوده است. این منطقه که نام آن از لحاظ ریشه‌شناسی به معنای «جایی که خورشید برمی آید» است، به سبب جاده ابریشم، پل ارتباطی غرب و شرق بوده است. کاروانها وقتی در جاده ابریشم از چین، هندوستان، پاکستان و افغانستان – که مهد پاره‌ای از قدیم‌ترین تمدنها بوده – سفر می‌کردند مجبور بودند از خراسان بگذرند. این نقطه جغرافیایی بی‌نظیر یکی از غنی‌ترین محیطهای فرهنگی عهد باستان و قرون وسطی را پدید آورد و بعضی از بزرگ‌ترین دانشمندان جهان اسلام را در خود پرورید.

جغرافیای طبیعی و فکری نیشابور

یکی از مهم‌ترین شهرهای خراسان نیشابور، زادگاه خیام و کلان شهر عمده و آبادی بود که به سبب مراکز متعدد علمی و بسیاری دانشمندانی که از آن برخاسته بودند، شهرت

داشت. تلفظ امروزی نیشابور از نیشاپور می‌آید که از نظر ریشه‌شناسی مرکب از نِیشت – شا – و پور است. «نیشت» در زبان پهلوی یعنی «تخت»، «شا» به معنای «سلطان» یا «فرمانده» و «پور» یعنی «پسر». نیشابور به افتخار شاپور، فرزند ارشد اردشیر بابکان، امپراتور ساسانی، به عنوان تختگاه پسر پادشاه ساخته شد^(۲).

موقعیت جغرافیایی نیشابور محیط فکری بسیار پرباری برای خيام فراهم آورده بود. نیشابور از لحاظ دینی مرکز عمده زرتشتیان بود و برزین مهر، یکی از آتشگاههای مهم آنان در محدوده این شهر قرار داشت. امکان زیاد دارد که خيام با آیین زرتشتی آشنا شده، و بعضی از رجال دانشمند آن را ملاقات کرده بود. از اینها همه گذشته، بهمنیار، شاگرد ابن سینا که خيام احتمالاً با او دیدار کرده بود، یا یکی از مسلمانان نسل اول بود یا نومسلمانی که در خانواده‌ای زرتشتی زاده شده بود. گو اینکه موقعیت نیشابور موهبتی بود، اما مایه بدبختی هم بود. رونق و رفاه نیشابور، این شهر را برای گروههای مختلف جنگاور از قبیل قبایل غُز، که چند بار شهر را غارت و آن را با خاک یکسان کردند، و سوسه‌انگیز بود. ابوالفضل بیهقی در تاریخ خود از وقوع یک قحطی در نیشابور یاد می‌کند: «چنین قحطی کس به یاد ندارد و بسیاری از مردم هلاک شدند»^(۳). می‌گویند نیشابور چهل و هفت حومه داشته که این شهر را در ردیف کلان‌شهرهای مهم دنیای آن زمان قرار می‌داد. نیشابور همچنین روی خط زلزله واقع، و تا کنون چندین بار ویران شده است، از جمله در زلزله سنگین حدود سال ۴۳۱/۱۰۴۰. خيام در کودکی از خاطرات چنین رویداد فاجعه‌باری حتماً تأثیر پذیرفته است، رویدادی که در شعرهایش راجع به رنج و محنت و سرنوشت دردناکی که برای نوع انسان پیش می‌آید، احتمالاً انعکاس یافته است.

از نظر سیاسی، نیشابور صحنه جنگهای خونین میان سلسله‌های گوناگونی همچون سلجوقیان و غزنویان، و نیز قتلتهای بی‌رحمانه سیاسی به دست اسماعیلیان و ریشه‌کن شدن تدریجی فرهنگ زرتشتی بود. به این جنگهای خونین هم شاید در رباعیات خيام، آنجا که بلندپروازیهای سیاسی را تحقیر می‌کند، اشارتی کرده باشد.

این قصر^(۴) که بر چرخ همی زد پهلوی بر درگه او شهان نهادندی رو

دیدیم که بر کنگره‌اش فاخته‌ای بنشسته و می‌گفت که کوکو، کوکو^(۵)

روندهای فکری و جابه‌جاییهای آن

یکی از پرحرف و حدیث‌ترین موضوعات در میان مورخان و فیلسوفان تاریخ این بوده که آیا فرد است که تاریخ را می‌آفریند، و به قول نیچه تاریخ، «تاریخ اَبَر مردها»ست یا، همان‌طور که بعضی از فیلسوفان امروزی اروپا استدلال می‌کنند، تاریخ افراد را می‌سازد. بدون آنکه بخواهیم قدرت افراد اندیشمندی را که محیط انسانی ما را شکل بخشیده‌اند دست کم بگیریم یا قدرت فشارهای تاریخی را بر آنچه هانس گادامر «افق دید» می‌نامد زیاد بزرگ کنیم، اگر قرار است پاره‌ای از رگه‌های فکری خیام را بشناسیم، باید او و بافت تاریخی زمان زندگی وی را مطالعه کنیم.

خیام، مانند بسیاری از اندیشمندان دیگر تحت تاثیر جریانهای فکری روزگار خود بود و به گونه‌های مختلف نسبت به آنها واکنش نشان داد. شناختی از محیط فکری به ما امکان می‌دهد که نه تنها نوشته‌های فلسفی و کلامی، بلکه رباعیات، منش و عادات، از قبیل خوی کتمان کاری و بی‌میلی به تدریس او را بفهمیم. استدلال من این است که رباعیات خیام فقط آه و ناله‌های یک اندیشمند مشابه شوپنهاور و گوته نسبت به ناملايمات ناشی از انسان بودن و زیستن نیست، بلکه واکنشی روشنفکرانه در قبال ظهور جزم‌اندیشی دینی است، یعنی تلاش برای زیر سؤال آوردن و شکستن ساختار الهیات جزم‌اندیشانه مبتنی بر ایمان که فضای عقلگرایی و خلاقیت را خفه می‌سازد.

برای شناخت خیام، لازم است که نخست چشم‌انداز فکری تمدن اسلامی را در نخستین سده‌های پیدایش آن بررسی کنیم. سپس به جستجوی عناصری خواهیم رفت که یکی از شاخص‌ترین تمدنهای تاریخ بشری را پدید آورد، و بالاخره نگاهی اجمالی به زوال آن خواهیم انداخت. حتی مروری گذرا به تاریخ اولین سده‌های تفکر نظری اسلامی سرنخهایی به دست ما می‌دهد که در فهم اندیشه خیام، بدان گونه که در نثر و نظم او انعکاس یافته، و تعیین جایگاه او در راستای طیف رنگارنگ تفکر نظری آن زمان

سودمند است.

توسعه اولیه تمدن اسلامی در جهت شمال و شرق به کشف تمدنهای عمده‌ای از قبیل تمدن زرتشتی ایرانیان و گنجینه‌های کتابخانه‌های آنان و نیز مکتب اسکندریه در مصر — که شاید غنی‌ترین مرکز تفکر نظری و علمی در دنیای قدیم است — انجامید. به رغم چنین برخوردی، تمدن اسلام به لحاظ فلسفی طرف چندانی نبست، گو اینکه در پاره‌ای رشته‌ها مانند ریاضیات و طب، مسلمانان مقدار زیادی از آمیزشهای خود با آن تمدنها بهره گرفتند و شمار فراوانی کتاب به عربی و سریانی ترجمه کردند^(۶). از میانه‌های سده دوم / هشتم که منصور [عباسی] به خلافت رسید، تلاش گسترده‌ای برای ارتقاء علوم، به ویژه ریاضی و نجوم، آغاز شد. در این زمان بود که مسلمانان با میراث فکری یونانیان^(۷) و استفاده آنها از عقل و عقل‌گرایی آشنا شدند. این روش‌شناسی به تمدن اسلامی امکان داد که پروردن تفکر نظری را شروع کنند؛ ثمره این حرکت بالندگی عقل‌گرایی بود. بعد از منصور، مهدی خلیفه شد، اما علاقه او بیشتر جنگ با بدعت‌گذاری و قرائتهای انسان‌نگارانه از اسلام بود که نادانسته به رشد و گسترش بحثهای کلامی به عنوان وسیله‌ای برای برخورد با بدعت‌گذاری و الحاد کمک کرد. تفکر علمی و جنبش ترجمه که در دوران خلافت منصور و مهدی آغاز شده بود با به خلافت رسید مأمون ارتقاء بیشتری یافت. مأمون که مادرش ایرانی بود و خود مدتی را در میان ایرانیان در خراسان سپری کرده بود، به علم کلام عقل‌گرایانه معتزلی که جدیداً شکل گرفته بود، بسیار علاقه پیدا کرد. مأمون حتی بعضی از آراء آنان، مانند ماهیت مخلوق بودن قرآن، در مقابل حادث بودن آن، را تبلیغ می‌کرد. علاقه بی‌حد و اندازه‌اش به تشویق علم و الهیات عقل‌گرا تا آنجا بود که از پادشاه سیسیل خواست تا بخشی از کتابخانه علمی خود را برای او بفرستد، کتابخانه‌ای که شامل متون عمده‌ای در تفکر یونانی بود. به علاوه در این زمان شاهد تشکیل بیت‌الحکمه هستیم، که علما، دانشمندان و چهره‌های ادبی گرد هم آمدند تا متونی را از یونانی، پهلوی سنسکریت به عربی برگردانند.

تا پیش از شروع قرن سوم / نهم، عقل‌گرایی روش پرداختن به مسائل نظری شده، و بسیاری از آثار فلسفی و کلامی در باب منطق، طب و دیگر رشته‌های دانش به عربی

ترجمه گردیده بود. شمار عالمانی که تحقیقات آغازین را در هر زمینه‌ای از فعالیت‌های فکری بشری هدایت کردند آن اندازه زیاد است که نمی‌توان در اینجا احصا کرد، اما حتی نگاهی گذرا حدّ حرمت‌گذاری در عالم اسلام به دانش پژوهی، پژوهش‌های علمی و روح عقل‌گرایی را نشان می‌دهد^(۸). در چنین شرایطی، باید برای اندیشه‌های یونانی در شکوفایی علوم در جهان اسلام ارزش قائل شد؛ چهره‌هایی چون افلاطون، ارسطو و، تا حد کمتری، پلوتینوس به مثابه قهرمانانی برای مسلمانها شدند و عنوان‌هایی از قبیل «حکیمان الهی» به آنان داده شد^(۹).

بعضی سده چهارم / دهم را «عصر طلایی» تمدن اسلامی خوانده‌اند. همان‌گونه که گوتاس در کتاب خود، «اندیشه یونانی، فرهنگ عربی^۱» می‌گوید: «تا پیش از پایان سده چهارم، تقریباً تمامی آثار علمی و فلسفی غیر مذهبی که در آن زمان موجود بود، از جمله کتاب‌های نجوم، کیمیا، فیزیک، ریاضی، پزشکی و فلسفه به عربی ترجمه شده بود»^(۱۰).

به تدریج که روح عقل‌گرایی در سده پنجم / یازدهم طروات خود را از دست می‌داد، دستاوردهای برجسته یکی از عالی‌ترین تمدنها در تاریخ بشری نیز در سراسیمه زوال افتاد. صدای ظاهرگران، که با ظهور کسانی چون خلیفه المتوکل (۲۳۲-۲۴۷ق) بلند شده بود قدرت گرفت، چه این خلیفه با بحث‌های نظری در ارتباط با موضوعات دینی سر مخالفت داشت. مع ذلک، حدود یک قرن طول کشید تا این جریان به نتیجه برسد و به فقیهانی از قبیل احمد بن حنبل امکان دهد تا رسماً فیلسوفان و متکلمان، به ویژه معتزلیان را به الحاد متهم کنند. با محدود شدن قابل توجه آزادی بیان، روح عقل‌گرایی رفته رفته میدان را برای کلام سنتی و انعطاف‌ناپذیر اشعریها، که ایمان را به عنوان تنها معیار بحث‌های علمی مؤکداً از عقل متمایز می‌کردند، خالی کرد^(۱۱).

در سده‌های پنجم – ششم / یازدهم – دوازدهم که خیام می‌زیست، ایام شکوهمند مناظره و خلافت فکری به پایان خط رسیده بود؛ و فقیهان به صدور فتاوی برضد عقل‌گرایان، مخصوصاً فیلسوفان، شروع کردند. شریعت عالی‌ترین منبع حقیقت،

و ظاهرگرایی با ایمان یکی تصور شد؛ فقیهان سنتی زمان سیطره خود را تثبیت کرده، و دوران تفکر آزاد عملاً به سر آمده بود. شخصیهایی چون فارابی، ابن سینا، زکریا رازی و بیرونی که زمانی همگی مورد احترام بودند، مظهرهای ارتداد و الحاد شدند. در مدارس که در خراسان تأسیس شد، حتی تدریس علوم نظری ممنوع گردید، کتابخانه‌ها از امتیازاتشان محروم و شاعران به اینکه بالحنی توهین آمیز از فیلسوفان انتقاد می‌کردند فخر می‌فروختند^(۱۲). کم بودند فیلسوفانی که در سده‌های پنجم – ششم / یازدهم – دوازدهم به الحاد متهم نشدند، و بعضی از آنان مجبور شدند که با ملحد خواندن دیگران خود را نجات دهند. مثلاً حسن محمد بن نجاء اربلی زیر فشار علناً اعتراف کرد که «صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمَ وَ كَذَّبَ ابْنُ سِينَا»^(۱۳).

حلقه علوم مُجاز تنگ‌تر و تنگ‌تر شد؛ با توجه به همین وضعیت است که موسی نوبختی در کتاب خود در ردّ منطق می‌نویسد، «کسی که به منطق می‌پردازد ملحد است»^(۱۴). نخست، فلسفه باطل اعلام شد و سپس گفته شد که منطق به انکار کردن دین کشیده می‌شود و بنابراین ابزار دست شیطان به شمار می‌آید. در حالی که یک فقیه مُجاز بود مقداری علم حساب برای صدور پاره‌ای احکام شریعت بیاموزد، هندسه الحاد آمیز اعلام شد، چنانکه از این سخن احمد بن ثوابه پیداست؛ «خدایا، از هندسه به تو پناه می‌برم، مرا از شرّ آن محفوظ بدار»^(۱۵). غزالی، در فاتحة العلوم ریاضیات را بالکل مردود می‌شمرد و فهرستی مفصل از همه فسادهایی که ناشی از مطالعه ریاضیات می‌شود عرضه می‌کند^(۱۶). نجوم هم از آتش خشم فقیهان جزم‌اندیش مصون نماند، موسی نوبختی، که معروف است خاندان وی جزو منجمان برجسته بوده‌اند، کتابی با عنوان کتاب الردّ علی المنجمین نوشت. حتی آراء فقیه بلندآوازه امام شافعی (۲۵۰-۲۰۵/۷۶۷-۸۲۰) که قبلاً زندگی می‌کرده و خود منجمی عامل بوده، ولی بعداً کاربرد آن را محکوم کرد، در مردود دانستن این علم مورد استناد فقیهان قرار گرفت. شعله خشم فقیهان سنتی دامن علم طب را هم گرفت. جاحظ، متکلم معروف، کتابی در ردّ استفاده از این علم نوشت و آن را دخالت در اراده خداوند شمرد.

شاید بهترین توصیف از حال و هوای آن زمان در حدیثی مجعول آمده، که مسلماً به منظور توجیه موضع جزم‌اندیشانه فقیهان ساخته شده است. روایت شده که

پیامبر اسلام فرموده، «فائده‌ای در علم طب نیست و هیچ حقیقتی در علم هندسه وجود ندارد و علوم طبیعی بدعت آمیزند و کسانی که عامل به علوم هستند کافرند»^(۱۷).

خیام در پایان عصری می‌زیست که نوبت تفکر آزاد به سر می‌آمد و محدودسازیهای کلامی افزایش می‌یافت. عدم تمایل وی به تعلیم علنی و نیز بی‌علاقگی‌اش به بحثهای علمی را باید با توجه به ترس او از محکوم شدن از ناحیه عناصر متعصب فهمید. شاید خیام گفته باشد:

اسرار جهان چنانکه در دفتر ماست گفتن نتوان، که آن وبال سرِ ماست
چون نیست در این مردم نادان اهلی گفتن نتوان هر آنچه در خاطر ماست^(۱۸)

رسالات کوتاه خیام، که نشانه روشن و دقیقی از هواداری وی از عقل‌گرایی مشائیان است، تأییدی گویا بر «روزهای خوش» گذشته است که به تفکر منطقی حرمت می‌گذاشتند. استفاده او از تعبیرات شاعرانه به منظور انتقاد از دین‌مداری سنتی بهتر است به عنوان واکنشی برضد ظهور جزم‌اندیشی در نظر گرفته شود. حتی اگر خیام محصول زمان خود نبود، کاملاً هم برکنار از نیروهای در حال ظهور در میان نخبگان روشنفکر نیفتاده بود. او به جرّ و بحثهای نظری زمان خود اشتغال داشت، کما اینکه هر دانشمندی با توانایی خیام چنین می‌کرد. پرسش واقعی این است که آیا خیام به منظور مبارزه با جزم‌اندیشی کلامی به آزادی عمل که شعر در اختیار او می‌گذاشت پناه برد؟

خیام اگرچه داشت از اینکه به بحثهای کلامی از قسمی که معتزله و اشعریه درگیر آن بودند، وارد شود. این بحثها، که به سبب جانبداری سیاستمداران از طرفی در مقابل طرف دیگر دعوی، سیاست زده شده بود، اغلب به منازعات خشونت آمیزی بین هواداران کشیده می‌شد. به زعم خیام، این قبیل جرّ و بحثهای کلامی حدسها و تأملاتی بی‌ثمر و باطل بود، زیرا حصول یقین نسبت به چنین موضوعاتی نهایتاً میسر نیست. اگرچه او پاسخ کلامی نظام‌مندی به این مسائل کلامی نمی‌دهد، ولی در قالب شعر آنها را تکذیب می‌کند. با توجه به این سابقه است که رباعیات را می‌توان پاسخی روشنفکرانه در قبال مناقشات کلامی زمان او تلقی کرد. این شیوه خیام بود که بدون آنکه هوادار یکی از دو طرف دعوی شناخته شود، به این مسائل می‌پرداخت. وی از آزادی اندیشه

حمایت می‌کرد و، همان‌طور که از رباعی زیر برمی‌آید، ممکن است اشعارش او را از آسیبهای احتمالی مصون می‌داشته است.

رندی دیدم نشسته بر خنگ زمین نه کفر و نه اسلام و نه دنیا و نه دین
نه حق، نه حقیقت، نه شریعت، نه یقین اندر دو جهان کرا بود زهره چنین؟

جدال معتزلی — اشعری و واکنش شاعرانه خیام

بگذارید نکات اصلی دعوای میان معتزلیان عقل‌گرا و متکلمان سنی مکتب اشعری و پاسخ خیام را به آنها از نظر بگذرانیم. پاسخ خیام پیوسته مبتنی است بر نقص شواهد به عنوان شگردی برای توجه دادن ما به بیهودگی جرّ و بحثهای کلامی.

مثلاً، اشعریان بر مفهوم یقین با توجه به مسائل دینی تأکید می‌کنند؛ و غزالی در مقام سخنگوی آنان مدعی است که، «یقین جوهرهٔ دین است و از تحقیق دربارهٔ آن گریزی نیست»^(۱۹). خیام احتمالاً نمی‌توانست دعوت غزالی را به کوشش برای رسیدن به یقین در امور دینی در قالب نثر ردّ کند اما می‌توانسته طی شعرى از قبیل رباعی زیر واکنش نشان دهد:

چون نیست حقیقت و یقین اندر دست نتوان به امید و شک همه عمر نشست
هان تا ننهیم جام می از کف دست در بی خبری، مرد چه هشیار و چه مست

لُب قضایایی را که بحث معتزله — اشعری اطراف آن دور می‌زند، می‌توان در پنج اصل خلاصه کرد:

۱. توحید
۲. عدل
۳. وعد و وعید
۴. منزل بین المنزلتین
۵. امر بالمعروف و نهی عن المنکر

توحید

به عقیده متکلمین، توحید یعنی شهادت دادن به اینکه فقط یک خدا وجود دارد. در مورد این مسأله، هر دو فرقه، معتزلی و اشعری توافق دارند؛ ولی مسأله زمانی پیدا می‌شود که رابطه میان خداوند و صفات او مطمح نظر قرار می‌گیرد. خداوند جاودانه است، اما وضع در مورد صفتی چون «عدل» چگونه است؟ آیا عدل صفتی عَرَضی یا ذاتی است؟ اگر عرضی است، پس به یک معنا چنین صفتی به خدا اضافه می‌شود اما چون خدا همیشه عادل بوده است، صفت عدل هم باید، همیشه وجود داشته باشد. نتیجه فهری این بحث مسأله جاودانگی پا به پای خداوند و صفات اوست. مع ذلک، وقتی صفات ذاتی، یعنی بخشی از خداوند است، پس خداوند باید هویتی مرکب باشد تا دارای همه صفات و نامهایی باشد که تشکیل دهنده او هستند. رابطه میان خداوند و صفات او یکی از نقاط عمده مشاجره بین معتزلیان و اشاعره بود، بحثی که حتماً از دید خیام تلاشی سودمند نبود، زیرا ما نه می‌توانیم پاسخی نهایی در ذهن تصور کنیم، نه این بحث کمک می‌کند که از رنج و محنت انسانها بکاهیم. یکی از رباعیهای خیام وار می‌گوید:

آنها که به حکمت دُر معنی سفتند	در ذات خداوند سخنها گفتند
سر رشته اسرار ندانست کسی	اول زنجی زدند و آخر خفتند

عدل

طبق نظر معتزلیان، عدل یعنی خدا همه انصاف و داد است، و از خدایی یکسره انصاف و داد تنها عدل صادر می‌شود. بنابراین، تمامی افعالش لزوماً باید عادلانه باشد حتی اگر بعضی از آنها ممکن است غیر عادلانه به نظر آید. قاضی عبدالجبار، یکی از برجسته‌ترین چهره‌های مکتب معتزلی، عدل الهی را این طور تعریف می‌کند: «از علم به عدل و آنچه مربوط به آن می‌شود، شخص باید بداند که افعال خداوند همه نیک است و چیزی که بد است او انجام نمی‌دهد و از اجرای آنچه برای وی لازم است روی برنمی‌گرداند. [او] در خبر دادن به ما دروغ نمی‌گوید و در داوریش بی‌عدالتی

نمی‌کند» (۲۰).

لذا، این نتیجه‌گیری قابل قبولی است که هر چه رح می‌دهد عدل است و رخدادهای ظاهراً غیر عادلانه، از منظری الهی، عادلانه است حتی اگر به نظر ما غیر عادلانه بیاید. ماهیتِ خودِ عدل و اینکه خدا می‌تواند ناعادل باشد و مسائل دیگری از این قسم موضوعات بسیار بحث‌انگیز بودند، و خیام باز در مورد مفهوم دنیای عادل اعتراض داشت. در واقع به نظر می‌رسد که شاخص‌ترین ویژگی رباعیات خیام واکنش او نسبت به مسئله عدل است، که موضوع مقدار زیادی از اشارات طعنه‌آمیز اوست. خیام عالم را اساساً عاری از عدل می‌داند؛ و چنانچه دلیلی برای وجود این همه بدیهای مشهود، در میان می‌بود، ارباب دانش باید از آن وقوف پیدا می‌کردند. خیام چنین اظهار نظر می‌کند:

گر بر فلکم دست بُدی چون یزدان	برداشتمی من این فلک را ز میان
از نو فلکی دگر همی ساختمی	که آزاده به کام خویش بودی آسان
یزدان خواهم جهان دگرگون کُندی	و اکنون کندی تا نگرم چون کندی
یا نام من از جریده بیرون کندی	یا روزی من ز غیب افزون کندی ^(۲۱)

اعتراض خیام را نباید صرفاً به مثابه بازی شاعر با کلمات به حساب آورد؛ نباید هم برای آن وزنی کم‌تر از آنچه برای بحثهای فلسفی به دقت و وضوح بیان شده قائلیم، در نظر بگیریم. در زمانی که بی‌عدالتیها و فساد دربار و پادشاه، و هنگامی که مرگ، ویرانی و قحطی در سراسر ایران به صورت نمونه‌های آشکاری از بی‌عدالتی پیش چشم مردم بود، بحث بین معتزلیان و اشعریان درباره چم و خمهای اینکه چگونه عدل خداوند را بهتر می‌توان توضیح داد چندان بمورد نمی‌نمود. خیام به این بحث نظری نه تنها با پرسیدن اینکه محل این عدل کجاست، بلکه با انگشت نهادن بر خود خداوند به عنوان منشاء شر و بی‌عدالتی، واکنش نشان می‌دهد. او می‌گوید:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست	از بهر چه افکندش اندر کم و کاست
گر نیک آمد شکستن از بهر چه بود	ور نیک نیامد این صُور، عیب کراست؟

وعدو وعید

سومین درونمایه بسیار مهم و ویژگی برجسته رباعیات خیام مربوط است به بحث پر مسأله در مورد قیامت. معدودند مسائلی که خیام مبسوط‌تر از مسأله وعدو وعید و مسأله رستاخیز جسمانی بدان پرداخته باشد. او می‌گوید کلّ این موضوع توجه شخص را از مسیر خود خارج می‌کند، و آن را از اینجا و اکنون، که شخص باید روی آن متمرکز شود، منحرف می‌سازد.

بحث وعدو وعید و رستاخیز جسمانی در قرآن، بحثی است از نظر کلامی بسیار پیچیده، زیرا با مفاهیمی از قبیل آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی، علم خداوند به رویدادهای آتی و تقدیر، که نتیجه قهری علم جامع الهی است، پیوند تنگاتنگ دارد. وقتی خدا پاداش و کیفر وعده می‌دهد، آیا از همان آغاز می‌داند که افعال شخص چنان است که او را مستوجب پاداش یا عذاب خواهد کرد؟ اگر می‌داند، پس جبر و سرنوشت محتومی در میان است؛ و اگر خدا نمی‌داند، پس علمش فراگیر نیست. بحث جنجالی بالا را این عقیده پیچیده‌تر می‌کند که در ذات الهی نمی‌توان تغییر ایجاد کرد، و [دیگر اینکه] خداوند نمی‌تواند چیز جدیدی بیاموزد یا بداند، زیرا این تلویحاً به معنای تغییر در او خواهد بود. قاضی عبدالجبار این مطلب را چنین خلاصه می‌کند، «چون قصد کردن و اتخاذ تصمیم برای خداوند غیرممکن است [از ساحت او دور است]، فرض تخطی او از قصدش نیز محال است، زیرا او قدرت محض و فراتر از این قبیل ادعاهاست» (۲۲).

واکنش خیام به این بحث چیزی است که می‌توان آن را «ساختارشکنی طنزآمیز»^۱، یا گونه‌ای برهان خلف^۲ نامید، روشی که به نظر می‌رسد او اتخاذ کرده، و برای پاسخ گفتن به بحثهای نظری زمان خود به کار بسته است. نوع پاسخ‌گویی و روش‌شناسی خیام در فصلهای آینده مفصلاً توضیح داده خواهد شد؛ اینجا نمونه‌ای چند برای روشن ساختن موضع او کفایت می‌کند. او این گونه استدلال می‌کند که اگر

1 . Satirical deconstructionism

2 . reductio ad absurdum

قیامت جسمانی ممکن باشد، پس به هر شکلی که ما بمیریم، به همان شکل باز زنده خواهیم شد. کاملاً امکان دارد که وی رباعی زیر را در پاسخ به متکلمان سنتی اشعری که به رستاخیز جسمانی معتقدند، سروده باشد.

گویند هر آن کسان که با پرهیزند	کان سان که بمیرند، چنان برخیزند
ما با می و معشوق مدامیم از آنک	باشد که به حشرمان چنان انگیزند
گویند بهشت و حور عین خواهد بود	آنجا می و شیر و انگبین خواهد بود
گر ما می و معشوق گزیدیم چه باک	چون عاقبت کار چنین خواهد بود

خیام، مانند همیشه، با به زیر سؤال آوردن بنیان معرفت‌شناختی یقین آغاز می‌کند و از این طریق درست اساس ادعای شریعت‌مداران سنتی را که با خاطر جمع خود را در کنار حقیقت تصور می‌کنند سست می‌کند. او در این مورد می‌پرسد، «از کجا می‌دانی که حیاتی پس از مرگ خواهد بود، چه رسد در مورد غوامض آنچه در عالم دیگر اتفاق می‌افتد بحث کنی، حال آنکه محمد پیامبر (ص) فرموده است، «پس از مردن، تو به قافله اسرار آمیز مرگ خواهی پیوست»؟

دریاب که از روح جدا خواهی رفت	در پرده اسرار فنا خواهی رفت
می‌خور که ندانی ز کجا آمده‌ای	خوش زی که ندانی به کجا خواهی رفت

به دنبال رباعی بالا که با ابراز تردید نسبت به مبنای معرفت‌شناختی آراء معتزله در باب قیامت، از قوت بحث آنها می‌کاهد، خیام توجه ما را به جایی معطوف می‌کند که به گمان او باید فکر و ذکر خود را متمرکز کنیم – اینجا و اکنون. رباعی یاد شده، که بوی لذت‌گرایی از آن می‌آید، در واقع همه چیز هست جز لذت‌گرایی. او چنین می‌گوید:

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

طرح ساختارشکنی طنزآمیز خیام که با شک کردن نسبت به بحثهای قیامت‌شناختی آغاز می‌شود و با تأکید کردن بر اینجا و اکنون ادامه می‌یابد، چرخشی تند

پیدا می‌کند و با سرودن رباعی زیر، کل بنیان بحث دربارهٔ این موضوع را متزلزل می‌کند:

آنانکه ز پیش رفته‌اند ای ساقی! در خاک غرور خفته‌اند ای ساقی!
رو باده خور و حقیقت از من بشنو باد است هر آنچه گفته‌اند ای ساقی!

منزل بین المنزلتین

چهارمین نکتهٔ مورد نزاع میان معتزلیان و اشعریان در واقع بحثی است که شکاف میان معتزله ایجاد می‌کند. یکی از بحثهای کلامی در اوایل تاریخ اسلام دربارهٔ وضع مسلمان گناهکار در قیامت بود. مسلماً، مسلمانی که معصیت می‌کند در محضر خداوند وضعی متفاوت با وضع یک کافر دارد؛ و لذا در مورد تعیین اینکه رابطه بین گناهکار و گناه چیست، بحثی مفصل در گرفت. مکتب‌های کلامی از قبیل مکتب خوارج، بر این عقیده بودند که هر که گناه کند ملحد است. ولی حسن بصری، متکلم معروف، و شاگرد سرشناسش عمرو بن عبید، استدلال می‌کردند که مسلمانی که مرتکب معصیت می‌شود نه مؤمن و نه ملحد بلکه منافق است. واصل بن عطا، هوادار حسن بصری، می‌گفت که چنین شخصی نه ملحد نه مؤمن نه منافق، بلکه فاسق است.

بنابر روایتی افسانه‌آمیز، مناظره‌ای میان واصل بن عطا^۱ و عمرو بن عبید دربارهٔ وضع مسلمانی که معصیت می‌کند در گرفت. وقتی عبید نظر خود را بیان، و مجلس بحث را ترک کرد، او را معتزلی (یعنی، واپس کشیده) خواندند. از این رویداد روایات متفاوتی شده است، اما همه در این نظر متفقند که نکتهٔ اصلی مورد اختلاف این بود که آیا بین مسلمان بودن و ملحد بودن می‌تواند حالت بینابینی وجود داشته باشد؟ معتزلیان، با توجه به اصل چهارمشان رویکردی غیرمنطقی که از آنان بعید است نسبت به این موضوع اتخاذ می‌کنند؛ شاهد این رویکرد کلمات قاضی عبدالجبار است که می‌گوید: «مسأله مسأله‌ای دینی است و محلی برای [داوری] عقل نمی‌گذارد، زیرا در چارچوبهٔ چنین مسأله‌ای، بحثی راجع به حدِّ اجر و عذاب وجود دارد این چیزی است که عقل از

۱. مناظره و اختلاف میان حسن بصری و عمرو بن عبید (با واصل بن عطا) بوده است. نه میان واصل و عبید.

آن خبر ندارد»^(۲۳).

درجات معصیت و مسأله پاداش و بادفره دنباله موضوع قیامت‌شناسی و ادامه مسأله وعد و وعید است. ساختارشکنی طنزآمیز عمرخیام سه مرحله دارد که همه سایه شک بر کل بحث مذکور می‌اندازند. نخست، ذکر نقص شواهد است؛ دوم [لزوم] متمرکز کردن توجه به زمان حاضر است؛ و بالاخره، فرود آوردن واپسین ضربه:

ای بی‌خبر از کار جهان، هیچ‌نه‌ای بنیاد تو باد است، از آن، هیچ‌نه‌ای
باشد چو وجود تو میان دو عدم اطراف تو هیچ و در میان هیچ‌نه‌ای

از نظر خیام بحث بودن و نبودن منزلی بین دو منزل موضوعی انحرافی است که ما را از مسأله واقعی دور می‌کند، زیرا می‌دانیم که ما از مغاک عدمی آمده‌ایم که بدان باز می‌گردیم.

امر بالمعروف و نهی عن المنکر

این دستور اصلاً ریشه در آیه‌ای قرآنی دارد که خداوند در آن می‌فرماید: کُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ^(۲۴).

این موضوع بحث‌انگیز، که حکم دینی به ظاهر ساده‌ای است، به زودی به مسأله‌ای معرفت‌شناختی تبدیل شد، زیرا شخص پیش از آنکه بتواند به دیگری امر کند، باید نسبت به آنچه خوب است یقین داشته باشد. جنبه معرفت‌شناختی دانستنِ صواب از ناصواب به بحثی راجع به دستورالعمل‌های اخلاقی و فرااخلاقی^۱ منتهی می‌شود. همان‌طور که قاضی عبدالجبار استدلال می‌کند، گاه صواب ناصواب می‌شود و شخص همیشه نمی‌داند که صواب چیست.

چنانچه فرد بداند یا گمان ببرد که نوشیدن شراب یا به آتش کشیدن محله‌ای ممکن است به مرگ گروهی مسلمان منجر شود، منع کردن او لازم نیست؛ در واقع خوب یا مطلوب هم نیست^(۲۵)

بحث پر حرف و حدیث معتزلی - اشعری به سرشت ارزشهای اخلاقی و طبقه‌بندی آنها، از قبیل ارزشهای مورد عملِ امامان در مقابل ارزشهایی که مورد عمل توده‌هاست، نیز می‌پردازد. طبعاً کسانی هم بودند که می‌گفتند خوب و بد - چنانکه در مثال عبدالجبار دیدیم - بر پایهٔ ملاحظات منطقی تعیین می‌شود، و در حالی که این خداوند است که نهایتاً می‌داند خوب چیست، ما فقط قادریم آنرا حدس بزنیم. می‌توان به وضوح دید که چگونه موضعی سودگرایانه^۱ با رویکردی که بیشتر مبتنی بر دین یا اخلاقیاتی تکلیف‌گرایانه^۲ است در تضاد می‌آید؛ در رویکرد دینی، باید در مورد صواب و ناصواب از دستورهای قرآن تبعیت کرد، و این به تعبیر امانوئل کانت، «به لحاظ عزت و احترام به قوانین اخلاقی» است.

رویکرد خیام به این مسأله به این صورت است که می‌گوید خوب و بد فطرتاً در وجود ما ریشه دارد؛ بنابراین، شخص به یک معنا به راهنمایی بیرونی، یعنی، به دین نیازمند نیست. او نکتهٔ مورد نظر را این گونه می‌رساند:

نیکی و بدی که در نهاد بشر است شادی و غمی که در قضا و قدر است
با چرخ مکن حواله کاندر ره عقل چرخ از تو هزار بار بیچاره‌تر است

پنج موضوعی که در اینجا بررسی شد دربرگیرندهٔ تمامی موضوعات مورد اختلاف معتزلیان و اشعریان نیست. از جملهٔ موضوعات دیگر می‌توان اینها را نام برد: صفات الهی و بستگی آنها به ذات خداوندی، علم جامع خداوند، و قدرت فرد بر عمل

۱ و ۲. در ارزش‌گذاریهای اخلاقی از سوی فیلسوفان اخلاقی، نظریه‌هایی پیشنهاد شده که از جملهٔ آنها یکی سودگرایی (consequentialism) و دیگری، در نقطهٔ مقابل، تکلیف‌گرایی، یا «مکتب اصالت درستی» است. نظریهٔ اول می‌گوید درستی و نادرستی هر عمل موکول است به ثمره و فایده‌ای که نهایتاً از آن عمل حاصل می‌شود و بنابراین درست‌ترین عمل آن است که بیشترین منفعت (خیر، لذت، سود) از آن به دست آید. پس، طبق این نظریه، نفسِ عمل و سرشت آن مهم نیست بلکه فایده‌ای که بر آن مترتب است به حساب می‌آید. در مقابل، تکلیف‌گرایی (deontology [deon = تکلیف]) طبیعت عمل و درستی آن را (صرف‌نظر از ثمرهٔ خوب و بد آن) ملاک قرار می‌دهد. علم اخلاقی که مبتنی بر این نظریه است اعمال را یا مجاز می‌داند یا ممنوع. ملاک در اینجا هنجارهای اخلاقی است که اعمال انسانها نسبت به آن سنجیده می‌شود. طبق این نظریه، عمل درست آن است که فی‌نفسه و ذاتاً درست باشد نه به سبب آنکه ثمره و لذتی را از پی دارد. احکام مذهبی علی‌القاعده به نظریهٔ دوم توجه دارد.

آزاد، و بالاخره این مسأله پیچیده که آیا ما می‌توانیم خدای را یا در این دنیا یا، طبق وعده قرآن، در دنیای دیگر رؤیت کنیم؟

ظهور آزاداندیشان و مشائیان

در سده سوم / نهم، در کنار جرّ و بحثهای کلامی، حرکت مشابهی پدید آمد که به وجهی نظام‌مند به گستره وسیعی از مسائل می‌پرداخت. پیش‌تاز این حرکت فیلسوفانی بودند که تا این زمان اندیشه‌های یونانی را نیک فراگرفته بودند. نخستین چهره سرشناس مرحله انتقال از کلام به فلسفه کندی بود. آراء وی به معتزلیان بسیار نزدیک‌تر بود، و این از اسامی شماری از رساله‌های او برمی‌آید: «الفلسفه الاولى»، «سجود الجسم الاقصى لبارئه»، و «رساله فی نقض مسائل الملحدين»^(۲۶).

کندی مدافع این نظرات است: خلقت عالم از عدم و آنچه از لحاظ فلسفی با این مفهوم ملازمت دارد، ایجاد و انهدام عالم به امر خداوند، رستاخیز جسمانی، امکان وقوع معجزه و اعتبار و صحت وحی. همان‌طور که مشاهده می‌شود، این موضوعات بیشتر با اندیشه‌های معتزلی هماهنگی دارد، اما نحوه بررسی آنها متفاوت است، و کندی نه به منظور مخالفت با اندیشه هلنیستی بلکه برای اثبات اصول اعتقادی اسلام، از فلسفه یونانی استفاده می‌کند.

ما از طریق کندی تحول و گسترش متافیزیک یا «فلسفه اولی» را شاهدیم، که طبق تعریف وی عبارت از «شناخت حقیقت اول است که علت هر حقیقتی است»^(۲۷). شاید مهم‌ترین خدمت کندی گشودن طریق عقلانی‌سازی به عنوان راهی که «با طبیعت اشیاء قرابت بیشتری دارد»؛ خدمت دیگر وی کشاندن علم‌آموزی به طریقه‌های دیگر، مخصوصاً به اندیشه‌های یونانی و هندی.

پس از کندی، ما شاهد کاربرد حتی جسورانه‌تر و آزادانه‌تر عقل و منطق به توسط شخصیت‌هایی همچون نظام^(۲۸) و ابن راوندی هستیم، که هر دوی آنها مبانی ایمان اسلامی و اعتبار کتب مقدس را مورد تردید قرار دادند، و از گونه‌ای طبیعت‌گرایی مبتنی

بر ایمان محض و خداشناسی طرفداری کردند. آیا خیام بخشی از این روند بود؟ یقیناً انتقاد وی از ایمان دینی و تأکید بر بیهودگی مجادله کلامی در سرتاسر رباعیاتش از همه جا مشهورتر است.

آزاداندیشی اصولی در ۸۵۴/۲۴۰ با ظهور زکریا رازی به اوج خود رسید؛ می نویسند او کتابهایی مانند مَخَارِقُ الْأَنْبِيَاءِ، حَبْلُ الْمُتَنَبِّينِ و فِی نَقْضِ الْأَدْيَانِ^(۳۰) را نوشته بود. در این شخصیت استثنائی و مختصری که از آثار وی برجای مانده است، ما نه تنها به بحثهای عالمانه، بلکه به نوع روحیه‌ای که خیام به ارث برده بود برمی‌خوریم، روحیه‌ای که خیام در زمان خود شاهد زوال آن بود و بی‌گمان آرزوی احیای آن را داشت. کافی است که فقط نقد رازی را از ادیان و تنگ‌نظری مردم را با طرز تفکر خیام قیاس کنیم تا شباهتهای چشمگیر میان آنها را ببینیم. رازی می‌گوید

اگر از پیروان این دین چیزی در باب دلیل درستی دین آنان سؤال شود، برمی‌آشوبند، خشمگین می‌شوند و خون‌کسانی را که در این مسأله با آنان برخورد می‌کنند می‌ریزند. آنان تفکر منطقی را قدغن می‌کنند و می‌کوشند خصمان خود را به قتل برسانند. بدین علت است که صدای حقیقت مسکوت و مکتوم می‌ماند^(۳۱).

و این است آنچه به خیام منسوب دانسته‌اند:

اسرار جهان چنانکه در دفتر ماست	گفتن نتوان که آن، وبال تن ماست
چون نیست در این مردم نادان اهلی	نتوان گفتن هر آنچه در خاطر ماست ^(۳۲)

این بدان معنا نیست که شریعت‌مداری خشک در زمان رازی وجود نداشت یا جهان اسلام از آزاداندیشان فراوانی که بر عقل به عنوان شیوه عمل تکیه می‌کردند، بهره‌مند بود، بلکه نشانه وجود نوعی شرایط بود که به رازی امکان آزادانه سخن گفتن را می‌داد: شرایطی که تا قبل از ظهور خیام از میان رفته بود. آیا همین عدم شرایط مناسب بود که خیام را وادار کرد به شیوه بیان متفاوتی، یعنی شاعری رو کند؟

همین روحیه در ابن راوندی، فارابی، ابن سینا، سهروردی و بسیاری دیگر که هر

یک به رسم و روال خاص خود با اندیشه‌های نظری اسلامی دست و پنجه نرم می‌کردند، نیز یافت می‌شود. شاید این مطالب را ابن راوندی به بهترین شکلی در این عبارت خلاصه می‌کند که وحی یا امری معقول است یا نیست. اگر معقول است، پس باید از عقل پیروی کنیم و در آن حالت به وحی نیازی نیست؛ و اگر وحی غیر معقول است، پس نباید از آنچه غیر معقول است تبعیت نمود. ابن راوندی به علل طبیعی مرد، اما مسلمانانی که از روزگار خیام تا عصر حاضر نظراتی مشابه نظرات ابن راوندی داشته‌اند جان سالم به در نبرده‌اند، و این دلالت دارد بر روح آزاداندیشی در نخستین چهار سده تاریخ اسلام و زوال آن در دوره‌های بعد.

همان‌طور که از عنوان کتاب فارابی، «اتفاق آراء ارسطاطالیس و افلاطون»^(۳۳) به وضوح برمی‌آید، در کنار آثار ابن سینا و دیگر مشائیان، ترکیب یا سنتزی از نظریه صدور افلوطین و پاره‌ای از درونمایه‌های فکری افلاطون و ارسطو رفته رفته پدید آمد. هیچ تمدن دیگری در انتقال و شرح اندیشه‌های یونانی موفق‌تر از تمدن اسلامی نبود، به قسمی که فلسفه سیاسی افلاطون، شالوده فلسفه سیاسی اسلامی، به ویژه تشیع، شد.

تا زمانی که فارابی (۲۵۷-۳۳۹ / ۸۷۰-۹۵۰)، ابن سینا (۳۷۰-۴۲۹ / ۹۸۰-۱۰۳۷) و دیگر مشائیان پای به صحنه نهادند، «آزاداندیشی» چنان با تفکر نظری به هم آمیخته بود که بیش از آنچه یک ویژگی انحرافی به حساب آید نشان فیلسوف بودن بود. در واقع، به نظر می‌رسد سه طبقه متفکر وجود داشته است: کسانی که تصور می‌شد کاملاً در چارچوب ستند و نظراتشان از قرآن نشأت می‌گرفت؛ آنهایی که بدعت‌گذاران تمام عیار بودند، و افرادی که از آنچه شهرستانی در کتاب خود الملل والنحل، آن را «استبداد بالرأی» می‌خواند، استفاده می‌کردند.

شهرستانی می‌گوید فیلسوفان در سه گروه قرار می‌گیرند. وی از هفتاد و سه فرقه در اسلام یاد می‌کند. برای این کار، او کتاب خود را به دو بخش تقسیم می‌کند: در نخستین بخش، او از «دیانت و ملل» سخن می‌گوید؛ و در بخش دوم به دین‌هایی می‌پردازد که به عقیده وی صاحب تصوراتی خودسرانه ([الملل و] الاهواء والنحل) هستند، از جمله مذاهب هند، صابیشان و جاهلیت پیش از اسلام. فیلسوفان نیز در همین بخش معرفی شده‌اند^(۳۴). این قبیل تقسیم‌بندی بیشتر نمادی است از اینکه چگونه

فیلسوفان و آزاداندیشان نه به عنوان مسلمانانی سنتی و یقیناً نه به عنوان مشتی ملحد، بلکه در مقام اندیشمندانی مستقل به شمار می‌آمدند که اجازه داشتند براین شیوه بمانند. (۳۵).

زوال عقل‌گرایی و ظهور مانع‌تراشیهای علم کلام

دوره‌ای از تاریخ تمدن اسلامی که قلمرو فعالیت‌های فکری بسیار وسیع‌تر بود رفته رفته به سر آمد. همان‌طور که اس. سترومسا در کتاب خود «آزاداندیشان اسلام قرون وسطی^۱»، می‌گوید: «واقعیت تاریخی این است که مسلمانان سنتی حرف آخر را می‌زدند». نمی‌توان از این حقیقت غافل بود که آزاداندیشی مورد نظر در اسلام، در شکل کامل عیار و صریح و بی‌پرده آن تنها بر مقیاس بسیار محدود و برای مدتی نسبتاً کوتاه، یعنی در سده‌های سوم و چهارم / نهم دهم، ظاهر می‌شود (۳۶). تا پیش از سده‌های پنجم – ششم / یازدهم – دوازدهم که در خلال آن خیام می‌زیست، صحنه فکری بسیار متفاوت بود؛ تفکر آزاد و مستقل در چارچوب اسلام میراثی بود از گذشته. روح عقل‌گرایی هنوز نمرده بود، اما محل آن از محافل تحت سیطره ایران به غرب جهان اسلام منتقل شد و آنجا در سده هفتم / سیزدهم به قله ترقی خود رسید و این زمانی بود که اندلسِ عربی – اسپانیایی استادان بزرگی از قبیل ابن عربی، ابن مسرّه، مجریطی، ابن باجه، ابن طفیل و سرانجام شخصیت برجسته فلسفه عقل‌گرا یعنی ابن رشد را به عالم عرضه کرد. علی‌رغم احیاء فلسفه مشائی در اندلس، جزم‌اندیشی و (به یمن تغییر مسلک دادن غزالی) تصوف از سوی دیگر، در حال اوج گرفتن و تخته کردن بازار فیلسوفان پدیدار شد. مع‌ذلک، چندان طولی نکشید که عقل‌گرایی در میان فیلسوفان مسلمان مناطق عربی جهان اسلام از نفس افتاد.

مرگ عقل‌گرایی، که با خلیفه المتوکل بالله (۲۳۲-۲۴۷ق) – سنی دو آتش‌ای که بحث درباره مطالب قرآنی را ممنوع، و تبعیت از قرآن، حدیث و سنت محض را

1 . S. Stroumsa. *Free Thinkers of Medieval Islam*

تشویق می‌کرد - آغاز شده بود، به آزار و اذیت معتزله منجر شد، به طوری که بسیاری از آنها اجباراً به شمال نقل مکان کردند و در آنجا بر مقیاسی بسیار کوچک‌تر برای مدتی دوام آوردند. فقهای سنتی انعطاف‌ناپذیری چون احمد بن حنبل فرصت را غنیمت شمردند و حتی ریاضیات را جزو امور الحادی به شمار آوردند. علمای حدیث که برای مآنه‌های مدید بر ضرورت پیروی از گفتار و کردار رسول‌الله تأکید می‌کردند، فرصت یافتند که نظرات خود را شدیداً به انجام برسانند، و این همه باعث اهمیت پیدا کردن علوم نقلی به قیمت تضعیف علوم عقلی گردید. تعطیل فعالیت‌های عقلانی و فکری وقتی به نقطه اوج جدیدی رسید که خلیفه القادر بالله (۳۸۱-۴۲۲ق) فرمانی در مورد «اعتقاد قوی» صادر کرد که در آن نه تنها موضعی سخت سنتی و غیرمنعطف اتخاذ کرد، بلکه قانوناً آن را تحمیل مردم کرد.

در یران، با پیروزی خاندانهای غزنوی و سلجوقی، ما شاهد حمایت دربارهای سلطنتی از اسلام سنتی به جای حمایت از تفکر منطقی هستیم. محمود بن سبکتکین، که به شهر ری حمله برد، در نامه‌ای به خلیفه القادر بالله نوشت که دیلمیان که به معتزله پناه می‌دادند، بدعت‌گذار و کافر، و بی‌دینند^(۳۷). تعلیم علوم عقلی در مدارس قدغن شد و جای خود را به علوم دینی داد؛ و بسیاری از شاعران نامور از قبیل خاقانی، که اندکی پس از خیام و سنائی می‌زیست^(۳۸) با سرودن شعرهایی در انتقاد از تفکر منطقی، به گرایشهای ضد عقل‌گرایانه که در زندگی فکری عالم اسلام رسوخ کرده بود، کمک کردند.

با عنایت به بحث بالا، حال می‌پردازیم به موضع خیام در شرایط زمان او و از این رهگذر نتیجه‌گیری می‌کنیم. خیام که با دستاوردهای علمی و فکری چهار سده قبل مسلمانان کاملاً آشنا بود، همه چیز را در حال سقوط می‌دید، و این زمانی بود که کانون تمدن اسلامی از تحقیقات نظری آزاد، که به وجود آورندهٔ کیمیای جابر [بن حیان]، ریاضیات خوارزمی، و فلسفه ابن سینا بود، به شرح و تفسیرهای فقهی سفت و سخت از اسلام، کشیده شد. خیام حتماً خشمگین، غمناک و عاصی شده بود اما کار چندانی از دستش بر نمی‌آمد. رباعیهای خیام وارِ زیر نشانه‌های روشنی از برخورد بنیادی با شریعت‌مداری سنتی و واکنش تند در قبال آن است:

تا بتوانی خدمت رندان می‌کن	بنیاد نماز و روزه ویران می‌کن
بشنو سخنِ راست ز عمرِ خیام	می می‌خور و ره می‌زن و احسان می‌کن
چون باده خوری ز عقل بیگانه مشو	مدهوش مباش و جهل را خانه مشو
خواهی که می لعلِ حلال باشد	آزار کسی مجوی و دیوانه مشو

خیام می‌دانست که ثمرهٔ اعتراض مستقیم به سنت پرستی دینی در قالب نوشته، فقط متهم شدن به کفر و بدعت خواهد بود؛ حتی اگر هم چیزی می‌نوشت، مصنفاتش جان سالم به در نمی‌بردند: بلایی که بر سر نوشته‌های رازی و ابن راوندی آمد. بسیاری از چهره‌های دیگر از قبیل ابن طفیل و ابن سینا کار خود را بر پایهٔ حکایات تمثیلی مانند حی بن یقظان نهاده بودند^(۳۹)، و این سنت شد برای شرح و توضیح مسائلی فلسفی که هم صوفیان هم فیلسوفانی چون شهاب‌الدین سهروردی [شیخ اشراق] - مردی که قربانی خشم مذهبیه‌های سنتی شد^(۴۰) - ادامه یافت. غالباً وقتی آزادی بیان محدود می‌شود، اندیشمندان راههایی را برای خلاقیت جستجو می‌کنند. مثلاً، در عالم هنر می‌توان پیدایش و گسترش مینیاتور ایرانی را شاهد بود، که ظاهراً بیان مصوّر مشتی حکایت است ولی باطناً معرفّ مفاهیم رمزی و صوفیانه است. تحت چنین شرایطی، هیچ شیوهٔ بیانی نمی‌تواند سودمندتر از زبان شعر باشد. استرومسا^۱ می‌گوید:

به نظر می‌رسد که پس از سدهٔ چهارم/دهم، بیان آزادانهٔ افکار به نثر صریح و بی‌پرده دیگر امکان‌پذیر نبود. دل‌مشغولی روشنفکران نسبت به مسألهٔ نبوّت به روشهای بسیار متفاوتی بیان گردید. حکایات فلسفی مانند تمثیلهای ابن سینا یا شعرهایی همچون سروده‌های معری و جلال‌الدین رومی بود برای بحث این دلمشغولی که از نظر نویسندگان امنیت بیشتری داشت، شاید هم از لحاظ فکری ارضاکننده‌تر بود، زیرا این روشهای جدید به جای آنکه اندیشمندان را مجبور کند که ناسنجیده با مفهوم ادیان نبوی درافتند، این امکان را فراهم کرد که آثار آزاداندیشی با میراث اسلامی درآمیزد^(۴۱).

از پی پیروزی جزم‌اندیشی و سنت‌گرایی دینی، خیام هم که نظراتش از لحاظ بحث‌انگیزی، کم از نظرات رازی و ابن راوندی نیست، و شباهت به آراء ابوالعلاء معری دارد، به شعر به عنوان تنها شیوه «قابل اطمینان» بیان، متوسل شد. بنابراین، بایسته است که ما به رباعیات خیام تنها به صورت اشعار پراکنده‌ای نگاه نکنیم که در آنها سردرگمی خود را نسبت به معماهای حیات ابراز می‌کند، بلکه آنها را واکنش مردی ژرف‌اندیش بدانیم که با نظرات رسمی سنت‌گرایان دینی به معارضه برخاسته و قادر است، دقیقاً به یاری شیوه بیان شاعرانه‌ای که برگزیده، از شرّ معارضان در امان بماند. اتخاذ چنین شگردی توجیه می‌کند که چرا خیام می‌توانسته مورد احترام عناصر سنت‌گرای دینی در دربارهای مختلف سلطنتی باشد و در عین حال از آنها انتقاد هم بکند.

در پایان، مختصری نیز باید درباره نفوذ احتمالی شاعر عرب، ابوالعلاء معری، بر خیام گفت. کسانی هستند که معتقدند گرچه این دو شاعر با هم ملاقات نکرده‌اند، امکان دارد خیام از این شاعر عرب که دیده گاهش نسبت به زندگی، شباهت چشمگیری با دیدگاه خیام دارد، تأثیر پذیرفته باشد. قرابت دو شاعر بعضاً معلول این است که خیام کراً از معری نقل کرده است. شرحی از این قضیه را زمخشری، که ناظر خیام در حال خواندن شعر زیر از معری بوده، گزارش کرده است:

پیامبری از عرب گفت: «اینان از احکام [دین] اطاعت نمی‌کنند. به ما گفتند که مردم نومیدند» (۴۲).

معری، که در ۹۷۳/۳۶۳ در معره زاده شد، در چهارسالگی بینایی خود را از دست داد. نتیجه این نابینایی زندگانی تلخ و ناشادی بود که در اشعار وی منعکس شده است. معری نیز از همان آغاز، مانند خیام، متهم به الحاد و داشتن عقاید ضداسلامی بود. ناصر خسرو می‌گوید که معری به تقلید کردن از قرآن متهم شد؛ او پاره‌ای از اصول قرآن، از جمله خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ^(۴۳) را منکر شد. حسن جوادی^(۴۴) مواردی را ذکر می‌کند که این دو شخصیت دارای موضعی همانند بوده‌اند: هیچ یک نه مقصد و معنایی در زندگی می‌بیند، نه به حیات پس از مرگ اعتقادی دارد. معری

می‌گوید، «نشانی نزد من و دیگران وجود ندارد که بر زندگی پس از مرگ دلالت کند»^(۴۵). خیام نیز در رباعیهای متعددی عیناً به همین نظر اشاره می‌کند و می‌گوید:

دوری که در آن آمدن و رفتن ماست او را نه بدایت نه نهایت پیداست
کس می‌نزند دمی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست

طنز تند خیام درباره بهشت و دوزخ نیز شباهت دارد به لطایف معری، که حتی طنزی با عنوان رسالة الغفران نوشت؛ در این رساله شاعری خیالی به نام ابن قارح به بهشت و دوزخ می‌رود و مشاهدات خود را می‌نویسد. معری می‌گوید، «ای یار، زندگی، مرگ و رستاخیز قصه‌ای بیش نیست»^(۴۶). در پاره‌ای موارد، رباعیهای خیام تقریباً ترجمه‌های مستقیمی از سروده‌های معری است؛ نمونه زیر دقیقاً دلیلی است بر اینکه چرا بعضی محققان گفته‌اند خیام از معری تأثیر پذیرفته است:

آیا مرده‌ای بوده که آمده باشد تا به ما از آنچه به وی وعده داده شده باز گوید؟
آیا باید باده نقد را رها کنیم در مقابل شیر و شراب بهشتی که وعده داده‌اند^(۴۷)

معری

گویند کسان بهشت با حور خوش است من می‌گویم که آب انگور خوش است
این نقد بگیر و دست از آن نسیه بدار کاواز دُهل شنیدن از دور خوش است

خیام

علاوه بر درونمایه‌های عامّ از قبیل تقدیر، بدبینی و انتقاد تند از روی و ریای مذهبی، خیام و معری حتی استعاره‌های خاصی مانند کوزه، خاک، سبزه برخاسته از خاک، و غیره را به کار می‌برند.

به رغم شباهتهای مسائل و موضوعات مشترک بین دو شخصیت مورد بحث^(۴۸)، دشوار بشود به طور قطع گفت که خیام آن قدر تحت نفوذ معری بوده که به توسط وی کاملاً دگرگون شده یا صرفاً از او تقلید کرده است. هیچ اشاره‌ای یا سندی از سوی مورخان یا افراد نزدیک به خیام حاکی از چنین نفوذی وجود ندارد. در واقع، خیام به قدری مطلع و به لحاظ ذهنی مستقل بود که بسیار غیرمحتمل است که از شاعری

کم سوادتر از خود تا این حدّ تأثیر پذیرفته باشد. محمد تقی جعفری، یکی از دانشمندان معاصر، می‌پرسد، «خیامی از ابوالعلاء چه استفاده‌ای برده است. یعنی کسی که در مرتبه‌ای پس از ابن سینا قرار گرفته است و خود ریاضی‌دان و فیلسوف در حدّ عالی است، از ابوالعلاء معری شاعر چه می‌تواند کسب کند؟» (۴۹).

مطلب مسلّم این است که خیام با معری آشنا بود، و ممکن است که از وی و نحوه استفاده وی از پاره‌ای استعاره‌ها الهام گرفته باشد، اما به هر حال شواهد کافی وجود ندارد که بتوان به استناد آن نتیجه گرفت که خیام عمیقاً متأثر از معری، یا از پیروان او بود. — خیام عالمی متبحّر و آشنا با طیف وسیعی از موضوعات و شخصیتها بود؛ و اگر چه می‌شود نتیجه گرفت که او، مانند هر اندیشمند سترگی، به دیدگاههای دیگر واقف، و حتی متأثر از معری بوده است، نتیجه‌گیری شتابزده‌ای خواهد بود که، مثل بعضیها، بگوییم خیام بر اثر آشنایی با ابوالعلاء معری کلاً استحالة فکری شده است. (۵۰).

رباعیات

سردفتر عالم معانی عشق است سر بیت قصیده جوانی عشق است
ای آنکه خبر نداری از عالم عشق این نکته بدان که زندگانی عشق است^(۱)

واژه رباعی (جمع: رباعیات) مشتق از کلمه عربی «ربع» به معنای چهار است. در اصطلاح، اشاره دارد به بندی مرکب از چهار مصراع که به سبب سادگی اسلوب و کوتاهی طول - که امکان بیان مؤثر سخن لطیف و پرمغز را می‌دهد - در شعر فارسی محبوبیتی پیدا کرد. رباعی مرکب دو بیت و در مجموع چهار بخش | مصراع | است. این نوع شعر ترانه و دو بیتی نیز خوانده شده است. با اینکه در نخستین دوران ادب پارسی، چهار مصراع رباعی هم‌قافیه بود، ولی در زمان خیام تنها مصرعهای اول، دوم و چهارم قافیه مشترک داشتند، و این آزادی بیشتری به شاعر می‌داد.

نخستین مسأله در بررسی رباعیات خیام کار عظیم تعیین رباعیات اصیل از غیراصیل است. خیام‌شناسان برای کشف رباعیات «حقیقی» به وسایل و روشهای مختلفی متوسل شده‌اند. در حالی که بعضی روی سبک رباعیات تأکید کرده‌اند^(۲) بعضی دیگر محتوا، زبان و ویژگی رباعیات را ملاک تعیین اصالت آنها به شمار آورده‌اند. بعضیها به استفاده از این روش رباعیات را به کارهای قدیم و متأخرتر شاعر تقسیم کرده‌اند. با این استدلال که خیام لا ادري دوران جوانی به شیخ صوفی عهد پختگی تبدیل شده است^(۳).

خیام‌شناس معاصر، مهدی فولادوند، در کتاب خود، خیام‌شناسی^(۴). پنج ملاک برای تعیین اصالت رباعیات به شرح زیر وضع می‌کند:

۱. هر رباعی «اربعة الارکان^۱» است
 ۲. ساختار منطقی و شبه استدلالی هر رباعی
 ۳. غلبه معنی بر لفظ
 ۴. هر رباعی لااقل یکی از درونمایه‌های زیر را مطرح می‌کند: پرسش درباره معماهای حیات، شک، اعتراض، عصیان، تحدی^۲ و استهزاء
 ۵. اغتنام «دم» و حشت و اندوه مرگ
- فولادوند می‌گوید اگرچه پنج شرط یاد شده ممکن است شامل حال فرد فرد رباعیات نشود، ولی ملاکهای لازم را برای دستیابی به رباعیهایی که احتمالاً اصیلند، در اختیار ما می‌گذارد. محققانی چون علی دشتی^(۵) می‌گویند پاره‌ای کلمات و عبارات اساساً «خیام‌وار»ند و سر نخهایی در مورد رباعیات اصیل به ما می‌دهند. روش دشتی تا اندازه‌ای حدسی است: او با بیان این مطلب آغاز می‌کند که خیام، براساس تمامی گزارشهای درست، مردی فروتن، دانشور و صاحب تشخیص بود که زندگی ساده را دوست می‌داشت. او طبیعتی ملایم و شخصیتی فکور داشت که نظراتش احتمالاً بازتابی از سرشت او بوده است. دشتی پس از کشیدن تصویری مشروح از شخصیت خیام، آن را به عنوان ملاکی برای داوری در باب اینکه کدام رباعی با این شخصیت مطابقت دارد، به کار می‌برد^(۶). نیازی به گفتن ندارد که، گرچه این روش ممکن است دارای فائده‌ای باشد، ولی همچنان جنبه شخصی و نظری دارد؛ خلق و خوی ظاهری شخص همیشه با خصوصی‌ترین اندیشه‌های وی همخوانی ندارد.

به رغم مسائل حل ناشدنی در مورد مسأله اصالت رباعیات، بررسی کوتاهی درباره چندین تلاشی که به منظور تعیین رباعیات قابل اطمینان‌تر صورت گرفته نیز ممکن

۱. فولادوند تصریح می‌کند که «مقصود از چهار رکن تنها داشتن چهار مصراع نیست، بلکه غرض این است که [هر رباعی] باید «چهار رکن مستقل عقلانی یا فکری داشته باشد».

۲. تحدی: انجام دادن کاری از کسی خواستن به منظور نشان دادن برتری خود و ناتوانی او در انجام دادن آن (فرهنگ سخن).

است به درد ما بخورد. اگر قرار است خیام را بشناسیم، این شناسائی باید بر پایهٔ رباعیاتی باشد که به اصالت شهرت دارند.

در میان شماری از محققان ظاهراً این اتفاق نظر هست که رباعیات موجود در قدیم‌ترین مأخذ احتمالاً اصیلند. این رباعیها عبارتند از: یک رباعی منقول در التنبیه علی بعض اسرار المودعه فی القرآن العظیم، تألیف امام فخرالدین رازی که حدوداً نود سال پس از مرگ خیام می‌زیست^(۷)؛ دو رباعی مندرج در مرصادالعباد شیخ نجم‌الدین دایه، که یکی از آنها همان است که رازی نقل کرده است^(۸)؛ مرصاد قریب به یک سده پس از درگذشت خیام نوشته شد. در میان قدیم‌ترین منابع، ما همچنین به یک رباعی در جهانگشای جوینی، یکی در تاریخ گزیده و شانزده رباعی در مونس الاحرار برمی‌خوریم. در زیر، مصراع اول سیزده رباعی قابل اعتمادی را که در منابع مذکور در بالا آمده است، می‌آوریم^(۹):

۱. دارنده چو ترکیب چنین خوب آراست

(التنبیه و مرصاد)^۱

۲. دوری که در آن آمدن و رفتن ماست

(مونس الاحرار و مرصاد)^۲

۳. اجزای پیاله‌ای که درهم پیوست

(جهانگشای جوینی و تاریخ و صاف)

۴. هر ذره که بر روی زمینی بوده است

(تاریخ گزیده، فردوس التواریخ و نزهة المجالس)

۵. چون ابر به نوروز رخ لاله بشت

(مونس الاحرار)

۶. این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت

(مونس الاحرار)

۱. در مرصادالعباد، «دارنده چو ترکیب طبایع آراست»، آمده است.

۲. در مرصادالعباد، «در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست»، آمده است.

۷. بر چشم تو عالم ار چه می آرایند

(مونس الاحرار)

۸. چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد

(مونس الاحرار)

۹. یک قطره آب بود و با دریا شد

(مونس الاحرار)

۱۰. وقت سحر است خیز ای مایه ناز

(مونس الاحرار)

۱۱. ای پیر خردمند پَگه تر بر خیز

(مونس الاحرار)

۱۲. جاوید نیم چو اندرین دهر مقیم

(مونس الاحرار)

۱۳. ایام زمانه از کسی دارد ننگ

(مونس الاحرار)

۱۴. می خور که فلک بهر هلاک من و تو

(مونس الاحرار)

۱۵. بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی

(مونس الاحرار)

۱۶. ای آنکه نتیجه چهار و هفتی

(مونس الاحرار)

مجموعه دیگری که در درجه دوم و درخورِ اعتماد کمتری است شامل چهار کتاب است. اول نزهة المجالس^(۱۰) که در آن مابه سی و یک رباعی برمی خوریم. این اثر حدود ۲۰۰ سال بعد از وفات خیام تألیف شد و مشتمل است بر چندین هزار بیت شعر، که در میان آنها، شانزده رباعی پراکنده و پانزده رباعی در فصل مخصوص خیام می بینیم. چیزی که سایه شک بر اصالت این رباعیات می اندازد این است که شماری از

آنها در دیگر آثار منظوم از قبیل دیوان کمال الدین اسماعیل یافت شده است. در صورتی که بعضی محققان این سی و یک رباعی را به سبب قالب ظاهری آنها، اصیل شمرده‌اند، دشتی روش خود را که عبارت از سنجش رباعیات با معیار شخصیت خیام است، به کار برده و گونه‌ای دیگر داوری کرده است. استدلال او این است که اشاره به «شراب»، «تصوف» و بدینی تلویحی در این رباعیات اصلاً با سرشت خیام همخوانی ندارد. دشتی ضمن رعایت احتیاط بسیار زیاد، نوزده مورد از این رباعیات را که به نظرش جای تردید بیشتری دارد، از فهرست خود حذف می‌کند؛ با این حساب دوازده رباعی باقی می‌ماند، اما خیام‌شناسان سرشناسی چون [محمّد] علی فروغی همه سی و یک رباعی را به عنوان اصیل پذیرفته، و در این ارزیابی اساس کار خود را بر قافیه‌سازی و کیفیت شعری رباعیات نهاده‌اند^(۱۱). به دنبال شماره گذاری رباعیات قبلی، مصراعهای نخستین این دوازده رباعی [مورد قبول دشتی] در زیر نقل می‌شود^(۱۲):

۱۷. گیرم تو به ادراک معانی نرسی

۱۸. مشنو سخن زمانه ساز آمدگان

۱۹. آن را که به صحرای علل تاخته‌اند

۲۰. ترکیب طبایع چو به کام تو دمی است

۲۱. در کارگه کوزه‌گری رفتم دوش

۲۲. برگیر پیاله و سبو ای دلجوی

۲۳. هر راز که اندر دل دانا باشد

۲۴. هر یک چندی یکی برآید که منم

۲۵. خورشید به گِلِ نهفت می‌توانم

۲۶. از کوزه‌گری کوزه خریدم باری

۲۷. در دهر چو آواز گُل تازه دهند

۲۸. از دی که گذشت هیچ از او یاد مکن

هم فروغی هم دشتی از دو نسخه خطی^(۱۳) نیز استفاده کرده‌اند که ۲۳۰ سال پس از مرگ خیام نوشته شده، و به عقیده این دو محقق منابع قابل اعتمادی برای رباعیات خیام است. در مآخذ اول، یازده و در دومی پنج رباعی آمده است. فروغی سیزده مورد

از این رباعیات را می‌پذیرد، اما دشتی محتاط‌تر است و فقط پنج مورد آنها را قبول دارد؛ مصراع‌های آغازین این پنج مورد اینهاست^(۱۴):

۲۹. از جمله رفتگان این راه دراز

۳۰. گر زانکه به دست آیدت از می دو منی

۳۱. آنی که نبودت به خور و خواب نیاز

۳۲. آن مایه ز دنیا که خوری یا پوشی

۳۳. آنها که کهن شدند و آنها که نوند

سومین منبع که ستاً بسیار مورد توجه بوده، سندبادنامه است^(۱۵). این اثر مخصوصاً بدان سبب مهم است که در نیمه دوم سده ششم / دوازدهم نگارش یافته، و لذا در واقع یکی از کهن‌ترین مآخذی است که در آن به پنج رباعی برمی‌خوریم. با اینکه نامی از خیام به عنوان سراینده این پنج رباعی در این اثر برده نشده، چهار مورد آن، در دیگر منابعی که قبلاً ذکرش رفت، به خیام منسوب شده است، و بنابراین، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که معتبرند، زیرا مرجع آنها مشخص شده است. مصراع اول رباعی باقی‌مانده این است^(۱۶):

۳۴. این چرخ فلک که ما در او حیرانیم

در نسخه خطی چاپ نشده‌ای که به دست عبدالقادر بن حمزة بن یاقوت اهری در سده هفتم / سیزدهم نوشته شده است، دو رباعی دیگر یافت می‌شود. دشتی، فولادوند، فروغی و بسیاری دیگر، به استناد محتوا، سبک و ویژگیهای قافیه‌سازی در این رباعیات، آنها را اصیل می‌دانند. مصراع‌های اول آن دو رباعی اینهاست^(۱۷):

۳۵. در جستن جام جم جهان پیمودم

۳۶. ماییم در این گنبد دیرینه اساس

شگفت اینکه، در سده ششم / دوازدهم، حتی یک رباعی هم وجود ندارد که به خیام نسبت داده شده باشد: رباعیات برای نخستین بار در منابع مختلف سده هفتم / سیزدهم ظاهر می‌شود. در حالی که شمار رباعیات در سده‌های بعدی افزایش می‌یابد، اگر قرار است هر کدام از آنها را جداً متعلق به خیام بدانیم، باید رباعیهای مذکور در منابع قدیم را که مربوط به اوایل سده هفتم / سیزدهم تا پایان سده هشتم / چهاردهم

است پذیریم. شمار چنین رباعیهایی تا سده هشتم / چهاردهم که مونس الاحرار نگارش یافت، به شصت رسیده بود. پژوهشگران احتیاط کاری چون دشتی، از این همه، آن سی و شش رباعی را می‌پذیرند که در اینجا نقل شده است، ولی [محمدعلی] فروغی خیام‌شناس سرشناس رباعیات اصیل را یک صد و هفتاد و هشت تعیین می‌کند.

سابقه و طرح تحقیقاتی برای رسیدن به رباعیات اصیل خیام در غرب به سده نوزدهم برمی‌گردد، و آن زمانی بود که خیام‌پژوهان مختلف غربی کوشیدند روشی برای تعیین اصالت رباعیات وضع کنند. ژوکوفسکی^(۱۹) در کتاب خود «عمرخیام و رباعیات سرگردان»^۱، و کریستن سن^(۲۰) در «پژوهش در باب رباعیات عمرخیام»^۲، و همچنین روزن^۳ و راس برای تعیین اصالت رباعیات، چهار معیار مختلف ارائه کردند.

۱. همه رباعیهای یافت شده در میان اشعار مربوط به پیش از عهد خیام باید کنار گذاشته شود.

۲. تمامی رباعیاتی که به دیگران منسوب است باید مشکوک قلمداد و حذف شود.

۳. فقط رباعیاتی را که معاصران خیام به وی منسوب کرده‌اند باید پذیرفت.

۴. سبک و نحوه ترکیب کلمات، محتوا، جهان‌بینی و جنبه‌های مدحی باید مد نظر قرار گیرد.

مفهوم «رباعیات سرگردان» که برای نخستین بار ژوکوفسکی آن را به کار برد، به صورت روشی برای شک کردن نسبت به شماری از رباعیات به کار گرفته شده است. از یک طرف، رباعیات سرگردان، که تعداد آنها به حدود هشتاد و دو می‌رسد در آثار مربوط به پیش از سده هشتم / چهاردهم به چشم نمی‌خورند. از طرف دیگر، این دست رباعیات در آثار شخصیت‌هایی از قبیل حافظ، نصیرالدین طوسی، [عبدالله] انصاری، انوری، عطار، افضل‌الدین کاشانی و مولانا آمده است. ادوارد براون جدولی از رباعیهای معروف به «رباعیهای سرگردان» عرضه می‌کند^(۲۱) که به وضوح نشان می‌دهد که این

1 . Zhukovski, 'Umar Khayyam and the Wondering Quatrains.

2 . Christensen, *Rechercher sur les Rybaiyyat d' 'Omar Khayyam*

3 . Rozen

رباعیات با چه گستردگی مورد استفاده شاعران دیگر بوده است.^۱

کریستن سن، خیام پژوه دانمارکی، در رساله‌ای که به عنوان هدیه تولد به روزن، خیام‌شناس بسیار مهم دیگر، تقدیم کرد، مدعی است که در عرض ۳۵۰ سال پس از فوت خیام، رباعیات اصیل و غیراصیل چنان به هم آمیخت که متمایز کردن آنها امری محال است^(۲۲).

بحث درباره رباعیات خیام دغدغه عمده محققان بوده، و مجلدات و همایشهای زیادی را به کار پرتلاشی اختصاصی داده‌اند که قهراً به ناکامی می‌انجامد. نبود مدارک ملموس و اتکا بر گزارشهای دست دوم و سوم درباره اصالت رباعیات واقعیاتی است که مورد قبول اکثر پژوهشگران است.

بنا بر آراء مختلف درباره تعداد رباعیات اصیل، این رقم از ۱۲۰۰ تا ۱۴۰۰ نوسان دارد! در حالی که می‌توان به استناد سبک و کاربرد زبان، به طور قطع بعضی از رباعیهای غیراصیل را شناسایی کرد، اما کشف رباعیهای اصیل نهایتاً به صورت کاری ناممکن باقی می‌ماند. بدین دلیل است که به جای تلاش برای یافتن «پیام آور» باید پژوهش در جهت پیامی هدایت شود که در سراسر رباعیات حضور دارد. علاوه، ما باید نه از خیام تاریخی، بلکه از «مکتب تفکر خیامی» سخن بگوییم. این مکتب فکری صدای اندیشمندان حیرت‌زده‌ای بوده که ترجیح داده‌اند در شک و سرگردانی خود بمانند و به راه‌های کم‌ارزش پیش ساخته تن در ندهند. برای اینان تنش میان ایمان و عقل واقعی‌تر و آزاردهنده‌تر از آن است که بتوان آن را نادیده گرفت. مکتب خیامی نماینده صدای اندیشمندانی است که برای قرن‌ها با واسطه سخن می‌گفته‌اند بدون آنکه به دست مذهبیهای سنتی به هلاکت برسند. این صدا صدایی جاودانه است که در نهایت مظهر تضاد همیشگی بین عقل و ایمان دینی است، صدایی که خیام، در مقام فیلسوف و شاعر، آن را به نحوی عالی و بسیار گویا به تصویر می‌کشد.

ذکر چنین بحثهای بی‌پایانی درباره مسأله اصالت رباعیات، که مورد علاقه محافل ادبی است، بیرون از حوصله کتاب حاضر است، و موشکافیهای پُرچم و خم

۱. شعرای دیگر این رباعیات را به کرات نقل کرده، و در آنها تغییراتی داده‌اند.

دانش پژوهی در این زمینه به درک ما از اندیشه‌های خیامی کمکی نمی‌کند. همان‌گونه که در مقدمه گفته‌ام، به عقیده من بحث دربارهٔ رباعیات اصیل خیام تا حدی انحرافی و نامربوط به اصل پیام اوست، و در حالی که چنین بحثی برای مقاصد علمی و پژوهشی لازم است، محتوای نظری اندیشهٔ خیام را روشن‌تر نمی‌کند. به این دلایل، بحثهایی از این دست را ناگفته می‌گذاریم و مستقیماً به بررسی نمونه‌ای از رباعیات خیام که جزو اصیل‌ترین شعرهای او به شمار می‌رود، می‌پردازیم. اشعار انتخاب شده در اینجا شامل مجموعه‌ای از موضوعات و درونمایه‌هاست که مشخصه‌های بارز رباعیات را تشکیل می‌دهد. پیش از آنکه بتوان رباعیات را تحلیل و تفسیر کرد، اجمالاً پاره‌ای از درونمایه‌های عمدهٔ جهان‌بینی خیام را از نظر می‌گذارانیم تا برداشتی کلی از حکمت خیام به دست آوریم.

مشخصه‌های اصلی و برجستهٔ رباعیات خیام را می‌توان به هفت مقوله تقسیم کرد، مقولاتی که شاعر به انحاء مختلف به آنها می‌پردازد. با اینکه پیام روشن، تکراری، و مشابه گفته‌های بسیاری از چهره‌های بزرگ ادبی و فکری قبل و بعد از خیام است، ولی چیزی که او را یگانهٔ دوران می‌سازد این نیست که او چه می‌گوید بلکه چگونه می‌گوید. در رویکرد خیام است که ما شاهد آزاد شدن توسن نبوغ شعری او به هنگام پرداختن به مسائل دیرپایی، هستیم که ساختار شرایط وجودی ما را تشکیل می‌دهد. درونمایه‌های شعری خیام اینهاست:

۱. ناپایداری و معنای زندگی

۲. شر و عدل

۳. این جهان و این زمان

۴. شک و حیرت

۵. مرگ و حیات پس از مرگ

۶. جبر و تقدیر

۷. حقیقت در شراب است

پیش از ورود به بحثی دربارهٔ هر یک از درونمایه‌های یاد شده، بگذارید در باب اینکه درونمایه‌های بالا نظام عقیدتی منسجمی را می‌سازند، نظری اجمالی و کلی ارائه

کنم. لبّ پیام خیامی مفهوم ناپایداری است. زندگی در حالت جریانی دائم است؛ همچون شنهای بیابان و ابرهای آسمان متغیر است، و تنها یک احمق این بازی را جدّی می‌گیرد. نظریه اصلی خیام شباهت زیادی به آیین بودایی و مکتب اپیکوری دارد^(۲۳). او می‌گوید که زندگی نه تنهایی ثبات است، بلکه اساساً نیز غیرعادلانه است. اولاً، این رازی است سر به مهر که چرا خداوندی مهربان اجازه می‌دهد که در چرخه مستمری از رنج و محنت از گاه تولد تا دم مرگ، این مقدار درد و عذاب دامنگیر ما شود، و راه دیگری برای ما باقی نگذارد، مگر آنکه عالم را همان دوزخ موعود کتابهای مقدس ببینیم.

با در نظر گرفتن بی‌ثباتی زندگی و عالم وجود که در ورطه رنج و شوربختی فرو رفته است، عاقلان چاره‌ای ندارند به غیر از آنکه توجه خود را بر این جهان و این زمان متمرکز کنند؛ و این سومین اصل از تفکر خیامی است. تأکید بر این جهان و این زمان به عرضه تعبیر و تفسیرهای بی‌شماری کمک می‌کند: از طریقه اعتدال بودائی گرفته تا معنای لذت‌گرایی اپیکوری، تا تأکید صوفیانه بر حضور روحانی بدان گونه که از قول معروف «الصوفی ابن الوقت» برمی‌آید.

چهارمین درونمایه شکی است ویژه تفکر خیامی، و حالتی است از وجود که معماهای عمده زندگی و مسائل مربوط به غایت عالم هستی را در نهایت لاینحل می‌داند. خردمندان باید از کفر و ایمان فراتر روند، زیرا دلیل کافی برای تأیید هیچ یک نیست.

چون نیست حقیقت و یقین اندر دست نتوان به امید شک همه عمر نشست
هان تا ننهیم جام می از کف دست در بی‌خبری مرد چه هشیار و چه مست

نکته مهم دیگر در تفکر خیام مرگ است؛ مرگ نه فی‌نفسه، بلکه بیشتر به عنوان نمادی از ناپایداری. با تمرکز بر مرگ است که شخص می‌تواند در این دنیا و در این لحظه زندگی کند؛ طنین این درونمایه را از سوی سقراط می‌شنویم که فلسفه را تدارک دیدن برای مرگ به شمار می‌آورد. واقعیت مرگ پاره‌ای از مسائل فلسفی را نسبت به وضع انسان نامربوط می‌سازد و کندوکاو در آنها را به صورت تلاش فکری بی‌معنایی درمی‌آورد. مرگ ممکن است یک نهایت به شمار آید، اما یک سرّ است و، به گفته

خیام تعمق در اسرار بیهوده است، زیرا «اسرار ازل را نه تو دانی و نه من». پس، به اطراف نگاه کن و ببین که اینجا در محلی افتاده‌ای که تنها واقعیت کون و فساد است. نه از ما می‌خواهند که به دنیا بیاییم و نه می‌پرسند که چه وقت می‌خواهیم برویم؛ و در این «تکرار دائمی مکرر»، به قول نیچه، سیل نیروهای بی‌رحم طبیعت بر سر ما فرو می‌ریزد و فریادهای استمداد ما به جایی نمی‌رسد.

جبرگرایی هفتمین درونمایهٔ رباعیات خیام است. درک این نکته ضروری است که او نه به جبر فلسفی اعتقاد داشت و نه عقیده به تقدیر را، بدان گونه که عموماً فهمیده می‌شود، تأیید می‌کرد؛ وگرنه او به گفته‌های لطیف قصار و حرفهای حکمت‌آمیز بهائی نمی‌داد، چه، این هر دو از ما می‌خواهند که در زندگی رویه‌ای همراه با تأمل و تفکر در پیش گیریم. خیام تشخیص می‌دهد که جبر در ذات وجود ما سخت جا گرفته است؛ ما در این عالمیم و نه به اختیار رنج می‌بریم، این وضع انسان در عالم است. ما خود را در میان این مخصمه گرفتار می‌بینیم. خردمندان آناند که می‌توانند خود را با این بازی مشغول کنند بی‌آنکه آن را جدی بگیرند.

در این میان ما شراب خرد را داریم که به «دیوانگان عاقل» امکان می‌دهد تا شطرنج عالم وجود را بازی کنند بی‌آنکه جدّیش بگیرند. شراب یکی از درونمایه‌های کلیدی شعر خیام است و در سرتاسر رباعیات او حضور دارد، خواه شاعر به طور خاص زندگی پس از مرگ را مدّ نظر داشته باشد خواه مؤمنان را از بابت اعتقادی که به آن دارند ملامت کند. می‌نماید نوع خردی است که اثرش حالت انقطاعی است که شخص برای بهره‌مند شدن از کامل‌ترین حدّ ممکن زندگی بدان نیاز دارد. انسانها نیز، مانند مستی نشسته در کشتی روان در دریا که خبر ندارد آتش گرفته است، باید بدون تشویش در دریای پر تلاطم زندگی در سفینه‌ای که ما می‌دانیم رفته رفته به زیر آب فرو می‌رود، به پیش برانند.

با در نظر داشتن بحث بالا، اینک می‌توانیم به تحلیل و شرح نمونه‌ای از رباعیات خیام پردازیم تا بدین طریق هفت درونمایهٔ نظام فکری وی را روشن‌تر کنیم.

ناپایداری و معنای زندگی

خیام در سرتاسر رباعیاتش به طرزی خلاق صور خیالی را که با کوزه و خاک مناسبت دارد به کار می‌برد تا اصل کون و فساد را نشان دهد. قرآن به ما می‌گوید که خداوند انسان را از گِل آفرید و سپس از نفس خود در او دمید. طبیعت گذرای گِل که وجود دنیایی ما را می‌سازد باید دائماً یاد آورِ شکنندگی و بی‌ارزشی تلاشهای دنیایی باشد.

دی کوزه گری بدیدم اندر بازار بر تازه گلی لگد همی زد بسیار
و آن گِل به زبان حال با وی می‌گفت من هم چو تو بوده‌ام، مرا نیکو دار

در رباعی دیگری می‌گوید:

از کوزه گری کوزه خریدم باری آن کوزه سخن گفت ز هر اسراری
شاهی بودم که جام زرّینم بود اکنون شده‌ام کوزه هر خمتاری

خیام پیوسته سرگرم گفتگویی میان گذشته، حال و آینده است، و خاک و گل نمادهای مؤثری است برای اشاره به گذرا بودن زندگی. کوزه گر بعضی اوقات عالم، و اغلب خداست. کوزه نمادِ انسانها، و بازار نماد حیات است، جایی که کوزه گر کوزه‌هایی می‌سازد که خرید و فروش می‌شوند؛ کوزه‌هایی که کهنه می‌شوند، می‌شکنند و از میان می‌روند. با اینهمه، از نظر خردمند، طبیعت گذرای حیات و درس دم را غنیمت شمردن^۱ را می‌توان حتی از کوزه‌ای ساده آموخت.

ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم این یک دم عمر را غنیمت شمیریم
فردا که از این دیر مغان در گذریم با هفت هزار سالکان سر به سریم

گذشته و حال و آینده به هنگام مرگ به انتها می‌رسند و آن گاه همه نگرانیها، ترسها و امیدها در مفاک عدم ناپیدا می‌شوند. تأکید خیام بر همین نکته است که باعث

شده آراء وی را پوچ‌گرا تفسیر کنند و، به علاوه، او را طرفدار فلسفه خوش باشی و بدبینی [اپیکوری] به شمار آورند. درست است که یکی از تعبیرهای ممکن از مفهوم ناپایداری نزد خیام می‌تواند به پوچ‌گرایی بینجامد. اما درک دقیق‌تر از این نکته در آیه قرآنی منعکس است: کُلَّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ... إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ^(۲۴)، که اشاره دارد به بی‌ثباتی همه به غیر از حقیقت حق. [ذکاوتی] اقراگوزلو در کتاب خود عمر خیام^(۲۵) تصریح می‌کند که تأکید خیام بر بی‌ثباتی عالم گواهی است بر حقیقت تنها موجود جاوید، یعنی خداوند. می‌توان گفت که گرچه این تفسیر ممکن است بر برداشتی خداشناختی از رباعیات بی‌اندازه تأکید کند، ولی خیام می‌کوشد توجه خواننده را از آنچه بی‌ثبات و فناپذیر است به آنچه در زندگی اهمیت دارد معطوف کند. چیزی که در زندگی مهم است، علاوه بر خدا که به نظر می‌رسد خیام به او اعتقاد داشته است، محبت و شادی است. در آن رباعی که می‌گوید «دم را غنیمت شمار و قدر زندگی شادمانه را بدان»، فلسفه خوشباشی طنین افکن است:

این یک دو سه روز نوبت عمر گذشت چون آب به جویبار و چون باد به دشت
هرگز غم دو روز مرا یاد نگشت روزی که نیامده است و روزی که گذشت

تجربه اینجا و اکنون، که حاصل جنبی بی‌ثباتی حیات، و در رباعی یاد شده بسیار مشهود است، ممکن است شخص را به این نتیجه برساند که باید یا «زندگی را به شادی گذرانند» یا «از سر آن گذشت». مطالعه‌ای گذرا و نمونه‌وار در رباعیات خیام سنتاً خواننده را به شقّ نخست رهنمون شده است، ولی قرائت جامع‌تر آثار خیام، از جمله رسالات فلسفی او، شقّ دوم را تأیید می‌کند. خیام دعوت به لذت‌گرایی نمی‌کند اما بی‌ارزش دانستن دنیا را تبلیغ می‌کند، زیرا چه کسی می‌تواند رویدادهای زندگی را با توجه به طبیعت زودگذر آنها، جدّی بگیرد؟ نسخه «زندگی را به شادی گذران» مسلماً چیزی نبود که خیام خود آن را دنبال می‌کرد. طبق تمام قرائن و شواهد، او شریعت را رعایت می‌کرد و تقریباً هیچ یک از معاصرانش هرگز از «افکار الحادی» او نامی نبرده‌اند. در بدترین حد، می‌توان گفت دین و ایمان او، مانند بسیاری دیگر از شعرا، صرفاً چون شاعر بوده، مورد اعتراض قرار گرفته است. شاعران سنتاً افرادی درست آیین به شمار نیامده‌اند، شاید

به سبب آنکه قرآن شعرا را سرزنش کرده است^(۲۶). پرسش باقی مانده‌ای که جای تحقیق دارد این است که، اگر رباعیاتی که تاکنون بررسی کرده‌ایم متعلق به خیام است، او چگونه می‌توانسته جنبه دینی خود را با نظرات طعنه آمیزش در باب دین آشتی دهد؟ تضاد بین دو جهت فکری خیام آشکار است، و سازش دادن آنها مستلزم بحث و بررسی زیاد است. اگر قرار است معنایی از این تضاد ظاهری به دست آوریم، لازم است که در دوگانگی «زندگی را به شادی گذران» / «از سرِ آن بگذر» در اندیشه خیامی غور بیشتری بشود. صرفاً برای ادامه بحث، فرض کنیم که خیام از بی‌معنایی زندگی و از بی‌هدفی آن مطمئن بود. مع الوصف، انسان منطقی وقتی از عهده حل معماهای وجودی حیات، و پیدا کردن معنایی برای آن بر نمی‌آید، چه کار دیگری از دستش برمی‌آید؟ حتی آنهایی که گمان می‌کردند در بازی شطرنج دنیا استادند، به شکست خود در پایان پی بردند:

هرگز دل من ز علم محروم نشد کم ماند ز اسرار که مفهوم نشد
هفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز معلوم شد که هیچ معلوم نشد

حتی اگر کسی استاد بازی شطرنج وجود شود، باز هم طبیعت زودگذرِ آن وی را شهمات خواهد کرد. مرگ همواره بازی را می‌برد:

یک چند به کودکی به استاد شدیم یک چند به استادی خود شاد شدیم
پایان سخن شنو که ما را چه رسید چون خاک بر آمدیم و بر باد شدیم

تجربه ساتوری^۱ در آیین بودایی زن شباهت زیادی با لب پیام خیام دارد. پیام این است که وقوع تجربه روحانی اصیل امکان‌پذیر، و راهش به روی انسان اهل تأمل و تفکری که، به قول سنت اوگوستین، «زندگی ذهن» را برگزیده، باز است. انسان در ورطه عمیق نادانی، رنج و بدبختی فرو رفته است، و در میان این وضعیت، نظریه پردازی درباره مسائل مابعدالطبیعی چیزی جز تلاشی سطحی برای علاج تشویش ناشی از

۱. ساتوری یا ستوری (Satori ژاپنی) حالتی از اشراق باطنی در آیین بودایی زن.

بی‌ثباتی زندگی نیست. پیام خيام روشن است: میدان به وسوسه مابعدالطبیعی مده، و پرهیز از اینکه برای کار دنیا معنایی پیدا کنی. فقط در آن صورت است که می‌توانی خود را از وسوسه و دغدغه برای رسیدن به توجیه‌های غیرملموس درباره وجود رها کنی. آنگاه زندگی کردن در این جهان و در این زمان ممکن می‌شود.

با عنایت به بحث بالا درباره مفهوم بی‌ثباتی از نظر خيام، امکان سه تفسیر پدید می‌آید:

الف. لذت‌گرایی

با توجه به ناپایداری حیات، می‌توان گفت که تنها زندگی قابل قبول و منطقی زندگی همراه با خوشباشی و لذت‌گرایی است، به ویژه که در مورد زندگی پس از مرگ یقینی نیست. گرچه این تفسیری پذیرفتنی است که بعضی از رباعیات خيام هم آن را تأیید می‌کنند، ولی سبک زندگی خود خيام و بیشتر نوشته‌های وی قطعاً چنین تفسیری را منتفی می‌کند. خيام را فردی لذت‌گرا دیدن یعنی در معنای سطحی و ظاهری گرفتن رباعیات او. بی‌توجهی به بلا تکلیفی و شکی که خيام با آن روبه‌رو بوده و غافل شدن از مجموعه مصنفات فلسفی او که معمولاً جایی برای آنها در دانش پژوهیهای غربی وجود نداشته، باعث شده که بسیاری او را فردی لذت‌گرا بشمرند.

ب. تفسیر صوفیانه

صوفی انگاشتن خيام سنتی دیرپا در محافل علمی ایرانی و در میان بعضی هواداران غربی او بوده است. اگر سراغ ایرانیهایی که رباعیاتی چند از خيام خوانده‌اند بروید و از آنها پرسید او را چگونه کسی می‌دانند، اکثراً، حتی روستایی بی‌سواد، خواهد گفت خيام صوفی بزرگی چون حافظ و مولانا بود. شناخت خيام در فرهنگ ایرانی نه بر شواهد تاریخی بلکه بر این نظر عامه مبتنی است که پیام «حقیقی» رباعیات وی زیر صورت ظاهر آن قرار دارد.

بگذارید حضور عناصر صوفیانه را در اندیشه خيام اجمالاً بررسی کنیم و ببینیم آیا می‌شود رباعیات او را به اصول صوفیانه متصل کرد. با اینکه عرفان در ایران تحول

متأخرتری به شمار می‌رود و تا قبل از سدهٔ دهم / شانزدهم به نقطهٔ اوجش نمی‌رسد، اصل اساسی و بنیادین عرفان، که خدای را حقیقت غائی، و هر چیز دیگر را ناپدیدار و لذا غیر حقیقی می‌داند، به خود قرآن برمی‌گردد.

دیدگاه نو افلاطونی که مدعی است حقایق دیگر از حقیقت واحد [الهی] صادر می‌شود، یا مراتب موجودات، که هر یک از آنها حقیقت کمتری دارد و نسبت به مرتبهٔ بالاتر از خود پست‌تر است، بخشی لاینفک از تفکر صوفیانه شد. در اوایل تاریخ سنت نظری اسلامی، تقسیمی بین واقعی و غیر واقعی صورت گرفت. آنچه لایتغیر، دائمی و ثابت نیست غیر واقعی است؛ بنابراین، درخور آن نیست که جدی گرفته شود. در وقایع‌نامه‌های اسلامی نمونه‌های فراوانی از فیلسوفان، متکلمان و شعرا به چشم می‌خورد که زندگی دنیایی را خوار شمرده‌اند تا بدین وسیله احترام و تمکین بسیار خود را نسبت به تنها حقیقت ابراز کنند. احتمال زیاد دارد که این هم برنامهٔ خیام بوده باشد، یعنی با تحقیر کردن زندگی و هر آنچه برای ما مقدّس است، از عالم صورت فراتر رود و آنچه را که بری از صورت است ببیند.

در صورتی که این تفسیر از تفکر خیام پذیرفتنی‌تر از دیدگاه لذت‌گرا است، باز تعیین اینکه وی صوفی بود یا نه دشوار است. از آنجا که من این نظریه را با تفصیل بیشتری در فصل آتی بحث خواهم کرد، توضیح بیشتری در این باب نمی‌دهم. کافی است گفته شود که به استثنای چند اشارهٔ کوتاه دربارهٔ وابستگی صوفیانهٔ وی^(۲۷)، و عضویت احتمالی او در فرقهٔ عرف‌ستیز صوفی مشرب، یعنی ملامتیه، اکثر زندگی‌نامه‌نویسان معاصر او از وی به عنوان صوفی نام نبرده‌اند. درست همان گونه که رویکردی جامع به مجموعهٔ کامل مصنفات خیام لذت‌گرایی مفروض او را مردود می‌شمارد، تفسیری صوفیانه را نیز مناسب جهان‌بینی کلی او نمی‌داند. در ارتباط با خیام، هیچ اشاره‌ای به عناصر اصلی طریق صوفیانه از قبیل شیخ، ذکر، حال، مقام یا هدف غائی صوفی، یعنی فناء فی الله نشده است. چنانچه خیام صوفی می‌بود، حتماً باطناً صوفی بوده زیرا هیچ مدرکی عینی دالّ بر گرایش صوفیانهٔ وی در دست نیست.

ج. راهی بینابین

نیچه می‌گفت، «شخص باید از لحاظ اندیشه تا سر حد خشونت صادق باشد»، و خیام مظهر این قسم جسارت فکری بود. او دریافته بود که، در نبودِ یقین، فرضیه پردازی و ادعای دانستنِ حقیقت کردن، حتی اگر فقط چند نفری را هم متقاعد کند، خودفریبی. و، از نظر فکری، کاری نادرست و ابلهانه است.

چون نیست حقیقت و یقین اندر دست نتوان به امید شک همه عمر نشست
هان تا نهیم جام می از کف دست در بی خبری مرد چه هشیار و چه مست

اشارات متعدد خیام به آفریدگار و سرّ آفرینش او را از جرگهٔ اگزیستانسیالیستی امروزی بیرون می‌برد و شاید به موضع بودایی‌زن نزدیک‌تر می‌کند: موضعی که به موجب آن، تأکید بر اینجا و اکنون و حتی سکوت جای نظریه پردازی کلامی را می‌گیرد. خیام راهی بینابینی پیشنهاد می‌کند، راهی که بین جزمیت، اصول اعتقادی و حدسیات متافیزیکی از یک سو، و دین از سوی دیگر است. او دریای آشوب‌زدهٔ شک را درمی‌نوردد و کرانه‌های زندگی را به وضوح می‌بیند. او ما را در بینش خود سهیم می‌کند. مطابق این بینش، با اینکه شخص در عین بلاتکلیفی و تردید به سر می‌برد، تجربهٔ این جهان و این زمان می‌تواند برای او ژرف و ارضاءکننده باشد. راز سر به مهر عالم و آفرینش، و طبیعت بهت‌انگیز این «راز بزرگ»^۱ سکوت بهت‌زده می‌طلبد. خیام از دین و عقل فراتر رفته است، چون اولی که بر پایهٔ عقیده مبتنی است، اساس نامطمئنی دارد، و دومی حدسی باطل بیش نیست. این هر دو مظهر تلاشی بی‌ثمر برای گشودن معمای آفرینشند، معمایی که قرار نیست گشوده شود بلکه باید با آن کنار آمد و عزیزش داشت. موضع خیام را نباید با فلسفهٔ اگزیستانسیالیستی امروزی اشتباه گرفت، زیرا او به وجود خداوند شک نمی‌کند، بلکه ایراد او به هدفی است که به خاطر آن خداوند عالم را آفریده است. خیام معلق گذاردن نظریه‌ها و فرضیات مابعدالطبیعی را که کسی از عهدهٔ اثبات آنها بر نمی‌آید، تشویق می‌کند. او می‌گوید پرداختن به تجربهٔ اینجا و اکنون

می تواند عمیق و راضی کننده باشد. به ما سفارش می کند که «این نقد بگیر و دست از آن نسبه بدار».

شر و عدل

خیام چند پرسش مرتبط به این موضوع را مطرح می کند. این رنج و بدبختی در عالم از برای چیست؟ چگونه و چرا آفریدگاری اینهمه درد و مصیبت را روا می دارد؟ آیا ما می توانیم بر بدبختیها فائق آییم و فراتر از آنها رویم؟ رباعیات خیام دغدغه بسیار زیادی نسبت به مسأله بدبختی، به طور عام، و شرّ به طور خاص نشان می دهد؛ حدّ آمیختگی این موضوعات با نگرانی وی بابت عدالت جهانی چشم گیر است. رویکرد خیام اساساً رویکردی بودایی است، و آنچه او به عنوان راه کنار آمدن با مسأله رنج و بدبختی و «حل» این مسأله توصیه می کند سخت شبیه طریقه بودایی است. می توان گفت که نظر خیام در این باب کمابیش همانند چهار حقیقت ناب آیین بودائی است با این استثنا که خیام جهان بینی الهی را رها نمی کند، ولی سعی می کند مسأله درد و شوربختی را مستقل از خدا حلّ کند. چهار اصل اساسی وی که یاد آور چهار حقیقت ناب آیین بودایی است، اینهاست:

۱. بودن یعنی تحمل رنج و بدبختی

۲. رنج ناشی از آزمندی و احساس تعلق است

۳. رنج حلّ شدنی است

۴. راه حل در خاموش کردن آتش امیال است.

در آنچه ذیلاً عرضه می شود، سعی خواهم کرد که دیدگاه خیام را نسبت به مسأله رنج و بدبختی بر پایه درونمایه های یاد شده، بازسازی کنم. رنج بردن بخش لاینفک از نفس ساختار عالم است و، بنابراین، وضعیتی گریزناپذیر است. این مطلب را رباعیات خیام کراراً به ما تذکر می دهند. در یک رباعی که می تواند از خیام بوده باشد و یاد آور ابوالعلاء معری است، می خوانیم:

چون حاصل آدمی در این دیر دو در جز درد دل و دادن جان نیست دگر

خرم دل آن کس که به طفلی جان داد و آسوده کسی که خود نژاد از مادر

منظور شاعر از «دیر دو در» عالم است که در آن، شخص از در تولد وارد می شود و از دروازه مرگ بیرون می رود. عالم در اینجا به دیری تشبیه شده که راهبان در آن زندگی زاهدانه و سختی را می گذرانند و تحمل رنج و مشقت می کنند. کسانی هستند که این شعر را اساساً ناشی از بدبینی شاعر توصیف خواهند کرد، اما از نظر خیام قضیه فی نفسه امری واضح و واقع گرایانه است، زیرا چیزی مشهودتر از دور مستمر و پیوسته رنج و محنت در عالم نیست. مع ذلک، معما نه وجود درد و مصیبت در زندگی، بلکه نقش خداوند در این کار است. در شعری خیام گونه، این نکته بالحنی طعنه آمیز بیان شده است:

عمری است مرا تیره و کاری است نه راست محنت همه افزوده و راحت همه کاست
شکر ایزد را که هر چه اسباب بلاست ما را ز کس دگر نمی باید خواست!

خداوند، که در اسلام جامع همه خوبیها، رحمن و رحیم است، بنا به خواست خود آنچه بد و درد آور است برای ما مقدر فرموده، به قسمی که نیازی نیست منشأ این بدبختی را در جای دیگری جستجو کنیم. خیام می گوید به نظر می رسد خداوند آنجا نشسته تا اطمینان حاصل کند که به حد کافی رنج و درد مستمر بر ما هست. به علاوه، مسأله شرّ چیزی نیست که بتوان آن را با منطق تراشی و فلسفه بافی حل کرد، لا اقل در قالب یک جهان بینی توحیدی. در یک رباعی خیام وار، ما صدای شاعر سرخورده از عالم وجودی را می شنویم که می گوید در حل این معما تلاش کرده، ولی به جایی نرسیده است.

بر موجب عقل زندگانی کردن چون من بکنی، که می توانی کردن
استاد تو روزگار چابک دست است چندان به سرت زند که دانی کردن

قصور در فهم وجود درد و رنج به طور کلّ، و شرّ به طور اخصّ، مانع از کوشش خیام نشد که بگوید گرچه این مسأله را نمی توان حل کرد، اما می توان با آن کنار آمد.

وی به خلاف توجیهات هستی شناختی ابن سینا و بعضی دیگر از مشائیان و صوفیان، سراغ توجیهات دور از واقع فلسفی برای وجود شر نرفت. این راه حل دینی که «تسلیم شو و سؤال مکن» نیز مورد قبول خیام نبود. در عوض، او کوشید تا مسأله را مستقل از خداوند، دین و عقل حل کند؛ راه حل او منطق خاص خود را دارد. دیدگاه او، که هم صوفیانه هم بودایی وار است، انکار دنیا کردن است، نه در معنای زهد افراطی بلکه در معنایی منطقی و اپیکوری؛ او می گوید مقدار زیادی از رنج و مصیبت را بشر خود به سبب حرص، احساس مالکیت و زیاده خواهی، موجب می شود. علت اصلی شرّ تعلق خاطر و دلبستگی است، وضعیتی که ما را مجبور می کند بین ترس از نداشتن و میل به بیشتر خواستن در تغییر باشیم. راه حل در گسستنِ علاقه است، و خیام می پرسد که با توجه به بی ثباتی دنیا و ماهیت گذرای زندگی، چگونه شخص حکمت قطع علاقه از امور دنیوی را در نمی یابد؟

ای دل غم این جهان فرسوده مخور	بیهوده نه ای، غمان بیهوده مخور
چون بوده گذشت و نیست نابوده پدید	خوش باشد و غم بوده و نابوده مخور

خیام می گوید مسلم دلبستگی بدبختی به بار می آورد، و این در زندگی کسانی که خود را محصور مال و منال کرده اند، از همه جا روشن تر به چشم می خورد.

این جمع اکابر که مناصب دارند	از غصّه و غم ز جان خود بیزارند
و آن کس که اسیر حرص چون آنان نیست	این طرفه که آدمیش می شمارند

پرسش واقعی در این جا این است که، «چگونه شخص قطع علاقه می کند؛ و ساز و کاری که شخص به کمک آن از دنیا دوری می گیرند چیست؟ چون گفتن این کار ساده تر از اجرای آن است». خیام در رباعیات خود عملگرایی معنوی است که از فلسفه مابعدالطبیعی، آداب و تشریفات و نظریه و نظریه پردازی پرهیز می کند چون تشخیص می دهد که میل و دلبستگی به لذات دنیوی، که نتیجه حتمی آن درد و رنج است، آن قدر شدید است که انسان نمی تواند به سادگی اراده انکار آن کند. از سوی دیگر، توصیه های انبوه و پیچیده مبتنی بر سلوک زاهدانه، دستورهای اخلاقی و راهنماییهای

مشایخ صوفی و رسم ورود به طریقت صوفیانه را داریم.

راه حل خیام غیر از تمامی این راه و روشهاست، راههایی که به نظر وی غیر لازم است، زیرا بی ثباتی زندگی و همه رخدادهای آن به یک نتیجه گیری منطقی می انجامد: برای آن که شخص عاقلانه زندگی کند و «خویبهای زندگی» را ببیند، باید متاع دنیوی را دور بریزد. در دو رباعی که ممکن است از خیام باشد، چنین می خوانیم:

در دهر هر آنکه نیم نانی دارد	از بـهر نشست آشیانی دارد
نی خادم کس بود نه مخدوم کسی	گو شاد بزی که خوش جهانی دارد
نه لایق مسجدم نه در خورد کنشت	ایزد داند گیل مرا از چه سرشت
نه دین و نه دنیا و نه امید بهشت	چون کافر درویشم و چون قحبه زشت

راه رسیدن به روشن نگری خیامی طریق قناعت صوفیانه، بدون بار و بنه اندیشه های متافیزیکی، است. از این لحاظ، روش خیام به شاخه ترواده^۱ آیین بودائی و بودائیت متأخرتر زن^۲ نزدیک تر است. این خرد (= سوفیا)ی که امکان می دهد شخص به چنین شیوه و سواس آمیز و دقیقی مواظب زندگی باشد و در عین حال در ورطه روزمرگی آن گم نشود چیست؟ خیام این سوفیا یا خرد را به شراب و مستی، که از استعارات متعارف صوفیه است، تشبیه می کند. اما این آن حکمت خالده نیست، که بعضی از تصوف پژوهان معاصر تصور کرده اند. شراب نزد خیام نمادی است از درک زیرکانه، ژرف و ساده ای که حریمی برای تغییر و پویایی قائل می شود. چسبیدن به تغییر پذیرها از حماقت است، در صورتی که به کناری نشستن و قدر زندگی کردن در لحظات حاضر را دانستن خردمندانه است. این برداشت، این درک، و این بینش یا بصیرت ثمره داشتن یک زندگی اندیشمندانه است، زندگی که تماماً وقف علم و پژوهش در آنچه اهمیت دارد، می شود. و چیزی که اهمیت دارد نه نهایت زندگی بلکه ارتقاء اخلاقی است، که موکول به آموختن نحوه رهایی از میل شدید و دلبستگی است؛ به اصطلاح ابن سینا، این نه طول زندگی بلکه عرض و عمق آن است که اهمیت دارد. چندین رباعی که به مکتب تفکر

خیامی تعلق دارد، می‌گوید:

می‌کن طمع از جهان و می‌زی خورسند	از نیک و بد زمانه بگسل پیوند
خوش باش دمی، چنانکه این دور فلک	هم بگسلد و نماند این روزی چند
ایام زمانه از کسی دارد ننگ	کاو در غم ایام نشیند دلتنگ
می‌نوش در آبگینه با ناله چنگ	زان پیش که آبگینه آید بر سنگ
نتوان دل شاد را به غم فرسودن	وقت خوش خود به سنگ محنت سودن
کس غیب چه داند که چه خواهد بودن؟	می‌باید و معشوق و به کام آسودن
از دی که گذشت هیچ از آن یاد مکن	فردا که نیامدست فریاد مکن
بر نامده و گذشته بنیاد مکن	حالی خوش باش و عمر بر باد مکن

در باب مسأله محنت و لذت، که موضوعی است ظریف و ما در بخش مربوط به افکار فلسفی خیام (فصل ششم) آن را بحث خواهیم کرد، خیام در یک معنا اپیکوری مشرب و در معنای دیگر رواقی است. مع ذلک، فعلاً می‌توان این طور نتیجه‌گیری کرد که خیام معتقد بود لا اقل مقدار زیادی از رنج ناشی از خودِ شخص را در دنیا می‌توان کاهش داد، به شرط آنکه ما آتش هوس را خاموش کنیم (معنای تحت‌اللفظی نیروانا «خاموش کردن» است) و زندگی همراه با تأمل و تفکری را بگذرانیم که به آنچه برای انسان در این جهان و در این زمان مهم است، توجه دارد. [نماد این اندیشه خردمندانه برای خیام باده‌نوشی است زیرا مستی باعث می‌شود که شخص آنچه را مادی و دنیوی است فراموش کند.

این جهان و این زمان

حال که بی‌ثباتی زندگی مورد قبول و تصدیق خردمندان است، باید آن را به نحوی به کار گرفت که بتواند ما را با رنج و دردی که ناشی از اثرات اجتناب‌ناپذیر پیری است سازگار

کند. خيام ياد آور ما مي شود که شرط لازم براي مدنظر قرار دادن زمان حاضر اين است که اميال غير ضروري را در زندگي دور بريزيم و مراقب چيزهايي باشيم که تأثيري فوري و مستقيم بر ما دارد.

آن مایه ز دنیا که خوری یا پوشی معذوری اگر در طلبش می‌کوشی
باقی همه رایگان نیرزد، هشدار تا عمر گرانمایه بدان نفروشی

چيزي که مخصوصاً در اینجا جالب است اين است که حکمت خيام بيرون از مقوله کلام و عرفان قرار مي گيرد، و اين پيام عاري از وابستگي [و مستقل] است که او را از صوفيان سنتي جدا مي کند. خيام با تشخيص اين که منشاء بسياري از درد و رنجهاي ما تعلق خاطر، آرزو و ميل به مالکيت است، عاقلانه کسب نوعي خرد يا حکمت را تبليغ مي کند که به ما امکان مي دهد «درست» بينديشيم. دوگانگي ميان «شيوه تفکر تأمل آميز» و «شيوه تفکر حساب گرانه»، بدان گونه که هايديگر عقیده دارد، در خيام فرو مي ريزد، زيرا وقتی نوبت به هنر زندگي کردن مي رسد، رويکردي منطقي حکم مي کند که راه درست، همان شيوه تأمل آميز است.

تا کی غم آن خورم که دارم یا نه وين عمر به خوشدلي گذارم یا نه
پر کن قدح باده که معلوم نیست کاین دم که فرو برم بر آرم یا نه

خيام با تبعات منحصر کردن توجه به اين جهان و اين زمان و دو پيشامدي که اين نوع تفکر مي تواند به بار بياورد، نيك آشنا بود. بعضيها ممکن است تصميم بگيرند به پناه خدا روند و معنای زندگي را در آن بجويند، در صورتي که ديگران ممکن است راه خوشباشي را برگزينند و به دنبال لذت بروند. رباعي زير که مي تواند از خيام باشد، به همين نکته مي پردازد:

هر کاو رقمي ز عقل بر دل بنگاشت يک لحظه ز عمر خویش ضايع نگذاشت
يا در طلب رضای يزدان کوشيد يا راحت تن گزيد و ساغر برداشت

رويه خيام نه فرضيه پردازی بی نتیجه بلکه خرسندي منطقي از واقعيت مقرر و

تعیین شده ماست، یعنی وقوف بر وضعیت انسان و موقعیت نامطمئنی که خود را در آن می‌بینیم. اجازه دهید فرض را بر بدترین وضعیت بگذاریم: خيام بر این عقیده است که ماده‌گرایی حقیقت دارد؛ ما چیزی بیش از گرد و خاکی افکنده در یک عالم بدون خدا نیستیم. در این صورت، راه درست زندگی کردن، یا، همچنانکه کیرکگارد^۱ می‌پرسد، «شیوه مناسب زندگی» چیست؟ همان‌طور که نیچه با مهارت تمام بیان کرده است، نتیجه چنین وضعی زمینه را برای اتخاذ موضع نیست‌انگاری^۲ منفی یا مثبت فراهم می‌کند. شواهد نیست‌انگاری منفی، یا پوچ‌گرایی بدبینانه و منفعل، را می‌توان در شماری از رباعیات خيام یافت، اما مطالعه عمیق‌تر اندیشه‌های وی آشکارا نشان می‌دهد که این گزینشی نیست که او تأیید کند. نیست‌انگاری مثبت در بافت تفکر خيامی این نیست که شخص برای آنکه همرنگ جماعت شده باشد خود را هوادار معتقدات دینی و کلامی نشان دهد، بلکه او با گرایش به توجیه امور بر پایه عواملی فراتجربی [چون خدا، فرشتگان و غیره] مخالفت می‌ورزد. خيام این هر دو گزینه را رد می‌کند؛ اولی را به سبب آنکه غیر عاقلانه است و دومی را به دلیل نبود یقین. به زیباییهای زندگی دل خوش دار و وقتی شادی بی درکار است، لذت معنوی ژرفی از لحظات ببر، زیرا عقل به نتیجه دیگری نمی‌رسد

ترکیب طبایع چو به کام تو دمی است	رو شاد بزی اگرچه بر تو ستمی است
با اهل خرد باش که اصل تن تو	گردی و نسیمی و شراری و نمی است

از نظر خيام، نتیجه‌گیری صحیح، با فرض ناپایداری زندگی، نوشیدن باده خرد است که ثمره آن درک عمیقی از ارزش این جهان و این زمان پیش از پایان یافتن زندگی است.

امروز ترا دسترس فردا نیست	و اندیشه فردات به جز سودا نیست
ضایع مکن این دم ار دلت شیدا نیست	کاین باقی عمر را بقا پیدا نیست

توصیه خيام این نیست که انسان عمداً تصمیم بگیرد میل به تملک را رها کند و

ترس آینده نداشته باشد، بلکه به عقیده او درک تدریجی این مطلب که وقتی شخص دل مشغولیهای کوچک و کم ارزش زندگی را دور ریخت، واقعیت مهم تری بر او ظاهر می شود. کسانی که، به تشخیص پزشک معنوی، به بیماری لاعلاجی مبتلا هستند، یقیناً این شیوه زندگی را که خيام بدان اشاره دارد تجربه می کنند؛ نتیجه کار موکول است به «محو تمامی دل مشغولیهای جزئی» و متمرکز کردن توجه به آنچه اینجا و اینک اهمیت دارد. زندگی مرضی درمان ناپذیر و پر از فراز و نشیبها، آلام و مصائب است؛ پس، دل واپسیهای دنیوی را دور بيفکن و بگذار حس درک لذت و شادمانی از بودن در دنیا در تو پدید آید - این تشخیص خيام از مستی است.

ذهن تیز خيام از تبعات قیامت شناختی راهی که مبنای کلامی ندارد غافل نیست. در یک رباعی بسیار پرمغز، او از راه حلی با چنین مبنایی انتقاد می کند، زیرا به موجب آن، زهد، خشکه مقدسی، جنت، جهنم و تمامی اهرمهای دینی برای حل مسأله به کار گرفته می شود:

می خوردن و گرد نیکوان گردیدن به ز آنکه به زرق، زاهدی ورزیدن
گر عاشق و مست دوزخی خواهد بود پس روی بهشت را که خواهد دیدن

نمونه هایی که می توان از میان آنها شواهد بیشتری در تأیید نظری که من به خيام منسوب کرده ام بیرون کشید، در رباعیات او فراوان است، اما بحث بالا دیدگاهی را عرضه می کند که با رویکرد کلی خيام به مسائل دیرپای حیات همخوانی و همسویی دارد.

شک و حیرت

شک و حیرت در باب عالم وجود شکلهای بسیاری پیدا می کند و نتیجه شیوه های مختلف تفکر است. حیرت غالباً ناشی از سردرگم شدن، گیجی و در حالت بلاتکلیفی بودن است؛ و این می تواند معلول دانستن یا ندانستن باشد. ویلیام چیتیک در «راه

صوفیانه دانش^۱ «حیرت را در بافت صوفیانه آن چنین تعریف می‌کند: یافتن خدا یعنی به حیرت افتادن، نه حیرت از گم‌گشتگی و ناتوانی در پیدا کردن راه، بلکه حیرت از یافتن و شناختن خدا و، در عین حال، نیافتن و شناختن او. هر موجودی جز خدا در عالمی از اثبات و نفی، یافتن و گم کردن، شناختن و ناشناختن به سر می‌برد. تفاوت میان یابندگان و بقیه ما این است که آنان از وضع مبهم خود کاملاً باخبرند^(۲۸)».

چیتیک می‌گوید از میان تمامی ویژگیهای فراگیر الله «سه ویژگی چشمگیرتر از بقیه است: مقایسه‌ناپذیری، [شایستگی | پرستش، حیرت]^(۲۹). این معنای حیرت است که رودلف اتو آن را در اثر معتبرش «تصور مقدسات^۲» منعکس کرده است. اتو اجزاء حیرت را «ابّهت»، «اقتدار»، «جاذبه»، «دیگر مطلق^۳» و «سری عظیم»^(۳۰) تعریف می‌کند. تجزیه و تحلیل شک و حیرت خيام مخصوصاً دشوار است، زیرا نوع گیجی و سردرگمی ناشی از شناخت خداوند را استثنا نمی‌کند. حیرت خيام ماهیتی عرفانی، از نوعی که اتو بحث می‌کند نیز نیست؛ چه، طبق نظر وی [اتو] مواجهه با حقیقتی وصف‌ناپذیر که او آن را «قدسی» می‌خواند، این نوع حیرت را به وجود می‌آورد. اگر حیرت خيام در ژرف‌ترین حدّ آن ماهیتی عرفانی می‌داشت یقیناً – طبق سیره عارفان بزرگ – آن را بر ملا نمی‌کرد. سردرگمی خيام نتیجه اشتغال وی به مسائل خاص عرفانی – کلامی نبود؛ برعکس، این زندگی در معنای موجود آن است که به نظر او سری عظیم است، واقعیتهایی که نباید می‌بود اما هست.

اولاً، سردرگمی خيام به سبب تضاد موجود بین عالم طبیعتِ ظاهراً کامل [از سویی] و نارساییهای آن [از سوی دیگر] است. چه کسی را باید از این بابت نکوهش کرد؟

از بهره چه افکندش اندر کم و کاست	دارنده چو ترکیب طبایع آراست
ور نیک نیامد این صور عیب کراست؟	گر نیک آمد شکستن از بهره چه بود

1 . The Sufi Path of Knowledge

2 . The Idea of the Holy

3 . Wholly Other

بنابراین، حیرت خيام نه با مواجههٔ عارفانه با خداوند بلکه با اعتراض کردن به غرض از نفس آفرینش، و معماها، معضلات و بی‌معنایی مشهودِ آن آغاز می‌شود. خداوند، که داناترین است، حتماً عالم را و ما را برای هدفی خلق کرده است، اما نبود چنین هدفی خيام را به حیرت واداشته است:

دوری که در او آمدن و رفتن ماست او را نه بدایت نه نهایت پیدا است
کس می‌نزند دمی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست؟

در رباعی بالا، که نظریهٔ نیچه: «تکرار دائمی مکرر» را به یاد می‌آورد، خيام زندگی را دَوْرانی، یا دورِ دایره‌ای گشتن توصیف می‌کند، که نمادی است از عملی لغو، بی‌ابتدا و بی‌انتهای او با لحنی خشمگینانه و عصیان‌زده، استدلال‌های کسانی را که مدعی ارائهٔ طریق و حل معضل هستند باطل می‌شمارد. خيام در حال حیرت‌زدگی که با پرسشهایی دربارهٔ شرّ شروع کرده، مسألهٔ مقصود از عالم هستی را مورد اعتراض قرار می‌دهد، و در ادامه احساسی از شگفت‌زدگی که در هر جنبه‌ای از زندگی و اندیشهٔ او رسوخ کرده، ابراز می‌کند. همیشه معلوم نیست که به هنگام بیان این مسائل مخاطب خيام کیست. بعضی اوقات سوم شخص مفرد به کار می‌برد و گاه ضمیری جمع، که تقریباً این طور به ذهن می‌رسد که خدای را ملامت می‌کند. بعضی اوقات، به نظر می‌رسد که او، با تعبیراتی مبهم‌تر، عالم را به طور کل مسئول این مضحکه‌ای که نامش «زندگی» است، می‌داند.

ترکیب پیاله‌ای که در هم پیوست بشکستن آن روانمی‌دارد مست
چندین سر و پای نازنین و برودست بر مهر که پیوست و به کین که شکست؟

به طوری که معلوم است، رسم و روال‌های اسرارآمیز جهان بیش از سرّی که ممکن است ورای این عالم وجود داشته باشد خيام را حیرت‌زده می‌کند، سرّی که به نظر او اساساً حلّ نشدنی است. فرضیه‌پردازی دربارهٔ این سرّ ما را از توجه به اینجا و اینک باز می‌دارد.

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من وین حرف معمّا نه تو خوانی و نه من
هست از پس پرده گفتگوی من و تو چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من

خیام در مقام یک ریاضی‌دان و منجم در اسرار خلقت تعمّق می‌کرد، و غوامض عالم وجود و لحظات پر ارزش هوشیاری بی‌نظیری را که ناشی از حضور شخص در برابر واقعیتی عظیم است، درک می‌کرد. او علی‌القاعده اضطراب، ترس و وحشت این وضعیت مهمّ و شادی‌بخش را همراه با درک عمیق این نکته که سمفونی موزون عالم هستی نمی‌تواند نتیجه اتفاق و بدون نقشه بوده باشد، تجربه می‌کرده است.

خیام، این استاد صداقت فکری، که «دروغهای مقدس»^۱ و «حامیان آن» را تحقیر می‌کرد به دو نتیجه‌ای که شخص در پرتو چنین مشاهداتی بدان می‌رسد، تصریح می‌کند. اولاً ما تمام و کمال نمی‌دانیم زندگی چه و برای چیست. وقتی عقل در درک و فهم این مسأله عاجز بماند، نتیجه سردرگمی و حیرت خواهد بود. دومین نکته‌ای که می‌توان درباره آن یقین داشت، درماندگی و وضع نومیدکننده خود ماست. حضور و عدم حضور ما در جهان مادی، دردی که می‌کشیم، و خشم و غضب طبیعت که گریبان ما را می‌گیرد، به نظر نمی‌رسد ثمری برای عالم داشته باشد. [مع ذلک] اینها تنها امور مسلّمی است که می‌توانیم در زندگی داشته باشیم، زندگی که حیرت از لونی دیگر ایجاد می‌کند. این کم‌دی الهی، این چرخه بی‌معنای درد، رنج، مرض و مرگ، و دور بی‌پایان بدعهدی و خیانت کسانی که به آنان اعتماد می‌کنیم، اسباب تعجب مستمر ماست.

زین دهر که بود مدتی منزل ما نامد به جز از بلا و غم حاصل ما
افسوس که حلّ نگشت یک مشکل ما رفتیم و هزار حسرت اندر دل ما

احساس شک، تعجب و حیرت خیام نه انعکاسی از دیدگاه اوست و نه [انعکاسی از] رویارویی با حقیقت غائی از قبیل رویارویی صوفیان بزرگی چون حلاج، بایزید یا مولانا جلال‌الدین؛ نشانه ناآگاهی او از چگونگی خلقت نیز نیست، بلکه دغدغه او

۱. نیچه، متفکر آلمانی، دین و تفکر دینی را «دروغ مقدس» یعنی قصه‌ای در هاله قداست می‌خواند.

مربوط است به اینکه چرا چیزها به گونه‌ای هستند که هستند؛ زیرا خيام به عوض تلاش در منطقی جلوه دادن ماجرای باورنکردنی حیات انسانی در فضای بی‌ثباتی، رنج، بدی و بدبختی و بی‌هدفی مشهود، دستها را [به نشان تسلیم] بالا می‌گیرد و کاری را می‌کند که اندیشمندی صادق و مسئول باید بکند. او اعلام می‌کند که متحیر است و پاسخ مسأله را نمی‌داند؛ و این نکته‌ایست که در این سخن سقراط بازتاب یافته که من حقیقتاً دانایم چون می‌دانم که نمی‌دانم.

هر چند که روی و موی زیباست مرا	چون لاله رخ و چو سرو بالاست مرا
معلوم نشد که در طربخانه خاک	نقاش ازل بهر چه آراست مرا

مرگ و زندگی پس از مرگ

چه به رباعیاتی که به «اصالت» معروفند اعتماد کنیم، چه مجموعه بزرگ‌تر رباعیاتی را که به خيام منسوب است بپذیریم، به نظر می‌رسد که دیدگاه نسبت به موضوعات قیامت‌شناسی تفاوتی نمی‌کند. خيام ما که نماینده جهان‌بینی ویژه‌ای است، اندیشمندی است که شعر را شیوه بیان مناسبی می‌شمرد و، بنابراین، نباید او را با شاعری اشتباه گرفت که صرفاً احساسات و نظرات نه صدرصد منطقی خود را بر زبان می‌آورد. آراء خيام در باب مرگ و حیات اخروی هماهنگ با دیگر موضوعاتی است که وی به آنها می‌پردازد؛ او با مهارتی کامل، این اصل معرفت‌شناسی را نیز به کار می‌برد که در نبود شواهد کافی در این باب، نباید دعوی حقیقت‌دانی کرد.

مرگ به زعم خيام نه تنها مظهری از بی‌ثباتی، بلکه عاملی است برای اتخاذ ذهنیتی دینی و گرفتار شدن در چرخه بی‌پایان تفسیرهای دینی از وضعیت انسان. خيام فردی عقلگرا، و متفکری واقع‌بین و پراگماتیک است که به آنچه ممکن است [پس از مرگ] باشد فریب نمی‌خورد. از لحاظ فکری، او با شهادت‌تر و صادق‌تر از آن است که

«شرط‌بندی» پاسکال^۱ را بپذیرد و پاسخ دین را [به پرسش او] صرفاً به دلیل آنکه «محتاطانه‌تر» است، انتخاب کند؛ او همچنین درست‌کارتر از آن است که این نظر کیرک‌گارد را قبول کند که گرچه در پذیرش دین «خطر» برخطا بودن هست، انسان باید به این خطر احتمالی تن در دهد. شاید این حالت استقلال خیام است که در تاریخ تفکر اسلامی جایگاهی یگانه به وی داده است. او از قبول پاسخهای کم ارزش و پیش ساخته تن می‌زد، خواه این پاسخها حدسیات بیهوده فلسفی و کلامی بود خواه راه‌حلهای مذهبی و عرفانی.

آرنند یکی و دیگری بربایند به هیچ کسی راز نمی‌بکشایند
ما را ز قضا جز این قدر ننمایند پیمانۀ تو شبی به تو بنمایند

به نظر خیام، واقعیت مرگ سایه تردید بر واقعیت حیات می‌اندازد، و آن را به «مایا»^۲، یعنی توهمی که نباید آن را جدی گرفت، تبدیل می‌کند. اما او اعتراف هم می‌کند که انسانها نمی‌توانند زندگی کنند و اتفاقات زندگی را به جد نگیرند؛ از مرگ یک عزیز نمی‌توان به سادگی گذشت. به علاوه، از آنجا که گرایش ما به این است که زندگی را جدی بگیریم، نظریه‌ای قیامت‌شناختی به آن می‌چسبانیم تا به رشته رویدادهای بی‌معنایی که نامش را زندگی می‌گذاریم، معنی ببخشیم. خیام به ما در مقابل این گرایش غریزی به طرف توجیهات نظری، یعنی تلاش برای معنی دادن به وجودی که برای آن

۱. بلز پاسکال (Blaise Pascal، ۱۶۲۳-۱۶۶۲)، ریاضیدان، فیزیکدان و فیلسوف فرانسوی، مخترع نخستین ماشین حساب دیجیتالی. مهم‌ترین اثر فلسفی او *Pensées* مجموعه‌ای از اندیشه‌های شخصی وی در باب رنج و بدبختی انسان و ایمان به خداست. او در این کتاب با استناد به استدلال زیر ثابت می‌کند که ایمان به خدا امری عقلانی است. «اگر خداوند وجود نداشته باشد و ما به او باور داشته باشیم، چیزی را از دست نداده‌ایم؛ در صورتی که اگر خدایی وجود داشته باشد و ما به او ایمان نداشته باشیم، همه چیز را از دست داده‌ایم». این بحث او زیر عنوان شرط‌بندی (Wager) مطرح می‌شود، که ضمن آن پاسکال با استفاده از قوانین ریاضی و حساب احتمال ایمان به خداوند را منطقی توصیف می‌کند و نتیجه‌گیری نهایی او این است که «ما مجبوریم به یک قمار یا شرط‌بندی تن در دهیم».

۲. مایا [در زبان سانسکریت] جهان حسی مرکب از پدیده‌هایی که طبق فلسفه ودانته [در هندوئیسم] حجاب وحدت وجود مطلق می‌شود.

هیچ دلیل بارزی در میان نیست، هشدار می دهد.

کس را پسِ پرده قضا راه نشد از سرّ قدر، هیچ کس آگاه نشد
هر کس ز سر خیال چیزی گفتند معلوم نگشت و قصه کوتاه نشد

خیام استعاره کوزه را بارها و بارها به کار می برد تا پدیده مردن را تشریح کند، شاید بدان سبب که گل کوزه نمادی است از بدنهای تغییر شکل یافته نیاکان ما. با اینهمه، نقش اصلی کوزه نگهداشتن آب است، که خود مظهر حیات است:

این کوزه چو من عاشق زاری بوده است دربند سر زلف نگاری بوده است
این دست که بر گردن او می بینی دستی است که بر گردن یاری بوده است

خیام به دنبال اظهار نظر درباره مرگ، اشاره به نیروهایی می کند که ما را به ورطه وجودی بی معنا می اندازند که رنج و تعب و سرانجام مرگی گزیرناپذیر از پی دارد.

از آمدن و رفتن ما سودی کو؟ وز تار امید عمر ما پودی کو؟
در مجمر چرخ، جان چندین پاکان می سوزد و خاک می شود، دودی کو؟

اظهار نظر خیام درباره واقعیت مرگ و به سر آمدن عمر تمامی چیزهای خوب مسأله ای را در مورد توجیه خودکشی مطرح می کند، و این موضوعی است مرتبط به جنبش اگزیستانسیالیستی سده بیستم، که مع ذلک سابقه ای در اندیشه های متفکر سده پنجمی ما دارد.

خیام عالم وجود بی هدفی را می بیند دلهره آور و غم انگیز که او می خواهد خویشتن را از آن رها کند. چیزی هم که در رباعیات چشمگیر است اشاره خیام به عجز خود در یافتن مصاحبی است که حرف او را بفهمد. ما مشابه این فریاد اعتراض را در کتاب «ضد مسیح» نیچه می شنویم، آنجا که می گوید: «این کتاب به گروه انگشت شماری تعلق دارد که شاید هیچ یک از آنها هنوز حتی به دنیا نیامده است... اینان خوانندگان من هستند، خوانندگان مقدر: بقیه چه اهمیتی دارند؟»^(۳۲). می توان تصوّر کرد که اگر خیام تصمیم گرفته بود تا رساله ای در اعتراض به موضوعهای اصلی دین بنویسد، حتماً این

قبیل افکار را بازتاب می داد. بی گمان او خود را در وضعیتی همانند وضعیت ابن راوندی و زکریا رازی، حلاج و سهروردی، می یافت، زیرا اینان همه داغ الحاد بر پیشانی داشتند، و دو نفر آخر به قتل رسیدند.

خیام می گوید واقعیت مرگ علت پیدا شدن افسانه حیات اخروی شده است. گرچه ذره ای شاهد دالّ بر وجود حیات پس از مرگ در دست نیست. او بقاء شخص پس از مردن جسمانی را نه ردّ می کند نه تأیید. او موضعی لا ادری گرا اتخاذ می کند. خیام به نحوی پراکنده ولی اصولی مبنای اعتقاد راسخ به زندگی پس از مردن را ویران می کند. استدلال او مرگب از سه بخش است:

۱. با توجه به همه آنچه می دانیم، هر چیزی نابود می شود؛ از طرفی نیز شواهد کافی برای این باور که پس از مرگ خبری هست در دست نیست.
 ۲. کسی هرگز از آن جهان نیامده تا از احوال آن با ما بگوید.
 ۳. وقتی تردیدی داری، به آنچه مسلم است توجه کن؛ چنان چیز مسلمی جز این جهان و این زمان نیست. جنت و جهنم را اینجا و اینک نیز می توان ساخت.
- نخستین بخش از استدلال بالا استدلالی استقرایی است، بدین ترتیب که شخص مشاهده می کند که همه چیز محکوم به نابودی است. بنابراین، نتیجه گیری معقولی است که بگوییم مرگ پایان کار است، مخصوصاً بدان سبب که به نظر می رسد آنچه ما را می سازد سرشت مادی دارد.

ای آنکه نتیجه چهار و هفتی زین هفت و چهار دائم اندر تفتی
می خور که هزار بار بیشتر گفتم باز آمدنت نیست، چو رفتی، رفتی

خیام در رباعی فوق انسانها را نتیجه ترکیب چهار عنصر آب، آتش، خاک و باد و تأثیر هفت کره ماه، عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری و زحل می داند. مع ذلک، او این کرات و عناصر را به گونه ای به کار می برد که اتفاقی بودن وجود ما را می رساند، یعنی اینکه ما نتیجه جنبی و اتفاقی گردش افلاک و ترکیب عناصر مادی هستیم. براین اساس، خیام با زبانی مستقیم و نیش دار می گوید، «باز آمدنت نیست چو رفتی، رفتی». تنها فردی ابله می تواند گور مردگان و جهان گذران را ببیند — که فرازی دارد و نشیبی و

آخر الامر همه چیز را با خود به ورطهٔ عدم می‌برد — و باز در این اعتقاد راسخ بماند که پس از مردن زنده شدنی خواهد بود:

هر ذره که بر روی زمینی بوده است	خورشید رخی، زهره جبینی بوده است
گرد از رخ نازنین به آزرَم فشان	کان هم رخ خوبِ نازنینی بوده است
در کارگه گوزه گری رفتم دوش	دیدم دو هزار کوزه گویا و خموش
ناگاه یکی کوزه برآورد خروش	کو کوزه گر و کوزه خر و کوزه فروش

دومین نکتهٔ خیام به بحث دیوید هیوم در ردّ پدیده‌های فوق طبیعی مخصوصاً معجزه، شباهت دارد: چنین حرفهایی همیشه براساس اطلاعات دست دوم مبتنی است. اگر اعتبار یک دعوی را بر پایهٔ اثبات‌پذیری آن قرار دهیم، آنگاه زندگی پس از مرگ را نمی‌توان باور داشت زیرا هیچ کس از آن دنیا باز نگشته تا از آن برای من بگوید. مستند اصلی کسانی که به حیات اخروی باور دارند کتابهای دینی است. خیام در بیشتر آثار نثر و نظم خود بر سندیت و اعتبار کتابهای دینی انگشت می‌گذارد، در حالی که هیچ گاه وجود خدا را انکار نمی‌کند. او فریاد برمی‌آورد که «چه کس از آن جهان آمده که ما را نسبت به وجود آن مطمئن سازد؟»

از جمله رفتگان این راه دراز	باز آمده‌ای کو که به ما گوید باز؟
زنده‌ار در این دو راههٔ آرز و نیاز	چیزی نگذاری که نمی‌آیی باز
گویند بهشت و حوض کوثر باشد	و آنجا می‌ناب و شهد و شکر باشد
پر کن قدح باده و بر دستم نه	نقدی ز هزار نسیه بهتر باشد

اینجا نیز خیام با تبلیغ همین پیام — یعنی اینکه، چون یقین نیست پس هیچ آرزویی را برآورده مگذار، زیرا زندگی مسیری است بی‌بازگشت — بر سرِ حرف خود همچنان می‌ایستد. نبودِ شاهی بر وجود حیات پس از ممات به عقیدهٔ خیام نه تنها مسأله‌ای فلسفی است، بلکه دلیلی است بر لزوم گذشتن از سرِ کلّ مسأله برای آنکه بتوان به موضوعات فوری و فوری‌تر وجود که رو در روی ما قرار گرفته است، پرداخت.

دعوی مکرر خیام که راه حل در «مست شدن» است، مطلبی است که بعداً به تفصیل بررسی خواهد شد؛ اما اجمالاً می‌گوییم که بنا به استدلال خیام در همین جا - نشئه مادی جهان - به قدر کافی چیزهایی هست که بتواند تجربه شادی بخش روحی در ما ایجاد کند. پس بیاید و دست از سر بهشت و دوزخ برداریم و به آنچه در دسترس ماست پردازیم. پاسخ یک رباعی خیام وار به پرسشی درباره بهشت چنین است:

با دل گفتم بهشت چون و چندان؟ گفتا عقلا چنین سخن نپسندند
گفتم که همه جهان برآند که هست گفتا که همه به ریش خود می‌خندند

در سومین بخش از دیدگاه قیامت‌شناختی خیام، اینجا و اینک جایگزین جهان دیگر می‌شود. باز، این نظریه را نباید به معنای دقیق کلامی آن گرفت، زیرا قرائت گسترده‌تری از آثار خیام، که شامل مصنفات فلسفی او می‌شود، به وضوح نشان می‌دهد که او، در یک معنا، مسلماً به حیات پس از مردن معتقد بود. مع ذلک، در شیوه شاعرانه، تفکر که وی در آن با مرگ و، یقیناً، با پیری خود و پدیده بی‌ثباتی دست و پنجه نرم می‌کرد، حوصله خیال‌بافی و بحث‌های فلسفی را نداشت، و حرمتی نیز برای دین به عنوان راه بیرون شدی دیگر قائل نبود.

قومی متفکرند در مذهب و دین جمعی متحیرند در شک و یقین
ناگاه منادیی برآید ز کمین کای بی‌خبران راه نه آنست و نه این

معرفت‌شناسی جهل و خودداری خیام از تسلیم شدن به پاسخهای کلیشه‌ای پیش‌ساخته منطقاً منتهی می‌شود به دست کشیدن از فرضیه پردازی، و قبول کردن واقعیت مقرر وجودی خودمان با تمامی محدودیتهای آن. مناسبت این بهشت و دوزخ با وضعیت انسان در این جهان و در این زمان چیست، و به چه شکلی توصیف‌هایی را که سنتاً از آنها شده، می‌توان اینجا در روی زمین به تحقق درآورد؟ اگر بهشت، آن طور که قرآن آن را وصف می‌کند، مصاحبت حور و بهره‌مندی از رودهای پر از شیر و شراب را برای ما ممکن می‌سازد^(۳۳)، اینها همه در دنیای فعلی ما نیز دست‌یافتنی است! آیا سبلی نقد به از حلوای نسیه نیست؟

اگر شخص رباعیات را برای محتوا، اسلوب و رویکرد مستقیم و صریح آنها به موضوعات مابعدالطبیعی بخواند، برای او روشن می‌شود که خیام وصفهای متعارف بهشت و دوزخ را استعاره‌هایی خواهد دید که بازتابهایی از لحظات غم و شادی خودِ ما در این عالم است. وقتی انسان در حالت شادی و رضایت خاطر است، آیا آن حالتی بهشتی نیست؟ همین‌طور، آیا نمی‌توان درد، اندوه و ناخرسندی را چیزهایی به شمار آورد که در عمق دوزخ باطن ما جای گرفته است؟ تنها شکلی که به گفته خیام تصور جنت و جهنم می‌تواند معنا پیدا کند، از طریق مشاهده آنها در بافت اینجا و اینک و با ربط دادن آنها به سرور و شادی، و گرفتاریها و آلام زندگی این جهانی است:

گردون نگری ز عمر فرسوده ماست	جیحون اثری ز اشک آلوده ماست
دوزخ شرری ز رنج بیهوده ماست	فردوس دمی ز وقت آسوده ماست
گویند کسان بهشت با حور خوش است	من می‌گویم که آب انگور خوش است
این نقد بگیر و دست از آن نسیه بدار	کاواز دهل شنیدن از دور خوش است

جبر و تقدیر

یکی از افسانه‌هایی که در فرهنگ عامه چهره تحریف شده خیام را در میان گرفته، این است که او به جبر و تقدیر معتقد بود. مثل همیشه، رباعیاتی هستند که اگر بدون عنایت به کل جهان‌بینی خیامی، در معنای صوری آنها مدّ نظر قرار گیرند، می‌توانند باعث این نتیجه‌گیری شوند که وی جبری‌مذهب بود. اگر جبر و تقدیر به این معنا باشد که شخص نمی‌توانسته گونه دیگری عمل کند، خیام مسلماً به چنین جبری اعتقاد نداشت. او بارها و بارها به لحنی آمرانه از ما می‌خواهد که شاد باشیم، در این جهان و این زمان زندگی کنیم و نگرانیهای حیات فانی را دور بریزیم؛ چنین توصیه‌ای درست در مقابل مفهوم جبرگرایی است.

مفهوم خیام از سرنوشت مفهومی است بس عمیق‌تر از آنچه تصور می‌شود و

بیشتر مبنای وجودی دارد تا مبنای علت و معلولی. در واقع می‌توان گفت که او در چارچوب نوعی جبر کیهانی^۱ به آزادی اراده معتقد بود. شرایط خاصی هست که، به عقیدهٔ خیام، بر ما تحمیل شده و ما در قبال آنها هیچ حق انتخابی نداریم جز آنکه تسلیم شویم. آن شرایط عبارتند از:

۱. ما بالا جبار متولد می‌شویم و می‌میریم

۲. بودن یعنی رنج بردن

۳. تمامی خلقت، جاندار و بی‌جان، تابع قوانین طبیعت‌اند.

یک رباعی خیام‌وار مطلب بالا را این‌گونه منعکس می‌کند:

گر کار تو نیک نیست، تدبیر تو نیست و سر برود نیز به تقصیر تو نیست
تسلیم و رضا پیشه کن و شاد بزی چون نیک و بد جهان به تقدیر تو نیست

بنابراین، جبر وجودی خیام را نباید با آنچه عموماً از اصطلاح «جبر» فهمیده می‌شود اشتباه گرفت، جبری که می‌گوید هر فعل ما براساس رابطهٔ علت و معلولی تعیین می‌شود و ما نمی‌توانیم جور دیگری عمل کنیم. با اینهمه، از نوع جبر خیام برمی‌آید که حضور ما در عالم جبراً تعیین می‌شود و نیروهای بی‌رحم طبیعت از ما مهره‌های بی‌اختیار بازی شطرنج زندگی می‌سازند. هستند کسانی که خیام را متهم به فلسفهٔ بدبینی کرده، و گفته‌اند که حس جبرگرایی او به حس نیست‌انگاری و حیرت می‌انجامد. دشتی^(۳۴) می‌گوید خیام به جبر باور نداشت، به سردرگمی افتاده، و نگرش منفی نسبت به زندگی پیدا کرده بود؛ اما نشانی از اینکه اعتقادش را به خدا از دست داده باشد در دست نیست.

می‌توان شماری از خیام‌پژوهان معاصر را نام برد که جبرگرایی وی را اشتباهاً به معنای جبر علت و معلولی گرفته‌اند که طبق آن هر عمل بنابر اصل علت و معلول تعیین می‌شود. ولی جبر خیام را باید در معنای وجودی آن و به عنوان تضادی هستی‌شناختی فهمید که به موجب آن ما بی‌آنکه اراده کرده باشیم زاده می‌شویم، و بدون خواست

خودمان به زور از عالم وجود بیرون می‌رویم، و این همه در حالی است که گنج و متحیریم که غرض از این بازی زندگی چیست؟

ای بس که نباشیم و جهان خواهد بود	نی نام ز ما و نی نشان خواهد بود
زین پیش نبودیم و نبُد هیچ خلل	زین پس چو نباشیم همان خواهد بود
آورد به اضطرارم اول به وجود	جز حیرتم از حیات چیزی نفزود
رفتیم به اکراه و ندانیم چه بود	زین آمدن و بودن و رفتن مقصود

جبر وجودی^۱ خيام مقداری آزادی نیز همراه دارد، یعنی ما آزادیم که حقیقت وجودی مقرر خود را تا کامل‌ترین حد آن، در قالب یک زندگی، تجربه کنیم و در جنبه‌های ژرف‌تر زندگی تأمل نماییم. خيام در استعاره‌ای زیبا، با اشاره به گردش مقدر و مقرر افلاک می‌گوید انسانها می‌توانند سرنوشت خود را خود تعیین کنند و «آن طور که می‌خواهند بگردند» تا از گيجی و سرگشتگی رهایی یابند.

در گوش دلم گفت فلک پنهانی	حکمی که قضا بود ز من می‌دانی
در گردش خویش اگر مرا دست بدی	خود را برهاند می ز سرگردانی

وضعیت در درد و رنج فرورفته بشر احساسی از درماندگی و نومیدی به بار می‌آورد؛ اما شخص باید در برابر تاناتوس^۲، یعنی گرایش منفی و یاس‌آور روح انسانی به پذیرش سرنوشت رنج‌آوری که بر او عارض می‌شود^۳، مقاومت کند. در عوض، خيام مانند مرشدی بزرگ که به حالت رضا رسیده است، می‌گوید ما باید غربت خود را در عالم وجود بپذیریم، زیرا سرنوشت ما از همان آغاز مُهر شده است. ممکن است خيام نسبت به نکته مورد بررسی این گونه واکنش نشان داده باشد:

غم چند خوری ز کار ناآمده پیش
رنجی است نصیب مردم دوراندیش

1 . existential determinism

2 . thanatos

۳ . تعبیر زیگموند فروید از تاناتوس.

خوش باش و جهان تنگ مکن بر دل خویش

کز خوردنِ غم قضا نگرده کم و بیش

آنچه شد، شد؛ خرسند باش و بر سرِ سفرِ پرماجرای انسان که حدّ و مرز آن را قوایی بس نیرومندتر از خود ما معین می‌کند، نزاع مکن. تنها با قبول سرنوشتِ مقدر است که می‌توان رفته رفته آنچه را می‌توان و باید تغییر داد، تغییر داد؛ و انجام چنین کاری اقتضا می‌کند که از کوشش برای دانستنِ اینکه چرا رنج و بدبختی، ناپایداری و مرگ در جهان وجود دارد، دست بکشیم. موضع خیام، مانند آیین بودایی اولیه که در آن رنج و بی‌ثباتی بخشی لاینفک از زندگی شمرده می‌شد، این است که مبارزه این نیست که با درد و رنج از سرِ جنگ برخیزیم بلکه کار درست آن است که با آنها کنار بیاییم. یک راه برای قبول سرنوشت^۱ «وجود درمانی» است، یعنی رسیدن به نوعی از تفاهم با سرنوشت بشری، قید و بندها، محدودیتها و بنیانهای اساسی آن. رباعی خیام‌واری مانند رباعی زیر می‌گوید:

از رفته قلم هیچ دگرگون نشود یک ذره از آنچه هست افزون نشود
هان تا جگر خویش به غم خون نکنی کز خوردن غم بجز جگر خون نشود

رباعی بالا مثال روشنی است از دیدگاه خیامی نسبت به جبر و اختیار، که می‌توان آن را «جبر افلاکی»^۲ خواند، جبری که به موجب آن همگان در مسیر سفری واحدند اما یکسان با آنها عمل نمی‌شود. اگرچه تولد، رنج و مرگ همه بخشی از وضعیت گریزناپذیر انسانی است که سرنوشت آن را مقدر داشته است، سهم بعضیها از رنج و بدبختی بیشتر است. در مصراع سوم از رباعی یاد شده است که خیام ما را به راضی بودن سفارش می‌کند و می‌گوید فرصت دوباره‌یی برای باز آمدن به عالم وجود دست نمی‌دهد.

دو رباعی زیر موضع خیام را نسبت به جبر و سرنوشت خلاصه‌وار بیان می‌کند، و آن این است که وی به نوعی جبر کیهانی و وجودی معتقد است که ماهیت و هدف آن

رازی سر به مُهر است. آنچه مسلّم است این است که مرگ برنده است؛ و در این جریان، ما یکی از سه راه را می‌توانیم برگزینیم: زندگی معناداری را بگذرانیم، در ورطهٔ غم و نومیدی بیفتیم، یا نظامهای خیالبافانهٔ کلامی سر هم کنیم.

از آمدن و رفتن ما سودی کو؟	وز تار امید عمر ما پودی کو؟
در مجمر چرخ، جان چندین پا کان	می‌سوزد و خاک می‌شود، دودی کو؟
ز آوردن من نبود گردون را سود	وز بردن من جلال و جاهش نفزود
از هیچ کسی نیز دو گوشم نشنود	کاوردن و بردن من از بهر چه بود

حقیقت در شراب است

مفهوم و کاربرد شراب نزد خیام بی‌گمان مهم‌ترین و مشتبّه شده‌ترین جنبهٔ تفکر اوست. مستی و شراب و جوه گوناگون اندیشهٔ خیامی را کنار هم می‌آورد و نظریهٔ وجودی منسجمی دربارهٔ اینکه چگونه شخص می‌تواند با موقت بودن زندگی و پدیدهٔ مرگ روبه‌رو شود و در عین حال زندگی روحانی موفقی را بگذراند، عرضه می‌کند. گرچه مضامین و تفسیرهای عرفانی ممکن از جایگاه شراب، طبق نظر خیام، در فصل بعدی بحث خواهد شد، «قصد واقعی» او در به کارگیری این استعاره موضوع بحث ما در اینجا نیست.

پیش از غور در این مفهوم کلیدی، بگذارید دربارهٔ سه تعبیر ممکن از کاربرد شراب به توسط خیام نظری اجمالی بدهیم.

۱. شراب مستی‌آور (عامه)

۲. شراب محبت (عرفانی)

۳. شراب خرد (فلسفی)

کسانی هستند که استفادهٔ خیام از مفهوم شراب را در معنای تحت‌اللفظی آن گرفته، و عجا که دو برداشت متضاد از آن کرده‌اند. برداشت اول دو وجه متقابل دارد. کسانی هستند مانند ناصر خسرو که در سفرنامهٔ خود بحث می‌کند که باده‌نوشی برای

فراموش کردن درد دنیا ضرور است و حتی آن را برای حکیمان تجویز می‌کند^(۳۵). نمونه نقطه مقابل این نظر آن است که مذهبیهای سنی از قبیل صدیقی نخبجوانی بیان کرده‌اند. صدیقی در اثر خشکه مقدسانه خود خیام‌پنداری^(۳۶) این عقیده را که خیام هرگز باده‌گساری را تجویز کرده باشد، مردود می‌شمرد، زیرا او مسلمانی متدین و مخلص بود. به عقیده صدیقی اشاراتی که در رباعیات خیام به شراب شده دروغهایی است که ملحدان به وی بسته‌اند. محیط طباطبائی در اثر خود به نام خیام یا خیامی^(۳۷)، که تحقیق جدی‌تری درباره خیام نسبت به کار قبلی است، ادعا می‌کند که دو خیام متفاوت داشته‌ایم: دانشمندی که جدی‌تر از آن بود که درباره شراب و مستی بنویسد، و شاعری که سراینده حقیقی رباعیات است. خیام شاعر، در اشاره به شراب مقصودش شراب به معنای تحت‌اللفظی آن یعنی همان مایع سُکرآور است. آخرین نظر از آن کسانی چون م. خراسانی^(۳۸) است که می‌گوید خیام تمایلات صوفیانه داشت، اما در مقام مردی شکاک و بدبین نوشیدن می را به عنوان راهی برای علاج غم و غصه خود تجویز می‌کرد.

مطالعه‌ای جامع‌تر از آثار خیام مسلماً این تفسیر را منتفی می‌کند، زیرا برای مردی با قدرت فکری خیام که با مسائل عالم وجود دست و پنجه نرم می‌کرد، بعید به نظر می‌رسد که سُکر شراب راه حلی بوده باشد. خیام کراراً باده‌نوشی را به عنوان پاسخی به معماهای عمده زندگی از قبیل مسائل مربوط به وجود، عدم، ناپایداری و غیره، توصیه می‌کند. چگونه مستی این مسائل را حل می‌کند؟

می قوت جسم و قوت جانست مرا	می کاشف اسرارِ نهانست مرا
دیگر طلب دنیی و عُقبی نکنم	یک جرعه به از هر دو جهانست مرا

می خور که ز دل قلت و کثرت ببرد	و اندیشه هفتاد و دو ملت ببرد
پرهیز مکن ز کیمیایی که از او	یک جرعه خوری، هزار علت ببرد

از آنجا که خیام در سطحی نظری و اندیشمندانه عمل می‌کند، و نه در سطح مسائل روزمره زندگی، نوع فراموشی موقتی که شراب ممکن است پدید آورد، مسلماً راه حل مسائل دیرپای مربوط به نهایت عالم و انسان نیست. مطالعه دقیق رباعیات بالا

روشن می‌کند که مفاهیمی با بار فکری و نظری از قبیل «کثرت» و «وحدت» اشاره دارد به آفرینش عالم کثرات از خدای یگانه، و «هفتاد و دو ملت» ناظر به جدال میان فرقه‌هاست. استفادهٔ خیام از واژهٔ شراب به صورت یک استعاره پیچیده‌تر از اینهاست که آن را بادهٔ معمولی بشماریم و خیال کنیم نوشیدنش راه حل مسائل بنیادی وجود است.

تفسیر دیگری از جایگاه شراب در تفکر خیامی تفسیر رمزی و صوفیانه است، که در آن، سستی غنی از کاربرد این استعاره شراب را در حوزهٔ مقدّسی قرار می‌دهد. از «خمريّة» ابن فارض تا حافظ، شاعر شراب، اگر نه همهٔ شاعران صوفی، لااقل اکثر آنها، می‌را به عنوان نمادی از جذبهٔ الهی [یا خلسهٔ روحانی] به کار برده‌اند.

می خوردن و گرد نیکوان گردیدن به ز آنکه به زرق زاهدی ورزیدن
گر عاشق و مست دوزخی خواهد بود پس روی بهشت را که خواهد دیدن

انتقاد از ریاکاران مذهبی و زاهدان دروغین و کاربرد اصطلاح «عاشق مست» از شاخصه‌های تصوف است. تفسیر شعر خیام در بافتی صوفیانه سنت دیرینه‌ای دارد؛ شخصیت‌هایی از قبیل [کیوان] قزوینی، حسین نصر و عمرعلی شاه و بعضی از خیام‌شناسان غربی مانند رابرت گریوز، انتونی برگس و هانری ماسه را می‌توان در اینجا نام برد. تفسیری رمزی یا باطنی از کلّ آراء خیام در فصل بعدی عرضه خواهد شد؛ آنجا نشان خواهیم داد که خیام در معنای متعارف کلمه صوفی نبود. در نظر و عمل نیز او پایبند تصوف نبود، و تفسیری صوفیانه از شخصیت او تنها در صورتی امکان‌پذیر است که چیزهایی به رباعیاتش درافزاییم و حدود و محتوای آن را تا آنجا بکشانیم که با اصول تصوف سستی مطابقت یابد.

سومین تفسیر از کاربرد مفهوم شراب در شعر خیام به صورت «شراب حکمت» است، استعاره‌ای فلسفی که به شخص امکان می‌دهد تا از طریق حکمتی یکپارچه انسانی با نیروهای بیرحم طبیعت کنار آید. خیام استعارهٔ شراب را به صورت «طرزی از بودن» و نه «طرزی از دانستن» به کار می‌برد، شیوه‌ای از بودن در دنیا که شیوهٔ درمان وجودی در اختیار سرگشتگان حیرت‌زده می‌گذارد. این نوع برداشت از خیام در درجهٔ اول و بیش از

هر برداشت دیگری با ویژگیهای بارز او هماهنگی دارد: تفسیری که خط مشی بینابینی او را تأیید می‌کند، نیست انگاری تفسیر اول را مردود می‌شمارد، و از غوامض کلامی و رمزی تفسیر دوم فاصله می‌گیرد

ای دل تو به اسرار معما نرسی در نکته زیرکان دانا نرسی
اینجا به می و نُقلِ بهشتی می‌ساز کآنجا که بهشت است، رسی یا نرسی

اولاً، خیام مقدمه استدلال خود، که اکنون فرضی آشناست، یعنی فرض معرفت‌شناسی نسبیت و جهل را مطرح می‌کند، و می‌گوید معما عمیق‌تر و عظیم‌تر از آن است که بتوان معنایی از آن به دست آورد. وظیفه فعلی این است که زندگی را بر اساس آنچه محقق است و می‌توان آن را اکنون فهمید، قرار دهید. این نوع خرد نه از طریق باده‌نوشی دست یافتنی است و نه به کمک تفکر استدلالی. این نوع از حکمت است که با سالها تفکر و تأمل روی مسائل مهم‌تر زندگی به دست می‌آید؛ این خرد خوب زیستن است. برای این کار، شخص باید شیوه تحقیق استدلالی را رها کند، چون این روش به بردگی فکری می‌انجامد.

آنان که اسیر عقل و تمیز شدند در حسرت هست و نیست ناچیز شدند
رو بسی خبری به آب انگور گزین کاین بی‌خبران به غوره میویز^۱ شدند

در اشاره‌ای آشکار به دغدغه فیلسوف برای مسائل معرفت‌شناسی و نقش پنج حس، چهار عنصر، شش جهت، و هفت فلک، خیام باز تکرار می‌کند که تلاشی اندیشمندانه برای حل چنین مسائلی بیهوده است؛ مسأله گذرا و موقتی بودن زندگی را تنها با نوشیدن باده حکمت می‌توان حل کرد.

تا چند حدیث پنج و چار ای ساقی مشکل چه یکی چه صد هزار ای ساقی!
خاکیم همه، چنگ بساز ای ساقی بادیم همه، باده بیار ای ساقی!

۱. میویز، شکل قدیمی میویز است.

ای آمده از عالم روحانی تفت حیران شده در پنج و چهار و شش و هفت
می‌نوش ندانی ز کجا آمده‌ای خوش باش ندانی به کجا خواهی رفت

توانایی چشمگیر خیام به معتقد ماندن به برنامه ساختار شکنانه نظری خویش و به آنچه اینجا و اینک اهمیت دارد موجب می‌شود که او با اشتغال ورزیدن به موضوعات نظری و حدسی که ثمری ندارند، مخالفت کند. او این روش را به دیگر مسائل فلسفی نیز که برای آنها نوشیدن باده را تجویز می‌کند، از قبیل قدم و حدوث عالم، می‌کشانند.

چون نیست مقام ما در این دیر مقیم پس بی می و معشوق خطایی است عظیم
تاکی ز قدیم و محدث ای مرد حکیم من چون بروم، جهان چه محدث چه قدیم

آنچه این طرز بودن را از طرز دانستن متمایز می‌کند دقیقاً پذیرش این معناست که در بحبوحه بلا تکلیفی، بی خبری و بی ثباتی، چیزی که اهمیت دارد آن نیست که چه می‌دانید بلکه مهم این است که چگونه زندگی می‌کنید، و این چگونه بودن، به رغم ناخوشنودی فیلسوفان مابعدالطبیعی، مستلزم خردی است که اساساً سرشت انسانی دارد.

من هیچ ندانم که مرا آنکه سرشت از اهل بهشت کرد یا دوزخ زشت
جامی و بتی و بریطی بر لب کشت این هر سه مرا نقد، ترا نسیه بهشت

در آیین هندو، مسأله وجود (سات)، دانش (چیت) و سعادت (آنند^۱) با رهایی یافتن (جیوان موکتی^۲)، و از طریق رسیدن به آن خود آگاهی که جسم (پرکرتی^۳) و روح (پروسیه^۴) شما از هم جدا می‌شوند، حل می‌گردد. به نظر خیام، همچنین، رهایی راه حل مسأله رنج و بدبختی است. مع ذلک، رهایی به زعم او مستلزم کسب خردی است که به ما امکان می‌دهد آنچه را جهان از نفیس و زیبا برای عرضه کردن دارد ببینیم. شراب، عاشق، معشوق، بهار، رود، گل و بلبل همه نمادهای زیبای جهانند؛ و وجود را می‌توان به مثابه هدیه‌ای دید، به شرط آنکه انسان بتواند باده خرد بنوشد و در آنچه سهروردی آن

1 . anandā

2 . Jivan muktī

3 . prakirtī

4 . prussia

را «ناکجا آباد»^(۴۴) می خواند، و ما سر منزل مقصود یا بهشت موعودش می نامیم، درست زندگی کند.

از آمدن بهار و از رفتن دی	اوراق وجود ما همی گردد طی
می خور، مخور اندوه، که گفتست حکیم	غمهای جهان چو زهر و تریاقش می
خیام اگر ز باده مستی خوش باش	با ماه رخی اگر نشستی خوش باش
چون عاقبت کار جهان نیستی است	انگار که نیستی، چو هستی خوش باش

ملاحظات پایانی

در آنچه گذشت، من کوشیدم پیچیدگیها و غوامض یکی از اندیشمندان عالم اسلام را که بیشترین سوء تفاهم پیرامون او پدید آمده است روشن کنم. رباعیات عمر خیام به هفت مقوله تقسیم شد که بر روی هم الگوی نظری «مکتب تفکر خیامی» را تشکیل می دهد. اینکه تا چه اندازه افکار و نظرات خیام واقعی با اوصاف یاد شده مطابقت دارد نهایتاً به صورت معمایی باقی می ماند؛ اما اگر حتی جزئی از رباعیاتی که به او منسوب است حقیقتاً از او باشد، تحلیل و تفسیر ما معتبر خواهد بود. اجازه دهید مشخصه های بارز اندیشه خیام را با در نظر گرفتن بحثی که گذشت با هم مرور کنیم.

زندگی طولانی خیام و فعالیت های طاقت فرسای علمی او به راه حلی برای معماهای عمده زندگی و وجود انسانی نینجامید. به عقیده من، رباعیات او ممکن است ما را به یکی از سه دیدگاه زیر رهنمون شود:

۱. نیست انگاری [یا پوچ گرایی]

۲. تصوف

۳. عقلگرایی

خیام ممکن است آخرین سر منزل عالم وجود را مفاک عدم می دانسته، دین را یکسره رد می کرده و طرفدار نوعی خوشباشی، شاید رواقی – اپیکوری، بوده است. این آن چیزی نیست که خیام – چه در زندگی و رویه شخصی، چه در رساله های فلسفی و

علمی خویش که در فصل دوم بحث شد – هوادار آن بوده باشد. نیست‌انگاری، به گونه‌ای که نیچه اعلام می‌کند، ممکن است منفی باشد یا مثبت^(۴۵). معنای منفی نیست‌انگاری، که تبعات طبیعی آن نومیدی، افسردگی و خودکشی است، مسلماً با دعوت مکرر در مکرر خيام به «زیستن و شاد بودن» هماهنگ نیست. لیکن، معنای مثبت آن، که مستلزم اشتغال فعالانه به زندگی و ارزش‌خویهای آن را دانستن است، چیزی است که خيام طرفدار آن است، گو اینکه بشر در دریای وجود در میان امواج بی‌ثباتی، شک و درد و رنج شناور است.

خيام، از سویی، تشخیص می‌دهد که بسیاری از اصول دین اثبات‌ناپذیر است و بنابراین، در عالم اندیشه‌ورزی، نشان بی‌صدافی است که آنها را قطعی فرض کنیم. از دیگر سوی، او هرگز دین را به یکباره انکار نمی‌کند، زیرا معضله بزرگ‌تر از اینهاست که ما می‌پنداریم؛ بنابراین، می‌توان خيام را فردی لا ادری خواند که معنای منفی نیست‌انگاری را مردود می‌شمرد، و چون کسب تجربه عمیقی از دنیا را برای انسان ممکن می‌دانست، می‌توان او را تقریباً استادی زین مشرب دانست.

وصف رابطه خيام با تصوف مشکل است. شاید از حقیقت چندان دور نباشیم اگر آن را رابطه عشق – نفرت بخوانیم. جنبه‌ای از تصوف که برای خيام جالب است چیزی است که کیرکگارد آن را «شکی واقعی» تعریف می‌کند که «فقط در بافت اشتغالی بسیار شخصی و پرشور و حال با فرایند ادراک حقیقت حاصل می‌شود»^(۵۶). صوفیان دوستدار دنیا هستند، چون زیباییهای آن یادآور رخسار معشوق است. این شیفتگی به دنیا همراه با درک بی‌ثباتی آن است که عمیقاً طنین عمیق آن از خيام بلند می‌شود.

با اینهمه، چیزی که خيام را از صوفیان متمایز می‌کند فقدان یک «نظریه صوفیانه»، یا چارچوبی نظری است که بتوان اصول عقاید صوفیانه [او] را در قالب آن فهمید. با آنکه می‌توان نشانه‌هایی از فلسفه نوافلاطونی در نوشته‌های فلسفی خيام یافت، ولی آنها بدان اندازه قوی نیستند که ادعای عارف یا صوفی بودن خيام را تأیید کنند. در واقع، یک راه حل صوفیانه ممکن است راه بیرونشده‌ی سهل و آسان، و قطع پایبندی به

معرفت‌شناسی جهل^۱ تعبیر شود؛ یا تسلیم شدن در برابر این وسوسه تصور شود که شخص برای توجیه آنچه نمی‌فهمد به جعل دروغهای معصومانه روی می‌کند؛ حال این دروغها هر چقدر هم عالی، زیبا و عمیق باشد. طریق صوفی طریق «رضا»ست؛ ولی خیام مثل ایوب (ع) بود: او ایراد می‌گرفت، سر به عصیان می‌نهاد، اعتراض می‌کرد و مشت خود را به نشان اعتراض به رنجی که افلاک بر ما تحمیل می‌کنند، به سوی آنها حواله می‌داد.

خیامی که از لایه‌های رباعیات خود سر برمی‌کشد شخصیتی است شبیه سقراط که برای او عقل‌ورزی خود هدف بود و نه وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف. از لحاظ درک عمیقی که از زندگی خوب و خویبه‌های زندگی داشت، و نیز با عنایت به خلق و خوی اندیشمندانه، و ناشکیبایی مطلق که نسبت به حرفهای بی‌معنا و یاوه داشت، ارسطوئی خصلت بود. از نظر فلسفی، او اساساً یک عقل‌گرای مشائی است که برای عقل و آنچه اثبات‌پذیر است ارزش قائل بود. به جای تمامی فرضیه‌پردازیه‌های متافیزیکی و فلسفی فیلسوفان و احساسات‌زدگی به هم ریخته و نابسامان صوفیه، خیام موضعی منطقی اختیار کرد. یک رباعی خیام‌وار به این مفهوم این گونه می‌پردازد:

این صورتِ گون جمله نقش است و خیال عارف نبود هر که ندارد این حال
بنشین، قدح باده بنوش و خوش باش فارغ شو از این نقشِ خیالات محال

خیام می‌توانست طرح کیر کگارد را اختیار کند، و تن به خطر احتمالی بدهد، زیرا دستیابی به گوهری که در دل ایمان است مستلزم خطر کردن است. او همچنین ممکن بود راه بیرونشده ساده‌ای را برگزیند و شرط‌بندی یا قمار پاسکال، یعنی «تحلیلی سوداگرانه و بازاری مآب در معامله با خدا و دین» را بپذیرد که به موجب آن، علی‌رغم ناکافی بودن دلایل، محتاطانه‌تر است که وجود خدا و اصول دین را باور کند فقط از این جهت که ممکن است خدایی باشد. ولی خیام که در عالم اندیشه سخت صادق است، در رباعیاتش

۱. منظور از معرفت‌شناسی جهل (epistemology of ignorance) بررسی این گرایش انسانهاست که هر جا علت حادثه، وضعیت یا رفتاری را نمی‌دانند، آن را به خدا، فرشتگان، گناه و غیره نسبت می‌دهند؛ مانند وقتی که بیماری و بدبختی کسی را معلول خطا و گناهان او بدانند.

موضع غیراسلامی بسیار نامتعارفی اتخاذ می‌کند که منعکس‌کننده لا ادری‌گری واقع‌گرایانه اوست. بخشی از وجود او را می‌بینیم که تا آخر لا ادری [و ندانم گو در مورد شناخت خدا] می‌ماند و این بخشی است که با خیام مشهود در آثار فلسفی و علمی او همخوانی و تناسب ندارد، آثاری که حکیم ما در آن ایمان و تعهد دینی خویش را به نحوی صریح و بی‌چون و چرا بیان می‌کند. تلاش جدی در این بوده و هست که این دو جنبه کاملاً متضاد خیام آشتی داده شود و احساس لا ادری‌گری صریح او و اقرارش به اسلام توجیه گردد، و این تلاش دشواری است که در فصلهای آتی بدان خواهیم پرداخت.

در پرده اسرار فنا خواهی رفت	دریاب که از روح جدا خواهی رفت
می نوش ندانی به کجا خواهی رفت	خوش باش ندانی از کجا آمده‌ای

خیام و تصوّف

ای صوفی صافی که خدا می‌طلبی او جای ندارد، ز کجا می‌طلبی؟
گر ز آنکه شناسیش چرا می‌طلبی؟ ور ز آنکه نه‌اش، بگو کرا می‌طلبی؟^(۱)

بیشتر ایرانیان معاصر خیام را رند، کلبی مشربی بدبین، و شاعر هوشمندی می‌بینند که رباعیاتش را باید سخنان رمزی مرشدی روحانی دانست. جورِ دیگر فکر کردن تضادی فرهنگی خواهد بود: شاعری لا ادری به قهرمان فرهنگی ایرانیان تبدیل شده است! مع ذلک، پاره‌ای از رباعیات را نمونه‌هایی از شعر صوفیانه دانستن چندان هم بی‌پایه نیست؛ شمار قابل ملاحظه‌ای از این رباعیات، با مقداری مسامحه، مناسبِ تفسیرهای صوفیانه‌اند. از اینها گذشته، خیام شمار زیادی از نمادهای صوفیانه و استعارات شاعرانه سرایندگان صوفی مشربِ قبل و بعد از خود، از قبیل حافظ و مولانا را به کار می‌برد. دلیلی وجود ندارد که خیام این نمادها را در بافتی صوفیانه به کار نبرده باشد.

این نظر که خیام یکی از مشایخ باطن‌گرا و رمزی‌مشرّب مسلمان، یعنی عارفی صوفی بوده، مورد تأیید گروهی از خیام‌شناسان ایرانی و غربی است. تفسیری رمزی از رباعیات وی را درست در چارچوب تصوّف قرار می‌دهد و چهره مهمی در سنت شعر

۱. اگر صوفی نمی‌بود، چه می‌توانست باشد؟ اگر مردی غیرمؤمن و ملحد می‌بود نمی‌توانست مورد قبول هنجارهای فکری و فرهنگی ایرانیان مسلمان باشد.

صوفیانه به حساب می‌آورد. احمد غزالی^(۲) از جمله معاصران مهم خیام بود، که او را صوفی می‌دانست؛ وی بعضی از رباعیات خیام را ذکر می‌کند و درباره آنها نظر می‌دهد. این نکته حائز اهمیت زیاد است، چون به روشنی نشان می‌دهد که حتی در زمان خود خیام هم رباعیات او را در حال و هوایی صوفیانه می‌فهمیده‌اند. همچنین، احمد غزالی شیخ صوفی بنامی بود که برادر سرشناس ترش، ابو حامد غزالی خیام را می‌شناخت و با او جرّ و بحث‌های نظری داشت. خواه احمد غزالی با خیام دیدار کرده باشد خواه درباره او چیزهایی شنیده باشد، همین که به خیام استناد کرده، و تفسیری رمزی از چند رباعی وی به دست داده، نشان بارزی از شهرت خیام به عنوان شاعری صوفی است.

شخصیتهایی مانند سید حسین نصر^(۳)، رابرت گریوز، انتونی برگس، هانری ماسه^(۴)، ژوکوفسکی^(۵) کریستن سن^(۶) نیز از سروده‌های خیام قرائتی رمزی و باطن‌گرا ارائه کرده‌اند. حتی دانشمند برجسته سده سیزدهمی، عباسعلی کیوان قزوینی، دو شرح رمزی بر رباعیات خیام نوشت. طی حکایتی، که یادآور یکی از رؤیتهای سهروردی درباره ارسطو و مکالمه‌اش با وی است، قزوینی تجربه روحانی مشابهی از خیام پیدا می‌کند. قزوینی مدعی است که پس از تکمیل دومین شرح خود، خیام به دیدارش آمد و به وی اطمینان داد که با محتوای شرح وی موافق است. قزوینی از قرار معلوم از روح خیام در باب شعرهای مشکوکی که به وی منسوب است، پرسید، و خیام به او گفت که کدام دسته از رباعیات واقعاً اصالت دارند^(۷). شرح قزوینی روشن‌ترین و محققانه‌ترین کاری است که تاکنون تفسیری عرفانی از بیت بیت رباعیات خیام عرضه کرده است.

صرف نظر از آراء معتبر مذکور، بهترین شاهد بر نظرات خیام درباره تصوف از خود خیام به دست می‌آید. او در رساله خود با عنوان در علم کلیات وجود، انواع طالبان شناخت خداوند را طبقه‌بندی می‌کند^(۸):

۱. نخست متکلمانند که به جدلهای کلامی دلخوشند «و بدان قدر بسنده کردند در معرفت خداوند تعالی».

۲. فیلسوفان و حکیمان که «به ادله عقلی صرف در قوانین منطقی طلب شناخت کردند و هیچ‌گونه به ادله اقناعی قناعت نکردند». با اینهمه، اینان نیز به شرایط منطقی پایبند نمانده، و از آن «عاجز آمدند».

۳. اسماعیلیان و «تعلیمیان» که بر هر نحوه دانش آموزی جز از طریق «مخبر صادق» ایراد می‌گیرند، زیرا «در ادله معرفت صانع، ذات و صفات وی اشکالات بسیار است. و ادله متعارض» [بسیار ضعیف است] و عقول [در فهم حقیقت] حیرت زده و عاجزند؛ و بنابراین، بهتر است که حقیقت از کسی طلب شود که «مخبر صادق» است.

۴. صوفیان که علم را از طریق اندیشیدن و استدلال طلب نمی‌کنند، بلکه با تصفیه باطن و تهذیب اخلاق خویش، «نفس ناطقه» را از آلودگیهای طبیعت و مادیات پالوده‌اند. وقتی «آن جوهر [روح] صافی» و انعکاسی از عالم روحانی می‌شود، در چنان وضعیتی حجاب از صور، بی‌هیچ شک و ابهامی، واقعاً برداشته می‌شود. این بهترین همه راههاست. بر بنده خدا معلوم است که هیچ کمالی بالاتر از حضرت خداوند نیست، و در آن حالت هیچ حائل و حجابی وجود ندارد؛ زیرا همه آنچه انسان فاقد آن است به سبب آلودگی طبیعت است، و اگر حجاب [جهل] یکسو شود، حقیقت اشیاء آن طور که هستند ظاهر می‌شود. «سید کائنات، علیه افضل الصلوة والتحیة، در اشاره به این مطلب گفته است، و إِنَّ لِرَبِّکُمْ فِی اَیَّامٍ دَهِرٍ کُمْ نَفَحَاتٍ اَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا».

اگر طبقه‌بندی بالا را ملاک قرار دهیم، مسلماً بحث به همین جا خاتمه می‌یابد، زیرا خیام تصوف را تأیید می‌کند و آن را صدر تمامی راههای موجود دانش آموزی می‌گذارد. در حالی که خیام هرگز ادعا نمی‌کند که یک صوفی است - و در حقیقت، تصدیق کردن طریقت صوفیانه از او صوفی نمی‌سازد - یقیناً اشاره ضمنی او را در این باب نباید انکار کرد. اتفاقی نیست که معاصر وی ابو حامد غزالی در المُنْقِذ مِنَ الضَّلَالِ^(۹)، و سهروردی، که نه زمانی چندان دراز پس از خیام می‌زیسته، در کتاب خود حکمة الاشراف^(۱۰) عین همین طبقه‌بندی را کرده، و روش صوفیانه را فراتر از همه راههای دیگر کسب علم گذاشته‌اند.

من ذیلاً شرحی صوفیانه از رباعیات خیام ارائه خواهم کرد و ضمن آن بر تبیین و توضیح نمادها و استعارات به کار رفته در اشعار او تأکید خواهم نمود. نیتم بیان این استدلال است که گرچه تمایلات صوفیانه خیام و وابستگی محتمل طریقتی او را

نمی‌توان یکسره ردّ کرد، با یقینی نسبی می‌توان گفت که او در معنای متعارف کلمه «صوفی» نبود.

اینجا نیز مسأله اصالت رباعیات مسأله‌ایست که دغدغه اصلی نیست. در عوض، چیزی که در اینجا تحقیق می‌شود روح «مکتب تفکر خیامی» است. از این لحاظ، ما دست را بازتر خواهیم گرفت و رباعیات بیشتری در بررسی خود خواهیم گنجاند، رباعیاتی که به زعم امثال گویندا تیره^۱ و پ. یوگاناندا^۲ اصیلند در صورتی که دیگران در مورد آنها تردید دارند^(۱۱).

بگذارید به وجهی نظام‌مند و اصولی به تصوف خیام پردازیم و آن قسمت از درونمایه‌های اصلی در رباعیات او را که قلب و روح تصوف را تشکیل می‌دهند بررسی کنیم:

۱. ماهیت استعلائی یا فراتجربی خداوند

۲. عقل کلی و جزئی

۳. عشق و معشوق

۴. زهد و طریقت

۵. ورود به طریقت و [انتخاب] شیخ

۶. سفر معنوی

۷. فنا

ماهیت استعلائی خداوند

تصوف با حیرت و خوف آغاز می‌شود و نه با دو دلی و شک، خطی ظریف که ممکن است بعضی بگویند خیام هرگز از آن عبور نکرد^۳. به رغم تظاهرات بدبینانه‌اش تقریباً درباره هر جنبه‌ای از دین، خیام هرگز وجود خدای را در هیچ کدام از رباعیاتش مورد

1 . Govinda Tirtha

2 . P. Yogananda

۳. و مؤمنی خداشناس باقی ماند و دچار شک نشد.

سؤال قرار نداده است. در یک رباعی که ممکن است اصالت نداشته باشد ولی مع ذلک نماینده نظر خیام نسبت به خداوند است، او به اینکه دل و دیده بصارتش به نور معنوی روشن شده اشاره می‌کند، و این هر دو از مفاهیم متعارف صوفیانه است.

جز هست خدا نیست، یقین می‌دانم از دفتر کائنات این می‌خوانم
چون دیده دل به نور حق بینا شد شد ظلمت کفر محو از ایمانم

سراینده رباعی خیام‌وار دیگری حقیقت و سرّ غیرقابل توصیف خداوند را توضیح می‌دهد. طی استعاره‌ای که یادآور مطلبی است که لائوتسو در «تائو ته چینگ»^۱ آن را «خدای ده هزار سایه» می‌خواند، رباعی زیر مطلب را این چنین باز می‌کند:

ای ذات تو سر دفتر اسرار وجود نقش صفت بر در و دیوار وجود
در پرده کبریا نهان گشته ز خلق بنشسته عیان بر سر بازار وجود

اقرار خیام به اینکه، علی‌رغم احاطه‌اش بر علوم ظاهر و باطن، باز به سبب اسرار کلّ حیات غرق در حیرت است، در رباعی زیر مشهود است. او با به کار بردن مفهوم مستی به عنوان نماد پستی و خواری، می‌گوید:

من ظاهر نیستی و هستی دانم من باطن هر فراز و پستی دانم
با این همه از دانش خود شرمم باد گر مرتبه‌ای ورای مستی دانم

این شعر هماهنگ است با آنچه داماد خیام از واپسین ساعات و نماز و دعای پیش از مرگش گزارش کرده است^(۱۳).

عقل کلی و عقل جزئی

با قرار گرفتن خداوند در نقطه‌ای فرا تجربی [و منزّه از ادراکات انسانی] صحنه‌ای برای

1 . Lao-Tzu, *Tao Te Ching*

خیام آماده است تا عقل و عقلانیت را تحقیر کند، و این یکی از درونمایه‌های مطلوب صوفیان است. صوفیان دلیل تراشی و تفکر استدلالی را به عنوان عقل جزئی، که از درک حقیقت الهی عاجز است، باطل اعلام می‌کنند.

استفاده و سوء استفاده از قوه عقل در معنای منطقی آن، نقطه مورد نزاع میان صوفیان و فیلسوفان بوده است. اگر فرض کنیم رباعیات بالا اصیل است، در آن صورت به نظر می‌رسد خیام جانب صوفیان را گرفته است، چون او از این دیدگاه سنتی صوفیه حمایت می‌کند که عقل وقتی نوبت به شناخت خداوند می‌رسد، در می‌ماند. رباعیات زیر به بهترین وجهی مکتب تفکر خیامی را درباره این موضوع نشان می‌دهد

نی عقل به غایت جلال تو رسد	نی فکر به گُنه لایزال تو رسد
در گُنه کمالت نرسد هیچ کسی	کو غیر تو، تا گُنه کمال تو رسد؟
گُنه خردم درخور اثبات تو نیست	و اندیشه من به جز مناجات تو نیست
من ذات ترا به واجبی کی دانم؟	داننده ذات تو به جز ذات تو کیست؟

وقتی عقل جزئی به کناری نهاده می‌شود، آن گاه عقل کلی – یا چیزی که فیلسوفان اشراقی آن را «ذوق» نامیده‌اند – میدان پیدا می‌کند که اسرار عالم الهی را دریابد. یوگاناندا^(۱۴) شرحی بر رباعیات می‌نویسد که بر اشارات رمزی آنها تکیه زیاد می‌کند. وی توضیحات جالبی عرضه می‌کند، که معرّف «معانی درونی» رباعیات، و نشان دهنده حدّی است که شخص مجبور است مفاهیم متعارف صوفیانه را در این رباعیات بخوراند تا آنها را «رنگ و آب صوفیانه بدهد». در یک رباعی منسوب به خیام می‌خوانیم:

آمد سحری ندا ز میخانه ما	کای رند خراباتی دیوانه ما
برخیز که پر کنیم پیمانه ز می	زان پیش که پر کنند پیمانه ما

یوگاناندا در کتاب خود، «باده عارف: رباعیات خیام – تفسیری عرفانی»^۱،

می‌گوید که خیام شاعری صوفی است، و تفسیری عرفانی ارائه می‌کند که مطابق آن، بیشتر مفاهیم در رباعیات معنایی نهفته دارند که برای ناآشنایان با عالم عرفانی و روحانی ظاهر نیست. یوگاناندا «سحر» را خرد جاویدان و نخستین آرزو برای حلّ معماهای حیات تعریف می‌کند. «ندا» نماد ذوق و «میخانه» «تأیید سکوت باطنی» است. «پر کن پیاله را» شعور یا ضمیر عارف، و «پیاله» جسم خاکی است که باید از عقلِ نو پر شود.

خیام به حکمت خالده معتقد است و طعم خردی را می‌چشد که در دل تمامی ادیان و حیانی جای دارد. برای رسیدن بدین مقصود، در سنت مشایخ بزرگ صوفی، شخص باید دست از عقل در معنای منطقی آن و نیز از ظاهرگرایی شریعت بکشد. شراب، این نماد نیرومند مستی الهی و نماد حلّ شدن و فنای در محبت الهی را خیام دقیقاً همان گونه به کار می‌برد که صوفیان سنتی به کار می‌بردند.

امشب می‌جام یک منی خواهم کرد	خود را به دو جام می‌غنی خواهم کرد
اول سه طلاق عقل و دین خواهم کرد	پس دختر رز را به زنی خواهم کرد

عشق و معشوق

با بیرون شدن عقل، منطق و منطق تراشی از میدان، راه برای ورود حکمت عملی آماده می‌شود. تصوف طریق عشق است، که هم شیوه‌ای از بودن هم شیوه‌ای از علم آموزی است؛ صوفی به یاری عشق می‌داند که عشق چیست و سرانجام، عین وجود او به سبب عشق آب می‌شود درست همان‌طور که پروانه به شعله شمعی که پیرامون آن می‌گردد، می‌سوزد. پدیده به ظاهر تضادآمیز در مورد عشق این است که عشقی که نکشد عشق نیست. خیام در این باب ممکن است چنین گفته باشد:

دوران جهان بی می و ساقی هیچ است	بی زمزمه نای عراقی هیچ است
هر چند در احوال جهان می‌نگرم	حاصل همه عشرت است و باقی هیچ است

اگر مطلبی در تأیید تصوف خیام بتوانیم بگوییم، دقیقاً شیوه پرداختن وی به

مفهوم عشق است که لُب و جوهرهٔ تصوف را تشکیل می‌دهد. اینجاست که گرایش صوفیانهٔ او نه تنها از همه جا آشکارتر است، بلکه به دیدگاه تصوف سستی نیز شباهت بیشتری دارد. یکی از رباعیات خیام وار می‌گوید:

پیوسته خرابات ز رندان خوش باد در دامن زهد زاهدان آتش باد
آن دلّی به صد پاره و آن صوفِ کبود افتاده به زیر پای دُردی کش باد!

واژه «خرابات» اصطلاحی است مورد علاقهٔ صوفیان که متضمن معانی تلویحی زیادی است. معروف است که صوفیان از مردم و شهرها، یعنی محلّهای گناه، کناره می‌گرفتند و عزلت می‌گزیدند. از صوفی غالباً به عنوان «رند»، به معنای عاقل دیوانه یاد می‌شود، موقع شناس مصلحت‌نگری که خلوت ویرانه‌ها را بر عوام‌الناس و معاشرت با مردم ترجیح می‌داد. همچنین عاقل کسی است که دنیا را چنانکه واقعاً هست می‌پذیرد، [دنیا، یعنی] ویرانه‌ای که با عالم غیرمادی و ملک‌ی مقایسه می‌شود. خیام از زهد و ریاکاری مردم به ظاهر پرهیزگاری که تصوف را به خود می‌بندند انتقاد می‌کند؛ کسانی که صورت را می‌پرستند به عالم بالا سیر نمی‌کنند تا وجود بی‌صورت را ببینند. عشق است که باید بدان روی آورد، نکته‌ای که در رباعی بالا به فصاحت تمام بیان شده است. دو مفهوم کلیدی در رباعیات خیام هست که، بسته به اینکه چگونه تفسیر شود، می‌تواند خیام متفاوتی را به ما معرفی کند: مفاهیم شراب و معشوق. این دو مفهوم مهم که در بیشتر رباعیات تکرار شده است، نقش حساسی را در فهم جهات عارفانه و رازآلود خیام ایفا می‌کند. مسلماً، همان‌طور که بسیاری نظر داده‌اند، می‌توان گفت که غرض خیام از «معشوق» کسی جز تنها وجود قابل عشق‌ورزی [خدا، یعنی] نیست. این تفسیر دیرینه از خیام، که محققانی چون کیوان قزوینی، ضیاء دفتری^(۱۵) و حسین نصر آن را تکرار کرده‌اند، فقط بر کاربرد صوفیانهٔ مفهوم معشوق تأکید می‌کند. چنانچه معنای تحت‌اللفظی این کلمه پذیرفته شود، با خیام انگلستان ویکتوریایی سروکار خواهیم داشت، یعنی لا ادري لذت‌گرایی که خوشیهای دنیوی را در مانِ دردِ بی‌معنایی و پوچی زندگی تجویز می‌کند. مع‌ذلک، اگر شراب و معشوق در معانی متعارف صوفیانهٔ آنها فهمیده شود، آن گاه خیامی دیگر خواهیم داشت: شیخی صوفی که هر آنچه را که

گذرا، و لذا غیر حقیقی است، خوار می‌شمرد. در دریای همیشه در حال تغییرِ زندگی، آگاهی و هشیاری نسبت به حقیقت معشوق [ازلی] است که همچون باده روح را با پرتو الهی سرمست می‌کند؛ فقط خداوند است که حقیقت دارد. این است که قرآن می‌گوید: کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ:

عشق به عقیده خیام نه تصویری انتزاعی و مجرد، بلکه کمال مطلوبی است که قلب و روح زندگی را تشکیل می‌دهد. عالم تجلی عشقی است که از [سرچشمه اصلی] عشق [یعنی خدا] صادر می‌شود. خیام ممکن است این گونه اظهار نظر کرده باشد:

سر بیت قصیده جوانی عشق است	سر دفتر عالم معانی عشق است
این نکته بدان که زندگانی عشق است	ای آنکه خبر نداری از عالم عشق

زهد و طریقت

همراه عشق درد می‌آید، درد ناشی از یادآوری منزلگه اصلی و طعم اتحاد با خدا؛ اینجاست که زهد، بخش لاینفک تصوف، وارد صحنه می‌شود. علی‌رغم چند رباعی، از قبیل رباعی زیر، که خیام در آن اشاره‌ای دارد به تلاشهایش برای پاک کردن روح، شاهدی دالّ بر اینکه خیام عامل به زهد و ریاضت بوده، در دست نیست. اگر هم در کار زهد بوده، نه هیچ یک از زندگی‌نامه‌نویسان او ذکری از آن کرده‌اند، نه در رباعیاتش انعکاسی یافته است. یکی از رباعیهایی که به سبک و سیاق خیامی سروده شده، می‌گوید:

وز کرده خویشتن به دردم، چه کنم؟	با نفس همیشه در نبردم، چه کنم؟
زین شرم که دیدی که چه کردم چه کنم؟	گیرم که ز من درگذری خود ز کرم

در واقع، به نظر می‌رسد خیام با اعمال زاهدانه و ریاضت‌کشی سر مخالف داشته، و بارها این قبیل رفتارها را با نوعی ریا یکی دانسته است، زیرا آنچه اهمیت دارد چیزی است که در قلب عاشق و نه در چهره ظاهری او جای دارد.

در چشم محققان چه زیبا و چه زشت منزلگه عاشقان چه دوزخ چه بهشت
پوشیدن بی‌دلان چه اطلس چه پلاس زیر سر عاشقان چه بالین و چه خشت

به رغم مخالفت آشکارش با زهد و ریاضت، اشارات کوتاهی به اعمال زاهدانه دارد. او طی عباراتی گویا در رساله فی الوجود، به صراحت نشان می‌دهد که زهد در راه یافتن عقل به امکانات موجود در حقایق عالی کمک می‌کند:

به عقیده من، شایسته منزلت خردمندان است که معقولات از دید آنان محجوب نماند. بنابراین، آنها که ارواح خویش را از درک این قبیل معانی عاجز می‌بینند، باید بدانند که ارواح آنان به علت توهم دچار خطا شده است. این افراد باید به ریاضت مشغول شوند و فقط از خداوند هدایت جویند زیرا که برای پاسخ مسائل باید به او اعتماد کرد^(۱۶).

تصوف عموماً به سه دوره تقسیم می‌شود: زهد، عشق و عرفان. در سراسر تاریخ اسلام به نمایندگانی از این سه نوع تصوف برمی‌خوریم. دوره زهد معمولاً به زمانی مربوط است که مقدم بر عهد خيام بوده است؛ و عرفان، که ترکیب یا هم‌نهادی از فلسفه و عقل عملی است محصول دوره‌ای متأخرتر است. می‌توان گفت که خيام متعلق به دوره تصوف عاشقانه است. سخنان و رفتار قانون‌ستیز و ضد عرف، که شریعت را دست‌کم می‌گیرد و، در مقابل آن، بر حقایق تأکید می‌کند، مشخصه بارز این مکتب تصوف است. خيام به خوبی در این چارچوب فکری جای می‌گیرد، زیرا تأکید وی بر عشق [نشان می‌دهد که عشق] هسته وجودی شرایط انسانی را تشکیل می‌دهد؛ هیچ چیز دیگری مهم نیست، حتی داستان آفرینش یا سرنوشت غائی ما. می‌توان گفت چیزی که اینجا در نقطه حساسی قرار دارد، شیوه در جهان زیستن، ویژگی رابطه میان عاشق و معشوق، و نحوه بودن ماست. خيام این نکته را به زبان معمول صوفیانه این طور بیان می‌کند:

ما عاشق و آشفته و مستیم امروز در کوی مغان باده‌پرستیم امروز
از هستی خویشتن به کلی رسته پیوسته به درگاه آلتیم امروز

همان گونه که شاهدی برای اعمال زاهدانه خيام وجود ندارد، به نظر هم نمی‌رسد

که ذکر از وابستگی او به طریق صوفیانه خاصی شده باشد. می‌دانیم که وقتی حیر بغداد رفت، گروهی از صوفیه پیش او رفتند. اما او آنان را نپذیرفت و از ایشان جدا گرفت. تنها اشاره به این واقعیت در تاریخ‌الحکماء قنطی اشاره شده است:

عمرالخیام نام خرم‌زمان و علامه زمان در علم یونان بود. در طلب واحد دیر سعی و کوشش و تطهیر کلمات بدنی و تنزیه نفس انسانی نمودی. التزامات سیاسات مدنی از اصول یونانی پیروی می‌کردی. صوفیان متأخرتر معانی ظاهری اشعار وی را فهم کردند و آن را بخشی از سنت خود شمردند و در محافل و اجتماعات آن را ماده محاورات و محاضرات می‌کردند. لیکن، اشعار او در باطن همچون مارهایی است که شریعت را می‌گزند و بند و زنجیرهایی [بر دست و پای دین] می‌گذارند.

وقتی مردم زمان بویی از دین او بردند و اسرارش برملا شد، او [خیام] بر جان خود ترسید، از نوشتن، سخن گفتن و امثال آن دست کشید و راهی مکه شد. به مجرد اینکه به بغداد رسید، اعضاء فرقه‌ای صوفی و معتقدان به علوم اوائل نزد او شدند و خواستند تا با او معاشرت کنند. او ایشان را نپذیرفت و پس از گزاردن حج به زادبوم خود بازگشت، اسرار خود را مکتوم نگه داشت و به تبلیغ عبادت و تبعیت از اهل ایمان پرداخت. وی در علم حکمت و نجوم یگانه بود، به قسمی که [در این حوزه] نمونه‌ای بارز شد^(۱۸).

حتی در عبارات بالا، ذکر از طریقتی خاص که خیام وابسته به آن باشد، نرفته است. ممکن است گفته شود که نبود چنین اشاره‌ای، امکان این را که وی به طریقتی صوفی تعلق داشت قطعاً منتفی نمی‌کند. اولاً، امکان دارد وی عضو طریقه اویسی^(۱۹) که اعضای آن نهایتاً از طریق پیری نامرئی به نام خضر (نیز معروف به ادریس و آخنوخ) به این حلقه درمی‌آمدند، بوده است. همچنین، طریقه‌های صوفی در قرون وسطی تشکیلاتشان کمتر از امروز سازمان یافته بود، و تعلق داشتن به فرقه‌ای خاص آن طور که

۱. در بسیاری از منابع ادریس را همان آخنوخ عبری دانسته‌اند؛ نک: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ذیل ادریس.

اکنون معمول است، لازم نبود. خیام ممکن هم هست که صوفی مستقل منفردی بوده که به تصوف نهادینه شده رغبتی نداشته است، کما اینکه در اظهارنظرهای بی شمارش راجع به دورویی صوفیان این مطلب به وضوح دیده می شود.

در هر یک از دو حالت، با اینکه شاهی وجود ندارد که خیام راه زهد می پیموده یا متعلق به طریقت رسمی تثبیت شده‌ای بوده، ممکن است او خود را نوعی صوفی به شمار می آورده بدون آنکه رسماً به حلقه طریقه خاصی درآمده، یا به کلّ اصول اعتقادی تصوف منتسب بوده باشد.

ورود به حلقه طریقت و [انتخاب] شیخ

نقش شیخ در تصوف حیاتی و اجتناب ناپذیر است. ورود به حلقه طریقت به توسط شیخ صوفی به مثابه دروازه‌ای است که شخص از آن به آیین تصوف وارد می شود. همان طور که پیش تر اشاره شد، می توان حدس زد که خیام احتمالاً اویسی بوده، اما اینجا باز با مشکل نبود اطلاعات ملموسی روبه رویم که نشان دهد آیا خیام شیخی داشته یا خود مرشد فرد دیگری بوده است. خیام در هیچ یک از مصنفاتش ذکری از مرشد روحانی خویش نمی کند؛ از رباعیاتش هم بر نمی آید که مرشدی داشته است. حداکثر این است که او خود را پیرو ابن سینا، استاد مشائی مشرب در فلسفه یونان، می شمرد. چون ما نمی خواهیم این احتمال را که خیام ممکن است صوفی بوده باشد، نادیده بگیریم بگذارید ببینیم آیا می توان هیچ شکلی از رابطه مرشد و مریدی در رباعیات او یافت.

همان گونه که بحث شد، مدرکی دالّ بر ورود خیام به طریقتی صوفیانه ابداً وجود ندارد؛ مع ذلک می توان استدلال کرد که این نبود مدرک همخوانی دارد با این نکته که خیام صوفی مستقلی بود، یعنی عضو طریقه اویسی یا شاید از هواداران فرقه‌ی ضد شرع و سنت مثل ملامتیه بوده است. همان طور که نصر در «مقالاتی در باب تصوف» می گوید:

باید گفت که افراد نادرالوجودی چون اویس را هم داشته ایم که بر دست خضر یا خضر کسوت تصوف پوشیده اند. خضر پیامبری بود با عمری بی اندازه دراز

که می‌تواند افراد را با اسرار الهی آشنا کند. او از بسیاری جهات به آخنوخ در سنت یهودی — مسیحی شباهت دارد. ورود به حلقه طریقت می‌تواند به کمک افرادی معروف به رجال‌الغیب یا، در مورد شیعیان، به توسط امام غائب، که قطب عالم است، صورت گیرد^(۲۰).

بنابراین، خیام می‌توانسته از داشتن میانجی میان خود و خدا فراتر رود و رابطه‌ای مستقیم با معشوق [ازلی] برقرار کند. خیام که ذوب در عشق الهی بوده، می‌تواند چنین سروده باشد:

با تو به خرابات اگر گویم راز به زآنکه کنم بی‌تو به محراب نماز
ای اول و ای آخر خَلقان همه تو خواهی تو مرا بسوز، خواهی بنواز

بار دیگر ما با همان مسأله مواجهیم؛ یعنی، اگر خیام صوفی بود، نمی‌توانست از نوع سنتی و متعارف آن بوده باشد؛ و چنانچه مرشدی می‌داشته، این راز را پیش خود نگه داشته است. می‌توان گفت که شیخ خیام نه یک شخص بلکه تمامی تجلیات معشوق [ازلی] بود که حضور همیشگی او هر وجهی از وجوه حیات را پر کرده است.

اگر نقش شیخ نشان دادن طریقه و هدایت شخص از مادی به غیرمادی است، از نظر خیام، گل، بلبل رود و نیز زیبایی رخساره زنی می‌تواند دقیقاً همین کار را بکند. روح شخصیت سترگی مثل خیام چه نیازی دارد به اینکه نیروی فراست معنوی خود را بیدار کند، چون ذهن ژرف‌اندیش و جامع‌نگر او مرشد را در تمامی اشیاء مشاهده می‌کند؟ خیام مرشدی مرئی و خارجی را نمی‌دید بلکه مرشد [اصلی] را در وجود خود می‌دید. او ممکن است این مفهوم را در رباعی زیر بیان کرده باشد:

ای آنکه شب و روز خدا می‌طلبی کوری اگر از خویش جدا می‌طلبی
حق با تو به هر زمان عیان می‌گوید سر تا قدمت منم، کرا می‌طلبی؟

خیام شاید پیامبران را همچون ابواب ورود به طریقت، و نظریات و اصول اعتقادی آنان را منبعی کافی از تعلیمات معنوی می‌دیده است:

اکنون که جهان را به خوشی دسترسی است هر زنده دلی را سوی صحرا هوسی است
بر هر شاخی طلوع موسی دستی است در هر نفسی خروش عیسی نفسی است

سفر معنوی (طریقت)

مفهوم مرسوم طریقت در تصوف سفری معنوی از ظاهر به باطن از راه ریاضت و اعمال زهدانه و تهذیب روح است. ادبیات صوفیانه مجموعه غنی و سرشاری از لطایف حکمت آمیز و کلمات قصار درباره اینکه چگونه به این سفر باید رفت، در اختیار ما می‌گذارد. دامنه این راهنماییها شامل آداب روزه گرفتن تا کف نفس، و ذکر نامهای الهی است. غنای ادبیات کلاسیک تصوف گسترده‌تر از آن است که در اینجا بررسی شود.^(۲۱)

مع ذلک، در رباعیات خیام حتی یک عبارت هم دیده نمی‌شود که طی آن شاعر دستورهای خاصی در باب اینکه سفر روحانی مورد بحث چگونه باید صورت پذیرد، داده باشد؛ هیچ اشاره‌ای نیز در کل آثار او به مفهوم «طریقت» نشده است. با اینهمه، و به رغم نبود شواهد در این باره، می‌دانیم که خیام تصوف را در صدر دیگر شیوه‌های حقیقت‌یابی نهاده است؛ این می‌رساند که یا او صوفی عاملی بوده یا بصیرتی درباره سفر معنوی داشته است. چون وضع از این قرار است، اکنون می‌توان این سؤال را کرد: چنانچه خیام پای در طریقت داشت، این کدام طریقت می‌توانست باشد؟ یقیناً، این از جمله طریقتهای صوفیانه مرسوم نبوده است؛ اما همین نیز هماهنگ است با موضع‌گیری کلی خیام که طبق آن وی از ظاهر پرستی فرقه‌های صوفیانه سنتی پرهیز می‌کند و مستقیماً به سراغ لب پیام تصوف می‌رود: با تأمل کردن در ماهیت موقت و زودگذر رخدادها، انسان طبعاً کشیده می‌شود به نقطه‌ای که حقیقت پایدار و ثابتی را که در قلب تمامی موجودات هست، مشاهده می‌کند.

این روش بیش از حد کلی به نظر می‌آید، حال آنکه خیام در روش ساختارشکنی طنز آمیز خود از راه تحقیر کردن هر آنچه حجاب سالک از رسیدن به حقیقت می‌شود،

تا اندازه‌ای اصولی و روشمند عمل میکند. رباعی زیر نمونه کاملی از دیدگاه خیام نسبت به وضعیت انسان و سفر معنوی اوست:

پاک از عدم آمدیم و ناپاک شدیم آسوده در آمدیم و غمناک شدیم
بودیم به آب دیده از آتش دل دادیم به باد عمر و در خاک شدیم

سفر معنوی با تشخیص این نکته آغاز می‌شود که ما در عرصه‌ای «غیر واقعی» زندگی می‌کنیم. اگر طریقت، به طوری که حسین نصر آن را تعریف می‌کند، «وسیله‌ای است که شخص به واسطه آن می‌تواند به اصل و منشأ وحی اسلامی برسد»^(۲۲). پس این پیام مؤثر خیام که تنها معشوق [اصلی] سزاوار به یاد آوردن است، متوجه کُنه و لب پیام تصوف است. سفر معنوی عبارت از فرایندی است که با تأمل، تفکر و تشخیص اینکه زندگی کردن یعنی در حال سفر بودن است، آغاز می‌شود؛ سفری که مسیر آن را هدف روحانی سالک معین می‌کند. شخص ممکن است به آنچه موقت و گذراست دل ببندد و در طلب سعادت عمری را در به چنگ آوردن چیزها صرف کند، یا ممکن هم هست که جایگاهش را در عالم بشناسد و توجه خود را یکسره بر یک سفر معنوی واقعی متمرکز کند.

این چرخ و فلک که ما در او حیرانیم فانوس خیال از او مثالی دانیم
خورشید چراغدان و عالم فانوس ما چون صُوریم کاندرا او حیرانیم

سفر معنوی خیام شاید به معیارهایی که تصوف سنتی تعیین کرده است نرسد. ولی سفری است در ژرفای زندگی که از طریق آن وی لایه‌های جهات فریب‌دهنده زندگی را که وسوسه و اغواگری می‌کنند یکی پس از دیگری به یکسو می‌زند؛ شخص در این رهگذر دائماً متذکر می‌شود که زندگی چقدر موقت و گذراست. ذهن سپس به صورت طبیعی به سوی لایتغیر، ابدی، و حقیقت سرمدی – یعنی، حقیقتی که وجود آن چیزهای دیگر را کم حقیقت‌تر می‌سازد – گرایش پیدا می‌کند. این سفر نوعی «وجود درمانی»^{۲۳} «درمان فلسفی»، یا شیوه فیلسوف برای گذشتن از صورت و دیدن بی صورت است. سفری است که هم باراه و رسم صوفیانه توافق دارد و هم برخوردار از آن اصالت فکری است که در خور خردمندی بزرگ چون خیام است.

فنا

هدف نهائی صوفی و مقصد غائی سفر روحانی در تصوف یکی شدن با خدا یا همان گونه که صوفیان می‌گویند، «فنا فی الله» است. فنا وقتی رخ می‌دهد که شخص هنوز زندانی جسم مادی است، و نه آن گاه که روح از تن رها شده و به عالم غیرمادی و مجرد پیوسته است. به عقیده صوفیان، این گفته محمد(ص) موتوا قبل أن تموتوا اشاره دارد به مرگی معنوی و تولد مجدد، تولد مجددی که هدف نهائی آن رسیدن به حدّ اتحاد با خداوند است. ادبیات صوفیانه پر است از نمونه‌هایی از صوفیه‌ای که به طور مستقیم و غیرمستقیم تجربه اتحاد خود را با خدا و رسیدن به مقام فنا را گزارش کرده‌اند. بایزید، صوفی سده سوم / نهمی، در اشاره به خود می‌گفت، لَيْسَ فِي جُبَّةِ سَيِّدِ اللَّهِ؛ و حلاج، صوفی شهید معروف، به این جُرم بر سرِ دار رفت که گفته بود أَنَا الْحَقُّ. این دو جزو نمونه‌های بارزتر آن صوفیانی هستند که نائل به فنا شده‌اند.

البته در میان سروده‌های خیام رباعیهایی هست که برداشتی سنتی‌تر از فنا را ممکن می‌کند؛ یکی از رباعیات خاص خیام وار چنین می‌گوید:

در دام بلا دانه تو پاشی یا من؟ پیشانی شیران تو خراشی یا من؟
گر من به توام، بی تو سخن نتوان گفت گر من تو شوم تو گفته باشی یا من؟

مقصود خیام از «خطر» آفاتِ طریق سلوک معنوی است که در انتظار صوفی است. نیروی شیر می‌خواهد تا کسی طریق عشق را بیاماید و همه خطرات آن را پس پشت گذارد. خیام می‌گوید وقتی اتحاد با خداوند حاصل شد، آن زمان کیست که سخن می‌گوید، من یا تو؟

اگر فنا فقط در بافت صوفیانه سنتی آن فهمیده شود، خیام بدان پابند نبود، زیرا نه در رباعیات و نه در نوشته‌های فلسفی‌اش اشاره‌ای به این مفهوم شده است. مطلبی اگر در این باب باید گفت این است که شواهد فراوانی وجود دارد دالّ بر اینکه به زعم خیام پایان زندگی مقصد نهائی است، و انسان نباید چیزی را وراء این جستجو کند. همان‌طور که خیام می‌گوید:

فردا که از این دیر فنا در گذریم با هفت هزار سالگان سر به سریم

مع الوصف، می توان استدلال کرد که مفهوم فنا مفهوم پُرباری است که به معانی ضمنی و تفسیرهای مختلف مجال می دهد؛ دیگر آنکه ممکن است خیام برداشتی متفاوت با برداشتهای متعارف سنتی داشته است. ادبیات زیادی هست که خیام از طریق آنها شگفتی احترام آمیز خود را نسبت به جمال معشوق سرمدی، نیروی عشق و سرّ آن ابراز می کند. آیا نمی توان نتیجه گرفت که — در معنایی تجربی — اتحاد با، یا جذب شدن در سرّ و معمایی که نامش را هستی انسان می گذاریم مصداقی از فناست؟

به نظر می رسد دعوی اَنَا الْحَقُّ حلاج در بافتی متفاوت در رباعیات خیام ظاهر می شود؛ و آن اینکه اتحاد با خدا ماهیت استعلائی و فرا تجربی ندارد، بلکه اتحاد با تجربه و حالت وجدی است که از مشاهده عمیق وضعیت انسان و محیط آن در محل پُر راز و رمزی به نام عالم نشأت می گیرد. این اتحاد احساس شگفتی و خوفی است که از غریب افتادن انسان از محیط پیرامونی خویش، حاصل می شود.

خیام در تفسیر تازه ای از مفهوم فنا و بقا به آن اتحاد باطنی که میان عالم و معلوم، یعنی طالب و خداوند، وجود دارد، اشاره می کند و می گوید اتحاد الان وجود دارد، اما شخص به چشمی نیاز دارد که آن را ببیند. کسانی که اتحاد را در دنیای خارج، در عالمی فلکی یا در سطحی منافیزیکی و انتزاعی می جویند، متوجه اتحادی که در خویشتنِ شخص بین او و معشوق سرمدی وجود دارد نمی شود. یک رباعی منسوب به خیام می گوید:

ای در طلبِ آنکه بقا خواهی یافت وقتِ ذکرش فوق سما خواهی یافت
با تُست خدا و عرش اعظم دل تست با خود چو نیابی اش، کجا خواهی یافت؟

نظرات پایانی

همان طور که پیش تر خاطر نشان شدیم، به رغم وجود چندین رباعی که می توان آنها را

مرتبط به نظریات تصوف سنتی تفسیر کرد، جهان‌بینی خیام اساساً فاقد عناصر صوفیانه بود است. شاید شخص بتواند قالب رباعیات را کمی بازتر کند و چنین عناصری را در آن بخواند، همانگونه که من در بحث بالا انجام دادم؛ اما حتی در آن وقت هم شما نمی‌توانید خیام را در سنت مشایخ بزرگ صوفی از قبیل مولانا، حلاج، بایزید، ابوسعید سیر یا رابعه ببینید. با عنایت به کل آنچه ما می‌دانیم، خیام نه مرشدی داشت و نه به کسرت تصوف درآمده بود. هیچ یک از زندگی‌نامه‌نویسان او به وابستگی صوفیانه وی اشاره‌ای نکرده‌اند، و تنها استثنائی که من قبلاً ذکر کرده‌ام تصریح می‌کند که صوفیان رباعیات او را غلط فهمیدند و آن گونه که میلشان بود تفسیر کردند. به علاوه، درست نگویید که شخص می‌تواند رباعیاتی را بیابد که مجالی به افکار صوفیانه مرسوم آن‌کان هم دارد که به رباعیات فراوانی بر بخورد که عین همان مفاهیم مرسوم تصوف است. بحث به باد انتقاد گرفته شده است. مثلاً، زاهدان اهل روی و ریا خوانده‌اند که هدف صوفیه است ناچیز شمرده شده و آماج نقد و طعنه‌آمیز خیام قرار گرفته است.

اساساً دو دلیل وجود دارد که چرا خیام، لااقل در میان هموطنان ایرانی‌اش، شاعری صوفی‌وش شناخته شده است. اولاً، از لحاظ فرهنگی، هویت او با هویت تصوف درآمیخته است؛ و ثانیاً، این امکان وجود دارد که پاره‌ای از لایه‌های تفکر صوفیانه را اختیار کرده باشد. از آنجا که، در عالم اسلام، خیام نمی‌تواند یک لا ادري لذت‌گرا باشد - و نشانه‌های انگشت‌شماری در دست است که، دست کم با توجه به شیوه زندگی که داشت، بر صوفی بودن او دلالت می‌کند - پس چگونه این «مسأله نگران‌کننده» را که رباعیات خوانده می‌شود، می‌خواهیم توجیه کنیم؟ ما فقط یک فرصت داریم که قهرمان فرهنگی خود را از اتهام الحاد و شک [در دین] نجات دهیم، و آن این است که تحقیق کنیم «واقعاً او چه در ذهن داشت»، در معنای درونی رباعیات تکرر و تعمق کنیم، و ابعاد باطنی و رمزی اندیشه‌اش را بفهمیم. با اینهمه، باید در نظر داشت که نمادهای شراب، زن، عشق‌ورزی، بی‌ثباتی دنیا و امثالهم به طور گسترده‌ای در میان بیشتر شاعران صوفی مشرب ایران به کار می‌رود.

لذا، بدین‌گونه، نیروهای فرهنگی و حضور قدرتمند اسلام در ایران بسیار

تأثیرگذار بوده است، بدین معنی که نیروهای مذکور حدودی را که خیام در آن فعالیت داشت یا می‌توانست فعالیت داشته باشد پیشاپیش تعیین کرده بود، و تصوف در این شرایط حُسن او به شمار می‌رفت. صوفیان «یک پروانه عرفانی» در دست داشته‌اند، و وقتی «پروانه شعری» نیز بدان افزوده می‌شود، شاعر صوفی می‌تواند کم‌تر از فیلسوف یا متکلم بار مسئولیت به دوش بکشد. خیام لازم بود از اتهام الحاد، لادری‌گری، و لذت‌گرایی‌رهایی یابد، و تنها راه ممکن برای انجام این مقصود این بود که او صوفی به شمار آید که حرفهایش در واقع چیزی غیر از معانی ظاهری آنها، معنی می‌دهد. تنها راه این کار «خوراندن» چنین نکته‌ای در رباعیات اوست. اینکه رباعیات بسیاری زیادی به وی نسبت داده شده است فقط مجال بیشتری فراهم آورده تا تأویلاتی عرفانی از رباعیات او بشود و قرائتی صوفیانه از آنها عرضه گردد.

شق دوم این است که پرسیم: اگر بنا داریم که خیام صوفی باشد، او چه نوع صوفی خواهد بود؟ در میان خیام‌شناسان معاصر که معتقد به وابستگی خیام به تصوفند، فروغی را باید نام برد. او در مقام یکی از پیشگامان پژوهنده که در طبقه‌بندی و شناساندن رباعیات اصیل تلاش قابل ملاحظه‌ای کرده، بر این باور است که «امکان دارد که خیام اصول تصوف را می‌پسندیده است، و نظرات او ممکن است بعضی جاها با آراء صوفیان هماهنگ بوده،... اما هیچ شاهی دالّ بر اینکه او رسماً یک صوفی بوده، در دست نیست» (۲۳).

با اینهمه، می‌توان در مورد نوع و ماهیت گرایشهای صوفیانه احتمالی خیام حدسهایی زد. اگر او صوفی بود، همان‌طور که قبلاً بحث شد، یا به سنت اویسی تعلق داشت یا به ملامتیان عرف‌ستیز و هنجارگریز - یا شاید او صوفی تکرو مستقلی بود. دلایل خوبی در تأیید این فرض وجود دارد که، چنانچه خیام صوفی بوده، به ملامتیه وابستگی داشته است. در وهله اول و مهم‌تر از همه، این جنبش از خراسان و به ویژه از شهر نیشابور، در نیمه دوم سده سوم / نهم آغاز شد. ملامتیه حرکتی بود که به توسط گروهی از صوفیان بسیار متدین و پرهیزگار پدید آمد، گروهی که معترض جهات ظاهری و خشک اسلام بودند. عقیفی، در کتاب خود به نام ملامتیه، صوفیه و فتوت، ملامتیان را سلسله‌جنبان مبارزه‌ای بی‌امان با هر نوع ظاهرگرایی صوفیانه، و [نیز] بازگشتی به

دین‌ورزی و تقوای اسلام آغازین «توصیف می‌کند»^(۲۴). عفیفی در ادامه می‌گوید ناخوشنودی ملامتیان از دولت و سیاستمداران، ظاهرپرستیِ نفس‌گیر فقیهان و رنگ‌بازی و سالوس بعضی از صوفیان، نگرشی منفی در میان اعضاء این جنبش پدید آورد که در قالب نثر و نظم اظهار می‌شد:

ملامتیه فرقه‌ای هستند متمایز از تقوی‌پیشگان و زاهدان دیگر، اینان مشخصات اخلاقی و معنوی خاص خود را دارند...^(۲۵).

شاید بدین طریق، عفیفی می‌خواسته میان ملامتیه و صوفیان فرق بگذارد. چهره‌هایی همچون ابوحفص عمر سهروردی که تنها چند سال پس از خیام زندگی می‌کرد و عوارف المعارف را نوشت، و عبدالرحمن سلمی، مؤلف رساله ملامتیه اشاراتی به این جنبش کرده‌اند. این هر دو محقق از حضور شمار زیادی ملامتی در خراسان و اطراف نیشابور خبر می‌دهند. نمی‌توان تصور کرد که خیام با صوفیان عرف‌ستیز نیشابور تماسی نداشته و از آنها تأثیر پذیرفته بود.

وابستگی احتمالی خیام را به ملامتیه شماری از دانشمندان معاصر نیز تأیید می‌کنند. محمود اعتماد فصلی از کتاب خود، شعر فلسفی خیام، را به تحلیلی از ملامتیه و مشخصه‌های اصلی تفکر آنان اختصاص داده، و شباهت کاملی میان آنها و شیوه زندگی و نظرات خیام پیدا کرده است^(۲۶). استقلال فکری، پرهیز از ظاهرپرستی زندگی دینی، دوری جستن از مراکز قدرت، انتقاد تند از سنت پرستان مذهبی، و مخالفت با ظهور علم جزم‌اندیش کلام از جمله ویژگیهای بارز ملامتیه است؛ خیام مظهر همه این ویژگیهاست. دانشمند برجسته معاصر [ابراهیمی] دینانی با اشاره به این وابستگی، می‌گوید سخنان ضد دین و عرف خیام با فرقه ملامتی هم‌سوتر است تا با فلسفه لذت‌گرایی^(۲۷). رباعی زیر نمونه‌ای است از تمایلات هنجارستیزانه مکتب تفکر خیامی:

تا مدرسه و مناره ویران نشود	این کار قلندران بسامان نشود
تا ایمان کفر و کفر ایمان نشود	یک بنده حقیقتاً مسلمان نشود

در حالی که خیام زندگی پر ریخت و پاشی نداشت و از اینکه دولتمردی بشود تن

می‌زد، یقیناً زاهد نبود. او از دوستش خواجه نظام‌الملک درخواست ۱۰,۰۰۰ دینار مقررۃ سالیانه و ملکی در نیشابور کرد، و هیچ یک از این دو خواهش با مفهوم قناعت، که «ساده‌زیستی» و تا حدی «فقر» را می‌رساند جور در نمی‌آید. مفهوم پایبندی جدی به فقر مبتنی است بر برداشتی صوفیانه از این گفته پیامبر که الْفَقْرُ فَخْرٌ.

خیام زندگی راحتی را بدون داشتن یک مرشد و بدون وابستگی به طریقه‌ای، یا اعمال زاهدانه می‌گذراند. علی‌رغم این، پاره‌ای از درونمایه‌های مهم تصوف از قبیل اذعان به بی‌ثباتی دنیا، حصول نوع خاصی از شادی، و خردی که نتیجه نوشیدن باده حکمت است همه و همه کانون پیام خیام است. پایبندی او به تصوف همسوئی داشت با روح ظاهرستیزی وی که در هر جنبه‌ای از مکتب تفکر خیامی نفوذ کرده است. خیام زیبایی عالم را به عنوان تجلی معما یا سرّی زیبا می‌ستود، و در این جهان و در زمان حال زندگی می‌کرد زیرا زیبایی، رمز و راز، و احساس شگفتی را می‌توان فقط در زمان حال تجربه کرد. گفته می‌شود که «صوفی ابن‌الوقت است».

از نظر خیام نکات یاد شده در بالا عصاره و روح تصوف است و مابقی را او قصه‌های دروغین می‌خواند، فسون و فسانه‌ای که شخصی با توش و توان فکری وی بدان نیاز ندارد. خیام معتقد و مجذوب پیام صوفیانه‌ای شد که روزبهران بقلی آن را این گونه تعریف می‌کند: «عشق نسبت به یک نفر انسان نردبانی است برای رسیدن به عشق محبوب یگانه». می‌توان گفت که غرض از فصاحت رباعیات و نمادهای استثنایی که در هر بیت آن به هم آمیخته است «آشکار کردن و پنهان کردن» است. اگر خیام شاعر صوفی مشرب بود، کار عبثی است که سعی کنیم تفسیری یا صرفاً کفرآمیز یا عرفانی از رباعیات به دست دهیم. همان‌طور که آنماری شیمل می‌گوید:

بنا [ی شاعر] بر ابهام‌گویی است. نوسان میان دو سطح معنای، وجود آگاهانه ادامه داده می‌شود، و بافت و حال و هوای معنای کلمه ممکن است در هر لحظه‌ای تغییر کند، بسیار شبیه رنگ کاشیهای مسجدهای ایرانی که متناسب با ساعت روز سیرتر و روشن‌تر می‌شود (۲۸).

بنابراین، تصوف خیام جزء ذاتی و لاینفک رباعیات او نیست و، بسته به حالت

وجودی او، به مسیر تفکر صوفیانه درمی آمده و باز از آن بیرون می شده است. یقیناً، جنبه‌هایی از اصول تصوف در درون او طنین انداز بوده است؛ مع ذلک، طبیعت شکاک و متانت طبیعی او وی را از سقوط در آن نوع احساسات زدگی غیر عقلانی که به خیالبافی و ادعاهای اثبات‌ناپذیر بی‌حصر و حدّ میدان می دهد، باز می دارد.

به رغم آنکه مطالعه دقیق رباعیات خیام در کنار دیگر آثار وی نشان می دهد که سروده‌های او مستعدّ تفسیری صرفاً صوفیانه نیست، باز بعضیها نتوانسته‌اند در برابر وسوسه صوفی‌سازی وی مقاومت کنند. یکی از این موارد رابرت گریوز و عمر علی‌شاه هستند که فرض صوفی بودن خیام را تأیید می کنند. دعوی غیر معمول آنها مبتنی است بر فریبی که از ناحیه «رباعیات اصیل» خورده‌اند، رباعیاتی که شواهد بسیار مورد نیاز آنها را برای اثبات ماهیت صوفیانه رباعیات فراهم می کرد. در کتاب «رباعیات اصیل عمر خیام»^۱، دل مشغولی نزدیک به وسواس آنها به اینکه رباعیات را چیزی جز سخنان شیخی صوفی نبینند، به یک رشته تأویلات رمزی منجر شد. در نتیجه، استفاده خیام از «شراب» در رباعیاتش نماد حکمت الهی، معشوق به معنای خداوند، باده گساری نمادی از وجد و خلصه روحانی، سرمستی در حکم پر شدن از حکمت الهی و عشق‌ورزی به مثابه حالتی از اتحاد با معشوق یگانه شد.

منشأ چنین تفسیر قُرض و خاطر جمع گزارشی بود از ادريس شاه، یکی از مبلغان تصوف، دائر بر اینکه پدر بزرگ پدر او، شیخ فرقه ناشناخته‌ای در هندوکش، به نام جانفشان‌خان در سده نوزدهم، به اصل رباعیات خیام دسترسی داشت. این رباعیات نه تنها برای صوفیان شناخته شده بود، بلکه به منظور آزمایش درجه فراست صوفیان آتی به کار می رفت. روایت چنین است:

می‌نویسند زمانی سه طلبه جدید پیش خان آمدند؛ او که آنان را به گرمی پذیرفته بود به آنها گفت بروند و رباعیات را با دقت بخوانند و پس از کوتاه زمانی به وی گزارش کنند. آنها در ملاقات روز بعد پیش او رفتند. اولین طلبه گزارش داد که رباعیات او را طوری به تفکر واداشتند که قبلاً هرگز فکر

نکرده بود؛ دومی گفت خیام یک ملحد به نظر می‌رسید؛ به عقیدهٔ سومی، شعر خیام حاوی سرّی عمیق بود که وی امیدوار بود روزی آن را فهم کند. خان اولی را به عنوان مرید خود برگزید؛ دومی به عهدهٔ شیخی دیگر گذاشته شد؛ و سومی را واپس فرستادند تا خیام را برای یک هفتهٔ دیگر مطالعه کند^(۲۹).

گریوز در تحلیل دقیقی از رباعیات، حملهٔ تندی به ترجمهٔ فیتزجرالد می‌کند، زیرا به نظر او فیتزجرالد رباعیات را به زور در عرصهٔ جهان‌بینی خود گنجانده است تا از این طریق تصویری از خیام خلق کند که باب طبع خوانندگان عصر ویکتوریا شود. گریوز ضمن مقایسهٔ خیام با حضرت عیسی می‌نویسد: «قرائن به خوبی نشان می‌دهد که خیام احتمالاً صوفیان «رنگ آمیز» یا شیاد را در خلوت مسخره می‌کرد، بسیار شبیه عیسی که به پیروان خود توصیه‌ها می‌فرمود، در حالی که فریسیهای نیرنگ‌باز را نکوهش می‌کرد»^(۳۰).

عمر علیشاه که برداشت صوفیانهٔ خود را از رباعیات به سطح متفاوتی می‌برد، ظاهراً نه تنها تفسیری رمزی و باطنی مدّ نظر دارد بلکه برای رباعیات زمینه‌ای ملی‌گرایانه نیز قائل است. او تصریح می‌کند که خیام «به سال ۱۰۱۵ م. از پدر و مادری افغان که به جماعت صوفی مشرب بلخ تعلق داشتند، در نیشابور زاده شد»^(۳۱)، و معلم او، موفق‌الدین، یکی از اعضای طریقت قادری بود. علیشاه حتی مدعی بود که خیام، در فارسی به معنای «خیمه‌دوز»، نام بی‌سمائی است؛ اگر کلمهٔ خیام برحسب علم جفر تجزیه شود، نام صوفیانهٔ «الغاقی» یا اتلاف‌کنندهٔ کالا را می‌رساند^(۳۱).

سرسوزنی دلیل وجود ندارد که ادعاهای بالا را ثابت کند و تا این زمان هم این ادعاها تأیید نشده مانده‌اند. علی‌رغم نبودِ دلایل، عمر علیشاه به سرِ آنهایی که نمی‌توانند خیام صوفی مشرب را ببینند، آتش انتقاد می‌بارد. او چنین توضیح می‌دهد:

با اینکه رباعیات بی‌تردید برای خوانندگان تا حدّی مأنوس با ادبیات صوفیانه — که رباعیات سنتاً بدان تعلق دارد — ساخته شده، قطعاً مشتی پژوهشگر یک دنده، شرقی و غربی همچنان مواردی از سروده‌های ضدّ صوفیانهٔ وی نقل

۱. عبارت درست مفهوم نشد. توضیح ناقص نویسنده هم کمکی به روشن شدن این عبارت نکرد.

می‌کنند. این صرفاً بدان سبب است که اصطلاحات فنی، تفاوت‌های ظریف معنایی و بحث‌های تند و خشن شعر خیام — که برای خوانندگان وارد به نحوه تفکر صوفیانه به اندازه کافی واضح است — در ناآشنایان و غیراهل راز باعث گیجی و بیزاری می‌شود^(۳۳).

اول - ساتن در مقاله‌ای با عنوان «معمای عمر خیام» از حقه‌ای که به «نسخه جانفشان‌خان»^(۳۴) معروف شد، پرده برداشت، و بوئن در مقاله‌اش، «رباعیات عمر خیام: یک ارزیابی انتقادی از (ترجمه) رابرت گریوز و عمرعلیشاه»^(۳۵) دفتر این ماجرا را برای همیشه بست. بوئن افشا می‌کند که چگونه این نسخه موهوم که اساس ترجمه رابرت گریوز شد، در حقیقت بر ترجمه فیتزجرالد مبتنی بود.

اگرچه نسخه‌ای که بنا به ادعای رابرت گریوز و عمرعلیشاه در افغانستان وجود داشته، هرگز پیدا نشد، افسانه معنای واقعی رباعیات گواهی است بر گرایش شدیدی که در طول تاریخ به آوردن وی به حیطه دین وجود داشته است. همان‌طور که قبلاً بحث کردم، مقدار زیادی از این گرایش نشانه‌ای است از فرهنگ ایرانی — اسلامی که به موجب آن، شخص یا ملحد است یا جایی در درون مرزهای دین. خیام که نمی‌توانسته اولی باشد، پس ناچار باید دومی می‌بود.

اندیشه‌های فلسفی خیام

دشمن به غلط گفت 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

برخلاف رباعیات که اصالت و انتساب تصنیف آنها به خیام موضوع بحثهای پرسرو صدا بوده، رساله‌های فلسفی او، به رغم معدودی ادعای مخالف، قطعاً از آن خود اوست. این مصنفات فلسفی کوتاه ولی عمیق بینشی در مورد کارهای فلسفی خیام به ما می‌دهند و دری دیگر به روی شخصیت و نبوغ این مرد چند چهره می‌کشایند.

خیام شش رساله فلسفی زیر را برای ما باقی گذاشته است:

- ۱ . رساله فی الکوّن والتکلیف
- ۲ . ضرورة التّضاد فی العالم، والجبر والبقاء
- ۳ . رسالة الضیاء العقلی فی الموضوع العلم الکلی
- ۴ . رساله در علم کلیات وجود
- ۵ . رساله فی الوجود
- ۶ . رساله جواب عن ثلاث مسائل

درباره ترتیب این نوشته‌ها و حتی تعداد آنها حرف و نقل زیاد است. مثلاً، «الضیاء العقلی فی العالم فی الموضوع العلم الکلی» به نظر می‌رسد حاوی مطالب ضد و

نقیض است، و تنها تنی چند از زندگی نامه‌نویسان این رساله را کار خود خیام دانسته‌اند. بعضی از محققان، از قبیل حامدناجی اصفهانی^(۱)، «جواب عن ثلاث مسائل» و «ضرورة التّضاد فی العالم...» را یک اثر واحد می‌داند در صورتی که به زعم رضا زاده ملک اینها دو کار متفاوتند.

بنا به دلایلی که ذکرش بیرون از حیطه این کتاب است و اساساً مربوط می‌شود به خوانندگانی که کتاب حاضر برای آنان نوشته شده، من چنین بحثهایی را حذف کرده، و شش متن موثق را به عنوان نمونه‌های واقعی از اندیشه‌های فلسفی خیام در اینجا گنجانده‌ام.

گرچه رساله‌های یاد شده نماینده تفکر فلسفی خیام در دقیق‌ترین معنای کلمه «فلسفه» است، دیدگاه فلسفی او منحصر به این رسالات نمی‌شود، بلکه در سرتاسر رباعیات او نیز دامن گسترده است. چیزی که این رسالات مسلماً آن را روشن می‌کنند موضع خیام در مورد درونمایه‌های اصلی فلسفه مشائی است.

رساله‌های فلسفی خیام، که به سنت مشائی نوشته شده، نه تنها نمایندگان بارز اندیشه‌های فلسفی خود خیام است، بلکه نشان‌دهنده مسائل فلسفی است که در محافل علمی آن زمان مهم‌ترین دغدغه فکری بوده است. بحث ما به توضیح مشخصات بارز این درونمایه‌ها محدود خواهد بود؛ برای کسانی که به مطالعه عمیق‌تری در فلسفه خیام علاقمندند، ترجمه کاملی از رسالات فلسفی وی، که اصل آنها به عربی است، و نیز عین رساله فارسی حکیم در پیوستهای کتاب درج شده است.

پیش از پرداختن به تحلیل و شرح مشخصه‌های بارز تفکر فلسفی خیام، بیایید چارچوب کلی فکری او را از نظر بگذرانیم. می‌دانیم که خیام در فلسفه یونانی بسیار ماهر و شاگرد بسیار علاقمند مکتب ابن سینا بود و او را «استاد خود» می‌خواند. این را نیز می‌دانیم که غزالی ممکن است فلسفه یونان را نزد خیام خوانده باشد؛ و اگر گزارش رشیدی تبریزی از حکایتی که در طربخانه آورده درست باشد (و بنا به دلایلی جای تردید هم دارد)، خیام عالم‌ترین فیلسوف زمان خود بود.

چون محقق شده که امام... محمد بن محمد الغزالی... را داعیه بر آن مرتب شده

بود که در حکمت به صحت نسختی به انبساط بر حکیمی گذراند تا دلایل و براهین حکما را معلوم کرده، بر نقض آن چمن مزین شرع را به بهار علم رسانند... در آن عصر از خیام در حکمت اعلم نبود^(۳).

به نظر می‌رسد رابطه میان غزالی و خیام از مقوله محبت - نفرت بوده است؛ غزالی نماینده دین‌ورزی سستی و تعصب‌آمیز اشعریه بود و خیام، در مقام مردی آزاداندیش، با ظهور جزم‌اندیشی و محدودسازیهای کلامی به مخالفت برخاست، تا آنجا که محقق معاصر م. اعتماد می‌گوید: «به نظر می‌رسد مطالعه آثار محمد غزالی، با آن همه تعصب خشک و قشری که در دو کتاب المُنْقِذ مِنَ الضَّلَالِ و احیاء علوم الدِّین نشان داده، زمینه‌ای برای سرودن برخی از رباعیات فلسفی خیام بوده است»^(۴). ابراهیمی دینانی، در مقاله محققانه‌اش درباره خیام تا آنجا پیش می‌رود که احتمال می‌دهد شک و تردید معروف غزالی ممکن است معلول معاشرتش با خیام بوده باشد^(۵).

اگرچه اشخاص برجسته دیگری هم بودند که از بعضی جهات به خیام شباهت داشتند، اما چنین می‌نماید که خیام چهره روشنفکری نظیری برای زمان خود بوده است. با اینکه او در فلسفه ارسطویی تبحر کامل داشت و چند رساله هم در سنت مشائی نوشت مع ذلک یک فیلسوف مشائی نمونه مانند فارابی و ابن سینا نیست. به علاوه، او متکلم به حساب نمی‌آید زیرا اسلوب نگارشش و مسائلی که بحث می‌کند صرفاً فلسفی است. او حکیم (یا عارفی) از نوع ابن عربی، و ملاصدرا که هم‌نهاد [= ترکیب] یا سنتزی از فلسفه و تصوف به وجود آوردند، نبود؛ صوفیی بر سنت حافظ^۱، مولانا و حلاج نیز نبود. بنابراین، تلاش ما باید متوجه درک جایگاه فلسفه مشائی در کل طرح فکری وی و نیز منزلت او در تاریخ تفکر اسلامی باشد.

اگر قرار است پاسخی به این پرسش پیچیده داده شود، نخست باید اندیشه فلسفی او را فهمید. خیام دیدگاههای نظری خود را هم در رباعیاتی که از او یا منسوب بدوست و هم در رسالات فلسفی خود بحث می‌کند. رباعیات پیش‌تر در فصل چهار بررسی شد.

۱. حافظ را صوفی خواندن جای مقداری تأمل است.

اینجا ما به نوشته‌های مشائی مشرب‌تر خیام می‌پردازیم و تحلیل و تفسیری از ویژگیهای برجسته آن نوشته‌ها به دست می‌دهیم. مسائل اصلی را که خیام در سراسر رسالاتش بحث می‌کند می‌توان به گونه زیر مقوله‌بندی کرد:

۱. وجود خدا، صفات و علم او

۲. مراتب وجود و مسأله کثرت

۳. وجود و ماهیت

۴. مسأله شرّ

۵. جبر و اختیار

۶. موضوع و محمول

۷. معادشناسی

وجود خدا، صفات و علم او

خیام، به سنت مشائیان، از خداوند به عنوان واجب‌الوجود یاد می‌کند. با اینکه در سراسر مصنفاتش وجود واجب‌الوجود تلویحاً استنباط می‌شود ولی خواننده بحثی عمیق یا تلاشی برای اثبات خداوند نمی‌بیند؛ اما اشارات بی‌شماری به این موضوع شده و بررسیهایی اجمالی درباره آن صورت گرفته است. استدلال خیام در مورد وجود خداوند چیزی است که ستاً آن را بحث کیهان‌شناختی خوانده‌اند. طبق این بحث، چون هر رویدادی باید حداقل یک علت داشته باشد و علت هم فی‌نفسه رویدادی است نیازمند به علتی دیگر، ما یا به واجب‌الوجودی می‌رسیم که هیچ علتی ندارد یا به توالی بی‌پایانی از ممکن‌الوجودهایی که تا لایتناهی ادامه می‌یابد.

مفهوم لایتناهی مسائل فلسفی بی‌شماری پیش می‌آورد، مفهومی که خیام مانند بسیاری از فیلسوفان قرون وسطی، آن را ردّ می‌کند. ما می‌مانیم و واجب‌الوجودی که وجودش معلول علت دیگری نیست. خیام چنین اظهار نظر می‌کند:

می‌گوییم که امکان ندارد ماهیت ممکن‌الوجودی هرگز علت هیچ‌گونه وجوب

بوده باشد، مگر اینکه مُعَدّ و میانجی یا چیزهای دیگری باشد که از قبیل همان ممکن‌الوجود هستند.

[ما می‌گوییم] (آ) ممکن است. و باید که (آ) سببِ فاعلی وجود (ب) باشد. و دانسته شد که (ب) ممکن‌الوجود است. و هیچ ممکن‌الوجودی وجود نمی‌یابد، مگر اینکه وجودش واجب شده باشد. پس (ب) واجب‌الوجود شده است، با اینکه (آ) واجب‌الوجود نیست، و بنابراین (ب) از لحاظی ممکن و از لحاظی دیگر واجب است، الاّ اینکه ممکن‌الوجود بودن ناشی از وجود دیگری است که سبب وجوب وجود آن می‌شود، نه چیز دیگر. (آ) ممکن‌الوجود است. پس، یک ذاتِ ممکن‌الوجود سبب فاعلی وجوب وجودی شده باشد و این محال است. بنابراین روا نباشد که هیچ ماهیتِ ممکن‌الوجودی علتِ هیچ نوعی از وجوب بوده باشد^(۶).

بقیه بحث کیهان‌شناختی خیام به طور غیرمستقیم در اینجا بیان می‌شود. یک واجب‌الوجود می‌تواند علت فاعلی یک ممکن‌الوجود باشد؛ و از آنجا که عالم یک ممکن‌الوجود است، باید واجب‌الوجودی باشد که علت فاعلی آن [عالم] است. چیز دیگری که اینجا به طور تلویحی بیان شده این است که عالم امری محتمل است بدین معنی که ممکن است باشد یا نباشد ولی لازم است، زیرا به شرط بودنِ علت مناسب، معلول معین نیز ضرورتاً به دنبال زنجیره‌ای از علت و معلولها که به واجب‌الوجود منتهی می‌شود، خواهد آمد. خیام در اثر دیگرش فی‌الکون و التکلیف، بحث کیهان‌شناختی خود را تکرار می‌کند:

اگر در جمیع موجودات و لَمَّیَّات آنها با دیده تأمل بنگری، به این نتیجه قطعی خواهی رسید که لَمَّیَّت تمام چیزها به چرایی و علل و اسبابی منتهی می‌شود که لَمَّیَّت و علل و اسبابی برای آنها وجود ندارد. برهان این مسأله بدین صورت است که اگر گویند چرا (ب) است؟ گوییم چون (ج) هست؛ و اگر پرسند چرا (ج)، هست؟ گوییم چون (د) است، و اگر پرسند چرا (د) است، گوییم زیرا (ه) است... و به ناگزیر بحث از علتها به علتی که دلیلی دیگر برای آن نیست، منتهی می‌شود؛ و گرنه تسلسل یا دور لازم آید و این محال است.

پس راست است که تمامی علت‌های موجودات به علتی منتهی می‌شوند که سببی برای آن نیست و در عالم الهی چنین تبیین می‌شود که علتی که هیچ علتی برای آن نیست ذات واجب‌الوجود است که از جمیع جهات واحد است و از هرگونه نقصی مبرا است و تمامی چیزها به او منتهی می‌شود و از او وجود می‌یابد.^(۷)

با اینکه فیلسوفان مسلمان در باب مسألة ماهیت و وجود بسیار سخن گفته‌اند، موضوع وجود خداوند، که بدیهی و مبرهن به حساب می‌آمده، عموماً به طرزی سطحی و اجمالی بررسی شده است. خیام، در ارتباط با بحث کیهان‌شناختی، بحثی را که اساساً ارسطویی، و تقریباً عین استدلال‌های ابن سیناست، به اشکال مختلف بیان می‌کند. علاوه بر چند جای دیگر^(۸)، او اشاره کوتاهی در رساله فی‌الوجود در این باب دارد که در آن ما شاهد «بحثی هستی‌شناختی» در تأیید وجود خدا هستیم. این بحث بر تصور خداوند به عنوان مفهومی ذاتی یا پیشاتجربی^۱ [المتی]، و نه بر ارتباط علی تأکید می‌کند و مدعی است که انسانها با مفهومی از خدا زاده می‌شوند. طبیعت کامل این مفهوم و اینکه کمال فقط می‌تواند از کمال پدید آید ایجاب می‌کند که مفهوم ما از خدا می‌تواند تنها از خود خدا ناشی شده باشد. بیان فشرده خیام از این بحث هستی‌شناختی به شرح زیر است:

واجب‌الوجود، که شکوهش بلند باد، ذاتی است که ممکن نیست او را جز موجود تصور کرد. پس، صفت وجود نزد عقل به واسطه ذات او [خدا] است، و نه به سبب آنکه کسی آن را در آنجا نهاده است.^(۹)

به دنبال بحثی درباره وجود خداوند، خیام به موضوع وصف و پیچیدگیهای مربوط به آن می‌پردازد. در سنت دیرینه فلسفه اسلامی، خیام نخست توجه خود را بر حفظ وحدت الهی معطوف می‌کند و می‌کوشد تا سازشی میان خدا و صفات او بدهد.

ذات واجب‌الوجود در جمیع جهاتش یکی است و در هیچ حالتی نمی‌تواند کثرت بدان راه یابد، جز به صورت کثرت اعتباری که در آن حالت شمار این

کثرت می‌تواند تابی نهایت باشد. ذاتی که تصور کثرت اعتباری برای آن شود، متکثر نمی‌شود. به طور کلی، تمامی صفات واجب‌الوجود اساساً اعتباری هستند، و در هیچ یک اصلاً وجودی نیست^(۱۰).

این نظر خیام که صفات خالی از وجودند شاید بعضاً پاسخی باشد به بحث‌های کلامی بین معتزله، اشاعره و بعضی از گروه‌های مشبّهه، که مقدار زیادی از جرّ و بحث‌ها دربارهٔ رابطهٔ میان ذات و صفات الهی پیرامون آن می‌گردد. در حالی که، به عقیدهٔ بیشتر متکلمان، صفات الهی در معنایی حقیقی هستند، به نظر می‌رسد عقیدهٔ خیام عکس این، و نزدیک‌تر به موضع صوفیه، خداباوران منکرِ وحی یا بعضی از فیلسوفانی است که خدا را هستی مطلق می‌بینند.

خیام، در ضرورة التّضاد فی العالم، والجبر والبقاء، به تحقیق در مسألهٔ وجوب می‌پردازد تا ثابت کند که گرچه انواع مختلفی از وجوب و اشیائی که صفات آنها واجب است، وجود دارد، این معانی وجوب با معنای وجوبِ خداوند فرق می‌کند.

پس از عرضهٔ بحثی دربارهٔ صفات مختلف، طبقه‌بندی آنها به انواع اصلی و فرعی، و اینکه چگونه تمامی صفات ضرورتاً به منشأ خود برمی‌گردند – که امری ضروری است – خیام صفات مختلف واجب‌الوجود را به سه بخش تقسیم می‌کند:

۱. پاره‌ای صفات، به علت تقدم و صفی دیگر برای موصوف، واجب‌الوجودند^(۱۱)، [مثلاً، همهٔ عزّیها مردهای ازدواج نکرده‌اند].

۲. بعضی صفات، به سبب تقدم پاره‌ای صفات دیگر، نه واجب، بلکه از لوازم اصلی یک موصوفند و لذا واجب‌الوجودند^(۱۲). خیام این مثال را می‌آورد که چگونه «فردیت» صفت لازمی برای «سه بودن» است، اما این وجوب فقط یک وجوب اعتباری است و در عالم خارج موجود نیست.

۳. بعضی دیگر از صفات، به واسطهٔ سببی دیگر واجب نیستند، بلکه از ذاتیات ملزوم‌اند و بنابراین، واجب‌الوجودند^(۱۳).

خیام می‌گوید، این معانی وجوب در معنای واقعی وجوب نیستند، چون می‌توانند فقط به شکل مجرّد و معقول موجود باشند و هیچ وجود خارجی نداشته باشند.

«بنابراین، این صفتهای یاد شده... به طور اعتباری موجود، و در جهان خارج غائبند، و لذا وجود چنین صفت‌هایی به سبب تفکر شخص در نفس و عقل خویش و نه در جهان معنی پیدا می‌کند»^(۱۴). اینجا تلویحاً فرضی در استدلال خیمام هست، که او آن را بیان نمی‌کند اما برای درک کامل استدلال او لازم است: برای آنکه معنای وجوب حقیقتاً واقعی باشد، باید هم جهت عقلی و اعتباری داشته باشد هم جهت خارجی [و عینی]. خیمام پس از نقد دیگر گونه‌های وجوب و اینکه در چه معنایی وجود آنها واجب است، به مسأله خدا می‌پردازد و بحث می‌کند که وجوب او [خدا] تنها وجوب حقیقی است، زیرا هم به معنای «اعتباری» و هم در معنای حقیقی کلمه، [خدا] وجود دارد:

حال در این مقام برهان اقامه شده که واجب‌الوجود در [عالم] خارج، از تمامی جهات واحد، و علت همه موجودات خارجی است... پس، خدای متعال علت تمامی اشیایی است که در ذهن و در خارج متحقق می‌شود^(۱۵).

خیمام ثابت می‌کند که تمامی صفات خداوند ثانوی و غیرحقیقی است جز وجوب، که بخش جدانشدنی ذات الهی است. مسأله آخر مسأله علم خدا بر کلیات و جزئیات است، که سنتاً موضوع نزاع زیاد در میان متکلمان و فیلسوفان بوده است. در حالی که معاصر خیمام، غزالی، به تفصیل درباره این موضوع چیز نوشته، و فیلسوفان را برای اینکه می‌گویند خداوند از جزئیات خبر ندارد، ملامت کرده^(۱۶)، بحث خیمام در این باب، حداکثر، گذرا و اجمالی است:

علم او وجودی است، یعنی از طریق حصول صور معقولات در ذات او؛ جز آنکه کل آنها ممکنه‌الوجودند و لازم برای آن. سخن در این باب جای دیگر به تفصیل گفته شده است، و باید که آنجا طلب شود^(۱۷).

کاملاً روشن نیست که غرض خیمام از «جای دیگر» چیست. شاید رساله‌ای داشته که اکنون مفقود شده، و او در آن، موضوع را بحث کرده است. علی‌رغم موجز بودن نظراتش عبارت «حصول صور معقولات» علامت مشخصه ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان مشائی را بر خود دارد و نشان می‌دهد که نظر خیمام در ارتباط با علم خدا، شبیه بقیه

اندیشه‌های فلسفی، با نظر مشائیان بسیار همخوانی دارد.

مراتب وجود و مسأله کثرت

طبق نظر شخصی خیام، مهم‌ترین مسأله فلسفی توجیه تعدد موجودات و متمایز کردن آنها از یکدیگر است. به علاوه، اینکه چگونه تفاوت‌های میان موجودات علت برتری موجودی را بر موجود دیگر تبیین می‌کند مسأله گیج‌کننده‌ای است که به عقیده خیام سزاوار تحقیق گسترده است. او در مهم‌ترین اثر فلسفی خود، فی‌الکون والتکلیف، توضیح می‌دهد:

آنچه که از مهم‌ترین و دشوارترین مسائل باقی می‌ماند تفاوت میان موجودات از لحاظ شرافت است. پس بدان که این مسأله‌ای است که بیشتر مردم را سردرگم کرده است، تا بدان حد که انسان نمی‌تواند عاقل و اهل منطقی را ببیند که از این لحاظ حیرت زده نیست. شاید من و معلّم ابن‌سینا، استاد تمامی کسانی که پیش از او بوده‌اند، به دقت در این مسأله تعمق کرده‌ایم و تا حدی که عقول ما را قانع کند، آن را فهم کرده‌ایم. چیزی که ما را قانع کرده است یا سخنی باطناً سست و بی‌ارزش و ظاهراً احمقانه است، یا ذاتاً محکم و با ثبات و (حقیقی)، به قسمی که به ناگزیر آن را پذیرفته‌ایم^(۱۸).

دلیل اینکه خیام این مسأله فلسفی را «مهم‌ترین و مشکل‌ترین مسأله» می‌بیند، نه فقط اهمیت ذاتی آن، بلکه ارتباط گسترده این معمای بفرنج بزرگ با یک سلسله مسائل دیگر است. وقتی مسأله کثرت بحث می‌شود، که طبعاً در متن یک جهان‌بینی خدا‌باورانه خواهد بود، مفهوم وحدت نیز باید مورد بررسی قرار گیرد. با توجه به اینکه کثرت از وحدت ناشی می‌شود، مکانیسمی که این عمل از طریق آن صورت می‌گیرد، یعنی «صدور» یا خلقت از درون عدم، اهمیتی اساسی پیدا می‌کند. بحث در باب گستره کامل تبعات فلسفی مطلب یاد شده از حیطة کار ما در اثر حاضر بیرون است.

خیام، در فی‌الکون والتکلیف با شرحی در معنای فلسفه از دیدگاهی ارسطویی،

این گونه آغاز می‌کند: «مسائل اساسی و واقعی که در فلسفه بحث می‌شود، [نخست] هَلْ هُوَ [آیا آن چیز هست؟]، دوم ما هُوَ؟ [حقیقت آن چیست؟]، سوم لِمَ؟ [چرا؟] است»^(۱۹). در حالی که تحلیل خیام و شرح این مقولات الگوی معمول فلسفه ارسطویی را منعکس می‌کند، شیوه استفاده وی از آنها تا اندازه‌ای ابتکاری و بدیع است. او که به مسأله مراتب وجود علاقمند است، استدلال می‌کند که مطلب «ما هو» مساله‌ای مخصوصاً مهم است، زیرا به حقیقت اشیاء اشاره دارد. آنچه حقیقی است از آنچه حقیقی نیست بالاتر و برتر است. چیزی که در نهایت امر غیر حقیقی است، غیر موجود است، و حقیقی‌ترین چیزها جز خود وجود نیست؛ بدین دلیل است که خیام می‌گوید، «چون گروهی از اهل منطق تفاوت میان این دو نوع را در نیافته‌اند، دچار سفسطه و تحیر شده‌اند»^(۲۰).

مسأله مراتب وجود به عقیده خیام بدان جهت مطرح می‌شود که مسأله دیگری نیز حل گردد، و آن وجود یک واجب‌الوجود است. در تمامی رساله‌های فلسفی او، دلیل وجود خداوند همچنان اهمیت اصلی را دارد، و جای تردید نمی‌گذارد که، به رغم نظرات شگاکانه وی در اشعارش، او باید مردی خدا‌باور [و شاید منهای اعتقاد به وحی] بوده باشد. در اثبات وجود خدا، او محال بودن توالی وجودهای ممکن وابسته را که تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد، مبنا قرار می‌دهد، و این برهانی است که اگر هم در اکثر رساله‌هایش بحث نشده، لااقل ذکرش رفته است.

وجود خدا به عنوان هستی مطلق رکن اصلی آراء فلسفی خیام است. مرکزیت واجب‌الوجود از نظر خیام امری واضح است: «اگر در تمامی موجودات تأمل کنی و به دقت تمام «چرائی» (لِمَ) آنها را مدّ نظر قرار دهی. درخواهی یافت که «چرائی» هر چیزی به «چرائی» چیز دیگری منجر می‌شود و بدین ترتیب، توالی این رخداد منتهی به علت‌العللی می‌شود که هیچ علتی ندارد»^(۲۱).

با توجه به این علت بی‌علت ارسطویی، خیام نتیجه می‌گیرد که «ممکن‌الوجودها یکی از پی‌دیگری و طی مراتبی از وجود مقدس صادر می‌شوند و سپس به خلعت وجود درمی‌آیند»^(۲۲). خیام نیز مانند بسیاری از فیلسوفان مسلمان، طرح نو افلاطونی فیضان یا صدور را برگزیده است؛ این طرح زمینه بسیار مناسبی در اختیار او می‌گذارد تا

در چارچوبه آن، چیزی را توضیح دهد که به عقیده وی مهم‌ترین مسأله فلسفی است: «چگونه باید تفاوت میان موجودات را از لحاظ درجه شرافتشان توجیه کرد»^(۲۳). خیام در بیان چنین توجیهی، در رساله فی‌الکون والتکلیف پیشنهاد می‌کند:

برهان حقیقی و متقن ثابت می‌کند که خداوند تمامی موجودات را با هم نیافریده است، بلکه آنها را از حضرت خویش به ترتیب نزولی خلق کرده است. بنابراین نخستین چیزی که خداوند آفرید عقل محض بود، و چون مبدأ اول به خداوند نزدیک‌تر از همه است، اشرف موجودات است و این رتبه شرافت ادامه می‌یابد تا نازل‌ترین موجودات که عبارت از طینت کائنات فاسد باشد. پس از آن در قوس صعود شروع به ایجاد فرموده و رو به اشرف رفته تا به انسان که اشرف موجودات مرکبه و آخرین آنها در عالم کون و فساد رسیده است. بنابراین در مخلوقات هرچه دورتر است شرافتش افزون‌تر است^(۲۴) و خداوند تبارک و تعالی، خلق این مرکبات را در زمانهای متفاوتی مقدّر فرموده است، زیرا اجتماع اشیائی که متضاد و متقابلند محال است^(۲۵).

خیام، در رساله دیگرش در علم کلیات وجود^(۲۶) طرح ابن‌سینائی صدور یا فیضان را اختیار می‌کند و این مطلب را که چگونه عقول دهگانه یکی از دیگری صادر می‌شود و نیز فلک مربوط به هر کدام را توضیح می‌دهد. مع‌ذلک، به رغم شباهتهای موجود بین فارابی، ابن‌سینا و تعبیر خیام از نظریه فیضان، او در اواخر رساله یاد شده از اسلاف خود فاصله می‌گیرد و نظریه مذکور را طبق برداشت خود تعریف می‌کند. مطابق نظر ابن‌سینا، هر عقل آفریننده روحی است که به نوبه خود یک مرتبه فلکی می‌آفریند، و آخرین عقل، یا عقل فعال (واهب‌الصور) عالم کون و فساد را خلق می‌کند. تعبیر خیام این است که عقول و ارواح با هم عهده‌دار حکومت بر مراتب فلکی‌اند. برخلاف نظر ابن‌سینا که عقل فعال معلول عقل نهم است، خیام آن را عقل اول و لذا صادر نخستین از واجب‌الوجود و نزدیک‌ترین عقل به آن می‌داند.

نظر یاد شده که عقل فعال را در نخستین مرتبه فیضان جای می‌دهد، در واقع نزدیک‌تر است به نظر اخوان‌الصفا که تمایلات نو افلاطونی آنها بر آراء مشائیشان

می‌چربید^(۲۷). کسانی هستند که به ارتباط خيام با اخوان الصفا اشاره کرده‌اند، و به شباهتهایی مانند استفاده خيام از اعداد برای توضیح مراتب موجودات، استناد کرده‌اند. چنین موضعی تفاوت عمده‌ای با موضع معمول مشائیان و، به ویژه با نظر ابن سینا ندارد. معلوم است که خيام تا این لحظه در مورد سه مسأله اهتمام داشته است. نخست اثبات وجود خداوند. دوم مطرح کردن نظریه نوافلاطونی صدور که خود بدان اعتقاد دارد؛ و سرانجام، توضیح و توجیه درجه‌بندی موجودات با استفاده از نظریه صدور یا فیضان و آنچه از آن برمی‌آید. خيام از طریق این چهارچوبه فلسفی وحدت خداوند را محفوظ نگاه می‌دارد، ولی از سوی دیگر وجود کثرت در نظام خلقت را توجیه می‌کند. حال که خيام چهارچوب و ساختار هستی‌شناختی آراء فلسفی خود را در جای مناسب قرار می‌دهد، می‌پردازد به بررسی بعضی از مسائل دیگر در قالب نظریه فیضان. انگشت‌شمارند مسائلی که بیش از مسأله رابطه میان ماهیت و وجود موضوع جرّ و بحث قرار گرفته باشد.

وجود و ماهیت

درباره رابطه ماهیت و وجود به طور کلّ، و با آراء هستی‌شناختی خيام به طور اخصّ، در تاریخ فلسفه اسلامی سه نظریه ابراز شده است^(۲۸):

۱. وجود یک موجود عین ماهیت آن است. این نظریه به ابوالحسن اشعری، حسن بصری و بعضی دیگر از متکلمان اشعری منسوب است.
۲. نظریه‌ای که عموماً به اصالت ماهیت شهرت دارد می‌گوید ماهیت اصل است و وجود بدان اضافه می‌شود. بسیاری از فیلسوفان از قبیل ابوهاشم جبائی و، بعدها، سهروردی [شیخ اشراق] و میرداماد مدافع این نظریه بوده‌اند.
۳. سومین نظریه که معمولاً به اصالت وجود معروف است وجود را اصل و ماهیت را اضافه بر آن می‌داند.

پیش از ورود به تشریح نظر خيام درباره ماهیت و وجود، نخست باید موضع او

را نسبت به این موضوع بفهمیم. در واقع، خیام اشاراتی چند به اصالت ماهیت دارد، که بارزترین آنها این بیان او در «رساله فی الوجود» است که «وجود به واسطه فیضان امری اعتباری است». به علاوه، او در همین رساله، در فصل ۱۷ با عنوان «الوجود معنی زائد علی الماهیه»، می‌گوید، «آثار وجود در جمیع اشیاء، از قبیل عرضیات یافت می‌شود و شک نیست که وجود معنایی است زائد بر ماهیت که معقول است. در این هیچ حرفی نیست؛ بلکه بحث ما در اینجا مربوط به وجود در عالم واقع (فی الایان) است»^(۲۹).

آیا خیام آراء شخصی خود را درباره موضوع مورد بررسی پیشنهاد می‌کند یا صرفاً شارح و مفسر ابن سیناست؟ مطالعه دقیق در نوشته‌های فلسفی خیام روشن می‌کند که او فی الواقع هر دو نظر را تأیید می‌کند. این ممکن است به سبب آن باشد که تمایز بین اصالت وجود و اصالت ماهیت تمایزی است که در دوره متأخرتری از تاریخ فلسفه اسلامی پدید آمد، به ویژه با ظهور مکتب اصفهان^(۳۰)، که دو چهره سرشناس میرداماد و شاگرد نامورش، ملاصدرا را به جامعه اسلامی عرضه کرد. اطلاق تحول دوره متأخرتری از تاریخ فلسفه بر دوره قبل تر باعث مقداری درک غلط، از نوع آنچه اکنون [در مورد خیام] با آن مواجهیم، می‌شود. خیام، که از وجود این دو مکتب فکری بی‌خبر بود، زمانی راجع به این مطلب اظهار نظر می‌کرد که متوجه نبود که پیرو ابن سینا بودن (آن‌طور که خودش ادعا می‌کرد) و از اصالت ماهیت دفاع کردن با هم مغایرت داشت. در مجموعه مصنفاتش، انسان به شواهدی برمی‌خورد که هر دو نظر را تأیید می‌کند، هر چند که اشارات خیام و نحوه پرداختن وی به اصالت ماهیت وضوح بیشتری دارد.

سید حسن نصر در مقاله خود، «خیام شاعر – عالم در مقام فیلسوف»، همین نکته را یادآور می‌شود و می‌گوید قرار دادن خیام در هر یک از این دو مکتب نابجا خواهد بود، زیرا این تمایز اساساً در سده نهم / پانزدهم پیدا شد:

اگرچه تمایز میان اصالت وجود و اصالت ماهیت به مکتب اصفهان و مخصوصاً به ملاصدرا برمی‌گردد، طلاب متأخرتر فلسفه اسلامی گرایش به این پیدا کرده‌اند که به کل سنت فلسفی دوره‌های قبل تر از این منظر نگاه کنند، و در پی این بوده‌اند که تعیین کنند کدام فیلسوف به چه مکتبی متعلق بوده است.

اگر ما این تمایز متأخرتر [در حوزه فلسفه] را با اصطلاحات خاص آن در مورد خیام به کار ببریم، آنگاه می‌توانیم بگوییم که خیام، مانند سهروردی، نصرالدین طوسی، غیاث‌الدین منصور دشتکی و میرداماد، وابسته به مکتب اصالت ماهیت است، با اینکه او اصالت ماهیت را که ملاصدرا و بسیاری دیگر از فیلسوفان متأخر به کار می‌بردند، به کار نمی‌برد^(۳۱).

چند تن از دانشمندان معاصر هستند که استدلال می‌کنند خیام به تفوق ماهیت بر وجود معتقد بوده است. غلامرضا جمشید نژاد اول، در شرح مختصرش بر رساله خیام به نام «فی الوجود»^(۳۲) می‌گوید که «خیام برای تبیین نظریه (فَیْضَان) نخست مانند دو سلف خود یعنی فارابی (د. ۳۳۹ ق) و ابن‌سینا (د. ۴۲۸ ق) بین ماهیت و وجود تفاوت منطقی و متافیزیکی قائل می‌شود». تا اینجا ما با هم توافق داریم، اما جمشید نژاد سپس ادعا می‌کند که خیام «ماهیت را دارای اصالت و وجود را صفت اعتباری آن می‌شمارد»^(۳۳).

به رغم نظر فوق، ما نمی‌توانیم با قاطعیت بگوییم که خیام اصالت ماهیت را تأیید می‌کند، زیرا شواهد مکتوب در این مورد، اگر نه متضاد، لااقل به هم آمیخته و مبهم است. به علاوه، به گفته صریح خود خیام، وی پیرو ابن‌سیناست، دانشمندی که، طبق مدارک موجود، به اصالت وجود اعتقاد داشت. دفاع از اصالت ماهیت خلاف عین گرایش اندیشه‌های فلسفی مشائیان خواهد بود، و غیرقابل تصور است که کسی بگوید، «استادم ابن‌سیناست، اما من به اصالت ماهیت معتقدم». این سخن به مثابه آن است که، در فلسفه مغرب‌زمین، کسی بگوید، «من عقلگرا در معنای دکارتی‌انم، اما مرید دیوید هیوم تجربه‌گرایم!»

خیام همچنین در «رساله فی الوجود»، وجود را معنای زائدی بر ماهیت معقول به شمار می‌آورد، مانند وجودی که بر مفهوم «سه گوشه‌ای بودن» اضافه می‌شود تا از آن یک مثلث بسازد؛ اما در مصادیق خارجی [و غیر معقول] وجود، این وضعیت لزوماً متحقق نیست. در فصلی با عنوان «چگونه عقل ماهیت انسانیت و وجود آن را می‌شناسد»، خیام می‌گوید:

وقتی عقل در ماهیتی که انسان خوانده می‌شود، پژوهش می‌کند، درمی‌یابد که حیوانیت و عقلانیت در ذات اوست، نه به سبب آنکه کسی آنها را [از بیرون] در آنجا نهاده است؛ و وجود برای آن از غیرش است. بدین معنی که اگر این ذاتها معدوم باشند، موصوف به [صفت] وجود نبوده باشند. پس لزوم اعتبار صفت وجود از حیثیت تعلق به غیرشان، بدانها رسیده است^(۳۴).

واضح است که خیام نماینده اصالت ماهیت است و نه اصالت وجود. مع ذلک، در اثر دیگرش «ضیاءالعقلی فی موضوع العلم الکلی»^(۳۵)، خیام در اثبات اینکه چرا وجود به ماهیت اضافه نشده است، و لذا [ماهیت] اصالت دارد، سه دلیل عرضه می‌کند:

۱. وجود نمی‌تواند به ماهیت اضافه شده باشد، و الا دور و تسلسلی لانهایه پدید می‌آید. دلیل این دعوی عن قریب بررسی خواهد شد.

۲. وجود به ماهیت اضافه نمی‌شود، و گرنه ماهیت باید قبل از وجود، وجود می‌داشت، و این نیز باید سر از بی‌نهایت درآورد.

۳. در مورد واجب الوجود، مسلماً وجود به ماهیت اضافه نشده است، زیرا ثنویت پیش می‌آید.

در ردّ اولویت ماهیت بر وجود، خیام بحثی براساس رابطه موضوع و محمول ارائه می‌کند. او استدلال می‌کند که «وجود موجود است و به وجودی دیگر نیاز ندارد»^(۳۶). اما خیام، که از استدلال مقابل این استدلال خبر دارد می‌گوید شخص ممکن است اعتراض خود را این گونه مطرح کند که همین استدلال در مورد ماهیت نیز صادق است، و می‌توان گفت که، «انسان به واسطه انسانیت انسان است، و انسانیت برای آنکه انسانیت باشد به انسانیت دیگری احتیاج ندارد»^(۳۷).

خیام این اعتراض را نوعی مغالطه می‌خواند و پاسخی بدان می‌دهد که به سبب آن در جرگه طرفداران اصالت وجود قرار می‌گیرد. او استدلال می‌کند که ماهیت اساساً غیرموجود است، و سپس موجود می‌شود. به علاوه، برای آنکه ماهیت موجود شود به وجود احتیاج دارد. خیام می‌پرسد، «چگونه چیزی برای آنکه موجود باشد به چیزی نیاز دارد که پیش از آن موجود بوده است؟»^(۳۸). بنابراین به نظر می‌رسد ماهیت در تصور خیام امری ثانوی برای وجود و برای ممکن الوجود است، که، با اینهمه، بدان سبب مهم

است که کمک می‌کند تا موجودی خود را از دیگر موجودات متمایز کند، زیرا چیزی که از غیرِ خود متمایز نیست معدوم است»^(۳۹).

خیام، طی بحثی کوتاه ولی فشرده دربارهٔ تقسیم وجود در رسالهٔ خود، «جواب عن ثلاث مسائل»، از دو معنای وجود سخن می‌گوید: [وجود] خارجی [الکون فی الایان] و [دوم] آن وجودی که در درون نفس است. وجود در معنای اول چیزی است که اکثر فیلسوفان وقتی به مفهوم وجود اشاره می‌کنند، آن [معنا] را در نظر دارند. معنای دوم وجود که درونی است، بنا به گفتهٔ خیام، مفهومی ذهنی است. مثلاً، اگر گفته شود که «صفت حیوانیت در انسان وجود دارد»، یا مجموع زوایای یک مثلث برابر با دو زاویهٔ قائمه است»، منظور ما این وجود ذهنی، و نه آن وجود خارجی و متعین است»^(۴۰).

خیام، پس از تعیین سلسله مراتب وجود [تشکیک]، منشأ تمامی موجودات را پی می‌گیرد تا به خدا می‌رسد، خدایی که او، با به کارگیری اصطلاحات ارسطویی، آن را «علت غائی» موجودات می‌نامد. بحث دربارهٔ وجود، به عقیدهٔ خیام، امکان‌پذیر است نه در معنای اصلی واژه «وجود» بلکه تا آنجا که این مفهوم به ممکن‌الوجودها ارتباط پیدا می‌کند، زیرا ممکن‌الوجودها را غیر موجود فرض کردن مستلزم تناقضی نیست. بنابراین استدلالی مشابه، می‌گوییم که وجود خداوند، نه در معنای اینکه وجود دارد، بلکه به معنای آنچه بعضیها آن را فعل ربطی «هست» می‌خوانند، مشمول پرس و سؤال نیست، زیرا وجود او [= خدا] واجب و فی نفسه بدیهی است. در حالی که عدم وجود وجود تناقضی را لازم می‌کند، ولی عدم هویت‌های ذهنی مستلزم چنین تناقضی نیست، و این استدلالی دیگر است که تنها واجب‌الوجود وجود خداست که ضرورتاً هم در عالم عقل و نفس هم در واقعیت وجود دارد.

مسألهٔ شَرّ

مسألهٔ شَرّ یا گناه که به هر وجهی از وجوه اندیشهٔ خیام راه یافته، هم در رباعیات هم در

آثار فلسفی او پی‌گیری شده است. نکته جالب و معنی‌دار این که خیام در رساله‌های فلسفی خود توجیهی کاملاً منطقی در مورد وجود شرّ ارائه می‌کند، ولی در رباعیاتش پنداری تحلیل هستی‌شناختی خود را فراموش کرده است؛ اینجا، اعتراض بر وجود شرّ در عالم، و ماتم گرفتن بر سر آن، درونمایه‌ای معمول می‌شود. ممکن است بعضیها استدلال کنند که چنین تغایر و تناقضی گواهی بر این واقعیت است که رساله‌های فلسفی و رباعیات کار مؤلفی واحد نیست. در حالی که این امکانی بسیار قوی است، ولی مسأله مهم‌تر این است که: اگر این آثار کاملاً متناقض به توسط خیام تصنیف شده بود، چگونه این تناقض را توجیه می‌کردیم؟ شاید این اختلاف و تغایر بیشتر از وضعیّت انسانها می‌گوید که ما، به رغم توجیه کردن مسأله شرّ و اعتقادهای مبتنی بر منطق، همچنان موجودهایی اساساً فراموشکار و عاطفی هستیم.

دانش‌پژوهشی درباره نظر خیام نسبت به مسأله شرّ ستّاً به رباعیات محدود بوده است، و رسالات فلسفی او که در آنها شرّ، چه صریحاً چه به طور تلویحی، یکی از موضوعات اصلی است، نادیده گرفته شده است. خیام مسأله شرّ را در شماری از رسالات خود بررسی کرده، اما در «ضرورة التّضاد فی العالم، والجبر و البقاء»، او به سؤال زیر که قاضی ابونصر از او پرسید، جواب می‌دهد: «پس لازم می‌آید که واجب‌الوجود علت ظهور شرّ و تناقض و فساد در عالم باشد. این شایسته منزلت الهی نیست. پس، چگونه می‌توان این مساله و تناقض را حل کرد به قسمی که شرّ به واجب‌الوجود منسوب نشود؟» (۴۱).

حال پردازیم به پاسخ خیام به مسأله شرّ. او در «ضرورة التّضاد فی العالم...»، در توجیه حضور شرّ در عالم سه بحث را مطرح می‌کند:

۱. از نظر هستی‌شناسی، آفرینش هر چیز آفرینش ضدّ آن را ایجاب می‌کند و بنابراین، حضور آن همه خوبی در عالم خلقِ مقداری بدی را لازم می‌کند.
۲. مقدار خوبی در عالم بر مقدار بدی به مراتب می‌چربد.
۳. شرّ مقوله‌ای عَرَضی در عالم است و بنابراین نباید آن را به ذات آفریدگار نسبت داد. خیام نخست تحلیلی از منشأ هستی‌شناختی شرّ عرضه می‌کند:

همه موجودات ممکن افاضه وجود مقدس [واجب الوجود] طبق ترتیب و نظامی خاص هستند. در میان این موجودات بعضی ضرورتاً متضاد یکدیگرند نه به سبب آنکه کسی آنها را چنین قرار داده است. اکنون اگر این موجود در عالم خارج خلق شود، تضاد بالضروره در وجود می آید، و چنانچه ایجاد تضاد ضرورت یابد، عدم بالضروره در وجود می آید؛ و اگر عدم بالضروره به وجود آید، شر بالضروره ایجاد شده است^(۴۲).

از مطالب بالا معلوم می شود که خیام شر را با عدم یا فقدان یکی می داند. همان طور که درد فقدان لذت است، مالیخولیا هم نبود شادی، و بیماری نبود سلامت است. نیازی به گفتن نیست که با ایجاد مقوله مثبت + الف، ضد آن، - الف ضرورتاً ایجاد می شود؛ و بنابراین، از لحاظ هستی شناسی، محال است که چیزی بدون خلق ضد آن خلق گردد. پس، خیر نمی تواند در وجود آید مگر آنکه شر نیز همراه آن خلق شود. وقتی شر به وجهی انتزاعی متصور می شود، بالقوه باقی می ماند، اما وقتی در عالم اعیان تحقق یافت، وجودی حقیقی پیدا می کند.

خیام استدلال می کند که خداوند ماهیت تمامی موجودات ممکن را آفریده است و همه آنها به خودی خود خوبند زیرا هر موجودی از نظر هستی شناسی وجودی مفید است. بنابراین، خداوند آنچه را که موجود است ایجاد کرده، و مسئول آنچه وجودی ندارد نیست. خیام مثال رنگهای سیاه و سفید را می آورد. بدین صورت که، خداوند قصد کرد رنگی بیافریند، ولی ضد آن هم ضرورتاً آفریده شد. خیام نتیجه می گیرد که شر را نباید به خداوند که قصدش فقط خلق خیر است، منسوب دانست، بلکه به نظر می رسد که شر بخشی از ساختار هستی شناختی و ضرورت ذاتی خلقت است. خیام می گوید:

قصد فاعل اول — گرچه او منزّه و مبرا از قصد است —^(۴۳) به یمن عنایت
سرمدي [خود] به خیر توجه دارد؛ جز آنکه این نوع خیر نمی تواند خالی و
مبرا از شر و عدم باشد؛ و لذا شر جز به اعراض [واجب الوجود] منسوب
نیست، در حالی که تبت [حیرت زدگان] در اینجا این است که شر را به ماهیت
واجب الوجود و نه به عرض او نسبت دهند. من به کلیه حکیمانی که می شناسم

توصیه می‌کنم که جناب واجب‌الوجود را از ظلم و شرّ بری بدانند^(۴۴).

بررسی مسأله شرّ توسط خیام، هر چند مجمل و موجز، ولی اصولی و روشمند است. او در توجیه وجود شرّ ضرورتی هستی‌شناختی فرض می‌کند که به مفهوم مورد نظر لایبنتیس از مسأله دنیا‌های ممکن شباهت دارد. ولی، به خلاف لایبنتیس، مسأله برای خیام این نیست که آیا خداوند می‌توانست جهانی بیافریند که شرّی در آن نباشد؛ او نشان داده است که بخش ذاتی و ضروری عالم خلق است که در آن خیر در کنار شرّ باشد. مسأله اساسی‌تر و پیچیده‌تر برای خیام نه این است که چرا شرّ وجود دارد و نه اینکه آیا خداوند می‌توانست عالمی بدون شرّ خلق کند، بلکه مسأله او این است که، «چرا خداوند چیزی آفرید که مستلزم عدم و شرّ باشد»^(۴۵). اولاً، مسأله اینکه چرا چیزی به عوض آنکه نباشد، هست مسأله‌ای است بس پیچیده‌تر و دلهره‌آورتر از شرّ، مسأله‌ای اصلی که بسیاری از فلاسفه بیهوده با آن درآویخته‌اند.

خیام مسأله یاد شده را طرح می‌کند و می‌کوشد بدان پاسخ دهد. مع ذلک، این مسأله مستعدّ دو تفسیر متفاوت زیرین است که یکی از آنها مقصود خیام است:

۱. چرا خداوند عالمی را آفرید که وجود آن عدم یا شرّ را لازم کند؟
۲. چرا خداوند به جای هیچ، چیزی آفرید حال آنکه می‌دانست آفرینش چیزی باعث به وجود آمدن شرّ می‌شود؟

اعتقاد من بر این است که منظور خیام پرسش دوم است، پرسشی که به نظریه دو دنیای ممکن لایبنتیس نزدیک‌تر است، زیرا به پرسش اول، در تحلیل هستی‌شناختی وی از نفس ساختار آفرینش پاسخ داده شده است. پاسخ خیام به نخستین پرسش شامل نکته ژرف و ظریفی است. فرض اصلی که پاسخ وی بر آن مبتنی است این است که اگر قرار شود کسی تحلیل «سود و زیان» گونه‌ای از خیر در مقابل شرّ انجام دهد، خیر به مراتب بر شرّی که در عالم وجود دارد می‌چربد. خیام می‌گوید «نسبت میان خیر و شرّی که خیر باعث آن می‌شود از یک به یک میلیون زیادتر است... و به اقتضای حکمت الهی در عالم، تقریباً هیچ شری نیست که کمّاً و کیفاً با خیر قابل مقایسه باشد»^(۴۶).

و اما در مورد پرسش دوم، که بسیاری از فیلسوفان آن را معمای اصلی و ماندگار

فلسفی می‌شمرند، این است که، «چرا به جای آن که چیزی نباشد چیزی هست؟» پاسخ تلویحی خیام این است که «هستی» به از «نیستی» است؛ خودِ هدیه وجود از لحاظ هستی‌شناسی خیر است و عالم به توسط خدایی برای هدفی خوب آفریده شده است. خیام در اثر مهم فلسفی‌اش، «فی‌الکون والتکلیف»، همین استدلال را تکرار می‌کند و می‌گوید، «دوری جستن از خیر بسیار به سبب ضرورت داشتنِ شرِّ اندک خود شرِّ بسیار است» (۴۷).

مطلب جالب در اینجا این است که خیام نکته یاد شده را در میان تحلیلی راجع به مراتب وجود و سرشت وجود بحث می‌کند. از نظر او، مسئله شرِّ اساساً مسأله‌ای هستی‌شناختی نه معرفت‌شناختی است. قضیه تقریباً چنین است که پنداری او در آثار فلسفی خود به مسئله شر از منظری هستی‌شناختی می‌پردازد؛ اما پردازش شاعرانه شر به عهده رباعیات او نهاده شده، که کانون توجه شاعر بر جنبه‌های وجودی مسأله است.

جبر و اختیار

هم در شرق هم در غرب، خیام به عنوان فردی جبری مذهب شهرت یافته است، و پاره‌ای از سروده‌هایش نیز زمینه را برای اعتبار بخشیدن به چنین نظری فراهم می‌کند. با این حال، اعتراض او به سرشت وضعیت مقدّر و از پیش تعیین شده انسانی اساسی فلسفی دارد و به احساسات‌زدگی شاعرانه صرف محدود نمی‌شود. خیام، در رساله خود «فی‌الکون والتکلیف» مفهوم تکلیف را به طور مجمل بررسی می‌کند و جالب این است که از کاربرد اصطلاح متعارف «جبر» برای رساندن معنای جبر و تقدیر خودداری می‌کند.

خیام، به رغم نظر رایج که باز بر پایه رباعیات وی مبتنی است، اندیشمندی جبری در دقیق‌ترین معنای این کلمه نبود و به اراده آزاد یا اختیار نیز بدان صورت عقیده نداشت. او دانشمندتر از اینها بود که تبعات فلسفی هر یک از این دو موضع را تشخیص ندهد. جبر با مسئولیت اخلاقی فرد منافات دارد، که در این صورت اگر [جبر] جدی

گرفته شود، از جنت و جهنم دو مفهوم بیهوده می‌سازد. اگر تمامی افعال من پیشاپیش تعیین شده باشد، پس من نمی‌توانم جور دیگری عمل کنم و بنابراین مسئول عواقب اخلاقی افعالم نیستم. با اینهمه، مفهوم اختیار با دانای مطلق بودن خداوند و علم او بر رخدادهای آتی و نیز با تضاد ذاتی میان اختیار و قانون علیّت منافات دارد.

بگذارید موضع خیام را نسبت به این موضوع پر مسأله بیشتر تحلیل کنیم، موضوعی که سبب مقدار زیادی جرّ و بحث و حتی برخوردهای خشونت‌آمیز در میان هواداران این دو مکتب فکری شده است. واژه تکلیف لفظاً یعنی «دستور، وظیفه و چیزی که بر عهده شما گذارده می‌شود»، و کاربرد آن به توسط خیام تا اندازه‌ای معادل چیزی است که فیلسوفان متافیزیکیِ امروزی آن را «جبر معتدل» می‌خوانند، موضعی که به مثابه آشتی میان معنای دقیق و بسیار محدود جبر و اختیار است.

شواهدی هم در متن نوشته‌های خیام در تأیید این دیدگاه وجود دارد. او در رساله «ضرورة التضاد فی عالم...» به صراحت اظهار می‌دارد که جبر با موضع فکری وی موافق‌تر است به شرط آنکه برداشت افراطی از آن نشود:

و اما در پاسخ به پرسش آن جناب^(۴۸) که کدام یک از این دو فرقه [اهل جبر و اهل اختیار] به صواب نزدیک‌ترند، در بادی امر و در نظر اول می‌گویم که شاید اهل جبر به حقیقت نزدیک‌ترند، مشروط به اینکه به هذیانها و ادعاهای خرافی آنان وارد نشویم که بسیار از حقیقت دور است^(۴۹).

اکنون که معلوم شد خیام جبر را کلاً می‌پذیرد و در عین حال آن را در محدودترین معنایش ردّ می‌کند، می‌توانیم نظر او را درباره تکلیف یا جبر به سه بخش تقسیم کنیم:

۱. جبر عام و جهانی
۲. جبر اجتماعی - اقتصادی
۳. جبر هستی‌شناختی

جبر عام و جهانی

خیام رساله «فی الکون والتکلیف» را با تحلیلی از مفهوم هستی (گون) آغاز می‌کند و سپس می‌پردازد به بررسی مفهوم تکلیف. این نکته مهمی است زیرا هرگونه‌ای از جبر را فقط می‌توان در چارچوب هستی‌شناختی خاصی بحث کرد، و بخش زیادی از آراء خیام در باب جبر باید از دیدگاه هستی‌شناختی او انتزاع و استنباط شود. ما عن قریب بدین موضوع خواهیم پرداخت، اما بگذارید نخست توجه خود را بر بحث ویژه او درباره تکلیف و جبر متمرکز کنیم. بنابر توضیح خیام، «تکلیف فرمانی است از جانب خدای متعال، بدین منظور که مردم بتوانند کمالاتی را کسب کنند که آنان را به سعادت رهنمون می‌شود»^(۵۰). این، البته، اساساً مفهومی نوافلاطونی است که عده زیادی آن را شرح و بسط داده‌اند، و به نظر می‌رسد خیام تعریف فارابی را اختیار کرده باشد، که می‌گوید: «زیرا غرض آن است که هر موجود به سر حد کمالی دست یابد که مطابق جایگاه خاص خود در مراتب وجود مستعد رسیدن به آن است»^(۵۱).

از مطالب بالا به وضوح برمی‌آید که تکلیف در معنای مورد نظر خیام شخص را از انتخاب محروم نمی‌کند و شامل افعال فردی نمی‌شود. عبارت «مردم بتوانند کمالاتی را کسب کنند» اختیار، یا عملی عمدی و ارادی را می‌رساند. با اینکه حرکت کلی تاریخ و نظام عالی را ممکن است مستقیماً اراده آفریدگار یا شاید در معنایی هگلی، مشیت و عنایت الهی تعیین کرده باشد، به نظر می‌رسد قدرت تصمیم‌گیری و انتخاب لااقل به طور جزئی برجای خود است.

در نظر هگل، جبر نوعی ضرورت است که از طریق مشیت الهی (Geist) انسانها را به سوی مراحل عالی‌تری از شعور هدایت می‌کند. خیام عین همین مطلب را با این بیان بازگو می‌کند که عنایت الهی مردم را «از ارتکاب ظلم، گناه و گرفتار نقص و کاستی شدن باز می‌دارد»^(۵۲). خیام در مورد وجود فرایندی از تصمیم‌گیری ارادی و عمدی، که مشکل بتوان آن را جبر نامید، صراحت دارد. بنابراین، سناریوی کلاً مقدر و از پیش تعیین شده وضعیت انسانی مانع از آن نیست که «بتوانیم در برابر امیال جسمانی خویش که ما را از سر نهادن به قدرت عقل و اندیشه باز می‌دارد، مقاومت کنیم»^(۵۳).

جبر اجتماعی — اقتصادی

یقیناً این بخش از نظر خیام دربارهٔ جبر به ندرت مورد توجه و بررسی فیلسوفان مسلمان بوده، که اگر هم علاقه‌ای به ناهمخوانیها و اختلافهای اجتماعی نشان داد، اند بسیار اندک بوده است. باعث انبساط خاطر است که می‌بینیم این جنبهٔ جبر نیز از توجه خیام دور نمانده است. به احتمال زیاد علاقهٔ خیام به این موضوع نتیجهٔ دو عامل بود، یکی تعلّق وی به خانواده‌ای محروم و دیگر علم دقیق او بر اینکه چگونه، آنجا که فقر توان فرسا غلبه می‌یابد و شرایط مادی زندگی را تعیین می‌کند، نظرات عالی فلسفی دست و پای خود را جمع، و نقشی ثانوی پیدا می‌کند. خیام طی تلاشی به منظور سازش دادن این دو امر متقابل [حقایق مابعدالطبیعی و واقعیات عالم خاکی]، بحث می‌کند که چرایی چیزها متضمن اثبّت و هستی آنهاست»^(۵۴). اما برای اینکه سرنوشت چیزی معین گردد، نخست آن چیز باید باشد، و این لازم می‌کند که چیز مورد نظر هویتی داشته باشد. خیام به سرعت این بحث را از یک گفتمان متافیزیکی به گفتمانی معنوی و اخلاقی تبدیل می‌کند و می‌گوید «خداوند نوع انسان را چنان آفرید که محال است دوام بیاورد و به رشد کمال برسد مگر آنکه این مهم از طریق همکاری متقابل، تعاون و کمک حاصل گردد»^(۵۴). مادام که خوراک، پوشاک و مسکن که ضروریات زندگیند فراهم نباشد، امکان دستیابی به رشد و کمال وجود ندارد^(۵۵).

اینجا خیام به ضروریات وجود مادی و دنیوی اشاره می‌کند که زندگی بیشتر انسانها را گرفته، و عملاً آنها را گرفتار خود کرده، حق انتخابهایشان را تعیین و محدود می‌کند. معدودند مواردی از جبر که ملموس‌تر و دردناک‌تر از موارد اجتماعی — اقتصادی‌اند، و فقط تعداد انگشت‌شماری از فیلسوفان به این نوع جبر پرداخته‌اند. و حتی شمار کمتری آن را گونه‌ای از جبر به حساب آورده‌اند. خیام ما را اندرز می‌دهد که در مسائل زندگی مددکار یکدیگر باشیم، و نوعی رهایی از جبر اجتماعی — اقتصادی پدید آوریم: «هر انسانی می‌تواند هم نوع خود را از اینکه همهٔ بار زندگی را به تنهایی بر دوش کشد رها و آزاد سازد»^(۵۶).

همان گونه که می توان به وضوح دید، نه معنای عامّ جبر نه جبری که سمت و سوی اجتماعی بیشتری دارد، آن نوع جبر شدیدی را که به خیام منسوب کرده اند می رساند. از این دیدگاه خیام که انسان در وضعیتی فرو افتاده که رهایی از آن لااقل نظراً امکان پذیر است، جز معنای جبری معتدل نمی توان استنباط کرد.

جبر هستی شناختی

این معنای جبر معرّف منظر مشائی و نوافلاطونیِ تفکر خیامی، و مبتنی است بر این نظر که در زنجیره طولانی هستی و طرح فیضان یا صدورِ [موجودات از منشائی غائی]، هر موجودی برخوردار از مرتبه هستی شناختی خاصی است. پس، این مرتبه تا حدّ زیادی گزینشهایی را که شخص می کند و تصمیمهایی را که می گیرد، تعیین می کند. یک قورباغه می تواند فقط قورباغه باشد و ممکن نیست که تصمیم بگیرد به نوع فعالیتهایی اشتغال ورزد که برای سگ امکان پذیر است. گل سرخ به واسطه مرتبه ای هستی شناختی که به آن اعطا شده، می تواند فقط گل سرخ باشد.

خیام در نوشته های خود، به جبر هستی شناختی به عنوان مقوله ای جداگانه، بدان صورت که به دو نوع دیگر پرداخته است، نمی پردازد. شاید این به سبب آن است که جبر مذکور نوعی بدیهی و نتیجه طبیعی نظریه فیضان است. مع ذلک، در سرتاسر مصنفاتش، اشارات فراوانی به چشم می خورد که تلویحاً این معنای جبر را می رساند.

خیام در «رسالة فی الوجود» می گوید، «وقتی عقل ماهیتی را که انسانیت خوانده می شود شناخت، می داند که حیوانیت و ناطقیت بخشی از این ماهیتند و نه بدان سبب که کسی آنها را در آن وضع نهاده باشد»^(۵۷). چون چیزی که هویت موجودی را می سازد ماهیت اوست و از آنجا که ماهیات ذاتاً و اساساً هستند آنچه هستند، پس نتیجه این می شود که اشیاء در عالم با ماهیت ثابتی به وجود می آیند. این تلویحاً به معنای جبر است، متعهدار معنائی محدود، زیرا هر چه کسی در سلسله مراتب هستی شناختی بالاتر باشد، آزادی بیشتری دارد و، بنا به تعریف، خداوند تنها موجودی است که آزادی مطلق دارد.

جبر هستی‌شناختی خیام آنجا در بالاترین حدّ وضوح است که وی پیچیدگیهای امر صدور یا فیضان را بحث می‌کند، یعنی در «الکون والتکلیف». اینجاست که خیام می‌گوید چرایی (لمیت) کلّ اشیاء [کون مطلق] در سلسله‌ی نزولی به نحو طولی و عرضی تعیین می‌گردد. اینکه چرا و چگونه این تفاوت [میان موجودات] پدید آمده، به عقیده خیام، «جزو مهم‌ترین و غامض‌ترین تمامی مسائل است». اما رابطه بین یک موجود در این نظام سلسله‌مراتبی و جبر واضح است. در توضیح رابطه میان جبر و سلسله مراتب موجودات، خیام می‌گوید. «لمیت همان عنایت و کرم محض خداوند است که اشیاء براساس آن در توالی نزولی خود به نحوی طولی و عرضی سامان یافته‌اند، و منشأ آنها مبدأ اول (باری تعالی) است»^(۵۸). به دنبال بحثی درباره درجات وجود، که در راستای طبقه‌بندی مرسوم ابن‌سینائی است، خیام چنین می‌گوید: «نظام عالم بر مقتضای حکمت باری تعالی است»^(۵۹).

جالب اینکه، نظریه جبر معتدل خیام - قطع نظر از اینکه او را هوادار اصالت وجود و تقدم آن بر ماهیت بینیم یا برعکس - همچنان بر اعتبار خود باقی است. اگر وجود بر ماهیت اضافه می‌شد، پس ماهیت که هویت چیزی را تشکیل می‌دهد، باید پیش از به وجود آمدن آن [چیز] وجود می‌داشت. این بدان معناست که صورتهای مختلفی که شیء مورد نظر پیدا می‌کند پیشاپیش تعیین شده است، و بنابراین، ماهیت مقدّر یک گُل در نقشه کلی و جامع خلقت جایی برای آن نمی‌گذارد که چیزی جز گُل باشد. همین حکم در مورد انسانها نیز صادق است؛ ماهیت آنها، یعنی «انسان بودن» پیشاپیش تعیین می‌کند که در عالم بودن چه صورتهایی ممکن است به خود بگیرد و حدّ آن چقدر است. مع الوصف، به نظر می‌رسد انسانها قادرند در مقابل مقدار زیادی از آنچه ایشان را مجبور به انتخاب می‌کند مقاومت کنند، و این مقاومت را نه تنها با انتخاب اینکه باشند یا نباشند نشان می‌دهند، بلکه با اراده کردن به اجرای غیر از آنچه شرایط ضروری می‌خواهد برایشان تحمیل کند؛ چنین وضعیتی دالّ بر نوعی اختیار است.

با اینهمه، اگر اولویت وجود بر ماهیت درست، و ماهیت زائد بر آن باشد، صورت قضیه چندان تفاوتی نمی‌کند. این طرح نظری، که به جنبش اگزیستانسیالیستی امروزی نزدیک‌تر است، جای بسیار بیشتری برای اراده آزاد باز می‌کند. مع ذلک، به

سبب داشتن ماهیت، محدودیتهای شخص از لحاظ گونه‌هایی که او می‌تواند [وجود داشته] باشد، بر تمامی موجودات تحمیل شده است. مفهوم ماهیت مفهوم جبر و محدودیت را با خود به همراه دارد، و جبر هستی شناختی خیام بی‌گمان به طرزی ظریف به مفهوم ماهیت مرتبط است، و این شکلی است که مشائیان به مسأله نگاه می‌کنند.

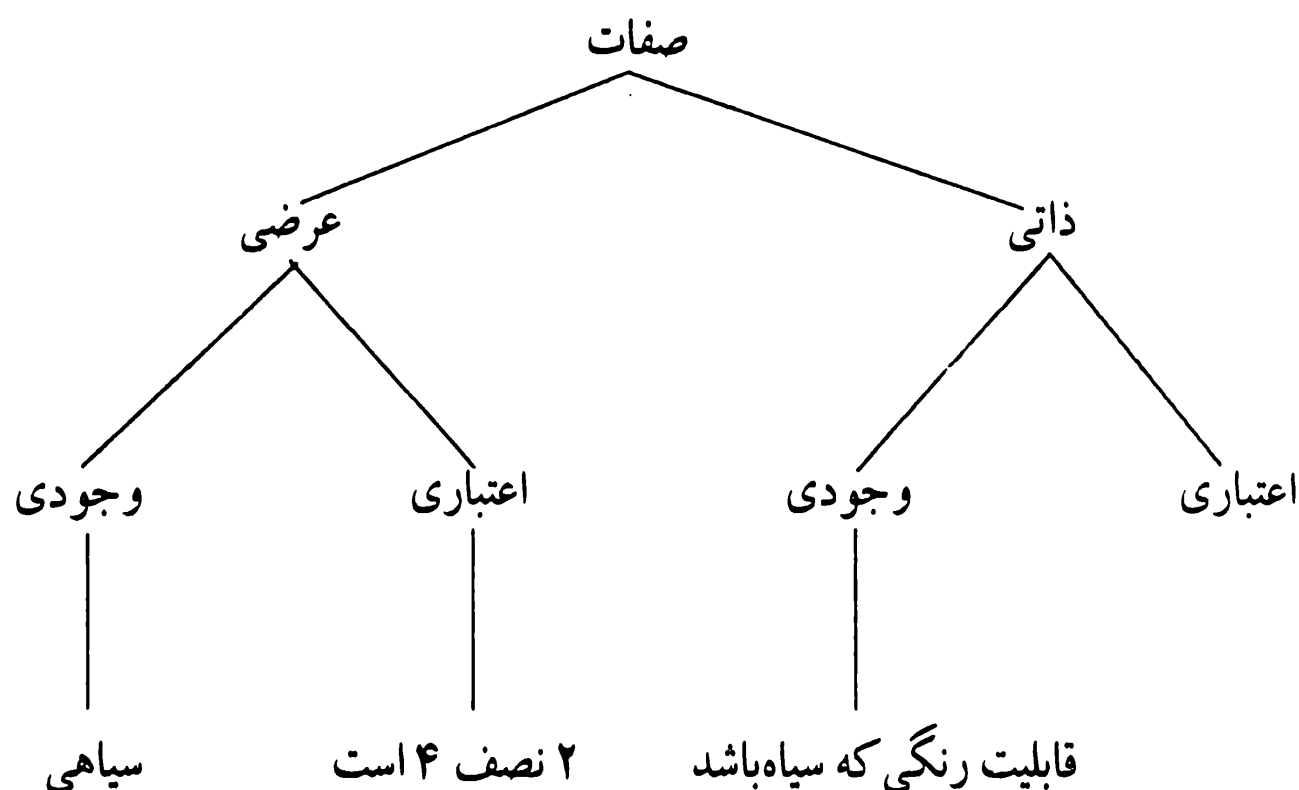
موضوع، محمول و صفات

یکی از دشوارترین جهات اندیشه فلسفی خیام تحلیل اوست از رابطه میان موضوع، محمول و صفات. در حالی که تحلیل وی ماهیتاً ارسطویی است، ولی مواردی چند هم هست که آراء و بینش مبتکرانه خود خیام بیان شده است. او نخست صفات را بر دو گونه تقسیم می‌کند، ذاتی و عَرَضی. بعضی از صفات عرضی، به گفته خیام، برای موصوف لازمند و بعضی دیگر غیر لازم. به علاوه، صفات ذاتی و عرضی بر دو نوعند: آنهایی که اعتباری هستند و آنهایی که وجودی^(۶۰). خیام مثال چیزی را می‌زند که به «سیاهی» موصوف است، چون «سیاهی» به مفهوم وجود اضافه می‌شود، یعنی سیاهی معنای زاید بر ذات سیاه و موجود در اعیان است. و هرگاه سیاهی صفتی وجودی باشد، پس سیاه خود صفت وجودی است. خیام اثبات این نوع صفت را بی‌نیاز از برهان می‌داند.

و اما قسم اعتباری عرض مانند وصف عدد دو است به اینکه نصف چهار است؛ زیرا اگر نصف چهار بودنِ دو امری زائد بر ذات این عدد باشد، برای عددِ دو معناهای بی‌شماری زاید بر ذات آن خواهد بود، که مسلماً با صفت ذاتی جور در نمی‌آید. خیام در مورد معنای اعتباری یک صفت ذاتی مثال رابطه میان «سیاهی» و مبنای عامی که می‌توان آن را «رنگینی» خواند، ارائه می‌کند زیرا رنگ بودنش صفت ذاتی آن است.

مطالب بالا در نمودار زیر به تصویر کشیده شده است.

دلیل اینکه «رنگینی» صفتی زائد بر ذات سیاهی در عالم اعیان نیست این است که اگر چنین می‌بود، آن نیز باید عرضی باشد، در حالی که سیاهی خود یک عرض است و ما می‌دانیم که عرض نمی‌تواند موضوع عرضی دیگر باشد. خیام در ادامه دلایلی در این



باب اقامه می‌کند تا روابط پیچیده میان موضوعات، محمولها و صفات را روشن کند، ولی بررسی تمامی آنها بیرون از حیطه کار کتاب حاضر است.

خیام سپس از موضع مرسوم مشائی منحرف می‌شود و به کسانی که ایشان را «مُتَعَسِّفُون» (راه نیافتگان) می‌خواند، سخت می‌تازد، زیرا به معنای اعتباری صفات توجه نکرده‌اند:

معنای گفته ما این است که وصف اعتباری آن است که وقتی عقل مفهومی را بررسی می‌کند، آن را به تحلیل عقلی تجزیه می‌کند و حالتهايش را اعتبار می‌کند. و اگر آن مفهوم، برای جمیع عرضهای موجود در اعیان، بسیط و غیر متکثر بود، پس می‌داند که آن صفات برحسب اعتبار و نه برحسب وجود در اعیان موجودند، زیرا محال است که چیزی بسیط در معنایی واقعی (فی‌الاعیان) وجود پیدا کند^(۶۱).

به عقیده خیام، مطلب بالا یکی از اصول مسلم فلسفه اولی است که شخص می تواند نسبت به آن مطمئن باشد، اما با اینکه این اصول برای فیلسوفان بدیهی است، کسانی از میان آنان هستند که این حقیقت مسلم را نادیده گرفته اند. سبب اینکه برخی از فیلسوفان چنین سرگشته و گمراه شده اند، به عقیده خیام، این است که در ارتباط با کلیات [بدیهی]، «میان سلب و ایجاب هیچ گونه حدّ بینابینی نیست»^(۶۲). با اینکه روشن نیست که مطلب فوق چگونه با بحث قبلی وی مرتبط می شود، از نظر خیام مطلب چنان «روشن است که هیچ نیازی نداریم که از آن یاد کنیم و به نقض یا حلش پردازیم [زیرا، این] حماقت آمیز است»^(۶۳).

در هر یک از دو حالت، مفهوم صفات اعتباری نقش مهمی در تفکر فلسفی خیام ایفا می کند، نه به سبب آنکه به تصور وی، عدم تأکید بر این مفهوم پیامدهایی معرفت شناختی دارد، بلکه بدین علت نیز که خیام آن را با این نیت به کار می برد که تحلیلی هستی شناختی عرضه کند و به این پرسش پاسخ دهد که «چرا بعضیها در مورد مفهوم وجود دچار سرگشتگی شده اند».

خیام این بحث را در «ضرورة التّضاد فی العالم...»^(۶۴) پی می گیرد و بار دیگر می کوشد تا با آوردن مثالهای بسیار نظرات خود را روشن کند. او پیشنهاد می کند که صفات ذاتی آنهایی است که تصورشان بدون تصور پیشینی (بدوی) این صفات ممکن نیست؛ از قبیل «حیوانیت که صفت ذاتی انسان است». دیگر مختصّه بارز این صفات ذاتی تقدّم ذاتی موضوع [موصوف] آنهاست، مانند تقدّم حیوانیت و ناطقیت برای انسان.

و اما در مورد صفات عرضی [باید گفت]، تصور موصوف این صفات بدون تصور خود صفات ممکن است؛ تقدّم و تأخّر در اینجا مدخلیتی ندارد. صفات عرضی بر دو نوعند: نخست آنهایی هستند که، گرچه برای موصوف لازمند ولی بالقوه هستند، مانند متفکر بودن، خندان بودن و محزون بودن که همه آنها می توانند تحقق یابند، اما نه لزوماً. نوع دیگر صفات عرضی ذهنی است. خیام در اینجا مثال زاغ سیاهی را می زند که سیاهی و زاغ در ذهن، و نه در جسم جدا از همند^۱.

معادشناسی

محققانی هستند هم در گذشته هم در عصر جدید که می‌گویند خیام به تناسخ روح و حتی به رستخیز جسمانی در این عالم معتقد بود. بیشتر اظهارات آنان مبتنی است بر رباعیات او که در آنها خیام مکرر در مکرر می‌گوید که ما به صورت گیاه و خاک به این زندگی باز خواهیم گشت و اجسام دیگر از آن [گیاه و خاک] ساخته خواهد شد. چنانچه این اشارات شاعرانه مجازی تلقی، و در کنار نوشته‌های فلسفی خیام گذاشته شود، بلاشک ثابت خواهد شد که وی به هیچ نوعی از تناسخ باور نداشت.

با اینهمه، چندین حکایت دربارهٔ عقیدهٔ خیام به تناسخ روح به دست ما رسیده، که مهم‌ترین آنها از قاضی احمد بن نصراله تتوی (د. ۹۹۶) مؤلف تاریخ الفی است. صحنهٔ این حکایت فوق‌العاده نادرست، که توسط خاورشناسان جدیدی چون ژوکوفسکی و شماری دیگر از محققان بازگو شده است، مدرسه‌ای قدیمی در نیشابور بوده است. مدرسه در حال ساخته شدن بود و کارگران سرگرم جابه‌جا کردن بارهای خشت با خر بودند. یک روز وقتی خیام و شاگردانش به سنت مشائیان در صحن مدرسه قدم می‌زدند و بحث می‌کردند، خری با بار خشت بر درِ مدرسه ایستاد و از ورود به مدرسه سر باز زد. می‌گویند خیام به نزدیک خر رفت و رباعی زیر را با صدای رسا خواند:

ای رفته و باز آمده بله‌م گشته نامت ز میان نامها گم گشته
ناخن همه جمع آمده و دم گشته ریشت ز عقب درآمده سُم گشته

خر رباعی را شنید و، در مقابل چشمان حیرت‌زدهٔ حاضران، به مدرسه پای نهاد. شاگردان از خیام پرسیدند چگونه چنین کاری ممکن شد و او پاسخ داد، «روحی که تعلق به جسم این خر گرفته، به بدن مدرس این مدرسه بود، لهذا نمی‌توانست درآید. اکنون چون دانست که حریفان او را شناختند، خود بضروره قدم به اندرون نهاد» (۶۵).

این حکایت بی‌پایه و نادرست است. مطالعه‌ای دقیق نشان می‌دهد که رباعیات

امکان بازگشت را، به هر معنای این کلمه، نقض می‌کند، کما اینکه از ابیات زیر برمی‌آید

در پسرده اسرار فنا خواهی رفت	دریاب که از روح جدا خواهی رفت
خوش باش ندانی به کجا خواهی رفت	می‌نوش ندانی ز کجا آمده‌ای
خشتی دو نهند بر مفاک من و تو	از تن چو برفت جان پاک من و تو
در کالبدی کشند خاک من و تو	و آنگه ز برای خشتِ گور دگران

به علاوه، اگر این حکایت راست باشد، امکان دارد خيام دربارهٔ کلّ نظریهٔ رستاخیز، تناسخ و حیات پس از مرگ که با آب و تاب فراوان در میان متکلمان آن زمان بحث می‌شد، با لحنی طعنه‌آمیز سخن می‌گفته است. این نیز ممکن است که منبع الهام خيام قصهٔ مشابهی بوده که می‌گوید فیثاغورس مردی را که به سگی آزار می‌رساند سرزنش می‌کرد، زیرا عوعو کردن سگ در واقع صدای دوست از دست رفته‌اش بود^(۶۶). طنز قضیه در این است که بحث و بررسی مفصلی در موضوع معادشناسی در هیچ یک از نوشته‌های فلسفی خيام وجود ندارد، اما اشارات وی به مفهوم روح به حدّی هست که امکان این نتیجه‌گیری را بدهد که خيام احتمالاً به حیات پس از مرگ اعتقاد داشته است، گو اینکه رباعیاتش ممکن است جور دیگری بگوید. شاید به آن شدت که فرضیه بافیهای کلامی دربارهٔ غوامض زندگی پس از مرگ ظاهراً باعث آزرده‌گی خيام می‌شد، نفس وجود حیات پس از ممات مورد مخالفت او نبود.

ملاحظات پایانی

حامد ناجی اصفهانی مقالهٔ عالمانهٔ خود^(۶۷) را دربارهٔ نظرات هستی‌شناختی خيام با مشخص کردن بیست و چهار اصلی خاتمه می‌دهد که ویژگیهای بارز آراء فلسفی خيام را تشکیل می‌دهد. بعضی از این اصول را خود خيام بحث کرده، و به بعضی دیگر در رسائل مختلف او صرفاً اشاره‌ای شده است. به سبب اهمیت طبقه‌بندی اصول مورد نظر، که جنبه‌های مختلف آراء فلسفی خيام را در کنار هم قرار می‌دهد، آنها را در اینجا

- می‌آوریم تا خواننده خلاصه‌ای از اندیشه‌های فلسفی او را پیش روی داشته باشد^(۶۸).
۱. عالم به واسطه روشهای متعارف معرفت‌شناختی قابل شناخت است، یعنی ادراک حسی وسیله اصلی است که از طریق آن کسب علم بر جهان خارج ممکن می‌شود^(۶۹).
 ۲. قانون عدم تضاد منطقی اصلی بدیهی است که اساس تفکر فلسفی صحیح را تشکیل می‌دهد^(۶۹).
 ۳. مفهوم وجود به نحوی بدیهی و بی‌واسطه نزد عقل محسوس و مفهوم است^(۷۰).
 ۴. وجود ذهنی و وجود خارجی متناظر با یکدیگرند، اما اولی در معنای اصلی و دومی در معنای ثانوی کلمه به کار رفته است^(۷۱).
 ۵. روح و قوه مدرکه و نیز قدرت شناخت عالم خارج از طریق مطابقت قادر است اشیاء غیر موجود در عالم خارج را ادراک کند^(۷۲).
 ۶. بهترین شیوه شناخت طریقت صوفیانه است. خیام به تفصیل شرح می‌دهد که از میان چهار گروه طالب حقیقت، علم الهی صوفی روشن‌ترین و قطعی‌ترین است^(۷۳).
 ۷. موضوع فلسفه وجود است نه موجود^(۷۴).
 ۸. حقیقت وجود، چه خارجی چه ذهنی، نشانی است از حقیقت درجه‌بندی موجودات (تشکیک) و مجزا بودن آنها، نه بر امتزاج^(۷۵) و اختلاط آنها. ناجی اصفهانی یادآور می‌شود که این نظر با تعالیم افلاطون سازگارتر است تا با تعالیم ارسطو، زیرا مطابق نظر مذکور، وجود ذهنی وجهی از وجود خارجی است.
 ۹. وجود، در هر دو معنای خارجی و ذهنی، اعتباری است^(۷۶) و بنابراین اصیل و اساسی نیست^(۷۷).
 ۱۰. جزویات دستخوش کون و فساد است، و دلیل آنکه فیلسوفان قدیم درباره جزویات اظهار نظر نکرده‌اند همین است^(۷۸).
 ۱۱. چیزی که در مورد فقر فطری موجودات مهم است این است که از منظر [هستی‌شناختی] خاصی، آنها غیر موجودند^(۷۹).
 ۱۲. علم الهی بر آن صور فرود می‌آید که مستعد آنند^(۸۰).
 ۱۳. علت حقیقی همه اشیاء واجب‌الوجود است و تصور هر علت دیگری برای وجود

مغلطه خواهد بود^(۸۱).

- ۱۴ . واجب الوجود مبرا از چرایی (لِمِيت) است^(۸۲).
 - ۱۵ . کثرت را به ذات واجب الوجود راهی نیست، حتی در معنای اعتباری آن^(۸۳).
 - ۱۶ . واجب الوجود از جمیع جهات واحد است^(۸۴).
 - ۱۷ . واجب الوجود خالی از جوهر و اِنِیت است^(۸۵).
 - ۱۸ . فیضان عالم از خداوند معلول وجود واجب الوجود، و نه اراده الهی است که زائد بر ذات اوست^(۸۶).
 - ۱۹ . فیضان موجودات از خدا تشکیکی، و در قالب نظامی نزولی از بالاترین تا پایین ترین مرتبه است^(۸۷).
 - ۲۰ . به غیر از واجب الوجود، موجودات همه جسم هستند، یا مرکب یا بسیط. اجسام مرکب تقسیم پذیرند در حالی که اجسام غیر مرکب، از قبیل روح تقسیم ناپذیرند^(۸۸).
 - ۲۱ . درک فیضان یا صدور شرّ از خداوند موقوف است به درک نظام تدریجی و نزولی اشیاء و اینکه چگونه به منظور احتراز از شرّ کم، احتراز از صدور خوبی بسیار ناممکن است^(۸۹).
 - ۲۲ . شرّ به عالم مادی موجودات مرکب تعلق دارد^(۹۰).
 - ۲۳ . در مورد مسأله جبر و اختیار، [خیام معتقد است] هیچ یک از این دو در معنای مطلق کلمه حقیقت ندارد^(۹۱).
 - ۲۴ . علت ظهور پیامبران در جهان ایجاد تعادل میان خیر و شرّی است که ناشی از افعال انسانهاست. اصول مورد تأیید پیامبران سه فایده دارد:
 - (۱) اجتناب از اخلاق قبیح و بدیها؛
 - (۲) استقرار خویهای نیک و اصیل در روح به طور دائم؛
 - (۳) دادن وعده پاداش [در آخرت] و ارتقاء سنتهای حمیده در جامعه^(۹۲).
- مصنّفات و شرحهای مشائی خیام را باید نحوه‌ای از تفکر به شمار آورد که معرّف جنبه عقلانی اوست. تشخیص این معنا لازم است که بدون گنجاندن رباعیات وی در تصویری جامع، جهان بینی خیامی اساساً ناقص و تحریف شده خواهد بود.

خیامِ عالم

اجرام که ساکنانِ این ایوانند اسبابِ تردّد خردمندانند
هان تا سرِ رشته خرد گم نکنی کانا که مدبّرند سرگردانند

شاید مهم‌ترین جنبهٔ خیامِ چند بُعدیِ ذی‌فنون نبوغ ریاضی و خدمات اصیل او به رشته‌های جبر، هندسه، حساب، فیزیک، موسیقی نظری، نجوم و پیش‌بینی هوا باشد. با اینکه علوم و به ویژه ریاضیات عمده‌ترین اشتغال فکری خیام بود، مع‌ذلک، در زمینه‌های یاد شده بسیار کم نوشت. با اینهمه، آنچه هم نوشت فشرده و ابتکاری بود. اگرچه بحثی مفصل دربارهٔ دیدگاه‌های ریاضی خیام تخصصی‌تر از آن است که در اینجا گنجانده شود، ولی کتاب جامعی مانند اثر حاضر کامل نخواهد بود مگر آنکه لااقل شامل بررسی مجمل و گذرایی از کارهای خیام در این رشته باشد.

به رغم آنکه در سدهٔ گذشته توجه زیادی به آراء خیام در حوزهٔ ریاضی شده، اما فلسفهٔ وی دربارهٔ این رشتهٔ علمی مورد غفلت پژوهشگران بوده است. حسین نصر در مقالهٔ خود راجع به خیام^(۱) سه نظر اصلی ریاضی را که خیام از لحاظ فلسفی مورد بررسی قرار می‌دهد، بحث می‌کند. نخست مسألهٔ نظام ریاضی است، یعنی اینکه «این نظام از کجا ناشی است و چرا با نظام حاکم در عالم طبیعت مطابقت دارد»^(۲). بنا به گفتهٔ نصر، تعجب در این است که پاسخ خیام را می‌توان در رسائل فلسفی او یافت، به ویژه

رسائلی که وی در آنها موضوع وجود را تجزیه و تحلیل می‌کند. طبق نظر خیام، نه تنها کل وجود، بلکه نظامی هم که از نفس وجود جدانشدنی است، از خداوند صادر می‌شود. سخن گفتن از وجود سخن گفتن از نظامی نیز هست که علم ریاضی آن را بررسی می‌کند»^(۳).

دومین مسأله ریاضی - فلسفی مسأله اهمیت تأملات فلسفی در حل مسأله بدیهیات (یا اصول موضوعه^۱) و اصول^۲ است. همان‌طور که عن‌قریب نشان خواهیم داد، خیام ثابت کرد که اصل پنجم اقلیدس، معروف به «اصل خطوط موازی» را نمی‌توان صرفاً براساس دیگر اصول اقلیدسی ثابت کرد. او از هندسه خطوط متقارب برای جایگزین کردن این اصل استفاده کرد. حسین نصر می‌گوید، «مع ذلک، اینکه خیام هندسه‌ای غیراقلیدسی را پیش‌بینی نمی‌کرد اساساً امری فلسفی بود نه ریاضی. به علاوه، خیام در تحقیق خود راجع به اصل پنجم، مفاهیم فضا و نظام هندسی را که در فلسفه ریاضیات اهمیت زیادی دارد، بحث و بررسی کرد»^(۴). خیام حتی از اینکه مانند بعضی ریاضی‌دانها از قبیل ابن هیثم، مفهوم حرکت را معرفی کند، امتناع می‌ورزید. حرکت نتیجه جنبی ماده است، و خیام اکراه داشت که برای حل مسائل ریاضی، که به عقیده وی به عالم معقولات صرف تعلق داشت، از چیزهای مادی و غیرانتزاعی استفاده کند.

سومین و آخرین اصل در فلسفه ریاضیات خیام تمایزی است که او بین «جسم طبیعی» و «جسم تعلیمی» (ریاضی) قائل بود. در حالی که نوع اول، نیز موسوم به «حجم»، چیزی تعریف می‌شود که به مقوله صفات عرضی تعلق دارد و نمی‌تواند به طور مستقل برای خود وجود داشته باشد، نوع دوم از مقوله جوهر است و در عالم وجود خارجی ندارد. نصر توضیح می‌دهد که «نوع اول جرم است که موضوع بررسی علوم طبیعی، و نوع دوم مبحث مورد علاقه ریاضی‌دانهاست. تفاوتی که خیام و دیگران میان دو جسم مورد بررسی می‌گذرانند... از لحاظ فلسفه ریاضیات و رابطه بین ریاضیات و فیزیک که از دیدی فلسفی بدان نگاه شود، بسیار مهم است»^(۵).

در زیر، بحثی کوتاه درباره پنج زمینه از آراء علمی خیام و اهمیت آنها ارائه می شود؛ زمینه های پنجگانه اینهاست:

۱. ریاضیات، شامل (الف) جبر، (ب) هندسه، و (ج) حساب

۲. فیزیک

۳. نظریه موسیقی

۴. نجوم

۵. پیش بینی هوا

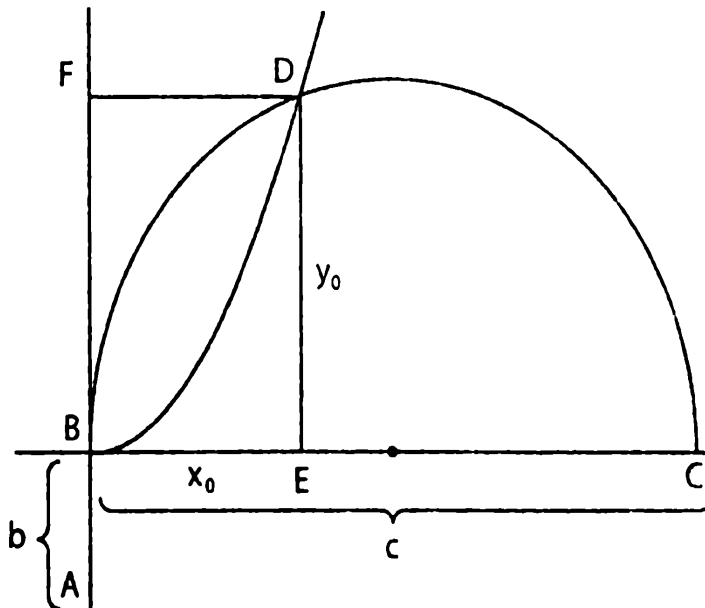
ریاضیات

۱. جبر

خیام در رساله «فی البراهین علی مسائل الجبر والمقابل» به موضوع معادلات درجه سه پرداخته، و رابطه میان ریاضیات و ویژگی انتزاعی هندسه اقلیدسی را نشان داده است. او کارهای خوارزمی^۱ را در باب معادلات درجه دوم تا اندازه ای پیش تر برد، بدین طریق که با استفاده از نقاط تقاطع قطع های مخروطی^۲ همه اصناف معادلات درجه سوم را که [حداقل یک] ریشه مثبت دارند، حل کرد خیام که اعداد منفی را نمی شناخت، ریشه ۱۴ «صنف» معادله درجه سوم را که درجه آنها با تقسیم بر x یا x^2 کاهش نمی یابد، به صورت هندسی نمایش داد. دیوید ام. برتون در کتاب خود «تاریخ ریاضیات»^(۶)، روش خیام را بدین گونه وصف می کند: بگذارید روش خیام را در مورد معادله $x^3 + qx = r$ ، که او آن را به صورت $x^3 + b^2x = b^2c$ می نویسد معرفی کنیم.

۱. ابو عبدالله محمد بن موسی خوارزمی، ریاضی دان و ستاره شناس ایرانی (د. حدود ۲۳۲ ق) معروف به پدر جبر و صاحب آثار متعدد در جبر، مثلثات، ستاره شناسی، نجوم و جغرافیا. از آثار اوست: حساب الجبر والمقابل، کتاب صورة الارض، استخراج تاریخ الیهود و کتاب التاریخ. می گویند اصطلاح ریاضی لگاریتم (Algorithm) از نام خوارزمی گرفته شده است.

۲. قطع های مخروطی عبارتند از: دایره، بیضی، هذلولی، سهمی و خط راست. خیام در کار خود از دایره، هذلولی و سهمی استفاده کرده است.



خیام در این شکل، پاره خط AB را به اندازه طول b رسم می‌کند. سپس خط BC را به طول c عمود بر AB رسم می‌کند. آنگاه [شاخه‌ای از] یک سهمی، به رأس B، محور BF و پارامتر b را می‌سازد.

به زبان ریاضی امروزی، سهمی دارای معادلهٔ عمومی $x^2 = by$ است. اکنون نیم دایره‌یی به قطر BC ترسیم می‌شود. معادلهٔ آن به یکی از دو صورت زیر است:

$$\left(x - \frac{c}{2}\right)^2 + y^2 = \left(\frac{c}{2}\right)^2$$

$$x(x - c) + y^2 = 0$$

نیم دایره سهمی را در نقطهٔ D قطع می‌کند، که طول (مختصهٔ x) آن یک ریشهٔ معادلهٔ درجه سوم مورد نظر را به دست می‌دهد. اندازهٔ ریشه به طور هندسی به توسط پاره خط BE نشان داده می‌شود، که E با فرود آوردن عمودی از D بر BC تعیین می‌گردد. از نظر جبری، بگذارید (x_0, y_0) را مختصات نقطهٔ D بگیریم. از آنجا که نقطهٔ D روی سهمی واقع است، خواهیم داشت $x^2 = by_0$ که می‌رساند $x_0^2 = b y_0^2$. اما D روی نیم دایره نیز قرار دارد، و لذا $y_0^2 = x_0(c - x_0)$. نتیجهٔ این معادلات فرمول زیر است:

$$x_0^2 = b y_0^2 = b x_0(c - x_0)$$

یا $(c - x_0) = b^2$. بنابراین X_0 در معادله $x^2 + b^2x = b^2c$ صدق می‌کند.

به هنگام پرداختن به هر یک از موارد چهاردهگانه، خیام آگاه بود که یک معادله درجه سوم، بسته به اینکه قطعهای مخروطی مورد نظر چگونه یکدیگر را قطع می‌کنند، می‌تواند دو ریشه مثبت داشته باشد. با اینکه خیام [در طرح مسائل] ملاحظه کاری را روان نمی‌داشت، ریشه‌های منفی یا مکرر را نادیده گرفت. [نتیجتاً] او از عهده کشف امکان وجود سه ریشه [، گاه هر سه مثبت] برای صنف $x^3 + qx = px^2 + r$ (نمونه عینی آن $x^3 + 11x = 6x^2 + 6$ که ریشه‌های آن ۱، ۲ و ۳ است) نیز برنیامد. او همچنین اشتباهاً به این نتیجه رسید^۱ که دستیابی به راه حلی جبری صورت کل معادله درجه سوم غیر ممکن است. اما این نباید از ارزش تبحر او در نظریه هندسی معادلات درجه سوم، که می‌توان آن را موفق‌ترین دستاورد یک ریاضی‌دان عرب^۲ شمرد، بکاهد^(۷).

مطابق استنادهای خود خیام به اشکال [= مسائل و قضایا] و روشهای معمول قبل از خود، واضح است که او با آثار ریاضی‌دانهای پیش از خود نیک آشنا بوده است. از توضیحات وی در می‌یابیم که او نظرات ابن هیثم درباره درج ۴ واسطه هندسی متناسب بین دو مقدار را حتماً خوانده است. او از موضوعات اصلی آثار ریاضی‌دانهای بزرگی چون ماهانی^۳، ابوالوفای بوزجانی^۴، ابن عراق^۵، ابوجعفر خازن^۶، ابوحامد

۱. البته نتیجه‌گیری اشتباهی نبوده است!

۲. ظاهراً صرف اینکه خیام رسالاتش را عموماً به عربی نوشته، باعث شده که برتون وی را ریاضی‌دانی عرب به حساب آورد.

۳. ابوعبدالله محمد بن عیسی ماهانی: ریاضی‌دان و منجم ایرانی، اهل ماهان کرمان، که شرحهایی براقلیدس و ارشمیدس نوشت.

۴. ابوالوفا محمد بن محمد بوزجانی (۳۲۸ - ۳۸۸ ق): از بزرگ‌ترین ریاضیون و منجمین ایرانی که سهم مهمی در بسط علم مثلثات داشته است.

۵. ابونصر منصور بن علی بن عراق: ریاضی‌دان و منجم سده چهارم و اوایل سده پنجم. مربی ابوریحان بیرونی و کاشف قضیه‌ی در مثلثات کروی.

۶. ابوجعفر محمد بن حسین خازن (د. حدود ۳۶۰ ق): اهل صاغان مرو، از اعظم ریاضی‌دانان و منجمان سده چهارم هجری.

صاغانی^۱ و ابوالجود محمد بن لیث^۲ [درباره معادلات درجه سوم] یاد می‌کند. خیام دوبار به نخستین مراحل پیدایش هندسه جبری [یا تحلیلی] اشاره کرده است؛ یک بار در «رساله فی قسمة ربع الدائرة»، و بار دوم در «رساله فی براهین علی مسائل الجبر والمقابلة»، که خیام در آن از بعضی از اسلاف خود نام می‌برد، به ویژه از ابوالجود، شخصیت علمی نیمه دوم سده چهارم و نیمه اول سده پنجم هجری که تا آنجا پیش رفته بود که طرحی برای طبقه‌بندی معادلات درجه سوم مقدّم بر محاسبه منحنیهای مخروطی برای هر یک از آنها وضع کرد. خیام می‌نویسد، «و من همواره سخت اشتیاق به تحقیق استدلالی این اصناف و جدا کردن حالات ممکن و ممتنع هر صنف داشتم»^(۸).

خوارزمی، دیگر ریاضی‌دان ایرانی، در سده دوم - سوم هجری، با به کارگیری رادیکال، معادلات درجه اول و دوم را حل کرده بود؛ و ثابت ابن قُرّه [۲۲۱ - ۲۸۸ ق] - نیز عالمی از سده سوم - توجیهی هندسی برای اینها به دست داده بود. یک معادله درجه سوم، از قبیل $10X^2 + 100X = X^3$ مستلزم آن است که X پیدا شود تا اینکه وقتی در معادله قرار داده می‌شود، دو طرف آن از لحاظ عددی مساوی باشد^۳. از آنجا که به کارگیری رادیکالها هنوز شناخته شده نبود، به منظور حل این مسأله، خیام مجبور بود الگویی طبق الگوی خوارزمی طرح کند. او می‌گوید:

ما کتابی نوشته‌ایم تا درستی این روشها و این را که آنها نیازهای مربوط را برآورده می‌سازند، ثابت کنیم؛ و ما فراوان از اصناف آن سخن گفته‌ایم، یعنی درباره تعیین دو طرف مربع مربع شده، یا به توان سه رسیده، به هر درجه‌ای که ممکن است برسد. هیچ کس پیش از ما چنین کاری نکرده است^(۹).

۱. ابوحامد احمد بن محمد صاغانی (چغانی) معروف به اسطرلابی: منجم ایرانی در سده چهارم هجری که در بغداد به شهرت رسید.

۲. ابوالجود محمد بن لیث: ریاضی‌دان سده چهارم معاصر ابوریحان بیرونی و شاگرد ابوحامد صاغانی، صاحب تحقیقاتی در حل هندسی معادلات درجه سوم و چهارم و تقسیم دایره به ۷ و ۹ جزء متساوی.

۳. بیان مؤلف در این قسمت مقداری آشفته و مبهم به نظر می‌رسد. بعضی از دوستان ریاضی‌دان ما در بخش علوم مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی نیز مفهوم راضی‌کننده‌ای برای این عبارات نیافتند!

تا رسیدن عصر خیام، مفاهیم و تعاریف ریاضی به همت ریاضی دانان مهم، به ویژه خوارزمی، به کمال نسبی رسیده بود و خیام چیزی به اصطلاحاتی از قبیل «شیء» [= مجهول، x]، «مال» [= مربع مجهول]، «چند جمله‌یی» و «توانهای بالاتر» و غیره نیفزود. خبرگی خیام به کارگیری هندسه در مورد این مفاهیم، اعم از دو بعدی و سه بعدی، بود. کاربرد هندسه در جبر، گرچه تماماً تازه نبود، ولی به همت خیام پیشرفت گسترده‌یی کرد، کما اینکه خودش می‌نویسد:

هرگاه جبردانی مال مال را در مسائل مربوط به مقادیر هندسی به کار برد، البته این استعمال بر سبیل مجاز است، نه از راه حقیقت، زیرا وجود مال مال در مقادیر ممکن نیست و آنچه در مقادیر پیش می‌آید با یک بعد است، و آن جذر یا — هرگاه نسبت به مربعش []، یعنی مربعی که این بُعد ضلع آن باشد، [ملحوظ شود — ضلع است؛ و پس از آن دو بُعد می‌آید، و آن سطح است، و مال [x^2] در مقادیر، سطح مربع است؛ و پس از آن سه بُعد می‌آید، و آن جسم است، و مکعب در مقادیر همان جسمی است که شش مربع به آن محیط باشند... (۱۰).

خیام با استفاده از چهار اصطلاح عدد، شیء (= مجهول)، مال، کعب، به طبقه‌بندی بیست و پنج معادله مبادرت کرد و سپس به تبیین تفصیلی مشخصات هر طبقه ادامه داد. دستاوردهای او را اخلاف وی، از قبیل شرف‌الدین طوسی (د. حدود ۶۱۰ ق) گسترش بیشتری دادند (۱۱).

راشد و وهاب‌زاده، «در عمر خیام ریاضی‌دان»، مقایسه‌یی مشروح بین خیام و دکارت، با توجه به آراء آنها درباره هندسه، انجام داده، و به این نتیجه رسیده‌اند که نظریه معادلات جبری دکارت صورت کامل شده طرح خیام است. راشد و وهاب‌زاده می‌نویسند، «دکارت روش خیام را تکرار می‌کند: او در واقع این روش را تنقیح می‌کند و تعمیم می‌دهد، آن را تا حد امکان وجهه منطقی می‌بخشد و در یک کلام، آن را تکمیل می‌کند، اما حقیقتاً بدون آنکه ماهیت آن را دریابد یا معنای آن را دوباره تعریف کند» (۱۲).

ب . هندسه

خیام رساله کوتاهی دارد به نام «شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس»^(۱۳)، که در آن نظرات خود را درباره هندسه بیان کرده، و به خاطر آن وی به عنوان چهره‌ی مهم در هندسه نااقلیدسی به شمار آمده است. این رساله مبتنی بر تعاریف و اصول موضوعه است.

خیام در مقاله نخست این رساله، به اصل پنجم اقلیدس در مورد نظریه خطوط متوازی می‌پردازد. او که گزاره خطوط متوازی را شایسته اصل قرار گرفتن نمی‌داند هشت قضیه از خود پیشنهاد می‌کند. در دو بخش بعدی، او مفهوم اثودوکسوس^۱ را از عدد مجدداً تعریف می‌کند؛ وی این کار را با استفاده از کسر مسلسل، به عنوان وسیله‌ی برای مشخص کردن یک نسبت، انجام می‌دهد. عثمان بکر^۲ در کتاب خود، «توحید و علم»^(۱۴) می‌گوید، «خیام نسبت‌های اصم را به ما نشان می‌دهد»^(۱۵). خیام به خلاف یونانیها، حساب را در مورد نسبتها به کاربرد تا درباره کیفیت نسبتها اظهار نظر کند. او توضیح می‌دهد که با این فرض که اندازه g قابل اندازه گیری با یک واحد باشد، چنان اندازه‌ای به قلمرو اعداد تعلق دارد. او یادآور می‌شود که این روش را کسانی، مانند مساحها و ارزیابهای زمین به کار می‌برند که بر اعداد بخش پذیر تکیه می‌کنند. روزنفلد و یوشکویچ^۴ در مقاله خود، «الخیامی»، بر این تصورند که خیام «با قراردادن مقادیر و اعداد اصم^۵ بر مقیاس علمی واحد، انقلابی واقعی در نظریه اعداد را آغاز کرد»^(۱۶). خیام استدلال می‌کرد که اصل پنجم اقلیدس – نیز معروف به «اصل توازی^۶» – به اندازه چهار اصل دیگر بدیهی نیست. او نخستین ۲۸ قضیه اقلیدس را پذیرفت، اما قضیه‌ی از خود جایگزین بیست و نهمین قضیه کرد^۷. قضیه بیست و نهم می‌گوید:

۱ . اثودوکس (Eudoxus): ستاره‌شناس و ریاضی‌دان یونانی در سده چهارم ق م.

۲ . Osman Baker

۳ . magnitude

۴ . Youschkevitch

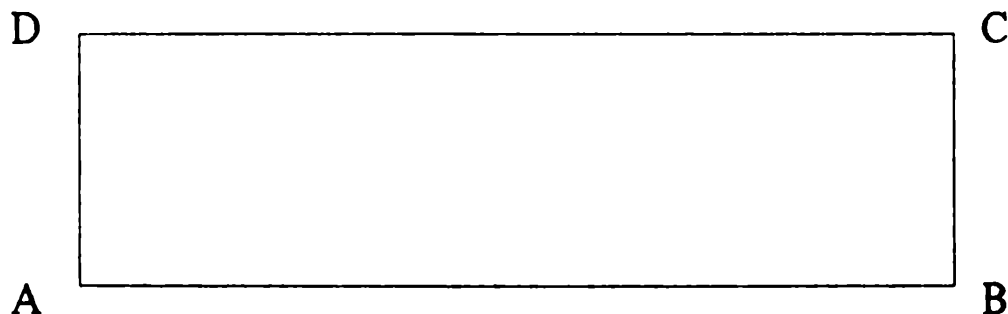
۵ . irrational numbers

۶ . Principle of Parallelism

۷ . البته ۸ قضیه بین قضایای ۲۸ و ۲۹ افزود.

اگر خطی دوخط متوازی را قطع کند، مجموع زوایای متقابل داخلی در یک طرف خط ۲ قائمه خواهد بود و دو زاویه متقابل داخلی و خارجی در یک طرف خط نیز با هم برابر می‌شوند^(۱۷).

خیام که می‌گفت دو خط عمود بر خطی مستقیم نه واگرایی نه همگرایی پیدا می‌کنند، در ادامه، تحلیلی از چهار ضلعیها، مانند شکل زیر عرضه کرد؛ در این شکل دو ضلع AD و BC برابرند و هر دو ضلع بر AB عمودند. در این تحلیل که در اصطلاح ریاضیات جدید «چهار ضلعی ساکری»^۱ خوانده می‌شود، خیام بدون استفاده از قضیه پنجم ثابت کرد که زوایای ADC و BCD برابرند.



دیوید اسمیت در مقاله خود «اقلیدس، عمر خیام و ساکری»^(۱۸) نشان می‌دهد که نخستین قضایای ساکری^۲ اساساً همانند قضایای خیام است، حتی در نحوهایی که شکلها حرف‌گذاری می‌شوند.

شماری از ریاضی‌دانهای مسلمان که نظرات خود را بر پایه آراء ریاضی‌دانان یونانی نهادند، تلاشی بی‌ثمر کردند که در قضیه پنجم تجدیدنظر کرده، در آن اصلاحاتی به عمل آورند. از میان این چهره‌های ریاضی، خیام از ابوالعباس فضل ابن حاتم

1 . Saccheri's quadrilateral

۲ . ساکری (Giovanni saccheri، ۱۶۶۷ - ۱۷۳۳)، کشیش یسوعی مذهب و ریاضی‌دان سرشناس ایتالیایی (جنوای قدیم) و استاد کرسی ریاضیات در پاویا. وی به اثبات حکم (یا گزاره) توازی اقلیدس مبادرت کرد، از جمله آثار وی

Quaestia Geometrica, Demonstrativa: Euclides ab Qmni Naeva vindicatu است.

نیریزی^۱ - در لاتینی، آنارتیوس (د. ۳۰۱/۹۲۲) -، ابن هیثم^۲ (۳۵۴/۴۳۰ق)، عبدالرحمن خازنی و بالاخره [عباس بن] جوهری^۳ و شَنّی^۴ نام می‌برد. خیام می‌گفت، پیشینیان وی قضیه پنجم را بدون برهان یا بر پایه برهانی مغالطه‌آمیز پذیرفته بودند. بعضی از آنها، مانند ابن هیثم، حتی تا آنجا پیش رفتند که حرکت را نیز در بحث خود وارد کردند، در صورتی که خیام می‌گفت، «هندسه ربطی به حرکت ندارد»^۵ (۱۹).

خیام برای آنکه اقلیدس نخست مجموعه‌ای از مبانی هندسه را وضع نکرده و روی پاره‌ای جنبه‌های سطحی‌تر این رشته فرضیه‌سازی نموده است، بر او ایراد می‌گیرد و می‌گوید اقلیدس باید اصول زیر را بر اصول خود می‌افزود:

۱. هر کمیتی تا بی‌نهایت بخش پذیر است. برای اثبات این نظر، هندسه‌دانها کوشیده‌اند تا براهین هندسی عرضه کنند، در صورتی که راه حل واقعی در کاربرد فلسفه و منطق در هندسه است. خیام استدلال می‌کرد که راه حل را می‌توان از طریق برهان *اِنّی* (= پساتجربی، استقرائی) و نه برهان *لَمّی* (پیشاتجربی، قیاسی) فهمید.
۲. در مورد دو خط مستقیم که یکدیگر را قطع می‌کنند و از نقطه تقاطع می‌گذرند، فاصله آنها بیشتر و بیشتر می‌شود.

۳. دو خط مستقیم که فاصله آنها کم می‌شود یکدیگر را قطع می‌کنند.

خیام با استفاده از اصول بالا که بنا به استدلال وی، می‌توان آنها را به طور *اِنّی* ثابت کرد، به حل مسائل اقلیدسی مبادرت کرد، بدین طریق که «یک مستطیل

۱. ابوالعباس فضل بن حاتم نیریزی، که نامش در لاتینی به شکل *Amaritius* درآمده، متولد سده دوم هجری، ریاضی‌دان و منجم ایرانی از نیریز فارس.

۲. ابوعلی حسن ابن حسن ابن هیثم [در آثار غربی آلهازن، *Alhazen*] ریاضی‌دان، منجم، طبیب و فیزیک‌دان برجسته سده‌های چهارم - پنجم هجری، در بصره متولد شد اما زندگی عملی خود را در مصر گذراند.

۳. عباس ابن سعید معروف به جوهری، ریاضی‌دان و منجم بغداد در عهد خلافت مأمون و از مباشران «رصد‌های مأمونی». از آثارش کتاب *الزیج*، و کتاب *تفسیر اقلیدس* را می‌توان نام برد.

۴. ابو عبدالله شَنّی، از ریاضی‌دانان ایرانی سده چهارم هجری است که بیرونی چند راه حل هندسی از وی نقل کرده است.

۵. پس از خیام، خواجه نصیرالدین طوسی نیز بدین کار پرداخت، و در «الرسالة الشافیه عن الشک فی الخطوط المتوازیه»، رساله خیام را نقد کرد.

متساوی الساقین و دارای دو زاویه قائمه را جایگزین قضیه پنجم اقلیدس کرد»^(۲۰).
 روش تحقیقی خیام، که او را از دیگر ریاضی دانهای زمان او متمایز می‌کند، استفاده
 گسترده وی از منطق بود. همانگونه که آقایانی چاوشی، یکی از شارحان امروزی خیام،
 می‌گوید، «از نظر خیام، پیوندی قوی میان منطق و ریاضیات وجود دارد. با استفاده از
 منطق قضیه خطوط موازی به طرز متفاوتی توضیح داده می‌شود، و این به عقیده خیام
 معقول‌تر از روش اقلیدس است»^(۲۱).

خدمت عمده دیگر خیام به هندسه بیشتر کردن امکان بحث اشیاء هندسی در
 بیش از سه بُعد بود. در هندسه سنتی اقلیدسی، اشیاء هندسی را فقط می‌توان در سه بُعد در
 فضا مورد بررسی قرار داد، اما خیام، که زمینه فلسفی او به او این امکان را می‌داد که فکر
 دنیاها را معقول و ممکن را بکند، می‌گفت ابعاد فضایی می‌توانند بیش از سه باشند. بحث
 درباره جنبه‌های چند بُعدی فضا و هندسه یکی از خدمات ذی‌قیمت خیام به این رشته
 بوده است^(۲۲).

سهم خیام در پیشبرد رشته ریاضیات فراتر از جبر و هندسه رفت و به شاخه‌های
 دیگر ریاضیات از قبیل حساب کشیده شد. بحث درباره همه خدمات او بیرون از
 حوصله کتاب حاضر است، اما مروری کوتاه بر آراء او درباره حساب مسلماً تبخّر خیام
 را در این موضوع نشان می‌دهد.

ج. حساب

علم حساب شامل موضوعات حساب دیفرانسیل و انتگرال، احتمالات، مفهوم
 مثلث حسابی^۱، یا مثلث معروف به «مثلث پاسکال» است. آقایانی چاوشی در مقاله خود
 «عمر خیام و مثلث حسابی»^(۲۳)، نشان می‌دهد که گرچه این نوع مثلث در آثار اروپائی،
 هندی و چینی بحث شده بود، کاربرد اختصاصی آن برای نخستین بار در سده چهارم/
 دهم، به توسط [ابوبکر محمد بن حسین] کرجی صورت گرفت و خیام آن را کامل‌تر
 کرد. آقایانی چاوشی می‌گویند با توجه به اینکه خیام با مثلث حسابی کاملاً آشنا بود و از

1. arithmetical triangle

آن برای استخراج ریشه اعداد صحیح استفاده کرد - همان روشی که پس از خیام در اروپا رایج شد - معقول خواهد بود که این مثلث، «مثلث کرجی - خیام» خوانده شود^(۲۴).

می‌گویند خیام رساله‌ای با عنوان «مشکلات حساب» نوشته بود که اثری از آن برجای نیست، اما در رساله دیگرش «فی البراهین علی مسائل الجبر والمقابله»، این طور توضیح می‌دهد:

هندیان را در استخراج جذر و کعب طریقه‌یی است مبتنی بر اندک استقرایی و آن شناختن مربعات اعداد نه گانه - یعنی ربع یک و دو و سه، و همچنین حاصل ضرب بعضی در بعضی است - یعنی حاصل ضرب دو در سه و همچنین ما را کتابی است در براهین این راهها و منجر شدن آنها به مطلوب...^(۲۵).

کاملاً معلوم نیست که چگونه خیام از روش هندیان خبر داشته، ولی ممکن است اطلاع وی از طریق پاره‌ای کتابهای قدیم‌تر مانند فی اصول حساب الهند، از قشیربن لَبَّاب جیلی (۳۵۰-۴۰۸/۹۷۱-۱۰۲۹) یا اثر عمده دیگری موسوم به الْمُقْنَع فی الحساب الهندی از علی بن احمد نسوی، بوده باشد. این هر دو شخصیت که روشهایی برای استخراج ریشه‌های سوم عرضه کرده‌اند، آشنایی خود را با حساب هندی نشان می‌دهند اما روش آنان در واقع به روش چینی نزدیک‌تر است.

فیزیک

خیام رساله کوچکی دارد با عنوان فی احتیال لمعرفة مقدارِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ فی جسم مرکب منها، که شرحی است بر اصل ئیدرواستاتیک^۱ ارشمیدس. طبق این اصل، یک جسم غوطه‌ور در مایع معادل وزن مایعی که به واسطه آن جسم جا به جا شده است،

وزن از دست می دهد.

دو تن از فیزیکدانان هم‌روزگار خیام، عبدالرحمن خازنی، که میزان الحکمه را نوشت، و ابومنصور نیریزی دربارهٔ این مسأله به تفصیل نوشته‌اند.^۱ وایدمان^۱، دانشمند آلمانی، این رساله را به طور جامع تحلیل کرد و به این نتیجه رسید که راه حل خیام دقیق‌ترین و تفصیلی‌ترین همهٔ روشهای دیگر است. خیام در رسالهٔ یاد شده چنین گفته است:

اگر خواهی بدانی که چقدر طلا و نقره در جسمی مرکب از این دو عنصر هست، باید قدری طلای خالص را گرفته و آن را در هوا وزن کنی و همین طور نقرهٔ خالص را برداشته و آن را در هوا وزن می‌کنی. آنگاه دو کفهٔ ترازوی متساوی و متشابه را با عمودی به شکل استوانه، مشروط بر آنکه متشابه الاجزاء باشد، برداشته و طلا را در یکی از آن دو کفه در آب می‌گذاری و در کفهٔ دیگر وزنه‌یی برابر این کفه قرار می‌دهی... و چون وزن طلا را در آب معلوم کردی، آن را با وزنی که در هوا داشته در معرض سنجش می‌آوری و نسبت وزن هوایی به وزن آبی معلوم می‌داری و سپس قطعه‌یی نقرهٔ خالص را برداشته و بعد از آنکه وزن آن را در هوا و آب معلوم کردی، نسبت وزن هوایی آن به وزن آبی به دست می‌آوری. هرگاه این نسبت مثل وزن طلای هوایی به وزن آبی آن شد، جسم مرکب — بی‌شبهه — از طلای خالص است... و هرگاه آن نسبت مثل نسبت نقره گردید با جسم مرکب تمامی نقره است... و هرگاه نسبت به هیچ کدام مطابقت نکرد، در این موقع معلوم می‌شود جسم از طلا و نقره مرکب می‌باشد... (۲۶).

بقیهٔ این رسالهٔ کوتاه به بحثی تفصیلی دربارهٔ طرز کار ترازو و مبانی ریاضی تقسیمات آن اختصاص یافته است.

نظریهٔ موسیقی

خیام رسالهٔ کوتاهی در نظریهٔ موسیقی تألیف کرده، که گفته می‌شود شرحی بر کتاب اقلیدس در باب موسیقی است. اگر چه اصل رساله دیگر موجود نیست، دو ترجمهٔ فارسی از آن در دست است^(۲۷). خدمت عمدهٔ خیام طبقه‌بندی مجدد گامهای موسیقی بود؛ همان گونه که ساسان سپنتا در مقالهٔ خود توضیح می‌دهد، در عصر خیام، گامهای موسیقی براساس ذوالاربعا مبتنی بود. یک ذوالاربعا^۱ به چهار فاصله بخش می‌شد؛ خیام دانگها یا ذوالاربعاها را به وسیلهٔ ارقام ریاضی به دست داده است^(۲۸).

در این رسالهٔ کوتاه چند صفحه‌ای، خیام ۲۱ ذوالاربعا را بحث کرده، و اثرات صوتی هر یک را با صفاتی از قبیل «خوش آهنگ»، «ناخوش آهنگ»، «قوی و زیبا» وصف کرده است. در بحث از ذوالاربعاها، خیام آنها را به سه نوع تقسیم می‌کند: «قوی»، «ملون» و «رخو»؛ او در ادامه می‌گوید موسیقی دانان سنتاً دو یا چند ذوالاربعا را به طور متصل یا منفصل به هم مربوط می‌ساختند – چیزی که فارابی آن را «جنس» می‌نامد. جنسی که یکی از ابعادش بزرگ‌تر از نسبت مجموع دو بُعد دیگر نباشد، جنس قوی خوانده می‌شود. آن جنسی که یکی از ابعادش بزرگ‌تر از جمع دو بُعد دیگر است به «جنس ملون» معروف است، و یک جنس رخو [یا تألیفی] جنسی است که یک فاصله بیش از مجذور مجموع دو فاصله دیگر است. در اصطلاحات جدید موسیقی، جنس قوی با ماژور و جنس ملون مینور مقایسه می‌شود.

خیام در کتاب خود، القول علی اجناس الذی بالاربعة، نظریهٔ نسبت‌های قابل اندازه‌گیری [و هم سنخ] را به کار می‌برد تا موضوعی را تشریح کند که اقلیدس قبلاً در اثر خود به نام «قطع مخروطی»^۲ دربارهٔ آن اظهار نظر کرده بود، و آن تقسیم یک چهارم است به سه فاصله‌ای که مطابقت دارد با مایه‌های کروماتیک^۳، دیاتونیک^۴ و اینهارمونیک^۵.

1 . tetrachord

2 . Sectio Canonis

3 . Chromatic

4 . diatonic

5 . enharmonic

خیام بیست و دو نمونه از قطع یک چهارم ذکر می‌کند، که سه مورد آنها از ابتکارات خود اوست. به نظر می‌رسد خیام هشت مورد را هم از «نظریه هارمونی» بطلمیوس، سیزده مورد را از کتاب الموسیقی الکبیر، از فارابی، و چهارده‌تای دیگر را از شفای ابن سینا اخذ کرده است.

نجوم

همان‌طور که در فصل اول بحث شد، در دوران پادشاهی سلطان جلال‌الدین ملک‌شاه (سده پنجم / یازدهم) بود که گروهی از اصحاب نجوم، مانند ابوالمظفر اسفزاری، میمون بن نجیب واسطی و عبدالرحمن خازنی زیر نظر شخص خیام به رصدخانه سلطنتی دعوت شدند. با اینکه محل واقعی این رصدخانه جای مقداری جرّ و بحث است، به احتمال بسیار زیاد در اصفهان واقع بوده است. مأموریت خیام روشن بود: اصطلاح تقویم موجود و رفع نارساییهای آن.

سلطان می‌خواست نخستین روز بهار، که معمولاً آغاز سال جدید (نوروز) نزد ایرانیان بوده، همچنان برجای بماند، و بنابراین، از خیام خواست تا راهی برای این مقصود پیدا کند. خیام مسأله تقویم موجود، معروف به تقویم یزدگردی، را مطالعه کرد؛ این تقویم شامل دوازده ماه سی روزه و پنج روز اضافی بود که به هشتمین ماه (آبان) افزوده می‌شد. از آنجا که سال ۳۶۵ روز و یک چهارم روز است، هر چهار سال به یک روز نیاز می‌شود و هر ۱۲۰ سال، به سالی می‌رسیم که سیزده ماه دارد.

خیام مسأله را به دقت تجزیه و تحلیل نمود و تقویم جدیدی معروف به «تقویم جلالی» وضع کرد. او اصرار داشت که اسامی ماههای پیش از اسلام تقویم ایرانی، به جای نامهای عربی، حفظ شود. انگیزه او در این کار به گونه‌های مختلف تفسیر شده است: از نظر بعضی، اصرار وی دلیلی است بر عضویت او در جنبش ملی‌گرایانه ایرانی (شعوبیه) در مقابل اعراب، و به عقیده بعضی دیگر، عمل او دالّ بر احترامی است که او برای خردمندی نیاکنان خود و میراث علمی ایرانیان قائل بوده است. و باز کسانی هستند

که قضیه را گواهی بر دانش او از زبان پهلوی می‌دانند، که این بسیار غیرمحمّل است. بی آنکه وارد جزئیات محاسبات ریاضی و نجومی خيام شویم، اجمالاً می‌گوییم که او پنج روز اضافی سال را گرفت و آن را در دوره درازی از زمان پخش کرد، و با افزودن ۱۵ روز دیگر به هر ۶۲ سال، طول یک سال را به $365/241935$ روز رساند و بنابراین برای هر ۵۰۰۰ سال، تقویم باید به اندازه یک روز کم و زیاد شود. تقویم جدید، موسوم به «تقویم ملکی» یا تقویم جلالی براساس سی و سه سال مبتنی است. سالهای ۴، ۸، ۱۲، ۱۶، ۲۰، ۲۴، ۲۸ و ۳۳ سالهای کبیسه تعیین شد، که هر یک مرگب از ۳۶۶ روز بود و متوسط طول سال $365/2424$ روز گردید. این تقویم جدید در ۱۰ رمضان ۴۷۱ ق / ۱۵ مارس ۱۰۷۹ م رسماً آغاز شد.

شایان یادآوری است که در تقویم گریگوری، که دستور وضع آن در سده دهم / شانزدهم به توسط پاپ گریگوری سیزدهم صادر شد و اکنون به طور گسترده‌ای در غرب به کار می‌رود، متوسط سال $365/2425$ روز است. دقت این تقویم از تقویم خيام کمتر است، چون تقویم گریگوری برای هر ۳۳۳۰ سال باید یک روز محاسبه کنند، در صورتی که تقویم خيام باید هر ۵۰۰۰ سال به اندازه یک روز اصلاح شود^(۲۹).

پیش‌بینی هوا

پیش‌بینی وضع آب و هوا هم مورد علاقه خاص شاهان هم کشاورزان بوده است؛ گروه اول برای امور نظامی و گروه دوم به دلایل زراعی. کاملاً روشن نیست که آیا خيام، به رغم تبحرش در رشته ستاره‌شناسی، به پیش‌بینی آب و هوا اعتقادی داشته یا نه. کیفیت مبهم و تردیدآمیز اعتقادش به پیش‌گویی درباره آب و هوا قبلاً در فصل اول نشان داده شد. زمانی، سلطان بر آن شد که در زمستان به شکار برود و از خيام خواست تا تاریخ مناسبی را برای این کار تعیین کند و خيام نیز از سرِ اکراه چنین کرد. نظامی عروضی شرح ماجرا را این گونه بیان می‌کند:

اگرچه حکم حجة الحق عمر بدیدم اما ندیدم او را در احکام نجوم^(۳۰) هیچ

اعتقادی، و از بزرگان هیچ کس ندیدم و نشنیدم که در احکام اعتقادی داشت. در زمستان سنه ثمان و خمسایه به شهر مرو سلطان کس فرستاد به خواجه بزرگ، صدرالدین محمد بن مظفر رَحِمَهُ اللهُ، که خواجه امام عمر را بگوی تا اختیاری کند که به شکار رویم که اندر آن چند روز برف و باران نیاید و خواجه امام عمر در صحبت خواجه بود و در سرای او فرود آمدی. خواجه کس فرستاد و او را بخواند و ماجرا با وی بگفت. [خیام] برفت و دو روز در آن کرد و اختیاری نیکو کرد و خود برفت و با اختیار سلطان را برنشاند و چون سلطان برنشست و یک بانگ زمین برفت، ابر در کشید و باد برخاست و برف و دمه در ایستاد، خنده‌ها کردند. سلطان خواست که باز گردد، خواجه امام گفت پادشاه دل فارغ دارد که همین ساعت ابر باز شود و درین پنج روز، هیچ غم نباشد. سلطان بماند و ابر باز شد و در آن پنج روز هیچ نم نبود و کس ابر ندید (۳۱).

با تحلیلی دقیق از این حکایت، می‌توان این طور نیز استدلال کرد که خیام به علم هواشناسی اعتقادی داشت. به نظر می‌رسد از زمانی که فرستاده وزیر به خیام اطلاع داد، به مدت دو روز روی مسأله تأمل کرد و سپس به سلطان اطلاع داد که می‌تواند شکار را شروع کند. فرید (۳۲)، متخصص هواشناسی مصری، توضیح می‌دهد که، می‌توان براساس پنج روز متوالی آفتابی نتیجه گرفت که خیام الگوهای آب و هوایی خاصی را در نظر گرفته است. فرید می‌افزاید که در شرایط جوئی معتدل محلی مانند نیشابور، وقتی درجه حرارت ناگهان کاهش می‌یابد و به دنبال آن مقداری مه در می‌آید، این علامت آن است که روزهای آفتابی در راه است. تأخیر خیام در تصمیم‌گیری می‌تواند به سبب علم او بر الگوهای آب و هوایی بوده باشد.

اگر خیام علم پیش‌بینی هوا را به واقع جدی می‌گرفت، چیزی درباره آن تألیف کرده بود. ولی اگر فکر نمی‌کرد که می‌شود هوا را پیش‌بینی کرد، توقع می‌رود که مردی با آن منزلت علمی، این مطلب را با سلطان در میان می‌گذاشت و خود را از دردسر احتمالی نجات می‌داد. در هر یک از این دو حالت، پافشاری قاطع خیام به اینکه به کار پیش‌بینی ادامه دهد، ما را به این نتیجه می‌رساند که، گرچه پیش‌بینی هوا علمی دقیق

نیست، الگوها یا اشکالی از آب و هوای توان تعیین کرد که بر پایه آن مقداری پیش‌بینی ممکن می‌شود.

اگر چه خیام مهندس معمار نبود، پاره‌ای از نظریه‌هایش نقش مهمی در طراحی بعضی از بناهای بزرگ یادبود از قبیل گنبد مسجد شاه اصفهان ایفا کرد.^۱ گفته می‌شود که در اختلاف نظری میان ریاضی‌دانان و بنایان درباره مسائل ساختمانی، خیام با استفاده از معادلات درجه سه، راه حلی عرضه کرد. می‌گویند که او رساله‌ای بی‌عنوان نگاشت^(۳۳) که در آن می‌گوید، «اگر نبود به خاطر منزلت والای این دعوت... و اگر به آن کس که این سؤال را مطرح کرده، خود را مدیون نمی‌دانستم.... بسا که از اظهار نظر در این حوزه دوری می‌گزیدم»^(۳۴). خیام سپس، با طرح ماهرانه مثلث قائم الزاویه خاصی که وتر آن برابر مجموع ضلع عمودی و ضلع کوتاه است، راه حلی پیشنهاد کرد. ما این کتاب را از طریق اثری دیگر، تألیف نویسنده‌ای ناشناس، با عنوان «در به هم تنیدگی اشکال مُماثل و مُناظر»^(۳۵) می‌شناسیم. ا. اوزدورال در مقاله خود «عمر خیام و معماری»^(۳۶) می‌گوید مقصود خیام از اصطلاح «وادی» در حقیقت مکتب معماری است که وی از روی بی‌میلی پایش به آن کشیده شده بود.

میراث دیرپای خیام در میان دانشمندان مسلمان اساس شرح‌های متعددی توسط چهره‌های سرشناسی از قبیل خواجه نصیرالدین طوسی شد، که از خیام انتقاد کرد و گونه پیشرفته‌تری از نظریه بدیهیات [یا مفروضات]^۲ او فراهم آورد. ذکر نام ریاضی‌دانهایی از قبیل ابن عمر ابهری و شمس‌الدین سمرقندی^(۳۸) و قاضی‌زاده رومی نیز در اینجا بی‌مناسبت نیست؛ دو دانشمند اول معاصران خواجه نصیر بودند. با اینکه مهم‌ترین کار خیام درباره جبر موسوم است به فی‌البراهین علی مسائل

۱. مسجد شاه اصفهان از بناهای عهد صفوی است. چنانچه خلطی میان نام این مسجد و مسجد جامع اصفهان برای مؤلف پیش نیامده باشد، پس حتماً از طرح پیشنهادی خیام، چند قرن بعد، در ساختمان مسجد شاه استفاده شده است!

۲. عنوان عربی این رساله (On the Intertwinedness of the Analogous and Identical Patterns) را پیدا نکردم.

الجبر والمقابلہ، اما در دنیای جدید، آراء وی در ریاضیات به واسطه تدوین و تبیینی که از نظریه هندسه معادلات انجام داد، مورد توجه خاص قرار گرفت. اگرچه ما حتی از اواخر سده هفدهم شاهد علاقه و توجه شخصیهایی چون خولیوس^۱، والیس^۲ و ساگری به نظرات ریاضی خیام هستیم، در ۱۸۵۰ بود که خاورشناس فرانسوی ف. ووپکه^۳، تحت تأثیر کارهای دیگرانی از قبیل دانشمند آلمانی، ا. فون هومبولت^۴ و م. شال^۵ ترجمه‌هایی از آثار خیام در جبر عرضه کرد. ترجمه ووپکه نخستین کار با کیفیتی عالی بود که خوانندگان عربی را با این جنبه از تفکر خیام آشنا ساخت. ریاضی دانهای غربی چه در اروپا چه در آمریکا نبوغ و میراث علمی خیام را به طرز شایسته‌ای خاطر نشان کرده‌اند. با اینهمه، ماهیت تخصصی موضوع ما را از ارائه بحث دامنه‌دارتری که جنبه‌های فنی آن را تجزیه و تحلیل کند، باز می‌دارد.

1 . Golius

2 . Wallis

3 . F. Woepcke

4 . A. Von Humboldt

5 . M. Chasles

خیام در غرب

خوشا به حال آمریکا که مردمانی در آن یافت می‌شوند که در بحبوحه زندگی امروزی فرصت مطالعه این فیلسوفان روزگار گذشته را پیدا می‌کنند، و چراغ عقل و خرد آنان را که قرن‌ها پیش برافروخته شده، در جهان روشن نگه می‌دارند. اهالی ووشتیر بابت سهمی که شهروندان این شهر در آثار دلنشین فرهنگی داشته‌اند، می‌توانند بر خود ببالند.

(برگرفته از خطابه‌ای در باشگاه عمرخیام آمریکا، ۱۹۲۲)

خاورشناسی و خیام اروپائیا

در فصل حاضر، آن اندازه که دل مشغول مسئله انتقال رباعیات خیام به غرب و اثر آن بر پاره‌ای از محافل ادبی هستیم، دغدغه دقت و صحت چهره «خیام اروپائی» را نداریم. قدیم‌ترین و نخستین ترجمه‌ای که تاکنون از رباعیات شده مربوط است به توماس هاید^۱ در دهه ۱۷۰۰ م که یک رباعی به لاتین برگرداند؛ این ترجمه در اثر هاید با عنوان *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum Religionis* چاپ شد. به رغم این

1 . Thomas Hyde.

آشنایی در دهه ۱۷۰۰، معرفی خیام در اروپا اساساً پدیده‌ای سده نوزدهمی است، پدیده‌ای که همچون آتش سرکش گسترش یافت. تحقیقات خیام‌شناسی در انگلستان و آمریکا به نحوی سازمان یافته‌تر، و در فرانسه و آلمان، کمتر سازمان یافته و بیشتر به شیوه‌ای علمی اجرا شد. کشف خیام نخست به توسط اروپائیان و سپس آمریکائیان، همان‌طور که خواهیم دید، تا اندازه‌ای اتفاقی و تا اندازه‌ای نشان‌دهنده آمادگی غرب برای شنیدن پیام خیام بود. رومانتسیم اروپائی که در جستجوی گنجینه‌های معنوی و شگفتیهای خاورزمین، به شرق روی کرده بود، در فیلسوف ایرانی ما پیامی یافت که با روح زمان اروپا و آمریکا جور درمی‌آمد. نحوه‌ای که چارلز دینا بریج^۱، یکی از بنیان‌گذاران باشگاه عمرخیام آمریکا^۲، نخستین جلسه این باشگاه را وصف می‌کند شاهدهی است بر تصویری رمانتیک که [در غرب] از شرق پیدا شده بود: «مجلس از گلدان ایرانی وسط میز و گل سرخ کشمیر در آن، گرفته تا اقلام مختلف صورت غذا از چلو تا شراب شیراز و برگهای گل سرخ ایرانی، همه و همه بی‌گمان حال و هوای عُمری^۳ دارد»^(۱).

تصور سده هیجدهم – نوزدهم از جهان شرق که مبتنی بود بر گزارشهای دست اول مبلغان مذهبی، پرسنل نظامی و بعضی محققان، تصور دنیایی عجیب و غریب، مرموز و عرفانی بوده و هنوز هم هست، دنیایی که انسان ممکن است نکات حکیمانه‌ای بیابد که در غرب قابل دستیابی نیست. بنابراین، حکمت شرق می‌باید معرّف نقطه مقابل وضعیتی باشد که غرب پیدا کرده بود. شرق، در مقایسه با ماتریالیسم غربی، سرزمینی معنوی به شمار می‌آمد. میل وافر غربیها به اینکه سرور و ارباب جهان باشند هدف استهزاء شرقیهای جبری مذهب بود. در مقابل دیدگاه دقیقاً برنامه‌ریزی شده و متوجه به آینده، این دیدگاه شرقی قرار داشت که زندگی آن قدر ناپایدار و شکننده است که ارزش برنامه‌ریزی ندارد.

خیام تجسّم خردِ معروف به «خرد شرقی» شد؛ او گرچه به دنیا عقیده داشت، ولی

1 . Charles Dana Burrage

2 . Omar Khayyam Club of America

۳ . منسوب به نام حکیم عمرخیام، مفهومی که ما ایرانیان آن را با اصطلاح «خیامی» بیان می‌کنیم.

پیامش دنیایی نبود و با اینکه جبر و تقدیر عمیقاً با روحیات خیام می‌خواند، [به باور او] شخص می‌تواند هنوز بخواهد که از زندگی تا کامل‌ترین حدّ ممکن آن لذت ببرد. از اینجا است پیام زندگی در حال، اینجا و اکنون، که در سرتاسر رباعیات طنین‌افکن است. وضع تقریباً بدین شکل است که گویی اندیشهٔ خیامی، بدان‌گونه که اروپائیان تصور می‌کنند، مکمل دیدگاه غریبه‌است، که می‌گوید، «می‌توان هر دو را داشت»: مادی‌گرایی و معنویت، جبر و گزینشهای فردی، برنامه‌ریزی برای آینده و سپری کردن زندگی اینجا و اکنون.

عشق غریبان به رباعیات و ستایش خیام دقیقاً بدین سبب است که او این پیام مفروض را تأیید نمی‌کرد، یقیناً [لااقل] نه در معنای ظاهری و سطحی آن که به ذهن بسیاری از مردم می‌رسد. همچنانکه بریج می‌گوید، «بازار گرمی را که این روزها برای عمر [خیام] فیتز جرالد پیدا شده می‌توان به حق ناشی از این دانست که شاعر انگلیسی روح حقیقی لذت‌جویی اپیکوری را گرفته و به طرزی دلپذیر به انبوهی از مردم القا کرده است»^(۲). فلسفه ژرف اگزیستانسیالیستی خیام قربانی این فلسفهٔ غریب، رمزآلود، و کلیشه‌ای شرقی، که کمایش در غرب هم به همان اندازه پیدا می‌شود، گردید.

با اینکه بحث حاضر ما دربارهٔ انتقال تفکر خیام به غرب است و نه در مورد درست و نادرست بودن شناخت اروپائیان از او، باید محبوبیت عظیم خیام را به همین پیام مفروض او منسوب دانست. در حقیقت، بودند بسیاری دیگر از شاعران بنام، از قبیل مولانا جلال‌الدین، حافظ و فردوسی، که آثار شعری آنها به مراتب بیش از خیام بود، ولی با این حال فقط برای اهل تحقیق شناخته شده بودند، و در محبوبیت اصلاً به پای خیام که نامش در آمریکا همه جا بر سر زبانها بود، نمی‌رسیدند. اکنون پردازیم به سفر خیام از شرق به غرب.

سفر خیام به اروپا در ۱۸۱۰م شروع شد، و آن زمانی بود که جرج سوم سرگور اوزلی^۱ را در منصب سفیر بریتانیا به ایران گسیل کرد. در نامه‌ای که با نقش اسلیمی مزین است و مهر و امضای پادشاه بریتانیا را دارد، جرج سوم پادشاه ایران را می‌ستاید و او را

1 . Sir Gore Ouseley

از انتصاب اوزلی مطلع می‌کند. به دلیل ماهیت تاریخی این مأموریت، که به کشف خیام به توسط اروپائیه‌ها منجر شد، آن را در اینجا نقل می‌کنیم:

جناب پسرعمو^۱: نامه محبت آمیز آن والا حضرت را در باب ورود سروان پیزلی^۲ در ابوشهست^۳ [کذا] و [درباره] توهینی که دو دولت ممکن است به سبب جلوگیری فرستاده فرماندار کل هند از سِر هارفورد جونز متحمل شوند، از تبریز دریافت کردم. من از ابراز دوستی آن والا حضرت بسیار خرسندم و آن را برای خود سعادت می‌شمارم، — میرزا ابوالحسن بی‌گمان مدتها پیش به آگاهی والا حضرت رسانده است که من از وضعیات تأسف آوری که در ارتباط با مأموران سلطنتی ما به دربار تهران پیش آمد کرده است، حقیقتاً متأسفم. این اتفاقات ناشی از اشتباه و سوء تفاهم بوده است: من همه تلاش خود را به کار بسته‌ام که از وقوع مجدد چنین اتفاقات ناگواری جلوگیری شود. بنابراین، من سفیری فوق‌العاده و تام‌الاختیار مستقیماً از جانب خود برای اعزام به حضور پادشاه ایران منصوب کرده‌ام. سفیر من بابت رفتار خود در مقابل این دولت مسئول است، و اگرچه دستور دارد، به مقتضای قضاوت خود، و اوامری که از طرف وزیران ما به او اجازه می‌دهد، با دولت هند همکاری کند، مع‌ذلک به هیچ وجه تحت اداره دولت هند نخواهد بود — من برای منصب سفیر خود در دربار تهران، فرد معتمد و مورد علاقه بسیار خود بارونت، سِر گور اوزلی را برگزیده‌ام، آقایی که اطلاعات وی از زبان، رسوم و آداب شما مخصوصاً او را شایسته این منصب می‌کند، و رفتار و شخصیت او وی را مستحق احترام و اعتناء می‌سازد. — با توجه به اینکه من بیشترین اعتماد را به قوه قضاوت و بصیرت سفیرم دارم، مطمئنم که نخستین اطلاعاتی که پس از ورود او به ایران، سعادت دریافت آن را از جانب والا حضرت خواهم داشت مرا از تجدید آن مؤالفتی مطلع خواهد ساخت که امیدوارم برای همیشه

۱. ظاهراً مخاطب نامه، شاه یا نایب‌السلطنه او در تبریز، است، و کاربرد پسرعمو — چنانچه در پایان نامه هم تکرار شده، از باب تحبیب و احترام است.

۲. Captain Paisely

۳. مشخص نیست مراد از ابوشهست (Abushhest) کدام نقطه از ایران است!

میان دولتهای ایران و بریتانیای کبیر دوام یابد — از خداوند می‌طلبیم که آن
والاحضرت را در کف لطف و حمایت خود محفوظ بدارد.

با تقدیم مراتب محبت و احترام، ارادتمند آن پسر عموی بزرگوار

پسر عموی شما، جرج ر.

از کاخ سلطنتی

وینزُر، ۱۱ ژوئیه، ۱۸۱۰^(۳).

طبق این نامه، به نظر می‌رسد که سرگور اوزلی فردی مطلع در زبان و فرهنگ
ایرانی بوده و طی سالهای خدمت خود، شماری اشیاء و نسخه‌های خطی از کتابخانه‌های
مختلف ایران گردآوری کرد و حتی کتابی با عنوان «ادبیات فارسی»^(۴) تألیف نمود. پس
از ورود به انگلستان، اوزلی مجموعه خود را به دانشگاه آکسفورد اهدا کرد که بخشی
از کتابخانه بادلیان شد. باید زمانی در دهه ۱۸۴۰ بوده باشد که ادوارد بایلز کاوئل^۱ استاد
دانشگاه آکسفورد ضمن مرور بر مجموعه اوزلی در کتابخانه بادلیان، توجهش به نقش و
نگار نسخه‌ای خطی معطوف شد که شامل رباعیات خیام بود. کاوئل شماری از این
رباعیات را ترجمه کرد، و چون درخشش و عمق آنها را دریافته بود دوست دانشمند و
ادیب خود ادوارد فیتزجرالد را در این لذت معنوی سهیم ساخت، و او هم زود به
موضوع علاقه‌مند شد. کاوئل از ۱۸۵۷ تا ۱۸۵۸ در هند به سربرد و در آنجا به رباعیات
دیگری دست یافت^(۵)، ولی قبل از آنکه فیتزجرالد بتواند از آنها استفاده کند، نخستین
چاپ ترجمه خود را در ۱۸۵۹ منتشر کرده بود، و بدین ترتیب ورود خیام به اروپا آغاز
شد. همان‌گونه که چارلز راگول لُمن^۲ می‌گوید، حقیقتاً «اگر این مأموریت [اوزلی]
نبود»^(۶)، رباعیات هرگز در این قالب دست‌یافتنی به اروپا راه پیدا نمی‌کرد، و ترجمه
فیتزجرالد احتمالاً هیچ‌گاه صورت نمی‌گرفت»^(۷). از آنجا که فیتزجرالد به مثابه دری
بود که از طریق آن، بخش زیادی از مغرب زمین با عمر خیام و رباعیاتش آشنا شد،
بجاست که سفر خیام را به غرب با مروری بر زندگی و ترجمه استادانه‌اش، که همیشه
بخش لاینفکی از پژوهشهای جدی درباره خیام خواهد بود، آغاز کنیم.

ادوارد فیتزجرالد: سازندهٔ افسانه‌ای واقعی

«شک دارم که جز ترجمه‌ای بس یک سویه از عُمر به دست داده باشم؛ لیکن آنچه من انجام می‌دهم فقط به صورت حبابی در سطح آب پدید می‌آید و می‌شکند»^(۸).

طی بخش اعظم سده‌های نوزدهم و بیستم، نام عمرخیام با نام شاعر و ادیب بریتانیایی، ادوارد فیتزجرالد سخت پیوند خورده بود. او بود که خیام را به جهان انگلیسی زبان معرفی کرد؛ این کار را با چنان فصاحت و سبک نفیس شاعرانه‌ای انجام



تصویری مختلط، کار البرت دبلیو. ایلس، برگرفته از عکسهای چندین نفر

از اعضای اصلی باشگاه عمرخیام. از فهرست ۱۹۱۸.

داد که ترجمه نسبتاً آزاد وی، یا به قول فیتزجرالد، «عرضه داشت» او از خیام فی نفسه کاری استادانه در شعر انگلیسی است. فیتزجرالد خیام را به طرزی عالی به غرب معرفی کرد و با این کار توانست غیرممکن را ممکن کند، یعنی روح رباعیات خیام را به گونه‌ای منتقل کرد که حتی بعضی از مترجمان دقیق‌تر بعد از او نتوانستند به پای آن برسند. من اگر نه تمامی ولی بیشتر ترجمه‌های انگلیسی موجود از رباعیات خیام را، که بعضی از آنها دقیق‌تر از ترجمه‌های فیتزجرالد است، مطالعه کرده‌ام، اما هنوز هم خوانندگان غیر فارسی‌زبان را به ترجمه فیتزجرالد ارجاع می‌دهم، که قلب و روح سروده‌های خیام را تسخیر کرده است.

فیتزجرالد، که بر زبان فارسی تسلط کامل نداشت ولی در خواندن آن مهارت کافی داشت، پیوندی معنوی با خیام برقرار کرد، زیرا همان گونه که ایرانیها می‌گویند، «همدلی از همزبانی خوش‌تر است». شاید به این سبب است که فیتزجرالد تا واپسین روزهای زندگی به معنای دقیق کلمه، پیوند خود را با تمام وجود با خیام حفظ کرد. او نه تنها دری بود که خیام از آن به غرب وارد شد، بلکه «تجسم مجدد» عمر خیام در سده نوزدهم بود، مردی عذاب کشیده و حیران که یکی از زندگی‌نامه‌نویسهایش به نام تامس رایت، او را این گونه وصف می‌کند:

رباعیات فیتزجرالد سرود اندوهبار ولی در عین حال عالی و دلپذیر مردی فکور و تنهاست که بارها و بارها از روح خود درباره چیزهای مهم زندگی و مرگ پرسش کرده، اما پاسخ رضایت‌بخشی نگرفته است^(۹).

در ۱۹۶۱، تعداد ۲۵۰ جزوه در دکه فروش کتابهای دست دوم در لندن به قیمت هر نسخه یک پنی به حراج گذاشته شد. عنوان این جزوه جلد قهوه‌ای «رباعیات خیام، منجم و شاعر ایرانی، ترجمه شده به شعر انگلیسی^۱» بود، که بدون ذکر نام مصنف، به توسط خود فیتزجرالد منتشر شد. کتاب از پنج شیلینگ به یک شیلینگ کاهش داده شده، و سرانجام در قفسه کتابهای یک پنی جای گرفته بود تا دیر یا زود دست تقدیر آن

1 . *Ruba'iyat of Omar Khayyam, the Astronomer/Poet of Persia translated into English Verse*

را به کاغذ باطله تبدیل کند.

شاید هم به دست تقدیر بود که دو شاعر مشهور، دانتِه گِبرئیل راسِتی^۱ و آلِجرِئن چارلز سوئینبرن^۲، نسخه‌هایی از این کتاب را خریدند و با اشتیاق تمام آن را به حلقهٔ یاران ادبی خود در لندن توصیه کردند. این حلقهٔ ادبی، که دربارهٔ آن سخن بسیار خواهم گفت، همان است که بعدها به «پیش رافائلیها»^۳ شهرت یافتند. ناشر، موسوم به نشر کوئاریچ^۴، چاپ دومی از رباعیات درآورد و ده پوند به فیتزجرالد داد، که او آن را به صندوق قحطی‌زدگان ایرانی اهدا کرد^(۱۰). در ۱۹۲۹، تنها یک نسخه از این جزوه به قیمت ۸۰۰۰ دلار فروخته شد.

ادوارد فیتزجرالد در مارس ۱۸۰۹ در وودبریج^۵، سافولک [انگلستان] در خانوادهٔ بریتانیایی مرفّهی به دنیا آمد. پدرش، جان پورسل، پزشکی ایرلندی بود که تبارش به اولیور کرامول می‌رسید. مادرش مری فرانسیس فیتزجرالد پورسل، دختر اشراف‌زاده‌ای دیگر، و عموزادهٔ جان بود. والدینِ مادرش هم عموزادهٔ درجه اول یکدیگر بودند، و در اشاره به این خویشاوندی است که فیتزجرالد گفته، «ما فیتزجرالد‌ها همه دیوانه‌ایم».

ادوارد، که هفتمین نفر از هشت فرزند و با استعدادترین همه بود، در عین رفاه بزرگ شد. خانواده‌اش املاک فراوانی داشتند، از آن جمله محلّ میدان معروف جنگِ نیژی^۶، و ملکی در پاریس که او چند ماه هر سال را در آن می‌گذراند. ادوارد جوان که

1 . Dante Gabriel Rossetti

2 . Dante Gabriel Rossetti

۳ . پیش رافائلیها (Pre-Raphaelites): انجمن اخوت‌گونه‌ای بود که در ۱۸۴۸ به همت هفت هنرمند، از جمله راسِتی، جیمز کالینس، و ویلیام هلمان هانت در بریتانیا تشکیل شد. هدف این انجمن، که در واقع یک جنبش هنری را هدایت می‌کرد، ایجاد و پرورش سبکی طبیعت‌گرا در هنر، مخصوصاً در نقاشی بود؛ و بر آن بود که قواعد و ضوابط کلیشه‌ای که مغز محصلین را در آکادمیها با آن پر می‌کردند، باید دور ریخت. به زعم هواداران این جنبش، رافائل هنرمندی بود که به بالاترین حد کمال رسیده بود، و بنابراین محصلین تشویق می‌شدند که، به جای پیروی از طبیعت، رافائل را الگوی خود قرار دهند. به سبب همین توجه آنان به پیش از عهد رافائل بود که اعضاء این جنبش به پیش رافائلیها معروف شدند.

4 . Quaritch Press

5 . Woodbridge

6 . Naseby

علاقه وافر به ادبیات و زبانهای مختلف نشان می‌داد به مدرسه صاحب نام کینگ ادوارد^۱ رفت، و در هفده سالگی به کالج ترینیتی^۲ در دانشگاه کیمبریج وارد شد. ادوارد به رغم استعدادش، تحصیل را جدی نگرفت. او به بی‌رغبته نسبت به برنامه‌های درسی‌اش معروف بود: ظاهری ژولیده، اتاقی انباشته از کتاب، پیپها و عکسهای متعدد، و عشقش به نواختن پیانو و معاشرت با دیگران. فیتزجرالد علاقه و احساس ستایش غربی نسبت به حلقه دوستانش داشت، و در ۱۸۳۰ که از کیمبریج فارغ‌التحصیل شد، نشان داد که حلقه دوستانش برای او مهم‌ترین چیز بود. یارانش به دور و نزدیک پراکنده شدند^(۱۱) و او را با احساسی از تنهایی و مالیخولیا به خود وانهادند، و این حالاتی بود



کلبه فیتزجرالد در بولج^۳ (برگرفته از اصل نقاشی آبرنگ، کار ادوارد فیتزجرالد)

1 . King Edward

2 . Trinity College

3 . Boulge

که احتمالاً در انتخاب رباعیات برای ترجمه اثر داشته است، زیرا درونمایه بی‌ثباتی و گذراییِ زندگی همه جا در ترجمه‌های او به چشم می‌خورد.

برخلاف علاقهٔ مفرطش به تفکر اپیکوری، فیتزجرالد تقریباً، مانند یک زاهد زندگی می‌کرد. او سبزی‌خوار بود و فقط در محافل انس، برای آنکه همرنگ جماعت شده باشد، گوشت می‌خورد. وقتی تصمیم گرفت در خانه‌ای در مزرعهٔ خود واقع در وودبریج اقامت گزیند، او فقط اتاقی تقریباً بدون مبلمان را برای زندگی انتخاب کرد، حال آنکه بقیهٔ خانه با مبلمان مناسب برای میهمانان چیده شده بود.

فیتزجرالد طبیعت را دوست می‌داشت و از قدم زدن و راندن قایق تفریحی خود، که آن را شِراک نام نهاده بود، ولی بعدها اسمش را به اشکنِیل تغییر داد، لذت می‌برد. این تغییر اسم ممکن است معلول نحوه‌ای بود که فیتزجرالد مسیر زندگی خود را می‌دید. از طریق قایق‌رانی بود که با بسیاری از دریانوردان دوست شد. وقتی یکی از آنها مرد، فیتزجرالد قایق خود را فروخت و هرگز دوباره به قایق‌سواری نرفت.

علی‌رغم ثروت خانوادگی و سکونت‌گاههای متعددی که در اختیار داشت، ترجیح می‌داد در خانه‌ای اجاره‌ای در کلبه‌ای روستایی یا در طبقهٔ دوم دکانی در بازار زندگی کند. ادوارد خوش داشت که گهگاه به دور از همه تنها باشد. او شخصیتی مردّد و دودل بود و رغبتی به سفر نداشت و نمی‌خواست جز از طریق خواندنِ گهگاهی ادبیات، چیزی دربارهٔ بقیهٔ دنیا بداند. زندگی او تقریباً بی‌هدف بود؛ او مانند مرد سردرگم و حیرت‌زده‌ای زندگی می‌کرد که فقط برای دیدار دوستانش اینجا و آنجا می‌رفت، تقریباً مثل درویشی سرگردان.

در میان دوستانش در وودبریج کارمندی بانکی به نام بارتن بود که به طور تفننی شعر می‌ساخت؛ او ادوارد را به چارلز لم و دیگرانی که به شعر علاقه‌مند بودند، معرفی کرد. وقتی بارتن مبتلا به مرضی شد، ادوارد وعده داد که سرپرستی دخترش لوسی را به عهده خواهد گرفت. این تعهد را چارلز و همسرش خانم بارتن به معنای قول ازدواج گرفتند. ادوارد دربارهٔ این قضیه، همچون چیزهای دیگر، برای سالها حرف زد تا اینکه تصمیم گرفت از روی حس مسئولیت، با دختر ازدواج کند، و معتقد بود که این کار درستی است. به رغم مخالفت جدیِ دوستانش با ازدواجی که محکوم به شکستی

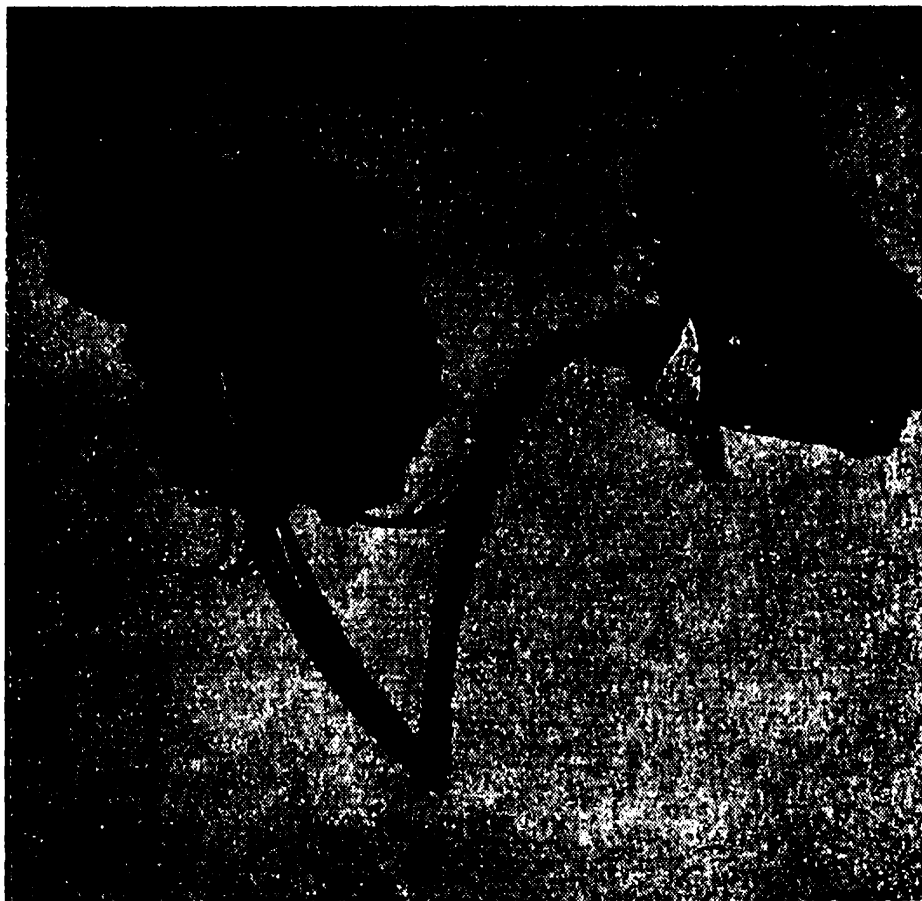
فاجعه‌بار بود، ادوارد در این مهم پای فشرد و مراسم عروسی روز چهارم نوامبر ۱۸۵۶ برگزار شد.

چنانکه پیش‌بینی می‌شد نتیجه کار وصلت نامبارکی بود. نه حس وفاداری لوسی، نه احساس مسئولیت اخلاقی ادوارد توانست به تداوم این ازدواج کمکی کند و سرانجام به وجهی مسالمت‌آمیز از هم جدا شدند. فیتزجرالد مستمری سخاوتمندانه‌ای برای لوسی تعیین کرد اما هرگز دوباره او را ملاقات نکرد. ازدواج ناموفق و، از پی آن طلاق باعث رنج و عذاب و احساس گناه همیشگی برای ادوارد شد، و این از نامه‌وی به دوستش برمی‌آید:

تو خوب می‌دانی که من به دو دلیل سخت مستحق سرزنش، یکی به دلیل حماقتم در اتخاذ چنین تصمیم اشتباهی، و دیگر به لحاظ نداشتن دل و جرأت به اینکه پس از اتخاذ تصمیم لااقل از آن به بهترین وجهی استفاده کنم. او [لوسی] را بابت چیزی نمی‌توان ملامت کرد، جز برای این که به غلط خیال می‌کرد مرا و خود را بهتر از من می‌شناسد، در حالی که پیش از ازدواج بارها و بارها حقیقت را به او گفته بودم^(۱۲).

به نظر می‌رسد تا پیش از آنکه ازدواج کند، فیتزجرالد مقداری فارسی یاد گرفته بود، زیرا در ۱۸۵۷ بود که ترجمه‌ای از سلامان و ابسال جامی را منتشر کرده نسخه‌ای از این اثر را دوستش ادوارد بی. کاوئل، که استاد سانسکریت در دانشگاه کیمبریج بود، به وی داده بود. فیتزجرالد سلامان و ابسال را یکی از زیباترین آثار ادب فارسی، سروده سراینده‌ای صوفی می‌دانست که از زبان مجاز برای بیان چیزهایی استفاده کرده بود که جرأت گفتن آن را به طرزی دیگر نداشت. ترجمه سلامان و ابسال، اگرچه به اسلوبی عالی و دلنشین صورت گرفته بود، چه در حیات او چه پس از درگذشتش علاقه چندانی را برنیاکیخت، اما شاید این معلول ماهیت ملال‌آور و طولانی داستان اخلاقی و نظری سلامان و ابسال بوده باشد. اثر ادبی دیگری که توجه فیتزجرالد را به خود جلب کرد منطق‌الطیر عطار بود، ولی او هیچ‌گاه ترجمه کاملی از این منظومه فارسی نکرد^(۱۳).

رغبت فیتزجرالد به ترجمهٔ رباعیات پس از جدایی از همسرش و طی دورانی از درون‌گرایی و تنهایی مطلق آغاز شد. او قبلاً کارهای دیگری را تألیف و ترجمه کرده بود، از جمله کتابی با عنوان «اُتوفرانور»^۱ (۱۸۵۱). این کتاب که به سبک سقراطی و براساس تجربهٔ فیتزجرالد در کیمبرج نوشته شد، از نظام آموزشی بریتانیا انتقاد می‌کرد. به علاوه، مجموعه منتخباتی از لطایف و گفته‌های قصار به نام «پولونیوس»^۲ (۱۸۵۲) تألیف کرد، و ترجمه‌هایی از شماری از تراژدیهای یونانی درآورد، که مهم‌ترین آنها «آگاممنون»^۳ و شاه اُدیپوس اثر سوفوکل^۴ است. و بالاخره، چندین نمایشنامه از اسپانیائی ترجمه کرد که همه زیر عنوان شش «نمایشنامهٔ کالدرون»^۵ به چاپ رسید. در آن زمان بود که کاوئل که شور و شوق فیتزجرالد برای ترجمه‌های دیگر، وی را دلگرم



برگهای گل سرخی که استاد ا. وی. دبلیو جکسن از کنار تربت خیام آورد.

1 . Euphranor

2 . Polonius

3 . Agamemnon

4 . Sophocle, *Oedipus Rex*

5 . *Six Dramas of Calderon*

می‌کرد، نسخه‌ای از رباعیات را از کتابخانهٔ بادلیان برای او فرستاد. این نسخهٔ خطی که «با مرکبِ بنفش تیره، مزین به ذرات فراوان طلا، روی کاغذ زردی» کتابت شده بود، مشغولیات ذهنی فیتزجرالد شد^(۱۴). او هر جا می‌رفت این نسخه را با خود می‌برد، و غالباً به هنگام پرسه‌زدن در خیابانها، آن را جویده جویده زیر لب زمزمه می‌کرد. پیر نیشابور، همچون عقابی که چنگ در کبوتری فرو برد، قدرت تخیل فیتزجرالد را مسخر خود کرده بود. کار طاقت‌فرسای فیتزجرالد بی‌پاداش نماند؛ در ۱۸۵۹، سی و پنج رباعی را که به زعم او «خطر کمتر» داشت ترجمه کرد و برای چاپ به «مجلهٔ فریزر» فرستاد. رباعیات شاعری گمنام ظاهراً جلب علاقهٔ سردبیر مجله را نکرد. سال بعد، فیتزجرالد غمناک دستنویس را پس گرفت و آن را به صورت جزوهٔ ۲۰ صفحه‌ای به توسط نشر کوئاریچ، زیر عنوان «منجم و شاعر ایرانی» به چاپ رساند. فیتزجرالد در مورد زحمتی که کشیده بود می‌نویسد، «گمان می‌کنم معدود افرادی تاکنون به اندازهٔ من در کار ترجمه متحمل این همه رنج و زحمت شده باشند»؛ مع‌ذلک، کار تجدید نظر در ترجمهٔ رباعیات هیچ گاه متوقف نشد.

چهار چاپ تجدیدنظر شده در حیات فیتزجرالد منتشر شد و ویرایش پنجمی هم بعد از درگذشت او به دست آمد. ادوارد، پس از نخستین ترجمه که به آزاد بودن ماهیت کار خود پی برد، بر آن شد که به جای «ترجمه» لفظ «عرضه داشت»^۱ روی صفحه عنوان کتاب نوشته شود. ویرایش اول، که در ۱۸۵۹ نشر یافت، شامل ۷۵ رباعی بود. دومین ویرایش، در ۱۸۶۸ حاوی ۱۱۰ رباعی بود. فیتزجرالد این تعداد را در چاپ سوم (۱۸۷۲) و چاپ چهارم (۱۸۷۹) به ۱۰۱ تقلیل داد. پس از مرگ او در ۱۸۸۳ بود که یکی از دوستانش، در جعبهٔ نازکی، نسخه‌ای از چاپ چهارم را یافت که تغییراتی چند در آن یادداشت شده بود. پنجمین و آخرین ویرایش، که این تغییرات در آن منظور شده بود، قسمتی از کتابی شد که دوست فیتزجرالد، ویلیام الدیس رایت^۲ آن را در ۱۸۸۹ زیر عنوان «نامه‌ها و بازمانده‌های ادبی ادوارد فیتزجرالد»^۳ نشر کرد^(۱۵).

1 . rendered

2 . William Aldis Wright

3 . *Letters and Literary Remains of Edward FitzGerald.*

مطلب فوق‌العاده جالب این است که همه این چاپها بدون نام سراینده منتشر شد، و تا سالها حتی بعضی از نزدیک‌ترین دوستان فیتزجرالد، از قبیل کارلائل، نمی‌دانستند که او سراینده رباعیات است. روشن نیست که چرا فیتزجرالد ترجیح می‌داد که ناشناس بماند. شاید تصمیم داشت آخرین نسخه اصلاح شده را زیر نام خود منتشر کند، و لذا چهار چاپ نخستین را صرفاً به صورت کاری در حال پیشرفت می‌دید. این نیز ممکن است که او از اینکه ضعف مهارت خود را در ظرائف و پیچیدگیهای زبان فارسی برملا کند نگران بود، با اینکه جوهره رباعیات را در عالی‌ترین و پسندیده‌ترین شیوه‌ای گرفته بود. «توجیه دیگر این است که وی از بابت آنچه خاندانش به سبب آن شهرت یافته بودند تشویش داشت؛ و دیگر آنکه مجرمی بدنام همانم او در آن زمان بود و احتمالاً ادوارد می‌خواست خود را از این قضیه دور نگه دارد.

به نظر می‌رسید فیتزجرالد فقط رباعیاتی را انتخاب کرده که به وضعیت عاطفی و وجودی او پرداخته‌اند، و نه همه رباعیهایی که آن زمان در اختیار او بوده است. ازدواج ناموفق و تنهایی او در آن زمان که به دنبال چیزی می‌گشت که هرگز آن را نمی‌یافت، ممکن است از جمله دیگر دلایل او در دستچین کردن رباعیات بوده باشد. در میان رباعیاتی که فیتزجرالد برای ترجمه برگزید درونمایه‌هایی است که از لذت، موقتی بودن روابط، بدعهدی، و مستی می‌گویند.

فیتزجرالد خود را در عالم خیالی شعرها ساخت. بریگم^۱ می‌نویسد، «او آن زمان در فلسفه اپیکوری تسکین خاطر جستجو می‌کرد، و در آن حالت روحی، در ستایشهای خیام از آب انگور مقداری آرامش و حتی شادی به دست می‌آورد»^(۱۶). گزینش او، گرچه جامع نبود، مسلماً مجموعه‌ای منسجم و یکدست از رباعیات پدید آورد، که تا پایان عمر به حکم و اصلاح آن ادامه داد. نگاهی کوتاه به اصلاحات جزئی که در ترجمه‌های خود انجام داد، به رغم سالهای زیادی که از نخستین ترجمه او از اشعار خیام گذشته بود، کوشایی، دید کمال‌گرا و درجه جدیت وی را در پرداختن به رباعیات روشن می‌کند. او در ۱۸۵۹، این گونه سرود:

Awake! For Morning in the Bowl of Night
Has flung the Stone that puts the Stars to Flight:
And Lo! the Hunter of the East has caught
The Sultan's Turret in a Noose of Light^۱

پس از نه سال، در ۱۸۶۸، فیتزجرالد این ترجمه را به صورت زیر تغییر داد

Wake! For the Sun behind yon Eastern height
Has chased the Session of the Stars from Night
And, to the field of Heav'n ascending, Strikes
The Sultan's Turret with a Shaft of Light

مدرکی وجود ندارد که فیتزجرالد مذهبی بود یا اصلاً تمایلی به مذهب داشت یا نه. در واقع، چنین می‌نماید که فیتزجرالد دیدی منفی نسبت به مذهب داشت. برادر بزرگ‌ترش، جان، تقریباً واعظی بود که ده به ده می‌رفت و انجیل تعلیم می‌کرد. فیتزجرالد زمانی گفته بود، «ما فیتزجرالدها همه دیوانه‌ایم، اما جان دیوانه‌ترین همه ماست». گفته می‌شود یکی از دلایلی که او به وودبریج نقل مکان کرد برای این بوده که دور از برادرش باشد.

بنابراین، می‌توان فهمید که چرا فیتزجرالد یکی از مهم‌ترین جنبه‌های خیام، یعنی جهت مذهبی او را نادیده گرفت. او نه تنها از خشک مغزی مذهبی برادر واعظش به جان آمده بود، بلکه رفتن از پی دین را غیرمناسب با شرائط خود می‌دید. بی‌علاقگی فیتزجرالد به چند جنبگی خیام قدری غریب است^(۱۷)، و در حالی که ما بابت ترجمه او، که خیام را به اهل ادب در غرب شناساند مدیونیم، وی را مسئول تصورات [نادرستی] در غرب هم می‌دانیم که دقیقاً به سبب گزینشی بودن ماهیت ترجمه‌هایش، خلق کرده است. همان‌طور که بریگام تشخیص داده، «اگرچه عمر سر

۱. ترجمه این رباعی خیام است:

خورشید کمند صبح بر بام افکند	کیخسرو روز باده در جام افکند
می‌خور که منادی سحرگه خیزان	آوازه اشربوا... در ایام افکند

کاملاً روشن نیست که چه کسی چه کسی را کشف کرد. آیا فیتزجرالد – که تامسن، یکی از هواداران او، وی را «صیاد شرق می خواند» – بود که خیام را یافت، یا خیام بود که پیامش این صیاد را برای باقی ماندهٔ عمرش صید کرد؟ فیتزجرالد بسیاری از چهره‌های ادبی شرق و غرب را مطالعه کرده بود، ولی صید هیچ یک نشد؛ پس چرا خیام؟ شاید اینجا به مقداری روانکاوی نیاز باشد، زیرا به نظر می‌رسد وضعیت فیتزجرالد مستعد دریافت پیام خیام بود. برای آنکه پیامی در خود خویشتن کسی عمیقاً طنین افکند، شخص باید پای در جای پای پیام آور گذارده باشد. اولاً، انتخاب رباعیات توسط فیتزجرالد صرفاً برای مقاصد زیباشناختی نبود، بلکه این رباعیات شمه‌ای از زندگی غریبانه و ناشاد فیتزجرالد را منعکس می‌کرد. گلاید، یکی از زندگی‌نامه‌نویسهای او می‌نویسد، «قالبی غم‌انگیز ریخته از کف نفس – غباری از افسردگی نومیدانه آویخته از چهرهٔ او»^(۱۹). تکاپوی فیتزجرالد برای پرداختن به ناخوشنودی عمیق خود بود که توجه او را معطوفِ طرحها و برنامه‌های مختلف کرد. بعضی اوقات، همان‌طور که دوستش کاوئل، کاشفِ نسخهٔ خطی خیام می‌گفت، فیتزجرالد خود را «در قالب پر نقش و نگار نوعی از ترانه‌ای اپیکوری در باغی ایرانی» می‌دید^(۲۰).

در ۱۸۸۳، فیتزجرالد به ملاقات دوستش، کرب^۱ رفت و در آنجا بود که در ۷۴ سالگی آرام در حال خواب از دنیا رفت. او را در محوطهٔ بولج کنار کلیسائی کوچک به خاک سپردند؛ از این نقطه بوی خوش گلهای سرخی که ویلیام سیمپسن بعدها از نیشابور آورد، آرامگاه فیتزجرالد را پر می‌کرد. سوئینبرن، ادیبی سرشناس از دوستان فیتزجرالد، رباعیات او را «زیباترین ترجمهٔ انگلیسی، و از لحاظ قالب و حال و هوای شعری فوق‌العاده بی‌نقص»^(۲۱)، می‌خواند. فیتزجرالد خود، طی نامه‌ای که همراه رباعیاتش برای دوستش جرالد فرستاد، رباعیاتش را چنین وصف می‌کند، «نوعی کار از سرِ استیصال، متأسفانه در پایین‌ترین حدِّ حسّ و شعور هر انسان اندیشمند، اما چیزی که موسیقی از آن ساخته می‌شود»^(۲۲).

ممکن است کسی این سؤال را مطرح کند که فیتزجرالد چیزی از رباعیات گرفته

با در آن خورانده است؛ یعنی آیا خیام را مطابق ذهن و تصور خود درآورد، یا در خیام پیامی یافت که با خلق و خوی خودش جور درمی‌آمد؟ این دو تعبیر مغایر یکدیگر نیستند. مسلماً فیتزجرالد در خیام چیزی می‌دید که می‌توانست با آن ارتباط برقرار کند، چیزی که توجه او را برای مابقی عمر به خود معطوف داشت؛ پیام خیام نمی‌توانسته جدای از حالات شخصی و عاطفی فیتزجرالد بوده باشد. یقیناً او با رباعیاتی خود را مشغول کرده بود که در آن زمان در دسترس داشت، اما اینکه او نه همه بلکه پاره‌ای از رباعیات را برای ترجمه انتخاب کرد حکایت از علاقه و حالت عاطفی وجود او دارد. مع‌ذلک، سبب واقعی در ورای این انتخاب شاید هرگز معلوم نگردد.



ویلیام مایکل راستی



دانه گبرئیل راستی

تأثیر خیام بر محافل و شخصیت‌های ادبی غربی

عمر خیام و پیش‌رافائلیها

پیش از شرح و بیانی دربارهٔ ارتباط خیام با پیش‌رافائلیها و تأثیر احتمالی او بر آنها، بگذارید نخست در باب اینکه پیش‌رافائلیها چه کسانی بودند و چه تأثیری بر عرصهٔ ادبی آن زمان گذاشتند، بررسی کوتاهی انجام دهیم.

کاربرد اصلاح «پیش‌رافائلی» در اشاره به گروهی از مردم مفهوم نسبتاً تازه‌ای است، زیرا این اصطلاح به تاریخ هنر نقاشی تعلق دارد. در سپتامبر ۱۸۴۸، سه دانشجوی خوش قریحهٔ دانشگاه اکسفرد، ویلیام هلمن هانت^۱، جان اورت میلیاس^۲ و دانته گبرئیل راستی که «شورشیه‌های جوان» خوانده شده‌اند، ایراد می‌کردند که نقاشی بریتانیا در عصر پس از رافائل دچار رکود شده است. به عقیدهٔ آنان هنر سنتی بریتانیا می‌باید خلاقیت و تازگی پیدا کند و خود را از سیطرهٔ فراگیر رافائل رها سازد؛ و «بنابراین آنان «انجمن پیش‌رافائل» را تشکیل دادند و رفته رفته حروف رمزی P.R.B.^۳ را به امضای خود افزودند»^(۲۳). انجمن پیش‌رافائل، تحت رهبری پر جاذبهٔ بنیان‌گذار آن، راستی، به زودی تبدیل به یک جنبش شد؛ اما بعضی از اعضای جدید از قبیل بردار خود راستی، ویلیام مایکل راستی، نه تنها به هنر بلکه به ادبیات نیز علاقمند بودند. مایکل راستی اصول اساسی انجمن پیش‌رافائل را چنین شرح می‌دهد:

اینکه پیش‌رافائلیها نظرات اخلاقی و معنوی را به عنوان بخش مهمی از نظرات مربوط به هنرهای ظریف ارزش می‌نهادند صددرصد درست است، و حتی یک نفر از آنها هم کمترین تمایلی به انجام کاری هرزه و شهوت‌انگیز یا تصویرهای شهوی نداشت، اما آنها قلمرو هنر را به معنویات و اخلاقیات محدود نمی‌کردند... رشتهٔ اتحاد در میان اعضاء انجمن واقعاً و صرفاً این بود:

۱. بیان اندیشه‌های اصیل؛

1 . William Holman Hunt

2 . John Everett Millias

3 . P.R.B = Pre-Raphaelite Brotherhood

۲. مطالعه دقیق طبیعت برای آنکه بدانیم چگونه آن اندیشه‌های اخلاقی و معنوی را بیان کنیم؛

۳. همدلی نشان دادن نسبت به آنچه در هنر [های] قدیم صریح، جدی و از صمیم دل بوده، و حذف آنچه قراردادی و خودنمایانه است و به طور حفظی آموخته می‌شود؛

۴. و ضروری‌ترین همه، تولید تصاویر و تندیسهای کاملاً خوب (۲۴).

در ۱۸۵۷، الفرد لُرد تنیسُن^۱، از دوستان فیتزجرالد و راستی، که یکی از نخستین شاعران سرشناسی بود که ترجمه فیتزجرالد را از رباعیات کشف کرد و به تبلیغ آن پرداخت، سرگرم بحثهایی درباره کاربرد ویژگیهای بارز طبیعت، از قبیل برگهای یک درخت، صورتها، شکلهای، رنگها، باد، آب و غیره در شعر بود. مطالعه‌ای گذرا در رباعیات یا مروری بر مجله انجمن پیش رافائلیها، به نام «جم: توجه افکار به طبیعت در شعر، ادبیات و هنر»^۲ بیان می‌کند که چرا انجمن پیش رافائلیها ممکن است به عمرخیام علاقمند شده باشند.

دهه ۱۸۵۰ شاهد اضمحلال انجمن پیش رافائلی بود، چه، شماری از اعضای آن نقل مکان کردند یا از انجمن بریدند. راستی به خواهرش نوشت، «کل میزگرد از میان رفت». انجمن پیش رافائلی در آن زمان به حیات و سمت و سوی جدیدی نیاز داشت، چیزی که لااقل بعضی از اعضای آن در عمرخیام می‌یافتند.

باید مراقب بود که پیوندی نالازم میان عمرخیام و انجمن پیش رافائلی برقرار نشود و بر رابطه‌ای که — گرچه وجود داشت — مقتضی مقداری حدس و فرض است، بیش از اندازه تأکید نکرد. سیسیل ی. لَنج در کتاب خود «پیش رافائلیها و حلقه آنها»^۳ به این رابطه اشاره می‌کند و می‌گوید:

ارتباط الجزئن سوئینبرن، جرج مِردیث، و ادوارد فیتزجرالد با پیش رافائلیها،

1 . Alfred Lord Tennyson

2 . *The Gem: Thoughts Towards Nature in Poetry, Literature and Art*

3 . Cicil Y. Lange, *The Pre-Raphaelites and their Circle*

از خوب و ممتاز تا دروغین و قلابی نوسان داشت. روزی در ۱۸۶۱، نسخه‌ای از رباعیات فیتزجرالد که نام سراینده نداشت و هنوز مورد بی‌اعتنایی بود، به دست راستی رسید و او بی‌درنگ به ارزشهای آن پی برد و سرودی در ستایش آن سر داد (۲۵).

لنج، که از محققان معاصر پیش‌رافائلی بود، در ادامه تمامی ترجمه رباعیات، کار فیتزجرالد، را در کتاب خود درج کرد، و عملاً آنها را به عنوان بخشی از ادبیاتی که به حلقه پیش‌رافائلیها تعلق داشت، پذیرفت. در خلال دومین شکوفایی پیش‌رافائلیها



جان راسکین

الجرن چارلز سوئینبرن

تحت هدایت مؤثر و شخصیت مقتدر دانه گبرئیل راستی بود که راستی و سوئینبرن ترجمه فیتزجرالد را در ۱۸۶۱ کشف کردند. خود فیتزجرالد تا این زمان دیگر در محافل ادبی لندن چهره معروفی شده بود. در حالی که فیتزجرالد هیچ ارتباطی با تجدید حیات انجمن پیش‌رافائلی نداشت، به نظر می‌رسد بعضی از مهم‌ترین اعضای آن، از قبیل دانه گبرئیل راستی و تنیسن و سوئینبرن از جمله کسانی بودند که پیام خیامی را به انجمن

پیش‌رافائلی رساندند، زیرا رباعیات همه ویژگیهایی را که لب و جوهره این جنبش را می‌ساخت، دارا بود.

راستی بنا به توصیفی که برادرش از او کرده است، «یک احساس‌گرا، رؤیائی، عارف و زیباشناس» بود. او نیز، مانند فیتزجرالد قریحه شاعری و ازدواجی ناجور که به خودکشی همسرش انجامید، داشت. او رباعیات را که به طرزی شیوا از وضعیت خود او [راستی] سخن می‌گفت، می‌فهمید و از آن لذت می‌برد. لنج می‌گفت: «راستی به طور بصری می‌اندیشید و حس می‌کرد و به وجهی شاعرانه نقاشی می‌کرد»، و با اینکه تأثیر کامل رباعیات بر پیش‌رافائلیها به طور اعم، و بنیان‌گذار آن راستی به طور اخص، باید تحقیق بیشتر شود، شک نیست که ادوارد فیتزجرالد در میان پیش‌رافائلیها شخصیتی مهم، و رباعیات او نمونه‌ای عالی از نوع ادبیاتی که به این حلقه ادبی تعلق داشت، به شمار می‌رفت.

هنگامی که ترجمه‌های فیتزجرالد رفته رفته بر اجتماعات مختلف ادبی تأثیر می‌گذاشت، تلاشی اصولی و سازمان یافته‌تر به منظور مطالعه و معرفی شعر و فکر خیام در جریان بود. برای سالها، انجمن سلطنتی آسیایی با شعب متعدد و اعضای وابسته فراوانش، پژوهش در جمیع جهات مشرق زمین را کانون اصلی کوششهای علمی خود قرار داده بود. با اینهمه، کسانی در داخل و خارج انجمن بودند که احساس می‌کردند توجه کافی به جنبه‌های معنوی شرق نمی‌شود.

در ۱۸۸۷، سر ریچارد برتن معروف به «مرد شبهای عرب»، که در منزل لرد کالریج^۱ مشغول صرف غذا بود، به طریق اظهار نظر گفت، «انجمنهای مربوط به خاورزمین بیش از حد موشکافی فضل‌فروشانه می‌کنند»^(۲۶). این بحث منجر به این پیشنهاد این فرانسیس تامپسن^۲ به ناتان هسکل دول^۳ شد «که باشگاهی مرکب از هواداران این شاعر منجم [خیام] براساس اخوت و [اهداف] خاورشناختی تأسیس شود»^(۲۷). مطلب جالب اینکه این هر دو جناب کارشناسهای ادبیات یونان و روم باستان

1 . Lord Coleridge

۲ . Eben Francis Thompson

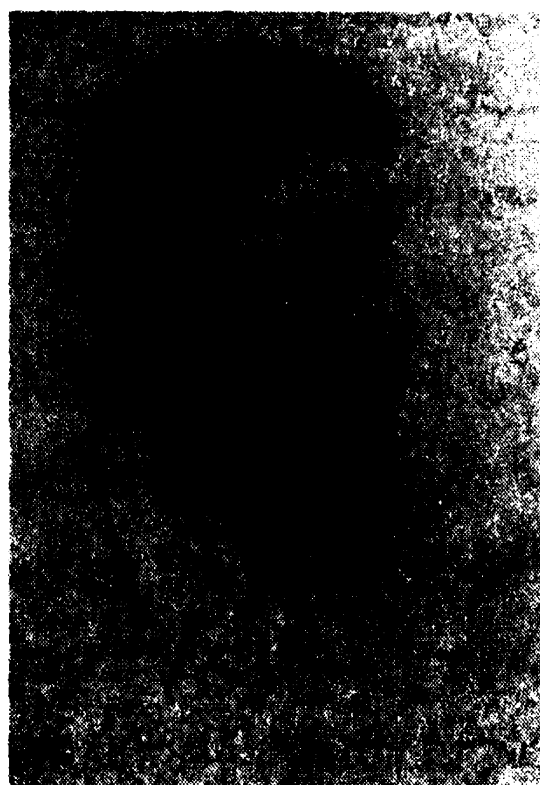
3 . Nathan Haskell Dole

بودند و دُول استاد زبان یونانی بود، اما همگی به دلایل نامعلومی، به عمرخیام علاقه‌مند شده بودند. علاقهٔ این چند نفر پایه‌ای شد که «باشگاه عمرخیام لندن» براساس آن به وجود آمد، رخدادی که ما اکنون به آن می‌پردازیم.

در اکتبر ۱۸۹۳، مانکیور دی. کانوی^۱ در آلدربورو^۲ خطابه‌ای با عنوان «تب خیام دوستی در انگلستان» ایراد کرد که در آن، دلیل تشکیل باشگاه خیام لندن را حرمت و تکریم بسیاری از مردم نسبت به رباعیات و خدمت ادوارد فیتزجرالد، اعلام کرد. کانوی افزود که «احساساتی از این دست، آمیخته با درک فکری، سال پیش به تشکیل باشگاه عمرخیام لندن انجامید». بنابراین، باشگاه باید در ۱۹۸۲ افتتاح شده باشد: تنها پنج سال



ویلیام موریس



جرج مِردِیث

باشگاه عمرخیام لندن

پس از آنکه سِر ریچارد برُتن به لُرد کالریج گفته بود که «انجمنهای مرتبط به خاورزمین بیش از حد موشکافی فضل فروشانه می‌کنند». باشگاه «با حضور دوازده تن آقای متشخص» شروع شد «که تقریباً همراه با میهمانانی به همین تعداد تاکنون دوبار با هم شام خورده‌اند»^(۲۸).

به نظر می‌رسد باشگاه به توسط سه نفری آغاز شد که اول بار فکر تشکیل آن را با هم بحث کردند، یعنی فردریک هادسن^۱، دبیر باشگاه، آرثر هَکِر^۲، نقاشی که کارتهای فهرست غذا را درست می‌کرد، و آقای سالْمَن^۳ و آقای شَنَن^۴. شمار اعضای منتخب باشگاه به پنجاه و نه نفر از ارباب ادب محدود می‌شد، و اگرچه به نظر نمی‌آید که فعالیت‌های آنها به خوبی فعالیت‌های دیگر باشگاه‌های عمرخیام، از قبیل باشگاه‌های آمریکایی و آلمانی که تقریباً همزمان به جود آمدند، ثبت و ضبط شده باشد، ظاهراً جنبه اجتماعی این گروه هم آبی و «دوستی و برادری» مشخصه بارز [باشگاه] بوده است.

از جمله شخصیت‌های اصلی این باشگاه، می‌توان از یوستین هانتلی مکارثی^۵، رئیس باشگاه نام برد، که فارسی را تحصیل کرد تا بتواند خیام را به زبان اصلی بخواند. او چند ترجمه از رباعیات خیام کرد که هرگز معروفیتی نیافت. دیگر چهره‌های بنام اینها بودند: جرج وِیل^۶، یک مشاور حقوقی که نایب رئیس باشگاه بود؛ شورتر^۷، سردبیر «اخبار مصور لندن»؛ ادوین کلاد، که نویسنده و کارمند بانک بود؛ فردریک هادسن، وکیل دعاوی که دبیر باشگاه بود، و ویلیام سیمپسن هنرمند و سیاح. ویلیام سیمپسن، عضو کمیسیون «بریتانیایی - افغان برای تعیین مرز» بود، که وقتی از نیشابور می‌گذشت

1 . Fredrick Hudson

2 . Arthur Hacker

3 . Solomon

4 . Shannon

5 . Justin Huntly Mc Carthy

6 . George Whale

7 . Shorter

گل سرخهایی را که بعداً در محوطه قبر فیتزجرالد، نزدیک کلیسای بولج کاشتند، با خود از ایران آورد.

ادمند گاس^۱، یکی از اعضای باشگاه که در مراسم گلکاری در بولج حضور داشت، رباعی زیر را در وصف آن سرود:

فرمانِ بران اینجا، ای گُلِ تربتِ خیام،
 درویشی ترا از فراز امواج [فضای] ایران آورد؛
 فرمانِ بران با غروری نو، چه، اینجا قلبی [است که]
 شکوهی دو چندان به استادت بخشید^(۲۹).

اندرو لنج، دیگر عضو حاضر در مراسم کشت گل‌های سرخی که از نیشابور آمده بود بر سر مزار فیتزجرالد این رباعی را سرود:

گمان مبر که مردم عاقل آرام، شاد و خرسند توانند بود، زیرا چگونه
 ما انگلیسیها [ی عبوس و سودازده] می‌توانیم مانند خیام
 شاعرِ بادهِ سرخ و گل سرخ باشیم که روزهایش
 نه چون ما، به عیش و شادمانی طی شد؟^(۳۰)

«عضو ناشناسی» از اعضای باشگاه، در مقاله خود، می‌گوید «هیچ یک از اعضای اصلی» که شمار آنها را «هفت یا هشت» ذکر می‌کند، «فارسی نمی‌دانستند»^(۳۱). به نظر می‌رسد اختلافی هم در باشگاه پدید آمده بود، زیرا یکی از اعضاء در نوشته‌ی بدون ذکر نام خود می‌نویسد که یوستین مکاریتی به صورت یک مهمان آمد، ولی «این حرف بی‌معنا در خارج بر سر زبانها افتاد که وی پایه‌گذار باشگاه عمرخیام بود»^(۳۲). با اینهمه، مک‌کارتی با دانش کاملی که از فیتزجرالد داشت و با ترجمه‌هایی که خود از رباعیات خیام کرده بود، همواره عضو بسیار مهمی از اعضاء باشگاه بود.

باشگاه تصمیم گرفت فقط افراد خاصی را به عنوان عضو دستچین کند. در میان اعضای سرشناس باشگاه می‌توان قاضی کین^۲ را نام برد که به یک سلسله پژوهش درباره زبان فارسی مبادرت کرد، و نیز ادوارد کلاد و ادمند گاس، که هر دو از مردان ادب

1 . Edmund Gosse

2 . Keene

بودند. اعضای باشگاه سه ماه یک بار برای بحث و صرف شام جمع می‌شدند؛ اما، در حالی که این قبیل ملاقاتها جنبهٔ اجتماعی خود را داشت، مع ذلک نگاهی به فهرست افراد متعینی که در یکی از نخستین مجالس شام حاضر بودند نشان می‌دهد که باشگاه رسالت خود را جدی می‌گرفت. از جمله اعضای جدید ج.ام. بری^۱، مکس پمبرتون^۲، انتونی هُوپ هوکینز^۳، فردریک گرین‌وود^۴، کولسون کِرناهان^۵، اندرو لَنج، اوگوستین بیرل^۶، اچ. مَسینگم^۷ و استیفن فیلیپز^۸ بودند که همهٔ آنها به علائق علمی و ادبی شهرت داشتند. اعضای دیگر اینها بودند: دو روزنامه‌نگار معروف، سِر جرج نیوئز^۹ و سِر ویلیام اینگرم^{۱۰} و نیز آقای اَسکوئیت^{۱۱}، مشاور حقوقی و سیاستمداری در لندن، و هنری نورمن، که به مدت یک سال رئیس انجمن شد. باشگاه، همچنین، جی. دبلیو. کیبل^{۱۲} را نیز از آمریکا دعوت کرده بود؛ او که درست روز تشکیل مجلس باشگاه وارد شد، خطابه‌ای دربارهٔ استقبال از خیام در آمریکا ایراد کرد.

در جلسهٔ مشورتی باشگاه، جرج مکمیلن متعهد شد که چاپ بعدی رباعیات خیام به باشگاه عمر خیام لندن اهداء شود؛ استیفن فیلیپز در ستایش خیام شعری را که به مناسبت مجلس بزرگداشت شاعر نیشابوری ساخته بود، قرائت کرد:

عُمَر! وقتی زمان آن رسیده بود که بروی،
به اطرافیان گفتی، خوابگاه من
جایی است که شمال بر گور من گل افشان کند،
و اکنون تو آنچه را آرزو می‌کردی، داری،
چه، از جانب شمال، نسیم شمال
گل‌های سرخ را همه ساله بر خاک تو نثار می‌کند.

1 . J. M. Barrie

3 . Anthony Hope Hawkins

5 . Coulson Kernahan

7 . Frederick Greenwood

9 . Sir George Newnes

11 . Asquith

2 . Max Pemberton

4 . Frederick Greenwood

6 . Anthony Hope Hawkins

8 . Coulson Kernahan

10 . Sir George Newnes

12 . G. W. Cable

یاران آشناتر تو، که بارها به یاد تو نوشیده‌اند
 درودها به تو می‌فرستند و گل‌های سرخ نثارت می‌کنند
 غم روح ما را گرفته و رنگ از چهره‌ها مان پریده، از این فکر
 که ما موجودهای فانی هستیم و دمی چند در این میخانه [ی عالم می‌گذرانیم] و از آن
 بیرون می‌شویم
 با این حال، عشق ما چندان زیاد است که گل‌های سفید
 قرمز می‌شوند و امشب بر خاک تو فرو می‌ریزند^(۳۳).

باشگاه طرحی را که آرثر هکر و خانم فردریک هادسن ترسیم کرده بودند،
 انتخاب کرد. این طرح شامل درخت سیبی است با پنجاه و نه سیب، نماد شمار اعضا؛ پنج
 سیب در طرف راست نماینده اعضای اصلی و بقیه در طرف چپ کشیده شده است. شاید
 تئودور واتس، شاعر و ادیب بسیار معروف، رسالت باشگاه را بهتر از همه به نحوی
 موجز بیان کرده باشد:

گرچه اینجانب ناگزیرم از سعادت شام خوردن با شما در روز جمعه صرف نظر
 کنم، نباید فرصت بیان این نکته را از دست بدهم که چقدر من با تمام وجود
 آنچه را که یقیناً خوی و خصلت یک باشگاه عمرخیام است ستایش می‌کنم، و
 آرزو دارم پیوسته هم‌نوا و همراه آن باشم. شاه خردمندان [خیام] در درجه
 نخست دوست خوبی بود، همچنانکه هر بیتی از اشعارش این را نشان می‌دهد؛
 همچنین بود فیتز^۱ کهنه کار، بزرگ‌ترین مردی، به غیر از نلسن^۲، که ایست
 انگلیثا^۳ تا کنون به جهان عرضه کرده است؛ و باید بگویم که من هرگز به
 مریدی از مریدان اصیل و تمام عیار این استاد برنخوردم که حریف خوبی
 نبود....^(۳۴).

۱. «فیتز» ظاهراً شکل کوتاه شده، و خودمانی فیتزجرالد است.

۲. نلسن: هویت این شخص معلوم نشد، اما از سیاق کلام برمی‌آید که چهره سرشناس، با موقعیت
 اجتماعی (یا علمی و ادبی) بالا در ایست انگلیثا (East Anglia) منطقه‌ی عمدتاً کشاورزی در شرق
 انگلستان، بوده است.

همین طور که باشگاه کامل و کامل تر می شد، اعضای آن شروع کردند به ساختن رباعیاتی از خودشان، که در جلسات مختلف باشگاه انشاد می شد. یکی از نخستین نمونه های چنین رباعیاتی توسط اوئن سیمن^۱، عضوی که شعر بلندی با عنوان «به عمر» ساخت، سروده شده است. یکی دو مورد از رباعیات او در زیر می آید:

استاد، به یاد آن طعم دلنشین باده تو
ما در پایان این سده سرد و خسته گرد آمده ایم
بود که بدین سان گونه ها گلگون کنیم^(۳۵)

نه چنین است با تو [ای خیام] بلکه در محل آرامگاه تو
آنجا که شرق شرق است و هرگز نمی تواند غرب باشد،
تو درونمایه همیشگی شعر شاعرانی هستی که با هم در اینجا شام می خورند
ای عُمر تو از آنان درگذر؛ [گرچه در شاعری ضعیفند، اما] تلاش خود را
می کنند^(۳۶).

و رئیس باشگاه، ج. اچ. مکاریتی این طور می سراید:

عُمر، پادشاه ملک شعر فارسی
دوست آشنا، که سالهاست دوستش داشته ام
دفتر شعر او مرا مقامی امن [و به دور از زحمت]
امر و نهی کردنهای غریب و عجیب [کشیشان] بخشید^(۳۷).

فهرست شاعران خیامی مشرب آن قدر طولانی است که نمی توان در اینجا آورد؛ به هر حال، نامهای یاد شده در بالا به وضوح عمق حضور عمر خیام را در انگلستان نشان می دهد. باشگاه فعالیت های ارزشمند دیگری نیز در ارتباط با خیام برعهده گرفت. در ۱۸۹۶، ادمند گاس اعلام کرد که باشگاه عمر خیام لندن نامه ای به ناصرالدین شاه فرستاده و ضرورت بازسازی مقبره خیام را، که بنابر گزارش سیمپسن تبدیل به ویرانه ای شده بود، یادآور شده است. ناصرالدین شاه که از محبوبیت خیام در غرب خبر نداشت و

نیز از خشم ملایان متعصب که خیام را ملحد می‌شمردند، در هراس بود، به باشگاه‌ها گفت که قضیه را خود در دست گیرند و چنانچه مایلند، به بازسازی مقبره اقدام کنند. شاه در ۱۸۹۶ به باشگاه پاسخ داد، و کوتاه زمانی پس از آن به قتل رسید، و این آرزوی باشگاه که شاهد مقبره‌ای درخور خیام باشند، هرگز تحقق نیافت.

با افزایش یافتن محبوبیت عمر خیام در انگلستان، به نظر می‌رسد واکنشی نسبت به این تازه وارد در حال شکل گرفتن بود. جلسات باشگاه هدف استهزاء عده‌یی قرار گرفت، و ترجمه‌های جدید [از رباعیات خیام] «هوسی» بیش به حساب نمی‌آمد. شرحی از جلسه باشگاه در مجله «بلک‌وود» ذیلاً نقل می‌شود:

به ما خبر می‌دهند که چگونه این ادیبان درخور تکریم در حالی که برگهای مو یا سبزینه دیگری دورادور موهای کم‌پشت سر خود نصب کرده‌اند، دور هم می‌نشینند. تصور ما از ایشان چنین است که شراب ارزان قیمت ایتالیائی را روی گلهای سرخ شیراز می‌ریزند؛ تقلیدهای ضعیف و محقر آنان از رباعیات استاد [خیام] در نثریاتی که دوستدار این قماش مطالبند، به اطراف می‌رود، تا اینکه ما بالاجبار بپذیریم که اکثریت اعضای این حلقه معتقدند چشم آیندگان ناظر آنان است. اگر نه به خاطر کاربرد غیرمحتاطانه نام فیتزجرالد بود، کل این برنامه‌ها مضحکه‌ای بیش نبود. یک ضیافت شام همان اندازه برای تبلیغ خوب است که هر چیز دیگر؛ دور میز شام به خوردن می‌نشینند و حرفهای بی‌بر و بنیاد نشخوار می‌کنند! اما چرا باید پای ادوارد فیتزجرالد به این قشقرق فرهنگی کشیده شود؟ او هیچ گاه وابسته به این قبیل باشگاههای معمولی نبود؛ هرگز با برگهای مو بر دور سرش در حضور مطبوعات سمج نمی‌نشست؛ و باشگاه عمر خیام ممکن است حتی از لاابالگیری مثنی جوان پر شر و شور بابت تجاوز غیرمجاز آنها به نام مردی محترم دفاع نکند.

کار اینان [باشگاه‌روها] مقداری خارج از حد [معمول] و عمدی [و غرض‌آلود] به نظر می‌رسد^(۳۸).

نوشته طعنه‌آمیز دیگری درباره عمر خیام در قالب مکالمه‌ای میان یک کودک و

یک بزرگسال در نشریه «آکادمی لندن»^۱ چاپ شد:

س. - عُمر! خوب، این عمر کیست؟

ج. - عمر یک ایرانی بود

س. - راستی؟

ج. - یک فیلسوف، یک شاعر، یک چادر دوز، و یک منجم.

س. - چه وقت؟

ج. - حدوداً زمانی که ویلیام دوم و هنری اول در اینجا سلطنت می کردند.

س. - او چه ساخت؟

ج. - رباعیات.

س. - "ربا-؟"

ج. - رباعیات - چهارپاره. رباعی به [نوعی] چهارپاره می گویند.

س. - رباعیات درباره چیست؟

ج. - اوه! درباره عشق و کفر و الحاد، و گل سرخ و شراب.

س. - چه جالب! اما بعضی از اینها تا اندازه ای خارج از حد مجاز نیست؟

ج. - والا! میدونی، اینها سنخ کار ایرانی است.

س. - و این عُمریها، اعضای باشگاه عمر که خود را به این اسم می خوانند، کیستند؟

تصور می کنم آنها هم اهل عشق و الحاد و گل و شراب باشند!

ج. - کَمَکی؛ تا اندازه ای که همسرانشان اجازه دهند.

س. - همسران؟

ج. - بله؛ اینها اکثراً زن دارند. می بینی، عُمر بیش از هر چیز دیگر بهانه ای است

که حضرات دور هم جمع شوند.

س. - پس، حتماً همه آنها فارسی می دانند؟

ج. - نه؛ آنها از ترجمه استفاده می کنند.

س. - تعداد ترجمه ها زیاد است؟

ج. — خروار، خروار. هر روز، یک ترجمه تازه (۳۹).

تا ۱۸۹۸، عمر خیام آن قدر مشهور، و پیروانش چنان زیاد شده بودند که حتی استاد کاوئل، مردی که اول بار خیام را کشف کرده بود، از بابت روحیه شخصیت پرستانه هواداران خیام احساس ناراحتی می کرد. او در نامه‌ای از کیمبریج به مترجم، ویراستار و پژوهشگر اندیشه‌های خیام نوشت:

من در تحسین کردنم از شعر عُمر به عنوان ادبیات ملاحظه احدی را نمی‌کنم، ولی نمی‌توانم هم به عمر ستایان افراطی پیوندم؛ اشتباه خواهد بود که تظاهر به این شخصیت پرستی کنم... من عمر را می‌ستایم همان‌گونه که لوکرتیوس^۱ را می‌ستایم، اما نمی‌توانم او را راهنمای خود قرار دهم. در این قبیل قضایا ترجیح می‌دهم به ناصره بروم و نه به نیشابور^(۴۰).

علی‌رغم این مخالفتها، کار باشگاه عاملی شد که به واسطه آن بسیاری از کشورهای اروپائی تحت تأثیر رباعیات قرار گیرند؛ حتی کاشفان فرانسوی و آلمانی خیام بی‌نیاز از فیتزجرالد نبودند.

به نظر می‌رسد که حداکثر تا دهه ۱۸۰۰، عمر خیام به همان اندازه در آمریکا شهرت یافته بود که در انگلستان. از ویلیام سیمپسن، عضو باشگاه عمر خیام لندن، داستانی درباره دوستش، هینچکلیف^۲، نقل شده که بسیار گویای محبوبیت خیام در آمریکاست.

زمانی هینچکلیف نزدیک پاناما در دریا دچار توفانی مهیب بود، که بعضی از مسافران کشتی ابراز تردید کردند که بتوانند از معرکه به سلامت بیرون بروند. هینچکلیف گفت: «او همه چیز را در این باره می‌داند — می‌داند — می‌داند!»^۳ بی‌درنگ مردی آمریکائی به نام کلارک، آستینش گرفت و فریاد برآورد، «تو عمر خیام می‌خوانده‌ای!» این دو نفر، به یمن آن ایرانی عهد کهن، از سر

۱. لوکرتیوس (Lucretius، د. ۵۵ ق.م.): شاعر و فیلسوف رومی.

2. Hinchcliff

۳. ظاهراً این گفته هینچکلیف یکی از سخنان خیام را به ذهن کلارک آورده است!

اخلاص همدیگر را در آغوش کشیدند و همه عمر دوست باقی ماندند. آقای سیمپسن نمی توانست بیش از این درباره کلاک برای من بگوید، حتی نام اول او را، اما آقای کوئاریچ می گوید که از همان آغاز شعر عمرخیام در آمریکا بیشتر خوانده می شد تا در انگلستان^(۴۱).

عمرخیام در آمریکا

سفر بزرگ عمرخیام به آمریکا در ۱۸۶۹ آغاز شد: زمانی که چارلز الیوت نورتن مقاله ای در «نشریه نقد و بررسی آمریکای شمالی» منتشر کرد و در آن ترجمه فیتزجرالد را مورد بررسی قرار داد. نقد نورتن فوق العاده مثبت بود، و او موفق شد ۷۴ نمونه ترجمه های فیتزجرالد از رباعیات را در مقاله خود بگنجاند. چندان طولی نکشید که رباعیات در برخی محافل ادبی در ناحیه نیوانگلند رواجی یافت. دبلیو. ج. بلک می گوید آمریکا برای پیام خیامی آماده بود، زیرا «آرمان گرایی بلند پروازانه ای که به وقوع جنگ داخلی سرعت بخشید، جای خود را به مادی گری زشتی داد». آیا آمریکا آماده شنیدن این سخن خیام بود؟

این نقد بگیر و دست از آن نسب بدار کاواز دهل شنیدن از دور خوش است
با ظهور ماتریالیسم، به ویژه در دوران پس از جنگ [داخلی آمریکا] احساس لذت گرایی و فساد اخلاقی شروع شد. صدای خوش باش، خوش باش خیام باید کاملاً بموقع بوده باشد.

ای دوست بیا تا غم فراد نخوریم وین یکدم عمر را غنیمت شمريم
فردا که از این دیر فنا درگذریم با هفت هزار سالگان سر به سریم

خاطره صدها هزار جوانی که در جنگ به هلاکت رسیده بودند هنوز تازه بود. رباعی خیام برای جامعه آزرده و دلریش آمریکا چقدر باید زیبا و بموقع به نظر آمده باشد؟ خیام در حالی که مرگ، بیهودگی زندگی و وحشت را به آرامی می پذیرد، در

خلال همین زندگی گذرا و مرگبار، زیباییهایی هم می‌بیند.

زان پیش که بر سرت شبیخون آرند فرمای که تا باده گلگون آرند
تو زر نیی ای غافلِ نادان که ترا در خاک نهند و باز بیرون آرند

نکته آخر غیرمذهبی شدن جامعه آمریکا بود و محو یقین دینی، و چیزی که دبلیو. ج. بلک آن را «مخالفت با فرضیه‌ای علمی که داروین پیشنهاد می‌کرد»، می‌خواند^(۴۲). ملتی که به اهتمام خشکه مقدسهای مسیحی پایه گذاری شده است، به شک می‌افتد.

زین پیش نشان بودنیها بوده است پیوسته قلم ز نیک و بد آسوده است
تقدیر ترا هر آنچه بایست، بداد غم خوردن و کوشیدن ما بیهوده است

باشگاه عمرخیام آمریکا

آمادگی آمریکا برای پیام خیامی، زیبایی ترجمه‌های فیتزجرالد و درک و احساس افرادی چند که می‌دانستند فیتزجرالد چگونه بدبینی و دید منفی خیام را در مورد مسائل غرب سده نوزدهم به کار برده بود، منجر شد به تلاشهای سازمان یافته در جهت شناخت خیام و بدین ترتیب باشگاه عمرخیام آمریکا متولد شد.

نخستین جلسه باشگاه همزمان با نود و یکمین سال تولد فیتزجرالد در هتل یانگ در باستن، روز شنبه، ۳۱ مارس ۱۹۰۰ منعقد شد. شرکت کنندگان در جلسه، که به «جشنواره آیین ادوارد» موسوم شد، شماری روشنفکرهای برگزیده بودند که هر یک از آنها می‌توانستند با یکی از جنبه‌های اندیشه خیام رابطه برقرار کنند. نه پایه گذار اصلی باشگاه اینها بودند: ناتان اچ. دُول؛ تامپسن؛ آرثر فوت که موسیقی دان بود؛ آرثر میسی^۱ شاعر؛ آلفرد سی. پاتر، عضو کتابخانه هاروارد؛ سیلوِستِر باکسْتِر^۲ و راس تِرْنِر^۳ که هر

1 . Arthur Macy

2 . Sylvester Baxter

3 . Ross Turner

دو اهل ادب بودند؛ ویلیام ای. استوری ریاضی‌دان؛ و سرهنگ تامس وِنت‌ورث هیگینسن^۱.

رسالت باشگاه و اساسنامه آن بنا به موافقت اعضاء این بود که باشگاه «انجمنی از مردها، اکثراً اهل یک حرفه و تخصص باشد، که به همدلی و معاشرت خود باور دارند و به نحوی از انحاء به مشرق‌زمین علاقه‌مندند، مخصوصاً به (سلطان الحکما)، منجم، فیلسوف، و شاعر [یعنی] عمرخیام»^(۴۳).

به دنبال انتخاب مصادر امور باشگاه^(۴۴)، اعضای آن چندین بار جلسه تشکیل دادند، از جمله جلسه مهمی در ۱۹۰۱؛ اما کار واقعی باشگاه به طور جنبی صورت می‌گرفت. اعضا و دوستانشان شروع کردند به گردآوری نسخه‌های جدیدی از رباعیات و ترجمه‌های غیرحرفه‌ای و ناشیانه که یکی پس از دیگری درمی‌آمد. اعضاء شعرهایی به پیروی از سبک رباعیات ساختند؛ از جمله استیفن سی. هوتن^۲ که شعرهای فلسفی او زیر عنوان «در طریق ایرانیان» شهرتی پیدا کرد؛ نیز چارلز هاردی میگز^۳، که کتابی شامل مینیاتورهایی که روح رباعیات را در خود داشت، خلق کرد. در این میان، به واسطه عضویت تنی چند غیر انگلیسی‌زبان، سروده‌های خیام رفته رفته به زبانهای مختلفی برگردانده شد. یکی از نمونه‌های آن کارلوس ام. اوزیو سائنس پنیآ^۴، اهل آرژانتین بود که در زمان دانشجویی خود در باستن به این باشگاه پیوست. او، پس از بازگشت به میهنش، رباعیات را برای نخستین بار به اسپانیایی برگرداند.

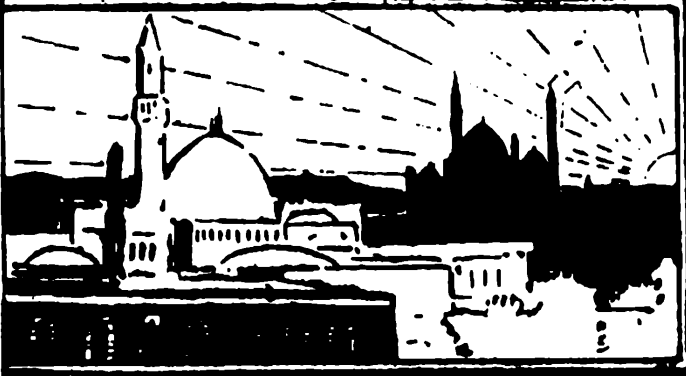
تا ۱۹۰۸، باشگاه بیش از پنجاه عضو پیدا کرده بود، که بیشتر آنها شخصیت‌های برجسته ادبی و دانشگاهیان بودند: افرادی که هم از طریق ترجمه‌های مختلف هم با ساختن غزلهایی در تکریم و تجلیل خیام، افکار او را نشر و تبلیغ می‌کردند. فعالیت‌های باشگاه عمرخیام آمریکا به زودی فراتر از شعر خیام رفت، و توجه اعضاء به جنبه‌های علمی‌تر افکار وی معطوف گردید. شاید یکی از نخستین مصادیق این توجه خطابه مهم ویلیام ادوارد استوری، عضو باشگاه و استاد ریاضیات دانشگاه کلارک بود. روز ششم

1 . Thomas Wentworth Higginson

2 . Stephen C. Houghton

3 . Hardy Meigs

4 . Carlos M. Uzzio Sáenz-Pena



عمر خیام

OMAR KHAYYAM CLUB

DINNER.

MARCH 25th 1897.

EDMUND COSSE
PRESIDENT.

MENU



Aurora in Morning
In the Bowl of Night
Hath flung the Stone
and put the Stars to flight
And lo! the Hurdle
of the East has caught
The Sultan's Turban in
a Noose of Light

آوریل ۱۹۱۸، وی مقاله‌ای با عنوان «عمر در مقام یک ریاضی دان» ایراد کرد. اهمیت این خطابه تنها در این نیست که مفصلاً به جهات مختلف نظرات ریاضی خيام می‌پردازد، بلکه بدین سبب نیز هست که استوری نظرات خيام را با آراء شخصیهایی چون کپلر، گوالی^۱، لایبنیتس و نیوتن مقایسه می‌کند. استوری چنان تحت تأثیر نبوع ریاضی خيام قرار گرفت که چنین اظهار نظر می‌کند: «وقتی همه جهات را در حساب می‌آورم، به این فکر می‌افتم که عمرخيام مبتکرترین، و از این روی، بزرگ‌ترین تمامی ریاضی دانان [مکتب] ساگری بود»^(۴۵).

تا ۱۹۱۹، باشگاه عمرخيام آمریکا، با معرفی و ترجمه رباعیات و پاره‌ای دیگر از آثار خيام، خدمات عمده‌یی به حوزه مطالعات خيام‌شناسی کردند. دستاوردهای باشگاه را رئیس آن بدین گونه وصف می‌کند: «باشگاه گویی بر ترجمه ماندنی کل رباعیات عمرخيام نظارت کرده است - مجلدی عظیم، البته، بسی گسترده‌تر از ترجمه بسیار آزاد و بسیار متفاوت فیتزجرالد»^(۴۶).

عمریهای نیوانگلند^۲

با استقرار باشگاه به صورت مرکزی برای چهره‌های ادبی علاقمند به عمرخيام، اعضا پیوسته و وابسته آن شروع کردند به ایجاد مکتبی ادبی، و خود را «عُمَری» خواندند. عمریها درباره خيام و خودشان چنین می‌گفتند: «عمرخيام، فیلسوف و شاعر ایرانی، کیشی بنیان نهاد که الی الأبد روحهای نخبه نسلهای متوالی آن را عزیز خواهند داشت. عمریها عموماً مهربان، همیشه خوش برخورد و - وقتی فرصت اقتضا کند - هم زبانها و هم دل‌های دلنشینی هستند»^(۴۷).

در سراسر کشور آمریکا، جنبش ادبی عمری به زودی یارانی یافت که مستقیم و

1 . Cavalier

۲ . نیوانگلند: بخشی از شمال شرقی ایالات متحده آمریکا شامل ایالت‌های مین، ورمانت، نیوهمپشایر، رود آیلند، ماساچوست و کنتیکت.

غیرمستقیم متأثر از خیام بودند. در میان اعضای سرشناس‌تر این جنبش که خود خدماتی ادبی به سنت خیامی کردند، می‌توان از اینها نام برد: لارنس سی. وودورث^۱ که نسخه‌ای از شعرهای تنیس را برای فیتزجرالد فرستاد؛ سرهنگ هیگینسن که در شعرهایی که ساخت «عمریهای گذشته و حال» را ستود؛ و نیتن دول که شعرهایی در ستایش خیام سرود، از جمله:

دروود بر تو ای عُمَر، مهربان‌ترین همه خردمندان
پیام تو به ما روح می‌بخشد، در سراسر دورانها طنین‌انداز است^(۴۸).
شاعری ناشناس از حلقه ادبی عمری، در یکی از نشستهای باشگاه شعر زیر را خواند:

بر فراز کرسی بلند خود، اسقف نشسته بود،
در این مطلب و در آن مطلب تأمل می‌کرد
می‌گفت، «عمر»
متنی بر من ندارد
چه، من رباعیات^(۴۹) خودم را دارم
نه فیتزجرالد، نه تامپسن،
نه دُول، وینفلید، نه رُو^۲ جلو [تراز من] هستند؛
همان گونه که آنها به رباعیات خود دلخوشند
من هم به راستی چنینم
چون رباعیات مرا زیاد می‌خوانند^(۵۰)

یکی از اعضای باشگاه، هنری هارمن چیمبرلن، که متعلق به حلقه ادبی وُریسْتِر، و ملهم از تأکید خیام بر موقتی بودن زندگی، و مرگ بود، شعری با عنوان «بها^۳» تصنیف کرد. او ضمن مویه بر مرگ عشق – به قول خودش – در میان «حلقه اخوت مردان» به ویژه در زمان جنگ، شعر زیر را در جلسه ۳۱ مارس ۱۹۱۷ی باشگاه عمرخیام آمریکا خواند:

1 . Lawrence C. Woodworth

2 . Roe

3 . «The Price».

گناه، بردار مرگ، مسلح [به سلاح فساد] و متوج به تاج قدرت
تاکی این اهریمن آشوبگر و نافرمان روی زمین فرمان خواهد راند
به دور از صاعقه عقوبت تو، ای خداوند!؟

سال بعد، چیمبرلن، سخت متأثر از وحشت و هراس جنگ جهانی اول،
رباعیاتی چند سرود که در زمره بهترین نمونه‌های تأثیر خیام بر محافل ادبی در غرب
است، او چنین می‌سراید:

ترانه شامپانی^۱ یا باده پیروزی
(در ۱۹۱۸، سر میز شام سالیانه باشگاه عمرخیام آمریکا خوانده شد)

هنوز شراب حرارتی گرم و دلنشین دارد
که هر رگی را با خارخار شادی به نشاط در می‌آورد
اما بهار جوانی و هوس
حباب‌وار در شراب شامپانی می‌جوشد.
همسرایان:

می‌جوشد در جام شامپانی، ای یاران،
می‌جوشد در شامپانی پر خروش، ای یاران،
می‌جوشد در شامپانی زرین، ای یاران،
شامپانی پر خروش و زرین.

با گلوله و توپ و ترس و وحشت جهنمی
آلمانیها بر سراسر این^۲ تاختند
اما روح فرانسه پیشرفت آنان را درهم شکست

۱. شاعر در سراسر این شعر، با دو معنای «شامپانی» (ناحیه‌ای در شمال شرقی فرانسه، صحنه نبردهای آلمان و فرانسه در جنگ جهانی اول) و «نوعی شراب انگور» که در این ناحیه تولید می‌شود، بازی کرده است.

۲. این (Aise) رودخانه‌ای در شمال فرانسه، نزدیک مرز بلژیک، که چهار نبرد بزرگ در جنگ جهانی اول آنجا رخ داد.

و همه امیدهای آنها را در شامپانی بر باد داد.

همسرایان:

اینانند سربازان شامپانی، ای یاران،
که آلمانیها را در شامپانی متفرق کردند، ای یاران،
از مارنه و این تا شامپانی، ای یاران
وقتی انگورهای شامپانی به سرخی گرایید، ای یاران

آنها از زندگی خود به خاطر کودکان و همسران خود دست شستند
اما آنها مایه حیات خود را عبث بر زمین نریختند،
زیرا جهان را، از زمین گرفته تا دریا، آزاد ساختند،
با نبردهایی که در شامپانی کردند.

همسرایان:

پس، اینانند سربازان شامپانی، ای یاران،
که از جانهای خویش در شامپانی گذشتند، ای یاران،
به یاد زندگان و مردگان در شامپانی، ای یاران
می نوشیم به سلامتی همه آنهایی که در شامپانی اند.
عزیزانی که بر رفتنشان زاری می کنیم، دیگر باز نخواهند گشت
برای جامی که [به یاد هر سرباز] تهی می کنیم، اشکی می ریزیم
اما در اوج این شب جشن و سرور
بگذار تا قلبهایمان به سبکی شامپانی باشد

همسرایان:

پس، می نوشیم به یاد شامپانی سرخوش، ای یاران،
و به افتخار شامپانی قهرمان، ای یاران،
و به یاد عظمت فرانسه در شامپانی، ای یاران،
شامپانی شکوهمند و پیروز.

هنری هارمن چمبرلن

کار دیگر شاعر عمری مشرب، ویلیام بیکن اسکافیلد، اهل ورِیسْتِر، که شعری



Twentieth Anniversary
OMAR KHAYYAM CLUB
of AMERICA
APRIL 3, 1920

دربارهٔ آبراهام لینکن، تحت نفوذ این حلقهٔ ادبی، سرود، نمونهٔ دیگری از شعرهای خیامی است. سرودهٔ او که در جلسهٔ ۱۵ آوریل ۱۹۱۹ خوانده شد، چنین است:

نمی‌دانم چگونه، اما فکر می‌کنم که همین نزدیکیها
او می‌نشیند و در اندیشهٔ این نزاع و نفاق انسانی فرو می‌رود
و چین و چروکهای تازه‌ای بر چهرهٔ مهربانش می‌نشیند

وجودی یکسره درهم و گرفته از زندگی ملال‌آور خویش
در حالی که آن قلب بزرگ، که در غم دیگران می‌تپید
حتی در آنجا، هنوز از سرِ تأسف، به خاطر ما می‌لرزد.

تا ۱۹۲۱، فعالیت‌های باشگاه علاقه‌زیدی در مردم نسبت به خیام برانگیخته بود، و افکار او در جاهایی محبوبیت یافته بود که به داشتن رغبت زیاد به مشرق‌زمین معروف نبودند. نمونه‌ای از این توجه نامه‌ای است که جانسن بریگام کتابدار کتابخانهٔ دولتی آیوا، پس از دستیابی به نسخه‌ای از کتاب منتشر شدهٔ باشگاه عمرخیام آمریکا نوشت.

کتابخانهٔ دولتی آیوا

دی موین^۱، آیوا

۲۴ ماه مه، ۱۹۲۱

آقای چارلز دینا بریج^۲

۸۵، ساختمان ایِمِس

باستن، ماساچوست

آقای بریج عزیز

خواهش می‌کنم بابت کتاب زیبای «بیست سال فعالیت باشگاه عمرخیام آمریکا»، که از سرِ لطف به کتابخانه دولتی ما فرستادید، مراتب تشکر اینجانب را بپذیرید و به باشگاه عمرخیام آمریکا و انتشارات رُزمِری ابلاغ بفرمایید.

مطالب خواندنی این کتاب، با آن چاپ بی‌نقص و صحافی نفیس مرا سرشار از شادی می‌کند. اینجانب کتاب را دیشب به خانه بردم، و تحت تأثیر الهام‌بخش آن چارپاره‌ای سرودم، که نسخه‌ای از آن را ضمیمه نامه‌ام می‌کنم. نسخه‌ای نیز به آتلانتیک می‌فرستم. گرچه سروده من در حد مطلوب شعر نیست، یقین دارم که شما حالتی را که موجد آن شده، درک خواهید کرد.

ارادتمند شما

(امضا) جانسن بریگام

کتابدار دولتی

نکته جالب و بارز در مورد بریگام این است که به نظر می‌رسد او مسیحی مؤمنی بود و خیام را، نه در زِی ویکتوریایی [و رمانتیک] او، بلکه به عنوان عارف و مردی متدین می‌دید. در خطابه‌ای که در ۲۰ اوت، ۱۹۲۴، در باشگاه پرثری^۱، دی‌موین، آیوا، ایراد کرد، چنین گفت:

سرشت عمرخیام عمیقاً مذهبی بوده و مانند یک مبلغ غیرمسیحی «تقوی، اعتدال، و روز دآوری» برای میلیون‌ها تن از دنیای غرب ما که به مسیحی بودن خود اقرار می‌کنیم ولی اقرار خود را جدی نمی‌گیریم، پیامی دارد^(۵۱).

بریگام که سخت متأثر از سنت شعری عُمری بود، خود چند رباعی ساخت، که یکی از آنها با عنوان «رو به سوی شرق^۲» و با عنوان فرعی «باغ گل عمرخیام»، این است:

گرچه به لحاظ روحی، زمانی و مکانی بسیار دورم
از باغ گل رؤیاهای نخستین خود،

می‌نماید که نسیم شمالِ عصر تابستانی
بوی گل‌های سرخ را به صورتِ من می‌نوازد

نمونهٔ دیگر از نفوذ عمر خیام در ادبیات غرب شعرهای جرج سی. استرتن^۱ اهل واشنگتن دی. سی. است، که رباعیاتش بسیار نزدیک به شکل و محتوای شعر خیام است:

وقتی، در آن غروب تابستانی در توین اوکس^۲، تو
نخستین بار این عُمَر جاودانی را به من شناساندی
من به رباعیهای فناپذیر او ذره‌ای نیندیشیدم —
آه، آنچه در آن زمان دانستم بسیار اندک بود!

اما، همین که گهگاه رباعیات را خواندم و باز خواندم
زیبایی آنها بیش از پیش بر من آشکار شد.
و اکنون امیدوارم که مرا نیز همراه کنند
با نخبگانی که به درون این در راه یافته‌اند.
اینک، دلپذیر است که این کتاب زیبا را
بر روی قفسه، در کنار [سروده‌های] دیگر یاران عُمَری مشربم بگذارم،
کتابی ارزشمندتر از پول صرف، که
مقدار زیادی نیز از خویشتنِ تو را نشان می‌دهد^(۵۲).

شگفت اینکه، شاعر دیگری به نام چارلز هیوود استرتن^۳، که خویشاوندیش با شاعر قبلی معلوم نیست، ولی مسلماً متعلق به همان سنت عُمَری است، تنها پنج روز پس از جرج سی. استرتن (۲۷ ماه مه ۱۹۲۱)، شعر بلندی دربارهٔ عمر خیام ساخت. او در پاسخ به شعری که در کتاب «بیست سال فعالیت باشگاه عمر خیام آمریکا» آمده، می‌گوید:

نکوهش‌هایت را برای خود نگه دار؛ از این کتاب انتقاد مکن

1 . George C. Stratton

2 . Twin Oaks

3 . Charles Haywood Stratton

این کتابی است تنها برای چشمهای مهربان

چارلز هیوود استرُن در شعر طولانی خود با عنوان «به ویراستار» این طور ادامه

می‌دهد:

به ویراستار،

بیست سال فعالیت باشگاه عمرخیام آمریکا

شما از خواننده می‌خواهید که انتقاد نکند
از کتابی که تنها برای چشمهای مهربان فراهم آمده.
به راستی که باید حق‌ناشناس باشد کسی که برتابد
چیزی را درباره کتاب شما، جز محبت‌آمیزترین کلمات!
اما آیا انتقاد نمی‌تواند در قالب نظری دوستانه باشد؟
و یاری کند تا اندیشه‌های بکر خود را باز به کار اندازید؟
خیام خردمند اینها را سروده تا همگان بخوانند —
این همدلی و اخوت است که زندگی ما را به پیش می‌برد.
کتاب شادی‌بخش شما، به گمان من، اکنون حلقه‌ای می‌افزاید
به زنجیره محکم شاهدان او [خیام].
و چون برادری و همدلی این اثر به زندگی ما ارزش می‌دهد،
گاهشمار اشکها و لبخندهای این برادری،
برای آیندگان است که آن را نگه دارند و بازش بخوانند
و این موضوع با ارزشی برای قلم با ارزش شماست
بدیهی است که شما هم بلندنظر هم خردمندید،
و از چیزهایی که انسانها آن را عزیزتر می‌دارند
آنهاست که خودشان با زحمت حاصل ارزشمند تفکر جدی خود را
در آن به عمل آورده‌اند.
بنابراین شما ذخیره‌ای از صفحات سفید نگاه داشته‌اید
تا هر یک از ما چیزهایی — شاید فقط جالب برای خودش —
بچسباند یا بنویسد،

چیزهایی که این کتاب را به راستی از آنِ او می‌سازد
پس، اینک، با اینکه به خود جرأت انتقاد کردن داده‌ام
می‌بینید که این فقط نظر چشمانی مهربان و صمیمی است.

چارلز هیوود استرژن

واشنگتن، دی. سی. ۲۷ مه، ۱۹۲۱ (۵۳)

فهرست عمری مشربهایی که برای حضور در جلسات باشگاه راه درازی را
می‌پیمودند یا صرفاً شعرهایی می‌ساختند و در بسیاری موارد مطالبی به نثر در حال و
هوای فکر خیام می‌نوشتند، آن قدر بلند است که در اینجا نمی‌گنجد، ولی چند نمونه
دیگر برای نشان دادن وسعت و عمق این سنت در آمریکا باید کافی باشد. ویلیام بی.
اسکافیلد، یکی از عمری‌مشربها، نوشته زیر را قلمی کرد و به چارلز بریج، پایه‌گذار
باشگاه، تقدیم کرد. این نوشته، که یکی از سه متنی بود که او خواند، به مسأله تأسف
خیام از مشاهده ناپدید شدن یارانش در چرخه زندگی و مرگ، می‌پردازد. او این متن را
روز دوم آوریل ۱۹۲۱، در محل باشگاه عمرخیام آمریکا قرائت کرد.

کسی غالباً شادمان است که تنها فکر او متوجه دوستان است. او روزهای پر از
فداکاری مشتاقانه را نیک می‌شناسد؛ و با اینهمه یاران او ممکن است از این
رسالت دلپذیر او روی بگردانند و آن گاه چگونه او، که طرد شده، باید
روزهای آینده را برتابد؟ (۵۴).

جرج رُو، از اهالی سن آنتونیوی تگزاس، نیز رباعیهایی ساخت، منتها طبق اسلوب
خاص خود، در پنج یا شش بند.

محزونانه، قطره باران جدا شده از دریا، آه حسرت برآورد
و دریا، با خنده‌ای مهرآمیز پاسخ داد،
«ما بخشی از خداییم؛ اما به ظاهر از هم جدا/یم»

وقتی همچون الف در حرکتیم^۱، اتحاد ما از نظر پنهان است» [وحدت آغازین ما تبدیل به کثرت شده].

و بالاخره، استیفن مجیستر^۲ شعر بلندی در چندین صفحه، با عنوان «دلداری خردمند»^۳ ساخت. هر بخش از حیث طول فرق می‌کرد، و از بی‌عدالتیهای اجتماعی و سیاسیِ زمان شاعر سخن می‌گفت. تحلیلی کامل از سروده‌های مجیستر خارج از حوصله این کتاب است؛ ولی فقط اولین رباعی او را در اینجا نقل می‌کنیم:

در چشم مردم روزگار قامت راست دار. اگر رانده روزگار شدی
امید دار که مجبور نشوی از راهی که برگزیده‌ای نادم شوی
جرمها، رزالتها، حماقتها [در پیشگاه خالق و مخلوق] بخشیدنی و قابل قبول است
تنها [اعتراف به ضربه دیدن از] شوربختی است که [در محضر خداوند]
نابخشودنی است.

در نتیجه همکاری و اتفاق خاورشناسان سراسر جهان، رباعیات خیام و دیگر آثار او قهراً در سراسر آمریکا و اروپا منتشر شد. چندین انجمن بین‌المللی عمده از خاورشناسان بر آن شدند که جلسات سالیانه‌ای تشکیل دهند تا قدرتهای مهم در اروپا و امریکا بتوانند از تازه‌ترین پژوهشها درباره جنبه‌های گوناگون مشرق‌زمین هر کدام بهره‌ای ببرند. هدف از این نشستها همیشه سهمی شدن در حکمت شرق نبود، بلکه همان‌طور که ادوارد سعید در کتاب خود «فرهنگ و امپریالیسم»^۴ نوشته است، «علم و استثمار از آن پس به گفتمان امپراتوری (و دست‌یابی بدان) گره خورد»^(۵۵). هیچ دلیل دیگری جز استعمار مشرق‌زمین در میان نبود که، حدود ۱۸۷۰ و پس از آن، ما شاهد ظهور انجمنهای جغرافیایی و بسیاری از دیگر حوزه‌های مطالعاتی هستیم که

۱. شاید مراد این باشد: «الف» حرف اول و نقطه شروع الفباست؛ وقتی تداوم می‌یابد و از حالت «تک بودن» خارج می‌شود، حروف دیگر به دنبال آن درمی‌آیند و، در واقع، وحدت به کثرت تبدیل می‌شود!

2 . Stephen Magister

3 . A Sage's Console

4 . Culture and Imperialism

نقطه اوج آن «کنگره بین‌المللی استعمار»^۱ (۱۸۸۹ و ۱۸۹۴) یا گروه‌های ویژه‌ای از قبیل «کنگره بین‌المللی جامعه‌شناسی استعماری»^۲، در ۱۸۹۰ بود. به منظور استفاده مشترک از دانستی‌های مربوط به شرق، «فرهنگستان هنر آمریکا» و «انجمن شرق‌شناسی آمریکا»^۳، «انجمن آسیائی»^۴، و «انجمن سلطنتی آسیائی»^۵ سلسله جلساتی را آغاز کردند که نخستین آنها در ۱۹۱۹ در لندن برگزار شد، دومی در ۱۹۲۰ و سومی در ۱۹۲۱ در باستُن؛ در این جلسه اخیر، باشگاه عمرخیام آمریکا نقش فعالی را ایفا کرد.

با اینکه نفس این قبیل گردهمایی‌ها اساساً سیاسی بود، در حواشی آن، نظرات ادبی و فلسفی مبادله می‌شد، و به احتمال بسیار زیاد آرمانهای حلقه ادبی عُمری از طریق چنین جلساتی انتقال می‌یافت. اینکه آنچه دقیقاً درباره عمرخیام در این جلسات بر خاورشناسان مختلف فاش می‌شد معلوم نیست، ولی با توجه به شرکت فعال اعضای باشگاههای عمرخیام آمریکا و لندن می‌توان نتیجه گرفت که عمرخیام در سطح معینی به تفصیل بحث می‌شد. مثلاً، می‌دانیم که لَنَمَن^۶، استاد هاروارد، که از اعضای فعال باشگاه و عضو «فرهنگستان کتیبه‌ها و ادبیات مؤسسه فرانسه» بود، در بسیاری از این جلسات حضور می‌یافت. در ۲۴ ژوئن ۱۹۲۱، جلسه کلاس سوم فرهنگستان تماماً به فلسفه الهیات و ادبیات مشرق‌زمین اختصاص یافت؛ و ما می‌دانیم که شماری از اعضای باشگاه عمرخیام آمریکا و نیز بعضی از دانشمندان اروپائی در این جلسه شرکت جستند (۵۶).

در جلسات بعدی «انجمن فرانسوی» در ۱۹۲۲ و سپس «انجمن بریتانیایی» در ۱۹۲۳، حضور اعضای باشگاه عمرخیام آمریکا را شاهدیم. چهره‌های سرشناسی از قبیل چارلز دی. بریج، بنیان‌گذار باشگاه و آرثر ای. گولی^۷، رئیس کتابخانه بادلیان

1 . International Colonial Congress

2 . International Congress of Colonial Sociology

3 . American Oriental Society

4 . Société Asiatique

5 . Royal Asiatic Society

6 . Lanman

7 . Arthur E. Cowley

اکسفر د – جائی که داستان خیام در غرب آغاز شد – در زمره شرکت‌کنندگان فعال بودند.

و اینک، به برکت جدیت تنی چند، جمع عظیمی در سراسر جهان رفته رفته با یکی از گوهرهای پر بهای ایران آشنا شده‌اند. به عنوان نشانه‌ای از قدرشناسی و ادای سپاس، و نیز به منظور نشان دادن کثرت پیروان خیام در سراسر آمریکاست که ذکر کوتاهی از بعضی اعضای باشگاه در اینجا می‌شود. این فهرست، به صورتی که در کتاب باشگاه عمر خیام آمریکا، زیر عنوان «بنوشیم به یاد از دست رفتگان» آمده، به شرح زیر است:

اعضای باشگاه عمر خیام آمریکا
بنوشیم به یاد از دست‌رفتگان
دوم آوریل ۱۹۲۱

به یاد اعضای باشگاهمان که به پس پرده‌ای که ذات لایتناهی را از انظار پنهان می‌دارد رفته، و واپسین معمای بزرگ حیات را حل کرده‌اند.

ادوارد اچ. کلمنت

ادیب بزرگوار، نویسنده ماهر، سالها سردبیر نشریه «مکتوب»^۱، مصاحبی خوش مشرب، عاشق کتابهای خوب، قدردان نبوغ ادوارد فیتزجرالد.
ادوارد لیوینگستن دیویس^۲

شهروندی نمونه از وُرسِتر، سخت شیفته و مشتاق ادبیات و هنرهای زیبا.

ریچارد هنری وینسلو دوئایت^۳

آمریکایی میهن پرست، و طلبه عمیق النظر تاریخ.

فرنک پامر گولدینگ

عضو مؤسس این باشگاه، مشاور بزرگ حقوقی، یکی از رؤسای محکمه‌های

1 . Transcript

2 . E. Livingston Davis

3 . R. H. Winslow Dwight

ورسستر و ماساچوست. آقایی به تمام معنا سخاوتمند و جوانمرد، دوستی صادق نسبت به مستمندان و مظلومان، خطیب و مبلغی بسیار توانا، مؤلفی دلپذیر و مؤقر، که نابهنگام از دست ما رفت و بر مرگش بی‌وفقه سوگواریم.

ادوارد پامر هچ

پاک‌روان، دلیر و وفادار، دوستی برای همه، بخشنده، مهربان، بسیار محبوب، و یکی از اصیل‌زادگان طبیعت بود.

سرهنگ تامس وِنتُورث هیگینسن

از چهره‌های قهرمانانه ملی، فرمانده هنگی از رنگین‌پوستان در جنگ داخلی [آمریکا]، کشیش زبان‌آور و اثرگذارِ کلیسای وحدانی^۱، مبلغ آزادی، مقاله‌نویس سرشناس و دوستدار طبیعت، طلبه، پژوهشگر و مروج توانمند اخلاق، دوست و هم‌طراز فیتزجرالد، نورتن، هولم، لانگفلو، لاول، ترو، سن‌بورن^۲، ویتیر^۳، دینا، مارگرت فولر، و یکی از ستونهای باشگاه، که هیچ‌گاه از جلسات آن غائب نبود.

جان ای. هادسن

خوش‌برخورد، کتاب‌دوست، کتاب‌خوانده، سردمدار همه‌اهل بازار، مدیر و مشاور حقوقی شرکتی بزرگ.

اندرو لنج

عضو غیرمقیمِ لندن، شاعر معروف انگلیسی، مؤلف و منتقد، ستایشگر عمرخیام، دوست فیتزجرالد، مشهور و محبوب همه‌جهان.

۱. صفت وحدانی (unitarian) به فردی مسیحی اطلاق می‌شود که قائل به تثلیث (آب، ابن و روح‌القدس) نیست، و خداوند را ذاتی واحد می‌داند. همین اصطلاح منشأ عنوان یکی از فرقه‌های مسیحی (Unitarian Church) است.

چارلز اف. لیبی

مشاور حقوقی مهم، رئیس «محكمة مین^۱»، رئیس کلّ کانون وکلای آمریکا، دوستدار کتاب، پای ثابت جلسات، برای سالهای سال، دوستی امتحان شده و حقیقی.

آرثر مینسی

عضو مؤسس محبوب و مُحبّ، شخصیتی نادر و با نشاط، از پیروان فرزانه و وفادار خیام، شاعری متین و نویسنده‌ای ماهر.

چارلز هاردی مگنز^۲

عضو غیرمقیم، از اهالی کلمبُس، اُهایو، با تبحر و زحمت فراوان مینیاتوری از خیام ساخت که برای ما بسی عزیز است.

ج. راسل ماربل

گل سرسبد بازرگانان، شهروندی معتقد به اصول اخلاقی، مردی گشاده‌دست و اهل عمل در امور.

ام. اچ. مورگان، استاد دانشگاه هاروارد

حساس، قاطع، با عشقی شدید به یادگیری، خوش‌برخوردترین همه مردم، و از دوستداران خیام.

برنارد الرف کوئاریج

عضو غیرمقیم، اهل لندن، که ما پیوسته از دیدار او خوشحال شده‌ایم؛ مردی خوش‌گذران و پژوهشگر، دوستی پر دل و جرأت و وفادار، شخصیتی جهانی در خرید و فروش و معاوضه کتاب، خبره در امر کتاب، پسر ارجمند پدری بزرگ که ناشر و دوست فیتزجرالد بود.

ویلیام اف. بیسل^۱

نیک‌مرد انگلیسی آرام و کهنه‌پرستی که آسان دلهای ما را ربود، اهل دنیا،
صاحب مهارت در دانشهای قدیم و عرفانی و در آداب و رسوم مشرق زمین، و عضو
ارزشمند.

استاد اچ. مُرس استیفنز^۲

از دانشگاه کالیفرنیا، معلم و مؤلفی بزرگ، از معدود استادان محبوب، منشأ
کارهای خیر در کرانه غربی [آمریکا].
راس ترنر

عضو مؤسس، نایب رئیس این باشگاه به مدت پانزده سال، نقاش و هنرمندی
بزرگ، عاشق شیفته و دلباخته کتاب، رثوف، فرهیخته و صادق، که تصویر مذهب کاری
او از عمرخیام در زمره زیباترینهاست.

به یاد جاودانه این دوستان و این همقطاران ما همه ساله با قلبهایی خاضع و
منفعل، به نشان قدردانی رسمی از زیباییهای شکوهمند زندگی هر یک از آنها، تأسف
هفتصد ساله عمر را در قالب ترجمه درخشان فیتزجرالد اظهار می‌داریم،

For some we loved, the loveliest and the best

That from his Vintage rolling Time has prest,

Have drunk their Cup a Round or two before.

And one by one crept silently to rest^۳

بین سالهای ۱۹۰۶ و ۱۹۲۱، باشگاه عمرخیام آمریکا هیجده اثر را به چاپ
رساند^(۵۷)، که اکثر آنها به رباعیات می‌پرداختند. با اینکه به نظر می‌رسد باشگاه کار خود
را برای چند سالی دیگر ادامه داد، مع ذلک مرگ اعضاء، یاری‌دهندگان و پشتیبانان

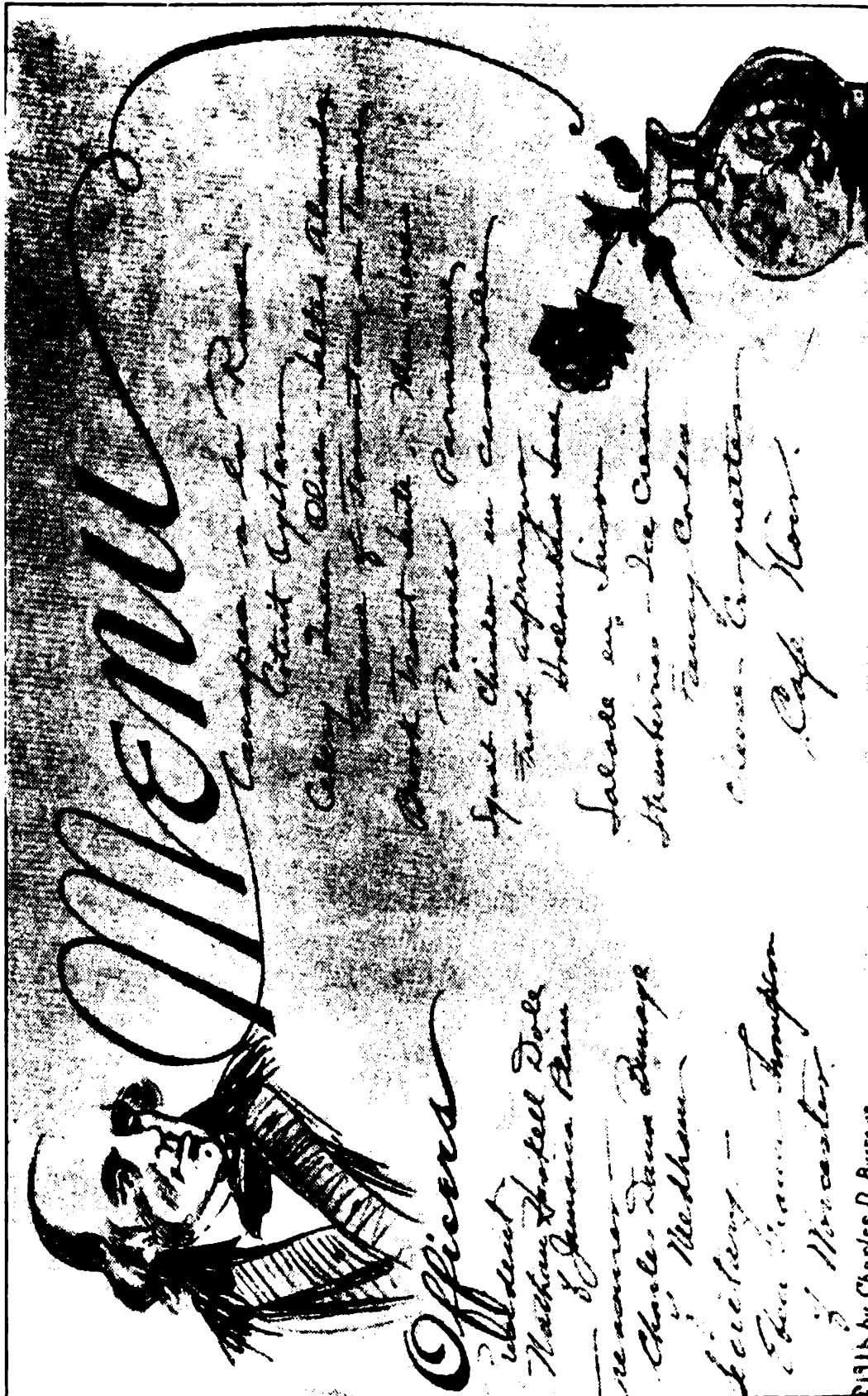
1 . W. F. Bitssell

2 . H. Morse Stephens

۳. ترجمه این رباعی خیام است:

در پای اجل یکان یکان پست شدند
دوری دو سه پیش‌تر ز ما مست شدند

یاران موافق همه از دست شدند
خوردیم ز یک شراب در مجلس عمر



تصویر پشت صفحه صورتهای غذایی ایس

اصلی آن، باعث زوال باشگاه شد، و این حلقه ادبی رفته رفته به محاق گمنامی و فراموشی فرو شد. علت دیگر رو به نقصان گذاشتن باشگاه شاید این بوده باشد که به هدف خود، یعنی معرفی خیام به آمریکائیان، رسیده بود. این هدف تا دهه ۱۹۳۰ کاملاً برآورده شده بود، زیرا خیام و رباعیاتش در آمریکا بر سر زبانها افتاده، و اثری ماندگار در چشم انداز معنوی جامعه آمریکا برجای نهاده بود.

اکنون پردازیم به چهره‌های ادبی سرشناس در آمریکا، و حد سرمایه‌گذاری فکری آنها را در شناخت خیام و رباعیات وی بررسی کنیم.

چارلز دینا بریج

مارک تواین و رباعیات

با توجه به شوخ طبعی، برخورد پر گوشه و کنایه و احساس شک نسبت به اراده آزاد و جبر، و همچنین مصائب شخصی که وی بدان مبتلا شده بود، جای شگفتی نیست که مارک تواین چیزی را در خیام یافت که قبلاً فیتزجرالد یافته بود — صدای آشنای ناخوشنودی و تن ندادن به این اصرار عامه که باید حتماً برای آنچه وجود دارد معنایی دست و پا کرد. زمانی کشیش کانوی ضمن خطابه‌ای چنین گفت:

خاطر من هست که روزی درباره این موضوع با مارک تواین — مردی شوخ طبع و نیز مردی صاحب نفوذ و نیروی فراوان — گفتگو می‌کردم؛ او مرا شگفت زده کرد، زیرا من این قسم نظرات شاعرانه را از او بعید می‌دانستم. می‌گفت به عقیده من آن رباعی معروف و جسورانه عمر خیام که این طور شروع می‌شود: «من بنده عاصیم رضای تو کجاست؟»، پراثرترین و والاترین فکری است که تاکنون در فضایی بدین محدودی و در کلماتی به این کمی بیان شده است (۵۸).

مارک تواین که خود با شعر انگلیسی آشنا بود و از آثار تنیس شاعر نقل می‌کرد، اغلب بالاترین احساس احترام خود را نسبت به رباعیات ابراز می‌داشت. او با توجه به رباعی زیر است که می‌گوید: «هیچ شعری قبلاً تا این اندازه به من لذت نداده بود» و در

۱۹۰۷، اضافه کرد، «این تنها رباعی است که من همه جا با خود دارم؛ ۲۸ سال است که زیر دست من است»^(۵۹).

من بنده عاصیم، رضای تو کجاست تاریک دلم نور و ضیای تو کجاست
ما را تو بهشت اگر به طاعت بخشی این مزد بود، لطف و عطای تو کجاست؟

علاقه مارک تواین به شعر، گرچه در مقایسه با علاقه‌اش به نثر، جنبی و کم‌اهمیت‌تر است، چیزی است که در حوزه دانش‌پژوهی از آن غفلت شده است. می‌گویند او ۱۲۰ شعر ساخته بود، که آرثر ال. اسکات ۶۵ مورد «کم‌در دستر آن‌ها را انتخاب، و در اثر خود به نام «درباره شعر مارک تواین، همراه با گلچینی از ساخته‌های او»^۱ منتشر نمود. شعرهای مارک تواین به همان درونمایه‌هایی می‌پردازد که در نثرش آن‌ها را بحث می‌کند، و البته شوخ‌طبعی وی نیز خودی می‌نماید. مارک تواین زمانی حدود دهه ۱۸۷۰، از طریق پدر جوزف اچ. توئیچل با رباعیات و ترجمه فیتزجرالد آشنا شد؛ توئیچل توجه وی را به چندین رباعی که در نشریه «هارتفورد کورنت»^۲ آمده بود، جلب کرد. مارک تواین، در تاریخ ۲۶ نوامبر ۱۸۷۶، طی نامه‌ای به دوستش ویلیام دین هائِلز^۳ نوشت، «گذااردن این عبارات در دهان حکیم عمر خیام به جایی ضرر نمی‌زند، زیرا اگر فکرش را می‌کرد، آن‌ها را بر زبان می‌آورد»^(۶۰).

مارک تواین علاقه شدیدی به رباعیات پیدا کرد و شروع به گردآوری نسخه‌های مختلف آن نمود. در ۱۹ ماه مه ۱۸۸۴، او به چاپ آژگود دست یافت و در ۱۰ آوریل ۱۸۹۹ یک نسخه نیم شیلینگ رباعیات از چتو ویندوس^۴ لندن و در ۱۹۰۰ نسخه‌یی از فیلا دلفیا خریداری نمود. در اکتبر ۱۸۹۹ بود که مارک تواین، تحت نفوذ ترجمه فیتزجرالد، و به دنبال تحمل مصیبت‌های رنگارنگ، به سرودن رباعیات خود آغاز کرد. از آنجا که چند تن از افراد خانواده‌اش از بیماری‌های مختلف مرده بودند، در این رباعیات او قهراً با مسائلی از قبیل پیری، مرض، و زوال تدریجی جسم انسانی کلنجار

1 . *On the Poetry of Mark Twain with Selections from His Verse*

2 . Hartford Courant

3 . W. Dean Howells

4 . Chatto Windus



صورت غذاهای باشگاه، ۱۹۱۶. طرح و عرضه از: البرت دبلیو. ایلس

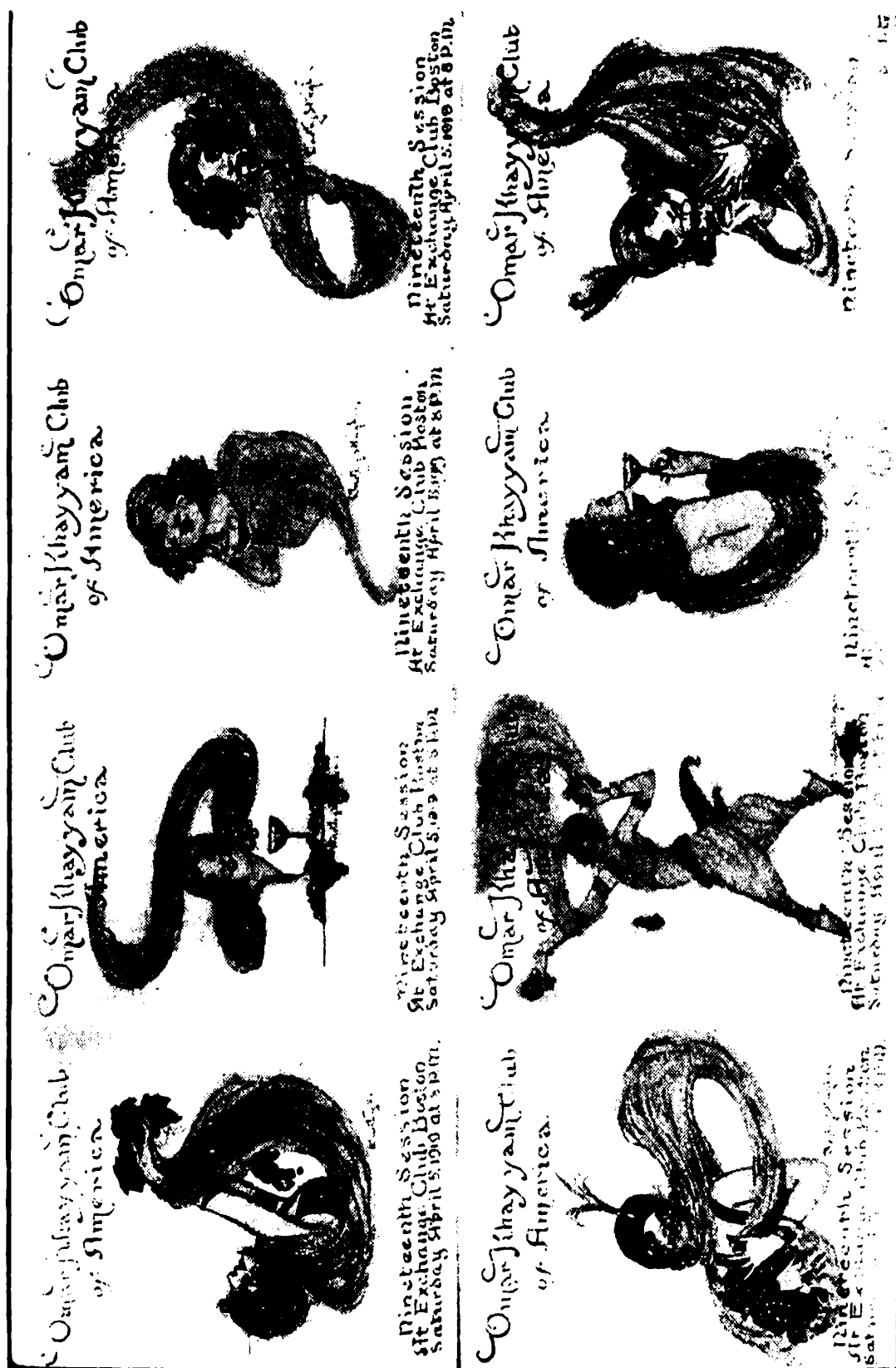
می‌رود. او ۴۵ رباعی ساخت و آنها را، زیر عنوان «رباعیات عهد شباب»^(۶۱) با دو رباعی فیتزجرالد تلفیق کرد.

رباعیات مارک تواین شکلی مسخره‌آمیز از روی رباعیات فیتزجرالد بود، همان‌طور که گرین^۲ در کتاب خود «رباعیات مارک تواین» می‌گوید، «مارک تواین از اسلوب نظم چیزی که رباعیات عمر خیام نامیده می‌شود تقلید مضحکی کرد... و کوشید ویژگی‌های این اسلوب را عیناً تکرار کند»^(۶۲). «پس، این مضمون که چگونه پیری بهتر ازدوزخی است که انسان را از آن ترسانده‌اند»^(۶۳) تبدیل به درونمایه‌ی می‌شود که تواین آن را هم در قالب نثر – چنانکه در «پنج دفتر زندگی» – هم در قالب شعر به کار می‌گیرد. تواین با خیام تفریح می‌کند و گفته‌هایی را به طور طعنه‌آمیز به وی نسبت می‌دهد. مثلاً، اینکه بعضی مردم «قادرند بر پادشاهیها و امپراتوریها حکم برانند، اما انگشت‌شمارند کسانی که می‌توانند مهمان‌سرایي را اداره کنند»^(۶۴).

تا اکتبر ۱۸۹۸، تأثیر ویرانگرِ مرگ دخترش، سوزی، فروکش کرده، و وضعیت بسیار بهبود یافته مالی او، برایش مقداری آرامش آورد. اما مسأله پیری و تحلیل رفتن همچنان مسأله‌ی لاینحل برای مارک تواین باقی ماند. در این مرحله بود که «رباعیات عهد شباب» را تألیف کرد، اثری که در حد فاصل میان طنز و تأمل جدی درباره بی‌رحمیهای حیات قرار می‌گیرد. به نظر گرین، مارک تواین «نمی‌توانست قطعی کند که آیا می‌خواست طنز موزیانه و تمسخرآمیزی درباره پیری احترام‌آمیز و محبوب بنویسد، یا نابرابریهای همه‌جاگیر وجود موقت انسان و سرنوشت ناخوشایند او را به باد انتقاد گیرد»^(۶۵).

گرین و مکدانل، در کتاب خود، «رباعیات مارک تواین» بحث می‌کنند که «رباعیات عهد شباب» چند عبارت مکرر دارد. نخست، مسأله موقت بودن زندگی و لذات آن است. سپس برمی‌خوریم به توصیه‌هایی درباره قبول پیری و اینکه چگونه با

۱. «رباعیات عهد شباب» (AGE-A Rubaiyat) عنوان طنزآمیزی است که تواین به اشعار دوران پیری خود داده است. A در اینجا معادل درجه یک و عالی است، چنانکه در نظام ارزشیابی تحصیلی در دانشگاهها (از یادداشت نویسنده به مترجم).



صورت‌های غذا ۱۹۱۹. طراحی و نقاشی از دارثی اس. هیوز.

آن کنار بیایم. دوران زندگی مارک تواین همزمان بود با این اکتشاف که بدنهای ما مرگب از میکروبها و باکتریهاست، و این موضوع برای مدتی ذهن او را مشغول کرده بود. اینکه چگونه بدنهای ما اسیر میکروبهاست درونمایه‌ای در رباعیات تواین می‌شود. اثرات پیری و بیماری دومین موضوع مکرر است؛ از نظر تواین، ترس از پیری جای «حرمت کهنسالی» را می‌گیرد. شاید تلاش برای حفظ عزّتمان در مقابل اهانت پیری، یا وسوسه اغواکننده نیاز به معنی دادن به تحقیری که از ناحیه قوای بی‌رحم طبیعت بر ما می‌رود، است که مارا بر آن می‌دارد تا از حرمت پیری تکیه‌گاهی برای خود دست و پا کنیم. سپس نوبت به درونمایه مرگ یا به قول گریبن، زندگی‌نامه‌نویس معروف مارک تواین، «عمیق‌ترین و تاریک‌ترین مفاک در این دهلیز وحشت می‌رسد، که از رشته اندیشه‌های تیره و یأس‌آور خبر می‌دهد»^(۶۶). شگفتا که ترس از مرگ به ستایش از مرگ تبدیل می‌گردد، چه، این مرگ است که به آن ترس خاتمه می‌دهد. در دسامبر ۱۹۰۵، مارک تواین، طی مقاله‌ای با عنوان «پیری»^(۶۷) به سراغ این موضوع می‌آید و می‌گوید «آری، این وضعیتی نومیدکننده است... «تو می‌گویی [زندگی] همین است؟ — همین؟»

مارک تواین آنگاه می‌پردازد به درونمایه آمیزش جنسی و لذت‌گرایی و به آنچه او آن را — به عنوان استعاره‌هایی از لذت جنسی — «عیاشیهای گذشته‌های دور و دراز» می‌خواند. اشارات او به تجربه‌های جنسی و ناخوشنودی عمیق وی از ناتوانیش در بهره‌مندی از لذت جنسی در دوران پیری می‌تواند گویای این باشد که چرا در نامه‌ای به دوستش آندرو چتو، به رباعیاتش با عنوان «پیری عُمَر» اشاره می‌کند، و از او می‌خواهد که «آنها را بی‌درنگ بسوزاند». در این نامه، مارک تواین می‌گوید:

بر شیطان لعنت! به نظر می‌رسد وقتش رسیده که «پیری عُمَر» خود را، که دو سه ماه پیش نوشتم به طور خصوصی منتشر کنم، اما من فقط حدود ۵۰ رباعی ساختم و دیگر آمادگی ندارم. به علاوه، من خود را با یک بازی مشغول کرده‌ام — دغدغه چندان‌ی بابت آن ندارم. دوستی آمریکائی می‌گفت، «چیز تازه‌ای را امتحان کن. کتاب نادری برای مجموعه‌داران تهیه کن — در

شمارگان محدود: ۵۰۰ نسخه به قرار هر نسخه ۵۰ دلار، یا ۳۰ نسخه، به قیمت ۱۰۰۰ دلار برای هر نسخه؛ اگر این دومی شد، یک نسخه خودم می‌خرم و ۵ نسخه برای تو سفارش می‌دهم».

بینم — این یک طرح حساب نشده و رذیلانه است؟
نمونه‌هایی از کار ضمیمه است. آنها را بخوان و بلافاصله بسوزان؛ مگذار کسی آنها را ببیند یا اطلاعی از آنها پیدا کند.
وقتی به من نامه می‌نویسی، عنوانی به کار ببر فقط از این کار با حروف «ABC» صحبت کن. مخلص، س ل ک (۶۸)

پس از مرگ مارک تواین، البرت بیگلو پین^۱ به بسیاری از دست‌نوشته‌ها، اشعار و یادگاریهای او دست یافت. پین تصمیم گرفت رباعیات مارک تواین را در زندگی‌نامه رسمی وی با عنوان «مارک تواین: یک زندگی‌نامه»^۲، که در ۱۹۱۲ نشر یافت، نیاورد؛ و بنابراین معدودی افراد از رباعیات او خبردار شدند. پین می‌نویسد:

مارک تواین شاعر خوبی نبود — [رعایت] مقتضیات قافیه و وزن بیش از اندازه برای او زیاد بود، گرچه علی‌القاعده به نظر می‌رسید که بعضی اوقات بر مشکلات خود دست می‌یافت. رباعیاتش نمونه خوبی است هم از موفقیتها هم از ناکامیهای او. پاره‌ای از رباعیها برای خوانندگان حساس و ظریف طبع مناسب نیست. تیت هم این نبوده که این شعرها به چاپ برسد (۶۹).

گرین، که تاریخ تصنیف «رباعیات عهد شباب» را حدود پائیز ۱۸۹۸ برآورد کرده است، رباعیات تواین را کار «واپسین مرحله تأملات» وی می‌شمرد و می‌افزاید که «این شعرها امکان می‌دهند که نگاهی گذرا به اعماق احوال عاطفی وی بیفکنیم، احوالی که جز از این طریق هرگز ثبت و ضبط نمی‌شد... مارک تواین شاید قصدش این بوده که از «رباعیات عهد شباب» اثر خشم آلوده‌اش «در خاطرات»^۳ (۷۰) را به وجود آورد.

1 . Albert Bigelow Paine

2 . Mark Twain : *A Biography*

3 . In Memoriam

جواز شعری که به خیام و فیتزجرالد اجازه داد تا ژرف‌ترین ناخرسندی وجودیِ انسانها را از جهانِ اساساً بی‌رحم و ناعادل ابراز کنند، به مارک تواین نیز همین راهِ نفس و تسکینِ روحی را بخشید. درج تمامی ۴۵ رباعی تواین بیرون از حوصله کتاب حاضر است، اما چند نمونه زیر از رباعیات او نشان می‌دهد که او تا چه حد از لحاظ عاطفی و فکری بابت عمر خیام مایه گذاشته است. دو رباعی زیر بیزاری و خشم او را نسبت به پیری بیان می‌کند:

۳۴

کسانی که دورانِ طلائی جوانی را به بهترین وجهی صرف کردند
و آنان که جوانی را به دست باد [هوی و هوس] سپردند، در حقیقت
همه باید مثل هم تسلیم پیری شوند
و مزه تیزیِ دندان بی‌رحم او را بچشند.

۳۹

سپس، نوبت کُری است، و انسانها باید
در بوق و کرنا فریاد بزنند، و رها کنند
لُب آنچه را که می‌خواهند بگویند — و تازه
روی سر آنچه گفته‌اند، تردید فلج‌کننده سایه افکنده است.

رباعیات زیر نیز نشان می‌دهد که چگونه مارک تواین با ترجمه‌های فیتزجرالد بازی می‌کرد و شکلی مضحک از آنها درمی‌آورد:

مارک تواین

۱

Sleep! for the Sun scores another
Day
Against the Tale allotted you to
stay,
Reminding You, is Risen, and now
Serves Notice, ab, ignore it while
you may!

۲

The chill Wind blew, and those
who stood before
The Tavern murmured, "Having
drunk his Score,
Why tarries He with empty Cup?
Behold,
The Wind of Youth once poured, is
poured no more.

فیتزجرالد

۱

wake! For the Sun, Who scatter'd
into flight
The Stars before him from the
Field of Night.
Drives Night along with them from
Heav'n, and strikes
The Sultan's Turret with a Shaft of
Light^۱.

۳

And as the Cock crew, those who
stood before
The Tavern shouted - "Open then
the Door!
You know how little while we have
to stay.
And, once departed, may return no
more^۲."

۱. ترجمه این رباعی خیام است:

کیخسرو روز باده در جام افکند
آوازه «اشربوا» در ایام افکند

خورشید کمند صبح بر بام افکند
می‌خور که منادی سحرگه خیزان

۲. ترجمه این رباعی خیام است:

ما و می و کوی می‌فروش ای ساقی
بگذر ز حدیث و دُرد نوش ای ساقی

هنگام صبح است و خروش ای ساقی
چه جای صلاح است خموش ای ساقی

۳

«Come, leave the Cup, and on the
Winter's Snow

Your Summer Garment of Enjoyment
throw:

Your Tide of life is ebbing fast, and
it

Exhausted once, for you no more
shall flow.»

۲۷

There was the door whereof I had
the Key,

The Landlord too, who double
seemed to me –

Some heated Talk there was - and
then, ah then

But Rags and Fragments were we -
Me and He.

۷

Come, fill the Cup, and in the fire
of Spring

Your Winter-garment of Repentance
fling:

The Bird of Time has but a little
way

To flutter-and the Bird is on the
Wing^۱.

۳۲

There was the Door to which I
found no Key;

there was the Veil through which I
might not see:

Some little talk of ME and THEE
There was - and then no more of

THEE and ME^۲.

۱. ترجمهٔ این رباعی خیام است:

از جام و پیالهٔ لبالب توبه
در موسم گُل ز توبه یارب توبه

هر روز بر آنم که کنم شب توبه
اکنون که رسید وقت گل توبه کجاست

۲. ترجمهٔ این رباعی خیام است:

وین حرف معمّا نه تو خوانی و نه من
چون پرده بر افتد نه تو مانی و نه من

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من
هست از پس پرده گفتگوی من و تو

الیوت‌ها

به نظر می‌رسد عشق و تحسین نسبت به رباعیات عمر خیام تا اعماق وجود خانواده الیوت رفته بود، و آغاز آن با پدر بزرگ تامس استیمز الیوت^۱، ویلیام گرینلیف الیوت (۱۸۸۷-۱۸۱۱) و سپس عموزاده او، چارلز الیوت نورتن - که رباعیات را در مقاله‌ای معرفی و نقد کرد - عموزاده دیگر، چارلز ویلیام الیوت، و بالاخره خود تی. اس. الیوت، بود. ویلیام گرینلیف الیوت، پس از بازنشستگی از منصب کشیشی کلیسای وحدانی، رئیس دانشگاه واشنگتن، و یکی از رهبران شهر شد. با اینکه موضع اخلاقی ویلیام جی. الیوت نسبت به رباعیات به وضوح با روح پیرایشگری^۲ [مسیحی] هماهنگ بود، ولی حتماً به این اشعار بسیار هم علاقه داشته است. در ۱۸۷۹، پدر روحانی، اس. ج. برّو^۳ مقاله‌ای با عنوان «عمر خیام» نوشت که در «نشریه یونیتیرین»^۴ به چاپ رسید؛ در این نوشته، او ضمن اشاره‌ای نیشدار به ویلیام جی. الیوت، می‌گوید، «یکی از دوستان کشیش ما قبلاً رباعیات را شصت بار خوانده بود»^(۷۱).

رابطه ویلیام جی. الیوت با رباعیات در نقطه‌ای بین تحسین وی از الهیاتی عقلانی، و آگاهی او از ظهور شک و ناباوری و انحطاط اخلاقی در آمریکا که باعث نگرانی او شد بود - و نقش احتمالی عمر خیام در این میانه - قرار داشت.

چارلز الیوت نورتن، که یکی از پیشگامان معرفی خیام به جامعه آمریکایی بود، از خویشاوندان تی. اس. الیوت و استاد ممتاز دانشگاه هاروارد بود. او بود که در ۱۸۶۹ نقدی بر رباعیات نوشت، اما جالب اینجاست که نمی‌دانست فیتزجرالد مترجم رباعیات بود، زیرا این شاعر انگلیسی، همان‌طور که قبلاً بحث شد، ترجمه خود را بدون ذکر نام منتشر کرد. سال ۱۸۶۸ در انگلستان بود که نورتن با برن - جونز^۵ دیدار کرد؛ این چهره ادبی که از کشف رباعیات سخت ذوق زده شده بود، نسخه‌ای از آن را به نورتن داد و او

1 . Thomas Steams Eliot

2 . Puritanism

3 . Rev. S. J. Barrow

4 . Unitarian Review

5 . Burne - Jones

هم نسخه را با خود به آمریکا برد.

نورتن، که وحدت فکر در رباعیات می‌دید نه تنها خیام را فردی ماده‌گرا می‌دانست، بلکه شخصیت او را «اخلاقی»، «هوشمند»، «کنجکاو و مستقل»، صاحب «تخیلی نافذ» و «استقلالی مردانه» توصیف می‌کرد^(۷۲). نقد نورتن باعث علاقه زیادی به رباعیات در آمریکا شد. او که از اینهمه استقبال شگفت زده شده بود، گفت کار او فقط «مختصر عشق زودگذری» «به این کتاب» [رباعیات] بود^(۷۳).

در ۱۸۹۰، از عموزاده دیگر، چارلز ویلیام الیوت، رئیس دانشگاه هاروارد، خواستند که در رأس کمیته‌ای مرکب از پنجاه نفر در مورد فعالیت‌های «انجمن شیاطین»^۱، که خیام از قماش آنها تصور می‌شد، تجسس کند. نتیجه‌گیری او این بود که وابستگی مورد بحث [فرضی] «ناسنجیده» است.

تأثیر و نفوذ عمر خیام و رباعیاتش بر تی. اس. الیوت [۱۸۸۸-۱۹۶۵]، شخصیتی سرگ در میان چهره‌های ادبی آمریکایی - بریتانیایی، حتی ژرف‌تر از آن بود که بر مارک تواین برجای ماند. انصافاً می‌توان گفت که شاید الیوت حالت نارضائی خیام را بیش از پیام رباعیات ستایش می‌کرد.

الیوت پسر بنیان‌گذار و کشیش وحدانی مذهب [کلیسای] سنت لوئیس بود. الیوت جوان، در چهارده سالگی، رباعیات را مطالعه کرد. تأثیر این مطالعه چنان عمیق بود که، بنا به اظهار خود او، بی‌درنگ به شاعری پرداخت و تا پایان عمر شاعر باقی ماند:

به روشنی لحظه‌ای را به خاطر می‌آورم که، در چهارده سالگی یا همین حدودها، بر حسب اتفاق نسخه‌ای از رباعیات خیام، ترجمه فیتزجرالد را که جایی افتاده بود برداشتم و به واسطه آن با عالم تازه‌ای از احساس سخت آشنا شدم. حالت من در آن لحظه به تغییر ناگهانی دین و آیین می‌مانست؛ دنیا به نظرم دنیای جدیدی می‌آمد، که با رنگهای شاد، دلپذیر و [لی] [رنج‌آور رنگ] شده بود....^(۷۴)

وی.ام. دمبروزو^۱ در کتاب خود «الیوت جنّ زده: تی. اس. الیوت و رباعیات فیتزجرالد»^۲ (۷۵)، روح عصیان زده الیوت را بر پایه آن رباعیهایی که او [= الیوت] نقل می‌کند و نیز حالتی را که این شاعر در بعضی از آثارش مانند «انیمولا»^۳ می‌آورد، به تفصیل بررسی می‌کند. الیوت می‌گوید:

بار سنگین روح در حال پیر شدن
بیشتر گنگ و گیج می‌کند و توهین آمیز می‌شود، روز از پی روز
هفته از پی هفته، توهین می‌کند و حیرت می‌افزاید.
با دستورهای [از قبیل این] "است" و [این] به "نظر می‌رسد"
و شاید و نشاید، رغبت و خویشتن‌داری.
درد زندگی کردن و داروی رؤیاها
روح کوچک را در گوشه صندلی کنار پنجره جمع و جور کن
در پشت دائرةالمعارف بریتانیکا^(۷۶).

رابطه الیوت با خیام و رباعیات وی بسی پیچیده‌تر و عمیق‌تر از تصنیف چارپاره‌هایی بود که او به تقلید از اسلوب رباعیات ساخته باشد. الیوت تا آنجا پیش رفت که «پیام» [خیام] را در اشعار و دیگر مصنفات خود گنجانده. این شاعر بزرگ از نخستین برخوردش با رباعیات، با عبارت «مجنوب شدن» باد می‌کند، احساسی که «بحرانی» در روح او پدید آورد. او با چنین روحیه‌ای در کتاب «انیمولا» به صورت جوانی ظاهر می‌شود که احساس عشق‌ورزی و حالت انجذاب خویش را از خانواده‌اش پنهان می‌کند، زیرا مانند خیام، او نیز برای عقل حرمت قائل بود. الیوت خیام را می‌ستود، چه خود نیز با همان مسأله انتخاب مواجه بود: یکی هشیاری عقل که با کفّ نفس ارتباط تنگاتنگ دارد، و دیگری مستی شراب که با «مواد مخدر» سر و کار دارد، و وسیله‌ای است برای رهایی از عالم و به فراموشی سپردن آن.

1 . V. M. D'Ambrosio

2 . *Eliot Possessed: T. S. Eliot and FitzGerald's RUBAIYT*

3 . *Animula*

OMAR KHAYYAM CLUB OF AMERICA



ALFRED C. POTTER
- 1920 -

Stone for the Glories of his World; and none
Sleep for the Prophetic Paradise to come;
Ah! take the Cash, and let the Credit go
Nor heed the rattle of a distant
Drum!



No Clay with Time Obsolete is gone dry
But fill me with the old familiar Juice of Life

buy MENU sell

Asakama Sea Froth
Green Earth Soup
Olives Relishes
Lobster & its Hamburg
Sardines and Cornichons
Pauze Omelette
Pudding Pudding
Custard Applesauce
Peach Jelly
Soleils
Hot turn also Freppies
Wine & its Remembrance
Pudding Custard
Cold Hot Liqueurs

at Well murmured one Let who make or

The Wretched Hope man set forth forth upon
Tears Rivers - or it prospers: and again
Like Snow upon the Desert's dusty face
Laughing a little hour or two - is gone.



Thank the Lap of this poor earthen Urn
I learned the Secret of my Life to learn:
And Lap to Lap of merriment While you live
Dreaded - for once dead you never shall return.



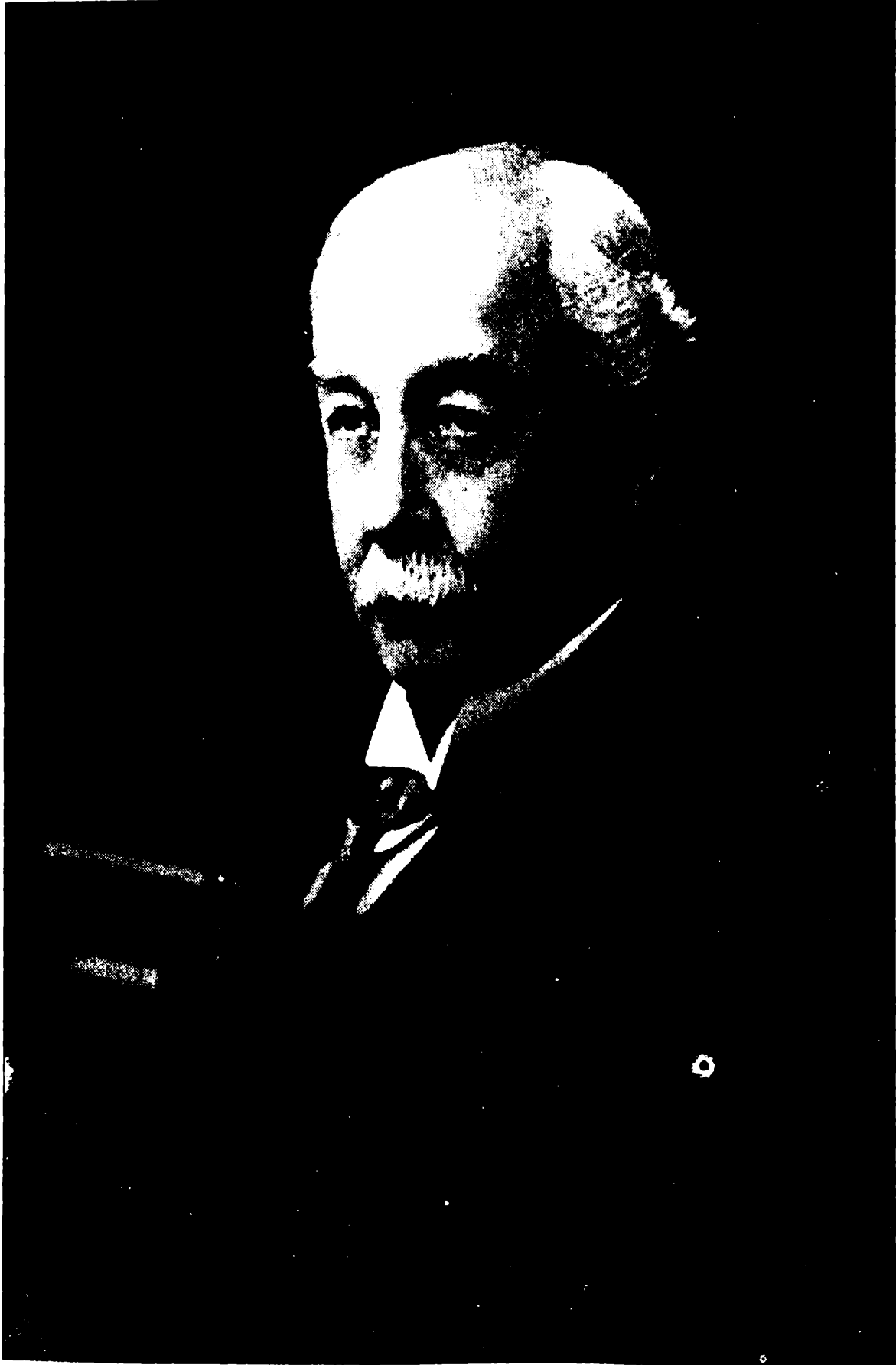
The moving Finger writes and having writ,
Moves on nor all your Piety nor Wit
Shall lure it back to conceal half alone,
Nor all your tears wash out a Word of it.



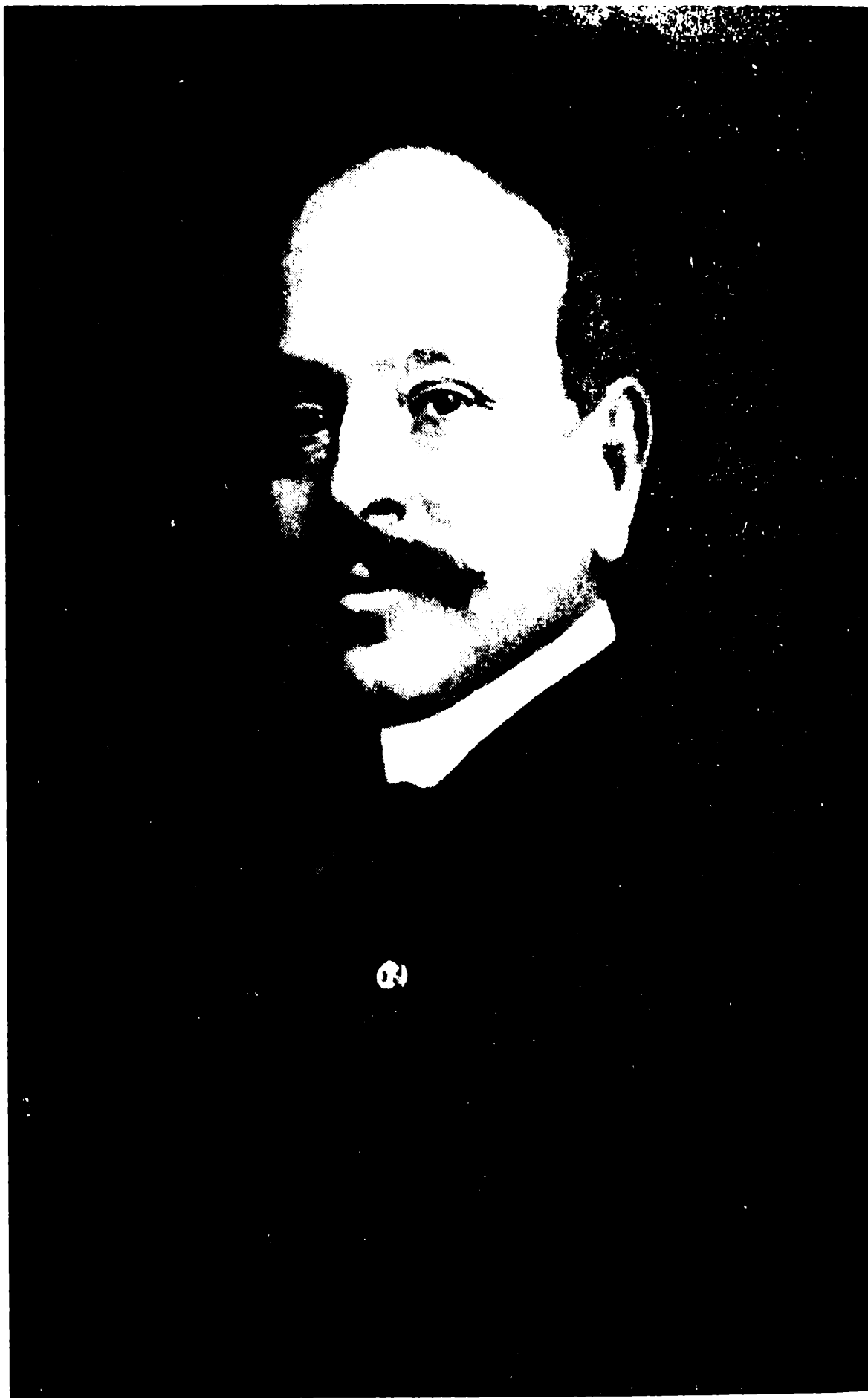
بعضى از صورتهای تک تکى غذاها، ورستیر، ۵ ژوئن ۱۹۲۰.

عرضه شده توسط هنرى هارمن چیمرلین

منشاء درد و عذاب روحی الیوت هر چه بود، او نیز مانند خیام به چیزهای مختلفی پناه می‌برد. این پناهگاه برای خیام عشق، معشوق و شراب بود، در حالی که برای الیوت دائرةالمعارف بریتانیکا جای اینها را می‌گرفت. عمر خیام و تی. اس. الیوت روح مشترکی داشتند، و آن بیزای و ناخشنودی از حکومت و سلطه بود.



مرحوم راس ترنر. نایب رئیس باشگاه عمر خیام آمریکا، ۱۹۰۰-۱۹۱۵



این فرانسیس تامپسن، رئیس باشگاه عمرخیام آمریکا

الیوت تا آنجا پیش می‌رود که از خیام در مقابل منتقدانی از قبیل چارلز ویبلی^۱ دفاع می‌کند. ویبلی از محبوبیت خیام به وحشت افتاده بود و فریاد برمی‌آورد که، «ما تصور این را پیش خود کرده بودیم که شهروند صادق ما از کار پرزحمت روزانه با کوله‌باری از کتب شاهکار باز می‌گردد و با افراد خانواده خود از خیامیزم، میامیزم، و دیگر کیشهای غریب و عجیب سخن می‌گوید!»^(۷۷). الیوت به انتقاد بالا چنین پاسخ می‌دهد، «ویبلی... خواه مخالف قانون دولت بود... خواه مخالف باشگاه عمرخیام، او رعد و برق [حملات] خود را متناسب با درخت، بوته یا علفهای هرزه‌ای که می‌باید از میان می‌رفت منطبق کرد»^(۷۸).

الیوت نه تنها موضوعات و مفاهیمی را به کار می‌برد که در سراسر رباعیات [خیام] طنین‌افکن است، بلکه شباهتهای ساختاری میان آثار این دو نفر به چشم می‌خورد. رباعیات و «زمین بی‌حاصل»^۲ هر دو با صحنه‌ای از یک میخانه آغاز می‌شود و سپس تصویری گویا و زنده از بهار عرضه می‌کنند^(۷۹).

حرکتها و چهره‌های ادبی دیگر

تامس بیلی الدریچ^۳، خاورشناسی پر اثر و مؤلف «سلطان به اصفهان می‌رود»^۴^(۸۰)، در ۱۸۷۸ مقاله‌ای در نقد و بررسی «رباعیات» نوشت، و در آن گفت، «عالم از نظر عمر بسیار کهنه است و غبار نسلهای از دست رفته را احساس می‌کند»^(۸۱). الدریچ خیام را به خاطر زیبایی شکل و قالب رباعیات و پیام ساده و عمیق آنها می‌ستود، و می‌گفت رباعیات «قوانینی دارد که نمی‌توان آنها را نقض کرد و چیزی از دست نداد»؛ رباعیات همچون «آلتی موسیقایی است که شخص می‌تواند بالاترین یا زیرترین نُت را روی آن بزند، ولی به هر حال، باید نُت کاملی باشد»^(۸۲).

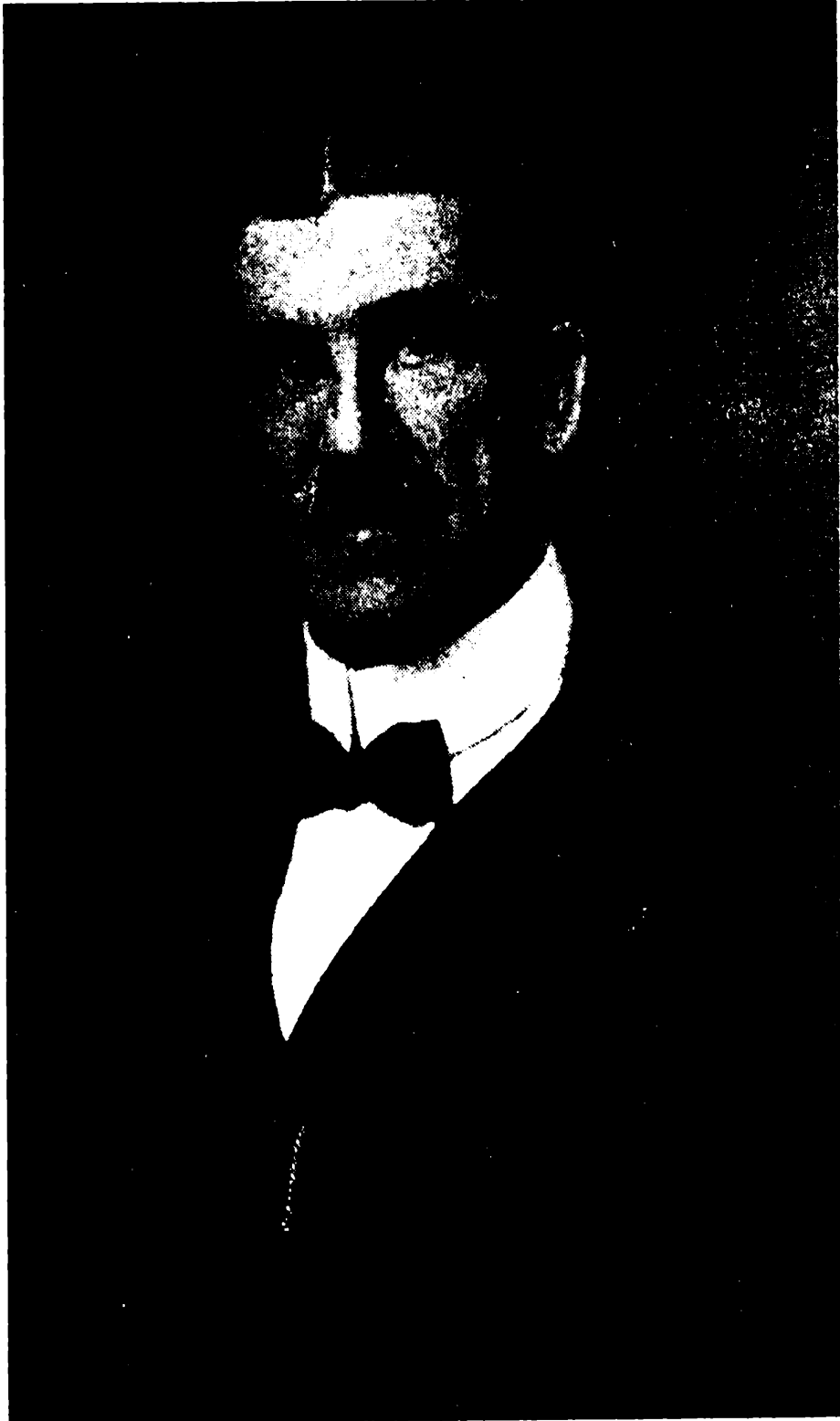
نورتن، به خلاف الیوت، احساس می‌کرد که باید از جنبه‌های اخلاقی، معنوی و

1 . Charles Whibley

2 . *The Waste Land*

3 . Thomas Bailey Aldrich

4 . *The Sultan Goes to Ispahan*



استاد چارلز راگول لَنَمَن، نایب رئیس باشگاه عمرخیام آمریکا.

مذهبی رباعیات دفاع کرد، در حالی که توجه الدریچ بیشتر روی جهات فنی و قالب صوری آنها متمرکز بود. در حقیقت، الدریچ می‌گوید، «برعکس حافظ، فردوسی، و بقیه»، خیام حرف چندانی برای گفتن دربارهٔ عشق نداشت». الدریچ هرگز درک نکرد که مقصود خیام از «معشوق» چه بوده است؛ خدا؟ معشوقهٔ زن؟ یا یک دوست؟ به رغم علاقهٔ الدریچ به جنبه‌های صوری رباعیات – چنانکه از اظهارات زیر برمی‌آید – او کاملاً هم از پیام آنها بی‌خبر نبود:

مانند آن اشیاء کنده کاری شده که هر از گاهی در خاک روم یافت می‌شود،
عمر خیام بار دیگر به ما نشان داده است که چیز کوچکی می‌تواند کامل باشد، و
آن کمال چیز کوچکی نیست. اما آیا این اشعار به هیچ معنا چیزهای کوچکی
است؟ اندیشه‌های نافذ و مؤثر در جای جای آنها بسیار عمیق است. شعر او
همچون تَرکی در یخچالهای آلپ است که لبهٔ آن فقط به اندازهٔ یک انگشت
است، اما تا اعماق غیر قابل اندازه‌گیری پایین می‌رود.^(۸۳)

از میان دیگر آمریکاییهای اهل ادب، جیمز وایتکوم رایلی^۱، نیز معروف به «شاعر
هوزیئر»^۲، به شعر خیام علاقه پیدا کرد و کتابی با عنوان «رباعیات دُکی سیفرز»^۳ (۸۴)
نوشت. رایلی، که نویسنده‌ای بسیار سرشناس بود، به روح عقل‌گرایی، اومانیزم و لا
ادری‌گری خیام عقیده داشت؛ و از زبان دکتری ساختگی به نام سیفرز، خود چار
پاره‌هایی تصنیف کرد، متنها او هم قافیگی مصرعهای اول، دوم و چهارم رباعی خیام را
به شکل مثنوی [هم قافیگی هر بیت] تغییر داد. از دیگر پیروان قابل ذکر خیام، می‌توان
جان هی^۴، از اهالی مرکز غرب آمریکا را ذکر کرد که در دسامبر ۱۸۹۷، خطابه‌ای با
عنوان «در تجلیل عمر» در محل باشگاه عمر خیام لندن ایراد کرد که بعداً به صورت یک
تک‌نگاشت منتشر شد. او ضمن بیان محبوبیت عمر خیام و رباعیات او در آمریکا، گفت
کودکی را در کوههای راکی [آمریکا] در حال خواندن این رباعی خیام دیده است:

'Tis but a Tent where takes him one day's rest

1 . James Whitcomb Riley

2 . Hoosier poet

3 . Hoosier poet

4 . John Hay

A Sultan to the realm of Death addrest

The Sultan rises, and the dark Ferrash

Strikes and prepares it for another Guest^۱

جان هی نه تنها چهره ادبی محترمی بود، بلکه سفیر ایالات متحده در انگلستان
و، در زمان ریاست جمهوری مکی‌نلی، وزیر امور خارجه نیز بود. علاقه او به ادبیات
فارسی و توان سیاسی وی، در چشم عامه اعتباری به رباعیات بخشید.
هی، با اشاره به خیام به عنوان «مردی با نبوغ فوق‌العاده»، در
ادامه می‌گوید عمر «در محیطی که دیگر سزاوار او نبود، و در زبانی با محدودیتهای
فراوان، ترانه‌ای در زیبایی و قوت بی‌نظیر سرود، که برای بسیاری از نسلهای پس از او گم
مانده است». هی، که از فیتزجرالد با عنوان «برادر توامان» خیام یاد می‌کند، فیتزجرالد را
بدان سبب می‌ستاید که «شعر فراموش شده‌ای را با همه ملودی اصیل و قوت آن باز
سرود» (۸۵).

چقدر دلپذیر است انسان بداند روزگاری وزیر امور خارجه‌ای بوده که آن قدر
درس خوانده نیز بوده که می‌توانسته ارزش ادبیات و شعر را درک کند و مطلب زیر را
درباره خیام بگوید:

زیبایی فوق‌العاده، قالب بی‌نقص، و ظرافت بی‌مانند آن رباعیهای شگفت‌انگیز
از عمق و دامنه فلسفه ژرف آنها، علم آنها بر اسرار حیات، جرأت و جسارت
آنها، و رویایی آرام و موقر آنها با مسائل نهایی زندگی و مرگ عالی‌تر
نیست (۸۶).

کلارنس درو^۲، که وکیل دعاوی بود و مدافع ارزشهای انقلابی، دوستدار و حامی

۱. ترجمه گونه فیتزجرالد از این رباعی خیام است:

جان سلطانی که منزلش دار بقاست
نه خیمه بیفکند که سلطان برخاست؟

خیام تَنّت به خیمه‌یی ماند راست
فرّاش ازل ز بهر دیگر منزل

2. Clarence Darrow

رباعیات شد. او مقاله‌ای با عنوان «مروارید ایرانی»^۱ نوشت، که به صورت بخشی از یک کتاب، به چاپهای متعددی رسید. درو، که اغلب در دادگاه به رباعیات استناد می‌کرد، خیام را می‌ستود زیرا او دربارهٔ دیگران داوری نمی‌کرد به سبب آنکه سرنوشت‌های ما محتوم است و جایی برای داوری نمی‌ماند.

شخصیت دیگری که باید از او نام برد اِزرا پوند، نابغهٔ برجستهٔ ادبی و از دوستان نزدیک تی. اس. الیوت است، که احترامی عظیم برای خیام قائل بود، احترامی که به — به خلاف الیوت — تا پایان عمر او دوام یافت. پوند، در نامه‌ای به دوستش، ویلیام کارلوس ویلیامز، ضمن بیان این سؤال که آیا باید لندن، را به قصد جایی دیگر ترک کند، خود را جُفت خیام قرار داد و پرسید:

خواه در عذابی که به دست خود برای خود خریده‌ام کوچک‌ترین
ذره‌ای شأن و اعتبار باشد
خواه اگر منْ عُمَر باشم
آخر، کشوری از خود دارم؟^(۸۷)

و باز، در نامه‌ای از پاریس به استاد سابق خود، پوند چنین نوشت، «شاید معلم مآبی در آورم؛ در یک معنا، هومر، دانته، ویلن و عُمَر نیز از همین قماش [علاقه‌مند به ادبیات اخلاقی]، هستند: عمرخیامی که ترجمهٔ فیتزجرالد از [رباعیات] او تنها شعر خوب عصر ویکتوریا است»^(۸۸).

به عقیدهٔ بسیاری از منتقدان علاقهٔ شدید پوند به خیام معنایی است که جیمز میلر دربارهٔ آن چنین اظهار نظر می‌کند: «عمرخیام یکی از نقطه‌های ضعف واقعی پوند بود، ذوقی غریب و عجیب برای کسی که تجدد شعر امروزی را شکل بخشید»^(۸۹). بالاترین تمجید و تحسین ازرا پوند از خیام را، علاوه بر اشارات مفصلش به وی — کما اینکه در کتاب او با نام «گنتو»^۲ ۸۰ به چشم می‌خورد — می‌توان در این دید که نام پسرِ خودش را «عُمَر شکسپیر پوند» گذاشت، و گفت، «فقط به نقطهٔ اوج نگاه کنید».

در میان چهره‌های کمتر سرشناس، می‌توان از الایهيو وِدر^۱ نام برد، که در ۱۸۸۴ رباعیات خیام را به صورت مصوّر در آورد^(۹۰). کار او با درونمایه‌های بسیار حسی پیش‌رافائلیها قرابت زیادی داشت. وِدر به رباعیات در قالب نقاشی حیات بخشید، در حالی که ایزادرا دَنکن، هنرمند انقلابی و علاقه‌مند به درونمایه‌های شهوی، خیام و رباعیاتش را به روی صحنه آورد^(۹۱).

در پایان باید از رَلَف وَلَدُو اِمِرْسُن^۲، شخصیتی بسیار مهم، یاد کرد، گرچه برخورد او با خیام کوتاه بود. امرسن، که به تصوف علاقه‌مند بود و شعر صوفیانه فارسی را ستایش می‌کرد، ضمن سفرش به اروپا و مصر ترجمه فیتزجرالد را خواند. او که به رباعیات سخت علاقه پیدا کرده بود، چند رباعی از آلمانی به انگلیسی برگرداند. زندگی‌نامه‌نویس او، رَلَف راسک، می‌نویسد، «طی سفری، امرسن عمرخیام را بارها و بارها خواند بدون آنکه به یاد بیاورد که شش ماه پیش از آن همین رباعیات را محکوم کرده بود»^(۹۲).

تلاش من برای اینکه بررسیم دربارهٔ پیروان غربی خیام جامع و در عین حال کوتاه باشد، کاری دشوار بوده است. درست وقتی که فکر می‌کردم تمام عُمری مشربهای جهان انگلو ساکسن را [در تحقیق خود] به حساب آورده‌ام، باز می‌دیدم چند نفر دیگر در برابر من سبز می‌شدند. در حقیقت، حق موضوع عمرخیام و غرب را فقط در قالب کتاب جداگانه‌ای می‌توان به طرز شایسته ادا کرد، لیکن همین مقدار هم کافی است تا نشان دهد که آمریکاییها تا چه اندازه شیفتهٔ این پیر فرزانه ایرانی بوده‌اند.

ضد عُمریهای غرب

در زمانی که روح ماده‌گرایی بر غرب استیلا می‌یافت و اخلاقیات زاهدانه و وسواس آمیز رو به انحطاط بود، کسانی پیدا شدند که دنبال یک بلاگردان بودند. رباعیات خیام هدف

1 . Elihu Vedder

2 . Ralph Waldo Emerson

دست به نقد و راحتی بود، زیرا محدود شاعرانی، به شیوه خیام، آشکارا بی معنایی زندگی را — که در فلسفه لذت‌گرایی، موضوعات جنسی، و باده‌نوشی مجسم می‌شود — تبلیغ می‌کردند. این مقدمات منجر شد به آنچه می‌توان آن را «حرکت ضد خیامی» خواند، حرکتی که شامل روشنفکران، مبلغان، دولتمردان و کسانی می‌شد که نگران متلاشی شدن ساختار اخلاقی اجتماعی بودند. دمبروزیو مدعی است که خشمگین‌ترین مخالفان عمر خیام نه «طنزنویسان بلکه موعظه‌گران» بودند. آنان رباعیات را تحقیر می‌کردند، زیرا تصور می‌کردند روح پیرایش‌گرای آیین پروتستان آمریکا را آلوده می‌کند و آن را به نابودی می‌کشد.

یکی از اولین ضدّ عمریها پُل الِمر مور^۱ بود که تمایلات مسیحی تندی داشت. مور شخصیت ادبی برجسته‌ای بود که نظراتش درباره خیام و رباعیات منعکس‌کننده ایجاد و گسترش سنت اومانستی در آمریکا طی سه دهه‌ای بود که از نشر نقد نورتن از رباعیات می‌گذشت. مع ذلک، برخلاف نورتن که رویکردش نسبت به خیام از منظری غیردینی بود، و بر عکسِ الدریچ که به قالب صوری رباعیات علاقه داشت، مور «اومانستی مسیحی» بود که از رباعیات سخت انتقاد می‌کرد. او این موضوع خود را در نقدی بر رباعیات در ۱۸۹۹، بر ملا ساخت، گرچه بعدها آن را مقداری معتدل‌تر کرد و از شدت آن کاست (۹۳).

علت انتقاد مور از خیام دفاع حکیم نیشابوری از جبر و نبود اراده آزاد بود؛ و این انتقادی است که مور در ارتباط با زن بودن و مرد بودن بحث می‌کند. او به زبانی که برای طرفداران امروزی تساوی زن و مرد بسیار اهانت‌آمیز خواهد بود، می‌نویسد: «نمود اراده با زن، و اعمال اراده با مرد سخت مرتبط است. فیتزجرالد، که گفته بود «ذوق جنبه زنانه نبوغ» است، خود را «مرد زنانه» می‌خواند (۹۴). مور، در عباراتی که یادآور حرفهای نیچه است، از فیتزجرالد انتقاد کرد و گفت: «کسانی که زن هستند، اراده عمل کردن ندارند». او چنین نتیجه‌گیری کرد که، «حاصل کار یک "معنویت ساختگی" و مقداری حواس‌فریبی است» (۹۵).

خانم دمبوزیو در «الیوت جن زده: تی. اس. الیوت و "رباعیات" فیتزجرالد» واکنش مور را در مقابل رباعیات مرحله پایانی دوری از واکنشها می‌داند که در آمریکا نسبت به خیام ابراز شد. او چنین نتیجه می‌گیرد که کارهای نورتن، الدریچ و مور نماینده سه مرحله از برخورد آمریکاییها با رباعیات بین سالهای ۱۸۶۹ و ۱۹۸۸ است. به عقیده دمبوزیو کارهای این سه نفر نمونه وحدتی منسجم و یکپارچه در اواسط و اواخر دوره ادبیات ویکتوریایی است، چه، همه نسبت به محبوبیت رباعیهای خیام واکنش نشان می‌دهند.

اصطلاح «کیش» (Cult) بیشتر و بیشتر برای متمایز کردن «عمریها» به کار می‌رفت؛ حتی کسانی از این اصطلاح استفاده می‌کردند که خود از هواداران دلباخته خیام بودند. اینان از محبوبیت زیاد خیام و از اینکه رباعیات به حد یک مذهب جدید ارتقاء یافته بود، نگران شده بودند. کاوئل، با «کیش عمر» خواندن این حرکت، احترام خود را نسبت به خیام ابراز می‌کرد، ولی می‌گفت، «من نمی‌توانم او [خیام] را به عنوان راهنمایی برای خود قبول کنم. در این جور موضوعات ترجیح دهم نه به نیشابور بلکه به ناصره^۱ بروم» (۹۶).

قبلاً در انگلستان، مردی بازنشسته از اهالی «هند شرقی» همین نگرانی را ابراز داشته و گفته بود که رباعیات «تقریباً مرتبت کتابهای آسمانی را پیدا کرده است» (۹۷). معارضان نوع ادبی خاصی برای خود پدید آوردند؛ بعضی از آنها خیام را کاملاً محکوم می‌کردند، از قبیل ریچارد لگل^۲ین در مقاله‌ای با عنوان «پایان موج پرسش ترجمه فیتزجرالد از رباعیات خیام» (۹۸). دیگران رباعیات را از منظری دینی ارزیابی می‌کردند، چنانکه در اثری با عنوان «رباعیات عمر خیام، به تعبیری مسیحی» (۹۹). ریچارد لگل^۳ین، که در ۱۸۹۷ خیام را «اندیشمند میگسار» خواند، در ۱۹۰۸ کتاب «عمر پشیمان»^۳ را نوشت و گفت، «شراب! انگور! اوه، بگو و یسکی و جانت را راحت

۱. ناصره (نَزَارَة، Nazareth): شهری در شمال اسرائیل، جنوب حیفا. کتاب عهد جدید از این شهر به عنوان سرزمین دوره کودکی عیسی مسیح یاد می‌کند. شهر جدید نزاره که مرکز تجاری و زیارتی است، ۶۵۰۰۰ نفر جمعیت دارد.

کن! (۱۰۱). به این کارها می‌توان «رباعیات مسیح»^۱ و «عمر یا مسیح»^۲ را افزود (۱۰۳). ادگار فوِست^۳، چهره‌ای ادبی که از محبوبیت خیام در آمریکا متوحش شده بود، در «نیویورک ژورنال» نوشت:

کیش عمر «هوسی» احمقانه بوده، و «ریای اخلاقیات انگلیسی» را نشان داده است. او [فیتزجرالد] از «گز آیینی زیانبار این ایرانی شکمبار» سخن می‌گفت. «تأسف‌آمیزترین حرفها... و پیام عمری این طور تفسیر شد: «تا آنجا که می‌توانی مست باش، که چیزی در زندگی بدین سودمندی نیست» (۱۰۴).

ضدِ عمریها عموماً رونق بازار رباعیات را معلول تغییر و زوال شور و شوق مسیحی می‌دانستند. برنارد هلند محبوبیت خیام را به یک دگرگونی در «نژاد انگلوساکسن» منسوب می‌کرد و مدعی بود که، «حکمت مسیحی درست مقابل حکمت عمر خیام است» (۱۰۵). میلر در مقاله خود، «کیش عمر»، «هواداران سینه چاک عمر را از سویی، و تلاشگران مسیحی متعصب که محله موسول هیل را سفید می‌کردند»^۴ (۱۰۶)، از سوی دیگر، همانند دانسته است. اکثر ضدِ عمریها ساختار در حال زوال اخلاق را در غرب علت، و محبوبیت خیام را نشانه یک بیماری می‌دیدند. هلند در مقاله خود، «محبوبیت عمر»، می‌پرسد. «این چه فلسفه‌ای است که پدرش عمر خیام، و مادرش روح و اسلوب فیتزجرالد است؟». او در عین نومیدی می‌افزاید، «چه بر سر جهان امروزی انگلو - ساکسن آمده که اخیراً این فلسفه را چنین پررونق ساخته است؟» (۱۰۷). وقتی ضدِ عمریها قوت گرفتند، حتی تلاشهای جدی علمی شد که خیام را با

1 . *Quatrains of Christ*

2 . *Omar or Christ*

3 . *Edgar Fawcett*

۴ . موسول هیل (Muswell Hill) محله‌ای از محلات لندن که دارای سابقه تاریخی زیادی است. عبارت میلر مبهم است چون ظاهراً زمینه‌ای تاریخی دارد که بر ما روشن نیست. احتمالاً نویسنده «سفید کردن» (whitening) را به تعریض و طعنه در انتقاد از خشکه مقدسهای مسیحی محله موسول هیل به کار می‌برد.

بسیای از چهره‌های متفکر از قبیل لوکرتیوس مقایسه کنند. سی. دی. برود^۱ خیام را با شوپنهاور قیاس کرد و بدبینی و منفی‌نگری ناشی از آنان را محکوم نمود^(۱۰۸). تصور مردم از پیام خیام به عنوان پیام بدبینی و نومیدی شایع و شایع‌تر می‌شد، چنانکه در مقاله «زیان عمر» مندرج در «هفته‌نامه تی. پی»^۲ دیده می‌شود. مقاله می‌گوید «اگر خیام زیاد جدی گرفته شود زیانی واقعی و مرگبار به ما می‌رسد... چنین پیام مایوس‌کننده‌ای مضرّ است»^(۱۰۹).

در حالی که برای بعضیها این جنبه یأس‌آمیز پیام خیام بود که جای نفرت داشت، به عقیده بعضی دیگر، باید از این دست افکار دوری جست، زیرا اینها محصول ذهنی قومی فرومایه است. جی. ک. چسترتن^۳ پیام رباعیات را «... امری ناشایست برای یک سفیدپوست می‌خواند، چیزی مانند افیون»^(۱۱۰). تا این زمان، تقریباً گناه هر ضعف اخلاقی به گردن خیام گذاشته می‌شد. حتی کاهش در خیرات اهدایی به کلیسا باعث شد کشیشی اسکاتلندی که فارسی می‌دانست، خیام را از این بابت ملامت کند. او این گونه اظهارنظر می‌کرد، «ما اقرار می‌کنیم که از این عمرخیام، دست‌پخت جدید آقای فیتز جرالده، نفرت داشته‌ایم، و بعضی اوقات ملایم‌تر شده، طرفداران متعصب، بیمارگونه، بدبخت و خودفریفته کیش او را تحقیر کرده‌ایم»^(۱۱۱).

انتقاد به خیام تمام نشد؛ فیتزجرالد هم برای آنکه شعرهای او را ترجمه کرده بود، هدف تمسخر و تحقیر قرار می‌گرفت. هولاک الیس^۴، در اثر مهمش «مطالعاتی در روانشناسی جنس»^۵^(۱۱۲)، از فیتزجرالد به عنوان موردی از «وارونگی جنسی»^۶ یاد می‌کند و به دنبال آن، از وی اهریمنی می‌سازد. کتاب الیس در انگلستان قدغن شد، اما کمیته‌ای تشکیل شد تا راه را برای چاپ آن باز کند. کمیته مرگب از چندین عمری مشرب از قبیل گرنت آلن، والتر کرین^۷، جرج مور، ادوارد الن، و از همه معروف‌تر

1 . C. D. Broad

2 . T. P.'s Weekly

3 . G. K. Chesterton

4 . Havelock Ellis

5 . Studies in the Psychology of Sex

6 . Sexual Inversion

7 . Walter Crane

جرج برنارد شو^۱ بود.

نوع ادبیاتی که عمری مشربها تولید می‌کردند به آتش جنبش ضد عمری دامن می‌زد. یکی از این موارد کار ادوین آزلینگتن رابینسن^۲ شاعر بود که به اعتقاد وی، جبر مورد نظر خیام حقیقی است و سرنوشت ما محتوم و لا یتغیر است. او که شناختی از آنچه آن را بدینی خیام می‌شمرد، پیدا کرده بود نوشت، «متأسفم که من همچون یکی از کوزه‌های شکسته خیام دور از نظر [و در حاشیه] خواهم ایستاد»^(۱۱۳). رابینسن یکی از انگشت‌شمار شاعرانی بود که به سنت خیامی شعر می‌سرود و به جبری‌گری و فلسفه بدینی اعتقاد داشت؛ این قسم ادبیات بود که هدف حمله حرکت ضد عمری شد. شاعر دیگر در همین حال و هوای فکری، الفرد ادوارد هاوسمن^۳ است که اثر او با عنوان «پسرک شرپشایری»^۴ (۱۸۹۶) گویای اعتقاد شاعر به فلسفه بدینی آمده در رباعیات بود، و در دانشگاه هاروارد محبوبیتی یافت.

سرانجام، باید از کسانی یاد کنیم که در پیام خیام یک انقلابی ضد نظام اجتماعی و طرفدار هرج و مرج اجتماعی و اخلاقی می‌دیدند و در رد آن چیز می‌نوشتند. چند مقاله در آمد که خیام را کمابیش آشوب‌گرایی اجتماعی معرفی می‌کرد؛ از آن جمله است مقاله سیلوانوس اوربان در «مجله آقایان»^(۱۱۴)، و مقاله ویلفرد مینل، «سبب محبوبیت عمر»^(۱۱۵)، و نوشته ادمند گوس^۴ در «کیت - کتتر انتقادی»^(۱۱۶). آلن، فیلسوف و داستان‌نویس و یکی از نخستین اعضای باشگاه عمر خیام آمریکا، خیام و شلی را دو تندرو افراطی می‌دانست که مردم را به انقلاب دعوت می‌کردند؛ اما شعر زیر را به یاد آنان سرود:

یک عصیانگر شلی ما، عصیانگر دیگر حکیم فرزانه ما

این پیوند برادرانه ما را بس خواهد بود؛

ای پیامبر و ای حکیم، بیهوده است که متعصبان می‌خواهند

1 . George Bernard Shaw

2 . A. E. Housman

3 . *A Shropshire Lad*

4 . Edmund Goose

5 . *Critical Kit-Kats*

ما را بفریبند که از فرمان او [شلی] — و فرمان تو رو بر تاییم؛
 ما بر آن نیستیم که از راهی که تو رفته‌ای منحرف شویم؛
 ما می‌کوشیم مرزهای آن را گسترده‌تر کنیم
 اگر دستگاههایی که [در عالم است] نظام خداوندی است،
 پس عصیان بخشی از آن نظام است^(۱۱۷)

بدون مروری هر چند گذرا بر «جنبش اعتدال‌گری نیشن^۱» و اشاره به اصول تقوی‌گرای اخلاقی، بسیج ضد میگزاری و مخالفت آن با عمرخیام، بحث ما ناقص خواهد بود. از نظر جنبش اعتدال در ۱۸۹۰، که کانون توجه آن دفاع از اخلاقیات تقوی‌گرا و منع باده‌نوشی بود، رباعیات دشمن شماره یک، و خیام شاعری کافر یا «کهنه ایرانی می‌پرست» بود^(۱۱۸).

در جریان حمله [دار و دسته] کری نیشن به یک مشروب‌فروشی روز ۶ ژوئن ۱۹۰۰، نیشن ضمن شکستن لیوانها فریاد می‌زد «الله اکبر!^۲». این رخداد به مثابه نمادی از مبارزه با باده‌خواری شد. نیاز به گفتن ندارد که تجویز شراب از جانب خیام برای درمان همه ناخوشیها، از او هدف آسان و دست به نقدی [برای حمله مخالفان] ساخت. از جمله آثار مکتوبی که رباعیات خیام را با توجه به «جنبش اعتدال» بررسی می‌کند مقاله «در باب مطالعه عمرخیام در خلال مبارزات ضد مشروب‌فروشی» است. این مقاله چندین بار چاپ شد، و «نیویورک میل^۳» چیزهایی زیر عنوان «رباعیات کری نیشن^۴ و «عمر سوار بر گاری^۵»، درآورد که در «گلچین باستن» منتشر شد.

و بنگر — سوار بر شتری باکتریایی، بین
 کسی را که در باب دین از سر بی‌اعتنایی سخن می‌گفت، وای من!

1 . Temperance Movement of Carry Nation

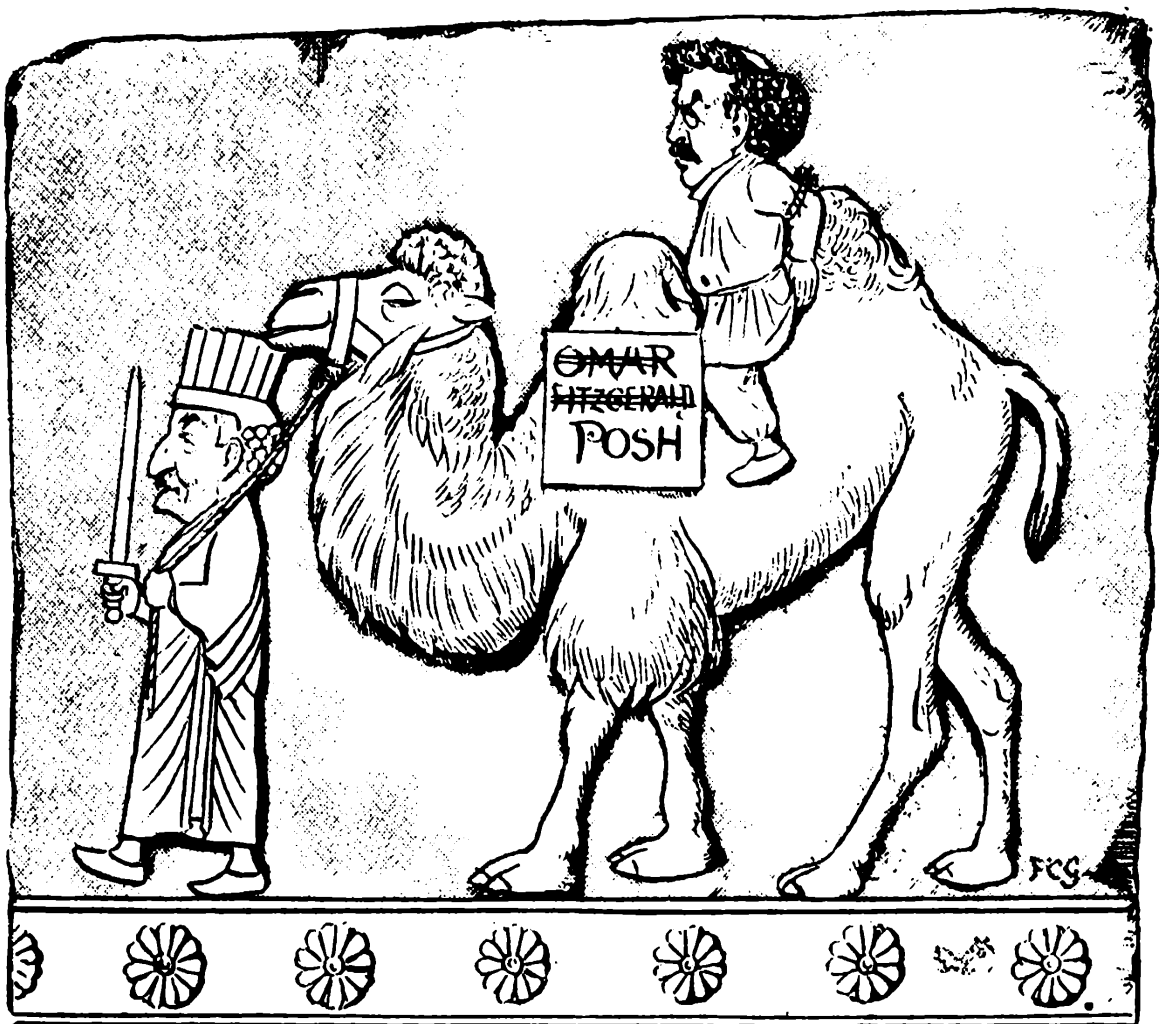
2 . Glory to God

3 . New York Mail

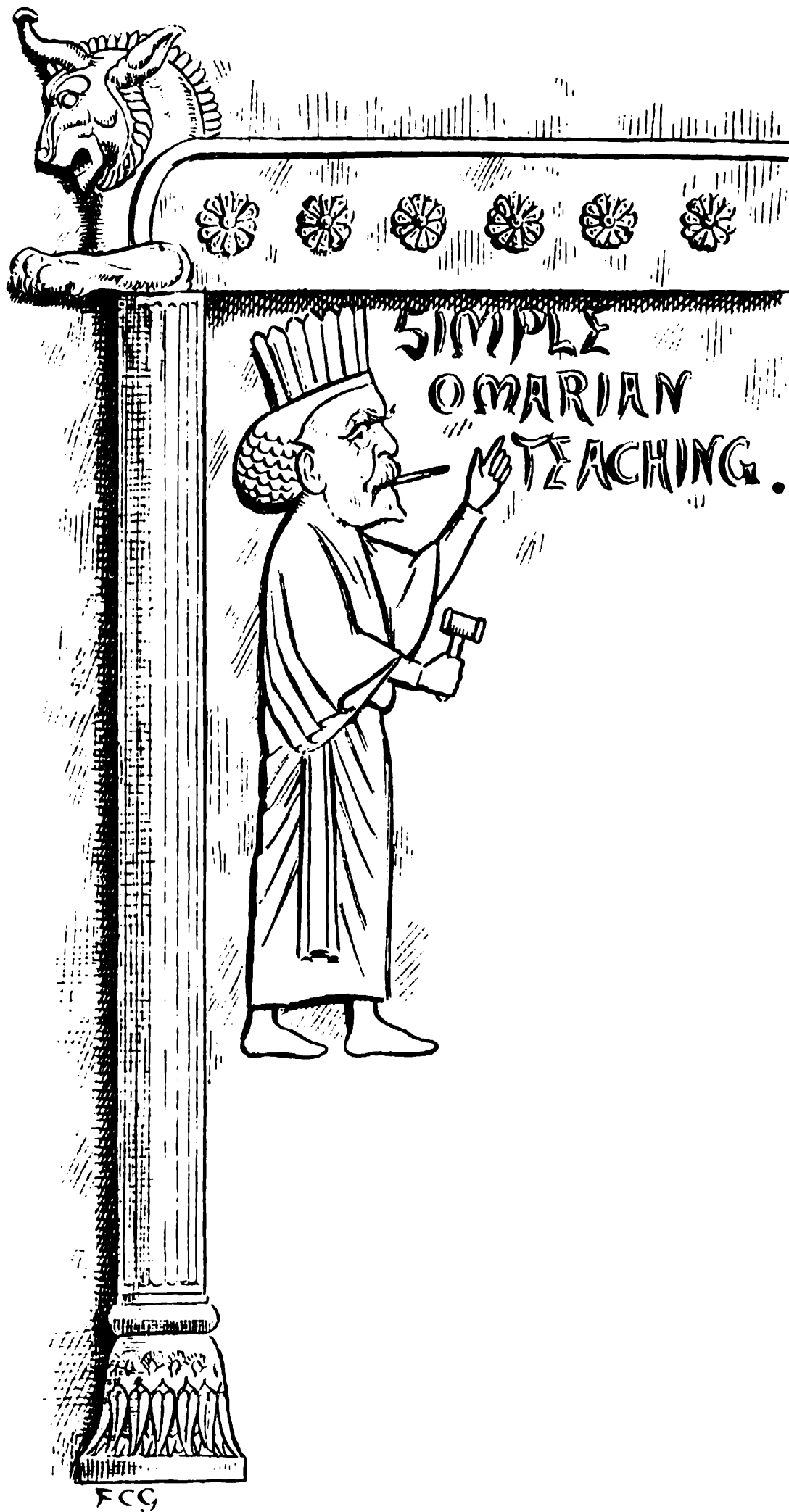
4 . «The Ruba'iyat of Carrie Nation»

5 . Omar on the Wagon

او خدای را به مسخره می‌گرفت، و از پاش^۱ خدایی می‌ساخت —
روح عُمر — بگو به من، او کیست؟



۱. مراد از پاش Joseph Flecher Posh ماهرگیر جوانی بود که همدم و مصاحب، و الهام‌بخش فیتزجرالد در ترجمهٔ رباعیات خیام بود (او داشت نوشته‌ای به مترجم).



سد رمقی باید و نصف نانی
عیشی بود آن نه حد هر سلطانی

تنگی می لعل خواهم و دیوانی
وانگه من و تو نشسته در ویرانی

وضعیت در فرانسه، آلمان و هلند

خیام در فرانسه

قاره اروپا^۱ نیز در خلال سده نوزدهم به وجود خیام پی برد، اما برخلاف انگلیسیها که به رباعیات او علاقه پیدا کردند، فرانسویان نخست رسالات ریاضی وی را کشف کردند. در ۱۸۵۱، م. ف. ووپکه چاپی انتقادی از رساله خیام در جبر عرضه کرد و سپس آن را به فرانسوی برگرداند^(۱۲۰)، و با این کار علاقه زیادی در میان خاورشناسان پدید آورد. به دنبال این فتح باب بود که گارسن دوساسی ترجمه پاره‌ای از رباعیات را به فرانسوی برعهده گرفت^(۱۲۱). یک دهه بعد، ژ. ب. نیکولاس، که فارسی را در تهران آموخته بود، ترجمه مقدار بیشتری از رباعیات را به زبان فرانسه انجام داد. نیکولاس مترجم سفارت خانه فرانسه در تهران بود و در ۱۸۶۷ به رباعیاتی که در دربار ایران خوانده می‌شد گوش داد. او از یک متن چاپ سنگی در تهران، که ظاهراً اساس ترجمه جدید فیتزجرالد از ۱۰۱ رباعی، قرار گرفت، ترجمه‌ای تحت‌اللفظی کرد. امتیاز این ترجمه نه تنها آن بود که به توسط خاورشناسی کاملاً آشنا با فارسی صورت گرفته بود، بلکه بدین سبب نیز بود که نیکولاس با صوفیان ایران سده نوزدهم مرتبط و تحت نفوذ آنان قرار گرفته بود. ترجمه تفسیری او به وضوح این گرایش صوفیانه را نشان می‌دهد.^(۱۲۲) به ترجمه نیکولاس توجهی که شایسته‌اش بود نشد، ولی مقاله‌ای از ت. گوته^۲ درباره ترجمه نیکولاس، که به سال ۱۸۶۷ در «مونیتور دو فرانس»^۳ چاپ شد، این اثر را به محافل علمی و ادبی معرفی کرد. در میان دیگر دانشمندان فرانسوی علاقه‌مند به خیام س. ژ. سالمون^۴ بود که مقاله زندگی نامه‌ای کوتاهش در «دائرة المعارف بزرگ»^۵^(۱۲۵) منتشر شد، و بالاخره، ک. ا. باریه دو منار.

۱. معمولاً، کشور بریتانیا و جزایر اطراف آن جزو قاره اروپا به حساب نمی‌آید.

2. T. Gauthier

3. *Monitor de France*

4. C. G. Salmon

5. *La Grande Encyclopédie*

در میان دیگر دانشمندان فرانسوی که پژوهشهای موجود دربارهٔ خیام را بسط دادند، یکی س. گرولو^۱ (۱۲۴) است که خیام را با شخصیت‌هایی از قبیل پاسکال، هاینه، بودلر، شاعر انگلیسی سوئینبرن، و س. آنه^۲ (۱۲۵) مقایسه کرده؛ آنه در ترجمه و معرفی شایسته‌ای از رباعیات خیام از منظری علمی، با میرزا محمد قزوینی همکاری کرد. و بالاخره، ا. گکی^۳ (۱۲۶) بود که جنبه‌های فنی رباعیات را بحث، و پاره‌ای از آنها را به فرانسه ترجمه کرد. محمد مهدی فولادوند در کتاب خود^۴ (۱۲۷) از شماری پژوهشگران ایرانی نام می‌برد که بدان حدّ فرانسه می‌دانستند که کارهای عمده‌ای در آن راجع به خیام انجام دهند.

عمر خیام در آلمان

پذیرش عمر خیام را در آلمان می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: آلمان پیش از فیتزجرالد و آلمان پس از فیتزجرالد. دورهٔ پیش از فیتزجرالد محدود می‌شود به یوزف فرایهر فون هامر^۳ (۱۸۱۸) و فریدریک روکرت^۴ (۱۸۲۷)، و دورهٔ پس از فیتزجرالد که با مقاله‌ای^۵ (۱۲۸) شامل ۱۹ رباعی هامر و برگردان آلمانی ترجمهٔ فرانسوی ژ. ب. نیکولاس آغاز می‌شود. این نخستین ترجمه‌ها منجر به فعالیت‌های پرتب و تاب در حوزهٔ مطالعات خیام‌شناسی گردید. در ۱۸۷۸، آدولف فریدریش فراون فون شاک^۵ ۳۳۶ رباعی ترجمه کرد، که ۳۰ مورد از آنها برگرفته از ترجمهٔ انگلیسی فیتزجرالد است. دو سال بعد، فریدریش بودنشت کل رباعیاتی را که در آن زمان برای آلمانی‌ها شناخته شده بود، ترجمه کرد و ۴۶۷ رباعی موجود در ۱۸۸۰ نشر یافت. بودنشت با توجه به این رباعی‌ها، می‌گوید:

من دلیل خوبی دارم که فرض کنم، در میان هزار خواننده به زحمت حتی یک نفر چیزی دربارهٔ این فرد خاص [عمر خیام] که میراث شعری پس از مرگ او محتوای کتاب حاضر را تشکیل می‌دهد، بداند^۶ (۱۲۹).

1 . C. Grolleau

2 . C. Anet

3 . Joseph Freiherr von Hammer

4 . Friedrich Ruckert

5 . Adolf Friedrich Frafen Von Schack

بودنشت به فیتزجرالد ایراد می‌گرفت که فقط وجههٔ اپیکوری خیام را عرضه کرده است، و این نظریه را پیشنهاد می‌نمود که خیام وقتی جوان بود به صورت فردی شکاک آغاز کرد، اما بعدها به راه تکامل رفت و شیخ صوفی شد. او در اثبات نظریهٔ خود، رباعیات را به طرزی تنظیم کرد که پیشرفت خیام را از خوشباشی عهد جوانی تا رسیدن به حد شیخی صوفی نشان می‌داد.

در ۱۸۸۷، کتابی منتشر شد با عنوان «دیوان شعر فارسی»^۱ با ویرایش پولیوس هارت، که شامل ۴۸ رباعی از فون شاک و ۹ رباعی از ولهایم بود^(۱۳۰). ممکن است این رباعیها الهام‌بخش هرمان اته بوده، که هشت رباعی ترجمه کرد و شرحی از خود عرضه نمود که آشنایی کامل او را با فیتزجرالد نشان می‌دهد. اته این گونه اظهار نظر می‌کند: «می‌توان رباعیات عُمر را به حق یادداشتهای شخصیت افراد گرای آزاده‌ای خواند»^(۱۳۱). سال ۱۸۹۸ بود که لئون کلنر، منتقد ادبی، مقاله‌ای در مجلهٔ «ملت»^(۱۳۲) نوشت که در آن اشعار فیتزجرالد را بررسی کرد و پرسید چرا، به رغم شهرت خیام در آمریکا، او در آلمان این چنین مورد غفلت قرار گرفته است. کلنر ترجمهٔ فیتزجرالد را کاری برآمده از ادبیات انگلیسی، مستقل از اصل فارسی، می‌شمرد. سه سال بعد، آدالبرت ماینهاردت^۲ نقدی دیگر در «ملت»^(۱۳۳) نوشت که تأثیر فلسفی عمر دست‌پخت فیتزجرالد را بحث می‌کرد. تنها دو ماه بعد از آن، فردیناند لابان^۳ مقاله‌ای انتشار داد که در آن وی عمر خیام را با جاکومو لئوپاردی^۴ [شاعر بزرگ ایتالیایی] مقایسه می‌کرد، و می‌گفت دیدگاه خیام اساساً «ضد آلمانی» است.

شاید بتوان گفت که این دو شاعر فیلسوف وجودهای شگفت‌انگیزی به حساب می‌آیند که شخص ممکن است بخواهد زمانی نگاهی دقیق‌تر به آنها بکند، ولی به هر حال اصل و ریشهٔ آنها با تبار ما بیگانه است^(۱۳۴).

مشخصهٔ سالهای بین ۱۸۹۸ تا ۱۹۰۳، توجه آلمانیها به فیتزجرالد بود که ثمرهٔ آن

1 . *Divan der Persischen Poésie*

2 . Adalbert Meinhardt

3 . Ferdinand Laban

4 . Giacomo Leopardi

کتابها و مقالات بی شماری بود؛ بعضی از اینها عبارتند از کار ماریس تاد هانتز^۱ که چندین مقاله^(۱۳۵) دربارهٔ خیام و فیتزجرالد نوشت، و نیز فرانتس بلای^۲ که رباعیات را مبلّغ بدینی و خیام را «لذت‌گرایی بدین» می‌شمرد^(۱۳۶).

دانشمندان آلمانی اکنون آماده بودند که ترجمه‌ای تمام عیار از رباعیات فراهم کنند؛ نمونهٔ این تلاشها را می‌توان در ترجمهٔ ماکسیمیلیان رودلف شِنک^۳ دید که همهٔ ترجمه‌های موجود را مرور کرد، اما ترجمه‌یی شامل ۴۶۸ رباعی عرضه نمود.

با فرا رسیدن سدهٔ جدید، و انتشار مقالات متعددی در نشریه‌های پُرطرفدار که جنبه‌های مختلف فکر خیام را نشان می‌داد، محبوبیت او در آلمان اوج تازه‌ای گرفت. ۱. ویدمان^{۴(۱۳۷)} رسالهٔ «احتیال لمعرفة مقدارى الذهب و الفضة فی جسم مرکب منها» را تحلیل، و آن را با کار دیگر فیزیکدانان مسلمان، از قبیل ابو منصور نیریزی مقایسه کرده بود.

در ۱۹۰۹، ترجمهٔ جدیدی از رباعیات به اهتمام فردریش روزن انجام شد، و جزو انتشارات دویچه^۵ – آشتات اشتوتگارت به چاپ رسید. روزن توضیح داده بود که علاقهٔ وی به ترجمهٔ رباعیات زمانی پیدا شد که وی عضو هیأت نمایندگان سیاسی در ایران بود، اما این ترجمه سبب دیگری نیز داشت. او می‌گوید، «چیزی که مخصوصاً مرا در این وظیفه تحریض می‌کرد محبوبیت و رواج فوق‌العاده‌ی بود که رباعیات عمر، به یمن ترجمه‌گونهٔ قدیمی فیتزجرالد، در دنیای انگلیسی زبان از آن برخوردار بود».

روزن اشتباهات پیشینان خود را از هر دو لحاظ صورت و محتوا اصلاح کرد،
چه مثلاً قوافی بعضی از رباعیات از ترتیب الف. الف. الف. ب. الف به الف. ب. ب. ب.^۶
تغییر یافته بود. پس از ۱۹۰۹، ما تقریباً هر سال شاهد ترجمه‌یی جدید یا شکل اصلاح

2 . Franz Blei

4 . E. Wiedemann

5 . Deutsche Verlags

۶. یعنی هم قافیگی مصرعهای اول و دوم و چهارم به صورت هم قافیگی مصرعهای اول و دوم، و مصرعهای سوم و چهارم تغییر یافته بود.

شده‌ای از یک ترجمه قبلی هستیم. در دهه ۱۹۱۰، هکتور پرکنی^۱ کوشش تازه‌یی برای ترجمه مجدد همه رباعیاتی کرد که در ویرایش دوم ترجمه فیتزجرالد آمده بود، به اضافه ۳۰ رباعی دیگر. کار پرکنی چندین بار منتشر شد، از جمله به صورت چاپی مصور در ۱۹۱۱. در ۱۹۱۲، کورت هامل فرلاک^۲ در برلین ۱۸۴ رباعی را ترجمه کرد و آنها را به صورت بخشی از دومین ویرایش کار روزن به چاپ رساند^(۱۳۸).

در ۱۹۱۷، شاعری به نام آلفرد هینشکه کلابون^۳ ۹۷ رباعی ساخت – که ترجمه تفسیری آزادی براساس کار فیتزجرالد بود – و به آنها عنوان «اشعار هجوی فارسی...»^۴ داد^(۱۳۹). با این حال، باز در ۱۹۲۱ ترجمه دیگری به توسط هانس بتگه^۴ که متأثر از فیتزجرالد بود، به بازار آمد. بتگه درباره ترجمه‌اش می‌نویسد، «سبکی که من به آن، کلمات قصار عمر را عرضه کردم، مبتنی است بر الگوهای شعر و نثر آلمانی، فرانسوی، و انگلیسی، به ویژه کارهای شک، روزن، بودنشت، فیتزجرالد و نیکولاس^(۱۴۰)».

تأثیر فیتزجرالد در بیشتر مترجمان آلمانی خیام روشن است، و از میان آنها کسانی که تلاش جدی کرده تا مستقیماً سراغ اصل فارسی رباعیات بروند، انگشت شمارند. مع‌ذلک در ۱۹۲۷، والتر فون در پورتن^۵ برای ترجمه ۱۸۱ رباعی به آلمانی نسخه خطی بادلیان را اساس قرار داد، اما وزن و قالب شعری فیتزجرالد را حفظ کرد. پورتن نظریه نیکولاس را که خیام واقعاً صوفی بود، و عقیده بودنشت را که خیام از مرحله شک به تصوف دینی کشیده شده بود، مردود می‌شمرد و در عوض ترجیح می‌داد از برداشت اپیکوری فیتزجرالد از خیام جانب‌داری کند:

در رباعیات بی‌شمار و در قالب تشبیهات و استعارات متنوع، او [خیام] مکرر در مکرر از هموعان خود می‌خواهد که دریابند زندگی چقدر کوتاه، و چه درد و رنجها همراه آن است، ولی در عین حال جهان چقدر می‌تواند زیبا باشد. با اینهمه، او با اسلامی که او را محاصره کرده، به نبرد برخاسته است؛ او در ضمن این چالش شراب را می‌ستاید؛ بر نظریه‌های ضد و نقیض انگشت

1 . Hector Preconi

2 . Kurt Hamel Verlag

3 . *Das sinngedicht des Persischen zel Tmachers*

4 . Hans Bethge

5 . Walter von der Porten

می‌گذارد؛ او از نماز و آداب دینی بیزار است، و اهل ریا را سخت نکوهش می‌کند^(۱۴۱).

دانش‌پژوهیهای پراکنده آلمانیها دربارهٔ خیام، زمانی در ۱۹۳۴ سازمان یافته‌تر شد که همتای آلمانیِ باشگاه عمر خیام آمریکا، با عنوان «باشگاه عمر خیام آلمان»^۱ در توپینگن زیر نظر استاد کریستیان رمپیس تشکیل گردید. نخستین کار عمدهٔ علمی این باشگاه، که در محافل روشنفکریِ بادِن - وورتمبرگ^۲ محبوبیتی یافت، ترجمه‌ای به توسط رمپیس بود با عنوان «رباعیات خیام به انتخاب و تنظیم فیتزجرالد»^۳. با اینکه رمپیس به حُسن ترجمهٔ فیتزجرالد اشاره می‌کرد، اما در مقام یک پژوهشگر، به نارساییهای آن و ترجمه‌های غلط بسیاری از آثار دیگر توجه کامل داشت. رمپیس در مقدمهٔ کتاب یاد شده، می‌نویسد:

بی‌گمان بدون ترجمه‌گونهٔ آزادِ فیتزجرالد، عمر خیام چه در غرب چه در شرق این اندازه مشهور نمی‌شد. شاهد بر این نظر ترجمه‌هایی است که از رباعیات او به پنجاه و دو زبان شده است^(۱۴۲).

با ظهور نازیسم در آلمان در ۱۹۳۴، عمر خیام رفته رفته از چشم محافل علمی افتاد، زیرا پیام ضد استبدادی رباعیات در جهت مخالف اصول عقاید جنبش ناسیونالیستی - سوسیالیستی بود. باشگاه عمر خیام آلمان در ۱۹۳۷ دیگر وجود نداشت، و حتی چاپ پر طرفدار روزن، که در سلسله انتشارات اینسل - بوخرای^۴ چاپ شده بود، از انبارهای کتاب بیرون کشیده شد. رمپیس در مصاحبه‌ای، در ژوئیهٔ ۱۹۶۰ گفت عمر خیام با ضد نازیها یکی به حساب می‌آمدند، و اضافه کرد که، «نگرش عمر خیام به زندگی مخصوصاً با اصول عقاید نازیها جور در نمی‌آمد»^(۱۴۳). رمپیس در عبارتی بسیار جالب، که گویای مطالب زیادی دربارهٔ منزلت خیام در آلمان است، یادآور شد که، «در

1 . Deutschen Ghajjam-Gesellschaft

2 . Baden-Württemberg

3 . *Die Vierzeiler Omars in der Auswahl und Anordnung Edward Fitz Gerald.*

4 . Insel-Bucherei

جمع این محفل که به ادبیات عُمری سخت علاقه‌مند بودند، یهودیان بخش مهمی را تشکیل می‌دادند. با تعقیب و آزار روشنفکران یهودی مطابق قوانین نورنبرگ در ۱۹۳۵، آنها دیگر نمی‌توانستند در هیچ یک از فعالیتهای باشگاه شرکت کنند»^(۱۴۴).

استقبال عام از عمر خیام به عنوان مدافع فلسفه اپیکوری، لذت‌گرایی، و بدبینی نسبت به زندگی، مستقیماً در نقطه مقابل وعده‌های بزرگ هیتلر برای زندگی بهتر، بود. خوشبینی زیاده از حد رایش سوم بدبینی خیام را غیرقابل قبول می‌شمرد و لذا آن را قدغن کرد. همان‌طور که زمان نشان داد، نه تنها هیتلر شکست خورد، بلکه فجایع او نظر خیام را ثابت کرد که موقتی بودن جنبه لاینفک زندگی، و وجود انسانی همه درد و رنج است. پس از جنگ، خیام نیز در آلمان از قید و بندرها شد و مقداری از محبوبیت خود را باز یافت، و ترجمه پرکونی در ۱۹۴۶ تجدید چاپ شد و به دنبال آن در ۱۹۴۸ ترجمه جدیدی توسط رودلف برگر صورت پذیرفت^(۱۴۵).

از جمله دیگر محققان سرشناس اینها بودند: آرتور آلتشول^۱(۱۴۶) که شرحی بر ترجمه فیتزجرالد نوشت؛ هرمان یانتسن که تفسیر او^(۱۴۷) با برداشت کلنر از خیام به عنوان شاعری بدبین مطابقت داشت؛ یوزف اشتاینمایر^۲، که مقاله خوبی با عنوان «فیتزجرالد و عمر خیام» نوشت؛ و گوستاف کیسنر^۳(۱۴۸)، که دو مقاله او به علل معروفیت عمر خیام و مناسبت پیام او با نسل حاضر، می‌پرداخت. در ۱۹۱۳، والتر فرنٹسل جهان‌بینی خیام و حس بدبینی او را سخت محکوم می‌کرد، و این موضوعی بود که مورد تأکید کارل زیمرمان^۴(۱۴۹) بود؛ وی می‌گفت این پوچ‌انگاری خیام بود که جای تأسف زیاد داشت. زول گیتلمان^۵ می‌گوید، زیمرمان به این نتیجه رسید که از درون پوچ‌انگاری عُمر فلسفه‌ای لذت‌گرا سرزد که بیان آخر متفکر فرزانه‌ای بود که نمی‌توانست با معمای وجود کنار آید^(۱۵۰).

هانری و. نورد مپر، در مقاله خود^(۱۵۱) درک سطحی فرنٹسل و زیمرمان را باطل می‌شمرد و استدلال می‌کند که تراژدی خیام از سرخوردگی و عجز وی در دانش طلبی

1 . Arthur Altschul

2 . Joseph Steinmayer

3 . Gustav Keyssner

4 . Walter Zimmermann

5 . Sol Gittleman

فائوستی وارش ناشی می‌شود... برخلاف فائوست، که تلاش می‌کند، و به سبب همین تلاش، به رهایی دست می‌یابد، عمر به شراب رو می‌آورد»^(۱۵۲). نورد می‌ر می‌گفت، «عمر خوش‌گذرانی پوچ‌انگار و سخریه‌گر بود، [یعنی] کسی که می‌داند حتی لذت، در ژرف‌ترین درجات آن، اصل و اساسی ندارد»^(۱۵۳).

در آلمان، در فاصله سالهای ۱۹۰۳ - ۱۹۳۲، از رباعیات هفده ترجمه شد، که به پاره‌ای از آنها قبلاً اشاره کردیم. به استثنای موردی چند، بیشتر آنها «به نوعی» ترجمه گونه‌هایی از کار شکوهمند فیتزجرالد، یا متأثر از آنند. برای ارائه بحثی کامل و تمام‌عیار درباره پذیرش رباعیات عمرخیام در آلمان حقاً به کار جداگانه‌ای نیاز است، کما اینکه حضور خیام در دنیای انگلیسی زبان و فرانسه نیز مقتضی چنین کاری است.

انجمن عمرخیام هلند

به نظر می‌رسد علاقه مجددی در اروپا به عمرخیام و رباعیات او پدید آمده است. اگرچه بحثی جامع درباره این موضوع خارج از حیطه کتاب حاضر است، ولی انجمن عمرخیام هلند که اعضای آن در حال حاضر از هالی هلند و بلژیک هستند، نمونه‌ای از این علاقه مجدد به خیام است.

مبدء علائق علمی به عمرخیام در هلند برمی‌گردد به سال ۱۸۹۱ که مقاله‌ای در مجله «راهنما»^۱ منتشر شد^(۱۵۴). در اوایل سده بیستم، رباعیات منسوب به خیام به همت شعرای هلندی از قبیل ی. ه. لئوپولد^۲ و پ. س. بوئوتنس^۳ به هلندی ترجمه شد، و فرانک برنگوین^۴ نیز چاپ مصوری از ترجمه مصوری از رباعیات فیتزجرالد در آورد^(۱۵۵). شماری از دیگر شاعران نامور هلند این روند ادبی را دنبال کردند.

علاقه به عمرخیام مقدم بر جنگ جهانی دوم در هلند به پاره‌یی حلقه‌های روشنفکری محدود می‌شد، اما در دوره پس از جنگ، چندین ترجمه منظوم منتشر شد. سال ۱۹۹۰ بود که گروهی از دانشگاهیان و اهل ادب انجمن عمرخیام هلند را به راه

1 . De Gids

2 . J. H. Leopold

3 . P. C. Boutens

4 . Frank Brangwyn

انداختند. پایه گذاران، گیزت برمر^۱، یوهان وان شاگن^۲، دیزک یوریتسما^۳ و یوس بیگستراتن^۴ در هفدهم فوریه ۱۹۹۰ در محل هتلی در زوله^۵ دیدار کردند. در آنجا بود که انجمن عمرخیام تأسیس شد و اعضای مؤسس خود را «انجمن عمرخیام هلند»^۶ خواندند.

یوس بیگستراتن، از اعضای مؤسس، دلیل این علاقه شدید به عمرخیام را به شرح زیر بیان می‌کند:

این رباعیها با ترجمه‌های شاعران هلندی تفاوت داشت. من می‌خواستم بدانم که چرا؟ این شروع تلاش من در جستجوی عمر و رباعیات او بود. ترجمه‌ها را مقایسه کردم و به وجود دو ترجمه هلندی، کار یوهان وان شاگن و دیزک یوریتسما پی بردم. محل زندگی آنها را پیدا کردم و با ایشان درباره ترجمه‌هایشان گفتگو کردم. شروع کردم به خریدن کتابهایی که به این موضوع پرداخته بودند، و در یک مجله هلندی راهنمای کتاب خواستار نشریات مربوط به عمر و رباعیاتش شدم. بدین شیوه بود که با گیزت برمر، استاد طب در دانشگاه گرونینگن در تماس آمدم؛ او به من تلفن کرد و گفت که چاپهای رباعیات عمرخیام را گردآوری می‌کند (۱۵۶).

انجمن عمر خیام هلند از بدو تأسیسش در ۱۹۹۰ تا کنون دوبار در سال جلسه تشکیل داده‌اند، و در ۱۹۹۱، یان کایسر^۷، صاحب «نشر آوالون» که ناشر خصوصی بسیار خوبی است، به انجمن پیوست. تا کنون سه «کتابهای سال» (۱۹۹۲، ۱۹۹۵، ۲۰۰۰) به هلندی چاپ شده، و شماره چهارم در دست تهیه است. در حال حاضر، انجمن چهارده عضو دارد، که چهار نفر آنها دانشگاهی و مرتبط

1 . Geert Bremer

2 . Johan van Schagen

3 . Dirk Jorritsma

4 . Geert Bremer

5 . Johan van Schagen

6 . Het Nederlands Omar Khayyan Gezelschap

7 . Jan Keijser

به دپارتمان معتبر مطالعات شرقی دانشگاه لایدن، و بقیه چهره‌های ادبی‌اند (۱۵۷).
 انجمن عمرخیام هلند تا حالا دو نمایشگاه ترتیب داده است؛ اولی، که عنوان آن «هنر
 کتاب» بود، در ۱۹۹۷ در موزه کتاب واقع در لاهه برگزار شد، و دومی که در ۲۰۰۱ در
 کتابخانه لایدن بود، به جنبه‌های مختلف زندگی عمر، عمر به عنوان عالم و شاعر،
 نخستین مترجمان، مترجمان هلندی و منابع آنها، فیتز جرال و معاشرانش، نقیضه‌ها [یا
 تقلیدهای مضحک]، تصاویر و غیره می‌پرداخت (۱۶۸).

خاتمه

نتیجه‌گیری

بازسازی زندگی و اندیشهٔ عمرخیام بر پایهٔ شواهد مکتوب موجود وظیفهٔ اصلی این کتاب بوده است. مع‌ذلک، این طرح بدون اشکال هم نبوده است؛ ممکن است کسی ایراد کند که دوگانگی یا تضادی در نفس کتاب حاضر وجود دارد. از سویی، من به وجهی توجیه‌پذیر استدلال کرده‌ام که بسیاری از رباعیات منسوب به خیام از او نیست و ما نمی‌دانیم که، چنانچه چیزی از این اشعار به او تعلق دارد، مقدارش چیست. از سوی دیگر، در سراسر این کتاب، من بسیاری از همین رباعیات غیراصیل را به کار برده‌ام تا نشان دهم خیام که بود؛ در واقع، من این سروده‌ها را چنان تحلیل و تفسیر کرده‌ام که پنداری از خود خیام بوده، به قسمی که می‌تواند سمت و سوی فکری او را روشن سازد. ممکن است سؤال شود که چگونه و چرا از شواهد مشکوک به عنوان اساس بازسازی شخصیتی استفاده می‌شود که این همه دیدگاههای ضد و نقیض دربارهٔ او وجود دارد؟ در تحلیل نهایی، اگر قرار باشد کسی رویکرد صرفاً تاریخی مستند به مآخذ مکتوب اتخاذ کند — کما اینکه بیشتر خیام‌شناسان ستاً چنین کرده‌ند — با مسألهٔ لاینحلی روبه‌رو خواهد بود. اگر حقیقت داشت که رباعیات نامعتبر و غیراصیلند، در آن صورت پرونده بسته می‌شود و خیام لااقل از جهاتی برای همیشه در پرده باقی می‌ماند. گرچه عملاً محال است که با یقین صددرصد بدانیم کدام قسمت از رباعیات متعلق به خیام

است، مع ذلک، تحلیل دقیقی از بیشتر رباعیات موجود آشکار می‌سازد که «وجوه مشترک» زیادی میان اکثر آنها به چشم می‌خورد. پیامی یکدست و منسجم، دیدگاهی خاص دربارهٔ مسائل وجودی شرایط انسان و شیوه‌ای از زندگی از بسیاری از رباعیاتش می‌تراود.

دقیقاً همین وجوه مشترک در میان بسیاری از رباعیات است که به ما امکان می‌دهد از «مکتب تفکر خیامی» سخن بگوییم. وضعیتهای مشابهی نه تنها در میان دیگر انواع ادبی و شعری، بلکه در میان مکاتب تفکر فلسفی نیز وجود دارد. مثلاً، به رغم گونه‌گونیهای موجود میان آثار هنری در مکاتبی چون امپرسیونیسم، کوبیسم و سوررئالیسم، باز بین کارهایی که به یک مکتب هنری تعلق دارد، شباهت خانوادگی به چشم می‌خورد. همین‌طور، زبانهای هم‌خانوادهٔ مختلف از قبیل هندواروپائی، یاسامی، به رغم تفاوت‌هایی بین آنها، شباهتهای اساسی صرفی و نحوی دارند. شباهتهای موجود در میان اکثر رباعیات بسیار چشمگیر است، از ناموثق‌ترین آنها گرفته تا آنهایی که بیشتر محققان بر سر تعلق آنها به خیام توافق دارند، و می‌توان شبکه‌ای از نظرات و مفاهیم مشترک در آنها دید.

شمار زیادی از این اشعار بسیار غنی و پرمحتوا ستاً مورد بی‌توجهی کامل پژوهشگران قرار گرفته است، صرفاً به سبب آنکه «اصالت ندارند». این تقریباً مانند آن است که ارزش هنری تابلوی امپرسیونیستی زیبایی را نادیده بگیریم چون نمی‌دانیم نقاش آن کیست! آیا یک کار هنری مقدار زیادی از هنرمند و مکتبی که او بدان متعلق است نمی‌گوید؟ درست همان‌طور که کتابی شامل شعر ویکتوریایی از سراینده‌ای ناشناس چیزهای بسیاری را هم دربارهٔ شعر و شاعری عصر ویکتوریا هم دربارهٔ گویندهٔ ناشناختهٔ آن کتاب شعر روشن می‌کند، رباعیات نیز اطلاعات زیادی دربارهٔ مکتب تفکر خیامی به ما می‌دهد. وقت آن رسیده که جستجو برای یافتن پیام آور را فروگذاریم و هم خود را صرف پیام کنیم — در اینجا است که اندکی از خیام تاریخی پیدا می‌شود.

روش و رویکرد مورد استفادهٔ من به نظر محققانی که معتقدند با تفحص در شواهد تاریخی، می‌توان «خیام واقعی» را پیدا کرد، دست کمی از یک کابوس ندارد. رویکرد آنان در مطالعات خیام‌شناسی مقداری از رباعیات فنی و پرمحتوا را نادیده

گرفته است صرفاً به دلیل آنکه این رباعیات معتبر و اصیل نیستند. با اینهمه، آیا این رباعیات فی نفسه ارزشمند نیستند؟ آیا همین که سرایندگان آنها این اشعار را به خیام منتسب کرده‌اند مقدار زیادی درباره‌ی اینکه در تصور مردم خیام چه کسی می‌تواند بوده باشد، به ما نمی‌گوید؟ آیا چنین تصویری نمی‌تواند لااقل تا حدی معتبر باشد؟ گرچه من اعتقاد راسخ دارم که چنانچه تنها جزئی از رباعیات به خیام واقعی متعلق باشد، باز می‌توان اطلاعات زیادی درباره‌ی این شخصیت و آراء او استنتاج کرد؛ بالاخره مقداری حدس‌زنی و فرضیه‌سازی هم در اینجا وجود دارد.

در سرتاسر این کتاب، من از «خیام» به عنوان چهره‌ی پر راز و رمزی یاد کرده‌ام که بیش از یک شخصیت تاریخی، و کسی است که امکان دارد و یا امکان ندارد رباعیات را ساخته باشد. به نظر من، خیام مظهر سرگشتگی انسانهای حیرت‌زده‌ای است که تمامی زندگی خود را صرف رفت و آمد بین عقل و وحی می‌کنند، هرگز آرام نمی‌گیرند، و با روحیه‌ای سازش‌ناپذیر، به مبانی اصالت و انسجام فکری سخت پایبند می‌مانند.

حرف من به منتقدانی که ممکن است بگویند «چه تلاشی است که بر پایه‌ی مدارک نامطمئن شخصیت خیام را از نو بسازیم» این است که «تنها من نیستم که می‌کوشم تا براساس تمامی مدارک موجود، چهره‌ای تاریخی را بازسازی کنم». مسیحیت در میان ادیان متعدد دیگر مثال بسیار خوبی پیش روی ما می‌گذارد. نبود شواهد متقن و بی‌چون و چرا درباره‌ی مسیح تاریخی مانع کوششهای این همه پژوهشگر طی دو هزار سال گذشته نشده که زندگی او را بر پایه‌ی مدارک موجود بازسازی کنند^(۱). همین‌طور، با اینکه اکثریت ۱۲۰۰ رباعی مسلماً اصیل نیست، باز هم مقوله‌ای از ادبیات فارسی هستند که پیامی منسجم، یکدست [و کمابیش همسو] برای ما دارند. به سبب علاقه‌یی که به یافتن رباعیات «واقعی» وجود داشته، پیام مورد نظر یکسره مورد غفلت قرار گرفته است؛ بنابراین، وقت آن شده که غبار از چهره‌ی این رباعیهای پرمایه و جذاب بزداییم و آنها را به عنوان بخشی از مکتب تفکر خیامی مطالعه کنیم و فرض را بر آن بگذاریم که پیام واقعی خیام در سرتاسر این سخنان منظوم منتشر است.

پرسش دوم که حتی از مسأله‌ی اصالت و اعتبار رباعیات مناسب‌تری دارد و، از لحاظی، نتیجه‌ی جنبی آن است، مسأله‌ی «حقیقت» است. آیا خیام به حقیقتی معتقد بود و

اگر پاسخ مثبت است، چیزی که او آن را حقیقت می‌شمرد چه بود؟ مسلماً، نوشته‌های فلسفی و رباعیاتش نماینده دو مقوله اندیشه و نظر است: مقوله اول نشان می‌دهد که خیام مسلمان متدینی بود که حقیقت را همان خدا می‌دانست، در حالی که مقوله دوم حکایت از لا ادری‌گری دارد.

کسانی که خیام شاعر را از خیام فیلسوف جدا کرده‌اند طبیعتاً این تضاد را حل کرده‌اند، ولی ما در تحقیق خود بنا را بر آن نهاده‌ایم که این دو خیام یکی هستند. بگذارید این مسأله پر پیچ و خم را توضیح بیشتری بدهیم. یک پاسخ به پرسش مورد بحث این است که بگوییم خیام مردی دورو بود و از سرِ عافیت‌طلبی وانمود می‌کرد که مسلمان است. بنابراین، خیام حقیقی را باید در رباعیات جستجو کرد، شخصی که معتقد نبود که یک «حقیقت» واحد وجود دارد، بلکه به «حقیقتها» اعتقاد داشت. او که، همچون بسیاری از اندیشمندان دیگر، از تعقیب و آزار هراس داشت، مجبور بود تظاهر کند که مسلمان سر به راهی است. شاید همین سیاست سبب آن شده که خیام در آغاز و انجام رساله‌های فلسفی خود به حمد خداوند و نعمت پیامبر پردازد.

این نظریه بسیار مضحک است زیرا حتی مطالعه‌ای سطحی در نوشته‌های فلسفی خیام نشان می‌دهد که از لحاظ فکری او درست در داخل ساحت دین اسلام عمل می‌کرد. چیزی از مقوله خودنمایی در نوشته‌ای فلسفی او نیست؛ آنها از حیث بافت فکری تماماً اسلامی هستند؛ ما دیگر از این حرفی نمی‌زنیم که پایبندی و اعتقاد مادام‌العمر او به شریعت اسلامی گواه دیگری است بر اینکه معتقدات وی عمیق و حقیقی بود. توجیه دیگر، که من از آن دفاع کرده‌ام، این است که مفهوم حقیقت در نزد خیام همان اندازه در ذهنش روشن بود که آراء علمی او: به عقیده وی حقیقت خدا هست و بس. خیام یک خداشناس بود. هیچ جا در رباعیات اصیل وی یا حتی آنها که منسوب به اوست هرگز در وجود خداوند تردید نکرده است. او یقیناً به دین ایراد می‌گیرد، به متشرعان جزمی، احکام دینی، و معتقدات عوام در جهات مختلف دین سخت می‌تازد، اما به آنچه لب و هسته مرکزی دین است یعنی خدا، هرگز! او به انسان‌انگاری [خدا] و حتی به صفات الهی از قبیل عدل ایراد می‌گیرد ولی هرگز در وجود او شک نمی‌کند. تحلیل سنت‌شکنانه و کنایه‌آمیز خیام [از متون دینی] را می‌توان

به مثابه دفاع او از لبّ یا هسته مرکزی دین تفسیر کرد؛ خيام این کار را با فرو ریختن ظاهر و نمایی انجام می دهد که دورادور آن هسته مرکزی پدید آمده است. او مدتها درباره خدایی به تأمل و تفکر پرداخته که زاهدان ظاهرپرست مدعی اند اسرار او را کشف کرده اند. خيام با اشاره به مسأله شرّ و ابراز تردید نسبت به دوزخ و بهشت، غرور متشرعان را در مورد علم ادعائیشان از قیامت — و نه حقیقت وصف ناپذیر خدا — نکوهش می کند.

این سؤال که به باور خيام حقیقت چه بوده، ناشی از این است که شخص اساساً نمی تواند یا راغب نیست بپذیرد که ممکن است فردی بدون آنکه روی و ربایی در کارش باشد، در آن واحد به آراء ضد و نقیض معتقد باشد. انسان بودن مستلزم تغییر و تحول و سازگار شدن با گونه های مختلف تفکر است، پدیده ای که در فرهنگ اسلامی تلویحاً معنای موهنی دارد. همان طور که در بالا نشان داده شد، خيام خداشناسی بود که اعتقادش به وجود خداوند محور اصلی اندیشه وی را می ساخت. او حقیقت را با خدا، که وجودش را — لا اقل تا حد مورد رضایت خویش — منطقاً ثابت کرده است، برابر می داند؛ ولی ذهن علمی و منطقی او هیچ یک از پاسخهای متعارف دینی را به معماهای عمده زندگی انسان نمی پذیرفت و نمی توانست بپذیرد. در واقع، او فراتر از این رفت و گفت هیچ کس حقیقت این قبیل مطالب را نمی داند و بنابراین اندیشیدن درباره آنها جایی ندارد.

می توان استدلال کرد که اعتقاد خيام به احکام دینی احتمالاً بدین سبب بوده که او در فرهنگ اسلامی زندگی می کرده، یا از فقیهان متعصب باک داشته است. عقیده من این است که او چیزی غیر منطقی در قوانین دینی اسلام (شریعت) نمی دید و معتقد بود که اینها مجموعه معقولی از قواعد قابل پیروی است. قوانین دینی نیست که او به مسخره می گیرد، بلکه تعصب تندی است که مردم نسبت به آن پیدا می کنند؛ نقطه حساس مورد انتقاد او جز می گرایان سنت پرست و سابقه تاریخی آنها در تنگ کردن فضای آزاداندیشی است. احکام شریعت به نظر خيام وسیله ای برای رسیدن به هدفی است و نباید زیاد جدی گرفته شود و الا با حقیقت یک چیز واحد فرض می شود. شاید حمله او به ظاهرگرایی دینی به قصد پرده برداشتن از چهره حقیقت بود و نه انکار آن.

خیام ما تنها به وجود یک حقیقت — و نه هیچ حقیقت دیگری — باور داشت،
که آن را با «الله» یکی می دانست.

پیوست الف

ترجمه رسالات فلسفی

- ۱ . فی الکوّن والتّکلیف
- ۲ . ضرورة التّضاد فی العالم والجبر و البقاء
- ۳ . الضیاء العقلی فی الموضوع العلم الکلی
- ۴ . رساله در علم کلیات وجود
- ۵ . رساله فی الوجود
- ۶ . رساله جواب عن ثلاث مسائل

مقدمه

در زیر، اصل متن رساله فارسی و ترجمه پنج رساله فلسفی عمر خیام عرضه می شود. همان گونه که از این رسالات به وضوح بر می آید، خیام اساساً شرحی بر مصنفات ابن سینا به دست می دهد. آراء خیام با شرحهای مشائی مشرب سنتی همخوانی دارد؛ او به اکثر موضوعات مهم مورد توجه فیلسوفان مسلمان می پردازد؛ موضوعاتی از قبیل ماهیت، وجود، فیضان یا صدور مراتب مختلف وجود از مبدء اول، وجود شرّ، و مسأله اختیار و جبر.

در میان موضوعهای فلسفی که خیام بحث می‌کند، بررسی وی از مسأله تقدّم ماهیت بر وجود بی‌نظیر است. در این مورد، او از این نظر دیرینه‌مثنائها که وجود بر ماهیت تقدّم دارد فاصله می‌گیرد و از اصلی دفاع می‌کند که از آن به «اصالت ماهیت» تعبیر می‌شود. اهمیت فلسفی این دیدگاه تا زمان شهاب‌الدین سهروردی، که در زمانی نه چندان طولانی پس از خیام زندگی می‌کرد، ناشناخته ماند. اصالت ماهیت بار دیگر به توسط میرداماد، مؤسس مکتب اصفهان در سده یازدهم / هفدهم، احیا شد. معلوم نیست که سهروردی و میرداماد به هیچ وجهی متأثر از خیام بودند، اما این مسأله جای تحقیق بیشتر دارد. همچنانکه در فصل ششم این کتاب اشاره کردم، نوشته‌های فلسفی خیام نسبتاً فشرده است، و فهم آنها مستلزم آشنایی با مفاهیم سنتی مشائی و اصطلاحات فنی این مکتب است. کسانی که فقط در طلب شناختی کلی از نظرات فلسفی خیامند، باید به توضیحات نگارنده در فصل شش مراجعه کنند.

رسالة فی الّکون والتّکلیف^(۱)

سپاس خدای را صاحب هر نعمت و انعام، و درود بر بندگان برگزیده او، خصوصاً سرور پیامبران محمد(ص) و خاندان پاک او. در سال چهارصد و هفتاد و سه هجری، ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی، قاضی القضاات نواحی فارس به سیّد اجلّ، حجّت حقّ، فیلسوف عالم، یاور دین، بزرگ فلاسفه شرق و غرب، ابوفتح عمر بن ابراهیم خیامی، قدّس الله نفسه - نامه‌ای نگاشت حاوی مباحثی از حکمت خداوند تبارک و تعالی در خلق عالم و خصوصاً انسان و مکلف ساختن مردم به عبادات، و ضمن آن ابیات فراوانی را گنجانده که از آن جز این چند بیت باقی نمانده است:

۱. با سپاس از خانم بهناز هاشمی‌پور، ترجمه ایشان را از «رسالة فی الّکون والتّکلیف»، که در نشریه فرهنگ، سال دوازدهم، شماره‌های ۱-۴ (۱۳۷۸ ش)، صص ۱۴۷ - ۱۵۵ م درج شده، در اینجا نقل می‌کنم.

ای باد صبا^(۲)، اگر خواهی که حق مرا بر خود به جای آری
 سلام مرا به دانشی مرد بزرگ، خیام، برسان
 خاک درش را بوسه‌ای خاضعانه ده
 خضوع نیازمند حکمتی که چشمداشت دهشی دارد،
 پس اوست همان فرزانه حکیمی که ابرهای [حکمت و فضلش]
 چون آب حیات خرده استخوانهای پوسیده را سیراب و زنده می‌کند
 از حکمت کون و تکلیف می‌آورد آنچه را
 که براهین آن مستغنی از هر چون و چرایی است.

پس خیام بدین رساله‌وی چنین پاسخ گفت:

ای برادر و ای سرور پر شوکتِ فاضل، و ای یگانه کامل؛ خداوند زندگی تو را
 دراز و بلند گرداناد و عزّت و بلندمرتبگی تو را پایدار کناد و درگاهت را از مصیبت‌ها و
 پیشامدهای روزگار در امان داراد! دانش تو از علم مصاحبان من فزون‌تر و فضل تو از
 فضل آنها گرانمایه‌تر و نفس تو از نفوس آنان پاکیزه‌تر است. پس بنابراین، تو بر این امر
 از آنها آگاه‌تری که دو مسأله کون و تکلیف از جمله مسائلی است که حلّ آن برای بیشتر
 کسانی که در آن نظر کرده و بدان پرداخته‌اند دشوار است. هر یک از این دو مبحث
 خود به چندین قسم تقسیم می‌شود و هر قسم خود به شماری از مقایس پیچیده نیازمند
 است که مبتنی بر انواع قضایایی است که اهل نظر در آن اختلاف دارند.

کون و تکلیف از موضوعات نهایی علم اعلی و حکمت اولی محسوب می‌شوند،
 و آراء متکلمان درباره آنها در تباین جدی است. و چون چنین است، پس سخن گفتن از
 آنها بسیار دشوار می‌نماید. اما حال که تو مرا به بحث و گفتگو درباره آنها شرف
 بخشیده‌ای، جز این راهی نیست که به دلیل تنگی وقت و ناممکن بودن بسط و اطاله و
 اطناب کلام و تفصیل گفتار، به اختصار و ایجاز به ذکر اقسام و برشمردن انواع مختلف
 آن دو و بیان براهین کلی آنها براساس آنچه بحث من و معلمان متقدم بر من بدان منتهی
 شده است، پردازم. نیز براین امر آگاهم که ذکاوت و دریافت تو از حقایق — خداوند
 حافظ بزرگی تو باشد — مرا از زیاده‌گویی به اختصار و از عبارات به اشارات بسنده

می‌دارد (۳)....

مطالب حقیقی ذاتی در صناعت فلسفه سه چیز است که امّهای مطالب دیگر را تشکیل می‌دهد. نخست مطلب «هل هو» (آیا آن چیز هست؟) است، و آن سؤال از اِنْتِ (هستی) و ثبوت آن است. چنانکه گوئیم: «آیا عقل موجود است یا نه؟ پاسخ بدین سؤال یا به نفی است و یا به اثبات. دوم مطلب «ماهو» ([حقیقت] آن چیست؟) است و آن پرسش از حقیقت چیز و ماهیت آن است؛ چنان که گوئیم: «حقیقت عقل چیست؟» و پاسخ بدان یا به حدّ است و یا به رسم و یا به شرح و تبیین به اسمی دیگر است. و این مطلب پاسخ دهنده را محدود و ملزم به پاسخ میان دو جانب نفی و اثبات نمی‌کند، بلکه پاسخ دهنده مختار است به پاسخ‌گویی براساس آنچه آن را حدّ آن چیز و یا تعریف آن می‌داند. سوم مطلب «لِمَ» (چرا؟) است، و آن سؤال از علّتی است که به خاطر آن شیء وجود یافته است و اگر آن علت نمی‌بود، آن شیء وجود نمی‌یافت. چنانکه گوئیم: «چرا عقل وجود دارد؟» و این نیز پاسخ دهنده را مابین دو جانب نقیض (نفی یا اثبات) محصور و محدود نمی‌کند، بلکه پاسخ را به خود او وامی‌گذارد و با اجزای پاسخ او آنجا که پاسخ به لمیت (چرایی) است، سر و کار ندارد، ولی آنجا که پاسخ به پرسش از ماهیت (مطلب دوم) است، متعرّض آن می‌شود.

بین مطلب «ما» و مطلب «لِمَ» مناسباتی است که در کتاب البرهان^(۴) از کتب منطق حق مطلب در مورد آن کاملاً ادا شده است. هر یک از این مطالب به اقسام چندی تقسیم شده است که در موضوع مورد بحث ما در اینجا نیازی به ذکر آن نیست؛ جز آنکه مطلب «ماهو» با در نظر گرفتن مطلب اول (هل) به دو قسم بخش می‌شود که به دلیل اختلافی که اصحاب این فن (فلسفه) در آن دارند، ناگزیر به ذکر آن مبادرت می‌ورزیم. نخست، «مای حقیقیه» که از حقیقت شیء بحث می‌کند و از نظر ترتیب از مطلب «هل» متأخرتر است، زیرا تا وجود چیزی برای ما ثابت نشود، امکان ندارد که در ماهیت و ذات آن تحقیق کنیم. چرا که معدوم فاقد ذات حقیقی است. دوم مطلب «مای شارحه» است که از شرح (= معنای) اسمی که بر شیء اطلاق می‌شود. بحث می‌کند و در ترتیب بر مطلب «هل» مقدم است، زیرا تا شرح گفته‌گوینده را ندانیم که «آیا عنقای مُغرب وجود دارد یا نه؟» امکان ندارد که درباره نفی یا اثبات آن حکمی صادر کنیم. از این رو لازم

است قبل از مطلب «هل»، شرح اسم بیاید. و از اهل منطق جماعتی که متذکر تفاوت میان این دو قسم «ما» نشدند، به حیرت و تباهی اندیشه دچار گشتند. پس برخی از آنان بر آن رفته‌اند که مطلب «ما» نسبت به مطلب «هل» مؤخرتر است و نوعی حقیقی آن را اداره کرده‌اند، و برخی نیز بر آن شده‌اند که مقدم بر مطلب «هل» است و مراد آنان نوع تشریحی آن (مای شارحه) بوده است.

و اما مطلب «لم» از دو مطلب دیگر مؤخرتر است، زیرا ما تا حقیقت و اِنِیت چیزی را ندانیم، نمی‌توانیم علتی را که به سبب آن، شیء به وجود آمده است دریابیم. به غیر از مطالب فوق، پرسشهای دیگری وجود دارد از قبیل کدام، چگونه، چه اندازه، چه وقت و کجا، که عَرَضی هستند و از حقیقتِ اعراض عارض بر شیء و اثبات خود این اعراض بحث می‌کند. با بررسی و کاوش عمیق در می‌یابیم که این مطالب نیز در حقیقت در ضمن مطالب ذاتی و حقیقی مندرج است و در اینجا نیازی به ذکر آن نیست. و هیچ موجودی نیست که از نوعی هَلِیت (آیایی) یا اِنِیت و ثبوت خالی باشد، و آنچه از اِنِیت و ثبوت خالی است، معدوم ماست، و حال آنکه ما آن را موجود فرض کرده‌ایم و این محال است. بر همین روال، آن موجود نمی‌تواند از ماهیت حقیقی که به سبب آن از غیر خود تعین و تمایز می‌یابد خالی باشد، زیرا آنچه از غیر خود متعین و متمایز نیست، معدوم است، حال آنکه ما آن را موجود فرض کرده‌ایم و این محال است. ولی همانا موجوداتی هستند که خالی از لمِیت‌اند و آنها همان چیزهای واجبی هستند که ممکن نیست موجود نباشند؛ و اگر آنها را غیر موجود فرض کردیم، محال لازم آید. و چیزی که در حقیقت بر این صفت باشد، سبب و لمِیت برای آن وجود ندارد و لذا به ذات خود واجب‌الوجود است. و آن یگانه زنده و پاینده‌ای است که وجود هر موجودی از او است و از حکمت وجود او — بزرگ و پاک است شکوه و نامهای او — هر خیر و عدالتی قَیْضان می‌یابد. اما در این مسأله‌ای وجود دارد که بحث ما فارغ از آن است.

و تو اگر در جمیع موجودات و لمِیاتِ آنها با دیده تأمل بنگری، نظرت را بدانجا خواهد کشاند که این حکم قطعی را صادر کنی که لمِیت تمام چیزها به چرایی و علل و اسبابی منتهی می‌شود که لمِیت و علل اسبابی برای آنها وجود ندارد. برهان این مسأله بدین صورت است که اگر گویند چرا «اب» است، گوئیم زیرا «ج» است؛ و اگر پرسند چرا

«اج» است، گوئیم چون «د» است و اگر گویند چرا «اد» است، گوئیم زیرا «ه» است. و به ناگزیر بحث از علتها به علتی که دلیلی از برای آن نیست، منتهی می‌شود؛ و گرنه تسلسل یا دور لازم آید و آن محال است. پس راست آمد که تمامی علتهای موجودات به علتی منتهی می‌شوند که سببی برای آن نیست و در علم الهی، چنین تبیین می‌شود که علتی که هیچ دلیلی برای آن نیست ذات واجب‌الوجود است که از جمیع جهات واحد است و از هرگونه نقصی مبرا است و تمامی چیزها به او منتهی می‌شود و از او وجود می‌یابد. پس آشکار گشت که پرسش «لم» بر هر موجودی عارض نمی‌شود، بلکه به موجوداتی اطلاق می‌شود که آن گاه که غیر موجود فرض شوند، از آن محالی لازم نیاید. و اما برای موجود واجب واحد چنین نیست.

حال که چنین مقدماتی را پیش نهادیم و به اختصار در آن سخن رانیدیم، به مقصود و غرض اصلی از بیان آن یعنی سخن در کون و تکلیف باز گردیم. پس گوئیم که لفظ «کون» به حسب اشتراک اسمی، بر شماری از معانی مختلف اطلاق می‌شود. اکنون آنچه را که از غرض و مقصود ما دور است کنار می‌نهم و می‌گوئیم که کون آن گونه که در اینجا مورد بحث است، وجود چیزهای ممکن‌الوجود است که چنانچه آنها را غیر موجود فرض کنیم، محالی از آن لازم نیاید. و اما مطلب «هل» در اینجا چنان است که بگوئیم موجوداتی که بر صفت مذکورند، وجود دارند یا نه؟ و پاسخ بدین پرسش مثبت است. و اگر جویای اثبات وجود این موجودات از راه برهان باشیم، بسیار واضح است، چرا که تجربیات حسی و مشاهدات ضروری و قضایای عقلی ما را از استدلال این امر بر پایه چیز دیگری غیر از آن بی‌نیاز می‌کند، چرا که تمامی موجوداتی که در پیش روی ما هستند از این قبیل‌اند و نیز بدن‌ها و حالات ما مسبوق به عدم‌اند.

و اما لمیت «کون مطلق» — که همانا فیضان تمامی موجودات به طور سامان یافته در سلسله نزولی به نحو طولی و عرضی از جانب مبدأ اول (حق عز و جل) است — همان جود و کرم حقیقی، محض و تام خداوند است که هر ممکن‌الوجودی از آن فیض می‌برد. پس جود و بخشش خداوند تبارک و تعالی سبب وجود این موجودات شده است. لذا اگر از ما پاسخی درباره چرایی جود پروردگار خواستند، می‌گوئیم جود او لمیت ندارد، زیرا واجب است، و همان گونه که ذات واجب‌الوجود محل چرایی نیست،

بر همین سیاق جود او و کلیه صفات او نیز جای چرایی ندارد.

مسأله‌ای که از این رشته مسائل باقی می‌ماند، و آن مهم‌ترین و دشوارترین مسائل در این باب است، تفاوت موجودات در شرافت است. پس بدان که این مشکلی است که بیشتر کسان در آن متحیرند، چنانکه به نظر نمی‌رسد خردمندی یافت شود که در این باب دچار تحیر نشده باشد. و شاید من و معلم من شیخ‌الرئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینای بخاری - خدای مرتبه او را بلند گرداناد - که فاضل‌ترین دانشمندان متأخر است، با امعان نظر در این باب نگریسته و بحث را تا حدی که نفوس ما را قانع کرده باشد، کامل کرده باشیم. و آنچه ما را قانع کرده یا سخنی است در باطن سست و بی‌ارزش و در ظاهر آراسته و فریبنده، یا کلامی است که در نفس و ذات خود استحکام دارد، به گونه‌ای که به ناگزیر باید بدان قانع شد. و اینک به طریق رمز، وجهی از آن را بیان می‌داریم. پس می‌گوییم: برهان حقیقی و یقینی قائم بر آن است که خداوند موجودات را نه با هم، بلکه طی یک سلسله مراتب نزولی نزد خود ابداع فرموده است. پس مُبْدَع (صادر اول) عقل محض است و آن اشرف موجودات از جهت نزدیکی به مبدأ اول (حق) است. بدین سان در قوس نزولی از شریف‌ترین تا ناچیزترین موجودات را ابداع کرد تا به طینت کائنات فاسده رسید و آن ناچیزترین موجودات عالم است. سپس در قوس صعودی در هر مرتبه‌ای به ابداع موجودی شریف‌تر از مرتبه قبل پرداخت تا به انسان که اشرف موجودات مرکبه و آخرین آنها در عالم کون و فساد است رسید. پس نزدیک‌ترین مبدعات به مبدأ اول شریف‌ترین آنهاست و دورترین مرکبات از آن طینت [مادی اولیه] اشرف آنان است. و به جهت ضرورت عدم اجتماع متضادات، بلکه مقابلات در شیء واحد، در زمان واحد و از جهت واحد، همانا خداوند تبارک و تعالی تکوین این مرکبات را در زمانی خاص مقدر فرموده است.

پس اگر این ایراد وارد شود که چرا چیزهایی را که با یکدیگر متضاد و مانعة‌الجمع‌اند با یکدیگر خلق فرمود، گوییم: دوری از خیر بسیار به جهت لزوم شر اندک، خود شر بسیاری است و حکمت کلیه حق و جود و کرم کلی خداوند تعالی، به تمامی موجودات کمال ذاتی آنها را بخشیده است، بی آنکه از حظّ حتی یکی از آنها بکاهد؛ جز آنکه موجودی به نسبت قرب و بُعد در شرافت متفاوت است. و این نه از

جهت بخل از جانب حق عزّ و جلّ است، بلکه اقتضای حکمت سرمدی است. این مجملی بود از تحلیل مسأله کون براساس مذهب گروهی از فلاسفه — گرچه آن را بر طریق نقل و روایت آوردم. پس همانا با تحقیق در اصول آن به یاری برهان، راه به سر منزل معرفت یقینی خواهی برد.

اما مسأله تکلیف شاید آسان تر از مسأله کون باشد و من آنچه را که در این باب می دانم در مقام فایده گیرنده (مستفید) بر تو عرضه می دارم. پس می گویم که دور نیست که لفظ تکلیف بر حسب اصطلاح معانی مختلفی داشته باشد، ولی فلاسفه از آن آنچه را که من در اینجا ذکر می کنم اراده کرده اند.

تکلیف امری است که از جانب خدای تعالی صادر می شود تا افراد انسانی را به سوی کمالاتی که آنها را در حیات دنیوی و اخروی به سعادت می رساند، سوق دهد؛ و آنها را از ظلم و جور و ارتکاب زشتیها و اکتساب نقایص و کاستیها و اصرار در متابعت قوای جسمانی که مانع آنها از پیروی قوای عقلانی است، باز بدارد. و اما هلیّت (آبایی) تکلیف؛ این مندرج در ضمن لمیّت است، زیرا چرایی چیزها متضمن اینّت و هستی آنها است. پس در مورد چرایی تکلیف می گویم که خداوند عزّ و جلّ نوع انسانی را به گونه یی خلق فرمود که امکان ندارد که نوع آن در کلّ بقا یافته و به کمالات برسد، مگر با یاری متقابل، کمک و تعاون؛ زیرا تا زمانی که غذا، لباس و مسکن که بیشتر چیزهایی است که در زندگی بدان نیاز دارد ساخته و مهیا نشود، امکان دستیابی به کمال برای وی حاصل نیامده و ممکن نیست که فرد انسانی بتواند به تنهایی عهده دار تمامی آنچه که از ضروریات زندگی نیاز دارد بشود. پس به ناگزیر هر یک از آنان باید به تأمین چیزی از ضروریات زندگی قیام کند. در این صورت هر فرد انسانی ممنوع خود را از اینکه به تنهایی امور بسیاری را برگردن گیرد آزاد و رها خواهد کرد.

و چون امر بر این منوال است، پس واجب آمد که همگان به سنّت و قانون عادلانه یی روی آورند که براساس آن به آنچه میان آنهاست به عدالت حکم شود. و این سنّت همانا نزد یکی از آنان یافت شود که قوت عقل او از همه بیشتر و پاکیزگی نفس او از همه افزون تر است و امور دنیوی، مگر ضروریات آن و آنچه در زندگی بدان نیاز دارد، وی را به خود مشغول نگرداند و هم او در آنچه آهنگ آن کرده است، ریاست و

یا برخورداری از امور شهوانی و غضبی (سلطه جویی) نباشد. بلکه قصد او به دست آوردن رضای پروردگار تعالی باشد که به وی فرمان می دهد تا براساس قانون عادلانه‌یی که در آن عصبیت و برتری دادن برخی بر برخی وجود ندارد، حکم شرع را بدون تبعیض بر مردم جاری سازد. و این حقیقتی است که به واسطه وحی و مشاهده ملک^۱ بر او افاضه می شود و چیزی است که فیض آن بر دیگری که در مرتبه‌یی پایین تر از او قرار دارد نمی رسد. و این فرد به این دلیل که تنها او شایسته اطاعت است، از دیگران متمایز می شود. و این تمایز همانا به سبب آیات و معجزاتی است که دلالت دارند بر آنکه از جانب پروردگار او، عزّ و جلّ، هستند.

آنگاه آشکار است که افراد انسانی به لحاظ قبول خیر و شرّ و رذایل و فضایل متفاوتند و این بر حسب مزاج بدن‌ها و شکل نفوس آنهاست. و از آنجا که بیشتر مردم حق خود را بر دیگران حق واجب می دانند و در استیفای آن مبالغه می کنند و حق دیگران را بر خود نمی بینند و نیز هر یک از آنان خود را برتر از بسیاری از مردم دیگر می بیند و از آنان مستحق تر بر ریاست و سروری، پس لازم است که این شارع چنان از تأیید و یاری حق برخوردار باشد که از اجرای حکم شریعت در میان جمهور مردم دچار عجز نشود. برخی را با وعظ، برخی را با دلیل یا برهان، برخی را با تألیف قلوب و ابدان، برخی را با ترساندن و هشدار دادن، برخی را با ابدای سخت و جنگ و قتال به راه شریعت آورد.

و از آنجا که چنین پیامبری در هر زمان حیات ندارد، لازم است که این ستهای مشروعه برای زمان معینی پایدار بماند؛ یعنی، تا وقت معینی که مقدر است، آن سنت مضمحل شود. و شرایع و قوانین عادلانه، مگر به یاری چیزی که به وسیله آن مردم پیوسته به یاد صاحب شرع باشند، پایدار نمی ماند. پس فرض است بر آنها عبادتی که در آن ذکر صاحب شرع و حق عزّ و جلّ آمده است، و واجب است بر آنها تکرار آن تا بدانجا که به واسطه تکرار پی در پی، این یادآوری [در دلها] استحکام پذیرد.

آنگاه از دریافت اوامر و نواهی الهی و نبوی درباره طاعت سه منفعت حاصل

آید. نخست ریاضت دادنِ نفس و عادت دادنِ آن به امساک از شهوات و مهار زدن بر قوه غضبیه که تیره کننده قوای عقلانی است. دوم عادت دادنِ نفس به نظر کردن در امور الهیه و احوال معاد در آخرت، تا با مواظبت بر عبادات از جایگاه غرور به ساحت حق و تفکر در ملکوت کشانیده شود و بر متجلی ساختن وجود خداوند در خود برانگیخته شود: آنکه هر وجودی از اوست — بزرگ و پاک است شکوه و نامهای او — و معبودی جز او نیست؛ آنکه موجودات، طی سلسله مراتبِ سازمان یافته‌یی از وی فیضان یافته‌اند و حکمت او با برهانی مبتنی بر قیاسی عاری از تمامی قضایای وهمی و مغالطی، مستدل گشته است. و سه دیگر، به ذکرِ شارع حق و نیز آنچه از آیات و هشدارها و وعده‌ها و وعیدها که برای اجرای احکام قانون عادلانه بین مردم لازم است، بپردازند تا بدین صورت میان مردم تعادل و همکاری جاری شود و نظام عالم که حکمت باری جلّ و علا اقتضای آن را کرده است، بر همان حال باقی بماند. پس، اینهاست همان سودمندیهای تکلیف و منافع عبادات. آنگاه برای عمل کننده بدانها اجر و ثواب اخروی هم توشه می‌کند. پس، بنگر به حکمت خدای زنده پاینده، و آنگاه نظر کن به رحمت او و به ساحتی بنگر که عجایبِ آن چشم ترا خیره می‌کند.

این مقدار مختصری بود که در حال به اندیشه من در آمد. پس، آن را به پیشگاه رفیع تو، ای کامل یگانه معروض داشتم تا خود خلل آن را بپوشانی و تباهی آن را اصلاح کنی و بدانچه از دیدار شریف و کلام لطیف روح مرا آرامش می‌بخشد به من عوض بخشی. و پروردگار پاک بر آنچه راست و صواب است داناترین است و سپاس خداوند را در آغاز و در پایان و در باطن و در ظاهر.

«ضرورة التصاد في العالم والجبر والبقاء»^(۵)

و بعد، سئوال چنین مسأله‌یی همچون ضرورت تضادّ و درخواست مباحثه در آن باعث بلندی نام و عظمت کار من گردید، و بدان سبب از صمیم قلب خدای را شکر گفتم؛ چه، به خاطر مخطور نمی‌کرد که این قبیل سئوالات، آن هم با این طرز و اسلوب با شبهه‌یی

قوی، از من بشود. بدین ترتیب که ضرورت تضاد هرگاه در ذات خود ممکن‌الوجود باشد، لابد باید علتی داشته باشد، و همین گونه آن علت هم علتی دیگر داشته باشد تا رشته علل به ذات واجب‌الوجود منتهی شود. و هرگاه [ممكن‌الوجود] به نفسه واجب‌الوجود هم باشد، در ذات واجب کثرت لازم می‌آید و به وسیله برهان ثابت شده است که واجب‌الوجود من جمیع الجهات واحد است. و هرگاه آن را ممکن‌الوجود هم بدانیم، مسبب و موجد آن باید واجب‌الوجود باشد و به طور قطع مسلم داشته‌اند که ذات واجب منشأ شرور نتواند شد.

پس در جواب می‌گوییم: اوصاف نسبت به موصوفات بر دو گونه است: یک گونه که آن را ذاتی گویند، و مراد از وصف ذاتی آن است که تصوّر موصوف بی‌وجود آن امکان‌پذیر نباشد، بلکه این وصف برای موصوف به سبب علت مخصوصی نباشد بلکه قبل از موصوف وجود داشته، و نسبت به آن علیت داشته باشد، نه آنکه معلول باشد، مثل حیوان و ناطق برای انسان، و خلاصه، جمیع اجزای حدّ برای محدود اوصاف ذاتیه تواند بود؛ و اینها مسائلی است که در موارد خود منقّح شده و مسلم گردیده است.

و گونه دیگر که آن را وصف عَرَض گویند. که برعکس وصف ذاتی است. تصور یک شیء بدون آنکه نخست صفات آن تصور شود ممکن است و این وصف علت آن شیء وصف شده نیست و در مرتبه طبع یا وجود بر آن تقدم ندارد. این وصف عَرَض به دو قسمت تقسیم می‌شود: یا لازم است و غیر مفارق، مثل اینکه انسان بالقوه متفکر، متعجب یا ضاحک است؛ یا در وهم، و نه در وجود، نسبت به موصوف مفارق است، مانند سیاه بودن کلاغ، چون سیاهی ممکن است در عالم وهم از کلاغ جدا شود، ولی در وجود (یعنی در عالم خارج) امکان‌پذیر نیست؛ یا آنکه در عالم وهم و در عالم خارج، هر دو، با موصوف مفارق باشد، مثل کاتب یا دهقان بودن انسان. اینها که بر شمرده شد اقسام اولیّه وصف است.

و اما اوصافی که لازم موجودات است اساساً و عقلاً از دو قسمت خارج نیست: آنها یا به واسطه سبب و علتی لزوم پیدا کرده‌اند، مانند لزوم خندیدن برای انسان به واسطه تعجبی که مثلاً به وی دست می‌دهد. حال اگر لزوم تعجب هم مربوط به سببی دیگر باشد، این سبب باز خود یا لازم است یا مفارق؛ و چون ممکن نیست که وصف

مفارق برای وصف لازم سبب باشد، پس به ناچار آن سبب دیگر هم لازم باشد. و چون رشته اسباب را مورد دقت قرار دهیم و پی در پی در آنها تأمل کنیم، سر و کار ما با دور یا تسلسل خواهد افتاد. یا علت آن لزوم منتهی به علتی می شود که آن را علت و سببی نیست، و این علت است که صفت واجب الوجود است، مانند متفکر بودن برای انسان. و چون قبلاً با دلایلی به ثبوت رسیده که بعضی اوصاف نسبت به موصوفهای خود واجب الوجودند، باید به اصل غرض و مطلوب خود باز گردیم و گوییم: وجود امری اعتباری است که بر دو معنی بر سبیل تشکیک، نه بر طبق توطی صرف یا اشتراک صرف، اطلاق می شود. و فرق میان این اسامی سه گانه از اوائل منطق ظاهر است؛ و این دو معنی [یکی] عبارت از کون در اعیان است، که جمهور مردم نام «وجود» را برای آن سزاوارتر می دانند، و دیگری وجود در نفس است، مثل تصورات حسی، خیالی، وهمی یا عقلی. و این معنی دوم عیناً همان معنی اول است، چون معانی مدرکۀ متصوره، به لحاظ آنکه قابل درک و تصورند، در اعیان [یا در واقعیت] وجود دارند، چه مدرک (یعنی قوه ادراک کننده) خود عینی از اعیان است. روشن است که صفتی که در یکی از اعیان یافت شود در تمامی اعیان [یا اشیاء واقعی] یافت می شود، به غیر از چیزی که در تصور قابل ادراک است، چنانکه مثال تصور یا نقش آن ممکن است در واقعیت موجود نباشد، مانند تصور ما از [حضرت] آدم. لذا، مفهوم متصورۀ آدم معنایی است که هم به طور اعتباری [یا انتزاعی] هم در واقعیت وجود دارد. مع ذلک، معنای آدم در مثال آن یافت می شود اما در عالم خارج معدوم است.

این است فرق میان دو وجود. واضح است که فرق میان این دو، فرق تقدم و تأخر است که آن را تشکیک می گویند و نباید آن را به معنی اشتراک دانست. و این مسأله، اگر چه بسیار عمیق است و فهم آن احتیاج به موشکافی و تعمق زیاد دارد، بر فلانی [مراد پرسش کننده است] پوشیده نیست. هرگاه بگویند «صفت حیوان برای انسان موجود است»، یا «زوایای هر مثلث مساوی با دو قائمه است»، این وجود را عبارت از وجود در اعیان نگرفته، بلکه وجود در نفس دانسته اند، زیرا وقتی، عقلاً، انسان را تصور می کنیم، قطعاً این تصور با تصور حیوان بودن انسان توأم است، چون حصول معنی حیوان برای انسان یک امر ضروری است، چنانکه فردیت برای [عدد] سه بودن ضرور است، زیرا به

هیچ وجه امکان ندارد رقم سه را بدون تصور معنای فردیت، به تعقل درآوریم، و هر چه را بدون صفتی از صفات بتوان تصور و تعقل کرد، به ناچار این صفت برای آن واجب خواهد بود. به این معنی که علت مخصوص این صفت مربوط به آن نیست، بلکه این صفت براین واجب الوجود می‌باشد و به همین ترتیب، جمیع اوصاف ذاتی را که برای موصوفات خود واجب الوجود است، باید در نظر گرفت، ولی بعضی از این اوصاف نسبت به موضوعات خود واجب الوجود است نه به واسطه تقدّم وصفی دیگر، و به همین ترتیب جمیع لوازم نسبت به ملزوم خود واجب الوجودند و برخی دیگر به سبب دیگری که مقدّم بر آن بوده است، و دسته دیگر غیر از ذات ملزم سببی دیگر ندارد و برهان همان است که فوقاً ذکر شد. حال باید دانست که فردیت برای سه بودن، اگر چه صفتی لازم و برای آن واجب الوجود است، لازم نیست که فی نفسه در عالم اعیان وجود داشته باشد، تا چه رسد به اینکه در اعیان واجب الوجود یا برای چیزی ممکن الوجود باشد؛ چون آنچه برای آن حاصل می‌شود چیزی است و آنچه در اعیان موجود است چیز دیگری است. چه بسا اوصافی که در عالم اعیان معدوم است در نفس و عقل برای موصوفاتی که در اعیان نیست وجود داشته باشد؛ و در این صورت نمی‌توان گفت آن اوصاف در اعیان وجود دارد. مثل قول کسی که می‌گوید «خلأ عبارت از بُعد طبیعی ممتدی است که اجسام در گستره آن قرار می‌گیرند، وسعت می‌یابند و از نقطه‌ای به نقطه دیگر به حرکت می‌آیند. این اوصاف که ذکر شد برای تعریف خلأ در عقل وجود دارد، و خلأ خود چیزی است که در عالم عقل وجود دارد، ولی در عالم اعیان آن را وجودی نیست. بنابراین، اوصافی که به موصوفات نسبت داده می‌شود، اساساً در نفس و عقل وجود دارد و مربوط به حصول وجود آنها در عالم خارج نیست. و اگر گویند فلان صفت برای فلان موصوف واجب الوجود است، وجود آن در عقل و نفس مراد است، نه در اعیان. همین‌گونه، وقتی آن را ممکن الوجود هم می‌گوییم، باز وجود در عقل و نفس مقصود است. فرق میان این دانستی که چگونه است. بنابراین، وجود در اعیان غیر از وجود چیزی است برای چیزی دیگر، و این به سبب چیزی است که از آن به تشکیک تعبیر می‌شود و ما آن را محقق داشتیم.

بعد (از این مقدمه باید دانست که) برهان مدلل داشته که واجب الوجود در اعیان

در جمیع جهات و در تمامی اوصاف، واحد و یگانه است، و علت همه موجوداتی است که به تعین درمی آیند. و نیز این نکته را دانستی که وجود در نفس هم به واسطه تشکیک، می تواند وجود در اعیان باشد. بنابراین، حق جلّ جلاله، سبب و علت جمیع اشیاء موجود می باشد. و چون اعلام و علت های آن نزد فلان^۱ ظاهر است، نمی خواهم در این باره بسط سخن کنم.

از تحقیقات یاد شده در بالا برمی آید که اگر گفته شود فردیت برای سه بودن واجب الوجود است، این بدان معناست که سه بودن معلول علتی [مستقل] نیست و کسی این اثر را در آن نگذاشته است. تمام ذاتیات و لوازم را باید بر همین منوال تصور کرد، ولی ممکن است امری ذاتی برای امر ذاتی دیگر سبب و علت بشود و لازمی نیز سبب لازم دیگر گردد، ولی در نتیجه باید به ذاتی و لازمی منتهی شود که برای ذاتی و لازم دیگری موجود نیست.

بنابراین، صفتی ذاتی ممکن است به وجهی تبدیل به علتی در وجود شود. مع ذلک، چنین امری ناقض این قضیه نیست که واجب الوجود از جمیع جهات واحد است، زیرا اینجا وجود به معنای وجود در اعیان است و واجب الوجود پیوسته در اعیان واحد است، چنانکه در چند جا آن را مدلل داشتیم. لذا، این وجود عبارت از آن است که چیزی، بی آنکه التفاتی به وجود آن در اعیان داشته باشیم، حصول پیدا کند. بالجمله، جمیع موجودات در اعیان ممکن الوجودند و لا غیر، به غیر از وجوب وجود واحد [یعنی، خداوند].

به طور کلی، تحلیل مسأله بدین قرار است که ممکن الوجودها همه از آن وجود مقدس [خداوند] به ترتیب [و طبق نظام تشکیک] صادر، و خلعت وجود پوشیده اند. و چون اشیاء موجود شدند، بعضی از آنها بالضروره — نه به سبب آنکه آنها را این گونه قرار داده باشند یا نتیجه عمل عاملی باشد — با یکدیگر متضاد گردیدند؛ بدین معنی که وقتی آن موجود به وجود آمد، متضاد آن نیز موجود شد، و چون تضاد بالضروره موجود شد، عدم هم ضرور گردید، و شرّ نیز بالضروره با عدم به وجود آمد. اما قول

۱. مراد شخص سؤال کننده است.

کسی که می‌گوید واجب‌الوجود سیاهی و حرارت را به وجود آورد تا تضادّ موجود گردید - زیرا وقتی «الف» علت «ب» شد «ب» هم علت «ج»، بنابراین، «الف» علت «ج» خواهد بود - قول صواب است و تردیدی در آن نتوان کرد، ولی کلام در این موضع به طرف مقصودی دیگر سوق داده می‌شود و آن این است که واجب‌الوجود تضادّ را در اعیان بالعرض نه بالذات به وجود آورد، و این مسأله قابل تردید نیست که واجب‌الوجود سیاسی را نه در تضاد با سفیدی، بلکه به عنوان ماهیتی ممکن آفرید. هر ممکن‌الوجودی را واجب‌الوجودی است، برای آنکه نفس وجود خیر است. اما سیاهی ماهیتی است که فقط می‌تواند در تضاد با چیزی دیگر موجود باشد. بنابراین، هر که سیاهی را به علت ممکن‌الوجود بودن آن آفرید، متضاد آن را هم بالعرض به وجود آورد.

بنابراین، شرّ را نمی‌توان به هیچ وجه به موجب سیاهی نسبت داد، چون قصد اول، بلکه عنایت سرمدی حق به سوی خیر متوجه بوده است، اما این نوع خیر نمی‌تواند به کلی خالی از شرّ و عدم باشد. پس شرّ را بالعرض نمی‌توان به ذات پاکش منسوب داشت. بحث در اینجا نه درباره عرضها بلکه به آنچه بالذات است، مربوط می‌باشد. و من با استفاده از کلیه کلماتی که می‌شناسم [به فیلسوفان] توصیه می‌کنم که درگاه مقدس او را از ظلم و شر منزّه بدانند، چون در اینجا تفصیلاتی هست که جامه عبارت بر اندامش نارساست، و برای آنکه بیان با همه قدرتش از اظهار آن عاجز است؛ تنها حسّ صائب قادر است روح این مطلب را طوری دریابد که «نفس کامله» را قانع کرده، و آن لذت عقلانی که وراء آن دیگر لذتی نیست، درک کند.

در اینجا مسأله ریز دیگری هست که نزد ارباب نظر و کسانی که در الهیات غور و تأملی دارند، نمی‌توان وزن و اعتباری برای آن قائل شد و آن این است: «چرا خداوند چیزی را که لازمه اش عدم و شرّ است به وجود آورد؟» پاسخ به این سؤال چنین است که: سیاهی، مثلاً، دارای هزار خیر و یک شرّ است و امساک از هزار خیر به ملاحظه یک شرّ، خود شری عظیم خواهد بود، در صورتی که نسبت خیر سیاهی به شرّ آن از نسبت هزار به یک نیز فزون‌تر است. چون چنین است، پس مبرهن شد ضروری که در مخلوقات خدا موجود است نه بالذات که بالعرض است؛ و نیز واضح است که شرّ نه از حیث کمیت و نه از جهت کیفیت با خیر آن قابل مقایسه است.

اما سؤال درباره اینکه کدام یک از دو فرقه به صواب نزدیک‌ترند؛ شاید جبریه‌ها به صواب نزدیک‌تر به نظر آیند، به شرط آنکه در هذیان‌ات و خرافات نیفتند و غلو نکنند، چون هرگاه به مبالغه میل کنند، از حقیقت دور خواهند افتاد.

اما سخن راجع به بقا و باقی؛ این مسأله‌ای است که جمع گولان و نابخردان بی آنکه چشم خِرَد گشایند و حقیقت را درک کنند، دلباخته و فریفته آن شده‌اند. چون بقا در حقیقت جز اتّصاف موجودی به وجود برای مدتی معین نیست، و چون وجود به هیچ وجه توجهی به مدت ندارد و بقا متضمن مدت معین است، بنابراین، وجود اَعَمّ از بقا خواهد بود. پس، نسبت وجود و بقا نسبت عموم و خصوص می‌تواند بو، و تعجب در اینجاست که قائل این قول اعتراف می‌کند که وجود و موجود در عالم اعیان واجد معنایی واحدند، اگرچه فی‌نفسه افتراقی دارند.

و اما کلام جدلیون که همیشه کار آنها را به بیان محالات می‌کشاند این پرسش است که «آیا چیزی وجود دارد که موصوف به بقا باشد؟». اگر جواب منفی به آنها داده شود، می‌گویند: «پس لازم می‌آید که باقی وجود نداشته باشد، و بنابراین موجودات کیست؟ کیست که آنها را به رغم باور شما به واسطه تعاقب یا انجام عمل خلق در قالب آنات متوالیه ابقا می‌کند؟»، در صورتی که [نظریه] وجود از طریق خلق آنات متوالیه با اقامه برهان ابطال شده است. باز از روی مسامحه این قول شما را مسلم می‌داریم و اگر جواب دهند که چنین آفریدگاری که به تعاقب و توالی ایجاد کند موجود نیست، شدیدترین و ناهنجارترین محالات لازم می‌آید. و تصوّر می‌کنم از دادن چنین جوابی تحاشی کنند. هرگاه جواب بدهند که در اینجا یک چیز باقی وجود دارد، می‌گوییم که هرگاه این چیز باقی، به بقاء زائد بر ذات خود باقی باشد، این بقا یا پیوسته باقی خواهد بود یا باقی نخواهد بود. پس، هرگاه باقی تصور شود، به ناچار به باقی دیگری ارتباط پیدا می‌کند و آن هم به باقی دیگر و در فرجام، کار به تسلسل می‌کشد و این محال است. و هرگاه [از سوی دیگر] این بقا باقی نباشد، پس چگونه این باقی می‌تواند با آن که مایه بقای آن خود غیر باقی است، باقی بماند؟ این هم محال به نظر می‌رسد، مگر آنکه از اینها بگذرند و بی آنکه متوجه نقایض آن شوند بگویند: «این باقی به بقاهای متّصله متشافعه و آنات متوالیه باقی خواهد بود». در این صورت، جدلیون با

این سؤال روبه‌رو می‌شوند که، معنی بقای آنات متوالیه چیست؟ هرگاه مراد شما از این کلمات این باشد که «باقی» پیوسته باقی خواهد بود، این تا زمانی معتبر است که باقی به وصف باقی بودن متصف است. و اگر چنین نباشد، بقا و باقی بی‌معنا خواهد بود. و هرگاه آنها را وجودات متشافعه تصور کنند، قبلاً به ثبوت پیوست که وجود و بقا دارای معنای واحدند، و بقا جز استمرار وجود یا اتّصافِ موجود به وجود با توجه به مدت نیست، چون وجود مطلق جائز است که در لحظه‌ای از زمان باشد، اما بقا جایز نیست که جز در زمان باشد. این است تمام وجوه جدل که اینان ممکن است دنبال کنند. در حقیقت به نظر می‌رسد کسی که از حیث قوای عقلی این قدر ضعیف باشد که تا این درجه از معقولات را درک نتواند کرد، حقیقت برایش کشف نخواهد شد.

این است آنچه در حال به خاطر من گذشت، و فقط خداوند بر کل حقیقت عالم است.

«رساله الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی» (۶)

همانا موجود که موضوع فلسفه اولی - یعنی علم کلی که همه علوم در زیر آن قرار می‌گیرند - در تصور روشن است، و در تصور آن هیچ نیازی به تصور چیزی دیگر نیست تا پیش از آن تصور شود، چون عام‌ترین چیزهاست. و آن و هرچه همانند آن است، مبدء تصورهای همه چیزهاست. و شیء نیز در تصور روشن است، و وجود ذهنی لازمه آن است، زیرا بر نبوده در عینها هرگاه به امری وجودی حکم بشود، امکان ندارد؛ مگر اینکه موجود باشد... و وجود آن که در عینها نیست، پس به ناگزیر لازم است که در ذهن موجود باشد. بنابراین، وجود لازمه شیء است. پس هیچ موجودی - به هر یک از دو نوع وجود - نیست مگر اینکه شیء لازمه آن است و نیز هیچ شیء نیست مگر اینکه یکی از دو نوع وجود لازمه آن است. پس، شیئیت از لوازم حقیقتهای اشیاء است. و تو بر حذر باش از اینکه در تعریف شیء یا موجود بکوشی، زیرا اگر بدان کار پردازی، به ناچار در دور خواهی افتاد. و موجود و شیء، گرچه هر دو عامند، اما

موجود سزاوارتر است به اینکه موضوع علم کلی باشد، زیرا آن در تصور روشن تر است. موجودیت شیء و وجود آن یک چیز است؛ مانند مضاف و اضافه، زیرا وجود اگر چیزی افزون بر ذات موجود باشد، البته وجود یا در اعیان یا نفس (= ذهن) لازمه آن خواهد بود. حال اگر وجود موجود در اعیان موجود باشد، البته با یک وجود موجود خواهد بود، زیرا حکم شده است که «هر موجودی به یک وجود نیاز دارد» و تسلسل خواهد بود.

و همین طور، اگر وجود چیزی افزون بر ذات موجود باشد — در حالی که بدون شک وجود هرگونه باشد، عرض است، چه آن را موجود در اعیان فرض کنی و چه در ذهن — البته سبب موجودیت جوهر خواهد بود، زیرا جوهر فقط با وجودش موجود می شود و تا وجودش موجود نباشد، ممکن نباشد که از [عدم] موجودیت یابد. بنابراین، لازم می آید که عرض سبب وجود جوهر گردد، لیکن قطعی است که هر عرضی سبب وجودش جوهر است، زیرا حقیقت عرض بر همان دلالت دارد؛ پس، بیان دوری می گردد.

و همچنین اگر وجود چیزی افزون بر ذات موجود باشد که موجود بدان موجود شود، البته وجود آفریننده [که مرتبتش متعالی است]، نیز شیء افزونی بر ذاتش خواهد شد. منظورم همین وجود است که در برابر عدم قرار می گیرد که سخنمان در این جا درباره آن است. و در آن صورت ذات آفریننده متعال یگانه نخواهد بود، بلکه چندگانه خواهد بود، در حالی که این امر محال است.

و اما از اینکه [وجود] یک شیء اعتباری موجود در ذهن است، باید به طور حقیقی دریابی که هر چیزی نوعی دارد که بدان مخصوص می شود و از دیگرها جدایی می یابد؛ و این حکم از بدیهیات است و عقل را در آن خلاقی نیست. پس، هرگاه عقل این حقیقت را تعقل کند — منظورم این است که از آن حقیقت اثری در عقل حاصل آید — و آنگاه، آن عقل همان حقیقت و ماهیت را به صورت حاصل آمده موجود در اعیان نسبت دهد، پس بودن در اعیان امری زائد بر ذات آن ماهیت و حقیقت خواهد بود، و چیزی افزون بر ذات موجود نخواهد بود، زیرا موجود در اعیان آن ماهیت نیست، چون آن ماهیت ممکن نیست که به عین خود در اعیان موجود شود؛ زیرا عقل

نمی‌تواند بر چیزی حُکم کند مگر زمانی که آن را به طور مجرّد از عارضه‌های شخصی تعقل کرده باشد، و این مجرّد از لحاظ این که آن طور است، ممکن نیست که در خارج موجود گردد.

سپس چون موضوع بدین صفت بوده است و برخی از ناتوان پنداران (ضَعَفَاءُ الظَّن) گمان برده‌اند که ماهیت معقوله به عین خود در اعیان موجود شده است، پس، در دل آنان راسخ شده که وجود و موجود هر دو در اعیان باشند، و [ایشان] بدین محالها توجه نکرده‌اند. و از محالهای لازمه این حکم که «وجود چیزی افزون بر ذاتِ موجود است»، آن است که لازم می‌آید که موجود در ذهن به وجودی موجود باشد، و آن وجود هم در ذهن به وجود دیگری موجود باشد و تا بی‌نهایت تسلسل یابد.

و از استدلالهای جدلی در این مبحث برای مکتب حق این است که به طرف گفته شود: «آیا وجودِ فزون بر ذاتِ موجود، خود در اعیان موجود است یا در اعیان موجود نیست؟» پس اگر بگویید، «آن در اعیان موجود نیست»، گزاره بخشی از مکتب را ثابت کرده باشد. پس شخص می‌پرسد و به او گفته می‌شود: «این وجودِ فزون بر ذاتِ موجود که پذیرفته‌ای در اعیان موجود نیست، آیا در ذهن موجود است، یا در ذهن موجود نیست؟» پس اگر بگوید که: «آن در ذهن موجود است»، پس گزاره، تمام مکتب [= مذهب] را ثابت کرده باشد. و اگر بگوید که: «آن در ذهن موجود نیست»، چون از پیش گفته بود که، «آن در اعیان موجود نیست»، پس در این هنگام خود معدوم مطلق خواهد بود. و از معدوم مطلق هیچ گزاره‌یی نمی‌باشد و بر آن هیچ حکمی باز نمی‌شود، و بداهت گواهی به بطلان این حکم می‌دهد. بنابراین راست آمد و روشن گردید که وجود یقیناً صفتی فزون بر ذاتِ ماهیت معقول است که در ذهن موجود می‌باشد، و در اعیان ناموجود است. منظورم این است که وجودِ موجود در اعیان همان ذاتِ موجود است، و وجودِ فزون بر ذاتِ موجود هیچ معنایی ندارد، مگر بعد از آن که به تعقل درآید و فقط عقل است که بعد از تعقلِ ذات و تبدیل آن به ماهیتی معقول، این صفت را در آن اعتبار می‌کند.

و از شکهای قوی بر ضدّ این نظر درست آن است که مورد بحثی بزرگ برای شخص جدالگر است، و آن این است که، از ما پرسند: «آیا وجودِ مطلق یک ماهیت

معقول است یا نه؟». اگر بگوییم: «یک ماهیت معقول نیست»، این قول محال خواهد بود که: «وجود به طور قطع در اعیان یک شیء فزون بر ذات ماهیت است». و اگر بگوییم: «آن یک ماهیت معقول است»، چون حکم بدین کرده‌ایم که ماهیت معقول به وجودی فزون بر خود نیاز دارد، پس ماهیت وجود به وجود معقول دیگری محتاج خواهد بود تا در ذهن موجود باشد! و پاسخ آن، این است که: ماهیت معقول، بی‌گفتگو، به وجودی معقول نیاز دارد تا اینکه امر وجودی در اعیان باشد نه در ذهن، زیرا تو آنگاه که گفتی: «ماهیت موجود در ذهن به وجودی نیاز دارد تا در ذهن موجود باشد»، مصادره به مطلوب نخست کرده باشی که گفته بودی: «موجود به وجودی احتیاج دارد»!

و اما سخن آنان که می‌گویند: «هرگاه وجود زید در اعیان ناموجود باشد، پس چطور زید موجود باشد؟»، سخن مغالطه آمیز، خوش ظاهر و سوفسطایی است، که از دو راه به محال بودنش پی می‌بریم: راه نخست: سخنشان که: «هرگاه وجود زید ناموجود باشد، پس چطور زید موجود می‌باشد؟» این در صورتی لازم می‌آید که گفته شود: «موجود، البته، با نوعی وجود موجود است» و آن نوعی مصادره به نخستین مطلوب از سوی شخص مغالطه گر می‌باشد. دومین راه: این که وجود معقول زید امری است معقول که در ذهن موجود می‌باشد. و مثل این است که مغالطه گر میان دو نوع وجود: وجود در اعیان و وجود در ذهن، تفاوت نمی‌گذارد.

پس اگر بگوید: ما زید جزئی محسوس معقول را معتبر می‌شماریم تا وجودش چیزی فزون بر ماهیتش باشد در ذهن، در پاسخ می‌گوییم: حمل محمول کلی بر موضوعها ممکن نمی‌باشد، مگر بعد از این که معقول باشند. و وجود یک حکم کلی است که حملش بر هیچ موضوعی ممکن نمی‌باشد، مگر پس از این که تعقل شود، خواه آن را عقل در هنگامی که تعقلش می‌کند، یگانه بیانگارد که هیچ چندگانگی در آن نباشد، مانند آفریننده، یا آن گونه بیانگاردش.

والته کسانی که چنین گمان کرده‌اند به سبب نادانیشان بدین امر است که ما معقول صرف نداریم و نمی‌شود که داشته باشیم بلکه معقولهایمان با تخیل آمیخته‌اند، و تخیل در نمی‌یابد، مگر جزئی را؛ بنابراین چه بسا که ما چیزی را تخیل کنیم و عقل در آن، کار خود را بکند. منظورم این است که عقل آن را از عارضه‌های مشخص تجرید کند و ذهن

بدان پی نبرد، بلکه گمان کند که آن جزئی است، به سبب آمیختگی آن معقول با مُتَخَيِّل یا به سبب کوبیدگیشان به همدیگر. و بیشترین هنگامی که این حالت رخ می‌دهد زمانی است که عقل معقول را چیزی یگانه می‌انگارد؛ پس از افزون یگانگی بدان معقول و از آمیختگی آن با تخیل گمان می‌کند که آن، جزئی است. بنابراین آشکار شد و به درستی پیوست که موجود در اعیان و وجود آن، چیزی یگانه است و البته این چندگانگی هنگامی حصول می‌یابد که آن معقول می‌شود و به ماهیت معقول تبدیل می‌گردد و همان معنای معقول که وجود نام گرفته، بدان افزوده شده است.

و چه اندازه فاضل متأخران – ضریحش روان افزا و جانش پاکیزه باد – در یکی از مباحثه‌هایش نیکو گفته است که: «شاید وجودی که خود ماهیت حق نخستین است عبارت از واجبیّت باشد»، و همانا وی آن سخن را بدان جهت گفته است که در واجبیّت مطلق به هیچ روی هیچ گونه شرکئی نیست. سپس گفته است: «البته وجودی که مقابل عدم است و بر تمامی چیزها حمل می‌شود، خود از لازمه‌های همان ماهیت است». بنابراین، اگر آن امر یک امر جداگانه بوده باشد، البته ذات آفریدگار – جَلَّ جَلَالُهُ – بدان تکثر خواهد یافت، و او بسیار برتر است از آن چیزهایی که ستمگران می‌گویند.

و در این جا مباحثه‌های متعدد عمیق و مطالعات کثیره و پژوهشهای فراوانی وجود دارد، و هر کس که تیزهوشی به دست آورد و توفیق خدای متعال همراهش شود، اینجا در یکتاپرستی به چیزهایی برمی‌خورد که عقل بدانها آرام گیرد. از خدا برای رسیدن به کمال توفیق می‌جوییم. در همه حال ستایش خدای را سزااست.^۱

«رساله در علم کلیات وجود»^(۷)

چنین گوید ابوالفتح عُمر بن ابراهیم الخیام که چون سعادت خدمت صاحب عادل

۱. با تشکر از آقای دکتر غلامرضا جمشیدنژاد، ترجمه ایشان از رساله «ضیاءالعقلی...»، فرهنگ، ج ۲، سال ۱۴، (۱۳۸۰ ش)، ش سوم – چهارم (شماره‌های پیاپی ۳۹-۴۰)، صص ۱۳۴ - ۱۳۹، با مختصر تغییراتی، عیناً در اینجا نقل شد.

فخر الملة والدين مؤيد الملک میسر گشت و قربت و اختصاص داد به عالی مجلس خویش، این بزرگوار به هر وقت از من یادگاری خواستی در علم کلیات. پس این جزو بر مثال رسالتی از بهر درخواست او املاء کرده شد تا اهل علم و حکمت انصاف بدهند کی این مختصر مفیدتر از مجلدات است. ایزد تعالی مقصود حاصل گرداند!^۱

فصل اول

بدانکِ هرچ موجود است — به جز ذات باری تعالی — یک جنس است و آن جوهر است و جوهر به دو قسم است: جسم است و بسیط. و لفظها کی به ازای معنی کلیات است، اول لفظ جوهر است، و چون آن را به دو قسم گردانی، لفظی جسم است و لفظی بسیط؛ و موجودات کلی را بیش از این دو نام نیست، از آن جهت که به جز ذات باری تعالی، موجود همین است. و کلیات نوعی قسمت پذیر است و نوعی قسمت پذیر نیست. آنچه قسمت پذیر است جسم است و آنچه قسمت پذیر نیست بسیط است، و قسمت پذیر بر تفاوت اند به رتبت. آنچه بسیط است — از وجه تفاوت رتبت — دو نوع کلی است: نوعی را عقل گویند و نوعی را نفس، و این هر یکی به ده رتبت است. آنچه عقل کلی است، جزویات ایشان را نهایت نیست: اول عقل فعال است کی معلول اول است به نسبت با واجب الوجود، و علت است جمله موجودات را کی در زیر اویند و مدبّر است موجودات کلی را،

و عقل دوم مدبّر فلک اعظم است،
و عقل سوم مدبّر فلک الافلاک است،
و عقل چهارم مدبّر فلک زحل است،
و عقل پنجم مدبّر فلک مشتری است،
و عقل ششم مدبّر فلک مریخ است،

۱. در نقل این رساله فارسی خیام، صورت کهن پاره‌ای از کلمات، به شکلی که در اصل رساله آمده، حفظ شد: کی (= که)، آنچه (= آنچه)، بدانک (= بدان که)، هرچ (= هر چه)، و بلک (= بلکه).

و عقل هفتم مدبرِ فلکِ شمس است،
و عقل هشتم مدبرِ فلکِ زُهره است،
و عقل نهم مدبرِ فلکِ عطارد است،
و عقل دهم مدبرِ فلکِ قمر است،

و این هر عقلی را نفسی است به ازای او، کی عقل بی نفس نباشد و نفس بی عقل، و این عقول و نفوس چنانکِ مدبر این افلاکند، محرکند هر یکی مر جرمِ خویش را، و آنچه نفس است محرک است بر سبیل فاعلی و آنچه عقل است محرک است بر طریق معشوقی، از آن جهت کی عقل به رتبت برتر از نفس است و شریف تر از نفس است، بدان سبب به واجب الوجود نزدیک تر است.

و بیاید دانستن کی آنچه می‌گوییم که نفس محرکِ فلک است بر سبیل فاعلی و عقل محرکِ نفس است بر طریق معشوقی، از آن جهت می‌گوییم کی نفس مشابهت می‌نماید با عقل و می‌خواهد کی در او رسد و از جهت آن قصد ارادگی کی نفس را با عقل است، حرکات در فلک پدید می‌آید و آن حرکات اجزای فلک را مستوجبِ عدد می‌گرداند. و عدد آن باشد به واجب کی کلی بود، و عدد کلی بی‌نهایتی واجب کند، از بهر آنکِ هر عدد کی آن را نهایت بود آن عدد جز وی بود، بدان سبب کی عدد از دو قسمت بیرون نباشد: یا جفت بود یا طاق. اگر جفت بود، نهایت او طاق بود، و اگر طاق بود، نهایت او جفت بود. و طاق و جفت از جمله اجزای عدد است. پس بدین سبب درست شد کی هیچ کلی را نهایت نباشد و عدد کلّ لاشک از جمله کلیات باشد.

اکنون بیاید دانستن کی موجودات کلی – کی آن را دوام است – کی ایشان معلول واجب الوجودند، اول عقل فعال است، آنکه نفس کل است، آنکه جسم کل است؛ و جسم به سه قسم است: افلاک و امّهات و موالید و این هر یکی قسمت پذیرند و اجزای ایشان را نهایت نیست. کون و فساد – چنانکِ افلاک و نجوم را – کون و فسادش نیست، و زیر او امّهات است: اول آتش، آنکه هوا، آنکه آب، آنکه خاک. و موالید کی اول جماد است، آنکه نبات، آنکه حیوان، و انسان هم از جمله حیوان است از وجه جنسیت، اما از نوع پسین، و انسان از جهت نطق به حیوان شرف دارد.

و ترتیب موجودات چنین است که ترتیب حروف، کی مخرج هر حرفی از حرف

دیگر است که بالای اوست و هر یکی از دیگر [ی] [خاسته است؛ چنانک مثلاً چون الف کی مخرج او از هیچ حرفی نیست، از بهر آنک او علت اول است جمله حرفها را، و برهانش آن است که او را ماقبل نیست اما بعدش هست. و اگر کسی ما را پرسد کی اندک ترین عددها کدام است، گوئیم دو است، از بهر آنک یک عدد نباشد، چه عدد آن بود کی او را ماقبل و مابعد بود، چنانک مثلاً گویند یکی در یکی جز یکی نباشد، یکی در دو جز دو نباشد، و یکی در سه، همچنین؛ اما دو در دو چهار باشد و برهانش آن است که ماقبل دو یکی باشد و مابعدش سه، و سه و یکی چهار باشد، و جمله عددها، همچنین است. پس واجب الوجود یکی است، نه از روی عدد کی گفتیم کی یکی نه عدد است از بهر آنک او را ماقبل نیست، و علت نخستین تا یکی واجب کند، و معلول او عقل است، و معلول عقل نفس است و معلول نفس فلک است، و معلول فلک امهات است، و معلول امهات موالید است؛ و اینها هر یکی با زیر خویش علتند. آنچه معلول چیزی است لابد علت چیزی دیگر است، و این قاعده را سلسله الترتیب گویند، و مردم را مردمی آنگه درست شود کی سلسله الترتیب را بشناسد و بداند کی این جمله ارباب متوسطانند چون افلاک و امهات و موالید و علت و معلول وجود اویند، و نه او جنس او جلّ جلاله. اکنون چون ما شریف ترین چیزی در آخر عقل و نفس یافتیم، معلوم شد کی ابتدا همان باشد و مردم چون ابتدا و انتها بدانست باید کی به نزدیک او درست شود کی نوع عقل و نفس او را جنس عقل و نفس کلّ است، و این دیگر ارباب متوسطانند و از او بیگانه و او ایشان را بیگانه. پس باید کی آهنگ او به جنس خودش باشد تا از هم گوهران خود دور نماند، زیرا کی عذاب مقیم باشد. و معلوم است کی جسم را با بسیط هیچ مناسبت نیست و حقیقت ذات مردم بسیط است، قسمت پذیرد و جسم قسمت پذیر است و حدّ جسم آن است که او را طول و عرض و عمق است و اعراض دیگر چون خط و سطح کی بدو قائم می شود؛ و حدّ بسیط آن است کی او را طول و عرض و غیره نیست و مدرک اشياء است و صورت علم را قابل است و او را نه نقطه و نه خط و نه سطح و نه جسم است و نه از جمله اعراض دیگر چون کمیت و کیفیت و اضافت و این و متی و ملکه و این یفعل و ان ینفعل، از این هیچ چیز نیست، اما جوهری است به ذات خویش قائم و برهان آنک او جوهر است آن است کی صورت علم بدو قائم است و علم عرض

است و عرض قائم نباشد الا به جوهر. و درست است کی نه جوهری جسمانی است، از بهر آنک جسم قسمت پذیر بود و او قسمت شناس است نه قسمت پذیر، کی قسمت شناس قسمت پذیر نبود. پس این جوهر را از صفت اجسام مهذب باید داشت و بدین صفت گفتن مقصود تقرّب است که او را با اجسام باشد، چه این تقرّب نمی باید که وی را بود الا با جنس خویش، کی آنکه سبب هلاک وی باشد. واللّه اعلم.

فصل دوم

بدان که عقل به ادراک معقولات به نفس خویش مشغول است و نفس را به حقیقت ادراک معقولات به عقل حاجت است و سرفرازی و بزرگی از جمله لزومات نفس است. بدین سبب پیوسته با عقل مشابّهت می نماید، و بُرهان آن است کی هیچ نفس بر هیچ عقل به وقت ادراک حسد نبرد کی نفس استعداد خویش را از عقل زیادت شمرد به وقت ادراک ولیکن ادراک او از جمله تخمینی بود و هیچ تحقیقی نباشد و این مشابّهت نمودن نفس با عقل غریز است و آثار او در محسوسات پدید می آید. پس چون نفس کی از جسم شریف تر است بی رعونت نیست، به هیچ حال جسم از رعونت خالی نباشد کی ترکیب جسم از ماده و صورت است و او را کیفیت است. کیفیت او در کلیات نفس می دهد و در جزویات علت جسمانی می دهد معلول خویش را. و اینک در جزویات می گوئیم هم مجمل است و به شرحش حاجت است. چنانک نفس کلی نفس می دهد جز وی را، فلک اسطقس می دهد موالید را و انسان را کی جزو است کلّ موالید را، کیفیت در ترکیب او هم نفس می دهد و هم فلک و هم اسطقس و هم موالید. پس رعونت این بیشتر از آن دیگر چیزها باشد.

بدانک قدما در جزویات خوض نکرده اند، از بهر آنک جزویات آیند و روند و ناپایدار باشند، و اجتهاد به کلیات کرده اند، از بهر آنک کلیات همیشه برجای باشند و علمی کی برایشان دلالت کند پایدار بود و هر کی کلیات معلوم کند جزویاتش - به ضرورت - معلوم شود.

اکنون بدانک کلیات پنج قسم است: جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض، و این هر قسمی به نفس خویش کلی است، چنانک مثلاً جنس لفظی است مفرد کلی کی در زیر او کثرت کلی افتد، چنانک جسم و جوهر کی هر یک به نفس خویش کلی اند و در زیر هر یکی کثرت افتد، چنانک مثلاً جوهر لفظی باشد کی بر جمله معلومات غیرباری تعالی دلالت کند، و جوهر نیز به دو قسم است: نامی و غیرنامی. نامی نیز به دو قسم است: حیوان و غیرحیوان. و حیوان نیز به دو قسم است: ناطق و غیرناطق. اکنون اینجایگاه جنسی می توان یافت کی زیر آن نوع، نوع دیگر نیست و آن حیوان ناطق است و آن دیگر انواع متوسط اند و انواع متوسط هر یک نسبت به بالای خویش نوعند و نسبت به زیر خویش جنسند، و بدان جای کی نوعند جزوند مر کلّ خویش را و بدان جای که جنسند کلّ اند مر جزو خویش را. پس، از ایشان هر یکی هم کلّند و هم جزو؛ چنانک مثلاً جوهر کی جنس است مر نوع خویش را، نوع او حیوان و غیرحیوان بود، و حیوان کی جنس است مر نوع خویش را، نوع او حیوان و غیرحیوان بود، و حیوان کی جنس است مر نوع خویش را نوع او ناطق و غیرناطق است. اکنون بدانک جوهر کلی باشد کی هر جنسی کی موجود است همه جزو او باشد. و فصل کلی باشد کی به قوت او جنس را از جنس و نوع را از نوع جدا توان کرد، چنانک مثلاً حیوان لفظی مجمل است و انواع او ناطق است و غیرناطق، و ناطق فصل انسان باشد کی به نطق وی را از دیگر حیوان جدا توان کردن و دیگر چیزها هم براین قیاس.

و خاصه عرضی باشد کی وی را نه به وهم و به عقل از جوهر خویش جدا نتوان کردن، چنانکه مثلاً تری از آب، که اگر تری از آب جدا کنی نه آب بود. و گرمی از آتش و خشکی از خاک و لطافت از هوا و آنچه بدین ماند.

و عرض عام به نه قسم است: کمیت، کیفیت و اضافت و این و متی و وضع و ملکه و ان یفعل و ان ینفعل و این جمله أعراضند. کمیت چندی باشد، و کیفیت چگونگی باشد، و اضافت نسبت کاری به کاری باشد. و این کجایی باشد، و متی کیی باشد، و وضع نهادگی، و ملکه اورای [کذا] باشد، و ان یفعل کردگی باشد، و ان یفعل کنندگی باشد. بدانک کارها کی از مردم برون آید از دو چیز برون نیست و هر دو عرض است، اما حال باشد. اما ملکه حال آن باشد کی در مردمی از تغییری یا از سر شهوتی یا از سر دعوی

حرکاتی و سکنتی پیدا آید؛ و این از دو برون نیست: یا پسندیده یا ناپسندیده. چنانکِ مثلاً خشم و حقد کی هر دو ناپسندیده باشد، یا شفقت و محبت که هر دو پسندیده باشد. و هرچ در رسید زود بُر شد آن را حال خوانند و هرچ دیرتر بماند آن را مَلکه خوانند، چنانکِ بخواند و دیرتر فراموش کند، تا صفات پسندیده و ناپسندیده کی با مردم ماند، و لیکن چون معدوم شد، آن ممکن بود هم عَرَض باشد [کی] به شرف مردم هیچ تعلق ندارد.

در اثبات صانع، عَظَمَتِ کِبَرِ یائِه، بیاید دانست کی هرچ مردم در آن اندیشه توان برد از سه برون نیست: یا واجب باشد، یا ممکن یا مُمْتَنَع. اما واجب چیزی باشد کی نشاید کی نباشد و شاید کی باشد؛ و ممکن آن باشد کی وجود او شاید کی باشد و شاید کی نباشد؛ و چون ممکن را اثبات کردی — به ضرورت — ممتنع لازم شود، از بهر آنکِ چون به گفتن چیزی هست به توهم خلق کی وجود او ممتنع است. پس اینچ کی به وجود او — به همه طریقهها — واجب است، باری عَزَّ اسْمُهُ باشد، و آنچ وجود او ممکن باشد، هرچ موجود است، به جز ذات باری تعالی، و آنچ ممتنع است وجود ممکن نباشد. واللّٰه اَعْلَم. بدانکِ موجودات بر دو قسم است: یکی واجب الوجود است و آن باری تعالی است، و دیگر ممکن الوجود است، و آن دو نوع است: یکی جوهر و آن هر آن موجودی [است] کی از موضوع مستغنی بود، و دوم عَرَض و آن هر آن موجودی بود کی از موضوع مستغنی نباشد. و جوهر به دو قسم است: یکی جسم و دیگر غیرجسم. و اجسام در جسمیت برابرند و متساوی. و آثار اجسام مختلف است: بعضی سرد است، بعضی گرم، و بعضی نبات است و بعضی معدن است. و روان بود کی مقتضی آن آثار مختلف جسمیت مشترک بود کی بری است از اثبات صُور و قوی در جسم، تا به سبب اختلاف در آن آثار پیدا شود.

و حکما بعضی از آن صور را خاصیت نام نهاده اند...^(۹). هیچگونه عجب ندارد، چه همچنانکِ سنگ مغناطیس آهن می رباید و آتش را قوتی است کی از یک شعله از وی صد هزار چندان پیدا می شود و در آن آتش هیچ نقصان پیدا نیاید، و اگر نه آن استی کی [شخص] آتش دیده باشد و به سبب کثرت دیدن، آن غربت و تعجب زائل گشته است، و اگر نه جرم آتش از همه غریب تر و عجب تر است، و همچنانکِ مردم از آتش

آن فعل عجب ندارد و در اندکی آتش قوتی است کی موجب احتراق و تسخین است، همچنان باید کی تصور کند کی در جسم مغناطیس قوتی است کی فعل او آهن ربودن است. و هر آن کس کی این معنی به حقیقت تصور کند، از بسیاری اشکالات خلاص یابد.

فصل سوم

بدانک کسانی که طالبان شناخت خداوندند، سُبْحانَه و تعالیٰ، چهار گروهند: اول متکلمانند کی ایشان به جدل و حجت‌های اقناعی راضی شده‌اند و بدان قدر بسنده کردند در معرفت خداوند تعالیٰ.

دوم فلاسفه و حکماوند کی ایشان به ادله عقلی صرف در قوانین منطقی طلب شناخت کردند، و هیچگونه به ادله اقناعی قناعت نکردند ولیکن ایشان نیز به شرایط منطق وفا نتوانستند بُردن و از آن عاجز آمدند.

سوم اسماعیلیانند و تعلیمیانند کی ایشان گفتند کی طریق معرفت جز اخبارِ مُخبرِ صادق نیست، چه در ادله معرفت صانع و ذات و صفات وی اشکالات بسیار است، و ادله متعارض و عقول در آن متحیر و عاجز. پس اولیتر آن باشد کی از قول صادق طلبند. و چهارم اهل تصوف‌اند کی ایشان به فکر و اندیشه طلب معرفت نکردند بلکه به تصفیه باطن و تهذیب اخلاق، نفس ناطقه را از کدورت طبیعت و هیأت بدنی منزّه کردند. چون آن جوهر صافی گشت و در مقابله ملکوت افتاد، صورتهای آن جایگاه به حقیقت پیدا شود، بی هیچ شک و شبهتی. و این طریقه از همه بهتر است، چه معلوم بنده است کی هیچ کمالی بهتر از حضرت خداوند نیست، و آن جایگاه منع و حجاب نیست به کس. هر آنچ آدمی را نبود از جهت کدورتِ طبیعت باشد، چه اگر حُجُب زائل شود حائل و منع دور گردد، حقایق چیزها چنانک باشد ظاهر و معلوم شود. و سید کائنات، علیه افضل الصلوة والتحیه، بدین اشارت کرده است و گفته: إِنَّ لِرَبِّکُمْ فِی اَیَّامِ دَهرِکُمْ نَفَحَاتٍ اَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا.

رسالة فی الوجود^۱ (۹)

آن کس پاک است که شکوهش بزرگ است و نامهایش پاک. «به هر چیزی آفرینش را بخشید، سپس ره نمود» و هر چیزی را به شمارش درآورد». و درود پیوسته بر پیامبر برگزیده‌اش، حضرت محمد (ص) و بر خاندان پاکش باد!

۱. [تقسیم صفات]

صفت‌های موصوفها بر دو گونه‌اند: گونه‌یی را ذاتی گویند و گونه‌یی را عرضی. برخی صفت‌های عرضی آنهاست که برای موصوفها لازمند و بعضی از آنها بر موصوف تلازمی ندارند، بلکه ممکن است برای آن فقط به وَهْم مفارق باشند یا اینکه هم به وجود. سپس هر یکی از دو گونه ذاتی و عرضی به دو نوع تقسیم می‌شوند: نوعی که بدان اعتباری می‌گویند، و نوعی که آن را وجودی می‌خوانند.

۲. [بیان انواع صفات]

اما نوع وجودی، پس آن مانند وصف جسم است به سیاه، هرگاه سیاه باشد. زیرا سیاهی صفتی وجودی است، یعنی معنایی زاید بر سیاه و موجود در اعیان است. و هرگاه سیاهی صفتی وجودی باشد، پس سیاه خود صفت وجودی است. اثبات این نوع وجودی از برهان بی‌نیاز است، چرا که نه نزد اهل خرد، بلکه در نزد وَهْم و حَسّ خود واضح می‌باشد. و اما نوع اعتباری عرضی مانند وصف عدد دو است به اینکه نصف عدد چهار است، زیرا اگر بودن دو نیمی از چهار امری زاید بر ذاتش باشد، برای عدد دو معنای ها زاید بر ذات آن خواهد بود که در شماره هیچ نهایی نخواهد داشت، در حالی که برهان محال بودن آن را نشان می‌دهد. و اما نوع اعتباری ذاتی مانند وصف سیاهی به

۱. برگرفته از ترجمه دکتر غلامرضا جمشیدنژاد - با تغییراتی جزئی - از نشریه فرهنگ، ج. ۱، سال ۱۲ (۱۳۷۸ ش)، ش. ۱ - چهارم (شماره‌های پیاپی ۲۹-۳۲).

رنگ بودن آن است، زیرا رنگ بودنش صفت ذاتی آن است.

۳. [برهان آوردن بر اینکه رنگ بودن صفتی زاید بر ذات سیاهی در عینها نیست] دلیل اینکه رنگینی صفت زاید بر ذات سیاهی در عینها نیست، این است که اگر آن صفتی زاید باشد به ناچار عرضی خواهد بود و سیاهی نیز عرضی است. سپس، چگونه ممکن است که یک عرض موضوع عرضی دیگر باشد؟ اگر موضوع سیاهی همان مطلب رنگینی باشد، صفتی است در موضوع سیاهی [و] ناسیاهی و همانا رنگینی امری موجود در اعیان است که بیرون ذات آن لازم می شود که سیاهی باشد، و این محال است.

۴. [توضیح صفت اعتباری]

معنای گفتمان ما این است: صفت اعتباری آن است که هرگاه عقل در معنایی تأمل کند، البته آنچه را در آن تأمل شده به تحلیل عقلی تجزیه می کند و حالتهايش را اعتبار می نماید، و اگر آن معنا را بسیط و نامتکثر برای همه عرضهای موجود در اعیان — و برای آن صفتی — بیابد؛ پس می داند که آن صفات همانا برای آن به حسب اعتبار آن هستند نه به حسب وجود در اعیان، چون دریافته است که چیز بسیط موجود در اعیان ممکن نیست که در آن بوده باشد، به خاطر کثیر بودن اجزایش در اعیان و چون دریافته است که عرض موضوع عرض دیگری نمی شود، نیز فهم کرده است که موضوع آن عرض روا نباشد که موضوع همان صفتی باشد که آن عرض بدان وصف شده است.

۵. [علت گمراه شدن برخی از راه نیافتگان]

اینها مقدماتی است که نزد ایشان مسلم است، لیکن برخی از آنها نزد حکیمان نامسلمند. و باشد که این معانی در علم آنچه اعلی و کلی الهی است به اثبات رسیده باشند و کسانی از میان پژوهندگان این موضوع بدین صفتی اعتباری توجه نکرده اند، سخت گمراه شده اند؛ مانند برخی راه نیافتگان واپس مانده که رنگینی، عرض بودن، وجود و همانندهای این حالات را در حالتی ثانوی قرار داده اند که نمی توان آنها را نه از طریق وجود و نه از طریق عدم وصف کرد.

۶. [چرا راه نیافتگان در لغزش افتاده‌اند]

شکی که ایشان را در این لغزش رسوا افکنده، در ارتباط با قضایای اولیه از همه جا آشکارتر است، و آن اینکه میان سلب و ایجاب به هیچ گونه میانجی و واسطه‌یی قائل نیستند، و روشن است که هیچ نیازی نداریم که از آن یاد کنیم و به نقض یا حلّش پردازیم [که] حماقت آمیز است.

۷. [چگونه ممکن است که ایشان در لغزش نیفتند؟]

اگر آنان به صفات اعتباری توجه می‌کردند، هرگز در این گرفتاری بزرگ نمی‌افتادند؛ بلکه می‌گفتند که: رنگ بودن در اعیان چیزی متمیز از سیاهی ایجاد نمی‌کند که آن هم صفتی عقلی است که در نفس حاصل می‌شود؛ در هنگام واریسی عقل از ذات سیاهی و جست و جوی حالت‌های آن، و انبازیش با سفیدی در بعضی از حالاتش. و همچنین اند وجود و وحدت.

۸. [چرا بعضی از اهل حق در امر وجود دچار اشکال شده‌اند، و این اشکال چیست؟]

چون تعقل در امر وجود از [تعقل در] عَرَض‌های دیگر دشوارتر است، جماعتی از اهل حق در آن دچار اشکال شده‌اند، زیرا گفته‌اند که: انسان معقول، به طور مثال، حقیقت و ماهیتی دارد که در تعریفشان وجود دخالتی ندارد، تا حدی که عاقل می‌تواند معنای انسان را تعقل کند بی آنکه با آن تعقل کند که آن موجود یا معدوم است. پس به ناچار لازم می‌آید که وجود معنایی مستفاد از بیرونِ ذاتش لازمهٔ آن شده باشد. و گفته‌اند که: وجود برای انسان از بیرون از او برایش حاصل آمده است. پس، حیوانیت و ناطقیت برای او از ذاتش حاصل آمده، نه اینکه به جعل جاعلی یا به سبب مسببی است، چون آفریننده، جلّ جلاله، انسانیت را — مثلاً — جسم قرار نداده، بلکه آن را موجود قرار داده است؛ پس انسان وقتی وجود یافت، ممکن نبود که جز جسم باشد. گفته‌اند: هرگاه امر بر این قرار باشد، پس به ضرورت، وجود باید معنای زاید بر انسان در اعیان باشد. چطور نباشد؟ حال آنکه معنایی مستفاد از غیر است و نه چیزی دیگر.

۹. [آوردن برهان برای اینکه وجود معنای اعتباری است نه معنایی زاید بر موجود در اعیان]

پیش از آنکه در رفع این شبه غور کنیم، برهانی روشن می آوریم که وجود معنایی اعتباری است: می گوییم: وجود در موجود، اگر معنایی زاید بر آن در اعیان باشد، البته موجود باشد. و گفته شده است: هر موجودی به وجود است. پس وجود به وجود موجود خواهد بود، و همچنین است وجودش تا بی نهایت، و این مُحال است.

۱۰. [طرح یک اشکال و رد آن]

پس اگر گفته شود وجود معنایی است که به وجود وصف نمی شود، نه به سلبِ اطلاق نه به سلب یکی از دو طرف، تا جایی که گفته نمی شود: این [معنا] در اعیان موجود است یا ناموجود. در این صورت نقیض دو طرف را از ایشان می خواهیم و می گوییم: آیا وجود در اعیان موجود است یا ناموجود؟ اگر پاسخ آری باشد، مُحالی آشکار لازم می آید؛ و اگر پاسخ «نه» بدهند، روشن شده باشد که وجود در اعیان ناموجود است، و همین خود محل نزاع است.

پس وفاق [آنان] را مرحبا گوییم و آنگاه از ایشان دوباره می پرسیم: آیا وجود صفتی معقول برای ذاتِ موجود است یا نه؟ حال اگر پاسخ آری باشد، ایشان را لازم آید که اعتراف کنند: وجود یک حکم اعتباری است. و اگر پاسخ منفی بود، وجود هم در اعیان و هم در نفس معدوم باشد. و قطعی است که خردمندان این قبیل نظرات را نمی پذیرند.

۱۱. [طرح اشکال دیگر و پاسخ آن]

و برخی از ایشان گفته اند: صفتِ وجود به وجودی دیگر نیاز ندارد تا موجود باشد، بلکه آن بدون وجودی دیگر موجود است. پاسخ این است: گوینده می خواهد تسلسل را از خود دور سازد، ولی نه تنها تسلسل را دور نکرده، بلکه در چندین محال دیگر افتاده است. از آن جمله، اینکه درباره همین وجود مورد اشاره بگوییم: آن موجود است یا نه؟ اگر پاسخ منفی بدهد، با ما همراهی، و خود را نقض کرده باشد؛ و اگر

پاسخ منفی بدهد، بدو گوییم: آیا آن به وجودی دیگر موجود است یا نه؟ پس اگر با آری پاسخ دهد، تابی نهایت در تسلسل افتاده و آن را ردّ نکرده باشد و او را مُحال لازم آمده باشد؛ و اگر با نه پاسخ بدهد، گوییم: این وجود که بدان گرایش یافته‌ای، آیا چیزی است که ذاتی دارد یا نه؟ پس اگر پاسخ او منفی بود، خود یاوه و محال است، و اگر با آری پاسخ گوید، بدو گوییم: تو که یک ذاتِ موجودِ بدون وجود را پذیرفته‌ای، پس مشکل چیست که در هر موجودی و در هر ذاتی این را نمی‌پذیری، تا از این نقیض‌گوییها و از این مُحالها برهی؟ سپس، اگر سخن نخستِ تو درست باشد که سفیدی موجود به وجودی زاید بر خود نیاز دارد، پس آن نیز ناگزیر به وجودی زاید بر خود نیازمند، و این محال است.

۱۲. [ردّ راه نیافتگان از جهتی دیگر]

سپس برخی از ایشان در این مُحالها خود را به نادانی می‌زنند و به مغالطه‌های شرورانه متوسل می‌شوند؛ مارشته بحث با ایشان را قطع می‌کنیم و به ابطال آنان از جهتی دیگر می‌پردازیم. اگر صفت موجودی به ذاتِ خود موجود باشد، نه به وجودی دیگر، و با ماهیتِ اقتران یابد و ماهیت بدان موجود شود، البته حکم جزءِ محمولِ بر مرکب می‌شود و این محال است [و] اگر وضعیت چنین است، ماهیتِ موجود نشده، بلکه با موجودی مقترن شده است، تا اینکه صفتِ جزءِ محمولِ بر مرکب نباشد، چنانکه سفیدی به ذاتِ خود سفیدی است و زمانی که با جسمِ اقتران می‌یابد، مرکبِ سفیدی نمی‌شود بلکه سفید می‌شود. و اگر سفیدی به ذاتِ خود سفید باشد، هرگز سفید نمی‌شود، بلکه مقترنِ با چیزی سفید می‌شود.

۱۳. [تنازعی در سخن عامیان نیست]

البته عامیان سفیدی را سفید می‌نامند، و می‌گویند: این رنگی سفید است. لیکن این گفته به طریق مجاز است نه حقیقت؛ پس حکمِ آن حکمِ مجازهاست و در آن هیچ تنازعی نیست.

۱۴. [بدیهی بودن این مسأله و پاسخ به مغالطه ایشان]

بدان که این مسأله‌ی عامّ برای همه دانشهاست، و هیچ حقیقتی برای هیچ پژوهشگری آشکار نمی‌شود، مگر آنکه از بطلان این، خبر می‌دهد. از یکی از آنان شنیدم که می‌گفت: وجود موجود است و به وجودی دیگر هیچ نیازی ندارد؛ آن‌طور که انسان به انسانیت است، پس، انسانیت به انسانیت دیگری نیازی ندارد تا انسانیت بوده باشد. این گوینده میان انسانیت و انسان تفاوت نگذارده است، زیرا اگر انسانیت موصوف بدان باشد که انسان است البته نیازمند به انسانیت دیگری خواهد بود، بلکه آن موصوف بدان است که انسانیت است. پس چرا درباره وجود چنین نگفت؟، که وجود ناموصوف بدین است که موجود است تا به وجودی نیاز داشته باشد، بلکه آن موصوف بدان است که وجود است نه چیزی دیگر، تا این محال را دور کند. و این مغالطه از رسواترین مغالطه‌های گفته شده در این باب است. خدای متعال ما را از نادرستی و مغالطه نگه دارد.

۱۵. [طرح شبهه اهل حق]

اما حل شبهه اهل حق، یعنی: اینکه وجود معنای مُستفاد است نه چیز دیگر. و هرگاه آن به جز معنای مستفاد باشد، چطور ممکن است که معنایی زاید [اضافه شده] در اعیان باشد حال آنکه آن [وجود] براین صفت است؟!]

۱۶. [حل شبهه اهل حق که از ماهیت و وجود کدام مستفاد است؟]

حلّ آن چنین است که: مُستفاد همان ذات است نه چیزی دیگر، زیرا ذات معدوم بود و وجود یافت. پس، ذات مستفاد است و آن ذات امری نیازمند به وجود و به نسبت وجود نیست، زیرا ذات پیش از وجود معدوم بود. چگونه چیزی نیازمند به چیزی پیش از وجود بوده باشد؟ همانا نیازمندی به چیزی از چیزها برای موجودهاست و نه برای معدومها، بلکه نفس هر زمان آن ذات را به تعقل درمی‌آورد و حالتهايش را اعتبار کند و آن را به تحلیل عقلی تجربه نماید و و صفهايش گوناگون شوند؛ برخی از آنها ذاتی باشند و بعضی عرضی.

۱۷. [وجود معنایی زاید بر ماهیت معقوله است]

پس، گویا نفس وجود را در همه چیزها، از قبیل عَرَضها، می‌یابد و شکی نیست که وجود معنایی زاید بر ماهیت معقوله است. در این هیچ حرفی نیست، بلکه سخن بر سر وجود در اعیان است.

۱۸. [چگونه عقل ماهیت انسانیت و وجود آن را محقق می‌کند؟]

وقتی عقل ماهیتی را که آن را انسانیت می‌نامند ادراک کرد، می‌داند که حیوانیت و ناطقیت برای او ناشی از ذات او هستند و نه بدان سبب که کسی آن را در آنجا قرار داده باشد، و وجود برای او از غیر او [عارض بر او] است. بدین معنی که اگر این ذاتها معدوم باشند و موصوف به وجود نبوده باشند، پس لزوم صفت وجود از غیر آنها به آنها رسیده است.

۱۹. [اکمال نفس با ریاضیت و توفیق نیکوی خدای متعال به دست می‌آید]

البته گمان می‌کنم که بر خردمندان، مطابق با شأنشان، این مقدار معقولات پوشیده نمانده باشد. کسانی که خود را از کوتاهی کنندگان در این معنی می‌یابند، باید بدانند که نفوس ایشان به سبب یک امر و همی که آنها را به غلط افکنده، پریشان شده است. پس اینان باید ریاضت کامل در پیش گیرند و از خدای متعال به توفیق نیکو کمک بجویند، زیرا او عهده‌دار پاسخ دادن است، ولیکن امعان نظر در این مطالب و تحقیق در احوال روحی جزو مهم‌ترین موضوعات برای اصحاب تحقیق در این قبیل موارد است.

۲۰. [در ذات واجب‌الوجود و وصفهایش]

واجب‌الوجود، جلّ جلاله، ذاتی است که ممکن نیست آن را غیر موجود تصور کرد. پس، صفت وجود نزد عقل جزو ذات اوست و نه بدان سبب است که کسی آن را در آنجا نهاده است. و اگر صفت وجود معنایی زاید بر ذاتش بوده باشد، البته در ذاتش، از حیثیتی که همان ذات واجب است، چندگانگی خواهد بود. در حالی که پیش‌تر، برهانی اقامه شد که واجب‌الوجود به ذات خود از همه جهاتش یگانه است و به هیچ

وجهی از وجوه در آن چندگانگی راه ندارد، مگر چندگانگی اعتباری که شاید شمار آن نامتناهی باشد؛ و ذات با چندگانگی اعتباری به هیچ نحوی چندگانگی نمی‌یابد. به طور کلی تمامی صفت‌های واجب‌الوجود به ذات خود اعتباری هستند و در هیچ کدام از آنها اصلاً وجودی نیست.

۲۱. [علم واجب‌الوجود]

و می‌سزد که علمش وجودی باشد، یعنی صور معقولات در ذات او حصول می‌یابد، جز آنکه همه آنها ممکن‌الوجود و لازمی‌اند. سخن در این باب جای دیگر به تفصیل گفته شده است، که باید آنجا به سراغش رفت.

۲۲. [عدم و حالت‌های آن]

و چون دانستی که وجود امری اعتباری است مانند وحدت و دیگر اعتبارها، پس عدم و حالات آن را [هم] از لحاظ اعتباری، و نیز این را که عدم چه نوع وجود است، شناخته باشی، جز آنکه عدم مفهومی معقول، و همه معقولات در نفس موجود است، پس ماهیت عدم، یعنی معنای آن، در نفس موجود است. سپس سخن در اینکه آیا عدم به ذات معقول است یا به عرض از بحث فعلی مایرون، و حق این است که آن، معقول به عرض است.

۲۳. [چگونگی نسبت ماهیت به صفت وجود و عدم]

پس از آنکه در این معانی تحقیق کردی، بدان که هر موجود ممکن‌الوجودی در نزد عقل ماهیتی دارد که عقل آن را تعقل می‌کند بدون آنکه صفت وجود با آن اقتران یابد، و همراه آن تعقل می‌کند که صفت وجود برای آن از غیر آن است، و هرگاه صفت وجود برای آن از غیرش بوده باشد لازم می‌آید که صفت عدم برای آن از ذاتش بوده باشد. و صفتی که متعلق به ذات چیزی است، پیش از صفتی است که برایش از غیر آن [و] طبعاً مقدم است. پس صفت عدم برای ماهیت‌های ممکن‌الوجود به طبع پیش از صفت وجود خواهد بود.

۲۴. [برهان اینکه چرا نمی‌شود ماهیت ممکن الوجودی علت هیچ نوعی از وجوب باشد؟]

می‌گوییم: ممکن نیست که ماهیت ممکن الوجودی هرگز علت هیچ گونه وجوب بوده باشد مگر اینکه مُعَدّ یا میانجی یا چیزهای دیگری باشد که از قبیل همان ممکن الوجود هستند. اگر «الف» ممکن است، باید سبب وجود «ب» باشد، و دانسته شده که «ب» ممکن الوجود است. و هیچ ممکن الوجودی وجود نمی‌یابد مگر اینکه وجودش واجب شده باشد. پس «ب» واجب الوجود شده است، با اینکه «الف» واجب الوجود نیست. لذا، از جهتی «ب» یک ممکن الوجود است، و از جهتی دیگر یک واجب الوجود، جز آنکه امکان وجود برای آن برآمده از ذات آن، و نتیجه‌اش وجوب وجود است. پس «الف» سبب وجوب وجود «ب» است نه چیز دیگر و «الف» ممکن الوجود است. بنابراین، یک ذات ممکن الوجود سبب فاعلی وجوب وجودی شده، و این محال است. از این رو روا نباشد که هیچ ماهیت ممکن الوجودی [علت هیچ نوعی از وجوب شده باشد].

۲۵. [شکهایی در باب این برهان]

در باب این برهان گفت و گوها و شکوکی هست، از جمله اینکه «الف» همانا سبب وجوب وجود «ب» می‌شود از این حیث که آن واجب است، چنانکه آتش سبب سوختن چوب می‌شود از این حیث که سوزنده است؛ ولی دیگر صفتهای آتش در سوزاندن دخالتی ندارند. و در مثل مناقشه نیست.

۲۶. [پاسخ در ردّ شکها]

پاسخ این است که گرما سبب سوزاندن است نه ذات آتش، جز آنکه ممکن نیست گرما وجود یابد مگر در موضوعی از قبیل آتش. پس سوزاندن به آتش مضاف شده است از این حیث که آن حامل سبب فاعلی است، نه از این حیث که خود فاعل باشد و اگر ذات آتش خود فاعل بوده باشد همه صفاتش در سوزاندن دخالت خواهند داشت، مخصوصاً صفتهای ذاتی یا لازم که ذات آتش از آنها جدا نمی‌شود.

۲۷. [بازگشت به تحلیل برهانی که پیش‌تر بیان شد]

گفتیم ذاتِ «الف» از این جهت که واجب است، سببِ «ب» می‌باشد. پس چون گفتیم، از جهتی که واجب است، وجوب شرطِ علتِ بودنِ «الف» خواهد بود نه خودِ علت. بنابراین تفاوتی پیش می‌آید میان شرطی که بدان علتِ علت است [از یک سو] و خودِ علت [از سوی دیگر]، مانند خودِ علتِ وجوبِ «ب» که همان ذاتِ «الف» است با هر شرطی که بوده باشد. این شرط، یعنی اعتبارِ وجوبِ «الف» که از غیرِ آن برای آن حاصل شده، اعتبار امکان را که برای آن از ذاتِ آن است، از آن سلب نمی‌کند. اصلاً سلبِ صفت‌های لازم چگونه امکان‌پذیر است؟

پس، ذاتِ «الف» که ممکن‌الوجود است به شرطِ وجوبش علتِ وجوبِ «ب» خواهد بود، و بنابراین، امکان در تمیمِ وجوب و دادنِ وجود دخالت خواهد داشت. چگونه چنین نباشد، با اینکه آن از لازمه‌های علتِ فاعلی است که در تمیمِ ذاتِ «الف» دخالت دارد؟ چگونه در چیزهایی که «الف» موجبشان است، چنین نباشد؟ و اگر از ذاتِ «الف» در هنگام واجب‌الوجود بودنش، اعتبار امکان سلب شده باشد، البته در این برهان باطل است، جز آنکه چون این اعتبار متعلق به ذاتِ آن است، سلبِ آن به هیچ وجه ممکن نمی‌شود.

۲۸. [ایراد شکی دیگر]

اگر گوینده‌ای بگوید یا شک‌کننده‌ای به شک بیاندازد که وجوبِ «الف» همان علتِ وجوبِ «ب» است؛ جز آنکه وجوبِ «الف» ممکن نیست که وجود یابد مگر در موضوعی، و موضوعش «الف» است، همچنانکه حرارتِ علتِ سوزاندن است که ممکن نیست که به وجود آید مگر در موضوعی، و هرگاه وجوبِ «الف» علتِ وجوبِ «ب» بوده باشد و سپس امکان لازمه، ذاتِ «الف» بوده باشد، امکان که همان لازمه موضوعِ وجوبِ «الف» است، در تمیمِ وجوب هیچ دخالتی نخواهد داشت.

۲۹. [پاسخ این شک]

پاسخ این است که وجوبِ «الف»، به حقیقت، چیزی که موجود در اعیان باشد

نیست، بلکه امری است به حسب اعتبار عقل [درک می‌شود]؛ بنابراین چگونه سبب ذات موجود در اعیان خواهد بود؟ زیرا این مانند حرارت نیست، چون حرارت آتش در عینها موجود است. سوزاندن ناشی از حرارت امری وجودی نیست، بلکه امری عدمی است. و تفصیل این گفتار پس از این فصل خواهی دانست.

به علاوه، اگر وجوب «الف» که گمان می‌برند سبب وجوب «ب» است در واقعیت [اعیان] موجود باشد، امکان ذات «الف» که همان موضوع آن است در تمیم وجود دخالت خواهد داشت. این بدان سبب است که علت فاعلی در وجود خود به ماده نیازمند است؛ چنین علتی فاقد فعل خواهد بود مگر اینکه همراه با ماده دخالت کند. ماده، که باعث وجوب «الف» می‌شود، ذات «الف» است و بنابراین ذات «الف» است که در تمیم وجوب دخالت دارد. پس ذات «الف» در تمیم وجوب شرکت خواهد داشت و لازمه این هم امکان هم عدم است، و این محال است.

۳۰. [فیضان ماهیتها از ذات مبدأ اعلا]

پس روشن شد که همه ذاتها و ماهیات از ذات مبدأ اعلا نخستین حق که بزرگی‌اش شکوهمند باد، طبق ترتیب و سلسله مراتبی معین فیضان می‌یابند.

۳۱. [همگی ماهیتها خوبند]

همگی آنها خوبند و در ایشان به هیچ وجهی از جوه هیچ بدی نیست. همانا بدی که همان عدم یا لازمه آن است، از ضرورت تضاد حاصل می‌شود. این را از آنچه تفصیلش رفت دانسته‌ای.

۳۲. [خاتمه سخن]

خدای متعال از آنچه ستمگران خداشناس می‌گویند بسی بلندمرتبه‌تر است. و هیچ جنبشی و هیچ نیرویی نیست مگر به سبب او. او مرا کفایت می‌کند و هم او نیکو یآوری است. و ستایش مخصوص خداست، همان که مبدأ نخستین است. و درود پیوسته

خداوند بر سرورمان حضرت محمد(ص) و بر خاندان پاک او باد!

الجواب عن ثلاث مسائل^۱

[درآمد]

بعد، گفت و گوی آن جناب با من دربارهٔ ضرورت تضاد، موجب بلندی نام و عظمت شأن من و موجب شکر بی‌پیرایه بر خدای تعالی شد، چه بر خاطر من نمی‌رفت که چنین پرسشهایی از من شود که شبهه‌ی عظیم در پی دارد.

[پرسش نخستین]

اگر ضرورت تضاد از گونهٔ امور ممکن الوجود باشد، دارای علتی است و سرانجام این علت به واجب الوجود بالذات می‌رسد. و اگر ضرورت تضاد از گونهٔ امور واجب الوجود بالذات باشد، در واجب الوجود بالذات کثرت و تعدّد لازم می‌آید. حال بنابر برهان وارد در مسأله، واجب الوجود بالذات در تمام جهات واجب است. بنابراین، اگر تضاد ممکن الوجود باشد، سبب و ایجاد کنندهٔ آن واجب الوجود یکتاست، حال آنکه شما بر این باورید که شرور از ناحیهٔ واجب الوجود یکتا ایجاد و افاضه نگردیده است.

۱. قرائن نشان می‌دهد که دو رساله با عنوانهایی مشابه از خیام برجای مانده که در هر یک این حکیم به سه سؤال جواب گفته است (برای توضیح بیشتر نک: خلاصه‌ای از یادداشتهای مجتبی مینوی، دانشنامهٔ خیامی، صص ۳۱۲-۳۱۳). مع‌ذلک، عنوانهای این دو رساله اندکی با هم تفاوت دارند: یکی «الجواب عن ثلاث مسائل» و دومی «جواباً لثلاث مسایل». از رسالهٔ اول علی دشتی در دمی با خیام و حامد ناجی اصفهانی در نشریهٔ فرهنگ، ویژهٔ بزرگداشت خیام (سال دوازدهم، شماره‌های اول - چهارم) ترجمه‌ای به دست داده‌اند. نویسندهٔ کتاب حاضر (امین رضوی) معتقد است که ناجی اصفهانی رسالهٔ دیگری را زیر عنوان «الجواب عن ثلاث» ترجمه کرده است. وی، بنابراین، رسالهٔ دیگر (جواباً لثلاث مسایل) را اصل قرار داده و به انگلیسی برگردانده است. از آنجا که داوری او نسبت به ترجمهٔ ناجی بر اینجانب محقق نیست، از سویی ترجمهٔ فارسی قابل اعتمادی هم از «جواباً لثلاث مسائل» موجود نبود، شرط احتیاط را در آن دیدم که ترجمهٔ حامد ناجی را از آنچه «جواب عن ثلاث مسائل» عنوان گرفته (پس از مختصر ویرایشهای جزئی) در اینجا نقل کنم.

[پاسخ]

در پاسخ گوئیم: اوصاف موصوفهای گوناگون بر دو گونه‌اند، [۱] اوصاف ذاتی عبارت از اوصافی هستند که تصور موصوف جز به تصور بدوی این اوصاف امکان ندارد، و این اوصاف بدون هیچ علتی از لوازم این موصوف‌اند؛ همچون حیوانیت برای انسان. از ویژگیهای دیگر این اوصاف قبلیّت آنها نسبت به موصوف است. بدین معنی که این اوصاف علت تحقق موصوف‌اند نه معلول موصوف، همچون حیوان و ناطق نسبت به انسان. [۲] اوصاف عرضی برخلاف اوصاف دسته اول‌اند. بدین معنی که تصور موصوف بدون تصور این اوصاف برای آن، امکان‌پذیر است و این اوصاف علت موصوف نبوده و تقدم رُتبی و طبعی [فی المرتبه والطبع] بر موصوف خود ندارند. این اوصاف [گونه دوم] خود بر دو قسم است:

الف - لازم غیر مفارق‌اند، همچون انسان که متفکر، متعجب و ضاحک بالقوه است، و

ب - مفارق ذهنی‌اند نه خارجی، همچون کلاغ که سیاه است؛ چه، سیاهی در ذهن جدای از کلاغ است. و یا این گونه صفات هم مفارق ذهنی‌اند و هم خارجی، همچون انسان که کاتب است یا کشاورز. این بود جمیع اوصاف اولی در یک موصوف.

[حال لوازم موجودات به تقسیم اولی بر دو گونه‌اند:]

[اول] لازم موجودند به سبب واسطه و علتی، همچون لزوم خندان بودن بالفعل برای انسان که به سبب لزوم تعجب در انسان عارض بر انسان شده است. حال اگر خود تعجب [که علت عارض شدن خنده بر انسان] به واسطه سبب دیگری عارض بر انسان شده باشد، آن سبب یا [۱] خود لازم است و یا [۲] مفارق از انسان است. و در این مقام محال است که وصف مفارق سبب وصف لازم شود [پس شق دوم باطل است]، بنابراین آن سبب باید لازم باشد. حال اگر لزوم آن سبب به واسطه سبب دیگری باطل باشد، همین کلام به ناچار در آن اعاده شود؛ سپس سلسله اسباب یا [الف] باید به نامتناهی انجامد و تسلسل پیش آید، حال آنکه برهان بر محالیت تسلسل اقامه شده است؛ یا [ب] آنکه

مسأله به دَور انجامد که مسبب، سبب برای مسبب آن باشد، حال آنکه محالیت دَور آشکارتر از تسلسل است؛ یا [ج] آنکه سلسله سببها منتهی به سببی گردد که خود دارای سبب نیست، پس این سبب در واقع یک صفت واجب الوجود برای آن موصوف است، همچون متفکر بودن برای انسان.

اکنون که این مطلب بیان و آشکار شد که پاره‌یی از اوصاف نسبت به موصوف خود واجب الوجودند، به مطلوب خود باز می‌گردیم و می‌گوییم:

وجود امری اعتباری است که به گونه تشکیک بر دو معنی اطلاق می‌شود. اطلاق وجود بر این دو معنی گونه تواطی^۱ صرف و اشتراک صرف نیست و تفاوت بین این سه گونه، [تشکیک، تواطی و اشتراک]، در آغاز علم منطق بیان شده است.

دو معنی وجود عبارت است از: [اول] «کون» در خارج، که در نزد جمهور فلاسفه اطلاق وجود بر این معنی سزاوارتر است، و [دوم] وجود در نفس، همچون تصورات حسی، خیالی، وهمی و عقلی. معنی دوم در واقع بعینه همان معنی اول است، چه ادراکات تصویری از آن حیث که ادراکات تصویری‌اند، موجود در خارج نیستند، زیرا امر ادراکی خود یکی از امور خارجی است و موجود در یک امر خارجی خود یک امر خارجی است، جز اینکه ادراک ذهنی مثال و رسم و نقش شیء خارجی است و چه بسا [اصل آن امر خارجی فعلاً] در جهان خارج معدوم باشد، همچون تعقل ما بر [حضرت] «آدم»، زیرا معنی تعقل شده از آدم عبارت از معنی متحقق در ذهن و خارج است، چه، خودِ ذهن یکی از اشیاء موجود در خارج است، لکن آدمی که آن امر ذهنی مثل و شکل آن است در خارج معدوم است؛ و این است فرق دو گونه وجود ذهنی و خارجی.

از این گفتار آشکار شد که تفاوت این دو گونه وجود — [ذهنی و خارجی] — به اولویت و شایستگی تقدم و تأخری است که از آن به «تشکیک» تعبیر می‌شود، و این معنی تشکیک غیر از آن چیزی است که آن را «اشتراک» می‌نامند [بنابراین، چنانکه

۱. تواطی [= تواطؤ]: لفظی را گویند که وضع شده باشد بر امری عام، و مشترک باشد بین افراد علی السویه مانند لفظ انسان. مقابل لفظ تواطؤ، لفظ تشکیک است. دلالت تواطی (در منطق) نوعی دلالت وضعی است که در آن، لفظ بر امر عام و مشترک دلالت می‌کند.

اشارت رفت، تفاوت افراد وجود به تشکیک است. [این مسأله اگرچه بسیار عمیق است و برای دریافت آن نیاز به دانش ژرفی است، بر پرسش کننده ما، فلان، پوشیده نیست. پس اگر گفته شود: «صفت حیوان در انسان وجود دارد» و یا «[مجموع] ازوایای مثلی برابر دو قائمه است»، منظور ما از این وجود، وجود ذهنی است نه خارجی. و این امر بدین جهت است که تصور عقلی انسان جز با حیوان ممکن نیست، زیرا تحقق معنی حیوانی با انسان امری ضروری است؛ همچنین است فرد بودن عدد سه، چه تعقل و تصور عدد سه جز با فرد بودن میسر نیست. و هر آن چیزی که تصور و تعقلش به ناچار با صفتی است، تحقق آن صفت برایش واجب است، یعنی تحقق صفت برای آن در گرو علتی نیست. پس آن صفت برای موصوفش واجب الوجود است؛ لذا فردیت نسبت به عدد سه و حیوانیت نسبت به انسان واجب خواهد بود، و [به تعبیر دیگر] تمامی اوصاف ذاتی یک موصوف واجب الوجودند.

[درگونه‌های مختلف صفات واجب الوجود]

[۱] پاره‌یی از صفات به واسطهٔ تقدم یک وصف دیگر برای موصوف واجب الوجودند؛

[۲] برخی دیگر از صفات به واسطهٔ تقدم صفات دیگر واجب نیستند، بلکه خود از لوازم یک موصوف هستند و لذا واجب الوجودند؛

[۳] و [۴] بعضی دیگر از صفات به واسطهٔ سبب دیگر واجب نیستند، بلکه از ذاتیات ملزوم‌اند و لذا واجب الوجودند. و برهان وجوب این گونه صفات همان چیزی است که اندکی قبل گذشت.

بنابراین، فردیت برای عدد سه از صفات لازم و واجب الوجود برای آن است، ولی از این جهت وجوبی در تحقق فی نفسه آن در جهان خارج نیست، چه رسد به اینکه خود از امور واجب الوجود در خارج بوده، و یا آنکه حتی برای شیئی خارجی ممکن الوجود باشد، زیرا خود شیء خارجی غیر از آن چیزی است که در آن متحقق است. پس، وصفهای عدمی در خارج چه بسا برای موجودات ذهنی و عقلی‌یی باشند که در جهان خارج معدوم‌اند. بنابراین، نمی‌توان گفت: «این صفات در خارج موجودند»،

همچنان که کسی گوید: «خلائُبعَدی مَفْطُورِ مَمْتَدّ است که در بر دارندهٔ اجسام است که اجسام آن را می‌شکافند و در آن از سویی به سوی دیگر می‌روند». لذا این اوصافِ بر شمرده برای خلائُ در عقل [و ذهن] موجود، و [لی] در خارج معدوم‌اند. پس، وجودِ این گونه صفات برای موصوفات تنها به توجه انسان در نفس و عقل موجود است، نه در جهان خارج.

اگر گفته شود: «فلان صفت برای چیزی واجب‌الوجود است»، منظور وجود و تحققِ آن در ذهن و عقل است، نه در خارج. همچنین اگر گفته شود «فلان صفت برای چیزی ممکن‌الوجود است»، منظور وجود و تحققِ آن در ذهن و عقل است. و تو فرق بین این دو گونه صفت را دریافتی، و از جستار ما برگرفتی که اطلاق [وجوب] وجود به گونه‌ی تشکیکی بر وجود خارجی و وجود ذهنی است.

حال در این مقام برهان اقامه شده است که واجب‌الوجود در خارج از تمام جهات و صفات وحدت دارد و علت تمامی موجودات خارجی است؛ از سویی، وجود ذهنی نیز به یکی از انحاء تشکیک [در وجود] خود از اشیاء خارجی است. پس، خداوند متعال علت تمامی اشیاء متحقق در ذهن و خارج است، اما چگونگی حکم در اشیاء عدمی و علل آنها در نزد پرسشگر، فلانی، معلوم است و نظر ندارم که سخن را در طرح آن به درازا کشم.

از سخن پیشین آشکار شد که اگر گفته شود: «فرد بودن برای عدد سه واجب است»، منظور این است که فرد بودن برای سه واجب است، اما نه به واسطهٔ علتی و به جعل جاعلی، و همین حکم در تمام لوازم و ذاتیات اشیاء جاری است.

[پندار]

گاه ممکن است امری ذاتی علت ذاتی دیگر، و یا لازمی علت لازم دیگر باشد، جز اینکه سرانجام مسأله به یک ذاتی یا لازمی منتهی می‌گردد که علت ندارد. پس بالاخره امر ذاتی دارای علت شد [در صورتی که مدّعا عدمِ علت داشتنِ آن بود].

[هشدار]

این امر آسیبی به این مدعا نمی‌زند که «واجب‌الوجود در جهان خارج از تمام جهات واحد است» زیرا منظور از وجود در اینجا واجب‌الوجود خارجی است که آن وجود، بنابر گفتار ما در جاهای دیگر، واحد است، و اما این وجود مورد اشکال تحقق شیء است بدون توجه به اینکه در خارج است یا در ذهن. پس به طور خلاصه، تمامی موجودات خارجی، غیر از واجب‌الوجود یکتا، ممکن‌الوجود هستند.

ابرسی مسأله به طور کلی

تمامی موجودات امکانی، به ترتیب و نظام [خاصی]، از وجود مقدس واجب‌الوجود افاضه گشته‌اند. در میان این موجودات پاره‌یی بالضروره با هم متضادند، نه به جعل جاعل. حال اگر این موجود در جهان خارج ایجاد گردد، تضاد بالضروره ایجاد می‌گردد؛ و اگر عدم بالضروره ایجاد گردد، شر بالضروره ایجاد شده است. و اما کسی که می‌گوید: «واجب‌الوجود سیاهی یا حرارت را ایجاد کرد تا آنکه تضاد وجود یابد» - زیرا اگر «الف» علت «ب» و «ب» علت «ج» باشد، پس «الف» علت «ج» است - بدون تردید سخن شایسته و درستی گفته است، لکن غرض از گفتار در این مقام آن است که واجب‌الوجود سیاهی را ایجاد کرده است؛ پس، تضاد بالضروره یافت شده است. بنابراین، واجب‌الوجود تضاد را در خارج بالعرض - نه بالذات - ایجاد کرده است، و این گفتاری است که شک و تردیدی در آن راه نمی‌یابد، جز اینکه واجب‌الوجود سیاهی را به جهت آن که ضد سفیدی است ایجاد نکرده، بلکه فقط چون ماهیت ممکن‌الوجودی است آن را در وجود آورده است، نه آنکه ضد سفیدی باشد. و خداوند تمام ماهیتهای ممکن‌الوجود را ایجاد کرده، از این رو که وجود به خودی خود خیر است و اما سیاهی ماهیتی است که وجود خارجی آن، به قطع، ضد چیز دیگری است. پس هر کس که سیاهی را از جهت امکان وجود ایجاد نموده، تضاد را بالعرض ایجاد کرده است و از این رو شر به هیچ وجه منسوب به ایجاد کننده سیاهی نیست، زیرا قصد فاعل اول - اگر چه از قصد داشتن منزّه است - بلکه عنایت سرمدی حق متوجه به سوی خیر است، الا اینکه خیر [در عالم امکان] مبرا و تهی از شر و عدم نیست؛ پس

شرّ به واجب‌الوجود بالعرض نسبت داده می‌شود و این در حالی است که مقصود از اشکال انتساب شرّ بالذات به واجب‌الوجود است نه بالعرض. من همه حکمایی را که می‌شناسم سفارش به تقدیس جناب واجب‌الوجود از ظلم و شرّ می‌کنم. و در اینجا برداشتهای مفصلی است که به عبارت در نیاید و هیچ‌گونه گوینده‌یی به واسطه نارسایی بیان قادر بر اخبار از آن نیست و [تنها] قوه حدس صائب است که می‌تواند به جان این مطلب رسد، مطلبی که انسانهای کامل به دریافت او بسنده کنند و از این دریافت به انتهای لذت عقلانی رسند.

[ادامه پرسش]

در اینجا پرسش ناشایست دیگری در پیشگاه ژرف‌اندیشان در فلسفه الهی بدین شرح وجود دارد که چرا خداوند چیزی را ایجاد کرد که مستلزم و دربر دارنده عدم و شرّ است؟

[پاسخ]

[درباره] سیاهی به طور مثال، در آن هزار خیر و یک شرّ وجود دارد و بخل ورزیدن از ارائه هزار خیر به واسطه لزوم یک شرّ خود مستلزم شرّ بسیاری است. افزون بر اینکه نسبت بین خیر بودن سیاهی و شرّ بودن آن، افزون بر نسبت یک در میلیون است. و [از روی تسلیم] چنانچه پرسشگر می‌گوید، شرّ وجود دارد، از گفتار پیشین آشکار شد که شرور موجود در مخلوقات خداوند بالعرض می‌باشند نه بالذات و [همچنین] آشکار شد که بنا به اقتضای حکمت الهی، در عالم، شرّ بسیار اندکی وجود دارد که قابل سنجش کمی و کیفی با خبر نیست.

[پرسش دوم]

و اما پرسش آن جناب از اینکه «کدام یک از دو گروه [جبری و قدری] به راه صواب نزدیک‌تر».

[پاسخ]

[گوییم]، در بدو امر و ظاهر نظر، جبر به حق نزدیک‌تر باشد به شرط آنکه شخص در یاوه‌های آنها وارد نشود و در موهوماتشان دست و پا نزنند، چه این گونه مطالب آنها از حقیقت دور است.

[پرسش سوم و پاسخ آن]

و اما گفتار طرح شده درباره «بقا» و «باقی» مسأله‌یی است که گروهی از کودکان به جهت عدم تعقل و تفتن به حقیقت امر بدان خشنود گشته‌اند، زیرا بقا جز اتصاف موجود به وجود در مدت معینی نیست، گویی وجود معنی غیر در نظر گرفته مدت [غیر ملتفت فیہ الی مدة] بوده، و بقای وجود متضمن معنی مدت است. پس معنی وجود اعم از بقاست و تفاوت بین وجود و بقا تنها به حالت عموم و خصوص [مطلق] باشد. عجب از معتقد به این گفتار است که خود معترف به این است که وجود و موجود دو معنی خارجی هستند — اگرچه معنی آنها در ذهن با هم فرق دارد — و وقتی به مسأله بقا می‌رسد از راه حق گمراه می‌شود. اما آن گفتار جدلی مستمسک اینان که آنها را به قبول پاره‌یی از محالات آشکار واداشته این است که می‌پرسند: «آیا در اینجا شیئی هست که متصف به بقا شود؟» اگر پاسخشان «نه» بود، به آنان گفته شود که: «بنابراین در اینجا باقی‌یی نیست»؛ پس آنچه موجودات را ایجاد کرده و در طول تغییرات پی در پی در آنان پیایی نگاه می‌دارد چیست؟ با آنکه برهان عقلی بر بطلان آنات پیایی اقامه شده است، لکن مسامحتاً این گفتار شما را می‌پذیریم. اگر پاسخ گویند به اینکه آن شیء ایجاد شده در طول تغییرات باقی نیست، محالات بس شدیدتر و ناشایست‌تری بر گفتار آنان وارد می‌آید که گمان می‌کنم اینان از قبول آن دوری می‌جویند.

و [اما] اگر [در این مقام] پاسخ گویند که در اینجا شیء باقی‌یی هست، مورد پرسش قرار می‌گیرند و به آنان گفته می‌شود که: «این شیء باقی خود به بقای دیگری که غیر ذات آن است، باقی است. پس این بقا [دوم] یا خود باقی است، یا باقی نیست». اگر خود به بقای دیگری باقی باشد و آن بقا نیز به بقای دیگر، مسأله به تسلسل می‌انجامد که محال است. و اگر این بقا [دوم] خود باقی نباشد، چگونه ممکن است که باقی [اول]

باقی باشد، در حالی که بقاء آن به باقی‌یی باشد که خود باقی نیست، و این محال است.

جز آنکه اینان متمسک بدین سخن شوند و گویند: «باقی به واسطه بقاهای پی در پی در آنات پیایی باقی است». در این صورت باید از آنان خواست که این گفتار را شرح دهند، و بگویند منظور از بقاهای پیایی چیست؟ اگر منظور از آن، اموری است که باقی به واسطه آنها باقی است، پس شایسته است که این امور مدتی با باقی بمانند تا آنکه بتوان باقی را در آن مدت به صفت باقی بودن متصف داشت، و الا هیچ معنی‌یی برای بقا و باقی نخواهد بود. و اگر [منظور از] این امور وجودهای پیایی است، از گفتار قبل آشکار شد که وجود و بقا هر دو دارای یک معنی‌اند و بقا جز استمرار وجود و اتصاف موجود به وجود با در نظر گرفتن مدت نیست، زیرا وجود مطلق جایز است که در آنی از زمان باشد در حالی که بقا جایز نیست که جز در مدت باشد.

این است شیوه نیکوی جدال با اینان و خوار کردنشان، با آنکه شایسته در نظر من این است که به گروهی که این اندازه مطالب عقلی را نمی‌دانند توجه نکرد. این بود آنچه که اکنون به نظر من رسید، و خداوند به هر گفتاری داناتر است.

پیوست ب

رباعیات

ترجمه ادوارد فیتز جرال

ترجمه من به لحاظ قالب و صورت برای شما جالب خواهد بود، اما نه به جهت بسیاری از جنبه‌های ظریف: شمار زیادی از ترجمه‌ها، به صورت بسیار یکسویه اکنونشان، درهم ادغام شده‌اند؛ و [لذا] به گمانم چیزی از سادگی عمرخیام، که حُسن بزرگ اوست، از میان رفته است.

ادوارد فیتز جرال

ترجمه فیتز جرال کار شاعری است که از شاعری دیگری الهام گرفته است؛ این نه یک بازنویسی تقلیدی که آفرینشی مجدد، نه یک ترجمه که ارائه مجددی از الهامی شاعرانه است.

چارلز الیوت نورتن

1

Wake! For the Sun, who scatter'd into flight
The Stars before him from the Field of Night,
Drives Night along with them from Heav'n, and strikes
The Sultān's Turret with a Shaft of Light.

2

Before the phantom of False morning died,
Methought a Voice within the Tavern cried,
“When all the Temple is prepared within,
Why nods the drowsy Worshipper outside?”

3

And, as the Cock crew, those who stood before
The Tarern shouted – “Open then the Door!”
You know how little while we have to stay,
“And, once departed, may return no more.”

4

Now the New Year reviving old Desires,
The thoughtful Soul to Solitude retires,
Where White Hand Of Moses on the Bough
Puts out, and Jesus from the Ground suspires.

5

Iram indeed is gone with all his Rose,
And Jamshyd's Sev'n-ring'd Cup where no one knows;
But still a Ruby kindles in the Vine,

And many a Garden by the Water blows.

6

And David's Lips are lockt; but in divine
High-piping Pehlevī, with "Wine! Wine! Wine!
"Red Wine!" – the Nightingale cries to the Rose
That sallow cheek of hers to' incarnadine.

7

Come, fill the Cup, and in the fire of Spring
Your Winter-garment of Repentance fling:
The Bird of Time has but a little way
To flutter – and the Bird is on the Wing.

8

Whether at Naishāpūr or Babylon,
Whether the Cup with sweet or bitter run,
The Wine of Life keeps oozing drop by drop,
The Leaves of Life keep falling one by one.

9

Each Morn a thousand Roses brings, you say;
Yes, but where leaves the Rose of Yesterday?
And this first Summer month that brings the Rose
Shall take Jamshyd and Kaikobād away.

10

Well, let it take them! What have we to do

With Kaikobād the Great, or Kaikhosrū?
 Let Zāl and Rustum bluster as they will,
 Or Hātim call to Supper-heed not you.

11

With me along the strip of Herbage strown
 That just divides the desert from the sown,
 Where name of Slave and Sultān is forgot—
 And Peace to Mahmūd on his golden Throne!

12

A Book of Verses underneath the Bough,
 A Jug of Wine, a Loaf of Bread - and Thou
 Beside me singing in the Wilderness—
 Oh, Wilderness were Paradise enow!

13

Some for the Glories of This World; and some
 Sigh for the Prophet's Paradise to come;
 ah, take the Cash, and let the Credit go,
 Nor heed the rumble of a distant Drum!

14

Look to the blowing Rose about us— “Lo,
 Laughing,” she says, “into the world I blow,
 At once the silken tassel of my Purse
 Tear, and its Treasure on the Garden throw.”

15

And those who husbanded the Golden grain,
And those who flung it to the winds like Rain,
Alike to no such aureate Earth are turn'd
As, buried once, Men want dug up again.

16

The Worldly Hope men set their Hearts upon
Turns Ashes—or it prospers; and anon,
Like Snow upon the Desert's dustry Face,
Lighting a little hour or two—is gone.

17

Think, in this batter'd Caravanserai
Whose Portals are alternate Night and Day,
How Sultān with his Pomp
Abode his destined Hour, and went his way.

18

They say the Lion and the Lizard keep
the Courts where Jamshyd gloried and drank deep:
And Bahrām, that great Hunter—the Wild Ass
Stamps o'er his Head, but cannot break his Sleep.

19

I sometimes think that never blows so red
The Rose as where some buried Caesar bled;
That every Hyacinth the Garden wears

Dropt in her Lap from some once lovely Head.

20

And this reviving Herb whose tender Green
Fledges the River-Lip on which we lean—
Ah, lean upon it lightly! for who knows
From what once lovely Lip it springs unseen!

21

Ah, my Belovéd, fill the Cup that clears
To-Day past Regrets and future Fears:
To-morrow!—Why, To-morrow I may be
Myself with Yesterday's Sev'n thousand Years.

22

For some we loved, the loveliest and the best
That from his Vintage rolling Time hath prest,
Have drunk their Cup a Round or two before,
And one by one crept silently to rest.

23

And we, that now make merry in the Room
They left, and Summer dresses in new bloom,
Ourselves must we beneath the Couch of Earth
Descend—ourselves to make a Couch—for whom?

24

Ah, make the most of what we yet may spend,

Before we too into the Dust descend;
 Dust into Dust, and under Dust to lie,
 Sans Wine, sans Song, sans Singer, and—sans End!

25

Alike for those who for To-Day prepare,
 And those that after some To-Morrow stare,
 A Muezzīn from the Tower of Darkness cries,
 “Fools! your Reward is neither Here nor There.”

26

Why, all the Saints and Sages who discuss'd
 Of the Two Worlds so wisely—they are thrust
 Like foolish Prophets forth; their Words to Scorn
 Are scatter'd and their Mouths are stopt with Dust.

27

Myself when young did eagerly frequent
 Doctor and Saint, and heard great argument
 About it and about: but evermore
 Came out by the same door where in I went.

28

With them the seed of Wisdom did I sow,
 And with mine own hand wrought to make it grow:
 And this was all the Harvest that I reap'd—
 “I came like Water, and like Wind I go.”

29

Into this Universe, and Why not knowing
Nor Whence, like Water willy-nilly flowing;
And out of it, as Wind along the Waste,
I know not Whither, willy-nilly blowing.

30

What, without asking, hither hurried Whence?
And, without asking, Whither hurried hence!
Oh, many a Cup of this for forbidden Wine
Must drown the memory of that insolence!

31

Up from Earth's Centre through the Seventh Gate
I rose, and on the Throne of Saturn sate,
And many a Knot unravel'd by the Road;
But not the Master-knot of Human Fate.

32

There was the Door to which I found no Key;
There was the Veil through which I might not see:
Some little talk awhile of Me Thee
There was – and then no more of Thee and Me.

33

Earth could not answer; not the Seas that mourn
In flowing Purple, of their Lord forlorn;
Nor rolling Heaven, with all his Signs reveal'd

And hidden by the sleeve of Night and Morn.

34

Then of the Thee In Me who works behind
The Veil, lifted up my hands to find
A Lamp amid the Darkness; and I heard,
As from Without—"The Me Within Thee Blind!

35

Then to the Lip of this poor earthen Urn
I lean'd, the Secret of my Life to learn:
And Lip to Lip it murmur'd – "While you live,
Drink!—for, once dead, you never shall return".

36

I think the Vessel, that with fugitive
Articulation answer'd, one did live,
And drink; and Ah! the passive Lip I kiss'd,
How many Kisses might it take—and give!

37

For I remember stopping by the way
To watch a Potter thumping his wet Clay:
And with its all-obiterated Tongue
It murmur'd— "Gently, Brother, gently, pray!"

38

And has not such a Story from of Old
Down Man's successive generations roll'd
Of such a clod of saturated Earth
Cast the Maker into Human mould?

39

And not a drop that from our Cups we throw
For Earth to drink of, but may steal below
to quench the fire of Anguish in some Eye
There hidden—far beneath, and long ago.

40

As then the Tulip for her morning sup
Of Heav'nly Vintage from the soil looks up,
Do you devoutly do the like, till Heav'n
To Earth invert you—like an empty Cup.

41

Perplext no more with Human or Divine,
To-morrow's to the winds resign,
and lose your fingers in the tresses of
The Cypress-slender Minister of Wine.

42

And if the Wine you drink, the Lip you press,
End in what All begins and ends in—Yes;
Think then you are To-Day what Yesterday

You were—To-Morrow you shall not be less.

43

So when that Angel of the darker Drink
At last shall find you by the river-brink.
And, offering his Cup, invite your Soul
Forth to your Lips to quaf—you shall not shrink.

44

Why, if the Soul can fling the Dust aside,
And naked on the Air of Heaven ride,
Were't not a Shame—were't not a Shame for him
In this clay carcase crippled to abide?

45

'Tis but a Tent where takes his one day's rest
A Sultān to the realm of Death addrest;
The Sultān rises and the dark Ferrāsh
Strikes, and prepares it for another Guest.

46

And fear not lest Existence closing your
Account, and mine, should know the like no more;
The Eternal sāki from that Bowl has pour'd
Millions of Bubbles like us, and will pour.

47

When You and I behind the Veil are past,

Oh, but the long, while the World shall last,
Which of our Coming and Departure heeds
AS the Sea's self sould heed a pebble-cast.

48

A moment's Halt—a momentary taste
Of Being from the Well amid the Waste—
And Lo!—the phantom Caravan has reach'd
The Nothing it set out from—Oh, make haste!

49

Would you that spangle of Existence spend
About The Secret—quick about it, Friend!
A Hair perhaps divides the False and True—
And upon what, prithee, may life depend?

50

A Hair perhaps divides the False and True;
Yes; and a single Alif were clue—
Could you but find it—to Treasure-house,
And peradventure to The Master too;

51

Whose secret Presence, through Creation's veins
Running Quicksilver-like eludes your pains;
Taking all shapes from Māh to Māhi; and
They change and perish all—but He remains;

52

A moment guess'd—then back behing the Fold
Immerst of Darkness round the Drama roll'd
Which, for the Pastime of Eternity,
He doth Himself contrive, enact, behold.

53

But if in vain, down on the stubborn floor
Of Earth, and up to Heav'n's unopening Door,
You gaze To-Day, while You are You—how then
To-Morrow, You when shall be You no more?

54

Waste not your Hour, nor in the vain pursuit
Of This and That endeavour and dispute;
Better be jocund with the fruitful Grape
Than sadden after none, or bitter, Fruit.

55

You know, my Friends, with what a brave Carouse
I made a Second Marriage in my house;
Divorced old barren Reason from my Bed,
And took the Daughter of the Vine to Spouse.

56

For “Is” and “Is-not” though with Rule and Line
And “Up-and-Down” by Logic I define,
Of all that one should care to fathom, I

Was never deep in anything but—Wine.

57

Ah, but my Computations, People say,
Reduced the Year to better reckoning?—Nay,
'Twas only striking from the Calendar
Unborn To-morrow, and dead Yesterday.

58

And lately, by the Tavern Door agape,
Came shining through the Dusk an Angel Shape
Bearing a Vessel on his Shoulder; and
He bid me taste of it; and 'twas—the Grape!

59

The Grape that can with Logic absolute
The Two-and-Seventy jarring Sects confute:
The sovereign Alchemist that in a trice
Life's leaden metal into Gold transmute:

60

The mighty Mahmūd, Allah-breathing Lord,
That all the misbelieving and black Horde
Of Fears and Sorrows that infest the Soul
Scatters before him with his whirlwind Sword.

61

Why, be this Juice the growth of God, who dare

BlaspHEME the twisted tendril as a Snare?
A Blessing, we should use it, should we not?
And if a Curse—why, then, Who set it there?

62

I must abjure the Balm of Life, I must,
Scared by some After-reckoning ta'en on trust,
Or lured with Hope of some Diviner Drink,
To fill the Cup—when crumbled into Dust!

63

Oh, threats of Hell and Hopes of Paradise!
One thing at least is certain—This life flies;
One thing is certain and the rest is Lies;
The Flower that once has blown for ever dies.

64

Strange, is it not? that of the myriads who
Before us pass'd the door of Darkness through,
Not one returns to tell us of the Road,
Which to discover we must travel too.

65

The Revelations of Devout and Learn'd
Who rose before us, and as Prophets burn'd,
Are all but stories, which, awoke from Sleep
They told their comrades, and to Sleep return'd.

66

I sent my Soul through the Invisible,
Some Letter of that After-life to spell:
And by and by my Soul return'd to me,
And answer'd "I Myself am Heav'n and Hell:"

67

Heav'n but the Vision of fulfill'd Desire,
And Hell the Shadow from a Soul on fire,
Cast on the Darkness into which Ourselves,
So late emerged from, Shall so soon expire.

68

We are no other than a moving row
Of Magic Shadow-shapes that come and go
Round with the Sun-illumined Lantern held
In Midnight by the Master of the Show;

69

But Helpless Pieces of the Game He plays
Upon this Chequer-board of Nights and Days;
Hither and thither moves, and checks, and slays,
And one by one back in the Closet lays.

70

The Ball no question makes of Ayes and Noes,
But Here or There as strikes the Player Goes;
And He that toss'd you down into the Field,

He knows about it all—He nkows—HE knows!

71

The Moving Finger writes; and, having writ,
Moves on: nor all your Piety nor Wit
Shall lure it back to cancel half a Line,
Nor all your Tears wash out a Word of it.

72

And that inverted Bowl they call the Sky,
Whereunder crawling coop'd we live and die,
Lift not your hands to It for help—for It
As impotently moves as you or I.

73

with Earth's first Clay They did the Last Man knead,
An there of the Last Harvest sow'd the Seed:
And the first Morning of Creation wrote
What the Last Dawn of Reckoning shall read.

74

Yesterday This Day's Madness did prepare;
To-morrow's Silence, Triumph, or Despair:
Drink! for you know not whence you came, nor why:
Drink! for you know not why you go, nor where.

75

I tell you this—When, started from the Goal,

over the flaming shoulders of the Foal
Of Heav'n Parwīn and Mushtarī they flung,
In my predestined Plot of Dust and Soul.

76

The Vine had struck a fibre: which about
If clings my Being—let the Dervish flout;
Of my Base metal may be filed a key,
That shall unlock the Door he howls without.

77

And this I know: whether the one True Light
Kindle to Love, or Warth-consume me quite,
One Flash of It within the Tavern caught
Better than in the Temple lost outright,

78

What! out of senseless Nothing to provoke
A conscious Something to resent th yoke
Of unpermitted Pleasure, under pain
Of Everlasting Penalties, if broke!

79

What! from his helpless Creature be repaid
Pure Gold for what he lent him dross-allay'd—
Sue for a Debt he never did contract,
And cannot answer—Oh the sorry trade!

80

Oh Thou, who didst with pitfall and with gin
Beset the Road I was to wander in,
Thou wilt not with Predestined Evil round
Enmesh, and then impute my Fall to Sin!

81

Oh Thou, who Man of baser Earth didst make,
And ev'n with Paradise devise the Snake:
For all the Sin wherewith the Face of Man
Is blacken'd - Man's forgiveness give—and take!

82

As under cover of departing day
Slunk hunger-stricken Ramazān away,
Once more within the Potter's house alone
I stood, surrounded by the Shapes of Clay.

83

Shapes of all Sorts and Sizes, great and small,
That stood along the floor and by the wall;
And some loquacious Vessels were; and some
Listen'd perhaps, but never talk'd at all.

84

Said one among them—"surely not in vain
"My substance of the common Earth was to'en
"And to this Figure moulded, to be broke,

“Or trampled back to shapeless Earth again.”

85

Then said a Second—“Ne’er a peevish Boy

“Would break the Bowl from which he drank in joy;

“And he that with his hand the Vessel made

“Will surely not in after Wrath destroy.”

86

After a momentary silence spake

Some Vessel of a more ungainly Make;

“They sneer at me for leaning all awry:

“What! did the Hand then of the Potter shake?”

87

Whereat some one of the loquacious Lot—

I think a Sūfi pipkin-waxing hot —

“All this of pot and Potter—Tell me, then,

“Who is the potter, pray, and who the Pot?”

88

“Why,” said another, “Some there are who tell

“Of one who threatens he will toss to Hell

“The luckless Pots he marr’d in making—Pish!

“He’s a Good Fellow, and ’t will all be well.”

89

“Well,” murmur’d one, “Let whoso make or buy,

“My Clay with long Oblivion is gone dry:

“But fill me with the old familiar Juice,

“Methinks I might recover by and by.”

90

So while the Vessels one by one were speaking,

The little Moon look'd in that all were seeking:

And then they jogg'd each other, “Brother! Brother!

“Now for the Porter's shoulder-knot a-creaking!”

91

Ah, with the Grape my fading life provide,

And wash the Body whence the Life has died,

And lay me, shrouded in the living Leaf,

By some not unfrequented Garden-side.

92

That ev'n my buried Ashes such a snare

Of Vintage shall fling up into the Air

As not a True-believer passing by

But shall be overtaken unaware.

93

Indeed the Idols I have loved so long

Have done my credit in this World much wrong:

Have drown'd my Glory in a shallow Cup,

And sold my Reputation for a Song.

94

Indeed, indeed, Repentance oft before
 I swore—but was I sober when I swore?
 And then and then came Spring, and Rose-in-hand
 My thread-bare Penitence apieces tore.

95

And much as Wine has play'd the Infidel,
 And robb'd me of my Robe of Honour—Well,
 I wonder often what the Vintners buy
 One half so precious as the stuff they sell.

96

Yet Ah, that Spring should vanish with the Rose!
 That Youth's sweet-scented manuscript should close!
 The Nightingale that in the branches sang,
 Ah, whence, and whither flown again, who knows!

97

Would but the Desert of the Fountain yield
 One glimpse—if dimly, yet indeed, reveal'd,
 To which the fainting Traveller might spring,
 As springs the trampled herbage of the field!

98

Would but some wingéd Angel ere too late
 Arrest the yet unfolded Roll of Fate,
 And make the stern Recorder otherwise

Enregister, or quite obliterate!

99

Ah Love! could you and I with Him conspire
To grasp this sorry Scheme of Things entire,
Would not we shatter it to bits—and then
Re-mould it nearer to the Heart's Desire!

100

Yon rising Moon that looks for us again—
How oft hereafter will she wax and wane;
How oft hereafter rising look for us
Through this same Garden—and for one in vian!

101

And when like her, oh Sākī, you shall pass
Among the Guests Star-scatter'd on the Grass,
And in your joyous errand reach the spot
Where I made One—turn down an empty Glass!

TAMAM

پیوست ج

شعرهای عربی^۱

مادامی که نفس من به نان خورش روزانه‌ای که از دسترنجم حاصل می‌شود راضی است
از هرگزندی خود را ایمن می‌دانم
و از روزگار، خواه نویدم دهد خواه وعید با کی ندارم
و مرا جایگاه بالاتر از ماه و خورشید، و نشیمنم بر فرق‌دین است
حال که مدار چرخ بر این است که شادکامی را به ناکامی مبدل سازد
ای نفس! صبور باش که هیچ چیز به یک حال نیاید
و چون پایه‌ها سست و نااستوار است، دیری نگذرد که تمام بنا فرو ریزد.
دنیا هر قدر به تو نزدیک شود، از تو دورتر گردد
شگفتا از این دورِ نزدیک‌نما
چون حاصل زندگی مرگ است، حالِ زحمت‌کش و بیکاره یکی است

* * * * *

وقتی طبع فیاضم جوشان می‌شود، نه تنها دنیا
بلکه هفت ستاره و افق اعلی در برابرم سرِ تمکین فرو می‌آورند

۱. در برگردان فارسی این ابیات از ترجمه علی دشتی (دمی با خیام، صص ۹۳-۹۶) فراوان بهره گرفتم

به پا کدامنی، آشکارا و نهان، از کردار و گفتار زشت، روزه می دارم [احتراز می کنم]
 و جز با ستایش آفریدگار خود روزه خود نمی گشایم.
 چه بسا دسته هایی که از راه حق منحرف شدند
 و فیضانِ مادامِ روحم آنان را به راه راست هدایت کرد
 و گویی راه مستقیم من دیدگان حقیقت بینی است
 که چون پلهایی بر درّه کور دلی نهاده اند

تنگدستی مرا به سوی تو نیاورده، زیرا
 مناعت نفس تا کنون نگذاشته با تنگدستی آشنا شوم
 ولی قصد کسبِ شرف است که
 از سجایای نفس آزادگان و طبایع منیع است.
 اگر روزگار به اختیار من بود
 و مطابق مکنون من رفتار می کرد
 با سر می شتافتم
 تا باقی مانده عمر خود را پیش تو باشم

عمری در طلب برادری یکدل بودم
 که حق دوستی نگه دارد وقتی دیگران بی وفایی کنند
 بسی از مردم و بسی نااهل را به برادری گرفتم
 و چه بسا برادرانی را که عوض کردم
 و چون در این راه به مطلب خود نرسیدم، به خود گفتم
 به خدا سوگند تا زنده هستی به انسان واقعی دست نخواهی یافت

آیا طوفانهای حادثه زائی آرام گرفته
یا پلکها به خواب بر هم نهاده است؟
افلاک از گردش خود ملول شده‌اند و راههای خود را گم کرده‌اند
ستارگان سیار از سیر خود باز ایستاده‌اند و به مقصد نرسیده‌اند
قلب [ستاره] بهرام پر از درد و شکایت است
و کیوان کور شده و به دیده بانان التفاتی ندارد
که دولت ترک چنین باقی مانده
و کار ترکان بالا گرفته است

* * * * *

عقل در شگفت است
از کسی که بر ایام اعتماد می‌کند
چه، بخششهای آن همچون باد متغیر است
و نعمتهای آن چون سایه گذراست

یادداشتها

مقدمه

۱. تمامی تاریخها از این پس نخست به هجری قمری و به دنبال آن، به میلادی خواهد بود^۱

۲. شاید یک استثنا کار سوامی گویندا تیرته،

The Nectar of Grace: 'Omar Khayyam's Life and Work، الله آباد، ۱۹۴۱ باشد، که در آن، تحلیلی دقیق از شعرهای خیام شده است. مع ذلک، این کتاب برای خواننده معمولی بیش از حد فنی، و فاقد پژوهشهای قابل ملاحظه‌ای است که از آن زمان تاکنون شده است. نیز نک: مقدمه کسری بر *Rubaiya of 'Umar Khayyam* نیویورک: ۱۹۷۵ و ویرایش مفصل تر و ترجمه و یادداشت‌های الول - ساتن بر دمی با خیام علی دشتی با عنوان *In Search of Omar Khayyam*، نیویورک، ۱۹۷۱. مجتبی مینوی، یکی از نامورترین خیام‌شناسان گزارش می‌دهد که تا ۱۹۲۹، حدود ۲۰۰۰ کتاب درباره خیام نوشته شده بود. از رباعیات خیام تاکنون ۳۲ ترجمه به انگلیسی، ۱۶ ترجمه به اردو، ۱۲ ترجمه به عربی، ۵ ترجمه به ترکی، و ۲ ترجمه به دانمارکی شده است. شایان ذکر است که برگردان فیتز جرالده تاکنون ۱۳۹ بار به چاپ رسیده است.

۱. البته به غیر از سنوات متأخرتر که به جای تاریخ قمری با تاریخ شمسی (ش.) نشان داده شده است.

3 . N. H. Dole, *Flowers from Persian Poets*

نیویورک: ۱۹۰۱، ص. ۸۱.

۴. در همان محوطه، قبر امامزاده محروق، برادر امام رضا، هشتمین امام شیعیان واقع است. چند متری آن سوتر مقبره فریدالدین عطار، شاعر صوفی مشهور سده پنجم / یازدهم و همچنین آرامگاه استاد نقاشی سده سیزدهم / نوزدهم، کمالالملک دیده می شود.

۵. محمد محیط طباطبائی، خیام یا خیامی، تهران: ۱۳۷۰

۶. نمونه ای از این دیدگاه مقاله اخیر م. ر. جلالی نائینی، «خیامی نیشابوری خیام شاعر نیست» ره آورد، ۵۷ (۲۰۰۱): ۲۰، تابستان، ۲۰-۴۲.

۷. «رساله در علم کلیات وجود» در دانشنامه خیامی، به کوشش رحیم رضازاده ملک، تهران، ۱۳۷۷ ش، صص. ۳۸۹-۳۹۰.

۸. برای اطلاع بیشتر از این نوع ادبیات، نک: ا. ایرانی، پیام فلسفه خیام، لس آنجلس: ۱۹۹۱.

۹. برای دیدن نمونه ای از نوع کاری که خیام را از اندیشه های الحادی مبرا می داند و او را کاملاً در زمره اهل ایمان جای می دهد، نک: صدیقی نخجوانی، خیام پنداری، تهران: ۱۳۴۷ ش.

10 . Johnson Brigham, *Many-sided Omar*, Des Moines,

۱۹۲۴، صص. ۱۴-۱۵.

۱۱. گزارش این گفتگو را سیدحسین نصر که در جلسه حاضر بود برای من نقل کرد.

۱۲. برای بحثی مفصل درباره چاپهای مختلف، ترتیب تاریخی و درجه اصالت آنها، نک: کریستن سن، آرتور امانوئل *Recherches sur les Ruba'iyyat de 'Omar Khayyam*، هایدلبرگ: ۱۹۰۵.

۱۳. برای اطلاع بیشتر در باب مسأله شر، نک:

Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*.

، پرینستن: ۱۹۴۱.

فصل یک

1. Ahmad Sa'idi, *Ruba'iyat of Omar Khayyam*,

برکلی، ۱۹۹۱، ص. ۱۲۵.

۲. با اینکه تاریخ دقیق تولد او روشن نیست، سوامی گویندا تیرته در محاسبه بسیار جالب خود، در کتاب زیر.

The Nectar of Grace: Omar Khayyam's Life and Works (الله آباد: ۱۹۴۱، ص.

سی و دوم)، ۴۳۹ ق را ذکر می‌کند، در حالی که رشیدی تبریزی در طربخانه خود، ۴۵۵ را تاریخ محتمل می‌داند. به نظر می‌رسد بیشتر محققان ۴۳۹ را به عنوان تاریخ محتمل پذیرفته‌اند.

۳. عبدالرحمن خازنی در *میزان الحکمه* خود، که آن را در ۵۱۵ ق نوشته، از خیام با عبارت «روانش شاد» یاد می‌کند، و این نشانه روشنی است از اینکه خیام باید تا پیش از این تاریخ درگذشته باشد. رشیدی تبریزی در طربخانه، ص. ۹۷، تاریخ مرگ او را ۵۱۵ ق ذکر کرده است. برای اطلاع بیشتر از تاریخ فوت او، نک: *مُجمل فصیحی و نیز مجمع الفصحا* که در آن، تاریخ مورد بحث ۵۱۷ ق تعیین شده است. توماس هاید، در کتاب خود،

Veterum Persarum et Parthorum et medorum Religionis Historia (تهران:

۱۹۷۶)، می‌گوید که براساس یک نسخه خطی چاپ نشده (کدام نسخه؟، مشخص نکرده)، تاریخ وفات او ۵۱۷ ق بوده است. در نسخه خطی چاپ نشده‌ای در پاریس (*Suppl Pers*، ۱۳۶۶، ص. ۳۹۳)، نوشته شده در ۱۰۱۰ ق، تاریخ مرگ خیام ۵۱۰ آمده، در صورتی که مؤلف تاریخ الفی می‌گوید وفاتش در ۵۰۹ روی داد.

۴. ابوالحسن بیهقی، *تمه صوان الحکمه*، لاهور: ۱۳۵۱، صص. ۱۱۶-۱۱۷.

۵. رحیم رضا زاده ملک، *عمر خیام: قافله سالار دانش*، تهران: ۱۳۷۷ ش، ص. ۱۸۴.

۶. فخرالدین محمد بن عمر رازی، *تفسیر مفاتیح الغیب*، بیروت: ۱۴۲۱.

۷. ابوالحسن بیهقی، *تمه...*، صص. ۱۱۶-۱۱۷.

۸. عمر خیام، «فی الکنون والکلیف»، در رحیم رضا زاده ملک، دانشنامه خیامی، تهران: ۱۳۷۷ ش، ص. ۳۲۵.
۹. برای اطلاع بیشتر. نک: نظامی عروضی، چهارمقاله، به کوشش محمد معین، تهران: ۱۳۴۸ ش، صص. ۱۰۰-۱۰۱.
۱۰. برای شرح این ملاقات، نک: ظهیرالدین ابوالحسن بیهقی، حکمای اسلام، به کوشش ج. لپیت^۱، لایپزیگ، ۱۹۰۳، صص. ۲۴۳-۲۴۴.
۱۱. علی اصغر حلبی، تاریخ فلاسفه ایران، تهران: ۱۳۷۳ ش، صص. ۲۹۴-۳۵۳.
۱۲. صفدی، الوافی بالوفیات، استانبول: ۱۹۶۴، ج ۲، ص ۱۴۲.
۱۳. قطب الدین محمود شیرازی، تحفة الشاهیه، ص. ۲. نیز نک: عباس اقبال آشتیانی، «راجع به احوال عمر خیام نیشابوری»، در مجموعه شرق، شم. ۸، دوره اول، صص. ۴۰۳-۴۰۴.
۱۴. گرچه مقداری تردید هست که عین القضاة همدانی پیش خیام درس خوانده باشد، ولی گزارشی از این در طربخانه (ص. ۱۵۵) آمده که می گوید، عین القضاة اول نزد خیام و سپس نزد شیخ ابوسعید ابی الخیر درس خواند. این گزارش در نزهة الارواح شهرزوری (۲/۵۳) و درة الاخبار بیهقی (که ترجمه فارسی تتمه صیوان الحکمة است) ذکر شده است. احتمال زیاد دارد که خیام به مجرد بازگشت از مکه، برای مدتی در همدان، که مدفن ابن سیناست و پدر عین القضاة در آنجا مرد صاحب نامی بوده، اقامت گزید. ممکن است همانجا بوده است که عین القضاة جوان نزد خیام علم آموخت. برای اطلاعات بیشتر درباره شاگردان خیام، نک: درة الاخبار (صص. ۷۳-۸۴). نصرالله پورجوادی در اثر معتبرش درباره استادان عین القضاة. نامی از خیام به عنوان یکی از استادان او نمی برد. نک: عین القضاة همدانی و استادان او، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۱۵. جواد مقصود، شرح احوال و آثار و دو بیتیهای باباطاهر عریان، تهران: ۱۳۵۴ ش.
16. Hamid Dabashi, *Truth and Narrative: the Untimely Thoughts of 'Ayn al-Qudat al-Hamadhani* ریحمنوند: ۱۹۹۹، ص. ۸۶.

۱۷. بیست و هفت دانشگاه عمده (مدرسه) در نیشابور وجود داشت و بیش از ۶۰۰۰ دانشمند از آن بیرون آمده‌اند. نک: م. فرزانه، مردی از نیشابور، تهران: ۱۳۴۹، ص. ۱۴ به بعد.
۱۸. در کتاب زکریا قزوینی، آثار البلاد و اخبار العباد، و در طریخانه رشیدی تبریزی چندین روایت از این حکایت آمده، و روایت کوتاه شده‌ای از آن را شمسرالدین تبریزی در مقالات خود نقل کرده است. برای بحثی مبسوط درباره رابطه خیام و غزالی، نک: جلال همائی، غزالی‌نامه، تهران: ۱۳۶۸، ش. صص. ۳۴۲-۳۴۴. برای تحلیلی عالمانه از رابطه آنها، نک: «الغزالی و عمر خیام»، الثقافة، قاهره: ۱۹۴۵، شم. ۳۶۳، صص. ۲۴-۲۸ و برای بحثی خیالی از رابطه آنها، نک: جمشید ادولجی سَکَلتولَا، «گفتگوهای خیالی میان عمر خیام و غزالی»، بمبئی: ۱۹۳۷، دوره پانزدهم. نیز نک: سروشیار، «خیام و غزالی»، یغما، ۲۷ (۱۳۵۳): ۱۵۲-۱۵۳.
۱۹. برای مطالعه متن کاملی از این نامه، نک: «نامه سنائی به خیام»، ویرایش مجتبی مینوی، یغما، ۳ (۱۳۲۹): ۵.
۲۰. در این متن، او [ناصر خسرو] درخواست یک قصیده یا یک غزل می‌کند.
۲۱. رشیدی تبریزی، طریخانه، منقول در ر. رضا زاده ملک، دانشنامه خیامی، ص. ۴۶.
۲۲. برای اطلاع بیشتر، نک: محسن فرزانه، نقد و بررسی رباعیات خیام، تهران: ۱۳۵۶، ش. صص. ۲۷-۳۰.
۲۳. این حکایت در البدائونی، منتخب التواریخ، دهلی: ۱۹۷۳، ص. ۲۳۰ و جهان‌نگشای جونی، ج. ۱. لایدن و لندن: ۱۹۱۲، ص ۱۲۸، ذکر شده است. از این منبع است که مؤلفان دیگر، حکایت مورد بحث را برداشته، و آن را درست پنداشته‌اند.
۲۴. برای شرح کاملی از این، نک: ابو عبدالله محمد بن عبدوس جهشیاری، کتاب الوزراء والکتاب، قاهره: ۱۹۸۰، ص. ۹۶.
۲۵. رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، لایدن: ۱۳۲۹، ش. ص. ۲۰۳. برای تحلیلی مفصل از این داستان، نک: ادوارد براون، «باز هم اطلاعات بیشتر درباره عمر خیام»، Royal Asian Society، ۸ (۱۸۹۹): ۴۰۹-۴۲۰.

۲۶. تقویم گریگوری، که در سراسر اروپا به کار می‌رود، هر ۳۳۳۰ سال یک روز از دست می‌دهد، در صورتی که تقویم خیام هر ۵۰۰۰ سال یک روز از دست می‌دهد. برای اطلاع بیشتر در این باره، نک: ا. پ. یوچکویچ^۱، «الخیام»، *Dictionary of Scientific Biography*، به کوشش چارلز سی. گیلسپی^۲، ج. ۲، نیویورک: ۱۹۷۳، ص. ۳۲۴.
۲۷. قفطی، تاریخ الحکما، لایپزیک: ۱۹۰۳، صص. ۲۴۳-۲۴۴.
۲۸. «رساله جواباً لثلاث مسائل»، در دانشنامه خیامی، به کوشش ر. رضازاده ملک، ص. ۴۱۹.
۲۹. برای شرحی از واپسین روز خیام، نک: ابوالحسن بیهقی، تتمه صوان الحکمة، صص. ۱۱۶-۱۱۷. این کتاب را ناصرالدین منشی یزدی با عنوان درة الاخبار و لمعة الانوار، در ۷۳۰ق، به فارسی ترجمه کرده است. تفاوت‌هایی در شرح مرگ خیام میان این ترجمه و اصل آن که بیهقی گزارش کرده، وجود دارد.
۳۰. نظامی عروضی سمرقندی، چهارمقاله، صص. ۱۰۰-۱۰۱.
۳۱. برای دیدن متن و بحثی کامل از این رساله، نک: ر. رضازاده ملک، دانشنامه خیامی، تهران: ۱۳۷۷ ش، صص. ۵۰-۶۰.
۳۲. نسخه‌ای از متن اصلی همراه با یادداشت‌هایی که می‌گوید این کتاب به دست خود خیام کتابت شده، در لایدن به شماره ۱۹۹ موجود است. این نسخه در دهه ۱۹۴۰ به کتابخانه برلین انتقال داده شد. در ۱۹۱۲، مقدمه آن را ای. ویدمان و جی. یاکوب به آلمانی ترجمه کردند و با عنوان «درباره عمر خیام» در نشریه Der Islam به چاپ رساندند. این اثر به توسط علی‌رضا امیرمُعزّ با عنوان «بحث‌های خیام در باب مشکلات در [نظریات] اقلیدس» به انگلیسی ترجمه، و در *Scripta Mathematica*، ج. ۲۴، شم. ۴، صص. ۲۷۲-۳۰۳ به چاپ رسید.
۳۳. برای بحثی مبسوط و متن رساله، نک: ر. رضازاده ملک، دانشنامه خیامی، صص. ۶۶-۷۰.
۳۴. همان، صص. ۱۵۴-۱۵۷.

۳۵. برای ترجمه انگلیسی، نک: علی رضا امیرمعز، «مقاله‌ای درباره عمر خیام» در *Scripta Mathematica* ج. ۴، شم. ۲۶، صص. ۳۲۳-۳۳۷، و برای ترجمه فرانسه، نک: رشدی راشد و احمد جبار در رسائل الخيام الجبریه، حلب: ۱۹۸۱.
۳۶. دانشنامه خیامی، به کوشش ر. رضازاده ملک، ص. ۱۹۰.
۳۷. همان، ص ۱۹۲.
۳۸. همان، صص. ۱۸۸-۲۴۱.
۳۹. نک: همان، صص. ۲۸۸-۳۰۴.
۴۰. همان، صص. ۳۰۳-۳۱۷.
۴۱. همن، صص. ۳۲۱-۳۴۲.
۴۲. همانجا.
۴۳. پاسخ خیام در نقل قول امام محمد بغدادی، ذیل شماره ۲۹ در همین فصل، آمده است.
۴۴. همان، صص. ۳۴۴-۳۶۸.
۴۵. همان، صص. ۳۶۷-۳۷۵.
۴۶. همان، صص. ۳۷۸-۳۹۰.
۴۷. همان، ص. ۳۸۱.
۴۸. همان، صص. ۳۸۹-۳۹۰.
۴۹. بهناز هاشمی‌پور، «گفتاری درباره رساله "در علم کلیات وجود"»، فرهنگ خیام‌شناسی، ج ۲۰، ۱۴ (۱۳۸۰ ش): ۳-۴، صص. ۴۱۲-۴۲۲.
۵۰. ر. رضازاده ملک، دانشنامه خیامی، صص. ۴۱۲-۴۲۲.
۵۱. م. مینوی، «از خزائن ترکیه»، مجله دانشکده ادبیات، ۴ (۱۳۳۵ ش)، صص. ۴۲-۷۵، و شم. ۳، صص. ۵۳-۸۹.
۵۲. همانجا.
۵۳. برای بحثی مبسوط درباره متن این رساله، نک: ر. رضازاده ملک، دانشنامه خیامی، صص. ۴۲۴-۴۳۸.
۵۴. همان، ص. ۴۲۷.

۵۵. به گونه‌ای که در علی دشتی، دمی با خیام، صص. ۹۲-۹۳، نقل شده است.
۵۶. همان، ص. ۹۲.
۵۷. همان، ص. ۹۵.
۵۸. همان، صص. ۹۵-۹۶.
۵۹. همان، ص. ۹۴.

فصل دو

1. Ahmad Sa'idi, *Ruba'iyyat of Omar Khayyam*.

برکلی: ۱۹۹۱، ص. ۲۱۲.

۲. برای تفسیری صوفیانه از خیام، نک: سیدحسین نصر، «خیام شاعر-عالم در مقام فیلسوف» در

Mélanges Luce Lopez-Baralt,

دوره نهم، شم. ۸، صص. ۵۳۵-۵۵۳؛ و «عمرخیام: فیلسوف - شاعر - عالم» در

The Islamic Intellectual Tradition in Persia,

به کوشش م. امین رضوی، لندن: ۱۹۹۶، صص. ۱۷۵-۱۷۸.

۳. برای اطلاع بیشتر درباره ملامتیه، نک: م. امین رضوی، «تصوف نظام‌ستیز و نسبیت اخلاقی»، در

Journal of Henry Martin Institute for Islamic Studies,

۴: ۱ و ۲ (۱۹۹۵): صص. ۱۷-۲۴.

۴. برای تفسیری که خیام را از «نظرات الحادی» کاملاً تبرئه می‌کند، نک: صدیقی نخبجوانی، خیام‌پنداری، تهران: ۱۳۴۷ ش.

۵. ابوالمجد مجدودبن آدم، نیز معروف به سنائی غزنوی شاعر صوفی بزرگی در سده پنجم / یازدهم، اهل غزنه بود که به دربار سلطان مسعود و بهرامشاه تعلق داشت. از جمله آثار مهم او می‌توان *حديقة الحقیقه* و *کارنامه بلخ* را نام برد.

۶. قرآن، ۲: ۱۲۹.
۷. در افسانه‌ها آمده است که امام علی، پیشوای شیعیان، شمشیر دو شاخه (یا ذوالفقاری) داشت که به کارآیی و برندگی معروف بود.
۸. نامه سنایی به خیام، مندرج در دانشنامه خیامی، به کوشش ر. رضازاده ملک صص. ۱۳-۱۶.
۹. عبدالرحمن خازنی، میزان الحکمه، قاهره: ۱۹۴۷، ص. ۳۶.
۱۰. جلاله زمخشری، الزاجر للصغار عن معارضة الکبار، چنانکه در رحیم رضازاده ملک، عمر خیام، تهران: ۱۳۷۷ ش، صص. ۱۶-۱۷ آمده است.
۱۱. عروضی سمرقندی، چهارمقاله، صص. ۱۰۰-۱۰۱.
۱۲. بیهقی، ظهیرالدین ابوالحسن علی، تتمه صوان الحکمة، صص. ۱۱۶-۱۷.
۱۳. قس. سوامی گویندا، *The Nectar of*، بخش ۱، مقدمه: نهم.
۱۴. روشن نیست که چرا بیهقی از غزالی با عنوان «ابوالحسن غزالی» نام می‌برد؛ به هر حال، اینها یکی هستند.^۱
۱۵. همانجا

16. Tirtha, Swami Govinda, *The Nectar of Grace*,

ص. ۲۶۶.

۱۷. ابن سینا در برابر اتهام الحاد، در شعر معروفش از خود دفاع می‌کند و می‌گوید
در شهر چو من یکی و آن هم کافر؟ پس در همه شهر یک مسلمان نبود
۱۸. نک: ابوحامد غزالی، تهافت الفلاسفه.
۱۹. عمادالدین کاتب اصفهانی، خريدة القصر، تهران: ۱۳۷۸ ش، ج. ۲، ص. ۸۵.
۲۰. عمر خطاب فرد دوم از خلفای راشدین بود که جانشین پیامبر شد و به تقوی و عدل شهرت داشت. با توجه به تاریخهای تولد و وفات خاقانی و خیام، بسیار

۱. به چه دلیل از نظر مؤلف، ابوالحسن غزال با ابوحامد غزالی یکی بوده است؟ اولاً، اولی «غزال» و دومی «غزالی» است. در ثانی، به تصریح بیهقی، ابوالحسن غزال «امام القراء» (پیشوای قاریان قرآن) بود، در صورتی که محمد غزالی — با اینکه کارشناس قرآن بوده — هیچ جا به عنوان «امام القراء» شهرت ندارد.

- غیرمحتمل است که آنها یکدیگر را می‌شناخته‌اند. شایان ذکر است که هم خیام هم خاقانی به شهر ری رفتند؛ خاقانی در این شهر برای مدتی دچار بیماری بود.
۲۱. خاقانی شروانی، منشآت خاقانی، به کوشش محمدروشن، تهران: ۱۳۶۲ ش، ص. ۳۳۳.
۲۲. قرآن، ۲۲: ۲.
۲۳. قرآن، ۵۰: ۶.
۲۴. فخرالدین رازی، تفسیر مفاتیح‌الغیب، بولاق: ۱۲۸۹ ق.
۲۵. همو، رساله فی التنبیه علی بعض الاسرار الموعده فی بعض السور القرآن العظیم، منقول در ر. رضازاده ملک، عمرخیام، تهران: ۱۳۷۷ ش، ص. ۱۰۵.
۲۶. قرآن، ۹۵: ۴، ۵.
۲۷. نک: «در باب شرّ و هدایت الهی»، ترجمه ش. ایناتی^۱، در

An Anthology of Philosophy in Persia

- به کوشش سیدحسین نصر و م. امین رضوی، نیویورک: ۱۹۹۹، صص. ۲۳۷-۲۴۱.
۲۸. درباره «نظریه دینی اعتراض»، نک: دیوید آر. بلومنتال،

Facing the Abusing God: A theology of Protest

- لوئیسویل ۱۹۹۳؛ و در باب نظریه «پس از مرگ خدا»، نک: کارهای پُل ام بورن^۲.
۲۹. شهرزوری، نزهة الارواح، ص. ۳۱۲.
۳۰. المَعُوذَتین اشاره دارد به سوره‌های ۱۱۳ و ۱۱۴ در پناه بردن به خدا از شرّ.
۳۱. شهرزوری، نزهة الارواح، ترجمه مقصود علی تبریزی، نیز معروف به مدینه‌الحکما، تهران: ۱۳۶۵ ش، صص. ۳۹۴-۳۹۷.
۳۲. نجم‌الدین رازی، ابوبکر، مرصادالعباد من المبدء إلى المعاد، تهران: ۱۳۶۶ ش، ص. ۳۱.

1 . Sh. Inati

2 . Paul M. Buren

۳. چنین می‌نماید که نویسنده در متن کتاب (ص ۷۰) از مدینه‌الحکما نقل قول می‌کند، ولی اینجا به نزهة الارواح شهرزوری ارجاع می‌دهد. به علاوه نقل قول او نه در صفحه ۳۱۲ نزهة الارواح عربی، و نه در ترجمه آن یافت شد. متأسفانه این نخستین و آخرین بی‌احتیاطی نویسنده محقق ما نیست؛ او قبلاً (ص ۷۰) هم مدینه‌الحکما را کتاب دیگری منسوب به شهرزوری معرفی کرد، لیکن اینجا آن را با نزهة الارواح یکی می‌داند!

۳۳. قرآن، ۷: ۱۷۹.
۳۴. قفطی، تاریخ الحكماء، صص. ۲۴۳-۲۴۴.
۳۵. عفیفی، ابوالعلا، ملامتیه، صوفیه و فتوت، ترجمه فارسی از ن. ا. فروهر، تهران: ۱۳۷۶ ش.
۳۶. دشتی، علی، دمی با خیام، تهران: ۱۳۶۴، صص. ۱۰۳-۱۳۲.
۳۷. شمس تبریزی، مقالات، به کوشش محمدعلی موحد، تهران: ۱۳۷۷ ش، چاپ دوم، صص. ۳۰۱-۳۰۲.
۳۸. همان، ص ۶۴۹.
۳۹. شمس این مقالات را چه در قونیه چه در تبریز املا کرده باشد، باز در هر دو حال فاصله زیادی تا نیشابور داشته است.
۴۰. برای اطلاع بیشتر درباره زندگی و اندیشه شمس، نک: ناصرالدین صاحب الزمانی، خط سوم، تهران: ۱۳۵۱ ش.
۴۱. قزوینی، زکریا، آثار البلاد فی اخبار العباد، بیروت: ۱۹۷۳، ص. ۳۱۸.
۴۲. عطار، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، تهران: ۱۳۳۶ ش.
۴۳. مختصر فی ذکر حکماء الیونانین و الملیین، منقول در ر. رضا زاده ملک، عمر خیام، تهران: ۱۳۷۷ ش، صص. ۳۷-۳۸.
۴۴. حمدالله مستوفی قزوینی، تاریخ گزیده، به کوشش ا. براون، لندن: ۱۹۱۰، ج. ا، صص. ۸۱۷-۸۱۸.
۴۵. معلوم نیست که چه موقع این کار نوشته شده، اما سنجاری الانصاری در ۱۴۵۸/۷۴۹ وفات یافت.
۴۶. عطار، فریدالدین، الهی نامه، مشهد: ۱۶۵۱ ش، ص. ۲۵.
۴۷. آذر بیگدلی، آتشکده، به کوشش سادات ناصری، تهران: ۱۳۳۸ ش، ج ۲۰، صص. ۶۷۴-۶۸۵.
۴۸. هدایت، رضاقلی خان، ریاض العارفین، به کوشش م. ا. گرکانی، تهران: ۱۳۴۴ ش، صص. ۳۱۷-۳۱۸.
۴۹. همو، مجمع الفصحاح، به کوشش م. گرکانی، تهران: ۱۳۴۴ ش، صص. ۱۸۴-۱۸۵.

۵۰. «فی البراهین علی مسائل الجبر والمقابله»، در دانشنامه خيامی، به کوشش ر. رضازاده ملک، تهران: ۱۳۷۷ ش، صص. ۹۴-۲۴۱.
۵۱. همان. صص. ۷۱-۱۱۲.
۵۲. همان. ص. ۷۱.
۵۳. همان. صص. ۳۲۴-۳۳۳.
۵۴. در دانشنامه خيامی، صص. ۳۴۱-۳۴۲.
۵۵. همان، ص ۳۹۸.
۵۶. در دانشنامه خيامی، ص. ۳۸۹.

فصل سه

۱. این رباعی ممکن است اصیل نباشد.
۲. برای اطلاع بیشتر از نیشابور، نک: محسن فرزانه، مردی از نیشابور، تهران: ۱۳۴۹ ش.
۳. بیهقی، ظهیرالدین ابوالحسن علی، تاریخ بیهق، به کوشش خطیب رهبر، تهران: ۱۳۷۸ ش، ج. ۳۰، صص. ۹۴۲-۹۴۳.
۴. «این قصر» اشاره دارد به ویرانه‌های کاخ باستانی پادشاهان ساسانی در تیسفون، شهری بر کرانه غربی رود دجله در عراق که به دست مهاجمان عرب در نبرد قادسیه در سال ۶۳۷ م خراب شد.
۵. «کوکو» غیر از آنکه صدای خاص نوعی کبوتر [فاخته] است، در فارسی به معنای «کجاست؟» نیز هست. در اینجا خيام به شاهنشاهی و شاهنشاهان از دست رفته اشاره دارد.
۶. نک: S. H. Nasr, *Science and Civilization in Islam* لاهور: ۱۹۸۳.

7. M. Fakhry, *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*.

وَریوروم، بریتانیا: ۱۹۹۴، و دی. گوتاس، *Greek thought, Aralic culture*، لندن: ۱۹۹۸.

۸. ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران: ۱۳۷۱ ش.

۹. همان، صص. ۱۳۴-۳۷.

10. D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*

لندن: ۱۹۹۸، ص. یک:

۱۱. برای اطلاع بیشتر، نک: ع. بدوی، مذاهب الاسلامیه، ۲ مجلد، بیروت: ۱۹۷۳.

۱۲. همان، ص. ۱۴۴.

۱۳. ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی...، ص. ۱۴۰.

۱۴. همانجا.

۱۵. یاقوت حموی، معجم الادباء، ج ۴، قاهره: ۱۹۳۶، صص. ۱۶۱-۱۷۳.

۱۶. ابو حامد غزالی، فاتحة العلوم، قاهره: ۱۳۲۲ ق، ص. ۵۶.

۱۷. رسائل اخوان الصفا، بیروت: ۱۹۵۷، ج ۴۰، ص. ۹۵.

۱۸. این رباعی احتمالاً اصیل نیست.

۱۹. ابو حامد غزالی، احیاء العلوم الدین، ترجمه م. خوارزمی، تهران: ۱۳۷۸ ش، ص. ۲۱۱.

۲۰. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، قاهره: ۱۹۶۵، ص. ۱۳۹.

۲۱. این رباعی ممکن است غیر اصیل باشد.

۲۲. قاضی عبدالجبار، همان.

۲۳. همانجا، ص. ۱۴۰.

۲۴. قرآن، ۳: ۱۱۰.

۲۵. قاضی عبدالجبار، همانجا.

۲۶. برای فهرستی از آثار کندی، نک: ابن ندیم، کتاب الفهرست، قاهره: ۱۹۹۰، صص. ۳۷۹-۳۷۱.

۲۷. ابورضا، رسائل الکندی الفلسفیه، ج. ۱، قاهره: ۱۹۵۰، ص. ۹۷ به بعد.

۲۸. نظام، EI²، ج ۷، فان‌اس، ۱۰۵۷-۱۰۵۸. نیز

An Anthology of Philosophy in Persia.

به کوشش س. ح. نصر و م. امین رضوی، ج. ۳، لندن: ۲۰۰۴.

۲۹. درباره‌ی ابن راوندی. نک:

S. Stroumsa, *Free Thinkers of Medieval Islam*,

لایدن: ۱۹۹۹، صص. ۷۹-۸۶.

۳۰. احتمال زیاد دارد که این سه رساله بخشی از کتاب واحدی باشد. نک: همان، ص. ۹۳.

۳۱. طبق گزارش ابوحاتم رازی، *أعلام النبوة*، به کوشش صلاح صاوی، تهران: ۱۹۷۷، ص. ۳۱، ترجمه‌ی س. استرومسا.

۳۲. این رباعی ممکن است اصالت نداشته باشد.

۳۳. برای ترجمه‌ی بخشی از این رساله، نک: س. ح. نصر و م. امین رضوی،

An Anthology...

ج. ۱، نیویورک: ۱۹۹۸، صص. ۱۱۰-۱۱۸.

۳۴. م. شهرستانی، *الملل والنحل*، به کوشش دبلیو کیورتن، ج ۲، لندن: ۱۸۴۲، ص. ۲۵ به بعد.

۳۵. برای پژوهشی درباره‌ی متفکران مستقل، که اغلب از آنها با عنوان «آزاداندیشان» یاد می‌شود، نک:

S. Stroumsa, *Free Thinkers of Medieval Islam*,

D. Urvoy, *Les Penseurs libres dans l'Islam classique*. لایدن: ۱۹۹۹؛ و

پاریس: ۱۹۹۶.

36. S. Stroumsa, *Free thinkers...*

ص. ۲۴۰.

۳۷. ذبیح‌الله صفا، همان، صص. ۱۳۷-۱۳۸.

۳۸. حسن ابراهیم حسن، *تاریخ الاسلام السیاسی والدینی والثقافی والاجتماعی*، قاهره: ۱۹۶۵، ج. ۳، صص. ۱۶۸-۱۶۹.

۳۹. در باب داستانهای فلسفی تمثیلی در اسلام، نک: هانری کربن،

Visionary Recital

ترجمه [به انگلیسی] از دبلیو. آر. تراسک، پرینستون: ۱۹۸۸.

۴۰. برای داستانهای فلسفی تمثیلی سهروردی، نک:

Oeuvres Philosophiques et Mystiques.

ج. ۳، به کوشش س. ج. نصر، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران: ۱۹۹۳.

41. S. Stroumsa, *Free Thinkers...*

ص. ۲۴۱.

۴۲. احمد حامد صراف، عمر خیام، بغداد: ۱۹۴۹، صص. ۱۹-۲۰.

۴۳. سفرنامه ناصر خسرو، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: ۱۳۷۵ ش، صص. ۱۸-۱۹.

۴۴. حسن جوادی، «خیام و ابوالعلاء معری» خیام نامه، لُس آنجلس، ۱۳۷۶ ش.

۴۵. عمر فروخ، عقاید فلسفی ابوالعلاء، فیلسوف معرّه، ترجمه [به فارسی] حسین خدیو جم، تهران: ۱۳۴۲، ص. ۲۳۶.

46. H. Javadi, *Satire in Persian Literature,*

روتر فورد: ۱۹۸۸، ص. ۳۶.

۴۷. عمر فروخ، عقاید فلسفی ابوالعلاء...، ص. ۲۹۱.

۴۸. برای مقایسه کامل متن گفته‌های معری و خیام، نک: حسین شجره، تحقیق در رباعیات و زندگی خیام، تهران: ۱۳۲۰ ش. صص. ۸۴-۱۱۸.

۴۹. محمد تقی جعفری، تحلیل شخصیت خیام، تهران: ۱۳۶۵ ش، ص. ۳۹.

۵۰. برای اطلاعات بیشتر درباره خیام و ابوالعلاء معری، نک: عمر فروخ، «ابوالعلاء

معری و خیام»، ترجمه حسین خدیو جم، یغما، ۱۶ (۱۳۴۲ ش): ۱۷۳-۱۷۷؛ ح.

خطیبی نوری، «خیام و ابوالعلاء»، مهر، ۴ (۱۳۱۵ ش)، ۹۱۳-۹۲۰، ۱۰۲۱-۱۰۲۸،

۱۱۲۹-۱۱۳۸؛ ا. فرزاد، «دو عصیانگر عالم سوز، خیام و ابوالعلاء معری»، نگین،

۱۷۲ (۱۳۵۸ ش): ۱۹-۲۰، ۵۱-۵۲؛ ۱۷۳ (۱۳۵۸ ش): ۳۴-۳۶.

فصل چهار

1 . Ahmad Sa'idi, *Ruba'iyat of Omar Khayyam*.

برکلی: ۱۹۹۱، ص. ۲۱۲.

۲ . فردین مهاجر شیروانی و ح. شایگان، نگاه‌ی بر خیام، تهران، ۱۳۵۰ ش، صص ۲۰۷-۲۱۲.

۳ . عبدالرحیم شهولی، حکیم عمر خیام و زمان او، تهران: ۱۳۵۳ ش، ص. ۳۹؛ و م. فرزانه، نقد و بررسی عمر خیام، تهران: ۱۳۵۶ ش، صص. ۲۳۴-۲۳۵.

۴ . محمدمهدی فولادوند، خیام‌شناسی، تهران: ۱۳۷۹، صص، ۷۳-۷۵.

۵ . ع. دشتی، دمی با خیام، تهران؛ ۱۳۷۷ ش.

۶ . همان، صص. ۱۴۳-۱۲۵.

۷ . همان، ص. ۱۴۵.

۸ . همانجا.

۹ . همانجا.

۱۰ . نک: همان صص. ۱۴۹-۱۵۰.

۱۱ . همان، صص. ۱۵۰-۱۵۱.

۱۲ . همان، ص. ۱۵۰.

۱۳ . این نسخه‌های خطی در کتابخانه ایرانی کنگره موجود است؛ نک: همان، ص. ۱۵۶.

۱۴ . همان، صص. ۱۵۶-۱۵۸.

۱۵ . همان، ص. ۱۵۸.

۱۶ . همان، ص. ۱۵۹.

۱۷ . همان، ص. ۱۶۱.

۱۸ . «جام جم» اشاره دارد به گوی شیشه‌ای پادشاه ایرانی [جمشید] جم، که می‌توانست آینده را در آن تماشا کند.

19 . V. A. Zhukovski, 'Umar Khayyam and the Wandering Quatsins.

ترجمه از روسی [به انگلیسی] توسط ای. دبلیو. وی. راس، در

The Journal of the Royal Asiatic Society. XXX, 1898.

20 . A. E. Christensen. *Recherches sur les Ruba'iyyat d'Omar Khayyam*.

هاید لبرگ: ۱۹۰۵.

۲۱ . برای آگاهی از جدول براون، نک، ح. شجره، تحقیق در رباعیات و زندگی خیام، تهران: ۱۳۲۰ ش، صص. ۱۵۶-۱۶۰.

۲۲ . برای بحثی مبسوط دربارهٔ چاپهای مختلف، ترتیب سنواتی آنها و اصالتشان، نک: همان، صص. ۱۵۳-۱۹۸.

۲۳ . برای اطلاع بیشتر دربارهٔ رابطهٔ خیام با اپیکوری مشربها، نک: ا. بی. اس. چوبی، عمرخیام، اپیکوریها و چروخا^۱» در ردّ پای فلسفه‌های هند در شعر فارسی، ترجمه [به فارسی توسط] ش. مشیری، تهران: ۱۳۷۸ ش، صص. ۱۲۹-۱۳۶.

۲۴ . قرآن، ۲: ۱۵۶.

۲۵ . علیرضا ذکاوتی قره‌گوزلو، عمرخیام، تهران: ۱۳۷۹ ش، صص. ۱۲۷-۱۲۸.

۲۶ . قرآن، ۲۶: ۲۲۲-۲۲۵.

۲۷ . ع. دشتی، دمی با خیام، صص. ۱۰۳-۱۲۲.

28 . W. Chihick, *The sufi path of knowledge*

نیویورک: ۱۹۸۹، ص ۴۰.

۲۹ . همان، ص. ۳۸۰.

30 . R. Otto, *The Idea of the Holy*

ص. ۲۵.

۳۱ . همان، صص. ۶-۷.

32 . Nietzsche, *The Anti-Christ*.

- ترجمه [به انگلیسی] از آر. ج. هالینگدیل^۱، لندن: ۱۹۹۰، ص. ۱۲۵.
۳۳. قرآن، ۱۵:۳، ۵۷:۴، ۳۷:۴۱-۴۹، ۳۸:۴۹-۵۲.
۳۴. ع. دشتی، دمی با خیام، صص. ۳۵۹-۳۶۱.
۳۵. ناصر خسرو، سفرنامه، دهلی: ۱۹۴۱.
۳۶. صدیقی نخجوانی، خیام‌پنداری، تهران: ۱۳۴۷ ش.
۳۷. م. محیط طباطبائی، خیام یا خیامی، تهران: ۱۳۷۰ ش.
۳۸. م. خراسانی، «مکتب فلسفی شکاکان»، ارمغان، ج. ۳۲، شم. ش، صص. ۳۸۳-۳۸۴.
۳۹. منظور خیام از «پنج»، حواس پنجگانه است.
۴۰. مقصود خیام از «چهار». عناصر چهارگانه - آب، باد، آتش، خاک - است.
۴۱. خیام «شش» را در اشاره به شش جهت - شمال، جنوب، شرق، غرب، بالا و پائین - به کار می‌برد.
۴۲. در اینجا هفت طبقه آسمان مورد نظر است.
۴۳. واژه «حکیم»، که عموماً به معنای «مرد خردمند» است، در فلسفه متأخرتر اسلامی مرادف فیلسوف متأله می‌شود.
۴۴. برای اطلاع بیشتر در این باره، نک: مهدی امین رضوی
- Suhrawardi and the School of Illumination*,
- لندن: ۱۹۹۶، صص. ۶۴، ۶۸، ۸۵، ۸۷، ۱۵۳.
۴۵. نیچه این نکته را در
- Will of Power*
- نیویورک: ۱۹۶۸، ص. ۱۷، بحث می‌کند.
46. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*,
- پرینستن: ۱۹۶۸، ص. ۱۸۲.

فصل پنجم

۱. این ممکن است رباعی اصیلی نباشد.
۲. احمد غزالی، رساله موعظه، به کوشش ج. نوربخش، تهران: ۱۳۷۱ ش.
۳. سیدحسین نصر، «خیام شاعر و عالم در مقام فیلسوف»، در
Mélanges Luce López-Baralt
 ۸:۹ (۲۰۰۱)، صص. ۵۵۳-۵۳۵.
4. Henry Massé, *Anthologie Persane*,
 پاریس: ۱۸۸۶.
5. V. A. Zhukovski, "Umar Khayyam and the wandering Quatrains", *The Journal of the Royal Asiatic Society*
 ترجمه از روسی توسط ای. دبلیو. راس، در سی ام، ۱۸۹۸.
6. A. Christensen, *Recherches sur les Ruba'iyat d'Omar Khayyam*.
 هایدلبرگ: ۱۹۰۵.
۷. از کیوان قزوینی، شرح رباعیات خیام، به کوشش م. ر. مدرسی چهاردهی، تهران:
 ۱۳۷۹ ش.، ص. ۱۹.
۸. عمرخیام، «رساله فی کلیات الوجود»، در ر. ملک، دانشنامه خیامی،
 صص. ۳۸۹-۳۹۰.
۹. ابوحامد غزالی، المُنْقِذ مِنَ الضَّلَالِ، در
 W. M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazālī*,
 لندن: ۱۹۵۳، ص. ۲۶.
۱۰. شهاب‌الدین سهروردی، حکمة‌الاشراق، ترجمه [به انگلیسی] از حسین ضیائی و
 ج. والبریج، یوتا: ۱۹۹۹، ص. ۸.
۱۱. گویندا تیرته در کتاب خود *The Nectar of Grace*، ذیل هر رباعی همه آن منابع و
 افرادی را که رباعی واحدی را نقل کرده‌اند، آورده، و از یادداشتی به یادداشت

دیگر هم ارجاع داده است.

۱۲ . بیهقی، ظهیرالدین ابوالحسن، *تتمه صوان الحکمه*، صص. ۱۱۶-۱۱۷.

13 . P. Yoganada, *Wine of the Mystic: The ruba'iyat of Omar Khayyam*

- *A Spiritual Interpretation*,

لُس آنجلس : ۱۹۹۰

۱۴ . من قبلاً به کار کیوان قزوینی، شرح رباعیات عمر خیام اشاره کرده‌ام. درباره ض.

دفتری، نک: «پرتو خیره کننده‌یی از نبوغ خیام»، ارمغان، ۳۲ : ۸.۷،

صص. ۲۹۲-۲۵۱

۱۵ . «رساله فی الوجود»، به کوشش جمشید نژاد اول، فرهنگ، ویژه بزرگداشت خیام، ج.

۱، سال ۱۲ (۱۳۷۸): ۱-۴، ص. ۱۱۱.

۱۶ . اصطلاح «السُّ» که خیام به کار می‌برد، اشاره دارد به آیه اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ، قرآن،

۱۷۲:۷.

۱۷ . قفطی، تاریخ الحکما، صص. ۲۴۳-۲۴۴.

۱۸ . برای اطلاع بیشتر، نک:

J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*,

نیویورک: ۱۹۹۸، صص. ۱۲-۱۳ و ۱۸۷.

19 . S. H. Nasr, *Sufi Essays*

البنی: ۱۹۷۲، ص. ۵۸.

۲۰ . برای اطلاع بیشتر، نک: سه مجلد

The Heritage of Sufism

به کوشش لئونارد لوینز، ۱۹۹۲-۱۹۹۹.

21 . S. H. Nasr, *Sufi Essayo*,

ص. ۵۷.

۲۲ . محمد علی فروغی، مجموعه مقالات فروغی، تهران: ۱۳۷۵ ش، ص. ۸۷.

۲۳ . ابوالعلا عفیفی، ملامتیه، صوفیه و فتوت، ترجمه به فارسی توسط ن. ا. فروهر،

تهران: ۱۳۷۶ ش، ص. ۱۶.

۲۴. همان، ص. ۳۵.

۲۵. م. اعتماد، شرح فلسفی خیام، گیلان: ۱۳۶۱ ش، صص. ۳۰-۴۶.

۲۶. غلامحسین ابراهیمی دینانی، «حکیم عمر خیام و مسأله واحد و کثیر»، دفتر عقل و آیات عشق، تهران: ۱۳۸۰ ش، ص. ۲۵۳.

27. A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*,

چپل هیل: ۱۹۷۵، ص. ۲۸۸.

28. Robert Graves and 'Omar 'Ali-Shāh, *The Original Ruba'īyyat of*

Omar Khayyam. New York : 1968, p. 27.

۲۹. همان، ص. ۱۸؛ برای متن این اشاره در کتاب مقدس، نک: متی: بیست و سوم، آیه ۱.

۳۰. همان، ص. ۳۴.

۳۱. همانجا.

۳۲. همان، ص. ۳۲.

۳۳. ال. پی. آلول - ساتن، «معمای عمر خیام»،

Royal Central Asiatic Journal

پنجاه و پنجم، ۲، ژوئن (۱۹۶۸): صص. ۱۷۶-۱۷۹.

۳۴. ج. سی. ای. پوئن، «رباعیات عمر خیام: ارزیابی انتقادی از ترجمه رابرت گریوز و عمر علی شاه»،

Iran : Journal of Persian Studies

ج. یازدهم (۱۹۷۳): صص. ۶۳-۷۳.

فصل شش

۱. حامد ناجی اصفهانی، «الجواب عن ثلاث مسائل»، فرهنگ، ج. ۱، سال ۱۲ (۱۳۷۸ ش): ۱-۴، ص. ۱۵۵.

۲. رحیم رضازاده ملک، دانشنامه خیامی، ص. ۴۱۴.

۳. یاراحمد بن حسین رشیدی تبریزی، طربخانه، ص. ۱۴۴.
۴. م. اعتماد، شرح فلسفی خیام، تهران، ۱۳۶۱، ص. ۲۱.
۵. غ. ابراهیمی دینانی، «حکیم عمر خیام و مسأله واحد و کثیر»، دفتر عقل و آیات عشق، تهران: ۱۳۸۰ ش، صص. ۲۲۹-۲۳۰.
۶. «رساله فی الوجود»، فرهنگ، ج. ۱، سال ۱۲ (۱۳۷۸ ش): ۱-۴، صص. ۱۱۳-۱۱۴.
۷. «فی الکون والتکلیف»، فرهنگ، ج. ۱، سال ۱۲ (۱۳۷۸ ش): ۱-۴، صص. ۱۴۰-۱۴۱.
۸. «رساله سه پرسش» فرهنگ، ج. ۱، ص. ۱۷۵.
۹. «رساله فی الوجود»، فرهنگ، ج. ۱، سال ۱۲ (۱۳۷۸ ش): ۱-۴، صص. ۱۱۳-۱۱۴.
۱۰. همانجا
۱۱. «الجواب عن ثلاث مسائل» فرهنگ، ج. ۱، ص. ۱۶۶.
۱۲. همانجا.
۱۳. همانجا.
۱۴. همانجا.
۱۵. همان، ۱۶۷.
۱۶. ابو حامد غزالی، تهافت الفلاسفه، ترجمه [به انگلیسی]، ام ای. فرمورا، یوتا: ۱۹۹۷، صص. ۱۳۷-۱۴۶.
۱۷. «رساله فی الوجود» فرهنگ، ج. ۱، ص. ۱۱۲.
۱۸. «فی الکون والتکلیف» دانشنامه خیامی، ص. ۳۲۹.
۱۹. همان، ۳۳۵.
۲۰. همان، ۳۳۷.
۲۱. همان، ۳۳۶.
۲۲. «ضرورة التضاد فی العالم والجبر والبقا»، دانشنامه خیامی، ص. ۳۵۸.
۲۳. «فی الکون والتکلیف» همان، ص. ۳۳۸.
۲۴. روشن نیست که چرا خیام این را می گوید، زیرا کلمه باید «کاهش» باشد نه «افزایش». احتمال اینکه متن تحریف شده باشد، می تواند توجیه قابل قبولی باشد.
۲۵. «فی الکون والتکلیف»، ص. ۳۳۹.

۲۶. «رساله در علم کلیات وجود»، در رحیم رضا زاده ملک، دانشنامه خیامی، ص. ۳۸۱.

27. lam A. Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, لندن: ۱۹۸۲، ص. ۳۵.

۲۸. برای اطلاع بیشتر درباره این مواضع کلامی. نک: المباحث الشرقيه، ج. ۱، ص. ۱۲۸؛ المواقف، ص. ۸۴؛ نهایه المرام؛ ج. ۱، صص. ۴۵-۳۷.

۲۹. «رساله فی الوجود» فرهنگ، ج. ۱، ص. ۱۱۲.

۳۰. برای آگاهی بیشتر درباره مکتب اصفهان، نک: س. ح. نصر، «مکتب اصفهان» در، *A History of Muslim Philosophy*

ج. ۲، به کوشش م. م. شریف، ویسبادن: ۱۹۶۶، صص. ۳۲-۹۰۴.

۳۱. س. ح. نصر، «خیام شاعر و عالم در مقام فیلسوف»،

Mélanges Luce López-Baralt

به کوشش ا. تمیمی، دوره ۹: ۸، ماه مه ۲۰۰۱، صص. ۳۵۳-۵۳۵.

۳۲. غلامرضا جمشیدنژاد اول، «سخنی درباره رساله فی الوجود»، فرهنگ، ج. ۱، سال ۱۲ (۱۳۷۸ ش): ۱-۴، صص. ۸۸.

۳۳. همان، ص. ۱۱۱.

۳۴. همانجا.

۳۵. «ضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی»، دانشنامه خیامی، ص. ۳۷۱.

۳۶. «رساله فی الوجود»، فرهنگ، ج. ۱، سال ۱۲ (۱۳۷۸ ش): ۱-۴، صص. ۱۴۰.

۳۷. همانجا.

۳۸. همان، ص. ۱۲۵.

۳۹. «فی الکن والتکلیف»، فرهنگ، ج. ۱، ص. ۱۴۰.

۴۰. «الجواب عن ثلاث مسائل»، فرهنگ، ص. ۱۶۵.

۴۱. «ضرورة التّضاد فی العالم...»، دانشنامه خیامی، ص. ۳۶۲.

۴۲. «الجواب عن ثلاث مسائل...»، فرهنگ، صص. ۱۶۸-۱۶۷.

۴۳. قصد الهی با این مفهوم که حرکت را نمی توان در طبیعت الهی دخالت داد،

ناهماهنگ است، و این نکته‌ای است که خیام در اینجا بدان اشاره دارد.

۴۴. «ضرورة التضاد...» فرهنگ، ص. ۱۷۷.

۴۵. همانجا.

۴۶. همانجا.

۴۷. «فی الکون والتکلیف»، فرهنگ، ج. ۱، ص. ۱۵۲.

۴۸. فرض بر این است که قاضی نسوی که از خیام خواهش کرده بود رساله «فی الکون والتکلیف» را بنویسد، از همو خواست تا به پرسش او، که یکی از آنها جبر است، پاسخ دهد.

۴۹. «الجواب عن ثلاث مسائل»، فرهنگ، ج. ۱، ص. ۱۶۹.

۵۰. «فی الکون والتکلیف»، ص. ۱۴۳.

51. Al-Fārābī, *Philosophy of plato and Aristotle*,

ترجمه م. مهدی، در

Philosophy in the Middle Ages

به کوشش ا. هایمن و ج. والش، نیویورک: ۱۹۷۳، ص. ۲۲۴.

۵۲. «فی الکون والتکلیف»، ص. ۱۴۳.

۵۳. همانجا.

۵۴. همانجا.

۵۵. همانجا.

۵۶. «فی الوجود»، ص. ۱۱.

۵۷. «فی الکون والتکلیف»، فرهنگ، ص. ۱۴۰. فرهنگ، ج. ۱، ص. ۱۴۰.

۵۸. همانجا.

۵۹. همان، ص. ۱۴۵.

۶۰. «فی الوجود»، فرهنگ، ص. ۱۰۲.

۶۱. همان، ص. ۱۰۳.

۶۲. همانجا.

۶۳. همانجا.

۶۴. «ضرورة التضاد...»، فرهنگ، ص. ۱۶۴.
۶۵. احمد بن نصرالله تتوی، تاریخ الفی، تهران: ۱۳۷۸ ش. منقول در رشیدی تبریزی، طربخانه، صص. ۱۴۲-۱۴۳.
66. H.N. Copleston, *A History of Philosophy*,
ج. ۱، نیویورک: ۱۹۶۳، ص. ۳۱.
۶۷. حامد ناجی اصفهانی، «هستی‌شناسی حکیم عمر خیام»، فرهنگ، ج. ۲، سال چهاردهم، ش. سوم و چهارم، صص. ۱۱۳-۱۱۷.
۶۸. همان، ص. ۱۱۳.
۶۹. «فی الوجود»، فرهنگ، ص. ۱۰۴.
۷۰. «الضیاء العقلی...»، فرهنگ، ج. ۲، ص. ۱۸۸.
۷۱. الجواب عن ثلاث مسائل...، فرهنگ، ص. ۱۶۵.
۷۲. همانجا.
۷۳. «در علم کلیات وجود»، دانشنامه خیامی، صص. ۳۸۹-۳۹۰.
۷۴. «الضیاء العقلی...»، فرهنگ، ج. ۲، صص. ۱۸۷-۱۸۸.
۷۵. «الجواب عن ثلاث مسائل...»، فرهنگ، ص. ۱۶۵.
۷۶. «فی الوجود»، فرهنگ، صص. ۱۰۵-۱۰۶.
۷۷. همان، ص. ۱۱۴.
۷۸. «در علم کلیات وجود»، دانشنامه خیامی، ص. ۳۸۶.
۷۹. «فی الوجود»، فرهنگ، ص. ۱۱۳.
۸۰. همان، ص. ۱۱۲.
۸۱. همان، ص. ۱۱۴.
۸۲. «فی الوجود والتکلیف»، فرهنگ، ص. ۱۴۰.
۸۳. «فی الوجود»، فرهنگ، ص. ۱۱۲.
۸۴. «الجواب عن ثلاث مسائل»، فرهنگ، ص. ۱۶۱.
۸۵. «فی الوجود» فرهنگ، ص. ۱۱۲ و «الضیاء العقلی...» فرهنگ، ص. ۱۸۹.
۸۶. «فی الوجود والتکلیف» فرهنگ، صص. ۴۱۴-۴۱۲.

۸۷. همان، ص. ۱۴۲.
۸۸. همانجا.
۸۹. همان، ص. ۱۴۳.
۹۰. همانجا.
۹۱. «الجواب عن ثلاث مسائل»، فرهنگ، ص. ۱۶۹.
۹۲. «فی الکن والتکلیف»، فرهنگ، صص. ۱۴۴-۱۴۵.

فصل هفت

۱. سید حسین نصر، «خیام شاعر و عالم در مقام فیلسوف» در،
Mélanges Luce López-Baralt
۲۰۰۱، دوره ۹، شم. ۸.
۲. همان، ص. ۵۴۰.
۳. همانجا.
۴. همانجا.
۵. همان، ص. ۲۴۱.
6. David M. Burton, *The History of Mathematics*,
نیویورک: ۲۰۰۳.
۷. همان، ص. ۲۳۵.
8. R. Rashed and B. Vahabzadeh, *Omar Khayyam the Mathematician*,
نیویورک: ۲۰۰۳، ص. ۱۱۷.
۹. همان، ص. ۶۰. این رساله مفقود است.
۱۰. همان، ص. ۸-۹.
11. Sharif al-din Tūsī, *Oeuvres mathématiques, Algèbre et Géométrie au XII^e siècle*, 2
۲ مجلد. مجموعه «علم و فلسفه عرب – متون و تحقیقات»، پاریس: ۱۹۸۶،
۱، ۱۵.

12 . R. Rashed and B. Vahabzadeh, *Omar Khayyam the Mathematician*,
ص. ۲۰.

۱۳ . «شرح ما أشكل من مصادرات الاقلیدس» دانشنامه خیامی، به کوشش ر. رضازاده
ملک، صص. ۷۱-۱۱۲.

14 . Osman Baker, *Tawhid and Science*,

لاهور: ۱۹۹۱.

۱۵ . همان، ص. ۱۵۹.

16 . A. Rosenfeld and A. P. Youschkevitch, "Al-Khayyam", *Dictionary
of Scientific Biography*.

به کوشش، چارلز گیلسپی^۱، ج. هفتم، نیویورک: ۱۹۷۳، ص. ۳۲۷.

۱۷ . همان، ص. ۱۶۷.

۱۸ . دیوید ای. اسمیت، «اقلیدس، عمرخیام و ساگری»،

The Mathematician Teacher

ج. ۳، شم. ۱ (۱۹۳۵)، ص. ۸.

۱۹ . نک: دی. ج. استرویک^۲، «عمرخیام ریاضی دان»،

The Mathematician Teacher

ج. ۵۶، (۱۹۵۸)، ص. ۲۸۴.

۲۰ . جعفر آقایانی چاوشی، سیری در افکار علمی و فلسفی حکیم عمرخیام نیشابوری،

تهران: ۱۳۵۸ ش، ص. ۲۷۹.

۲۱ . همان، ص. ۷۶.

۲۲ . برای بحثی درباره استفاده ریاضی دانهای مسلمان و اروپائی از روش خیام، نک:

همان، صص. ۷۷-۸۰ و نیز م. هشتروودی، «خیام، ریاضی دان و شاعر»، یکان، ج.

۲، شم. ۱۲، صص. ۲۳۸-۲۳۹.

۲۳ . آقایانی چاوشی، «عمرخیام و مثلث حسابی»، ترجمه بوزرجمهر، فرهنگ، ج. ۲،

شم. ۱۴ (۱۳۸۰ ش)، صص. ۲۶۲-۲۷۳.

۲۴. همان، ص. ۲۷۳.

۲۵. ترجمه بی. ا. روزنفلد و ا. پی. یوشکویچ، «الخیام»،

Dictionary of Scientific Biography

به کوشش چارلز سی. گیلسپی، ج. ۷، نیویورک: ۱۹۷۳، ص. ۳۲۵.

۲۶. «رساله فی احتیال لمعرفه مقدارِی الذَّهَب والفضَّه»، دانشنامه خیامی، به کوشش ر. رضازاده، ص. ۲۹۲.

۲۷. برای ترجمه‌های این اثر، نک: محمد باقری و س. هوشیار، «رساله موسیقی خیام از دیدگاه ریاضی»، رهپوی هنر، ۴۳ (۱۳۷۶ ش): ۴۲-۶۳؛ و تقی بینش، «رساله موسیقی خیام یا خیامی»، نشریه دانشگاه آزاد اسلامی کرمان (۱۳۷۳ ش): ۱، صص. ۹۲-۱۰۱. برای چاپی انتقادی، نک: آقایانی چاوشی، «عمرالخیام والموسیقی النظریه»، ترجمه محمد محمود عبدالجلیل، فرهنگ، ج. ۱، شم. ۱۴ (۱۳۷۸): ۲۹-۳۲ و ۲۰۳-۲۱۴.

۲۸. ساسان سپنتا، «خیام و موسیقی نظری»، فرهنگ، ج. ۲، شم. ۱۴ (۱۳۷۸ ش): ۳-۴، صص. ۲۵۹-۲۷۲.

۲۹. نک: ا. پی. یوشکویچ، «الخیامی»...

Dictionary of

به کوشش، چارلز گیلسپی، ج. ۷، ص ۳۲۴.

۳۰. با اینکه مؤلف اصطلاح «احکام» را، که لفظاً به معنای «اصول» است به کار می‌برد، در اینجا به معنای پیش‌بینی رویدادهای جهانی، مخصوصاً پیش‌بینی هوا می‌گیرد که خیام را بدان اعتقادی نبود.

۳۱. نظامی عروضی، چهارمقاله، به کوشش محمد معین، تهران: ۱۳۴۸ ش، صص. ۱۰۰-۱۰۱.

۳۲. برای اظهار نظرهای فرید، نک: ج. آقایانی چاوشی، حکیم عمرخیام نیشابوری، تهران: ۱۲۵۸ ش، ص. ۹۲.

۳۳. علیرضا امیر معز، «مقاله‌ای درباره عمرخیام»،

Mathematica

۲۶ (۱۹۶۳)، صص. ۳۲۳-۳۲۷.

۳۴. همانجا.

۳۵. تنها نسخه این اثر در کتابخانه ملی پاریس زیر عنوان

Ancien fonds persan manuscript

به شماره ۱۶۹، موجود است.

۳۶. آلپای اوزدورال^۱ «عمر خیام و معماری»، فرهنگ، ج. ۲، ۱۴ (۲۰۰۲)، شم. ۳۹-۴۰، صص. ۱۸۹-۲۵۲.

۳۷. برای اطلاع بیشتر درباره نظریه اصول^۲، نک: اچ. دیلگان، «السمرقندی»، در

Dictionary of Scientific Biography

ج. ۱۲، ص. ۹۱.

برای آگاهی بیشتر درباره الرومی، نک: اچ. دیلگان، «قاضی زاده الرومی»، در

Dictionary of Scientific Biography

ج. ۱۱، صص. ۲۲۷-۲۲۹.

فصل هشت

1 . Charles D. Burrage, *Twenty Years of the Omar Khayyam Club of America*.

باستن، ۱۹۲۱، ص. ۱۰.

۲. همان، ص. ۳۱.

3 . *Omar Khayyam Club of America*

به کوشش چارلز دی. بوریج، باستن: ۱۹۲۲، ص. ۸۷.

۴. این کتاب نادر است؛ فقط یک نسخه از آن در باستن وجود دارد؛ در

Culcutta Review

مارس ۱۸۵۸ نیز آمده است.

۵. کاوئل اینها را در

Culcutta Review

مارس ۱۸۵۸، نقد و بررسی کرد.

۶. اشاره او به مأموریت گور اوزلی به ایران است.

7. *Some Doings of the Omar Khayyam Club of America*

به کوشش چارلز دی. بوریج، باستن، ۱۹۲۲، ص ۲۱.

8. E. FitzGerald, *Letters to Professor Cowell*, p. 282.

9. J. Brigham, *Many-Sided Omar*.

باستن: ۱۹۲۵، ص. ۵.

۱۰. مانکیور کانوی. «کیش عمرخیام در انگلستان».

Nation

۵۷ (۱۸۹۳)، شم. ۱۴۷۸، ص. ۳۰۵.

۱۱. برای فهرستی کامل تر از دوستان کیمبریدی او، نک: والترج. بلک،

Ruba'iyat of Omar Khayyam

۱۲. همان، ص. ۷.

۱۳. نک: آثار گردآوری شده او در

Journal of The Royal Asiatic Society

۱۹۰۲، ج. ۶.

۱۴. همان، ص. ۸.

15. William Aldis Wright, *Letters and Literary Remains of Edward*

FitzGerald's.

لندن: ۱۸۸۹.

16. J. Brigham, *Many-Sided Omar*

ص. ۴.

۱۷ . ادوارد هرون -الن، در اثر عمده خود،

Some Sidelights Upon Edward FitzGerald's Poem: The Ruba'iyat of Omar

Khayyam

لندن: ۱۸۹۸، بحثی مبسوط دارد درباره ترجمه شرح گونه فیتزجرالد از رباعیات بر پایه منابعی که او [فیتزجرالد] از آن استفاده کرده، یا تأثیر پذیرفته بود. این شاید مقداری از بی علاقه فیتزجرالد را به تحقیق در دیگر جنبه های تفکر خیام، در کنار اپیکوری مشربی وی، توجیه کند.

18 . J. Brigham, *The Many-Sided Omar*

ص. ۱۴.

۱۹ . همان، ص. ۴.

۲۰ . همانجا.

۲۱ . همان، ص. ۱۵.

۲۲ . همانجا.

23 . *The Pre-Raphaelites and their Circle,*

به کوشش سیسیل وای. لانگ، باستن، ۱۹۶۸، ص. دوازدهم.

۲۴ . «ویلیام مایکل راستی، نامه های خانوادگی او همراه با یک شرح حال» ج. ا، ص. ۱۳۵، در مأخذ بالا، ص. بیست و دوم.

25 . *The Pre-Raphaelites and their Circle.*

به کوشش سیسیل لانگ، باستن، ۱۹۶۸، ص. بیستم.

26 . Charles D. Burrage, *Twenty Years of the Omar Khayyam Club of America.*

باستن: ۱۹۲۱، ص. ۷.

۲۷ . همانجا.

۲۸ . مانکیور دی. کانوی. «کیش عمر خیام در انگلستان». *Nation*، ۵۷ (۱۸۹۳)، شم.

ص. ۱۴۷۸، ۳۰۴.

۲۹ . همان، ص. ۵۱.

۳۰. همان، ص. ۵۲.

۳۱. همان، ص. ۲۴.

۳۲. همان، ص. ۲۵.

33 . *The Book of Omar and Ruba'iyat,*

نیویورک و لندن: ۱۹۰۰، ص. ۳۹.

۳۴. همان، ص. ۲۸.

۳۵. همان، ص. ۴۳.

۳۶. همانجا.

۳۷. همانجا.

۳۸. همان، ص. ۴۹.

۳۹. همان، صص ۴۹ - ۵۰.

40 . E. B. Cowell, *Ruba'iyat of 'Omar Khayyam*

لندن: ۱۹۰۸، ص. پانزدهم.

۴۱. مانکیور دی. کانوی. «کیش عمرخیام در انگلستان».

Nation

۵۷ (۱۸۹۳)، شم. ۱۴۷۸، ص ۳۰۵.

42 . Walter J. Black. *The Ruba'iyat of 'Omar Khayyam* ص. ۱۲.

43 . *Some Doings of the Omar Khayyam Club of America.*

به کوشش چارلز بوریج، ص ۱۷۰.

۴۴. برای فهرست کاملی از مدیران، نک: همان، ص. ۱۲.

۴۵. همان، ص. ۲۱.

۴۶. همان، ص. ۲۲.

۴۷. همان، ص. ۲۵.

۴۸. همان، ص. ۲۳.

۴۹. نویسنده رباعیات را به خط انگلیسی، به جای Ruba'iyat، به صورت Rubyyat

می نویسد.

۵۰. همان، ص. ۲۴.

51 . J. Brigham, *The Many-Sided Omar*

دی موین: ۱۹۲۴، ص. ۱۴.

52 . *Some Doings of the Omar Khayyam Club of America.*

به کوشش چارلز بوریج، ص ۳۴.

۵۳. همان، ص. ۳۳.

۵۴. همان، ص. ۸.

55 . Edward Saiid, *Culture and Imperialism*

نیویورک: ۱۹۹۳، ص. ۱۷۱.

۵۶. برای فهرست کاملی از شرکت کنندگان. نک:

Some Doings of Omar Khayyam Club of America

به کوشش چارلز بوریج، ص ۳۴.

۵۷. برای فهرست کاملی از نشریات باشگاه، نک: همان، صص. ۳۸-۴۰.

58 . A. J. Arberry, *The Romance of the Rubaiyat*

نخستین چاپ ترجمه فیتز جرالد، لندن: ۱۹۵۹، ص ۳۴.

59 . A Gribben and K. B. MacDonnell, *Mark Twain's Rubaiyat*

اوستین: ۱۹۸۳، ص. ۱۰.

۶۰. همانجا.

61 . A. Gribben and K. B. MacDonnell, *Mark Twain's Rubaiyat,*

ص. ۱۴.

۶۲. مقالات مارک تواین، دفتر یادداشت [شماره] ۴۰، ص. ۴۷.

63 . A. Gribben and K. B. MacDonnell, *Mark Twain's Rubaiyat,*

ص. ۱۵.

۶۴. این گفته‌ها در پیوست A از کتاب

A Tramp Abroad

(۱۸۸۰) دیده می‌شود، نک: همان، ص. ۱۱.

65 . Gribben and MacDonnell, *Mark Twain's Rubaiyat*,

ص. ۱۷.

۶۶ . همان، ص. ۱۸.

67 . *Mark Twain's Fables of Man*

به کوشش جان. اس. تاکی، برکلی: ۱۹۷۱، صص. ۴۴۱-۴۴۲.

۶۸ . اصل نامه در آرشیو «چَتُو و وِندوس، با مسئولیت محدود^۱، لندن موجود است، نک:

A. Gribben... *Mark Twain's Rubaiyat*,

ص. ۲۷. حروف اس. ال. سی. (SLC)، نماینده سمیوئل لَنگوزن کلمنتس^۲
[۱۸۳۵-۱۹۱۰] است.

۶۹ . همان، ص. ۲۴.

۷۰ . همانجا.

۷۱ . اس. ح. بَرُو، «دفتر ویرایشها»،

Unitarian Review and Religious Magazine

۱۱ (۱۸۷۹): صص. ۳۸۴-۳۸۶.

۷۲ . چارلز ای. نورتن، «ترجمه نیکولاس از رباعیات خیام»،

North American Review

۲۲۵ (۱۸۶۹): صص. ۵۸۴-۵۶۵.

73 . A. K. Terhune, *The Life of Edward FitzGerald*,

نیوهیون: ۱۹۴۷، ص. ۲۱۳.

74 . T.S. Eliot, *The Use of Poetry and the Use of Criticisn: Studies in
the Relation of Poetry to Criticism in England*,

لندن: ۱۹۸۵، ص. ۳۳.

75 . V. M. D'Ambrosio, *Eliot Possessed: T. S. Eliot and FitzGerald's
Rubaiyat*,

نیویورک: ۱۹۸۹.

76 . T. S. Eliot. *The Use of Poetry...*

ص. ۳۳.

Blackwood's

۷۷. چارلز ویبلی، «اندیشه‌های بدون روش»،

۱۷۰ (۱۹۳۰)، ص. ۲۸۷.

78 . T. S. Eliot, *Selected Essays*,

لندن: ۱۹۵۱، ص. ۴۹۹.

۷۹. در مقاله او با عنوان «جدول مقایسه متون»، دو آمبروزیو پاره‌ای از این شباهتها را به

وضوح نشان داده است؛ نک:

V. M. D'Ambrosio, *Eliot Possessed...*

صص. ۱۸۳ - ۱۸۸.

۸۰. چارلز ای. سمیوئیل این مطلب را در

Thomas Baily Aldrich

نیویورک: ۱۹۶۵، ص. ۵۵ - ۵۸، نقل و مورد بحث قرار داده است.

۸۱. تامس بیلی الدریچ، «شاعری ایرانی»،

Atlantic Monthly

۴۱ (۱۸۷۸): صص. ۴۲۱ - ۴۲۶.

۸۲. همان، ص. ۴۲۴.

۸۳. همانجا.

84 . James Whitcomb Riley, *The Ruba'iyat of Doc Sifers*

تصاویر از سی.ام. رلیا، نیویورک: ۱۸۹۷.

85 . John Hay, *In Praise of Omar*.

پُرتلند: ۱۸۹۷، ص. ۵.

۸۶. همان، ص. ۳.

87 . E. Pound, *Letters of Ezra Pound*,

لندن: ۱۹۵۱، صص. ۱۵۸ - ۱۵۹.

۸۸. همان، ص. ۱۸۰.

89. James Miller, *T. S. Eliot's Personal Waste Land: Exorcism of the Demons*,

پنسیلوانیا: ۱۹۷۷، ص. ۱۵۴.

90. Elihu Vedder, *The Rubaiyat of Omar Khayyam*,

باستن: ۱۸۸۴. این آثار با تصاویر متعددی که دارد مورد نقد و بررسی گسترده‌ای قرار گرفت. نک:

Nation

۳۹ (۱۸۸۴): ۴۲۳ و

Atlantic Monthly

۵۵ (۱۸۸۵): صص. ۱۱۱-۱۱۶.

۹۱. گزارشی از این برنامه در «تصاویر: ایزدرا دانکن عمر را به صحنه رقص

Critic می‌کشد»،

مه ۱۸۹۹.

92. Ralph Rusk, *Life of Ralph Waldo Emerson*.

نیویورک: ۱۹۴۹، ص. ۴۷۸.

۹۳. پُل اَلْمِر مور، «هفت دریا و رباعیات»،

Atlantic Monthly

۸۴ (۱۸۹۹): صص. ۸۰۸-۸۰۰.

E. FitzGerald. *Polonius*

جزو سلسله انتشارات Variorum، ج. ۱، نیویورک: ۱۹۰۳، ص. ۲۴۲.

۹۵. همان، ص. ۹۸.

96. E. Heron - Allan, *Rubaiyyat of 'Omar Khayyam*,

لندن: ۱۹۰۸، ص. پانزدهم.

۹۷. اچ. جی. کین، «عمر خیام»، در

Nathan Haskell Dole, *Rubaiyyat of Omar Khayyam*,

باستن: ۱۸۹۱، ۲، ص. ۴۲۳.

۹۸. ریشارد لگالین «پایان عصر کیش فیتزجرالد پیرامون رباعیات خیام»، در

Review of National Literature

۲ (۱۹۷۱): صص. ۷۵-۷۴.

99. Charles Potter, *A Bibliography of the Rubaiyat of Omar Khayyam*,

شم. ۱۰۶۶.

100. Richard Le Gallienne, *Omar Repentant*,

نیویورک: ۱۹۰۸، ناشر نامعلوم.

۱۰۱. همو،

Rubaiyat of Omar Khayyam,

نیویورک: ۱۸۹۷، ص. ۱۷.

102. Charles Potter, *A Bibliography of...*,

شم. ۹۴۲ (۱۹۰۸).

۱۰۳. همان، شم. ۶۶۸ (۱۹۱۴).

۱۰۴. نک: ا. ا. چ. میلر، «کیش عمر»،

Academy

۵۹ (۱۹۰۰): ص. ۵۵.

۱۰۵. برنارد هلند، «محبوبیت عمر»،

National Review

سی و سوم (ژوئن ۱۸۹۹)، صص. ۶۴۳-۶۵۲.

۱۰۶. ا. ا. چ. میلر، «کیش عمر»،

Academy

۵۹ (۱۹۰۰): ص. ۵۵.

۱۰۷. ب. هلند، «محبوبیت عمر»،

National Review

ص. ۶۴۷.

۱۰۸ . سی. دی. برُود، «فلسفہ عمر خیام و رابطہ آن با فلسفہ شوپنہاور»،

Review

یکصد و شصت و ششم، (نوامبر ۱۹۰۶): صص. ۵۴۴ - ۵۵۶.

۱۰۹ . «زیان عُمر»،

T. P. Weekly

۱۶ (سپتامبر ۹، ۱۹۱۰): ص. ۳۴۰.

110 . G. K. Chesterton, *Heretics*,

لندن، ۱۹۰۶.

111 . William Hastie, *Festival of Spring from the Divan of Jelalledin*

گلاسکو، ۱۹۰۳، ص. سی و سوم، منقول در «پایان عصر کیش فیتزجرالد
پیرامون رباعیات خیام»، در

Review of National Literature

۲ (۱۹۷۱): ص. ۸۵.

۱۱۲ . هولاک الیس، «انحراف جنسی»، در کتاب وی، *Psychology*

Studies in the of Sex

۲ ج، نیویورک: ۱۹۴۲، ۱: صص. ۵۰ - ۵۱.

113 . Edward Arlington Robinson, *Untriangulated Stars : Letters*

of Edwing Arlington Robinson to Harry de Forest Smith

۱۸۹۰ - ۱۹۰۵، به کوشش دُنہام ساتکلیف، کیمبریج: ۱۹۷۴، ص. بیست و
دوم.

۱۱۴ . سیلوانوس اوربان،

Gentleman's Magazine

[بولتن] دورہ قدیم، دویست و ہشتاد و چہارم (ژانویہ - ژوئن، ۱۸۹۸): ص. ۴۱۳.

۱۱۵ . ویلفرد مینیل، «سبب محبوبیت عمر»،

Academy

شصت و ششم (مارس، ۱۹۰۴): ص. ۲۷۴.

116 . Edmund Gosse, *Critical Kit-Kats*,

لندن: ۱۸۹۵، صص. ۶۵-۹۲.

۱۱۷ . چاپ شده در ادوارد کلاد،

Memories

لندن: ۱۹۱۶.

۱۱۸ . «راهنمای خریداران کتاب»،

Critics

۳۷ (۱۹۰۰)، ص. ۲۷۷.

119 . Charles Potter, *A Bibliography...*

شم. ۱۰۴۵، ۱۱۸۷، ۱۲۶۶، و ۱۰۰۲.

120 . F. Woepcke, *L'Algèbre d'Omar al-Khayyam publiée, traduite*

et accompagnée d'Extraits de manuscrits inédits,

پاریس: ۱۸۵۱.

121 . Garcin de Tassy, J. H., *Note sur les Rubaiyat d'Omar khayyam.*

پاریس: ۱۸۵۷، ص. ۱۱.

122 . *Les Quatrains d'Omar kheyam.*

ترجمه از فارسی به توسط ژ. ب. نیکولاس، پاریس: ۱۸۶۷.

۱۲۳ . س. ح. سالمون، «شرح زندگی عمر خیام»،

La Grande Encyclopédie

پاریس: ۱۹۶۱.

124 . *Les Quatrains d'Omar:*

ترجمه از فارسی از روی نسخه خطی کتابخانه بادلیان، اکسفرد، مقدمه و

تعلیقات از شارل گولو، پاریس: ۱۹۲۲.

125 . *Les 144-Quatrains d'Omar Khayyam:*

ترجمه ادبی توسط کلود آنه و میرزا محمد قزوینی، پاریس: ۱۹۲۰.

126 . *Les Rubayat d'Omar khayyam.*

متن فارسی و ترجمه به شعر فرانسه، توسط ا. اعتمادزاده، تهران، ۱۳۱۰
ش / ۱۹۳۱؛

Robai d'Omar khayyam

به توسط آرتورگی، پاریس: ۱۹۳۴

۱۲۷ . م.م. فولادوند، خیام‌شناسی، تهران: ۱۳۷۸ ش، صص. ۳۲-۳۵.

128 . Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall, *Grschichte der Schönen*

Redekünste Persiens

وین: ۱۸۱۸.

129 . Friedrick Bodenstedt, *Die Lieder und Sprüche des Omar*

Chajjam,

برسלו: ۱۸۸۱، ص. نهم.

130 . *Divan der Persischen Poésie,*

به کوشش جولوس هارت، هال: ۱۸۸۷، صص. ۴۱-۵۰.

131 . S. Gittlemann, *The Reception of Edward FitzGerald's Ruba'-*

iyat of Omar khayyam in England and Germany

پایان نامه دکتری، دانشگاه میشیگان، ۱۹۶۱، ص. ۱۶۹.

۱۳۲ . لئون کلنر، «کاهل نامیرا»،

Die Nation

شانزدهم (اکتبر ۱۸۹۸)، ص. ۲۴.

۱۳۳ . آدالبرت ماینهارت، «عمرخیام»،

Die Nation

شانزدهم (آوریل، ۱۹۰۲)، ص. ۴۲۸.

۱۳۴ . فردیناند لابان، «کتابهای ناخوانده همچون نشانه زمان^۱»،

Deutsche Rundschau

۱۱۰-۱۱۱ (ژوئن ۱۹۰۲)، ص. ۴۳۶.

۱۳۵. نک: موريس تادهانتر، «نوشته‌های پراکنده فیتزجرالد»،

Englische Studien

سی و یکم (۱۹۰۲)، صص. ۱۲۶-۱۲۹؛ و «ادوارد فیتزجرالد: نامه‌های دیگر»، همان، صص. ۱۴۲-۱۴۵.

136. Sol. Gittlemann, *The Reception of Edward Fitz Gerald's...*

ص. ۲۰۲.

۱۳۷. ا. وایدرمان، «درباره تعیین وزن مخصوص»،

SPMSE

(۱۹۰۶)، ۳۸: صص. ۸۰-۱۳۶.

138. Curt Hamel Verlag, *Die Vierzeiler des neuen Omar Khajjam*,

برلین: ۱۹۱۲.

139. Klabund, *Das sinngedicht des Persischen zel Tmachers*,

مونیخ: ۱۹۱۷.

140. Hans Bettge, *Omar khayyam Nachdichtungen*,

برلین: ۱۹۲۱، ص. ۱۴۰.

141. Walter Von der Porten. *Die Vierzeiler des Omar Cha*,

هامبورگ: ۱۹۷۲، صص. ۵۴.

142. Rempis, *Die Vierzeiler Omars in der Auswahl und Anordnung*

Edward FitzGerald,

ترینگن: ۱۹۹۳. ص. ۷.

143. Sol Gittlemann, *The Reception of Edward FitzGerald's...*

ص. ۱۹۲.

۱۴۴. همانجا.

145. Rudolf Berger, *Die Sinnsprüche O.Khayyams aus der Persischen*,

برلین: ۱۹۴۸.

146 . Arthur Altschul. *Rubaiyat von Omar Chajjam*.

درسدن: ۱۹۱۰، ص. ۴۷.

۱۴۷ . اچ. یانتسن، «عمرخیام»

Anglia

دهم (۱۹۱۱)، ص. ۲۷۹.

۱۴۸ . هر دو مقاله در یوزف اشتانمایر، «فتیزجرالد و عمرخیام»،

Süddeutsche Monatshefte

آختر یا هرگانگ، ژوئن (۱۹۱۱): ۱، ص. ۷۱۲، مندرج است.

۱۴۹ . کارل زیمرمان، «سه مقدس»،

Eie Tat

آختر یا هرگانگ، ۱ (آوریل - سپتامبر، ۱۹۱۶)، ص. ۳۸.

150 . S. Gittlemann, *The Reception of Edward FitzGerald's...*

ص. ۲۱۲.

151 . Henry W. Nordmeyer, *Rubaiyat des Omar khayyam*.

پتسدام: ۱۹۲۶، صص. ۱-۲۰.

152 . Sol Gittlemann, *The Reception of Edward FitzGerald's...*

ص. ۲۱۶.

153 . Friedrich Rosen, *Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers*,

اشتوتگارت: ۱۹۰۹، ص. ۱۰.

۱۵۴ . نک: پاتر، شم. ۵۶۸ (۲۴ رباعی هلندی که در آنجا از آن سخن رفته، موجود

نیست: آنها به آلمانی است).

۱۵۵ . همانجا. نک: پاتر، شم. ۴۱۹.

۱۵۶ . این نقل قول برگرفته از نامه یوس بیگستراتن^۱ به نویسنده کتاب حاضر است.

۱۵۷ . اچ. دوبرن^۲، ی. ترهار^۳، ا. سید - گهراب^۴ و م. گود

1 . Jos Biegstraaten

2 . H. de Bruijn

3 . J. Terharr

4 . A. Seyed - Gohrab

۱۵۸. فهرستی مصور از این نمایشگاه در ۱۳۹ صفحه، به زبان هلندی موجود است.

نتیجه‌گیری

۱. «همایش مسیح» اجتماع مهمی از شمار زیادی دانشمندان سرشناس جهان مسیحیت با این هدف بود که تعیین کنند چه مقدار از کتاب مقدس واقعاً حرفهای خود حضرت عیسی است. اجمالاً نتیجه این بود که فقط شش آیه از «عهد جدید» گفته‌های واقعی عیسی است.

پیوست الف

۱. برای اطلاع بیشتر درباره ویرایشهای مختلف این اثر، نک: بهناز هاشمی‌پور (ویراستار و مترجم)، «فی‌الکون والتکلیف»، فرهنگ، ج. ۱، سال ۱۲ (۱۳۷۹ ش)، شم. اول - چهارم، صص. ۱۳۷ - ۱۴۵.
۲. «صبا» بادی است که در بهار از جانب شمال شرق می‌وزد. این کلمه به مرور زبان نماد نفس جانبخشی شده که در ادبیات فارسی متضمن معانی روحی و معنوی است.
۳. پنج سطر بعدی عبارات جنبی است و لذا از ترجمه حذف شد.
۴. این کتاب از ابن سیناست.
۵. برای اطلاع بیشتر درباره ویرایشهای این متن، نک: رحیم رضازاده ملک (ویراستار) دانشنامه خیامی، تهران: ۱۳۷۷ ش، صص. ۳۴۵-۳۵۳.
۶. بر پایه متن عربی مندرج در ر. رضازاده ملک، دانشنامه خیامی، تهران: ۱۳۷۷ ش، صص. ۳۷۱-۳۷۵.
۷. براساس متن ویرایش شده رحیم رضازاده ملک، در دانشنامه خیامی، تهران: ۱۳۷۷ ش، صص. ۳۸۱-۳۹۰. برای اطلاع بیشتر درباره ویرایشهای مختلف این متن، نک:

همین مأخذ.

۸. در متن [ترجمه فارسی] مقداری جای خالی است و [لی در واقع] چیزی از اصل مطلب حذف نشده است.

۹. بر پایه متن ویرایش شده غلامرضا جمشیدنژاد در فرهنگ، ج. ۱. سال ۱۲ (۱۳۷۹ ش): شم. ۱-۴، صص. ۱۰۱-۱۱۸. برای اطلاع بیشتر درباره ویرایشهای مختلف این متن، نک: همین مأخذ، صص. ۸۵-۱۰۰.

پیوست ج

ترجمه رباعیات عربی خیام. برای اصل عربی این اشعار، نک: علی دشتی، دمی با خیام، تهران: ۱۳۶۸ صص. ۹۳-۹۷.

کتاب‌شناسی

الف. فارسی و عربی

منابع اصلی

خیام، عمر، «رساله ضیاءالعقلی فی موضوع العلم الکلی»، دانشنامه خیامی، ویراستار: رحیم رضا زاده ملک، تهران: ۱۳۷۷ ش، صص. ۳۷۵-۳۷۰.

همو، «ضرورة التّضاد فی العالم والجبر والبقا»، دانشنامه خیامی، صص. ۳۵۳-۳۴۶.

همو، «در علم کلیات وجود» فرهنگ، ج. ۱، ۱۲ (۱۳۷۸ ش)، شم. ۴-۱، صص. ۳۸۹-۳۹۰.

همو، «فی الکون والتکلیف»، دانشنامه خیامی، تهران: ۱۳۷۷ ش.

همو، «الجواب عن ثلاث مسائل»، ویراسته حامد ناجی اصفهانی، فرهنگ، ج. ۱، ۱۲ (۱۳۷۸ ش): ۴-۱، صص. ۱۶۳-۱۷۰.

همو، «رساله فی الوجود»، ویراسته جمشید نژاد اول، فرهنگ، ج. ۱، ۱۲ (۱۳۷۸ ش): ۴-۱، صص. ۱۰۲-۱۶۶.

همو، «القول علی أجناس الذی بالاربعة».

همو، «رساله فی شرح ما أشکّل من مصادرات کتاب اقلیدس».

همو، «رساله فی قسمة ربع الدائرة».

همو، «رساله فی البراهین علی مسائل الجبر والمقابل».

همو، «رساله فی احتیال لمعرفة مقداری الذهب والفضّه فی جسم مرکّب منها».

همو، «خطبة الغرّة ابن سینا».

همو، «رساله در کشف حقیقت نوروز».

گزیده کتاب‌شناسی

- آذر بیگدلی، لطفعلی آتشکده، ۲ ج. به کوشش سادات ناصری، تهران: ۱۳۳۸ ش.
- آقایانی چاوشی، ج، حکیم عمر خیام نیشابوری، تهران، ۱۳۵۸ ش.
- همو، سیری در افکار علمی و فلسفی حکیم عمر خیام نیشابوری، تهران، ۱۳۵۸ ش.
- ابراهیم حسن، حسن، تاریخ الاسلامی السیاسی والدینی والثقافی والاجتماعی، ج ۳، قاهره: ۱۹۶۵.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین «حکیم عمر خیام و مسأله واحد و کثیر»، دفتر عقل و آیات عشق، ج. ۱. تهران (۱۳۸۰ ش)، صص. ۲۲۹-۲۳۰.
- ابورضا، رسائل الکندی الفلسفی، ج. ۱، قاهره: ۱۹۵۰.
- اعتماد، محمود. شعر فلسفی خیام، تهران: ۱۳۶۱ ش.
- اقبال آشتیانی، عباس، «راجع به احوال عمر خیام نیشابوری»، مجموعه شرق، شم. ۸، دوره ۱، صص. ۴۰۳-۴۰۴.
- ایرانی، ا. پیام فلسفی خیام، لس آنجلس، ۱۹۹۱.
- باقری، م. و هوشیار، س. «رساله موسیقی خیام از دیدگاه ریاضیات»، ره‌پویه هنر، ۴۳ (۱۳۷۶ ش): صص. ۴۲-۶۳.
- بدوی، ع. مذاهب الاسلامیه، ۲ ج. بیروت: ۱۹۷۳.
- بینش، تقی، «رساله موسیقی خیام یا خیامی»، نشریه دانشگاه آزاد اسلامی کرمان (۱۳۷۳ ش): صص. ۹۲-۱۰۱.
- بیهقی، ابوالحسن، تتمه صوان الحکمه، لاهور: ۱۳۵۱.
- همو، تاریخ بیهق، به کوشش خطیب رهبر، تهران: ۱۳۷۸ ش.
- پورجوادی، نصرالله، عین‌القضاة همدانی و استادان او، تهران: ۱۳۷۴ ش.
- تتوی، احمد بن نصراله تاریخ الفی، تهران: ۱۳۷۸ ش.
- جعفری، محمد تقی، تحلیل شخصیت خیام، تهران: ۱۳۶۵ ش.

- جلالی نایینی، محمدرضا، «خیام نیشابوری شاعر نیست»، ره‌آوره، ۵۷ (۲۰۰۱): ۲۰.
- جمشیدنژاد اول، غلامرضا، «سخنی درباره "رسالة فی الوجود"»، فرهنگ، ج. ۱، ۱۲ (۱۳۷۸ ش): ۴-۱.
- جوادی، حسن، «خیام و ابوالعلا معری»، خیام‌نامه، لُس آنجلس، ۱۳۷۶ ش.
- جهشیاری، محمدبن عبدوس، کتاب‌الوزراء، قاهره: ۱۹۸۰.
- چوبی، ا. ب. س. عمرخیام، اپیکوریان و چروخا، ترجمه ش. مشیری، رد پای فلسفه هندی در شعر فارسی، تهران: ۱۳۷۸ ش.
- حلبی، علی‌اصغر، تاریخ فلسفه ایران، تهران: ۱۳۷۳ ش.
- حموی، یاقوت، مُعجم‌الادباء، ج. ۴، قاهره: ۱۹۳۶.
- خازنی، عبدالرحمن، میزان‌الحکمة، قاهره: ۱۹۷۴.
- خاقانی شروانی، منشآت خاقانی، به کوشش محمدروشن، تهران: ۱۳۵۰ ش.
- خراسانی، م. «مکتب فلسفی شکاکان»، ارمغان، ج. ۳۲، شم. ۸، صص. ۳۸۲-۳۸۴.
- خطیبی نوری، حسین، «خیام و ابوالعلا»، مهر، ۴ (۱۳۱۵ ش)، صص. ۹۱۳-۹۲۰، ۱۰۲۱-۱۰۲۸، ۱۱۲۹-۱۱۳۸.
- دفتری، ض. «پرتوی خیره‌کننده از نبوغ خیام»، ارمغان، ۳۲ ()، ۸۷، صص. ۲۹۰-۴۵۱.
- رازی، ابوحاتم، أعلام النبوة، به کوشش ص. الصاوی، تهران: ۱۹۷۷.
- همو، رساله فی التنبیه علی بعض الاسرار الموعدة فی بعض السورة القرآن العظیم، منقول در ر. رضازاده ملک، عمرخیام، تهران: ۱۳۷۷ ش.
- رازی، فخرالدین، تفسیر مفاتیح‌الغیب، بیروت: ۱۴۲۱ ق؛ نیز بولاق: ۱۲۸۹ ق.
- رازی، نجم‌الدین، مرصادالعباد من المبدء إلى المعاد، تهران: ۱۳۶۶ ش.
- رشدی، راشد احمد جبار، در رسائل الخيام الجبریه، حلب، ۱۹۸۱.
- رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، لایدن: ۱۳۲۹ ش.
- رضازاده ملک، رحیم، عمرخیام: قافله سالار دانش، تهران: ۱۳۷۷ ش.
- سپنتا، ساسان، «خیام و موسیقی نظری»، فرهنگ، ج. ۲، (۱۳۸۰ ش)، ۳-۴، صص. ۲۵۹-۲۷۲.

- سروشیار، ج. «خیام و غزالی»، یغما، ۲۷ (۱۳۵۳ ش)، صص. ۱۵۲-۱۵۳.
- شاهولی، ا. حکیم عمر خیام و زمان او، تهران: ۱۳۵۳ ش.
- شجره، حسین، تحقیق در رباعیات و زندگی خیام، تهران: ۱۳۲۰ ش.
- شمس تبریزی، مقالات، به کوشش محمد علی موحد، تهران: ۱۳۷۷ ش.
- شهرزوری، شمس الدین محمد، نزهة الارواح، نیز معروف به مدینة الحکماء، به کوشش م. تبریزی، تهران: ۱۳۶۵ ش.
- شیرازی، قطب الدین محمود، تحفة الشاهیه، قاهره: ۱۹۳۷.
- شیروانی، ف. م. و شایگان، ح. نگاهی بر خیام، تهران: ۱۳۵۰ ش.
- صاحب الزمانی، ناصرالدین، خط سوم، تهران: ۱۳۵۱ ش.
- صدیقی نخجوانی، خیام پنداری، تهران، ۱۳۴۷ ش.
- صراف، احمد احمد حامد، عمر خیام، بغداد: ۱۹۴۹.
- صفا، ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران: ۱۳۷۱ ش.
- صَفَدی، صلاح الدین خلیل ابن ایبک، الوافی بالوفیات، ج. ۲، استانبول: ۱۹۳۱.
- عطار، فریدالدین، الهی نامه، مشهد: ۱۳۵۱ ش.
- همو، تذکرة الاولیاء، تهران: ۱۳۳۶ ش.
- عفیفی، ابوالعلاء، ملامتیه، صوفیه و فتوت، ترجمه ن. ا. فروهر، تهران: ۱۳۷۶ ش.
- غزالی، ابو حامد، فاتحة العلوم، قاهره: ۱۳۲۲ ق.
- همو، احیاء العلوم الدین، ترجمه م. خوارزمی، تهران: ۱۳۷۸ ش.
- غزالی، احمد، رساله موعظه، به کوشش نوربخش، تهران: ۱۳۷۱ ش.
- فرزاد، ا. «دو عصیانگر عالم سوز: خیام و ابوالعلا معری»، نگین، ۱۷۲ (۱۳۵۸ ش)، ۱۹-۲۰، ۵۱-۵۲؛ ۱۷۳ (۱۳۵۸ ش)، ۳۴-۳۶.
- فرزانه، م. مردی از نیشابور، تهران: ۱۳۴۹ ش.
- همو، نقد و بررسی رباعیات عمر خیام، تهران: ۱۳۵۶ ش.
- فروخ، عمر، عقاید ابوالعلاء فیلسوف معرّه، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: ۱۳۴۲ ش.
- همو، «ابوالعلا معری و خیام»، ترجمه ح. خدیو جم، یغما، ۱۶ (۱۳۴۲ ش)، صص. ۱۷۳-۱۷۷.

فروغی، محمدعلی، «حکیم خیام نیشابوری»، مجموعه مقالات فروغی، تهران: ۱۳۷۵ ش.

فولادوند، م.م. خیام‌شناسی، تهران: ۱۳۷۸ ش.

قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، قاهره: ۱۹۶۵.

قره‌گوزلو، علیرضا ذکاوتی، عمر خیام، تهران: ۱۳۷۹ ش.

قزوینی، حمدالله مستوفی، تاریخ‌گزیده، به کوشش ادوارد براون، لندن: ۱۹۱۰.

قزوینی، زکریا محمدبن محمود، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت: ۱۹۷۳.

قفطی، جمال‌الدین، تاریخ‌الحکماء، لایپزیگ: ۱۹۰۳.

کیوان قزوینی، عباسعلی بن اسماعیل، شرح رباعیات خیام، به کوشش مدرسی چهاردهی، تهران: ۱۳۷۹ ش.

محمد، عبداللطیف (ویراستار)، رسائل اخوان‌الصفاء، ۴ ج. بیروت: ۱۹۵۷.

محیط طباطبائی، محمد، خیام یا خیامی، تهران: ۱۳۷۰ ش.

مقصود، جواد، شرح احوال و آثار و دوبیتیهای باباطاهر عریان، تهران: ۱۳۵۴ ش.

مینوی، مجتبی، «از خزاین ترکیه»، مجله دانشکده ادبیات، شم. ۴ (۱۳۳۵ ش)، ۲: صص. ۷۵-۴۲ و شم. ۳: صص. ۸۹-۵۳.

ناجی اصفهانی، حامد، «هستی‌شناسی حکیم عمر خیام»، فرهنگ، ج. ۲، ۱۴ (۱۳۸۰ ش): ۳-۴، صص. ۱۱۳-۱۱۷.

ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: ۱۳۷۵ ش، نیز دهلی: ۱۹۴۱. نظامی عروضی سمرقندی، چهارمقاله، به کوشش محمد معین، تهران: ۱۳۴۳ ش. هاشمی‌پور، بهناز، «گفتاری درباره رساله "در علم کلیات وجود"»، فرهنگ، ج. ۲، ۱۴ (۱۳۸۰ ش)، ۳-۴، ۵۸.

هدایت، رضاقلی خان، مجمع‌الفصحاء، به کوشش م. گرکانی، تهران: ۱۳۴۴ ش.

همو، ریاض‌العارفین، به کوشش م. گرکانی، تهران: ۱۳۶۸ ش.

هشترودی، محسن، «خیام ریاضی‌دان شاعر»، یکان، ج. ۱۲، صص. ۲۳۸-۲۳۹.

همائی، جلال‌الدین غزالی نامه، تهران: ۱۳۶۸ ش.

ب: منابع لاتین

- Aldrich, Thomas Baily, "A Persian Poet." *Atlantic Monthly*, 41 (1878): 421-26.
- Altschul, Arthur. *Rubaiyat von Omar Chajjam*. Dresden: 1910.
- Aminrazavi, M. *Subrawardī and the School of Illumination*. London: 1996.
- Aminrazavi, M. "Antinomian Sufism and Ethical Relativism." *Journal of Henry Martin Institute for Islamic Studies*, 4: 1&2 (1995): 17-24.
- Amīr Mo'az, 'Ali R. "A Paper of Omar Khayyam," *Scripta Mathematica*, 26 (1963), 323-327.
- "Discussions of Difficulties in Euclid by Omar Khayyam" *Scripta Mathematica* vol. 24 no 4: 272 - 303.
- Arberry, A. J. *The Romance of the Rubaiyat*. London: 1959.
- Avicenna. *On Theodicy and Providence*. Trans. by Sh. Inati, in *An Anthology of Philosophy in Persia*, ed. S. H. Nasr and M. Aminrazavi. New York: 1999.
- Barrow, S.J. "Editions Note Book." *Unitarian Review and Religious Magazine*, 11 (1879): 384-86.
- "The Book Buyers Guide." *Critic*, 37 (1900): 277.
- Berger, Rudolf. *Die Sinnsprüche O. Khayyams aus der Persischen*. Parnass-Bücherei, Bern: 1948.
- Bethge, Hans. *Omar Khayyam Nachdichtungen*. Berlin: 1921.
- Black, Walter J. *The Ruba'īyyat of Omar Khayyam*. New York: 1942.
- Blumenthal, David R. *Facing the Abusing God: A Theology of Protest*. Louisville: 1993.
- Bodenstedt, Friedrich. *Die Lieder und Sprüche des Omar Chajjam*. Breslau: 1881.
- Brigham, J. *The Many Sided Omar*. Des Moines: 1924.

- Broad, C.D. "The Philosophy of Omar Khayyam and Its Relation to that of Schopenhauer." *Review*, CLXVI (Nov., 1906): 544-556.
- Browne, E.G. "Yet More Light On 'Umar-i Khayyam." *Royal Asiatic Society*, 8(1899): 409-420.
- Burrage, Charles D., ed. *Some Doings of the Omar Khayyam Club of America*. Boston: 1922.
- , *Twenty Years of the Omar Khayyam Club of America*. Boston: 1921.
- Burton, David M. *The History of Mathematics*. McGraw-Hill, New York: 2003.
- Chesterton, G.K. *Heretics*. London: 1906.
- Chittick, W. *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Christensen, A. E. *Recherches sur les Ruba'iyat de 'Omar Khayyam*. Heidelberg: 1905.
- Clodd, Edward. *Memories*. London: 1916.
- Conway, Moncure D. "The Omar Khayyam Cult in England." *Nation*, 57 (1893), No. 1478.
- Conway, Moncure, "The Omar Khayyam Cult in England." *Nation* 57 (1893): 1478.
- Copleston, F. S. J. *A History of Philosophy*. Vol. 1. New York: 1963, p. 31.
- Corbin, H. *Visionary Recital*. Trans. W. R. Trask. Princeton: 1908.
- Cowell, E. B. *Ruba'iyat of 'Umar Khayyam*. London: 1908.
- D'Ambrosio, V.M. *Eliot Possessed: T.S. Eliot and FitzGerald's RUBAIYAT*. New York University Press: 1989.
- Dabashi, Hamid. *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Qudāt al-Hamadani*. Richmond: 1999.
- Dashti, A. *In search of Omar Khayyam*. New York: 1971.

- Dilgan, H. "Al-Samarqandī." *Dictionary of Scientific Biography*, vol. XII: 91.
- , "Qādī zādeh al-Rumī." *Dictionary of Scientific Biography*, vol. XI: 227-229.
- Divan der Persischen Poésie*. Ed. Jolius Hart, Herausgegeben von Julius Hart. Halle: 1887.
- Dole, Nathan Haskell. *Rubaiyat of Omar Khayyam*. Boston: 1891.
- , *Flowers from Persian Poets*. New York: 1901.
- Duncan, Isadora. "Illustrations: Omar Done into Dance." *Critic*, May, 1899.
- Eliot, T.S. *Selected Essays*. London: 1951.
- , *The Use of Poetry and the Use of Criticism: Studies in the Relation of Poetry to Criticism in England*. London: Faber and Faber Press 1985.
- Ellis, Havelock, "Sexual Inversion". *Studies in the Psychology of Sex*. 2 vols. New York: 1942, 1:50-51.
- Fakhry, M. *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*. Variorum. 1994.
- FitzGerald, Edward. *Polonius*. Variorum. Vol.1. New York: 1903.
- , *The Rubaiyyat of Omar Khayyam*. New York: 1942.
- Garcin de Tassy, J.H. *Notes sur les Rubajjat d'Omar Khayyam*. Paris: 1857.
- Ghazzālī, Abū - Hāmid, *Munqidh min al-dalāl*. In W.M. Watt. *The Faith and Practice of al-Ghazālī*. London: 1953.
- , *The Incoherence of the Philosophers*. Trans. M.E. Marmura. Prova: 1979.
- Gittleman, S. *The Reception of Edward FitzGerald's Ruba'iyyat of Omar Khayyam in England and Germany*. Ph.D. Diss., Univ. of Michigan: 1961.
- Gosse, Edmund. *Critical Kit-Kats*. London: 1895.
- Gribben A. and K.B. MacDonnell. *Mark Twain's Rubaiyat*. Austin: 1983.
- Gutas, D. *Greek thought, Arabic Culture*, London: 1998.
- Hastie, William. *Festival of Spring from the Divan of Jelalledin*. Glasgow: 1903.

- Hay, John. *In Praise of Omar*. Portland: 1897.
- Heron-Allne, E. *Omar Khayyam*. London: 1899.
- , *Rubaiyat of 'Umar Khayyam*. London: 1908.
- , *Some Sidelights Upon Edward FitzGerald's Poem: The Ruba'iyat of Omar Khayyam*. London: 1898.
- Holland, Bernard. "The Popularity of Omar." *National Review*, XXXIII (June, 1899): 643-652.
- Jantzen, H. "Omar Chaijam. " *Anglia*, X (1911): 279.
- Javādī, H. *Satire in Persian Literature*. Fairlagh Dickenson Univ. Press. Rutherford: 1988.
- Kasra. *The Rubaiyyat of 'Umar Khayyam*. New York: 1975.
- Kellner, Leon. "Ein Unsterblicher Müssiggänger." *Die Nation*, XVI (Oct. 8, 1898): 24.
- Lange, Cecil Y., ed. *The Pre-Raphaelites and Their Circle*. Boston: 1968.
- Le Gallienne, Richard. "Fin de Siècle Cult of FitzGerald's Ruba'iyat of Omar Khayyam." *Review of National Literature*, 2(1971): 74-75.
- "Sānā'i Ghaznavī's Letter to Khayyam." *In Dānish-nāmah-yi Khayyāmī*. Ed. R.Rezazadeh. Mālik: 13-16.
- "The Harm of Omar." *T.P.'s Weekly*, XVI (September 9, 1910): 340.
- , *Omar Repentant*. New York: 1908.
- Lewisohn, L., ed. *The Heritage of Sufism*, 3 vols. Oxford: 1999.
- MacDonnell, K.B. *Mark Twain's Rubaiyat*. Austin & Santa Barbara: 1983.
- Massé, H. *Anthologie Persane*, Paris: 1886.
- Meinhardt, Adalbert. "Omar Khayyam." *Die Nation*, XXVII (April 5, 1902).
- Meynell, Willfred. "The Cause of Omar's Popularity." *Academy*, LXVI (March, 1904): 274.

- Miller, A. H. "The Omar Cult." *Academy* 59 (1900): 55.
- Miller, James. *T.S. Eliot's Personal Waste Land: Exorcism of the Demons*. Pennsylvania: 1977.
- More, Paul Elmer. "The Seven Seas and the Rubaiyat." *Atlantic Monthly*, 84(1899): 80-808.
- Nasr, S.H. *Science and Civilization in Islam*. Lahore: 1983.
- "The Poet-Scientist Khayyam as Philosopher." *Mélanges Luce López-Baralt*, Series 9, no. 8: 535-53.
- , *Sufi Essays*, Albany: 1972.
- , "The School of Isfahān." *A History of Muslim Philosophy*, vol. 2. Ed. M.M. Sharīf, Wiesbaden: 1966, pp. 904-32.
- Nasr, S.H. and M. Aminrazavi. *An Anthology of Philosophy in Persia*. Vol. 1. New York: 1998.
- al-Nazzām. *Encyclopedia of Islam*. New edn. VII, J. Van Ess, 1057-58.
- Netton, I.A. *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*. London: 1982.
- Nordmeyer, Henry W. *Rubaiyat des Omar Khayyam*. Potsdam: 1962.
- Ormsby, Eric L. *Theodicy in Islamic Thought*. Princeton: 1941.
- Otto, R. *The Idea of the Holy*. Oxford: 1958.
- Özdurad, A. "Omar Khayyam and Architecture." *Farhang*, 14 (2002): 39-40, 189-251.
- Potter, Charles. *A Bibliography of the Rubaiyat of Omar Khayyam*. London: 1929.
- Pound, E. *Letters of Ezra Pound*. London: 1951.
- Rashed, R. and B. Vahabzadeh. *Omar Khayyam the Mathematician*. New York: 2000.

- Riley, James Whitcomb. *The Ruba'iyyat of Doc Sifers*. Illustrated by C.M. Relaya. New York: 1897.
- Rosen, Friedrich. *Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers*. Stuttgart: 1909.
- Rusk, Ralph. *Life of Ralph Waldo Emerson*. New York: 1949.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: 1993.
- Saidi, A. *Rubai'yyat of 'Omar Khayyam*. Berkeley: 1994.
- Salmon, C.G. "Biographie d'Omar Kheyyam." *La Grande Encyclopédie*. paris: 1922.
- Schimmel, A.M. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: 1975.
- Smith, David E. "Euclid, Omar Khayyam and Saccheri." *Scripta Mathematica*, vol. 3, no. 1 (1935): 8.
- Steinmayer, Joseph. "FitzGerald und Omar Khajjam," *Süddeutsche Monatshefte*, Achter Jahrgang, June (1911): I, p. 712.
- "FitzGerald und Omar Khajjam," *Süddeutsche Monatshefte*, Achter Jahrgang, June (1911): I, p. 712.
- Stroumsa, S. *Free Thinkers of Medieval Islam*, Leiden: 1999.
- Struik, D.J. "Omar Khayyam, Mathematician." *The Mathematics Teacher*, vol. LVI (1958): 284.
- Suhrawardi, Shīhab al-Din. *Oeuvres Philosophiques et Mystiques*. Vol. 3. Ed. S.H. Nasr. Institut d'Etudes et des Recherches Culturelles. Tehran: 1993.
- , *Hikmat al-ishraq*. Trans. by H. Ziā'i and J. Walbridge. Utah: 1999.
- Tirtha, Swami Govinda *The Nectar of Grace: Omar Khayyam's Life and Works*. Allahabad: 1941.
- Todhunter, Maurice. "Edward FitzGerald Miscellanies." *Englische Studien*, XXXI (1902), pp. 126-129.
- Trimingham, J.S. *The Sufi Orders in Islam*. New York: 1998.

- Tuckey, John., ed. *Mark Twain's Fables of Man*. Berkeley: 1971.
- Tūsī, Sharīf al-Dīn. *Oeuvres mathématiques. Algèbre et Géometrie au XII siècle*.
2 vols. Collection "Sciences et Philosophie arabes-Textes et etudes" Paris:
Les Belles Letters 1986.
- Urvoy, D. *Les Penseurs libres dans l'Islam classique*. Paris: 1996.
- Vedder, Elihu. *The Rubaiyat of Omar Khayyam*. Boston: 1884.
- Verlag, Curt Hamel. *Die Vierzeiler desneuen Omar Khajjam*. Berlin: 1912.
- Von der Porten, Walter. *Die Vierzeiler des Omar Chajjam*. Hamburg: 1927.
- Whibley, Charles. "Musings Without Method." *Blackwood's*, 170 (1903): 287.
- Wiedemann, E. and G. Jacob. "Zu Omar-Chajjam." *Der Islam*, no. 3: 42-62.
- Wiedemann, E. "Über Bestimmung der spezifischen Gewichte." *Beitr. Zur
Gesch. Der Naturwiss.*, 8 SPMSE (1906). 38: 136-80.
- Wright, William Aldis. *Letters and Literary Remains of Edward FitzGerald*.
London: 1889.
- Yogananda, P. *Wine of the Mystic: The ruba'iiyyat of Omar Khayyam – A
Spiritual Interpretation*. Los Angeles: 1990.
- Yohannan, John D. "Fin de Siècle Cult of FitzGerald's Ruba'iyat of Omar
Khayyam." *Review of National Literature*, 2 (1971): 85.
- Youschkevitch, A. P. "AL-KHAYYAMI." *Dictionary of Scientific Biography*.
Ed. Charles C. Gillispie, Vol. VII, New York 1973: 324.
- Zhukovski, V.A. "'Umar Khayyam and the 'Wandering' Quatrains." Trans.
from Russian by E.D. Ross in the *Journal of the Royal Asiatic Society*,
(1898): xxx.
- Zimmermann, Karl. "Drei Heilige." *Die Tat*, Achter Jahrgang, I (April-
September, 1916), p. 38.

فهرست اعلام

۲۲۹، ۱۹۱، ۱۸۵، ۱۸۴	آتلاتیک: ۲۷۴
ابن طفیل: ۱۰۷، ۱۰۵	آپولونوس: ۴۴
ابن عراق: ۲۱۹	آقایانی چاوشی، جعفر: ۲۲۵
ابن عربی: ۱۸۵، ۱۰۵	آگامنون: ۲۴۶
ابن عمر ابهری: ۲۳۲	آلپ ارسلان: ۴۱
ابن فارض: ۱۵۱	آلدربرو: ۲۵۷
ابن مسره: ۱۰۵	آلمان: ۳۲۰، ۳۱۷، ۳۱۱، ۲۳۶
ابن هیشم: ۲۲۴، ۲۱۹	آمریکا: ۱۶، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۶۴، ۲۸۱، ۳۰۵
ابوالجود محمد بن لیث: ۲۲۰	آنشتات: ۳۱۵
ابوالحسن اشعری: ۱۹۴	آیوا: ۲۷۴، ۲۷۵
ابوالعلاء مَعری: ۱۰۸، ۲۱	آپولونیوس پرگیانی: ۳۷
اسفزاری، ابوالمظفر: ۴۴، ۲۲۹	آلتشول، آرتور: ۳۲۳
ابوالوفای بوزجانی: ۲۱۹	ابوالحسن الغزال، امام القراء: ۶۳
ابوجعفر خازن: ۲۱۹	آدیپوس، شاه: ۲۴۶
ابوجعفر منصور / خلیفه /: ۴۱	آنه، س: ۳۱۸
ابوسعید ابوالخیر: ۱۷۶	انباری، خواجه ابوالحسن: ۳۴
ابوطاهر: ۵۳	اربلی، حسن بن محمد: ۹۲
ابومنصور اصفهانی: ۶۰	اسکات، آرثر: ۲۸۸
ابومنصور نیریزی: ۲۲۷، ۳۲۰	ائودکسوس: ۲۲۲
ابوهاشم جُبائی: ۱۹۴	ابراهیمی دینانی: ۱۸۵
اته، هرمان: ۳۱۹	ابن باجه: ۱۰۵
احمدالمعوری البغدادی: ۳۸	ابن راوندی: ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۴۲
احمد بن حنبل: ۹۱، ۱۰۶	ابن سینا: ۳۵، ۵۰، ۷۴، ۹۲، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۷۰

اخنوخ: ۱۶۹، ۱۷۱	ایران: ۲۳۷، ۲۳۹
اخوان الصفا: ۱۹۳، ۱۹۴	ایمیس: ۲۷۵
ادریس: ۱۶۹	این: ۲۷۲
ارسطا طالیس: ۱۰۴ ← ارسطو	اینسل - بوخرای: ۳۲۲
ارسطو: ۹۱، ۱۰۴، ۱۶۰، ۲۱۳	ایوب: ۱۵۶
ارشمیدس: ۵۰، ۲۲۶	استیفنز، اچ. مُرس: ۲۸۵
اروپا: ۱۶، ۲۳۳، ۲۳۶، ۳۰۳	الیوت، تامس استیمز: ۲۹۷، ۳۰۳، ۳۰۷، ۳۰۵
اسکوئیت: ۲۶۰	استرثن، جرج. سی: ۲۷۷
اسماعیلیان: ۸۸	استرثن، چارلز هیوود: ۲۷۷
اشعریان: ۹۴، ۹۶	اسمیت، دیوید: ۲۲۳
اشکندیل: ۲۴۴	امرسن، رلف ولدو: ۳۰۸
اصفهان: ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۳، ۱۹۵	اوزلی، سرگور: ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۳۷
افضل الدین کاشانی: ۱۱۷	اینگرم، سر ویلیام: ۲۶۰
افغانستان: ۱۸۲	اوربان، سیلوانوس: ۳۱۳
افلاطون: ۹۱، ۱۰۴، ۲۱۳	ایلاق، محمد: ۳۸
افلوپین: ۱۰۴	بیگسترانت، یوس: ۳۲۵
اقلیدس: ۴۳، ۴۴، ۲۱۶، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۸	بنگه، هانس: ۳۲۱
الدریچ، تامس بیلی: ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۹	برمر، گبرت: ۳۲۵
القادر بالله: ۱۰۶	باریه دومنار: ۳۱۷
المتوکل بالله: ۹۱، ۱۰۵	برن گوئین، فرانک: ۳۲۴
الن، ادوارد: ۳۱۲، ۳۱۳	بلک، دبلیو. ج: ۲۶۶
الول - ساتن: ۱۸۲	بیرل، آگوستین: ۲۶۰
امام الحرمین جوینی: ۳۶	برناردشو، جرج: ۳۱۳
اوزیو سائنس ینیا، کارلوس ام: ۲۶۸	برتن، سر ریچارد: ۲۵۶، ۲۵۸
الن، گزنت: ۳۱۲	باکستر، سیلوستر: ۲۶۷
انتونی برگیس: ۱۵۱، ۱۶۰	باخرزی: ۴۱
انجیل: ۲۴۹	بادلیان: ۲۳۹، ۲۸۱، ۳۲۱
انصاری سنجر: ۸۱	بادن - وورتنبرگ: ۳۲۲
انگلستان: ۲۳۶، ۲۴۲، ۲۶۵	بارتن: ۲۴۴
انوری: ۱۱۷	باستن: ۲۶۷، ۲۷۵
أهایو: ۲۸۵	بایزید: ۱۳۸، ۱۷۴، ۱۷۶

بخارا: ۶۴	پرثری: ۲۷۶
برلین: ۳۲۱	پلوینوس: ۹۱
برن، جونز: ۲۹۷	پورتن: ۳۲۱
بریتانیا: ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۵	پاتر، آلفرد.سی: ۲۶۷
بریج / چارلز دینا: ۲۳۶، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۱	پوند، ایزرا: ۳۰۷
بریگام، جانسن: ۲۶، ۲۴۸، ۲۷۵	تادهانتز، ماریس: ۳۲۰
بطلمیوس: ۲۲۹	ترنر، راس: ۲۶۷، ۲۸۶
بغداد: ۱۶۹	تبریز: ۲۳۸
بلخ: ۳۷	تنیس، آلفرد لُرد: ۵۵، ۲۸۵، ۲۵۴
بلژیک: ۳۲۴	توئیچل: ۲۸۸
بوئن: ۱۸۲	توین اوکس: ۲۷۷
بودلر: ۳۱۷	تهران: ۳۱۷
بودنشنت، فریدریش: ۳۱۸، ۳۱۹	تواین، مارک: ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۲، ۲۹۴
بولج: ۲۵۱، ۲۵۹	ثرو: ۲۸۳
بهنمیار: ۳۵، ۴۴	ثابت ابن قُرّه: ۲۲۰
بیرونی: ۹۲	جاحط: ۹۲
بیهقی: ابوالحسن علی بن زید: ۳۳، ۶۳، ۶۵	جامی: ۲۴۵
بیهقی، ابوالفضل: ۸۸	جانفشان خان: ۱۸۰، ۱۸۲
براون، ادوارد: ۱۱۷	جرج سوم: ۲۳۷
بَرّو، اس.ج: ۲۹۷	جوهری: ۲۲۴
بوئوتنس، پ.س: ۳۲۴	جونز، سِرهارفورد: ۲۳۸
بری، ج.ام.: ۲۶۰	جعفری، محمدتقی: ۱۱۰
بلای، فرانتس: ۳۲۰	جوادی، حسن: ۱۰۸
پولونیوس: ۲۴۶	چتو، اندرو: ۲۹۲
پیزلی: ۲۳۸	چسترین، جی.ک: ۳۱۲
پورسل، جان: ۲۴۲	چمبرلین، هنری هارْمُن: ۲۷۱، ۲۷۲
پین، البرت بیگلو: ۲۹۳	حافظ: ۵۹، ۱۱۷، ۱۵۱، ۱۵۹، ۱۹۵، ۲۳۷، ۲۹۹
پمبرتن، مکس: ۲۶۰	حسام‌الدین / علی / غوری: ۴۶، ۶۱
پرگنی، هکتور: ۳۲۱	حسن بصری: ۹۹، ۱۹۴
پاپ گریگوری سیزدهم: ۲۳۰	حسن صباح: ۴۰، ۸۲
پاسکال: ۱۴۰، ۱۵۶، ۳۱۸	حلاج: ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۵

رُو، جرج: ۲۷۹	حجازی قائی، محمد: ۳۸
روزن، فریدریش: ۳۱۵، ۳۱۶	خاقانی شروانی: ۶۷، ۱۰۶
روکرت، فردریش: ۳۱۸	خراسان: ۳۳، ۴۰
ری: ۳۶	خضر: ۱۶۹، ۱۷۰
رشیدی تبریزی، یاراحمد: ۲۱، ۱۸۴	خواجه نصیرالدین طوسی: ۱۹۶، ۲۳۲
راینسن، ادوین آرلینگتن: ۳۱۳	خواجه نظام‌الملک: ۴۰، ۴۱، ۵۲، ۸۲، ۱۷۹
راستی، دانتِه گبرئیل: ۲۴۲، ۲۵۳	خوارزمی: ۲۲۰
راستی، ویلیام مایکل: ۲۵۳	خولیوس: ۲۳۳
زکریا رازی: ۷۶، ۹۲، ۱۰۳، ۱۴۲	دانتِه: ۳۰۷
زُوله: ۳۲۵	دشتی، علی: ۳۰، ۱۱۲، ۱۱۵
زیمرمان، کارل: ۳۲۳	دکارت: ۲۲۱
زمخشری، ابوالقاسم: ۳۸، ۶۰، ۱۰۸	دَمبروزیو: ۲۹۹، ۳۱۰
ژوکوفسکی: ۱۱۷، ۱۶۰، ۲۱۱	دویچه: ۳۲۰
سافولک: ۲۴۲	دی موین: ۲۷۵
ساگْری: ۲۳۳، ۲۷۰	دینا: ۲۸۳
سالمُن: ۲۵۸	دشتکی، غیاث‌الدین منصور: ۱۹۶
سالمون، س. ژ: ۳۱۷	دَرو، کلارنس: ۳۰۶
سلجوقیان: ۸۸	دول، ناتان هَسکل: ۲۵۶، ۲۶۷
سنجر، سلطان: ۴۵، ۸۲	دول، نیتن: ۲۷۱
سَنبورن: ۲۸۳	دفتری، ضیاء: ۱۶۶
سوئینبرن، آلجرتُن چارلز: ۲۴۲، ۲۵۴، ۳۱۸	دیویس، ادوارد لیوینگستن: ۲۸۲
سیمپس، ویلیام: ۲۵۸، ۲۶۵	رایلی، جیمز وایتکوم: ۳۰۵
سَن آنتونیو: ۲۷۹	رازی، فخرالدین محمد بن عمر: ۶۸، ۱۱۳
سنائی / غزنوی / ۳۸، ۳۹، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۱۰۶	رابعه: ۱۷۶
سوفوکل: ۲۴۶	راشد: ۲۲۱
سهروردی / شهاب‌الدین / ۱۰۳، ۱۴۲، ۱۵۳، ۱۹۶	رشیدالدین فضل‌الله: ۴۱
سعید، ادوارد: ۲۸۰	رضازاده ملک، رحیم: ۳۰، ۵۴، ۱۸۴
شادباخ: ۳۳، ۴۴	راسک، رلف: ۳۰۸
شافعی، امام: ۹۲	رمپیس: ۳۲۱، ۳۲۲
شامپانی: ۲۷۲	روزبِهان بقلی: ۱۷۹
	روزنفلد: ۲۲۲

- شاک، آدولف: ۳۱۸
شرف‌الدین طوسی: ۲۲۱
شعوبیه: ۴۲
شلی: ۳۰۹
شمراک: ۲۴۴
شمس‌الدین سمرقندی: ۲۳۲
شمس تبریزی: ۷۷
شَنُّ: ۲۵۸
شَنّی: ۲۲۴
شوېهناور: ۳۱۲
شورتیر: ۲۵۸
شهاب الاسلام، ابی‌القاسم: ۶۳
شیخ محمد منصور: ۳۵
شنک، ماکسیمیلیان رودلف: ۳۲۰
شهرزوری، محمد: ۵۵، ۷۰
شال، م: ۲۳۳
شاگن، یوهان وان: ۳۲۵
صاغانی: ۲۲۰
صباح حمیری: ۴۱
صدرالدین محمد بن المظفر: ۲۳۱
صدیقی نخجوانی: ۱۵۰
صلاح‌الدین ایوبی: ۶۲
عبدالرحمن خازنی: ۴۴، ۲۲۴، ۶۰، ۲۲۷، ۲۲۹
عبدالرحمن سلمی: ۱۷۸
عبدالرحیم نسوی: ۵۰
عبدالقادر بن حمزة بن یاقوت اهری: ۱۱۶
عبیدالله نعمان: ۴۱
عطار، فریدالدین: ۸۱، ۱۱۷، ۲۴۵
علامه طباطبائی: ۲۷
علاءالدوله: ۳۶
علی خیامی: ۲۹
عمادالدین کاتب اصفهانی: ۵۵، ۶۶
عمرعلیشاه: ۱۵۱، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲
عمرو بن عبید: ۹۹
عین القضاة همدانی: ۳۸
عبسی (ع): ۱۸۱
غزنویان: ۸۸
فولادوند، محمد مهدی: ۳۰، ۱۱۲، ۳۱۸
فرانسیس فیتزجرالدپورسل، مری: ۲۴۲
فولر، مارگرت: ۲۸۳
فائوست: ۳۲۴
فارابی: ۷۴، ۹۲، ۱۰۳، ۲۰۴، ۲۲۹
فارس: ۵۰، ۵۳، ۳۲۸
فرانسه: ۲۳۶، ۲۷۹، ۳۱۷
فردوسی: ۲۴، ۲۳۷، ۳۰۵
فرنسل: ۳۲۳
فروغی / محمد علی / ۱۱۵
فریزر: ۲۴۷
فیلیپنر، استیفن: ۲۶۰
فیتزجرالد: ۱۹، ۴۲، ۱۸۱، ۲۳۷، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۵۸، ۲۸۴، ۳۱۶
فیثاغورس: ۲۱۲
فیلادلفیا: ۲۸۸
فرلاک، کورت هامیل: ۳۲۱
قاضی عبدالجبار: ۹۵، ۹۹
قاضی نسوی: ۵۱
قراگوزلو: ۱۲۳
قشیرین لبّاب جبلی: ۲۲۶
قفطی: ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶
قونیّه: ۷۷
قزوینی، محمد: ۳۱۸
کرامول، اولیور: ۲۴۲

گانت، امانوئل: ۱۰۱	گی، آرتور: ۳۱۲
کایسر، یان: ۳۲۵	گوتیه، ت: ۳۱۷
کارلایل: ۲۴۸	گارسن دوساسی: ۳۱۷
کاشانی، خواجه: ۶۸	گرین: ۲۹۰، ۲۹۲
کالدرون: ۲۴۶	گوتاس: ۹۱
کالیفرنیا: ۲۸۵	گویندا تیرنه: ۱۶۲
کاوئل، ادوارد بایلز: ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۶۵	گرین وود، فردریک: ۲۶۰
کپلر: ۲۷۰	گولدینگ، فرنک پامر: ۲۸۲
کَرَب: ۲۵۰	گرولو، س: ۳۱۸
کریستن سن، آرتور: ۲۷، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۶۰	گریوز، رابرت: ۱۵۱، ۱۶۰، ۱۸۰، ۱۸۲
کری نیشن: ۳۱۴	لم، چارلز: ۲۴۴
کلارک: ۲۶۷، ۲۶۵	لئوپاردی جاکومو: ۳۱۹
کلمبُس: ۲۸۲	لنج، سیسیل. ی: ۲۵۴
کرجی، ابوبکر محمد بن حسین: ۲۲۵	لائوتسو: ۱۶۳
کُنْدَرِی: ۴۱	لانگفلو: ۲۸۳
کندی: ۱۰۲	لایبنتس: ۲۰۱، ۲۷۰
کوئاریج، برنارد الرف: ۲۴۲، ۲۴۷، ۲۶۶، ۲۸۴	لندن: ۲۴۱، ۲۵۴، ۲۶۴، ۳۰۷
گاس، ادمند: ۲۵۹، ۲۶۲	لنمن، چارلز راکول: ۲۳۹، ۲۸۱
گوالی یُر: ۲۷۰	لوکرتیوس: ۲۶۵
کِرناهان، کولُسُن: ۲۶۰	لوول: ۲۸۳
کیرکگارد: ۱۳۴، ۱۴۰، ۱۵۶	لئوپولد، ی. ه: ۳۲۴
کیمبریج: ۲۴۲، ۲۴۵	لابان، فردیناند: ۳۱۹
کانوی، مانکیور. دی: ۲۵۷، ۲۸۷	لگل ین، ریچارد: ۳۱۰
کلاد، ادوین: ۲۵۸	لوکری، حکیم ابوالعباس: ۴۴
کلاد، ادوارد: ۲۵۸	لینکن، آبراهام: ۲۷۵
کین: ۲۵۸	ماساچوست: ۲۷۵، ۲۸
کیوان قزوینی، عباسعلی: ۱۵۱، ۱۶۰، ۱۶۶	ماهانی: ۲۱۹
کیسنر، گوستاف: ۳۲۳	مجریطی: ۱۰۵
کلنر، لئون: ۳۱۹، ۳۲۳	مجیرالدوله: ۶۴
کالریج، لرد: ۲۵۶	محمد بغدادی: ۱۹
کیبل، جی دبلیو: ۲۶۰	محمد بن علی الخیامی العراقی: ۲۱

- محمود بن سبکتکین: ۱۰۶
 محیط طباطبائی: ۲۰، ۱۵۰
 مرو: ۱۳۱
 مصر: ۴۰، ۹۰، ۳۰۸
 معتزلیان: ۹۶
 معّره: ۱۰۸
 معّری: ۱۰۷، ۱۰۸ ← ابوالعلاء معّری
 مکدانی: ۲۸۷
 مکینلی: ۳۰۶
 ملاصدرا: ۱۸۵، ۱۹۵
 ملک ظاهر شاه: ۶۲
 مولانا جلال الدین: ۵۹، ۷۷، ۱۱۷، ۱۳۸، ۱۷۶، ۱۸۵، ۲۳۷
 مولانا قاضی محمد: ۳۴
 مهدی (خلیفه): ۹۰
 میرداماد: ۱۹۴، ۱۹۶
 میلر، جیمز: ۳۰۷، ۳۱۱
 مکارتی، یوستین هانتلی: ۲۵۷، ۲۵۹
 میمون بن نجیب / واسطی / : ۳۸، ۴۴، ۲۲۹
 مؤیدالملک: ۵۲، ۳۴۸
 محمد (ص): ۹۸، ۱۷۴
 منل، ویلفرد: ۳۱۳
 مگزی، هاردی: ۲۶۸، ۲۸۴
 ماسه، هانری: ۱۵۱، ۱۶۰
 میر، هانری و. نورد: ۳۲۴
 موسول هیل: ۳۱۱
 ملکشاه، جلال الدین: ۴۴، ۲۲۹
 مور، پل المیر: ۳۰۹
 مکارتی، ج. اچ: ۲۶۲
 مور، جرج: ۳۱۲
 مکملین، جرج: ۲۵۹
 مردیث، جرج: ۲۵۴
 ماربل، ج. راسل: ۲۸۴
 مجیستر، استیفن: ۲۸۰
 میسی، آرثر: ۲۶۷، ۲۸۴
 ناجی اصفهانی، حامد: ۱۸۴، ۲۱۲، ۲۱۳
 ناصرالدینشاه: ۲۶۲
 ناصر خسرو: ۳۹، ۱۰۸
 ناصره: ۳۱۰
 نجم الدین (دایه) رازی: ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۱۱۳
 نظامی عروضی سمرقندی: ۳۵، ۴۶، ۶۱، ۶۳، ۲۳۰
 نظامیه: ۴۳
 نلسن: ۲۶۰
 نورتن، چارلز البوت: ۲۸۳، ۲۹۷، ۳۰۹، ۳۱۰
 نورنبرگ: ۳۱۷
 نیچه: ۱۳۷
 نیریزی: ۲۲۴
 نیزبی: ۲۴۲
 نیشابور: ۳۳، ۳۹، ۴۰، ۴۴، ۲۳۱، ۲۵۱، ۳۰۹
 نیوانگلند: ۱۶، ۲۶۶
 نسوی، علی بن احمد: ۲۲۶
 نصر، سید حسین: ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۹۵
 ۲۱۵، ۲۱۶
 نیکولاس، ژ.ب: ۳۱۸، ۳۱۹
 وِدر، الایهيو: ۳۰۸
 واشنگتن دی. سی: ۲۷۹
 واصل بن عطا: ۹۹
 والیس: ۲۳۳
 وُرسِتر: ۲۳۵، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۸۳
 ولتر: ۱۷
 ولهایم: ۳۱۹

هند: ۲۳۸	وودبریج: ۲۴۲، ۲۴۹
هندشرقی: ۳۰۹، ۳۱۱	وهاب زاده: ۲۲۱
هندوکش: ۱۸۰	ویل، جرج: ۲۵۸
هنری اول: ۲۶۴	وینینر: ۲۸۳
هولاک البس: ۳۱۲	ویکتوریا: ۱۹، ۱۸۱
هولم: ۲۸۳	ویلن: ۳۰۷
هومر: ۳۰۷	ویلیام دوم: ۲۶۴
هی، جان: ۳۰۵	ویلیامز، ویلیام کارلوس: ۳۰۷
هیگینسن، تامس ونتورث: ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۸۳	ویندوس:
هینچکلیف: ۲۶۵	وودورث، لارنس. سی: ۲۷۱
هاوسمن الفرد ادوارد: ۳۱۳	ووپکه، م. ف: ۳۱۷
هوکینز، آنتونی هوپ: ۲۶۰	ونسلودوثایت، ریچارد هنری: ۲۸۲
هچ، ادوارد پامر: ۲۸۳، ۲۸۵	وایدمان: ۲۲۷
هوتن، استیفن سی: ۲۶۸	هادسن، جان. ای: ۲۸۳
هکر، آرثر: ۲۵۸	هاید، توماس: ۲۳۵
هومبولت، ا.فون: ۲۳۳	هدایت، رضاقلیخان: ۸۲
یوشکویچ: ۲۲۲	هادسن، فردریک: ۲۵۸، ۲۶۱
یوگاناندا، پ: ۱۶۲، ۱۶۴	هامر، یوزف فرایهرفون: ۳۱۸
یونان: ۱۶۹	هاروارد: ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۹۷
یانتسن: ۳۲۳	هایدگر: ۱۳۳
یاقوت حموی: ۴۰	هاینه: ۳۱۸
یانگ: ۲۶۷	هرات: ۴۴
یوریتسما، دیزک: ۳۲۵	هگل: ۲۰۴
	هلند: ۳۱۱، ۳۱۷