

## مبانی عرفان و اندیشهٔ خیام\*

دکتر محمود درگاهی  
دانشیار دانشگاه زنجان

### چکیده

شعر خیام از دیر باز موضوع تفسیرها و برداشت‌های گونه‌گون قرار گرفته است. در این میان، دسته‌ای از مفسران شعر وی، اندیشهٔ او را از نوع اندیشه‌های عرفانی خوانده‌اند. اما بدیهی است که چنین تفسیری منطبق بر مبانی و معیارهای هیچ یک از مکتب‌های عرفان و تصوف اسلامی نبوده و بیرون از هنجارهای یک پژوهش علمی صورت گرفته است. در حالی که اصول و آداب یک تفسیر دقیق اقتضا می‌کند که ابتدا یکایک مبانی اندیشهٔ عرفانی را تعریف و آنگاه مبانی اندیشهٔ خیام را بر آنها عرضه کنیم، و از این طریق میزان همانندی یا ناهمانندی آن دو را با یکدیگر دریابیم.

کلیدواژه: عرفان، زبان عرفان، خیام، حیات و مرگ.

پاره ای از تفسیرهای شعر فارسی گرفتار نوعی تصوف زدگی فرهنگی است و در نتیجهٔ آن می‌خواهد که همهٔ متون شعر فارسی را با ارجاع به یک طرح مبهم و کلی از تصوف، بررسی و بازشناسی کند! گویی که در دنیای اندیشه و معنی، جز تصوف و اصول و مبانی آن، هیچ اندیشه و آیین دیگری وجود ندارد؛ و در نتیجه با انکار مبانی تصوف در اندیشه و آثار یک شاعر، همهٔ اعتبار اندیشهٔ او فرو می‌ریزد!

در چنین تعبیری از عرفان و تصوف، همهٔ مردان اندیشه، یکسان و همانندند و هیچ نوع تفاوت اساسی در شخصیت یا اندیشهٔ آنان وجود ندارد و دنیاهای سرشار از تنوع اندیشه و معنی، در دنیای تصوف سنتی تقلیل می‌یابد؛ یعنی هم اندیشه و آیین صائب صوفیانه می‌شود، هم حافظ، هم سعدی، هم مولوی، هم نجم الدین رازی و هم غزالی، هم اندیشهٔ خیام<sup>۱</sup> در این تعبیر از دنیای اندیشه، نه تنها شاهنامهٔ فردوسی نیز با تفسیری عرفانی خوانده می‌شود، بلکه برخی از پای بندان این تفسیر در سراسر عرصهٔ شعر و ادبیات، جز تصوف و عرفان چیزی نمی‌بینند!<sup>۲</sup> در حالی که اجتناب از آشفته‌کاری و بی‌هنجاری، و پای بندی به روش های یک تفسیر دقیق و معتبر مستلزم آن است که در بررسی آرا و اعتقادات هر یک از این مردان اندیشه از هرگونه ابهام آفرینی و کلی‌گویی پرهیز کنیم و با تجزیهٔ تصوف به اصول و پایه‌های اساسی آن، و در صورت لزوم به همهٔ اجزا و عناصر پدید آورندهٔ آن، و نشان دادن مدل‌ها، معیارها و چهره‌های تصوف، هر یک از مردان اندیشه، و آرا و مبانی اعتقادی آنان را به این اصول و اجزا و عناصر و مدل‌ها و معیارها عرضه کنیم و آن‌گاه اندازهٔ هم‌خوانی و بیگانگی و یا ناهم‌خوانی و بیگانگی آن‌ها را با آن اصول تعیین نماییم. بی‌تردید در چنین روشی امکان آمیختگی مباحث و در نتیجه گمراهی و بیهوده‌کاری بسیار اندک، و حاصل کار، استوار و قابل اعتماد خواهد بود. از اینرو این نوشته قصد دارد که برای ادامهٔ یک سیمای حقیقی و یا دست‌کم یک طرح نزدیک به واقعیت از شخصیت خیام، در آغاز طرح کلی اندیشه و خطوط اساسی تفکر او را بر اصول و مبانی تصوف عرضه و آن‌گاه سیمای برآمده از خلال چنین پژوهشی را توصیف نماید و اندازهٔ انطباق آن را با این اصول و مبانی نشان دهد. اما برای ورود به این کار، آوردن چند نکته را ضروری می‌داند: نخست این که در



این نوشته، مقصود از اصول و مبانی عرفان، فقط مشترکات اساسی اندیشه و آیین اهل تصوف است و نه آداب و شعائر مسلکی و فرقه ای آن‌ها، که هم تعداد آن در این مجال برشمردنی نیست و هم فرقه‌های متفاوت اهل تصوف درباره آن‌ها وحدت سخن و روش ندارند! <sup>۳</sup> دوم این که به هنگام سخن گفتن از عرفان، همه مفسران اندیشه‌های عارفانه، با یکدیگر هم سخن نبوده‌اند. برخی‌ها عرفان را معادل همان تصوف سستی و رعایت آداب و قواعد آن می‌دانند، برخی به عرفان آزاد از ضوابط صوفیانه، اما پای بند به خدا و حقیقت هستی می‌اندیشند، و گروهی دیگر نیز از عرفان تنها یک مفهوم هستی‌شناختی را در نظر دارند و هرکسی را که نوعی شناخت در باب هستی و وضعیت انسان در درون آن داشته باشد، و حتی یک تعبیر - به اصطلاح «آته نیستی» از آن به عمل آورد، عارف می‌خوانند، که در معنی نوعی آگاهی درباره هستی و وضعیت انسان در آن است. و بالاخره این که همان گونه که عرفان در یک معنای ویژه و انحصاری به کار نمی‌رود، و همیشه برابر با تصوف نیز نبوده است، به معنی یا معادل دین هم نیست! و در نتیجه توهم کسانی که گمان می‌برند هرگونه انکار یا تردید در اعتقاد یک شاعر به مبانی و اصول عرفان یا تصوف برابر با انکار اندیشه و اعتقاد دینی اوست، بی اساس است؛ زیرا عرفان در اصیل‌ترین شکل خود، یک بُعد از هیکل دو بُعدی دین است، بدین معنی که دین غالباً رویکرد دنیایی، آخرتی و یا به تعبیری روشن‌تر معیشتی، ماورایی دارد؛ در حالی که عرفان پیوسته یک رویکرد ساحتی نشان داده است، و آن نیز رویکرد ماورایی و غیردنیایی بوده است، و هیچ‌گاه یک نگاه اساسی به زندگی و معضلات و مسایل آن نینداخته، و چنانچه تعبیر زنده یاد شریعتی را از دین در نظر بیاوریم، که آن را مجموعه‌ای از «عرفان و برابری و آزادی» می‌خواند، آنگاه عرفان را تنها یک سوم از یک دین تمام خواهیم یافت.

حال پس از این مقدمات، به مرور اصول، مبانی، و مختصات اساسی اندیشه عرفانی و سنجیدن آن با اندیشه و اعتقادات خیام می‌پردازیم تا اندازه انطباق این دو را با یکدیگر و یا تفاوت و دوری آن‌ها را از یکدیگر روشن کنیم و برای حصول چنین نتیجه‌ای، چنانکه گفته شد، بیشتر بر نکته‌ها و مفاهیم شایع و مشترک نحله‌های



مختلف عرفان و تصوف تکیه می‌کنیم و از این میان نیز تنها مقوله‌های اساسی آن را مورد تأکید قرار می‌دهیم:

### ۱- زبان و عناصر فرهنگی

شعر خیام به دلیل استفاده گسترده‌ی آن از واژه‌ی " شراب " و " مستی "، با مذاق اهل تصوف سازگاری نشان داد و در نتیجه برخی از فرقه‌های تصوف «خود را با بعضی از معانی ظاهری اشعار وی موافق یافتند و آن را در طریقت خود داخل کردند و در محافل و خلوت‌های خویش درباره‌ی آن به بحث پرداختند.» (الفطی، بی تا، ۱۳۶) این تفسیر صوفیانه از شعر خیام در دوره‌های بعد نیز تداوم یافت، و در زمانه‌ی ما هم یکی از شیوه‌های تفسیر رباعیات او به شمار می‌رود. مفسر عرفانی شعر خیام خود را پای بند هیچ قاعده‌ای نمی‌داند و در کار خود حتی به مبالغه و گزاف‌گویی هم دست می‌زند تا او را - به گمان خود - بر اوج اندیشه‌های عرفانی بنشانند: " شعر خیام، نه شعر محض است، بلکه غوامض و لباب عرفان است که به لباس ساده‌ی شعر در آمده و توان گفت که عرفان خیام با مغزتر از [ عرفان ] مشایخ و اقطاب مشهور بوده، به گونه‌ای که شاید بعد از این توسط اروپاییان اظهار شود که بهترین عارف اسلام، خیام بوده است... " (استیس، ۱۳۶۱، ص ۳۵۶) در حالی که نخستین نشانه‌ی سازگاری و یا شباهت و ماندگی یک اندیشه و آیین با نظام آیینی عرفان، و یا هر آیین دیگر، انطباق و همخوانی زبان آن دو با یکدیگر است. بنابراین، پیش از ارائه‌ی یک برداشت یا قرائت عرفانی از اندیشه خیام، و یا هر شاعر دیگر، باید مختصات زبانی شعر او را با ویژگی‌های زبان عرفانی بسنجیم، و نشان دهیم که فضای زبانی شعر او تا چه اندازه با فضای زبان و اندیشه‌ی عرفانی، همانندی و شباهت و یا بیگانگی و فاصله دارد، و در این شعر چه مقدار از عناصر زبان، فرهنگ، و مفاهیم عرفانی به کار گرفته شده است. چنین انطباقی نخستین ضرورت کار خیام‌شناسی است، زیرا، آن بخش از متون فارسی که در



پیوند با اندیشه های عارفانه پدید آمده، متونی است پیچیده در اعتقادات دینی و توحیدی و خداپاوری، و سرشار از عناصر فرهنگی و زبانی آن، یعنی واژه ها، تعبیرات، اصطلاحات، استعاره ها و نمادها به علاوه آیات و احادیث و روایات دینی و اسلامی. از اینرو می‌توان گفت که عرفان اسلامی آیینی است شکل گرفته و مدون که ویژگی های فرهنگی و زبانی خاص خود را پدید آورده است؛ و اجزاء و عناصر این زبان به اندازه ای با ویژگی‌های معنایی آن آمیخته است که به گونه شاخص های ویژه آن درآمده، و در نتیجه جدا کردن این دو حوزه از یکدیگر ناممکن شده است، تا جایی که به کارگیری این اجزاء و عناصر در یک دیوان شعر، ممکن است شاعر آن را، بی هیچ پای بندی به آداب عرفانی، در زمره مردان عرفان و تصوف درآورد، و در مقابل، آثار و نوشته های تھی از این نشانه های فرهنگی را در عداد آثار غیرعرفانی قرار دهد! شعر حافظ از نخستین گونه این آثار است<sup>۵</sup> و شعر خیام از نوع دوم آن.



۱۱

تفسیر عرفانی شعر خیام، ناچار از آن است که واژه ها و تعبیرات کلیدی شعر او را، آن هم بی هیچ قرینه ای<sup>۶</sup> و حتی با وجود قرینه های مخالف- به مفاهیم اندیشه عرفانی تأویل کند و مثلاً «شراب» را در مفهوم مستی های عرفانی درآورد. اما این شعر، برخلاف شعر عرفانی ایران، از هر گونه قرینه ای که بتواند آن را با اندیشه های عرفانی همسو نشان دهد، تھی است؛ و هیچ نشانه ای در شعر خیام دال بر اعتقاد و پای بندی او به این اندیشه ها دیده نمی‌شود! این تفسیر بی قرینه از شعر خیام و واژگان آن را در صورتی می‌توان مقبول شمرد که زبان عرفان در عصر او به اوج پختگی و انسجام خود رسیده، و از نیاز به قرینه های دیگر در گذشته باشد، اما این زبان نه تنها در روزگار خیام، سده ششم هجری، به چنان مرحله ای از پختگی و غنا دست نیافته بود، بلکه حتی دو سده پس از خیام، یعنی در روزگار حافظ نیز، ناچار از توسل به این گونه قرینه‌ها و به کارگیری اجزاء و عناصر فرهنگ دینی و اسلامی بود؛ و با این همه،

کشاکش بر سر تفسیر عرفانی یا غیرعرفانی شعر حافظ، معركة حافظ شناسی را تا امروز همچنان گرم نگاه داشته است!

## ۲- جهان بینی

جهان بینی عارفانه مبتنی بر خوش بینی، اعتماد و آرامش در برابر هستی است. عرفان اسلامی هستی را زیبا، معنی دار، به نظم، رو به کمال و هماهنگ می بیند. در این تلقی، همه‌ی آفرینش مانند یک امپراطوری گسترده و بی مرز است که در قبضه اقتدار یک قدرت قاهر می چرخد و دست‌ها و قدرت‌های دیگر در چرخانیدن کار آن هیچ نقش و تأثیری ندارند و چون در حیطة فرمانروایی چنین قدرت قاهری، تعدد و تنوع کانون‌های قدرت پذیرفتنی نیست، کار هستی همانند یک نظام فتودال گرفتار چند مرکزی و ناهماهنگی نمی‌شود و به تعبیر این شعر مشهور:

جهان چون خال و خط چشم و ابروست  
که هر چیزی به جای خویش نیکوست  
اگر یک ذره را برگیری از جای  
فرو ریزد همه عالم سراپای

(شبستری، ۱۳۸۳، ص ۴۶۵، بیت ۷۱۹)

چنین تعبیری از جهان اساس اندیشه عرفانی، در معانی اول و دوم آن است و اندیشه و آرای خیام که در رباعیات اصیل او ضبط است، هیچ‌گونه همخوانی و شباهت با این جهان شناسی ندارد، بلکه در برابر آن می‌ایستد و به نفی هرگونه معنی و کمال در کار هستی پای می‌فشارد! گاه کار جهان را بی اساس و بیهوده و بر هیچ می‌داند؛ و حتی این بدبینی "منجر به نوعی فلسفه دهری می‌شود که در اثر آن، اراده، فکر، حرکت و همه چیز بیهوده به نظر می‌آید."<sup>۴</sup>

ای بی‌خبران شکل مجسم هیچ است  
این طارم نه سپهر ارقم هیچ است



و گاه نتیجه کار هستی را نارسا و بی اعتبار می‌بیند و بر آن است تا در صورت توانستن آن را یکباره از میان بردارد:

گر دست بدی بر فلکم چون یزدان  
وز نو فلکی دگر چنان ساختمی

برداشتمی من این فلک را ز میان  
کازاده به کام دل رسیدی آسان

(خیام، رباعیات، ۱۳۷۱، ص ۱۰۱)

و گاهی هم در آفرینش و بویژه در خلقت انسان هیچ معنی و مطلوبی نمی‌یابد و حتی آن را یک بیهوده کاری از نوع کار کوزه‌گری که کوزه‌های نفیس و پربها می‌سازد، و بی‌درنگ یکایک آنها را بی هیچ توجیه معقول و مقبولی می‌شکنند، تلقی می‌کند:

جامی است که عقل آفرین می‌زندش

صد بوسه ز مهر بر جبین می‌زندش

وین کوزه‌گر دهر چنین جام لطیف

می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش

(همان، ص ۹۳)

خیام تحول حیات را از کمال به سوی زوال و مرگ و نابودی می‌یابد و آنچه را که در نگاه عارفانه، از جمادی به سوی گیاه و جاندار و انسان و سرانجام «آنچه اندر وهم ناید» روان می‌شود، خیام از زاویه ای دیگر، یعنی از کمال به سوی سقوط و زوال می‌نگرد:

بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی

سرمست بدم که کردم این اوباشی

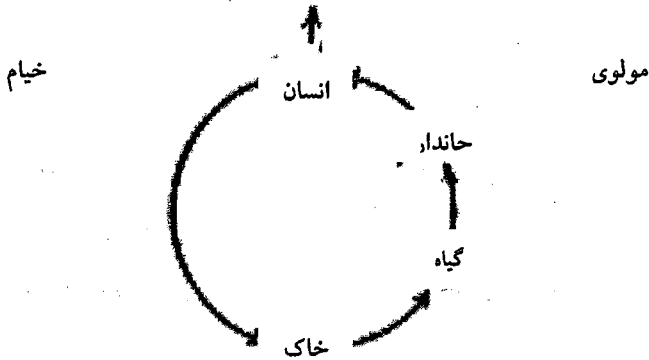
با من به زبان حال می‌گفت سبو

من چون تو بدم تو نیز چون من باشی

(همان، ص ۱۰۶)



و این دو نگاه متفاوت را می‌توان در نموداری نشان داد که همواره در دو جهت مخالف با یکدیگر حرکت می‌کنند:



این شیوه تفکر و جهان بینی را نمی‌توان به اندیشه‌های دیگری تبدیل کرد و مثلاً گفت که: «مراد خيام از طرح ایرادهایی که بر خلقت وارد می‌کند، رسیدن به این نتیجه است که «داد» و «بیداد» آن‌طور که ما می‌فهمیم در مقیاس کلی صدق نمی‌کند.» زیرا ریشه‌های این تفکر فلسفی به گونه‌ای به سراسر رباعیات او راه یافته است، که حتی جدا کردن چند رباعی معدود او را نیز از آن ریشه‌ها ناممکن ساخته است، و در نتیجه چنین تفسیرهایی از شعر خيام در ناهماهنگی کامل با خطوط برحسته اندیشه او قرار می‌گیرند!

بدین گونه ملاحظه می‌کنیم که این تعبیرات در حیطه تفکر و جهان بینی عرفانی نمی‌گنجد، مگر در یک صورت، و آن هنگامی است که عرفان را در معنی سوم آن منظور کنیم.



### ۳- مرگ و زندگی

اندیشیدن به مرگ و حیات نیز بخش بزرگی از جهان بینی انسان را پدید می‌آورد. هر تعبیری از هستی، در شیوه تلقی انسان از زندگی و مرگ نیز تأثیر می‌گذارد. آن گونه که دیدگاه ما درباره مرگ و زندگی نیز در تعیین ویژگی‌های جهان بینی ما مؤثر است، یعنی این دو حوزه آگاهی و شناخت پیوسته در یکدیگر تأثیر دیالکتیکی و دوسویه می‌گذارند! و حتی گاه، حوزه معنایی این دو در یکدیگر ادغام می‌شود. در آن تعبیر عارفانه و معنی دار از جهان، انسان نیز به گونه عنصری از زیر مجموعه کاینات، زندگانی رو به کمال و تعالی دارد و از اینرو آنچه در نشأه دیگر حیات بدان دست می‌یابد، بسی والاتر از همه یافته‌های کنونی اوست. پس اگر چنین است، زندگی و ماندن در این مرحله از حیات یک غبن و خسارت بزرگ برای او است و مرگ پله‌ای به سوی تعالی و اعتلاست! با این تعبیر نه تنها مرگ دیگر چهره‌ای هولناک و ناگوار ندارد و نه تنها انسان برای گریز از رویارویی با آن، خود را به بی‌خبری و مستی نمی‌سپارد، بلکه آن را به گونه نوعی ارتقا و روزنه‌ای به سوی تعالی و نجات می‌یابد و همانند مولوی از این که ناگزیر و به اکراه در دام زندگی افتاده است، می‌نالد:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک

چند روزی قفسی ساخته اند از بدنم

(مولوی، دیوان شمس، ۱۳۷۷، ص ۷۹)

برای عارف زندگی «قفس» است و جان و روح «پرنده‌ای گرفتار در آن» که آزادی خود را می‌جوید؛ زندگی «کوزه» است و جان آدمی «آب درون آن» که در پیوستن به دریاست، زندگی چون «غلاف چوبین» است و آدمی «تیغ و شمشیری» که باید از درون غلاف بیرون کشیده شود تا کارآیی و برندگی خود را نشان دهد و مرگ آزادی است و پیوستن به دریا و رهایی از تنگنا و زندان:

این قفس پرنگار پرده مرغ دل است

دل تو بنشناختی از قفس دل شکن

(همان)

دل آب، قالب کوزه است و خوف بر کوزه

چون آب رفت به اصلش، شکسته گیر سفال

(همان، جزء سوم، ص ۱۵۷، بیت ۱۴۳۱۵)

گر سبو بشکند آن آب سبو کی شکند؟

جان عاشق به سوی گور و کفن می‌نرود

(همان، جزء دوم، ص ۱۳۵، بیت ۸۱۲۳)

تو چو تیغ ذوالفقاری، تن تو غلاف چوبین

اگر این غلاف بشکست تو شکسته دل چرایی؟

(همان، جزء ششم، ص ۱۳۶، بیت ۳۰۱۷۳)

در این شیوه از تفسیر حیات، زندگی و مرگ جای خود را به یکدیگر می‌سپارند و هر یک جایگاهی شایسته گوهر و معنی حقیقی خود به دست می‌آورند: مرگ، زندگی حقیقی خوانده می‌شود و زندگی، مرگ و محرومیت! مرگ زیبا و دل‌انگیز است و زندگی، ناگوار و تحمل‌نکردنی! و خلاصه سخن این که:

بی روی خوش تو زنده بودن

مرگ است به نام زندگانی

(همان، جزء ششم، ص ۷۰، بیت ۲۹۰۶۷)

چون جان تو می‌ستانی، چو شکر است مردن

با تو زجان شیرین، شیرین تر است مردن

(همان، جزء چهارم، ص ۲۴۸، بیت ۲۱۴۷۲)

اما در تفسیری که خیام از زندگی ارائه می‌دهد، مرگ و ناپایداری حیات، نقصی بزرگ در طرح آفرینش است و این نقص، کار جهان را با همه جلوه‌ها و جاذبه‌هایی که دارد، با تلخی و ناکامی در می‌آمیزد و پایان آن را چون سراب، هیچ بر هیچ نشان می‌دهد. چنین اندیشه‌ای در باب مرگ همه عرصه‌ها و جلوه‌های حیات را نیز در تلخی



و تیرگی فرو می‌بردا از این رو درد بزرگ خیام، درد نومییدی و ناکامی انسان و زوال و تباهی زندگی اوست. این درد پیوسته خیام را می‌گزد و در اندوه و نومییدی غوطه می‌دهد و جان او را از تلخی و زهر می‌آکند و حتی لذتناک‌ترین بزم‌های او را در سایه‌ای از اندوه و تیرگی می‌پوشاند و در نتیجه او را در صفی جدا از صف مردان پرامید و بی‌اندوه تصوف و عرفان می‌نشانند:

افسوس که بسی فایده فرسوده شدیم  
وز داس سپهر سرنگون سوده شدیم  
دردا و ندامتا که تا چشم زدیم  
نابوده به کام خویش نابوده شدیم

«آنچه که در رباعیات اصیل خیام متجلی است انعکاس از روحی پرشور و حساس، هوشی تیز، فکری جستجوگر و ژرف بین که در راز جهان غور می‌کند... از خلال تجربیات فکری او یاسی سرد و مرگ آمیز مشهود است، چندان که دعوت وی به شادکامی نیز چاره‌ای است برای فراموشی لحظات زودگذر، نه بشارتی روح بخش و دل‌نوازا» (یوسفی، ۱۳۶۷، ص ۱۲۷)

دور‌نمایی که اندیشه خیام از فضای زندگی و ساحت حیات آدمی در پیش روی مخاطبان خود می‌گسترده، نیز تصور «هموم نامعلوم»، «کله‌های پوسیده و استخوان مردگان»، «حفره دهان گشاده گورها» و خلاصه ویرانی و فرسودگی و غباری است که سراسر شعر او را پوشانده است و در نخستین برخورد با مخاطب، خود را بر اندیشه و ذهن او القا می‌کند: «در آن روزهایی که بهار با موکب شادی و پیروزی خویش داشت از گرد راه پدید می‌آمد، خیام مرا به دخمه‌های پوسیده مردگان و به جاده‌های ناشناس و پر گرد و غبار قرون گذشته می‌کشید و زهری غم‌آلود را در وجود من سر می‌داد، که هنوز دل و جانم از آن خالی نیست... همه جهان را آن روزها در حال ویرانی و فرسودگی می‌دیدم. همه جا زرد و غبار آلود و همه چیز خسته و فرسوده به نظر می‌رسید. در باغچه خانه چنان لرزان و آرام قدم بر می‌داشتم که گویی هم اکنون است



که حفره گوری در زیر پای من دهان می‌گشاید و مرده ای با سیمای مرگ آلود و دردانگیز خویش پایم را می‌گیرد و به درون دخمه خویش می‌کشاند...» (زرین کوب، ۱۳۷۷، ص ۱۲۹ - ۱۲۸)

سیاه اندیشی و بدبینی، سردجانی و تلخ کامی، نومیدی و یأس و پوچ اندیشی، روشن ترین شاخص های تفکر خیامی در برابر خوش بینی فلسفی و امیدواری و گرم پویی دارندگان اندیشه عرفانی است. بنابراین در حوزه روایت یا تحلیل از مرگ و حیات نیز اندیشه خیام، با تفاوتی بنیادین از اندیشه مردان تصوف و اهل عرفان جدا می‌شود، زیرا «خیام لحنی قاطع تر و سردتر دارد، در نزد او امید افسرده شده: «باز آمدنت نیست چو رفتی، رفتی.» اعتقاد به جهان دیگر و سرای باقی از رباعیات او استنباط نمی‌شود و به نظر می‌رسد که خیام زندگی را در همین دنیا تمام شده می‌بیند، و همین یکسره انگاشتن کار، حالت سربی رنگی به کلام او بخشیده که نه روشن است و نه تاریک، مانند غروب کوهستان، گویی خاکستری بر آتش سرد اندیشه های او نشسته که از سوختن استخوان حاصل شده باشد» (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۵، ص ۱۸۹)



#### ۴- زمان و شتاب و گذشت آن

یک معیار دیگر در بازشناسی اندیشه های عرفانی از اندیشه های لذت گرا و هدنیستی، تلقی و تعبیر این دو از زمان و دوام و درنگ یا گذشت و پایداری آن است. در تلقی عارفان، گذشت زمان یک وسیله دلخواه برای راهیابی به نشأه نهایی حیات و مژده دل انگیزی است که سخن از رفتن و پرواز از تنگنای زندگی می‌گوید! زیرا در تعبیر عارفانه هستی، نشأه دنیا در مسیر تحول آدمی، زندان ناخواسته ای است که جان او را در پشت میله های سخت و آهنین جسم به بند می‌کشد و انسان، پرنده مهاجری که هر قدر درنگ و گرفتاری او در این خاکدان غربت به طول بیانجامد، از حضور در عرصه های بی مرز ماوراء محروم می‌شود و کدام غبنی از این بالاتر؟! در این اندیشه آنچه که ارزنده دلبستگی است، دست یافتن به آن «باغ ملکوت» است و کوشش این

زندانی باید پیوسته مصروف گشودن بندهای زندگی و رهایی، و راهیابی به عرصه‌های پر اسرار ملکوت شود. از اینرو درنگ زمان و دوام لحظه‌ها که آن لحظه وصال را از دسترس آدمی دور می‌کند، یک عذاب و شکنجه دردآلود برای عارف است:

من از برای مصلحت در حبس دنیا مانده ام

حبس از کجا؟ من از کجا؟ مال که را دزدیده ام؟

\*\*\*

روزها گر رفت گو رو پاک نیست

تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست

(مولوی، مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۶)

اما برای خیام و پای بندها اندیشه هدیستی، این گذر و شتاب بی درنگ لحظه‌هاست که گزنده و دردآلود است و نه دوام و دیرپایی آن! و چون شتاب مهار گسیخته زمان هیچگونه درنگ و توقفی، هر چند اندک، را در کار خود راه نمی‌دهد و با شتاب و گریزی دیوانه وار تنها یک راه در پیش روی انسان می‌گذارد و آن این که بیشترین بهره‌ها را از لحظه‌های بی بازگشت عمر بیرون بکشد؛ خیام نیز می‌کوشد که "انتقام خود را از زندگی بگیرد، پیش از آن که در چنگال‌های آن خرد شود." (هدایت، ۱۳۳۹، ص ۴۸)

می خور که فلک بهر هلاک من و تو

قصدی دارد به جان پاک من و تو

در سبزه نشین و می روشن می خور

کاین سبزه بسی دمد ز خاک من و تو

(خیام، پیشین، ص ۱۰۳)

در این باب حافظ نیز چون خیام می‌اندیشد:

صبح است ساقیا قدحی پر شراب کن

دور فلک درنگ ندارد، شتاب کن



زان پیش تر که عالم فانی شود خراب

ما را زجام باده گلگون خراب کن

(حافظ، دیوان، ۱۳۸۲، ص ۸۹۶)

### ۵. خودنگری و خودشکنی

در اندیشه عارفانه از آنجا که همه هستی بر گرد یک محور، یعنی «او» می چرخد، هرگونه اصالت و اعتبار دادن به غیر «او» برخلاف شتون موحدانه عارف تلقی می شود. هر چند که این «جز او» خود عارف یا صوفی بوده باشد! «او» در نگاه عارفان کانون همه توجهات و گرایش هاست. روشنی و گرمای حضوری را که این «او» در دنیای عارفان دارد، هیچ معبودی در هیچ یک از شرایع دینی نداشته است! «او» برای عارف «جان وجود» و «حقیقت هستی» است و با جاذبه ای بس نیرومند همه ذرات و عناصر وجود را بر محور خویش به گردش درآورده است و همانند «مفصل» و «پیوندگاه» اندام وجود، از بروز هرگونه اختلال و گسیختگی در این اندام جلوگیری می کند. پس، حیات انسانی نیز به طریق اولی در پیوند با این مفصل است که معنی می یابد و نبودن چنین مفصلی زندگی و حیات را فرو می پاشد:

آنجا که او نباشد این جان و این بدن

از همدگر رمیده چون آب و روغنی است

(مولوی، غزلیات شمس)

عارف جهان را در جاذبه او می نگرد و تمام کوشش وی بر این است که وجود خود را نیز با این جاذبه همسوی و هماهنگ درآورد. برای عارف هستی بدون «او»، یا بی توجه به «او»، بی معنی و تهی است و ارزش هر زندگی به این است که خود را در جهت او بدارد و به سوی او برود و در این کار، «خود» را و نیز خواسته ها و دلبستگی های خود را به هیچ انگارد. و حتی در سراسر حیات خویش، به چیزی به نام «خود» و یا خواسته ها و دلبستگی های آن وقوف نیابد. داستان آن عاشقی که با گفتن «من» در خانه معشوق را به روی خویش بسته یافت و پس از سال ها دوری و رنج چاره کار



وصال را در نادیده گرفتن نفس خویش و محو شدن در برابر «او» دید، روایت کامل چنین اندیشه ای است.

اما اندیشه و شعر خیام، در برابر این اندیشه، بر محور «من» می‌چرخد. «من» در این اندیشه تنها محک تشخیص دهنده نیک و بد، و حقیقت و دروغ است! و لذت و رضایت آن، اساس داوری در باب هر پدیده و پیش آمدی شمرده می‌شود:

من بی می نـاب زیستن نتوانم

(خیلم، رباعیات، ص ۹۸)

\*\*\*

امروز که نوبت جوانی من است

(همانجا)

\*\*\*

می خور که فلک بهر هلاک من و تو

(همان، ص ۱۰۳)

\*\*\*

من ظاهر نیستی و هستی دانم

(همانجا)

در این معنی نیز، باز حافظ مانند خیام می‌اندیشد و نه مولوی، و از اینرو درآمیختن آرای او نیز با شیوه های اندیشه و اعتقاد عارفان و اهل تصوف، به دور از معیارهای درست داوری است. البته در این نوشته و سنجش، سخن گفتن از درستی یا نادرستی هیچیک از این دو شیوه رفتاری و پای بندی در میان نیست، بلکه سخن این است که این دو آیین از این بُعد نیز درست رو در روی یکدیگر قرار می‌گیرند و آمیختن آن ها با یکدیگر و بی‌اعتنایی به این تفاوت آشکار، شناخت درست هر دو سوی ماجرا را ناممکن می‌سازد.

### ۶. «انکار» و «یقین»

انکار و یقین، یا یأس و امید، دو شاخص متفاوت و اساسی در تفکیک اندیشه های عرفانی از آرا و تفکرات غیرعرفانی است. بدین گونه که یقین خصیصه بارز آیین های



عارفانه و سنگ پایه هرگونه اندیشه و رفتار در عرفان دینی است. یقین عارفان در تاریخ تصوف، پشتوانه ایمان های شگفت و باور نکردنی بوده است! از اینرو چهره های اصیل تصوف، نه تنها در باب برخی از مواعید دینی و رازهای پشت پرده آن، گرفتار تردید و نوسان نمی شدند، بلکه با اتکا به یقینی شگفت انگیز، رفتار و سلوک شگفت انگیزتری را به نمایش می گذاشتند. گزارش احوال مردان تصوف در کتاب هایی مانند تذکره اولولیا، مجموعه انبوهی از ایمان و سلوک متکی بر یقین ارائه می دهد که برای کسانی که به دنیای یقین راه نیافته اند ناشدنی و ناممکن جلوه می کند! کوچک ترین جلوه های این سلوک عارفانه، استغنا و گردنکشی در برابر قدرت های روزگار، و روی گردانی از جاذبه های گیرنده زندگی است که حماسه های بلندی در دنیای تصوف پدید آورده است. البته چنین یقینی برای اهل تصوف یک باره و بی مقدمه حاصل نمی شد و صوفی برای دست یافتن به دنیای یقین راه های دشواری را در می نوردید و پس از راه افتن بدان، که در سه مرحله علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین پدیدار می شد، همه مواعید دینی و نیز امیدها و آرزوهای خود را به شهود درمی یافت و در درستی و اعتبار آن ها تردید نداشت. در حالی که اندیشه خيام بنای لرزانی است بر شالوده شک و تردید و انکار، و در آن برای چنان پندارهای صوفیانه، البته در تعبیر خيام، هیچ جایی نیست! او نه تنها بودن هرگونه رازی را در پس پرده جهان به انکار می سپارد بلکه می کوشد تا با القای تردید و نوسان در دل انسان ها، پایه های هر یقینی را بلرزاند! آنچه که اهل دین و اهل عرفان در دنیای دیگر بدان دل سپرده اند، برای خيام «آواز ذهلی» است که فقط شنیدن آن از دور خوش است. این است که خيام با تکیه به چنین تفکری یکایک باورهای دینی و مواعید و حیانی را در زیر پرسش و تردید و انکار بی اعتبار می کند. برای او آنچه که اعتبار دارد مشاهده و تجربه ملموس است و چون بسیاری از امیدهای اهل دین و مواعید آسمانی آنها با این معیار پذیرفتنی نیست، خيام در انکار آنها تردیدی به خویش راه نمی دهد. او ابتدا یکایک این مبانی و اصول اعتقادی را به تحلیل عقلانی می کشد و از این راه به نشان دادن اندازه ی اعتبار و مقبولیت آنها می پردازد. «نقد» دنیا را





در برابر وعده‌های نسیه دینی می‌نهد و آن گاه باده سکرآور و معشوقه زیباروی خود را مصداق این جهانی لذت‌های بهشتی مؤمنان می‌یابد. اعتقاد به معاد را که در تعبیر او متکی بر هیچ قرینه محسوس و یقین آوری نیست؛ و هیچ کسی هم راهی به پشت پرده‌ی دنیا ندارد تا خبری از آن بیاورد، اندیشه‌ای معقول نمی‌یابد و بدیهی است که تحلیل عقلانی اعتقادات عامیانه مؤمنین به چنین نتایجی بیانجامد! چیزی که حتی عارفان نیز در نفی آن با خیام هم سخن بودند! اما تفاوت این دو انکار در آنجا بود که اهل عرفان آن گاه که این گونه تعبیرات دینی را با بدیهیات عقلانی در تناقض می‌دیدند تردیدی در این که تعبیرات دینی در باب دوزخ و بهشت تعبیری نمادین است و برای راه بردن به حقیقت آن باید به تأویل پرداخت، پیش نمی‌آوردند! این بود که خیام به انکار و تردید افکنی در وعده‌های دینی مؤمنان می‌رسید و تردید و انکار خویش را تبلیغ می‌کرد:

گویند بهشت عدن با حور خوش است

من می‌گویم که آب انگور خوش است

این نقد بگير و دست از آن نسیه بدار

کاو از دهل شنیدن از دور خوش است

(خیام، رباعیات، ص ۸۹)

\*\*\*

گویند بهشت و حور عین خواهد بود

وانجا می‌تاب و انگبین خواهد بود

گر ما می و معشوقه گزیدیم چه باک؟

چون عاقبت کار چنین خواهد بود!

(همان، ص ۱۰۰)

اما اهل عرفان در عین انکار تفسیرهای سطحی دوزخ و بهشت، با تأویل‌گرایی، معانی عمیقی را در این تعبیرات نشان می‌دادند. مولوی با استناد به یک حدیث که طی آن



خداوند وعدهٔ نعمت های نادیده و ناشنیده به بندگان خود می‌دهد، دوزخ و بهشت دینی را، تفسیری نو و ناآشنا می‌کرد:

ورنه لاعین رأت چه جای باغ؟

گفت نور غیب را یزدان چراغ

(مولوی، مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۴۰۶)

موارد فوق مصداق‌های بارز تفاوت و ناهمخوانی اندیشهٔ خیام با مبانی فکری آیین‌های عرفانی است و البته می‌توان معیارهای دیگری نیز از میان آرا و اندیشه‌های اهل عرفان درآورد و بر موارد یاد شده افزود؛ و یا این که با ادغام برخی از آن‌ها در یکدیگر از تعداد آنها کاست. همانگونه که می‌توان یکایک آیین‌ها و مکتب‌های متفاوت تصوف و عرفان را نیز معیار جداگانه‌ای برای بازخوانی و تعیین هویت اندیشهٔ خیام قرار داد؛ و آنگاه دید که آیین او با کدام یک از آن مدل‌های مختلف تصوف و عرفان انطباق پیدا می‌کند، که بی تردید هیچ گونه همانندی با هیچ یک از آن‌ها نخواهد داشت! همچنین هر یک از مردان تصوف که الگوی اندیشه و رفتاری ویژهٔ خود را داشته‌اند، ملاک دیگری برای سنجیدن چهرهٔ فکر خیام توانند بود. هم مدل‌ها و هم مردان تصوف، هر یک مختصات و ویژگی‌هایی دارند که به گونه‌ای در حوزهٔ کلی تصوف می‌گنجد و هر یک از مردان اندیشه نیز برای ورود در چنین حوزه‌ای باید نوعی شباهت و همسویی با یکی از این مدل‌ها و چهره‌های تصوف را در آیین و سلوک خویش نشان داده باشد، در حالی که در اندیشه و سلوک خیام، هیچ نشانی از چنین شباهتی وجود ندارد! پس حوزهٔ تفکر خیام، حوزهٔ فکری ویژه‌ای است که اصول، شاخص‌ها و مبانی خاص خود را دارد و در تبیین و شرح آن، غفلت از این مبانی و مختصات و آمیختن آن با تصوف و عرفان، پذیرفته نیست و از قضا، آشنایان بزرگ دنیای عرفان نیز هیچ‌گاه جدایی و فاصلهٔ این دو عرصهٔ اندیشه را از یکدیگر نادیده نگذاشته‌اند. تصوف شناس برجستهٔ معاصر، زنده یاد زرین‌کوب، دنیای خیام را در برابر



دنیای مولوی، «دنیایی از نومییدی و اندوه ملحدانه می‌دید که هیچ به آن سوی دنیای حس نمی‌اندیشد.» (زرین کوب، ۱۳۶۴، ۱/۱۵۱) آنگونه که در میان گذشتگان نیز کسانی از متشرعه، اشعار او را مانند «مارهای گزنده و سلسله زنجیرهای ضلال برای شریعت» (القطفی، ص ۱۳۶) خوانده و یا گروه‌هایی از اهل تصوف بر او نکته‌های سخت گرفته‌اند و گاه مانند نویسنده‌ی مرصادالعباد او را یک «دهری مذهب و سرگردان» در کار جهان و راه یافتن به حقیقت دانسته‌اند.

به هر صورت این اندیشه و آیین، چه از آن خيام فیلسوف و ریاضیدان مشهور به حجة الحق بوده باشد و چه از هر کس دیگری، تفسیری جز آنچه که آورده شد، بر نمی‌تابد. مگر این که یک یک اصول و مبانی آن را با تأویل و توجیه‌های نامقبول به هیأت و معنی دیگری درآوریم، آنگونه که برخی درآورده‌اند؛ اما در این صورت نتیجه کار دقیق و قابل اعتماد نخواهد بود. گذشته از آن، به دور از ارتباط یا عدم ارتباط اینگونه اشعار با شخصیتی چون خيام، حقیقت این است که وجود چنین اندیشه‌هایی در حیات انسانی یک واقعیت است و پرداختن و پاسخ دادن به آن‌ها نیز باید به شیوه‌ای درخور و شایسته صورت بگیرد. یعنی نادیده گرفتن آن‌ها، یا توجیه و تحریف آنها، هیچ‌گرمی از کار اندیشه‌ی انسانی نخواهد گشود؛ زیرا «فکر خيامی یک فکر جهانی و همگانی و ایرانی، و یکی از شناخته‌ترین اندیشه‌های انسانی است.»<sup>۱۷</sup>

در پایان، آوردن این نکته را نیز ضروری می‌دانم که چنین تصویری از خيام تنها از خلال رباعی‌های او بیرون آورده شده و آنچه که در ارتباط با شخصیت علمی خيام و اشتها او به حجة الحق و نیز برخی گفتارهای او که برای ارائه‌ی یک تصویر دینی یا عرفانی از اندیشه‌ی او آورده می‌شود، حساسی دیگر دارد و باید به گونه‌ای دیگر بدان پرداخت که از حوزه بررسی این نوشته بیرون است.



## پی نوشت:

۱. تفسیر عرفانی اشعار خیام از دیر باز دوشادوش تفسیر غیر عرفانی اندیشه او حرکت کرده است. از نمونه های آن می توان به کتاب «ریاض العارفین» اشاره کرد. مؤلف این کتاب، خیام را یکی از زاهدان زمانه خود می داند که پس از چندی به طریقه ملامتیه گرویده است: " حکیم به انواع فضایل آراسته و از صفات نکوهیده پیراسته، چندی زهدی به کمال داشت و همت به مجانبت از هوی و هوس می گماشت. چندی نیز ابواب ملامت به رخ خود گشود و به طریقه ملامتیه رفتار می نمود. " (ریاض العارفین، ۲۳۶) این شیوه تفسیر، که در زمانه ما دامنه فراخی پیدا کرده است، بیشتر به صورت شفاهی و سخنرانی ارائه می شود و در نتیجه کار استناد بدان در یک پژوهش تا اندازه ای با مشکل مواجه می شود. با این وصف می توان بر روی برخی از آثار و تفسیرهای مکتوب نیز انگشت گذاشت. یکی از این تفسیرهای مکتوب، تفسیری است که فیلسوف مشهور، سیدحسین نصر از شعر خیام ارائه می دهد. نصر رباعیات خیام را تفسیر عرفانی می کند (نصر، ۱۳۸۲، ۵۴) و چنین می نویسد: «بسیاری از افراد از زمان ترجمه زیبا اما نادرست رباعیات خیام به همت فیتز جراللد او را شاعری جبرگرا و عشرت طلب دیده اند، با این حال، خیام با این که صرفاً به مثابه پادزهر اخلاق گرای عصر ویکتوریا معرفی شده بود، عارف و... نیز بود» (نصر، ۱۳۸۴، ۲۸۱) از آنجا که این مقاله ی نصر به زبان انگلیسی نگاشته شده، می توان گفت که منظور او از «بسیاری از افراد» غیر ایرانیان است که ترجمه ی فیتز جراللد منبع آشنایی آنان با خیام بوده است، در نتیجه این سخن با تفسیر ایرانیان از شعر خیام هیچ ارتباطی ندارد. و از آنجا که تفسیر بسیاری از ایرانی ها از شعر خیام مانند تفسیر فیتز جراللد است، و آن را شعری جبرگرا و هدنیستی می شناسند، می توان گفت که ریشه ی چنین تعبیر و دریافتی در خود شعر خیام است و نه جای دیگر! علاوه بر آن، متفکرانی مانند عبدالحسین زرین کوب، اسلامی ندوشن، غلامحسین یوسفی و... را نمی توان تحت تأثیر تفسیرهای فیتز جراللد از خیام قلمداد



کرد. اما حتی اگر این تیره از متفکران ایرانی را هم تحت تاثیر فیتز جرالذ بدانیم، تکلیف

کسانی که قرن‌ها پیش، در باره خیام مانند فیتز جرالذ اندیشیده‌اند چه می‌شود؟

۲. در این میان، تفسیر عرفانی از شعر حافظ گسترده‌تر از آن است که نیازی به نام بردن از نمونه‌های آن در میان باشد. اما، همچنان که گفتیم، قرینه‌های متعددی در شعر حافظ هست که این شیوه تفسیر از شعر او را همراهی می‌کند، در حالی که در شعر شاعران دیگر این گونه قرینه‌ها یا اندک است (مانند صائب) و یا اصلاً وجود ندارد. (مانند فردوسی و خیام...)

۳. اختلاف نظر صوفیه در زمینه اصول و احکام تصوف بسیار گسترده‌تر و شایع‌تر از آن است که نیازی به اشاره به نمونه‌هایی از آن در میان آید. آنان نه تنها درباره روش‌ها و آداب صوفی‌گری با یکدیگر اختلاف نظر دارند، بلکه غالباً درباره مسائل مهم‌تر تصوف، مانند مراتب سیر و سلوک نیز وحدت سخن و روش نشان نداده‌اند! این اختلاف آراء هم در میان کتاب‌هایی مانند رساله قشیریه و کشف المحجوب دیده می‌شود، و هم، عمیق‌تر از آن، در میان اینگونه کتاب‌ها با آثاری مانند مقالات شمس، که اساساً شباهتی با یکدیگر ندارند تا نیازی به سخن گفتن از اختلاف آنها بوده باشد!

۴. (برای این تفسیر از شریعتی که سخن او به عنوان یکی از نواندیشان دینی باید قابل توجه باشد، رک: مجموعه آثار ۲) حتی برخی از پژوهشگران اندیشه عرفانی برآنند که: «عرفان که بخش اصلی و عمده ادیان هندی را تشکیل می‌دهد، در مسیحیت و اسلام و یهودیت فقط رگه باریکی است» (رک: استیس، و.ت: ۱۳۶۱، ص ۳۶۵)

۵. القفطی، تاریخ الحکماء با اندکی تغییر، ص ۱۳۶

۶. قزوینی، ۱۳۶۳، ۱۹.

۷. برخی از منابع معتبر معاصر، استفاده حافظ از زبان و تعبیرات عرفانی را نوعی استفاده ابزاری و شاعرانه دانسته‌اند. برای مثال رک: محمد رضا شفیعی کدکنی، ۱۳۶۸، ص ۴۳۵.



۸. مراد از قرینه، هر نشانه دال بر اعتقاد دینی و خداپرستی در شعر خیام است. ابتدایی‌ترین شکل این اعتقاد، آوردن نام خدا و پیامبر و پیشوایان دینی در شعر است که برخی از محققان آن را دلیلی بر پای بندی شاعران به اندیشه‌های عرفانی شمرده‌اند (برای نمونه رک: حمید سعیدیان: سعدی در غزل و نیز مقاله او در کتاب ماه ادبیات و فلسفه شماره ۸۳) شعر خیام هیچیک از این نشانه‌ها را ندارد. او تنها یک بار واژه «یزدان» را در شعر خود آورده است، آن هم برای یک انتقاد جدی از طرح آفرینش: «گر بر فلکم دست بُدی چون یزدان...» اما قرینه‌های مخالف اندیشه عرفانی در شعر او فراوان است که برخی از آن‌ها را در این نوشته مورد بررسی قرار داده‌ایم.

۹. صادق هدایت، ۱۳۳۹، ص ۴۸ با تغییراتی اندک.

۱۰. ذکاو‌تی قراگوزلو، ۱۳۷۷، ص ۱۱۶.

۱۱. غلامحسین یوسفی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۷.

۱۲. عبدالحسین زرین کوب، ۱۳۷۷، ص ۱۲۸ و ۱۲۹.

۱۳. محمد علی اسلامی ندوشن، ۱۳۵۵، ص ۱۸۹.

۱۴. با تغییراتی اندک از ترانه‌های خیام، ۴۸

۱۵. غلامحسین زرین کوب، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۵.

۱۶. الففطی تاریخ الحكماء، ۱۳۶.

۱۷. گفت و گو در باره خیام، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۸۳

### منابع و مآخذ

- ۱- استیس، و.ت: (۱۳۶۱)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- ۲- اسلامی ندوشن، محمد علی، جام جهان بین، تهران، توس.
- ۳- \_\_\_\_\_: گفت و گو در باره خیام، کتاب ماه، (ادبیات و فلسفه)، شماره ۸۳.
- ۴- حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۷۵)، دیوان اشعار، به سعی سایه، نشر کارنامه.
- ۵- ذکاو‌تی قراگوزلو، علی رضا: (۱۳۷۷)، عمر خیام، تهران، طرح نو.



۶- رشیدی تبریزی، یار احمد بن حسین: (۱۳۷۲)، رباعیات خیام، (طرب خانه)، به تصحیح جلال الدین همایی، نشر هما.

۷- زرین کوب، عبدالحسین: (۱۳۷۷)، با کاروان حله، تهران، انتشارات علمی.

۸- \_\_\_\_\_: (۱۳۶۴) سرّنی، تهران، انتشارات علمی.

۹- شفیعی کدکنی، محمد رضا: (۱۳۶۸)، موسیقی شعر، تهران، آگاه.

۱۰- شمس الدین محمد لاهیجی: (۱۳۸۳)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به تصحیح

محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات زوار.

۱۱- قزوینی، کیوان، (۱۳۶۳) شرح رباعیات خیام، با تقریظ استاد اقبال آشتیانی و با مقدمه

و حواشی نورالدین چهاردهی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات فتحی.

۱۲- القفطی، تاریخ الحكماء، به کوشش بهین دارایی، انتشارات دانشگاه تهران، بی تا

۱۳- مولوی، جلال الدین محمد بلخی: (۱۳۵۵)، کلیات شمس تبریزی یا دیوان کبیره

تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

۱۴- \_\_\_\_\_: (۱۳۶۹)، مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسون، تهران، انتشارات

مولی.

۱۵- \_\_\_\_\_: (۱۳۷۲)، گزینة غزلیات شمس، انتخاب و شرح سیروس شمیسا،

تهران: نشر قطره.

۱۶- نصر، سید حسین: (۱۳۸۴)، سنت عقلانی اسلامی در ایران، ترجمه سعید دهقانی،

تهران، قصیده سرا.

۱۷- \_\_\_\_\_: (۱۳۸۲)، آموزه های صوفیان، تهران، قصیده سرا.

۱۸- هدایت، رضا قلی خان، (۱۳۱۶)، ریاض العارفین، تهران، کتابخانه مهدیه.

۱۹- هدایت، صادق، (۱۳۳۹)، ترانه های خیام، تهران، امیرکبیر.


۲۰- یوسفی، غلامحسین: (۱۳۶۹)، چشمه روشن، تهران، انتشارات علمی.



*The Fundaments of Khayyam's Mysticism  
and Philosophy*

*Dr.M. Dargahi*

*Abstract*

A decorative symbol consisting of a stylized, multi-pointed arch or dome shape, resembling a calligraphic element or a geometric design, located on the left side of the page.

*Khayyam's poems have been interpreted differently for many years. A group of interpreters of his poem(s) have considered his thoughts as mystic. But it is obvious that such an interpretation is not compatible with any of the criteria of schools of Islamic mysticism and it is beyond the norms of scientific research. It must be stated that it is prerequisite for the doctrines of precise interpretation to define every mystic thought, and then evaluate Khayyam's thoughts against them. In this way, we can recognize the range of similarities and dissimilarities of the two.*

*Key words: Mysticism, Hedonism, Mystic language, Mystic worldview, Life and death, Time, Language*