

بررسی تطبیقی مرگ‌اندیشی از دیدگاه خیام و عطار

محبوبه جباره ناصرو**

قاسم کاکایی*

چکیده

اندیشیدن درباره‌ی مرگ و سخن‌گفتن از آن یکی از بن‌مایه‌های رایج در ادبیات و جریان اندیشگانی یک قوم است. ادبیات هر ملت زمینه‌ای مناسب برای بازتاباندن و شناسایی اندیشه‌های ایشان درباره‌ی مرگ خواهد بود. از سوی دیگر به دلیل ناشناخته‌بودن ماهیت این پدیده، پیوسته، دیدگاه‌های اندیشمندان مختلف با یکدیگر متفاوت و گاه متناقض بوده است. بررسی تطبیقی نگرش اندیشمندان گوناگون درباره‌ی مرگ، حقایق بسیاری را بر ما آشکار می‌کند که در بررسی جداگانه‌ی اندیشه‌ی ایشان، کمتر مجال بروز می‌یابد. در این جستار کوشیده‌ایم با رویکردی تطبیقی، به بررسی این پدیده، از دیدگاه خیام، رباعی‌سرای توانمند قرن پنجم هجری و عطار نیشابوری، شاعر و عارف توانمند قرن ششم بپردازیم. بررسی تطبیقی دیدگاه‌های این دو شاعر درباره‌ی مرگ نشان‌دهنده‌ی این نکته است که اگرچه هر دو در برخی مسائل، مانند همگانی دانستن مرگ برای همه‌ی افراد، سرگشتگی دو شاعر در برابر مرگ، تأکید بر ناتوانی بشر از ارائه‌ی راه چاره برای مرگ و... اندیشه‌های همگون دارند، در برخی موضوعات نیز با یکدیگر اختلاف دیدگاه دارند؛ برای نمونه عطار افزون بر مرگ طبیعی، به دو نوع مرگ ارادی و مرگ عارفانه‌عاشقانه قائل است؛ نومیدی مطرح‌شده در اشعار خیام، در اندیشه‌ی عطار جایگاهی ندارد؛ مرگ‌اندیشی عطار بیشتر التزام به توبه و به‌ندرت، التزام به لذت‌جویی را بایسته می‌داند، در حالی که در اندیشه‌ی خیام، بیشتر تأکید بر لذت‌جویی و کمتر التزام به توبه است.

واژه‌های کلیدی: ۱- خیام، ۲- عطار، ۳- مرگ عارفانه، ۴- مرگ‌اندیشی، ۵- اجل.

۱. مقدمه

هنوز منبع معتبر و گویایی در تاریخ نیشابور نگارش نیافته و هنوز گنج سرشار وقایع و فرهنگ و ادب نیشابور، چهره‌ی درخشان خود را ننموده است و گوهرهای فراوانی در دل تاریخ این شهر نیافته مانده است. جنگ‌ها و زلزله‌هایی که در این شهر پر وقایع اتفاق افتاده، تحولات گوناگون و جدیدی در صفحه‌ی تاریخ آن نگاشته و بسیاری از بزرگان آن خطه را به دست فراموشی سپرده است، اما از میان فقها، ادبا، حکما، علما و وزرای نیشابور، چهره‌ی دو تن در قله‌ی کوه معرفت می‌درخشد. شاید تاریخ این دو نیکوی را برگزیده و نگه داشته است: یکی پیر اسرار، عطار و دیگری ختام است. در این مقاله برآنیم تا با نگاهی توصیفی تحلیلی، مسأله‌ی معماگونه‌ی مرگ را از نگاه هر دو حکیم بررسی کنیم.

همه‌ی ما در مقطعی از حیات خود، همواره درباره‌ی مرگ اندیشیده‌ایم و از حجم ناتوانی خود در جنب عظمت خلقت سرافکننده شده‌ایم و در این سیروسلوک معنوی، با انبانی از عجز بازگشته‌ایم. در کلام عطار و خیام، به بهترین شکل ممکن، این اندیشه‌ی بنیادی زندگی بشر دیده می‌شود. در آثار هر دو، مرگ و نیستی دائماً گوشزد می‌شود، ناپایداری زندگی نقشی بزرگ دارد، روزگار بی‌اعتبار و نامطمئن است؛ گویی شبیح مرگ، دائماً در محراب شعر هر دو در کمین است. هرچند لحن کلام آن دو با هم متفاوت است. در ادامه، این تفاوت‌ها را یادآور می‌شویم.

شاید آنچه باعث شده است که این دو شاعر، به مرگ و نیستی تا این اندازه توجه داشته باشند، این باشد که هر دو، در برهه‌ای از زندگی‌شان، با این امر روبه‌رو بوده‌اند: «زندگی عطار از همان ابتدای کودکی، درگیر حمله‌ی غز بود. آن سال‌هایی که قحطی و ویرانی، همچنان، بر تمام شهر سایه انداخته بود... تا سال‌ها بعد، یاد آن ایام به وی خاطرنشان می‌کرد که دنیايش، در حال درهم‌شکستن است. وقتی آن ماجراها را به یاد می‌آورد، خود را دچار کابوسی هولناک می‌یافت. همه چیز را محکوم به نیستی، همه چیز را در معرض تزلزل و همه چیز را در کام فنا می‌دید» (۱۳، ص: ۲۹). درباره‌ی خیام نیز فروغی معتقد است: «چیزی که در کلام خیام جلب توجه می‌کند، تأثیری است که از مرگ جوانان خوش‌اندام و به قول او، نگاران خورشیدرخان زهره‌جبینان درمی‌یابد. چنان‌که گویی عزیزی یا عزیزانی از زن و فرزند یا محبوبان و یاران داشته که از رفتن خود، داغ بر دل او گذاشته‌اند و منشأ این تذکر و تأسف دائمی او بر مرگ شده‌اند» (۵، ص: ۶۱). فولادوند نیز در تأیید سخن فروغی می‌گوید: «کشتارهای پیاپی و تأمل مردم حساس در سرنوشت گذشتگان عزیز، نقش مسلمی در سرودن این دسته از اشعار داشته؛ زیرا به‌خوبی می‌بینیم که این رباعیات کوتاه و متشنج، ترجمان حال ذرات سرگردان و زندگان دیروز است که

امروز، در قالب کوزه و قدح و خشت و کنگره، در عین خاموشی، با ما سخن می‌گویند» (۳۱، ص: ۱۸).

بنابراین با توجه به این‌که بررسی تطبیقی آثار، همواره راز و رمزهایی را آشکار می‌کند که در بررسی جداگانه‌ی این آثار، کمتر بدان توجه می‌شود، کوشیده‌ایم به بررسی تطبیقی اندیشه‌ی مرگ از دیدگاه این دو متفکر بپردازیم که هر دو، در یک زمینه‌ی فرهنگی بالیده‌اند تا از این رهگذر، وجوه اشتراک و افتراق و حتی رد پای تأثیر و تأثرها روشن‌تر شود.

قبل از این‌که به بررسی تطبیقی این دو دیدگاه بپردازیم، لازم است پیشینه‌ی این بحث را در میان اندیشمندان بررسی کنیم. از آن‌جا که مرگ از جمله مسائل مشترک میان همه‌ی افراد است، حل معمای آن نیز دغدغه‌ی تمام بشریت است. از این رو کتاب‌ها و مقاله‌های زیادی در این باب نوشته شده است؛ از جمله: کتاب *فلسفه و مرگ*، از جف مالپاس و روبرت لی سولومون؛ *مرگ و جاودانگی*، از سیدمحسن رضازاده؛ *مرگ سقراط*، از رومانو مانوگواردینی؛ *درآمدی بر مرگ‌شناسی*، از غلام‌حسین معتمدی؛ *مرگ و اسرار آن*، از کامیل فلاماریون؛ *مجموعه مقالات مرگ*، از محمد صنعتی و دیگران؛ *تنهایی دم مرگ*، از نوربرت الیاس؛ *تاریخ مرگ*، از فیلیپ آریس و... . همچنین مقالاتی در این باب به رشته‌ی تحریر درآمده است؛ از جمله: «تأملی در مسأله‌ی مرگ‌ستایی، در ادب عرفانی و دیوان غزلیات» از علی حسین‌پور، «بررسی تطبیقی مفهوم مرگ در اندیشه‌ی ابوالعلا معری و عمر خیام نیشابوری» از سیدحسین سیدی با همکاری فرامرز آدینه‌کلات، «چهار نگاه به مرگ» از مجید نفیسی، «مرگ و مرگاندیشی» از سیدیحیی یثربی و... . در حال حاضر اثری که به بررسی تطبیقی «مرگاندیشی از دیدگاه خیام و عطار» پرداخته باشد، به دست نرسیده است. از این رو انجام چنین تحقیقی، ضروری به نظر می‌رسد.

۲. ماهیت مرگ

از آن‌جا که خیام قائل به دو بعد روح و جسم برای بشر است، مرگ را جدایی روح از جسم می‌داند. هرچند بسیاری از افراد معتقدند وی مرگ را استحاله‌ی اجزای بدن می‌داند، آنچه از اشعار خیام برداشت می‌شود، این است که انسان دارای یک روح پاک است که هنگام مردن، تن را رها می‌کند و اگر استحاله‌ای وجود داشته باشد، برای تن خاکی است که چون اصلش از خاک است، پس از مرگ، مجدداً داخل در معدنیات و نباتات می‌شود. بر همین اساس است که دینانی در بیت زیر می‌گوید:

از تن چو برفت جان پاک من و تو خشتی دو نهند بر مفاک من و تو

(۲، ص: ۱۸۲)

دینانی در تفسیر این بیت می‌گوید: «خیام معتقد است که هم جان من پاک است و قدسی و علوی و آسمانی است، هم جان تو و چون چنین است، می‌رود: رحمانی به رحمان می‌رود، اما این تن خاکی، به خاک می‌ماند. بله؛ جان پاک به عالم قدسی می‌رود و تن ناپاک و این جهانی و خاکی، به خاک می‌ماند و زمانی که جان رفت و تن ماند، ما را در لحد می‌گذارند و زیر سرمان خشت می‌گذارند... نه تنها سرنوشت ماست، سرنوشت آیندگان نیز چنین خواهد بود. زمانی که نوبت ما می‌گذرد و نوبت آن‌ها می‌رسد، از خاک ما خشت می‌سازند و خشت خاک ما را به زیر سر آن دیگران می‌گذارند و این کار، برای بعد از آن‌ها نیز تکرار می‌شود؛ تا پایان روزگار» (۲، صص: ۴۱۵ - ۴۱۶).

این همان دیدگاه سقراط است که می‌گفت: «مرگ چیست؟ گسیختن این گره شوم و این بستگی پست زمین با روح و بالاخره، رهایی از بار ننگین و تحقیرآمیز علایق است در قبر. ای یاران، مرگ چنان‌که شما گمان می‌کنید، فنانی محض نیست؛ بلکه عبارت است از تبدیل لباس روح» (۹، ص: ۳۳).

درنگ بر کاربردهای واژه‌ی مرگ و مترادف‌های آن، در آثار عطار نشان می‌دهد که وی به مرگ، بینشی چندجانبه دارد و هرگز در پی محدودکردن آن، به معنایی خاص برنیامده است؛ بلکه به فراخور موقعیت، هر بار، به یکی از معانی و جوانب آن پرداخته است. از این رو با توسعه در معنای مرگ، سه نوع مرگ را مطرح می‌کند:

۱- مرگ طبیعی یا اضطراری؛ مرگ طبیعی همان مرگ جسم و تن است که قهراً و قسراً انسان و سایر موجودات را دربرمی‌گیرد. می‌توان گفت مراد از این نوع، همان حادثه یا رویدادی است که در یک آن، در پایان زندگی رخ می‌دهد و به حیات این جهانی پایان می‌بخشد. در عرف، وقتی اصطلاح مرگ به کار می‌رود، منظور همین قسم است. در توصیف همین است که حضرت علی(ع) می‌فرماید: «ای مردم، هر کسی آنچه از آن می‌گریزد، در حین گریزش دیدار خواهد کرد و ایام زندگی، میدان راندن آدمی به سوی مرگ است» (۱۶، ص: ۲۴۸) یا در جای دیگری از می‌فرماید: «سرانجام زندگی جز مرگ نیست» (۱۶، ص: ۱۲۲). مرگ با این وصف، واقعیت و عاقبت محتومی است که در آموزه‌های قرآنی، از آن با عنوان اجل حتمی (مُسَمَّی) یاد شده است. این قسم از مرگ است که ترس از آن، در سراسر آثار و زندگی عطار سایه افکننده است و از تلخی آن، با لحنی شکوه‌آمیز می‌سراید:

باد پیمودم همه عمر تمام	عاقبت با خاک رفتیم والسلام
ما همه از بهر مردن زاده‌ایم	جان نخواهد ماند و دل بنهاده‌ایم

بررسی تطبیقی مرگاندیشی از دیدگاه خیام و عطار ۱۱۷

مرگ بنگر تا چه راه مشکل است کاندیرین ره گورش اول منزل است
گر بود از تلخی مرگت خبر جان شیرینت شود زیر و زبر
(۲۴، ص: ۱۱۰)

گاه لحن عطار در وصف این مرگ نومیدانه می‌شود و از زبان دیوانگان هشیار می‌گوید:
می‌روم گریان، چو میغ از آمدن آه از رفتن! دریغ از آمدن!...
گفت: چون جان ای خدا، آورده‌ای چون همی بردی، چرا آورده‌ای؟
گر نبودى جانِ من، برسودمى زین همه جان‌کندن ایمن بودمى
نه مرا از زیستن، مردن بُدی نی تو را آوردن و بردن بُدی
(۲۲، ص: ۱۸۹)

با عنایت به مرگ تن است که عطار دائم، توجه نوع بشر را به سمت گورستان جلب می‌کند؛ طوری که حتی دیوانگان عطار را بیشتر، در گورستان و بر سر گورها مشاهده می‌کنیم. گورستان نماد این است که سرانجام، کشتی تن خواهد شکست و چون به این نقطه رسد، کار او تسلیم است و جز تسلیم چاره‌ای ندارد. گورستان نقطه‌ی جداشدن جان از جسم و تعلقات مادی است. دیوانه‌ی عطار حتی از گورستان به سوی شهر رفتن را کار بیهوده‌ای می‌داند؛ چراکه سبب درازی مسیر بازگشت خواهد شد.

البته وصف مرگ با بیانات بالا، در حد فهم عموم است، اما توصیف عطار از مرگ، به همین جا ختم نمی‌شود.

۲- مرگ ارادی یا اختیاری؛ این‌گونه از مرگ به دلیل دوری از هواوهوس‌های دنیایی، برای عارف سالک ایجاد می‌شود. عارف پیش از مرگ، جان خویش را فدا کرده است؛ هرچند به ظاهر نمرده است و در این دنیا زندگی می‌کند. در اصطلاحات صوفیه، به آن مرگ سرخ می‌گویند. ابن‌عربی از این قسم، با عنوان «الموت فی عین الحیة الدنیا» یاد می‌کند (۱۴، ص: ۸۳۶) یا در جای دیگری می‌گوید: «إِنَّ أَحَدَكُمْ لَنْ يَرَى رُبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ» (۳۳، ص: ۱۶۰). نجم‌الدین رازی نیز در *مرصاد العباد* می‌گوید: «اما مرده را بی‌اختیار می‌برند. رونده‌ی زنده آن است که به قدم خود، از صفات خاکی بگذرد، نه از صورت خاک» (۱۰، ص: ۳۷۳). بنابراین مرگ اختیاری، مردن از نفسانیات و تعلقات است. عطار نیز مانند سایر عرفا، به این نوع مرگ بسیار توجه داشته است و می‌گوید:

چو در دنیا به مردن اوفتادی یقین می‌دان که در عُقبی بزادی
به دنیا در، به مرگ افتادنِ توست به عقبی در، بمردن، زادنِ توست
چو این‌جا مردی آن‌جا زادی ای دوست سخن را باز کردم پیشِ تو پوست
(۲۰، ص: ۱۳۸)

البته می‌توان گفت مرگ ارادی، از مرگ طبیعی سخت‌تر است؛ زیرا کسی که اجباری، به مرگ طبیعی تن می‌دهد، از یک نظر، تنها یک بار مرگ را می‌چشد، ولی آن که مرگ اختیاری را برمی‌گزیند، چون خود را ملزم به ترک متعلقات می‌کند، بارها مرگ را تجربه می‌کند؛ هرچند مرگ، چه اضطراری (طبیعی) و چه اختیاری، باعث رهایی روح از قفس تن و بازگشت آن به جایگاه اصلی خواهد شد. بر همین اساس است که در احادیث، مرگ را تحفه‌ی مؤمن دانسته‌اند: «تحفَةُ الْمُؤْمِنِ الْمَوْتُ» (۳۰، ص: ۳۷۷).

۳- مرگ عارفانه‌ی عاشقانه. این گونه از مرگ، عالی‌ترین نوع آن از دید عرفاست که عبارت است از فنای فی الله و بقای بالله؛ یعنی نیست‌شدن در هستی مطلق و پیوستن به وجود منبسط حق که مقام وصال و آخرین مرتبه‌ی کمال انسانی است. می‌توان گفت این همان وحدت وجود عارفانه است که جایی برای غیریت باقی نهماده است. بر اساس این دیدگاه عرفانی، اشیا اساساً وجود حقیقی ندارند تا سالک با نفی آن، به رهایی برسد و وصال ربانی را درک کند. در این صورت، فرض زوال اشیا، متناقض است؛ چراکه آن‌ها اصلاً وجود ندارند و آن چه هستی ندارد، نمی‌تواند از هست‌بودن زوال یابد. اثبات هر گونه وجودی جز وجود مطلق بدین‌سان، گونه‌ای شرک است و فرض ثبات هستی در اشیا، در تعارض با توحید مطلق قرار می‌گیرد. در این حالت، اگر انسان خودش را بی‌هستی یا منقطع از وجود دریابد، خداوند را می‌شناسد؛ وگرنه، نمی‌تواند مدعی شناخت حق باشد. منطق الطیر عطار از بهترین آثار ادب فارسی است که در آن، به این قسم از مرگ که همان فنای فی الله و بقای بالله است، به شیوه‌ای دلکش پرداخته است. وی در این اثر نمادین، به نقل ماجرای سفر مرغان به رهبری هدهد، برای رسیدن به سیمرغ می‌پردازد. سی مرغ پس از گذراندن وادی‌ها و مرحله‌های شش‌گانه‌ی طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید و حیرت، سرانجام به وادی هفتم یعنی فقر و فنا می‌رسند و بی‌تابانه، دیدار سیمرغ را انتظار می‌کشند. ناگهان از حضرت سیمرغ دستور می‌رسد که «ای مرغان، در صفت عزت و کرامت و لطف محو شوید» تا ما را دریابید و با ما یکی شوید. سرانجام آن سی مرغ از جان‌گذشته‌ی بلا دیده محو می‌شوند و چون چنین می‌شود، سایه در خورشید گم و سی مرغ، سیمرغ می‌شوند. بعد از فدا و فانی‌شدن سی مرغ در وجود سیمرغ که نمادی از فنای عارفان در خداست، عطار بدین گونه، از بقای بعد از فنا سخن می‌گوید:

بعد از آن، مرغان فانی را به ناز	بی فنای کل به خود دادند باز
چون همه بی‌خویش با خویش آمدند	در بقا بعد از فنا پیش آمدند...
نیست شو تا هستی‌ات از پی رسد	تا تو هستی، هست در تو کی رسد؟
تا نگردي محو خواری فنا	کی رسد اثبات از عز بقا؟

بنابراین عالی‌ترین مرتبه‌ی فنا زمانی است که حتی شعور نیل به مقام فنا هم از میان برود. در این مرحله، عارف محو مشاهده‌ی ذات الوهی است:

عاشقان جانباز این راه آمدند وز دو عالم دست کوتاه آمدند

زحمت جان از میان برداشتند دل، به‌کلی از جهان برداشتند
جان چو برخاست از میان، بی‌جان خویش خلوتی کردند با جانان خویش
(۲۲، ص: ۳۹۱)

عطار خود یکی از طالبان شاخص مرگ عاشقانه بود. وی که عشق به خدا، حاکم بر کل زندگی و اندیشه‌اش بود، لقای حق را می‌طلبید و در شعله‌ی این آرزو می‌سوخت: «وعده‌ی فردا و رؤیت در قیامت، برایش، مایه‌ی تسلیت نبود. دیدار فردا را جز برای طفلان راه، مایه‌ی خرسندی نمی‌یافت. دیدار روز، دیداری رویاروی، دیدار این‌جهانی خاطرش را برانگیخته بود و گهگاه، در نوعی شهود ناشی از خلسه، خود را با آن سیم‌رغ بی‌نشان که عشق سراسر عمرش جست‌وجوی آن بود، رویاروی می‌یافت» (۱۳، صص: ۳۸ - ۳۹).

درنگ در اشعار دو شاعر بیانگر این نکته است که هر دو، به مرگ طبیعی و چگونگی آن پرداخته‌اند. گفتنی مهم این‌که دو گونه‌ی دیگر مرگ، ارادی و عارفانه‌ی عاشقانه، در اندیشه‌ی خیام مطرح نمی‌شود؛ در حالی که حجم بسیار زیادی از اشعار عطار، به این دو گونه اختصاص دارد.

۳. حیرت از مرگ

انسان از زمانی که اندیشیدن را آموخته است، همواره درگیر این پرسش‌های بی‌پاسخ بوده که چرا آفریده شده است؟ سرانجام چه خواهد شد؟ به کجا خواهد رفت؟ این سه پرسش بنیادین دغدغه‌ی دو اندیشمند این پژوهش نیز بوده است. برای نمونه:

معلوم نشد که در طرب‌خانه‌ی خاک نقاش ازل بهر چه آراست مرا

(۵، ص: ۹۹)

گاه این درماندگی و سرگردانی، خیام را بدان‌جا می‌کشاند که شکوه‌آمیز و آمیخته با درد، انسان را در عرصه‌ی عالم، به مثابه اشباح و تصاویر سرگردانی می‌بیند که بی‌غایت می‌آیند و می‌روند:

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

خورشید، چراغ آن و عالم، فانوس ما چون صوریم که اندر او حیرانیم

(۵، ص: ۱۴۷)

البته باید توجه داشت که «این اقرار و اذعان به ناتوانی در کشف حقیقت هستی، نه تنها شخص را شایسته‌ی عناوینی از قبیل کفر و الحاد نمی‌کند، بلکه دلیل سستی عقیده به خالق گیتی هم به شمار نمی‌آید؛ زیرا تنها نمایانگر اشتیاقی مقدس در فهم چگونگی جهان است؛ شوقی که اختصاص به خیام ندارد. پیش از او مردمان دارای این شوق بوده‌اند و تا پایان جهان نیز حامل این شوق خواهند بود» (۳۲، ص: ۱۲۶) و «چه مانعی دارد که کسی به موجب ایمان قلبی یا دلایل فلسفی، به وجود صانع مدرک یقین داشته باشد و همه‌ی تکالیف خود را به‌جا بیاورد و در عین حال بگوید من از کار دنیا سر در نیاوردم» (۳۷، ص: ۸۵)؟

به هر حال خیام با وجود تحیر خویش، با شجاعتی بی‌نظیر، درد فناپذیری آدمی را نیز روایت کرده و همواره، جاودانگی را ستوده است، اما رسیدن به آن را در نشئه‌ی هستی کالبدی، امری عبث دانسته و برای رهایی از این اندوه سترگ و علاج آن، راهی جز اغتنام فرصت و کنارنهادن اندوه نیافته است و هم‌زمان، سرنوشت محتوم و سرگشتگی و عجز بشر را فرا چشم آورده و با تأکیدهای پیاپی، آن را در قلمروی ذهن، نهادینه کرده است:

ای دل تو به اسرار معما نرسی در نکته‌ی زیرکان دانا نرسی
(۵، ص: ۱۶۲)

عطار نیز از این سرگشتگی بی‌بهره نمانده است و می‌توان گفت حیرت در مقابل مرگ، یکی از بن‌مایه‌های اصلی مثنوی‌های وی را تشکیل می‌دهد. در وادی‌های هفت‌گانه‌ی عطار، حیرت ششمین وادی است و آن، مرحله‌ی بعد از توحید است که عطار قادر نیست حقیقت را دریابد و به بیان دروغ و سرگشتگی خود می‌پردازد. در این مقام، نه می‌تواند بیابد و نه می‌تواند گم کند.

مرد حیران چون رسد این جایگاه در تحیر مانده و گم کرده راه
(۲۸، ص: ۱۸۱)

گویب وادی حیرت میخانه‌ای است که دو در دارد: ورودی آن باب توحید است که صحن توحیدی، نماد این وادی است و باب دیگر مقام غایت عارفانه، یعنی فنا و بقا و به تعبیری فقر است. رسیدن به حالت حیرت عارف را مجبور به فرو بستن نطق می‌کند. او از ندانسته‌ها صحبت می‌کند و با فریاد دل می‌گوید:

گوید اصلاً می‌ندانم چیز من وین ندانم هم ندانم نیز من
عاشقم اما ندانم بر کی‌ام نه مسلمانم، نه کافر، پس چی‌ام؟
(۲۸، ص: ۱۸۱)

وی با تمام عشق خود گام در راه سیروسلوک و نیل به معرفت می‌نهد، ولی هرگز راه به سرمنزل مقصود نمی‌برد و به کشف و شهود نائل نمی‌شود. حیرت و حسرت از ابیات و افکارش می‌تراود. در مصیبت‌نامه، منطق‌الطیر، اسرارنامه، الاهی‌نامه و... به شکلی، این سرگشتگی را نشان می‌دهد. گویی بشر هرچه بیشتر در این وادی به اندیشه می‌پردازد، فقط به سرگشتگی خود می‌افزاید؛ چراکه آگاهی از حقیقت مرگ نصیب کسی نمی‌شود. همگان در فرجام، هرچه دارند، وامی‌گذارند و باد در دست، بدون این‌که پاسخی برای این حیرانی یافته باشند، به کام مرگ می‌روند (۲۲، صص: ۲۴۴-۲۴۵). از این روست که عطار می‌سراید:

کس چه داند تا چه حکمت می‌رود هر وجودی را چه قسمت می‌رود
گرچه ره جستند هر سوئی ازین پی نبردند، ای عجب، مویی ازین
صد جهان حسرت به جان پاک در می‌توان دیدن به زیر خاک در
(۲۲، ص: ۳۱۸)

سرانجام در برابر این پرسش‌های بی‌پاسخ، گویی هر دو حکیم، به مقام حیرت می‌رسند، ولی واکنش هریک به گونه‌ای است: خیام بعد از اغتمام وقت، به خوش‌باشی و ترک غصه فرامی‌خواند. بر خلاف عطار که با وجود تأکید بر اغتمام وقت، در هیچ جایی از آثارش دیده نمی‌شود که دعوت به خوش‌باشی کند؛ بلکه حتی شعر خویش را مقامات راه حیرانی خوانده و خود را خشک‌لبِ غرق دریا می‌خواند. به‌علاوه لحن عطار در بیشتر اشعارش، همراه با توصیف و تقریر مواجید و تجربه‌های عرفانی خویش است و همین معنی است که حیرت او را باز می‌دارد از این‌که به بدبینی و الحاد منجر شود.

۴. همگانی بودن مرگ

مرگ حقیقتی قطعی و اجتناب‌ناپذیر و انکارنشدنی برای هر موجود زنده است که خداوند چشیدن طعم آن را قانونی کلی بیان کرده و فرموده است: «کلُّ نفس ذائقة الموت»؛ همه کس چشنده‌ی طعم مرگ‌اند (آل عمران/۱۸۵)؛ هرچند در این میان، فقط انسان است که از این سرنوشت و قانون همگانی آگاهی دارد. خیام در این باب می‌گوید:

بر پشت من از زمانه تو می‌آید وز من همه کار نانکو می‌آید
جان عزم رحیل کرد و گفتم بمرو گفتا چه کنم خانه فرو می‌آید
(۵، ص: ۱۲۵)

نه تنها هیچ کس نمی‌تواند بر اجل تسلط پیدا کند، بلکه زمین هم از خوردن آدمی سیر نمی‌شود. هیچ کس نباید مغرور شود که زمین او را نخورده است و مرگ سراغش نیامده است؛ زیرا سرانجام می‌آید:

وز خوردن آدمی زمین سیر نشد
بر چرخ فلک هیچ کسی چیر نشد
تعمیل مکن هم بخورد، دیر نشد
مغرور بدانی که نخوردست تو را
(۵، ص: ۱۲۵)

عطار نیز در قالب‌های گوناگون، همگانی بودن مرگ و این که هیچ کس را از آن خلاصی نیست، بیان می‌کند. وی فاصله‌ی دو جهان را به اندازه‌ی یک نفس کشیدن می‌داند و می‌گوید:

جز دمی اندر میان دیوار نیست
سرنگونسارت دراندازد به خاک
جمله را در خاک خفتن لازم است
زین جهان تا آن جهان بسیار نیست
چون برآید آن دمت از جان پاک
مرگ را بر خلق عزم حازم است
(۲۲، ص: ۹۰)

حکم مرگ و مردن شامل تمام موجودات عالم هستی می‌شود:

چون مرگ ملازم است از هر چه که هست
می‌توانم هیچ حسابی برداشت
(۲۴، ص: ۱۹۵)

بنابراین هر دو اندیشمند مرگ را امری همگانی و مشترک برای همه‌ی موجودات دنیا می‌دانند.

۵. یکسان بودن مرگ برای همه

مرگ برای همه یکسان است. اگر همه‌ی دنیا را داشته باشیم، هنگام مرگ، همه را رها می‌کنیم و با دست تهی می‌رویم. به عبارت دیگر مرگ عدالت است؛ چون همه در برابر آن یکسان‌اند و کسی را بر دیگری برتری نیست. تمام بزرگان و قدرتمندان که در ناز و نعمت می‌زیستند و ساختمان‌های بزرگ و زیبا می‌ساختند، در مقابل مرگ، سر تسلیم فرود آوردند و از آن همه خواسته و مال، کفنی بیش با خود نبردند. بنابراین مرگ تنها چیزی است که همه را با وجود تفاوت‌های دنیوی برابر می‌کند. به تعبیر رودکی:

مہتران جهان همه مردند
زیر خاک اندرون شدند آنان
مرگ را سر همه فرو کردند
که همه کوشک‌ها برآوردند
از هزاران هزار نعمت و ناز
نه به آخر جز کفن بردند
(۴، ص: ۱۰)

خیام نیز این معنا را در ضمن حکایت بهرام گور ساسانی به تصویر می‌کشد و می‌گوید: حتی بهرام پنجم، پادشاه ساسانی که معروف است که به شکار گورخر مشتاق بود و از این

رو بهرام گور خوانده شد، سرانجام در ضمن شکار، در بیابان ناپدید شد و به هلاکت رسید (۵، صص: ۱۷۶ - ۱۷۷).

آن قصر که جمشید در او جام گرفت آهو بچه کرد و روبه آرام گرفت
بهرام که گور می‌گرفتی همه عمر دیدی که چگونه گور بهرام گرفت
(۵، ص: ۱۰۰)

هارولد لمب در توضیح بیت بالا می‌گوید: «راست است که فکر بچه‌کردن روباه و آرام‌گرفتن شیر در قصری که جمشید در آن جام گرفته، در ادبیات فارسی چندان تازه نیست، ولی بیت بعدی که می‌گوید: «بهرام که گور می‌گرفتی همه عمر/ دیدی که چگونه گور بهرام گرفت»، مبین اندیشه‌ی خاص خود خیام است» (۳۴، ص: ۲۶۲).

به عقیده‌ی خیام، حتی از نوای مرغان، نسیم هستی و نیستی گذشتگان را می‌توان احساس کرد. نغمه‌ی کوکو برای ما می‌گوید که کو شوکت گذشتگان و کوکبه‌ی حاکمان و کو سلطه‌ی سلطانان؟ خیام می‌گوید: حتی آن کاخ رفیعی که سر بر آسمان می‌سایید و پادشاهان به آن جا پناه می‌آوردند، دیدم که فاخته‌ای بر دندان‌های دیوار آن نشسته بود و می‌گفت: آن پادشاهان صاحب شوکت چه شدند؟ آن شأن و جلال این کاخ کجا رفت؟

آن قصر که بر چرخ همی زد پهلوی بر درگه او شهان نهادندی رو
دیدیم که بر کنگره‌اش فاخته‌ای بنشسته همی گفت که کوکو کوکو
(۵، ص: ۱۵۶)

این مطلب را عطار ضمن داستان اسکندر بیان می‌کند: اسکندر با این که پادشاه جهان بود، هنگام مرگ، سفارش کرد تابوتی برای او درست کنند و دو دستش را از تابوت بیرون کنند تا همه‌ی مردم بدانند که از آن همه ملک و لشکر و سلطنت که داشت، دست او تهی است و هیچ چیز با خود نبرده است:

چون سکندر را مسخر شد جهان وقت مرگ او درآمد ناگهان
گفت «تابوتی کنید از بهر من دخمه‌ای سازید پیش شهر من
کف گشاده، دست من بیرون کنید نوحه بر من هر زمان افزون کنید
تا زمان و لشکر و ملک شهی خلق می‌بینند دست من تهی
گر جهان در دست من بود آن زمان در تهی‌دستی برفتم از جهان
(۲۲، ص: ۱۹۳)

بیان بالا از عطار یادآور حکایتی است در قابوس‌نامه که از ذوالقرنین نقل کرده است: «چنین شنودم که ذوالقرنین، رحمت الله علیه، چون گرد عالم بگشت و همه‌ی جهان را مسخر خویش گردانید و بازگشت و قصد خانه‌ی خویش کرد، چون به دامغان رسید، فرمان

یافت. وصیت کرد که مرا در تابوتی نهید و تابوت را سوراخ کنید و دست‌های مرا از آن سوراخ بیرون کنید کف گشاده و همچنان همی برید تا مردمان همی بینند که اگرچه جهان بستدیم، دست تهی همی رویم و ذهبنا و ترکنا. بستدیم و بگذاشتیم. آخر وامسکینا گرفتیم و نداشتیم و دیگر، مادر مرا بگویید که اگر خواهی روان من از تو شادمانه باشد، غم من با کسی خورد که او را عزیزی نمرده باشد یا با کسی که او نخواهد مرد» (۲۹، ص: ۱۴۸).

وی همچنین از زبان دیوانه‌ای، یکسانی مرگ را برای شاه و گدا بیان می‌کند: دیوانه‌ای کاسه‌ی سری را پیش رویش نهاده بود. پادشاهی از کنار او گذشت و پرسید: با این کاسه‌ی سر چه می‌کنی؟ مجنون پاسخ داد: با خود فکر می‌کنم که سر گدایی چون من است یا پادشاهی چون تو؟ از سوی دیگر هرچه در عالم نگاه می‌کنم، می‌بینم که تو هم مانند من، سه متر پارچه با خود می‌بری و با دو گرده نان سیر می‌شوی. پس این همه لشکر و سپاه و تک‌وتاز را برای چه می‌خواهی (۲۰، ص: ۱۹۳)؟

بنابراین هر دو حکیم معتقدند که مرگ تنها چیزی است که افراد را با هم برابر می‌کند و برتری‌ها را از بین می‌برد.

۶. آگاهی نداشتن انسان از مرگ

انسان نمی‌داند چه موقع می‌میرد و حتی نمی‌داند بعد از مرگ، چه سرنوشتی در انتظار اوست. دانای اسرار حضرت علی (ع) در این باب می‌فرماید: «چه روزگاران که در اسرار مرگ اندیشیدم، ولی خداوند می‌خواست که همچنان پوشیده بماند! هیئات! این دانشی است پوشیده در خزانه‌ی اسرار» (۱۶، ص: ۲۴۸). به تعبیر مترلینگ «حتی در نزد مردگان نمی‌توانیم اسرار جهان دیگر را به دست آوریم. با وجود این که مادران و اطفال و عشاق محبت زیادی بر یکدیگر دارند، حاضر نمی‌شوند اسرار خود را به ما بگویند» (۲۹، ص: ۱۲۶).

سقراط نیز با لحنی که سرشار از امید به جهان بعد از مرگ است، می‌گوید: «که می‌داند که آیا روح شادمانه، در دست‌های مرگ که مهیای گرفتن آن است، می‌افتد یا با اندوه و رنج؟ من که هنوز در قید حیاتم، نمی‌دانم، ولی گمان می‌کنم که در عمق این سکوت مرگ اسراری نهفته است و لطف خدایان رحیم، حتی در مرگ نیز مسرتی و لذتی مخفی ساخته. همچنان که عشق که قلب ما را با حربه‌های آسمانی خویش مجروح می‌کند، در زیر این اشک‌های ما، شادی و لذتی نهان می‌دارد» (۹، ص: ۳۳). خیام نیز گاهی زبان سقراطی می‌گشاید و مرگ را نه مانع معرفت، بلکه شرط و طریق رسیدن به آن می‌داند و می‌گوید: با مرگ و از طریق تجربه کردن آن است که می‌توانیم به معرفت حقیقی برسیم، اما به

معرفت‌رسیدگان، هرگز قطره‌ای از زلال معرفت خود را به جام جان ما نمی‌ریزند و نمی‌گویند که احوال مسافران دنیا چگونه است:

افسوس که سرمایه ز کف بیرون شد وز دست اجل بسی جگرها خون شد
کس نامد از آن جهان که پُرسم از وی کاحوال مسافران دنیا چون شد

(۵، ص: ۱۲۳)

خیام اعتقاد خویش را از زبان پیر باده‌فروش ذکر می‌کند و می‌گوید: پیر باده‌فروشی را دیدم و گفتم: چرا از رفتگان و مردگان خبر نمی‌دهی و درباره‌ی آنان، ما را آگاه نمی‌سازی؟ پیر پاسخ داد: باده بنوش؛ زیرا آدمیان بسیاری مانند ما بودند و رفتند و حتی یک بار نیز از آنان خبری به ما نرسیده است:

پیری دیدم به خانه‌ی خماری گفتم: نکنی ز رفتگان اخباری؟
گفتا می‌خور که همچو ما بسیاری رفتند و کسی باز نیامد باری

(۵، ص: ۱۶۴)

همچنین برای آمدن و رفتن، از هیچ کس اجازه نگرفته‌اند. پس باید دم را غنیمت شمرد و زندگی را به خوشی سپری کرد؛ زیرا از قبل، فکر زندگی تو را کرده‌اند و خواست‌های تو را در نظر گرفته و مشخص کرده‌اند. دیگر چه بگویم و مطلب را چرا طول دهم؟ بسیار مجمل می‌گویم: بدون درخواست و اظهار نظر تو، قرار کار فردایت را از پیش بسته‌اند و اختیاری در تغییر و چگونگی آن نداری.

خوش باش که پخته‌اند سودای تو دی فارغ شده‌اند از تمنای تو دی
قصه چه کنم که بی‌تقاضای تو دی دادند قرار کار فردای تو دی

(۵، ص: ۱۶۵)

دلهره‌ی خیام نیز از آن‌جایی شروع می‌شود که می‌بیند مرگ یک تجربه و یک واقعیت است که مانند گولی، در کمین آدمی است و عقل از یافتن چاره‌ای برای آن ناتوان است. از این روست که اعتراف می‌کند همه‌ی مسائل عالم را حل کرده و همه‌ی بندها را به چاره‌سازی گشوده است؛ به جز بند اجل:

از جرم گل سیاه تا اوج زُحل کردم همه مشکلات کلی را حل
بگشادم بندهای مشکل به حیل هر بند گشاده شد به جز بند اجل

(۵، ص: ۱۴۶)

وی معتقد است علم و معرفت آدمی برای یافتن واقعیات هستی بسیار محدود است. حیات و معاد آن‌گونه نیست که در باور مردم عادی است. وقتی آدمی به «دایره‌ی آمدن و رفتن» خویش می‌نگرد، هیچ «بدایت و نهایی» در آن نمی‌بیند و به جهل مطلق خویش

پی می‌برد. حتی کسانی که دریای دانش و فضل و هنر و در انجمن معرفت، شمع روشنی‌بخش معنوی دوستان بودند، از این شب تاریک هستی، راهی به روشنایی بیرون نیافتند و به اندک چیزی، کامیاب نشدند و با آن همه فضل و ادب و کمال، گویی افسانه‌ای گفتند و بدان، به خواب رفتند:

آنان که محیط فضل و آداب شدند در جمع کمال، شمع اصحاب شدند
 ره زین شب تاریک نبردند به روز گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند

(۵، ص: ۱۱۸)

عطار نیز مانند خیام معمای پیچیده‌ی هستی را همچون رازی سربه‌مهر می‌داند که کنجکاوای بشر را در درازنای زمان به خود مشغول داشته است، ولی کسی هم نتوانسته است اسرار آن را بداند. گاه آرزو می‌کند که کاش کسی از آن عالم می‌آمد و خبری می‌آورد. از این رو با لحنی دردآلود می‌گوید: اصلاً در آن وادی به کسی اجازه‌ی ورود داده نمی‌شود؛ چه خواسته بخواهد کسب آگاهی کند:

در حقیقت زین همه طاق و رواق نیست کس آگاه جز از طمطراق
 هیچ کس از سرّ کار آگاه نیست زانکه آن‌جا هیچ کس را راه نیست
 نیست کس را از حقیقت آگهی جمله می‌میرند با دست تهی

(۲۱، ص: ۲۱۷)

در جای دیگر عطار نگاهی عارفانه به این موضوع دارد و می‌گوید: هیچ کس حق اعتراض ندارد؛ چراکه انسان مانند گنجی است که خداوند آن را برای خویش آفریده است و کسی نمی‌تواند بگوید چرا کسی می‌آید و دیگری می‌رود:

عزیزا، بی تو گنجی پادشاهی برای خویشتن بنهاد جایی
 اگر رایش بود، بردارد آن گنج وگرنه همچنان بگذارد آن گنج
 تو را بهر چه باید این خبر داشت که آن گنج از چه بنهاد و چه برداشت؟

(۱۷، ص: ۱۱۵)

وی همچنین در تأکید دیدگاه بالا، حکایت یک زنگی را بیان می‌کند که چهل شتر را به صحرا می‌برد و دائم حدی می‌خواند. شتران آن قدر مست می‌شوند و به دنبال صدا می‌دوند تا همگی می‌میرند. وی با این حکایت بیان می‌کند که خدا همیشه بندگان را می‌خواند، ولی آن‌ها راه را گم کرده‌اند:

چرا می‌آید این رفتن گران که می‌گوید خداوند جهان
 که «گر آیی به پیش من رونده به استقبالت آیم من دونده
 خداوند می‌خواندت ای خفته آخر چرا می‌باشی ای آشفته آخر

کم از اشتر نه‌ای ای مرد درگاه که بر بانگ درایی می‌رود راه
(۱۸، صص: ۳۳۹ - ۳۴۰)

به نظر می‌رسد علت اصلی ناآگاهی انسان از مرگ، این است که مرگ یک تجربه‌ی مألوف نیست و فرصت آزمودن آن، از آدمیان سلب شده است. آدمی یک بار با مرگ رویارو می‌شود و این مواجهه، نخستین و آخرین مواجهه‌ی اوست و شخص با این رویارویی، ارتباطش را با دیگران از دست می‌دهد. بنابراین نمی‌تواند تجربه‌اش را با دیگران در میان بگذارد. ما کسی را پس از مرگش نمی‌بینیم تا از تجربه‌ی مرگش، خبری بگیریم. به تعبیر حضرت علی(ع) پدیده‌ی مرگ، چنان پیچیده و پر راز و رمز است که حتی اگر مردگان هم به این دنیا بازگردند و بخواهند جریان مرگ را توصیف کنند، نخواهند توانست: «فَلَوْ كَانُوا يَنْطِقُونَ بِهَا لَعَيُّوا بِصَفَةِ مَا شَاهَدُوا وَ أَوْ مَا عَابُوا» (۱۶، ص: ۴۰۷). چون «إِنَّ لِلْمَوْتِ لَعَمْرَاتٍ هِيَ أَفْطَحُ مِنْ أَنْ تُتَغَرَّقَ بِصَفَةٍ أَوْ تَعْدِلُ عَلَى عُقُولِ أَهْلِ الدُّنْيَا» (۱۶، ص: ۴۰۸). تفاوتی ظریف و دقیق در دیدگاه خیام و عطار وجود دارد و آن هم این است که هردو از بی‌اطلاعی انسان از مرگ و کل عالم هستی می‌نالند و دچار حیرت می‌شوند (حتی این نکته را متذکر می‌شوند که همان‌طور که برای آفریدن، از تو اجازه نگرفته‌اند، برای بردن هم، از تو اجازه نمی‌گیرند، پس نباید زندگی را به سختی گذرانند)، ولی عطار با نگاهی عارفانه، ما را به خموشی و تسلیم فرا می‌خواند و از ما می‌خواهد که شادمانه مرگ را پذیرا شویم.

۷. اعتقاد به بهشت و جهنم

یکی از جنبه‌های مرگانندی اعتقاد به جهان آخرت و به دنبال آن، اعتقاد به بهشت و جهنم است. خیام بر اساس اعتقادی که به بهشت و جهنم دارد، آن دو را در نهاد بشر می‌داند و می‌گوید:

برتر ز سپهر خاطر م روز نخست
پس گفت مرا معلم از رای درست
لوح و قلم و بهشت و دوزخ می‌جست
لوح و قلم و بهشت و دوزخ با توست
(۲، صص: ۱۷۷ - ۱۷۸)

مفهوم کلی و کامل این رباعی این است که این مسائل از اول بوده و در حوادث پیدا نشده است. ذهن تنها در حوادث سراغ این مسائل را نمی‌گیرد؛ بلکه همیشه بوده؛ گویی با انسان خلق شده است. پس در یک کلام می‌توان گفت انسان همه چیز است. این همان چیزی است که قرآن به صراحت بیان می‌کند: «و فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» قرآن می‌گوید: دوزخ در شماست. اگر موقعیتش فراهم شود، شعله می‌کشد. بهشت نیز در شماست. اگر شروط آن نیز فراهم آید، نعمت‌های لایتناهی آن شکوفا می‌شود. نتیجه این که همه چیز در توست (۲، صص: ۲۵۶ - ۲۵۹). دبنانی درباره‌ی این رباعی می‌گوید: «انصاف باید داد که

خیام در این رباعی، به یک دوره‌ی عرفان کامل و حکمت الاهی کامل اشاره کرده است. او با تردستی نشان می‌دهد که همه‌ی مسائل در ماست و در بیرون از ما چیزی نیست» (۲)، صص: ۲۵۶ - ۲۵۹).

البته خیام در جاهای دیگری، به اهل ریا طعنه می‌زند و می‌گوید: باده‌نوشیدن و دور دلبران زیبا گشتن، بسی بهتر از آن پارسایی و زهدی است که از روی فریب و دورویی باشد. اگر قرار باشد مستان و عاشقان را به دوزخ ببرند، ناچار هیچ کسی روی بهشت را نخواهد دید:

می‌خوردن و گرد نیکوان گردیدن به زان که به زرق زاهدی ورزیدن
گر عاشق و مست دوزخی خواهد بود پس روی بهشت کس نخواهد دیدن
(۵، ص: ۱۵۵)

عطار نیز بر این باور است که بهشت و جهنم هم‌اکنون آفریده شده است، ولی زمانی هویدا می‌شوند که اهل قیامت را در آن‌ها قرار دهند. البته باید به این نکته توجه داشت که بهشت و جهنمی که عطار به این شکل از آن سخن می‌گوید، برای عامه‌ی مردم است که بیشتر آن‌ها، خدا را به سبب عشق به بهشت یا ترس از جهنم عبادت می‌کنند. تمثیل‌های زیادی در آثار عطار یادآور این اندیشه است. حضرت علی(ع) نیز در این باره می‌فرماید: «قومی خدا را به شوق ثواب پرستیدند که این، پرستش تاجران است و گروهی خدا را از ترس عقاب پرستیدند که این، پرستش بردگان است و دسته‌ای خداوند را برای سپاسگزاری پرستیدند که این، پرستش آزادمردان است» (۱۶، ص: ۶۱۱)، اما درباره‌ی خواص معتقد است بهشت برای محب حق، بزرگ‌ترین حجاب‌هاست و خداوند را از انسان مستور می‌کند. او انسان را می‌فریبد تا از چیز دیگری جز خدای تعالی آسایش یابد (۲۴، صص: ۱۴۴ - ۱۴۵). در تأیید این دیدگاه است که می‌گوید: «نقل است که روزی شبلی، در مناجات می‌گفت: بار خدایا، دنیا و آخرت لقمه‌ای سازم و در دهان سگی نهیم و از آخرت لقمه‌ای سازم، در دهان جهودی نهیم. هر دو حجاب‌اند از مقصود» (۲۸، ص: ۵۴۱).

بنابراین هرچند هر دو شاعر، بهشت و جهنم را در همین دنیا ساخته می‌دانند، عطار در قیاس با خیام، دسته‌بندی متفاوتی درباره‌ی بهره‌مندی از بهشت دارد.

۸. تشبیه خداوند به کوزه‌گر

تشبیه خداوند به کوزه‌گر ظاهراً منشأ اسلامی و قرآنی دارد. در برخی از آیات، انسان را آفریده‌ی گل کوزه‌گران معرفی می‌کند. قبل از خیام نیز در شعر شاعران، به شکلی، مشابهت نظام خلقت با کار کوزه‌گران دیده می‌شود، اما عنوان «کوزه‌گر دهر» چیزی است که با خیام، در ادبیات بشر شناخته می‌شود (۲۰، ص: ۴۴۰). البته شاید تمام این تشبیهات، به

دلیل هولناکی مرگ باشد. به تعبیر داو نامونا: «انسان در برابر راز هولناک مرگ و میرایی‌اش، رودرروی این ابوالهول، راه و رفتارهای گونه‌گونی پیش می‌گیرد تا خود را از اندوه زادن و به جهان آمدن تسلی دهد و به خاطرش خطور می‌کند که این زندگی را مشغله و مشغولیتی بیش نداند و همزبان با رنان می‌گوید: جهان نمایشی است که خدا برای تماشای خودش برپا کرده است و ما «لعبت‌کنیم» که این «لعبت‌باز»، به بازی می‌گیرد تا نمایشش، هرچه خوش‌نماتر و تماشایی‌تر شود» (۷، ص: ۸۸).

خیام نیز صانع را به کوزه‌گر و انسان را به کوزه تشبیه می‌کند. خداوند این کوزه‌های زیبا را می‌سازد و بعد، همه‌ی آن‌ها را بر زمین می‌زند و می‌شکند. اصلاً جهان کوزه‌خانه است و هر کوزه‌ای، اسرار گذشتگان را می‌گوید. زیرا هر کوزه، زمانی، صنیعی زیبارو و شاهی کامکار بوده است:

جامی است که چرخ، آفرین می‌زندش
این کوزه‌گر دهر چنین جام لطیف
صد بوسه ز مهر بر جبین می‌زندش
می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش

(۵، ص: ۱۴۳)

خیام در جایی دیگر می‌گوید: در بازار کوزه‌گری را دیدم که بر یک تکه گل مرتب ضربه می‌زد و آن را برای ساختن کوزه آماده می‌کرد. آن تکه گل نیز با زبان باطنی، با کوزه‌گر چنین می‌گفت: ای کوزه‌گر، من هم روزگاری مثل تو انسان و کوزه‌گر بوده‌ام. پس اینک مرا به حرمت، نگهداری کن؛ چراکه تو نیز خواهی مرد و به خاک تبدیل خواهی شد و از خاک وجودت، کوزه‌ها خواهند ساخت:

دی کوزه‌گری بدیدم اندر بازار
و آن گل به زبان حال به او می‌گفت
بر پاره گلی لگد همی زد بسیار
من همچو تو بوده‌ام، مرا نیکو دار

(۳، ص: ۱۴۰)

به این دلیل است که خیام از کوزه‌گر می‌خواهد به آرامی و با تأمل، کوزه بسازد؛ چراکه خاک انگشتان فریدون و سر کیخسرو را بر دستگاه کوزه‌گری خود نهاده است و با چنین گلی کوزه می‌سازد:

هان کوزه‌گرا بیای اگر هشیاری
انگشت فریدون و کف کیخسرو
تا چند کنی بر گل مردم خواری؟
بر چرخ نهاده‌ای چه می‌پنداری؟

(۵، ص: ۱۶۷)

عطار به خیام، که اکنون در جوار او آرام گرفته است، با نظر تأیید نمی‌نگرد (۲۰، ص: ۳۲۶)، اما بعضی اندیشه‌های خیام در کلام او نمود آشکاری دارد. برای نمونه، مضمون مطرح در رباعی بالا، در کلام عطار نیز دیده می‌شود؛ با این تفاوت که عطار بی‌آنکه بخواهد

مستقیماً خدا را مانند خيام، کوزه‌گر دهر بنامد و به او اعتراض کند، از زبان یکی از دیوانگانش نقل می‌کند: یکی از دیوانه‌ای پرسید که «ما را از کار خدای خبر ده.» دیوانه گفت: «از آن زمان که من آگاه شده‌ام، خدای را کاسه‌گری دیده‌ام که از یک سوی، کاسه‌ی سر آدمیان را می‌سازد و از سوی دیگر، آن کاسه را خرد می‌شکند» (۲۰، ص: ۱۹۳). آیا این دیوانه‌ی هشیار همان گوینده‌ای نیست که انسان را به جام لطیف اعجاب‌انگیزی همانند می‌یابد که کوزه‌گر دهر می‌سازد و باز، بر زمین می‌زندش؟ این اندیشه‌ی خیامی است که عطار را هم در بن‌بست حیرت، تا سرحدّ الحاد، بدبین و نومید می‌کند. وی همچنین در تمثیلی که از زندگی حضرت عیسی(ع) دارد، دهر را به صورت کوزه‌گر ترسیم می‌کند و می‌گوید: حضرت عیسی(ع) از جویی، آب گوارایی نوشید. سپس مردی آمد و خمی را از همان جوی پر کرد. مسیح(ع) از خم آن مرد قدری دیگر آب نوشید و دید که بسیار تلخ است. از حق تعالی پرسید که سبب این امر چیست؟ خم به زبان آمد و گفت: من مردی کهنم که تاکنون، هزار بار از من کوزه و خم ساخته‌اند و هنوز، تلخی مرگ از وجودم بیرون نرفته است (۲۴، ص: ۱۱۱).

همان‌طور که دیدید، خيام دیدگاه خود را بی‌پرده و بدون پیرایه، به زبان می‌آورد. از این رو معاصرانش از او به شدت انتقاد می‌کنند، ولی عطار همان دیدگاه را از زبان دیوانگان و شوریده‌حالان بیان می‌کند و شاید از این روست که کمتر به او طعنه می‌زنند.

۹. هر ذره‌ی خاک، متعلق به مهرویی

از وجوه تذکر مرگ از دیدگاه خيام این است که خاکی که بر آن پا می‌نهییم، خاک وجود و اعضای مردمانی است که مانند ما جان داشته، زندگی کرده و هواو هوس‌ها داشته‌اند. خيام خود، روی برگ‌هایی که کنار جوی روییده، پا نمی‌نهد؛ چه، احتیاط می‌کند که سر نازنینی در آنجا خاک شده باشد. پیکر معشوق چیزی جز خاک نیست که گل‌ها بر آن می‌شکفند و این معنی را خيام هم در چندین رباعی، به صورت شیوا و دلکش سروده است:

ای پیر خردمند پگه‌تر برخیز	وان کودک خاک‌بیز را بنگر تیز
پندش ده و گو که نرم‌نرمک می‌بیز	مغزِ سرِ کيقباد و چشم پرویز
(۵، ص: ۱۴۲)	
پیش از من و تو لیل و نهارى بوده است	گردنده فلک نیز به کارى بوده است
هر جا که قدم نهی تو بر روی زمین	آن مردمک چشم نگاری بوده است
	(۵، ص: ۱۰۴)

البته باید توجه داشت که این اندیشه، در اشعار ابوالعلا معری، شاعر بدبین عرب نیز هست و خيام اشعار او را دیده است:

بررسی تطبیقی مرگاندیشی از دیدگاه خیام و عطار ۱۳۱

خَفَّفِ الْوُطْأَ مَا أَطْنُ اَدِيمِ الْارِ
ضِ اَلَّا مِنْ هَذِهِ الْاَجْسَادِ
سِرِّ اِنْ اَسْطَعْتَ فِي الْهَوَاءِ رُوَيْدًا
لَا اِخْتِيَالًا عَلَي رُفَاةِ الْعِبَادِ
(۱۲، صص: ۴۶ - ۴۷)

«گام را سبک بردار که گمان ندارم پوسته‌ی زمین، جز از تن همین مردگان باشد. تا آن‌جا که می‌توانی، پای بر زمین منه و بر هوا راه رو و از روی کبر و ناز، پای بر تن پوسیده‌ی بندگان خدا مگذار.»

عطار نیز مانند همشهری خود بیان می‌کند که سراسر خاک و صحرای عالم، فرسنگ در فرسنگ، تن سیمین و زلف سیاه است و قد سرو و چشم بادام‌گون. هر جا که گیاهی می‌روید، از هر برگش، آهی برمی‌خیزد. در این‌جا، عطار نیز از منظری خیامی، به مرگ می‌نگرد. وی در باب بیست و چهارم *مختارنامه* (در آن که مرگ...)، همین دیدگاه را با تمثیل‌هایی زیبا و با بیانی خیام‌گونه به تصویر کشیده است. برای نمونه:

اجزای زمین تن خردمندان است
ذرات هوا جمله لب و دندان است
ندیش که خاکی که برو می‌گذری
گیسوی بُتان و روی دلبندان است
(۲۵، صص: ۱۹۶ - ۱۹۷)

وی معتقد است چون عالم پر از خونین‌دلان است، حتی اگر گیاهی از زمین بروید، از هر برگش آهی شنیده می‌شود:

ز هر جایی که می‌روید گیاهی
همه خاک زمین خاک عزیزانست
برون می‌آید از هر برگش آهی
عزیزان برگ و عالم برگ‌ریزانست
(۱۹، ص: ۱۹۲)

با توجه به مطالب آمده، می‌توان گفت که خیام و عطار، برای آن‌که بی‌اعتباری و هیبت مرگ را بهتر بنمایانند، از این تمثیل‌های مشابه کمک گرفته‌اند.

۱۰. غنیمت شمردن دم

توجه به ناپایداری عالم و عشق‌ورزیدن به جنبه‌ی مثبت خلقت و ارزش‌نهادن به هر لحظه از زندگی گذران آدمی، همیشه وجود داشته است. «گویی که خلاصه‌ی پیام معنوی فرهنگ ایران در این زمینه این است که اگرچه لحظات زندگی به شتاب می‌گذرد و این عالم، دار بی‌قراری است، هر لحظه دارای زیبایی و ارزشی تکرارناشدنی است که باید از آن بهره‌ی کامل جست و فرصت را به معنای اصلی این کلمه مغتنم شمرد. آگاهی از ناپایداری دنیا در دوران خلاق تاریخ ایران، هیچ‌گاه در آهنگ زندگانی مردم، به تن‌آسانی و راحت‌طلبی نکشیده است؛ بلکه وسیله‌ی آرامش باطن و عالم درون و گرایش به تقوا و پارسایی و در عین حال، انگیزه‌ی آفرینش‌های شگرف علمی و هنری بوده است و به رغم پندار عده‌ای، نمی‌توان آن را خصلتی ناشایست و منفی دانست» (۳۶، ص: ۴۷۶).

خیام این موضوع را به شیوه‌های گوناگون، در کلامش تذکر می‌دهد و می‌گوید:
 امروز تو را دسترس فردا نیست و اندیشه‌ی فردات به جز سودا نیست
 ضایع مکن این دم از دلت شیدا نیست کاین باقی عمر را بقا پیدا نیست
 (۲، ص: ۱۷۷)

وی می‌گوید: وقتی آینده عهده‌دار زنده‌ماندن و زنده‌نگهداشتن کسی نیست، حال که زنده‌ای، این دل پر عشق و خیال و سودا را خوش دار و با غم‌ها سپری مکن. برای شادی دل، در زیر مهتاب دلپذیر می‌نوش، فراغ خاطری به دست آور، از گذشت عمر غافل مباش و دقایق عمر را غنیمت شمار؛ زیرا که ای معشوق زیبای من، زیر خاک خواهیم خفت و بعد از ما، مهتاب خواهد تابید و اثری از ما نخواهد یافت. در رباعیات خیام پیوسته این مضمون تکرار می‌شود:

چون عهده نمی‌شود کسی فردا را حالی خوش‌دار این دل پر سودا را
 می‌نوش به ماهتاب ای ماه که ماه بسیار بتابد و نیابد ما را

(۵، ص: ۹۸)

عطار بارها، گذرابودن عمر را به انسان متذکر می‌شود و در جاهای مختلف، دنیا را زندان، مردارخانه، قفس و آشیانی از حرص می‌داند که از فرعون و نمرود باقی مانده و حال، انسان در آن گرفتار شده است. او یادآور می‌شود که چون جایگاه اصلی انسان این جهان نیست، به دنیا غره‌بودن جایز نیست. افزون بر این، انسان را برای خواب و خور به این جهان نیاورده‌اند. پس نباید در این جهان، تن به خواب داد و عمر را در غفلت به سر برد. این جاست که باز، اندیشه‌ی خیامی، اما نه با آن تلخی نومیدانه، در کلام عطار راه می‌یابد. با درد و تأثر می‌پرسد و تزلزل زندگی را یادآوری می‌کند:

چرا خفتی شب مهتاب آخر؟ چه خواهد آمدن زین خواب آخر؟
 نیندیشی که چون عمرت سرآید بسی مهتاب در گورت درآید؟

(۲۰، ص: ۲۱۸)

این جاست که از انسان می‌خواهد قدر لحظه‌ای را که در آن است، بداند. حضرت علی(ع) در این باب می‌فرماید: آنچه گذشت، گذشته است و آنچه خواهد آمد، ناپیداست. برخیز! زمان میان دو نیستی را دریاب. عطار با الهام گرفتن از این حدیث است که می‌گوید:

اگر عمر تو صد سال است و گر بیست جز این دم کاندرویی، حاصلت چیست؟
 نصیبت گر تو را صد سال داده است دمی حالی است، دیگر جمله باد است

(۱۹، ص: ۱۹۴)

تمثیل «مرد حریص و ملک‌الموت» حکایت مردی را بیان می‌کند که سال‌ها، شب و روز کار کرد تا سرانجام، توانست ثروت بسیاری گرد آورد. هنگامی که خواست از آن استفاده کند، عزرائیل به سراغش آمد. مرد در حالی که مشغول لذت‌بردن از ثروتش بود، عزرائیل خواست جان او را بگیرد، ولی او گفت: حاضرم همه‌ی ثروتم را به تو بدهم، در عوض، یک روز به من مهلت ده. عزرائیل نپذیرفت و مهلتش نداد. در پایان گفت:

به آخر گفت می‌خواهم امانی	که تا یک حرف بنویسم زمانی
امانش داد چندانی که یک حرف	نوشت از خون چشم خود به شنگرف
که هان! ای خلق عمر و روزگاری	که می‌دادم بها سیصدهزاری
که تا یک ساعتی دانم خریدن	نبودم هیچ مقصود از چخیدن
چنین عمری شما گر می‌توانید	نکو دارید و قدر آن بدانید
که گر از دست شد چون تیر از شست	نه بفروشد و نه هرگز دهد دست

(۱۸، ص: ۲۷۲)

از این رو عطار خطاب به انسان می‌گوید: عمر خویش را به رایگان از دست دادی و آن دم را که جهانی بهای آن بود، از یاد بردی. چه بسیار انبیا آمدند و کتاب‌های آسمانی آوردند تا راه تو را به سوی حق کوتاه کنند؛ نه این‌که تو به بازار تکبر خرامی و جامه‌های پرشکن و فاخر به تن کنی. راه دشواری پیش روی توست و باید توشه‌ی این راه را با خویش برداری؛ حتی اگر پیامبر باشی (۲۰، صص: ۱۹۳ - ۱۹۴).

پس این نکته که زمان می‌گذرد و عمر را اعتباری نیست، در کلام هر دو شاعر نمود دارد؛ با این تفاوت که در کلام عطار، اغتنام وقت، طاعت را الزام می‌کند و خیام آن را در بهره‌گیری از فرصت و استغراق در عشرت به کار می‌گیرد. این نکته‌ای است که دو متفکر را از هم جدا می‌کند و برداشت‌هایشان را از عمر و زندگی، به نحو بارزی متمایز می‌سازد. مباحث دیگری نیز از دیدگاه این دو اندیشمند طرح و بررسی شده است که در این مجال نمی‌گنجد.

۱۱. نتیجه‌گیری

بررسی موشکافانه‌ی رباعیات خیام و آثار عطار، نتایج زیر را نشان می‌دهد: هر دو بارها، اندیشه‌ی مرگ را تذکر داده‌اند. خیام تنها از مرگ طبیعی سخن می‌گوید. هرچند بسیار زیبا و مبتکرانه این اندیشه را در رباعیات خود به تصویر می‌کشد، از مرگ عارفانه یا عاشقانه یا ارادی سخنی به میان نمی‌آورد؛ در حالی که عطار بیشترین درصد اشعارش در باب مرگ، به این اندیشه اختصاص دارد. هر دو اندیشمند بشر را در قبال مرگ و حتی کل هستی دچار سرگردانی می‌دانند و از این‌که نمی‌توانند از اسرار خلقت سر

درآوردند، ناله سر می‌دهند و شکوه می‌کنند؛ هرچند لحن عطار بسی خوش‌بینانه‌تر از خیام است و بی‌درنگ، بعد از هر گلایه، بشر را به دنیای جاوید آخرت بشارت می‌دهد. در واقع عطار معتقد است که سختی‌هایی که در دنیای حس و دنیای فانی که ثبات و دوامی ندارد، نصیب محنت‌کشان این جهان است، در دنیای دیگر که حیات باقی است، به نعمت‌ها و شادی‌ها تبدیل خواهد شد و همین امید، اندیشه‌ی بشر را به زندگی بعد از این جهان سوق می‌دهد. از دیگر سو، هر دو اندیشمند مرگ را امری همگانی و یکسان برای همه‌ی موجودات بشری می‌دانند؛ هرچند لحنشان با هم متفاوت است. عطار دیدگاه‌های خود را از زبان عقلاءالمجانین بیان می‌کند. از این رو کمتر به او طعنه می‌زنند، ولی خیام، همان حرف‌ها را به طور مستقیم و از زبان خودش بیان می‌کند و همین باعث می‌شود از او انتقاد کنند. هر دو شاعر بشر را در چاره‌سازی برای مرگ، ناتوان دانسته‌اند، ولی در نهایت، راهی به جز تسلیم پیش روی خویش نمی‌بینند؛ هر چند عطار، با لحنی عارفانه، انسان را گنجی می‌داند که خداوند برای خویش آفریده است و کسی حق اعتراض ندارد که چرا کسی می‌آید و دیگری می‌رود. تسلیم خیام از نوعی است که رنگی از شکایت دارد؛ شکوه‌ای از سر فرزاندگی. هر دو، بشر را کوزه و خداوند را کوزه‌گر می‌دانند. از دید آن‌ها، خاک عالم هستی پر از عزیزان و زیبارویانی است که زمانی، در این دنیا، با غرور و عزت زندگی کرده‌اند و ما نیز دیر یا زود، شبیه ایشان خواهیم شد. هر دو معتقدند که بهشت و جهنم، در همین دنیا خلق شده است، ولی عطار بهشت و جهنم را سهم انسان‌های عادی می‌داند و معتقد است که بنده‌ی خاص خدا، حتی بهشت و جهنم را حجاب راه می‌داند. از سوی دیگر، در جاهای مختلف، بارها از عطار می‌شنویم که دنیا را زندان می‌داند و انسان را زندانی، ولی در هیچ یک از اشعار خیام، این تعبیر دیده نمی‌شود.

یادداشت‌ها

۱. اکثر افراد به دنیا می‌آیند، زندگی می‌کنند، می‌میرند. از این بیشتر، چیزی درباره‌شان نمی‌توانم بگویم (۸، ص: ۷۲).

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابراهیمی‌دینانی، غلام‌حسین، (۱۳۹۰)، هستی و مستی؛ گفت‌وگو از کریم فیض، تهران: اطلاعات.
- ۳- خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۸۱)، رباعیات خیام، چاپ سوم، تهران: ناهید.
- ۴- خطیب رهبر، خلیل، (۱۳۷۱)، رودکی: گزینده‌ی سخن پارسی ۲، تهران: صفی‌علی‌شاه.

بررسی تطبیقی مرغاندیشی از دیدگاه خیام و عطار ۱۳۵

- ۵- خیام، عمر بن ابراهیم، (۱۳۸۱)، *رباعیات خیام*، با تصحیح و مقدمه و حواشی محمدعلی فروغی و قاسم غنی، ویراسته‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران: ناهید.
- ۶- دنی، لئون، (۱۳۴۲)، *عالم پس از مرگ*، ترجمه و اقتباس محمد بصیری، تهران: عطائی.
- ۷- داو نامونا، میگل، (۱۳۸۰)، *درد جاودانگی (سرشت سوگناک زندگی)*، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ پنجم، تهران: ناهید.
- ۸- دوبوار، سیمین، (۱۳۶۲)، *همه می‌میرند*، ترجمه‌ی مهدی سبحانی، تهران: نشر نو.
- ۹- دولامارتین، آلفونس، (۱۳۴۷)، *مرگ سقراط*، ترجمه‌ی ذبیح‌الله صفا، چاپ سوم، بی‌جا: ابن‌سینا.
- ۱۰- رازی، نجم‌الدین، (۱۳۶۸)، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۱- رومی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۳)، *مثنوی معنوی*، به کوشش مهدی آذریزدی، چاپ هفتم، تهران: پژوهش.
- ۱۲- ریتر، هلموت، (۱۳۷۷)، *سیری در آرا و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری*، ترجمه‌ی عباس زریاب خویی و مهرآفاق بابیری، بی‌جا: الهدی.
- ۱۳- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۰)، *صدای بال سیمرغ (درباره‌ی زندگی و اندیشه‌ی عطار)*، چاپ سوم، تهران: سخن.
- ۱۴- سعیدی، گل‌بابا، (۱۳۸۳)، *فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن‌عربی*، تهران: شفیعی.
- ۱۵- شولتس، دوآن، (۱۳۸۷)، *روان‌شناسی کمال*، ترجمه‌ی گیتی خوشدل، چاپ پانزدهم، تهران: پیکان.
- ۱۶- شیروانی، علی، (۱۳۸۸)، *نهج البلاغه*، چاپ پنجم، قم: نسیم حیات.
- ۱۷- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم، (بی‌تا)، *الهی‌نامه*، به تصحیح فؤاد روحانی، تهران: زوّار.
- ۱۸- _____، (۱۳۸۷)، *الهی‌نامه*، مقدمه، و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۱۹- _____، (۱۳۳۸)، *اسرارنامه*، به تصحیح دکتر صادق گوهرین، تهران: _____.
- ۲۰- _____، (۱۳۸۶)، *اسرارنامه*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۱- _____، (۱۳۳۸)، *مصیبت‌نامه*، به اهتمام و تصحیح نورانی وصال، مشهد: زوار.
- ۲۲- _____، (۱۳۸۶)، *مصیبت‌نامه*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

- ۲۳- _____ (۱۳۸۴)، *منطق الطیر*، تصحیح و تعلیقات
محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۴- _____ (۱۳۷۴)، *شرح کامل منطق الطیر*، اصغر برزی،
چاپ دوم، بی‌جا: اعظم بناب.
- ۲۵- _____ (۱۳۷۵)، *مختارنامه*، چاپ دوم، تهران: سخن.
- ۲۶- _____ (۱۳۸۵)، *تذکره الاولیاء*، چاپ دوم، تهران: طلوع.
- ۲۷- _____ (۱۳۸۷)، *تذکره الاولیاء*، بررسی و تصحیح و
توضیحات فهرست‌ها از محمد استعلامی، چاپ هجدهم، تهران: زوآر.
- ۲۸- _____ (۱۳۸۰)، *گزیده‌ی منطق الطیر*، تلخیص و مقدمه و
شرح حسین الهی قمشه‌ای، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۹- عنصر المعالی، کیکاووس بن اسکندر، (۱۳۵۲)، *قابوس‌نامه*، به تحقیق دکتر غلام حسین یوسفی،
تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳۰- فروزان فر، بدیع الزمان، (۱۳۸۷)، *احادیث و قصص مثنوی*، ترجمه‌ی کامل و تنظیم دوباره از
حسین داوودی، تهران: امیرکبیر.
- ۳۱- فولادوند، مهدی، (۱۳۷۹)، *خیام‌شناسی؛ مطالب و مآخذ جدید درباره‌ی خیام (نقد تاریخی)*،
تهران: الست فرد.
- ۳۲- قنبری، محمد رضا، (۱۳۸۴)، *خیام‌نامه*، تهران: زوآر.
- ۳۳- قیصری، محمد داوود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی،
تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳۴- لمب، هارولد، (بی‌تا)، *عمر خیام*، ترجمه‌ی محمد علی اسلامی، تهران: امیرکبیر.
- ۳۵- مترلینگ، موریس، (۱۳۱۴)، *از جهان تا ابدیت*، ترجمه‌ی عنایت‌الله شکیباپور، چاپ دوم، تهران:
فرخی.
- ۳۶- نصر، سید حسین، (۱۳۸۲)، *جاودان خرد (مجموعه مقالات)*، به اهتمام سید حسن حسینی، جلد
اول، تهران: سروش.
- ۳۷- نیک‌سیرت، عبدالله، (۱۳۸۰)، «خیام و مسأله‌ی جبر و اختیار»، *خردنامه‌ی صدر*، شماره‌ی ۲۵.