

**فصلنامه‌ی لسان‌مبین (پژوهش ادب عربی)
(علمی-پژوهشی)**

سال دوم، دوره‌ی جدید، شماره‌ی سوم، بهار ۱۳۹۰

بررسی تطبیقی معمای هستی در اندیشه‌ی عمر خیام نیشابوری و ایلیا ابو ماضی
لبنانی بر پایه‌ی مکتب اروپای شرقی

سعید حسام‌پور*

دانشیار دانشگاه شیراز

حسین کیانی

استادیار دانشگاه شیراز

چکیده

ادبیات تطبیقی دانشی نوین است که از زمان پیدایش در اروپا و آمریکا، تعریف‌ها و مکتب‌های گوناگونی داشته است. این دانش در کشورهای اروپای شرقی در دهه‌ی شصت مورد توجه قرار گرفت. بر پایه‌ی این مکتب جامعه از یک زیر ساخت و یک روساخت شکل گرفته است. واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی زیرساخت و ادبیات و هنر روساخت آن هستند.

پژوهش حاضر در پی تطبیق معمای هستی در اندیشه‌ی خیام و ایلیا ابوماضی بر پایه‌ی مکتب اروپای شرقی است؛ از همین‌رو نخست چارچوب نظری این مکتب تبیین می‌شود و پس از آن بر پایه‌ی اصول مکتب اروپای شرقی بسترهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه‌ی خیام و ایلیا بررسی و تحلیل می‌گردد تا دلایلی که سبب پیدایش معمای هستی در شعر دو شاعر، شده است، روشن شود. در پایان راهکارهای دو شاعر برای برون رفت از پرسش معمای هستی واکاوی شده است.

پژوهش صورت گرفته در این مقاله نشان می‌دهد که جامعه‌ی خیام و ایلیا زیر ساخت‌های مشترکی داشته‌اند که سبب شده تا هر دو شاعر به این موضوع پردازند. راهکار این دو شاعر برای برون رفت از این پرسش اغتنام فرصت است اما در چگونگی بهره‌گیری از فرصت دیدگاه آنان تا حدی متفاوت است؛ خیام به استفاده از می و معشوق تأکید می‌کند و ایلیا بیشتر بر استفاده از طبیعت و زیبایی‌های آن.

واژگان کلیدی

ادبیات تطبیقی، ایلیا ابوماضی، خیام، مکتب اروپای شرقی، معمای هستی.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۱۲/۲۵ تاریخ پذیرش نهائی: ۱۳۹۰/۰۳/۱۵

نشانی پست الکترونیکی نویسنده: shessampour@yahoo.com

۱- مقدمه

ادبیات تطبیقی دانشی نوین است که به گونه‌ای ویژه از پیوند میان فرهنگ و ادبیات دو یا چند ملت با یکدیگر سخن می‌گوید و این پیوند از جنبه‌های گوناگون برای جوامع بشری می‌تواند سودمند باشد؛ این دانش، می‌تواند با شناساندن میراث‌های تفکر مشترک، زمینه‌ی تفاهم و دوستی ملت‌ها را فراهم آورد و به کشف روابط فرهنگی میان ملت‌ها و ایجاد صلح و آرامش جهانی کمک کند. هم‌چنین می‌تواند بستر لازم را برای خروج ادبیات بومی کشورهای جهان و قرار دادن آن در معرض افکار و اندیشه‌های صاحب نظران دیگر ملت‌ها فراهم آورد و تحقیقات در ادبیات بومی را از حالت جمود و خود محوری خارج سازد و در نتیجه باعث پویایی ادبیات بومی شود. فایده‌ی دیگر آن روشن ساختن سرچشمه‌های جریان هنری و اندیشگانی ادبیات بومی و آشکار کردن بخش‌هایی از چگونگی تأثیرپذیری پدیدآورندگان ادب بومی از ادبیات جهانی و یا چگونگی تأثیرگذاری آن‌ها بر ادبیات جهانی است و سرانجام می‌تواند زمینه‌ساز پیدایش صناعات، قالب‌ها، گونه‌ها و انواع ادبی جدید در یک کشور شود و به غنی‌تر شدن جنبه‌های ادبی زبان و ادبیات یک کشور یاری رساند.

در دهه‌های اخیر در کشورهای گوناگون به این دانش توجه فراوانی شده و بسیاری از دانشگاه‌ها با ایجاد رشته‌ی ادبیات تطبیقی زمینه را برای علمی‌تر شدن آن فراهم آورده‌اند. به نظر می‌رسد یکی از گام‌های مهم در گسترش این رشته خارج کردن پژوهش‌ها از چارچوب نظری به چارچوبی کاربردی و ارائه‌ی الگویی مناسب برای پرداختن به چنین پژوهش‌هایی است؛ از همین رو در پژوهش حاضر نگارندگان کوشیده‌اند بر پایه‌ی اصول مطرح در یکی از مکتب‌های ادبیات تطبیقی، مکتب اروپای شرقی، اندیشه‌ی دو شاعر، خیام و ایلیا ابو ماضی را در پیوند با یک موضوع با یکدیگر تطبیق دهند.

پژوهش‌هایی که تا کنون در پیوند با مقایسه‌ی این دو شاعر صورت گرفته، بیشتر به صورت کلی بوده و بدون مبنا قرار دادن یکی از مکاتب ادبیات تطبیقی شعر و اندیشه‌ی خیام و ایلیا با هم مقایسه شده است؛ برای نمونه پیرانی شال در مقاله‌ای با عنوان «الذهل و الغموض بین الخیام و ایلیا اَبی ماضی» در شماره‌ی ۱۳ مجله‌ی انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی به چاپ رسیده است و در آن اندیشه‌ی دو شاعر به صورت کلی بررسی شده و در پایان به این نتیجه رسیده است که به ظاهر شعر این دو شاعر به شک و ناامیدی گرایش دارد ولی در ژرف ساخت این شعرها نوعی دعوت به تأمل است.

با توجه به شباهت‌هایی که به نظر می‌رسد میان اندیشه‌ی خیام و ایلیا ابوماضی دیده می‌شود، این پژوهش در پی این است که بر پایه‌ی مکتب ادبیات تطبیقی اروپای شرقی به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. بسترهای مشترک و همانند اجتماعی و سیاسی عصر خیام و ایلیا چه بوده است و چگونه این بسترها به شکل‌گیری اندیشه‌ی پرداختن به معمای هستی کمک کرده است؟
 ۲. راهکارهای ارائه شده از سوی خیام و ایلیا برای روبه‌رو شدن با مسأله‌ی معمای هستی چیست؟ این راهکارها چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟
- برای پاسخ به پرسش‌های یادشده نخست چگونگی پیدایش مکتب اروپای شرقی و مبانی و اصول مطرح شده در آن بررسی می‌شود و پس از آن اوضاع اجتماعی سیاسی عصر دو شاعر و راهکارهای هر یک از آنان تحلیل می‌شود.
۲. مبانی نظری پژوهش

با بررسی تاریخ پیدایش ادبیات تطبیقی در جهان روشن می‌شود که مکتب اروپای شرقی پس از مکتب تطبیقی فرانسه و آمریکا به محافل ادبی وارد شد. دلیل این موضوع را می‌توان روی نیاوردن و تعامل نداشتن کشورهای اروپای شرقی با ادبیات غربی دانست (الخطیب، ۱۹۹۹: ۱۱۶). در زمان حکومت لنین و استالین به دلیل تضاد موجود در مکتب‌های ادبی غربی با اندیشه‌ی حاکم بر اتحاد جماهیر شوروی، پرداختن به برخی جنبش‌های ادبی مانند رمانتیک، اگزیستانسیالیسم، ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی ممنوع بود و پس از حکومت استالین و تا زمان گورباچوف پژوهشگران عرصه‌ی ادبیات تطبیقی روسیه با تکیه بر اندیشه‌ی دیالکتیک با رویکردی تاریخی به ادبیات تطبیقی روی آوردند (عبود، ۱۹۹۹: ۴۵). از همین رو پیدایش این علم و گسترش آن مدیون ساختار سیاسی اقتصادی و فلسفه‌ی مارکسیستی حاکم بر جامعه‌ی آن روز بوده است که پدیده‌های ادبی را در پیوند با تاریخ اقتصادی و اجتماعی می‌دانست (علوش، ۱۹۸۷: ۱۲۷).

با فراهم آمدن شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی یاد شده، پژوهشگران ادبی کوشیدند رویکرد تازه‌ای در ادبیات تطبیقی پدید آورند که به مکتب اروپای شرقی معروف شد. این مکتب نخست در دهه‌ی ششم سده‌ی بیستم در محافل ادبی مطرح شد و در همایشی در سال ۱۹۶۰ کوشش شد در پیوند با همین موضوع صاحب‌نظران و منتقدان ادبی کشورهای اروپای شرقی (کشورهای سوسیالیستی) گرد هم آیند و پس از آن این همایش

در سال ۱۹۶۲ در بوداپست و سال ۱۹۶۶ در برلین به دنبال روشن ساختن مفهوم ادبیات تطبیقی با رویکردی اجتماعی بود (محمود غیلان، ۲۰۰۶: ۹۴).

از آن جا که بینش سوسیالیستی در پی ایجاد دنیای بدون طبقات بود و کشمکش‌های قومی و فردی در آن جایی نداشت، در مکتب اروپای شرقی قومیت‌گرایی و توجه به فرد بررسی نمی‌شد و پژوهشگران این مکتب بی توجه به نژاد، زبان و قومیت به عوامل و شرایط اجتماعی توجه داشتند و بر این باور بودند که ادبیات بازتاب مسائل اجتماعی است. به سخن دیگر، واقعیت‌های اجتماعی ادبیات و انواع جریان‌های ادبی را می‌سازد، از این رو جوامعی که شرایط اجتماعی و سیاسی هم‌مانندی داشته باشند، در شکل‌ها و انواع ادبی و هنری آن‌ها می‌توان شباهت‌های فراوانی یافت.

در نگاه پژوهشگران این مکتب، جامعه از یک زیرساخت و یک روساخت شکل گرفته است؛ واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی زیرساخت جامعه و ادبیات و هنر روساخت آن هستند. بنابراین زیرساخت‌های جامعه تأثیر انکارناپذیر و چشمگیری در چگونگی پیدایش و شکل‌گیری ادبیات و هنر جامعه دارند. در این رویکرد ادبیات و جامعه پیوندی ناگسستنی دارند؛ از همین رو اگر شرایط اجتماعی در چند کشور همانند باشد، این شباهت اجتماعی سبب پیدایش انواع ادبی مشترک می‌شود و قومیت و زبان جایگاهی در پژوهش‌های تطبیقی ندارد (سعید جمال الدین، ۱۳۸۹: ۲۲).

گفتنی است چگونگی نگرش به تاریخ در مکتب فرانسه و اروپای شرقی با یکدیگر متفاوت است؛ مکتب فرانسوی از تاریخ برای اثبات تأثیر و تأثر در ادبیات بهره می‌گیرد، اما مکتب اروپای شرقی از تاریخ برای اثبات نقش جامعه و کشمکش‌های طبقاتی در پیدایش ادبیات و انواع آن بهره می‌گیرد.

مسأله‌ی تأثیر در مکتب اروپای شرقی در موارد زیر است:

۱. تشابه ممکن است میان پدیده‌های ادبی باشد، به ویژه شباهت‌های عمومی مانند تشابه میان انواع ادبی، مبانی زیبایی‌شناختی و گرایش‌های ایدئولوژی که در ادبیات‌های گوناگون بر اساس شرایط اجتماعی و تاریخی مساوی پیدا می‌شود. در این گونه تشابه نیاز چندانی به تأثیر و تأثر مستقیم ادبیات‌ها بر یکدیگر نیست.

۲. تأثیر در این مکتب تصادفی نیست و با شرح حال زندگی نویسنده یا نویسندگانی خاص ارتباطی ندارد؛ در این مکتب تأثیر مشروط به وجود مجموعه شرایط اجتماعی است و این مشروط بودن را تطور طبیعی و قانونی جامعه تأثیرپذیر مشخص می‌کند. برای این‌که تأثیر صورت پذیرد باید در ادبیات واردکننده تا حدودی شرایط پیدایش این نوع ادبی، یافت شود؛ برای نمونه اگر واردات فرهنگی از انگلیس باعث پیدایش یک نوع ادبی در

فرانسه شده، باید شرایط اجتماعی در فرانسه به گونه‌ای فراهم آید تا یک اثر مانند آن تولید شود وگرنه در صورت نبودن اشتراک‌های ایدئولوژی و اجتماعی امکان پیدایش این نوع ادبی وجود ندارد.

۳. هرگونه تأثیر ادبی، در پیوند با نیازهای داخلی جامعه‌ی تأثیرپذیر است؛ از همین رو مسأله‌ی وجود شرایط اجتماعی مشترک در این‌گونه تأثیر و تأثر اهمیت فراوانی دارد.

۳- چارچوب نظری مکتب اروپای شرقی

الف. ارتباط تاریخی میان دو ادبیات ضروری نیست.

ب. متفاوت بودن زبان شرط بررسی تطبیقی دو اثر نیست.

ج. زیرساخت‌های اجتماعی اقتصادی دو جامعه و بررسی موقعیت اجتماعی پدیدآورندگان دو اثر ادبی مقایسه و تطبیق داده می‌شود.

د. روساخت‌های فرهنگی و ادبی مشترک دو جامعه بررسی و ارتباط آن با زیرساخت‌ها مقایسه و تطبیق داده می‌شود.

ه. تأثیرپذیری پدیدآورندگان از زیرساخت‌های اجتماعی اقتصادی جامعه تحلیل و واکاوی می‌شود.

و. وجوه اشتراک و اختلاف در دو اثر مورد بررسی، در مقایسه با شرایط اجتماعی هر دو پدیدآورنده واکاوی می‌شود.

ز. این مکتب در پی بررسی تطور ادبیات قومی در چارچوب ادبیات جهانی است که شرق و غرب را به هم متحد می‌کند.

ح. جامعه‌های که ساختار اجتماعی همانندی دارند، در ساختار ادبی نیز مشترک هستند.

۴- روش پژوهش

این پژوهش از نوع پژوهش‌های کیفی است و در آن با استفاده از شیوه‌ی تحلیل محتوا، بر اساس مکتب اروپای شرقی در ادبیات تطبیقی علل پیدایش اندیشه‌ی معمای هستی در شعر خیام و ایلیا بررسی شده است. نخست بسترهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه هر دو شاعر واکاوی می‌شود تا زمینه‌های پیدایش این اندیشه روشن گردد، سپس معمای هستی و چگونگی ظهور آن در شعر دو شاعر و راهکارهای حل این معما از دیدگاه آنان بررسی می‌شود.

۵- بستر اجتماعی - سیاسی عصر خیام و ایلیا

۵-۱ عصر خیام

به احتمال فراوان خیام در سال ۴۳۹ ق. به دنیا آمده و در ۵۱۷ درگذشته است. اما برای پی‌بردن به ریشه‌های شکل‌گیری اندیشه‌های او، بررسی اوضاع اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و درنگ در جریان‌های فکری و مذهبی آن دوران بایسته می‌نماید. در قرن پنجم و اوایل قرن ششم که می‌توان آن را عصر خیام به شمار آورد، وقایع عجیب و گاه بسیار تلخ در جریان بود. در نیشابور و شهرهای دیگر میان فرقه‌های متعصب و زاهدمنش اشعری با شیعیان و معتزلیان اختلاف‌های شدیدی وجود داشت؛ حنفی‌ها و شافعی‌ها با هم در ستیز بودند و تقریباً هیچ نوع آزاداندیشی در آن محیط دیده نمی‌شد. جنگ‌های صلیبی که از قرن ۴ هـ (۱۱ م.) شروع شده بود، هنوز ادامه داشت. دولت آل‌بویه سقوط کرده بود و سلجوقیان در سال ۴۳۲ هـ ق پس از شکست سلطان مسعود غزنوی در دندانقان، سلسله‌ای جدید را پایه‌گذاری کرده بودند (ر. ک: حسن‌لی و حسام‌پور، ۱۳۸۴: ۶۴-۶۶).

خیام خود در مقدمه‌ی رساله‌ی جبر و مقابله با لحنی تلخ و گزنده درباره‌ی زمانه‌ی خود می‌نویسد: «دچار زمانه‌ای شده‌ایم که اهل علم از کار افتاده و جز عده‌ی کمی باقی نمانده‌اند که از فرصت برای بحث و تحقیقات علمی استفاده کنند. برعکس حکیم‌نمایان دوره‌ی ما همه دست‌اندرکارند که حق را به باطل بیامیزند، جز ریا و تدلیس (معرفت‌فروشی) کاری ندارند، اگر دانش و معرفتی نیز دارند، صرف اغراض پست جسمی می‌کنند. اگر به انسانی مواجه شدند که در جستجوی حقیقت صادق و راسخ است و روی از باطل و زور می‌گرداند و گرد تدلیس و مردم‌فریبی نمی‌گردد، او را مرهون و شایسته‌ی استهزا می‌دانند» (دستی، ۱۳۸۱: ۸۷).

اگر خیام، این گونه نسبت به شرایط عصر خود اعتراض دارد و بر این باور است که اهل علم از میان رفته‌اند، به دلیل این است که وضعیت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی عصر خود را با سده‌های دوم، سوم، چهارم و اوایل سده‌ی پنجم مقایسه می‌کند. او رشد سریع و چشم‌گیر دانش‌های گوناگون، تا پایان سده‌ی چهارم و چند سالی از اوایل سده‌ی پنجم را نتیجه‌ی تشویق امیران و حاکمان سرزمین‌های مختلف جهان اسلام بدون توجه به قومیت و دین دانشمندان و آزاد گذاشتن آنان در بیان عقاید خویش و پرداختن صلوات گران‌بها در برابر آثارشان، می‌دانسته تا از این طریق حوزه‌های درس رونق یابد و ترجمه و تدوین کتاب‌های علمی با تنوع سرعت فراوان منتشر شود. مطلب شایسته‌ی درنگ این است که به گفته‌ی استاد ذبیح‌الله صفا «در این دستگاه‌های حکما، علمای یهودی و نصرانی و

زردشتی، صابئی و مسلمان بی‌آنکه مزاحم یکدیگر باشند، به سر می‌برند» (صفا، ۱۳۳۶: ۱۲۶-۱۲۷).

خیام چنین اوضاعی را در زمان خود نمی‌دید. این اوضاع نسبتاً آزاد به ویژه برای اهل فکر و اندیشه، چندان پایدار نماند و از میانه‌های سده‌ی پنجم به بعد آرام آرام دگرگون شد. مخالفت‌ها و قیام‌های در جاهای گوناگون آغاز شد و این حرکت‌ها خود به پیریشانی ساختارهای اجتماعی کمک می‌کرد. پیرو این پیریشانی آرام آرام، رؤسا و جنگاوران قبایل ترک آسیای میانه در شمال ایران، خیال هجوم به مناطقی از ایران را در سر پروردند و این خیال‌ها در برخی از مقاطع تاریخی به واقعیت پیوست و به حکومت تبدیل شد. غزنویان و پس از آنان سلجوقیان از این گروه‌ها بودند. حکمرانان قبایل ترک که تنها در جنگیدن و کشتن مهارت داشتند و از شناخت امور پیچیده‌ی مملکت‌داری بی‌بهره بودند، ناگزیر به گزینش وزیر و سپردن امور اجرایی حکومت به او بودند (ر. ک: حسن‌لی و حسام‌پور، ۱۳۸۴: ۵۶).

در این دوران همه‌ی علوم ریاضی و طبیعی و شاخه‌های گوناگون آن (طب، فلک، موسیقی، کیمیا و...) از اعتراض گروه بزرگی از متعصبان اهل سنت و حدیث بی‌نصیب نمانده است و هرکس که به دانش‌های یاد شده اندک توجهی نشان می‌داد، زندیق و ملحد به شمار می‌رفت. «در میان دانشمندان قرن چهارم، پنجم و ششم کمتر کسی را می‌توان یافت که از اتهام به کفر و زندقه و الحاد بر کنار مانده باشد و حتی برخی از علما هم در اواخر عمر از اینکه چندی در این راه سرگردان بودند، پشیمان می‌شدند و استغفار می‌کردند» (گلدزیه‌ر، به نقل از صفا، ۱۳۳۶: ۱۳۶/۱). نمونه‌ی آشکار رفتار وحشیانه با فیلسوفان، قتل اندیشمندان و فیلسوف بزرگی مانند شهاب‌الدین سهروردی است که چون قشریون، دیدگاه‌های فلسفی وی را بر نتابیدند، به الحاد متهمش ساختند و سرانجام در سال ۵۸۷ هـ.ق به قتل او فتوا دادند و درباره‌ی خیام چنان‌که ابن‌قفطی در تاریخ‌الحکما آورده است، «چون مردم زمانش در استواری عقاید مذهبی او به گمان افتاده بودند و بگو مگویی راه افتاده بود، خیام بر جان خویش بیمناک شده، عنان قلم درکشید و از بیم غوغای عوام به حج رفت. هنگام ورود به بغداد، در را به روی خود بست و از دیدار مریدان و مشتاقان اجتناب کرد. پس از برگشتن از حج در کتف اسرار خویش کوشید و متظاهر به عبادت گردید» (دشتی، ۱۳۸۱: ۳۰). در کتاب *تلبیس ابلیس* / *ابوالفرج جوزی* به خوبی می‌توان از

دلایل سست و متعصبانه‌ای که بر پایه‌ی آن بسیاری از حکیمان و فلاسفه کافر شمرده می‌شدند آگاه شد.

در گفتار ابن قفطی به ترس خیام از غوغای عوام آشکارا تصریح شده است. در اثر همین شرایط، نوعی انفعال، میل به گوشه‌گیری و انزوا و درون‌گرایی بر اندیشمندان جامعه‌ی ایران حاکم شده بود و زمینه را برای نارضایتی و بدگمانی خردورزانی مانند خیام فراهم آورده بود. خیام، شکایت خود را از سکون و افسردگی مردم زمانه‌ی خود این‌گونه بیان می‌کند:

گاوی است بر آسمان قرین پروین گاوی است دگر نهفته در زیر زمین
گر بینایی چشم حقیقت بگشا زیر و زبر دو گاو مشت‌ی خر بین

(ذکاوتی قراقرلو، ۱۳۷۹: ۲۱۸).

یان‌ریپکا در تحلیلی از اوضاع اجتماعی و سیاسی این دوره با توجه به واکنش خیام و نقش او در برابر این بی‌ثباتی می‌نویسد: «در این دوره هرچیزی زودگذر و ناپایدار پنداشته می‌شد و بزرگان ناگهان قربانی آدم‌کشانی بی‌نام و نشان می‌شدند، اعتقادهای کهنه جای خود را به باورهای نو می‌دادند، عشیره‌های ددمنش کوچ‌نشین از سرزمین‌های ناشناخته به مرکز تمدن هجوم می‌بردند و فرهنگ کهن ایران را به آتش می‌کشیدند... خیام که با وجود این اوضاع عاصی شده بود نتوانست به درک اجتماعی خود تحقق انقلابی ببخشد. روابط اجتماعی آن روز ایران بی‌نهایت روشن بود، طبقه‌ای که در واقع خیام نماینده‌ی ایدئولوژی آن به شمار می‌رفت، می‌توانست مدعی نقش انقلابی باشد، اما سرمایه‌ی بازرگانی و روابط کالایی - پولی که خیام می‌بایست به آن تکیه کند، در اصل یارای برآویختن با فئودالیسم را به عنوان یک هدف مشخص نداشتند، به این ویژگی باید ستم سیاسی و دسیسه‌گرایی پیوسته را هم افزود. چنین است که منفی‌گرایی در جهان‌بینی خیام پدید می‌آید و شکاکیت کم‌امیدش به بدبینی بی‌درمان تبدیل می‌شود» (یان‌ریپکا، ۱۳۷۰: ۲۹۹). این پژوهشگر در ادامه می‌نویسد: «ممکن است خیام با تکیه بر شعرهای مردمی بر آن بوده تا احساس اعتراض همگان را در برابر ستم اجتماعی، بدفرجامی بیدادگری و سستی ایمان برانگیزد و یا شاید خود او به فروزان‌تر ساختن شراره‌های اعتراض مردمی کمک کرده باشد» (همان).

پرسشی که در این‌جا ممکن است پیش آید این است که چرا از میان دانشمندانی که در آن دوران زندگی می‌کردند، خیام این چنین ظهور کرد و این گونه شعر گفت؟ در پیوند با این پرسش باید گفت که افزون بر هوشمندی شگفت‌انگیز شخص خیام و ذهن پرسش‌گر او، وضعیت سیاسی و اجتماعی و اقلیمی شهر نیشابور (زادگاه و مدفن خیام) را نیز نباید از

یاد برد؛ این شهر پیوسته، بویژه تا پیش از هجوم مغول، یکی از بزرگ‌ترین مراکز علمی و سیاسی ایران بوده و در سده‌های آغازین دوره‌ی اسلامی بیش از چهارهزار دانشمند از آنجا برخاسته‌اند. به گواهی ثعالبی در یتیمه‌الدهر، نیشابور از مراکز مهم ادب عربی نیز بوده است (رک: زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۱۹-۲۵). با توجه به موقعیت ممتاز نیشابور پیش از خیام و در زمان او، امکان آگاهی خیام از حوادث و اطلاعات و علوم و دیدگاه‌های مختلف و متضاد بیشتر از بسیاری از کسانی بوده که در دیگر شهرهای ایران در آن دوران می‌زیسته‌اند. بی‌گمان این شرایط ویژه در شکل‌گیری اندیشه‌ی خیام تأثیرگذار بوده است. افزون بر مطالب پیش‌گفته فضای عمومی و جغرافیایی شهر نیشابور را نیز نباید از نظر دور داشت. اسلامی ندوشن در این باره با نگاهی ادبی می‌نویسد: «کمتر شعری در زبان فارسی به اندازه‌ی رباعی‌های خیام رنگ محلی دارد و کمتر شاعری مانند خیام با شهر خود و گذشته و آینده‌ی آن ممزوج شده است. در هر گوشه‌ی نیشابور که پای می‌نهد نشانه‌ای و کنایه‌ای از رباعی‌های خیام می‌یابید؛ یاد او و نفس او، همه‌جا حضور دارد... در ابر، در غبار،... در مردی که خشت می‌زند، در دکه‌های کوزه‌فروشی و حتی در تضاد بین حقارت شهر و عظمت دشت، در همه‌ی این‌ها گویی معمایی نهفته است، حالتی با شما نجوا می‌کند و می‌توان آن را حالت خیامی نامید» (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۷۱: ۱۵۶).

در سده‌های اولیه (دوم تا اوایل قرن پنجم) در جهان اسلام و به ویژه در ایران فضای مناسبی فراهم آمده بود که زمینه برای تولید نظریه‌های تازه و فکرهای نو بسیار مناسب بود. تضاد و جدال فکری میان فرقه‌های گوناگون در این دوران، آن قدر فراوان بود که باعث شد همه‌ی فرقه‌ها مانند دهریون، طبایعیان [۱]، مجسمیه، مشبهه، سبائیه، بیانیه، مغیره، کرامیه، هشامیه، مانویه (زنادقه)، مجوس، نصاری و یهود عقاید خود را مطرح کنند. «از نیمه‌ی دوم قرن پنجم و سرتاسر قرن ششم که در حقیقت باید آن را عصر مجادلات مذهبی و مناقشات فرقه‌ای نامید کلیه‌ی امور سیاسی - اجتماعی تحت‌الشعاع مذهب قرار داشته است. اختلافات عمیق فرق شیعه با اهل سنت و اشعریه و معتزله و نیز برخوردهای داخلی مذاهب اربعه بویژه شافعی و حنفی در تمام بلاد اسلامی، بخصوص در خراسان و اصفهان و بغداد، مرکز خلافت، از مسائل رایج آن روزگار بوده است» (کسائی، ۱۳۶۳: ۱۶-۱۷).

این همه تضاد و جدال باعث شده که اندیشمندی مانند خیام تا حد زیادی با بدبینی به این دعوها بنگرد و بر آن باشد تا به گونه‌ای برای اقتناع روح پرسشگر خود به اندیشه‌ها و

آیین‌هایی مانند بودایی [۲] و زروانی [۳] نیز توجه کند و در پی آن باشد که ببیند آنان چگونه به خدا، جهان و هستی می‌نگرند.

بی‌گمان، خیام گونه‌های فکری و عقیدتی رایج در آن عصر را می‌شناخته و بررسی می‌کرده و چه بسا به کمک عقیده‌ای به بررسی عقاید مخالف در نحله‌های فکری دیگر می‌پرداخته است که مجموع این تفکرات مختلف و متضاد می‌توانسته ذهن خیام را سرشار از شک و تردید و پرسش‌های درنگ‌آمیز نماید و شاید به همین دلیل باشد که برخی از محققان رنگ و بویی از برخی نحله‌های فکری را در عقاید خیام جسته و باز نموده‌اند، اما چون نتوانسته‌اند، دیگر عقاید آن نحله‌ی فکری بخصوص را در آثار خیام بیابند به این نتیجه رسیده‌اند که خیام مردی حیرت زده و سرگردان بوده و در گمراهی و ضلالت به سر برده است.

قرار گرفتن در آن دوران پرتلاطم و رویارویی با اندیشه‌ی گروه‌ها و فرقه‌های مختلف فکری - که بسیار متنوع، متضاد و متناقض بودند - و در شرایطی که هر کس گمان می‌کرد خود به حقیقت راستین دست یافته و دیگری در گمراهی است؛ خیام پرسش‌گر و اندیشه‌ورز را به این نتیجه می‌رساند که یا حقیقت قاطعی وجود ندارد و یا اگر وجود دارد دست‌یافتنی نیست. خیام با نگرشی هوشمندانه، جدل‌های بیهوده و خام‌اندیشانه‌ی رهبران فکری گروه‌های مختلف جامعه را افسانه‌ای بی‌پایه می‌پندارد و خواب بی‌خبری آن‌ها را با تمسخری طنزآلود بازمی‌نماید:

آنان که محیط فضل و آداب شدند در جمع کمال شمع اصحاب شدند
 ره زمین شب تاریک نبردند برون گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند

(ذکاوتهی قراگزلو، ۱۳۷۹: ۲۲۲)

گفتنی دیگر آن که پرونده‌های گوناگون علمی و فکری فرقه‌های مختلف پیش روی خیام گشوده بوده است: خیام که در علومی چون ریاضی، نجوم و حکمت بی‌بدیل و ضرب‌المثل بوده (دشتی، ۱۳۸۱: ۲۷) و از شاگردان مستقیم یا غیرمستقیم ابوعلی سینا به شمار می‌آمده (یکانی، ۱۳۴۲: ۶) و ابن قفطی در تاریخ‌الحکما او را امام خراسان و علامه‌ی دوران و بر دانش یونانیان مسلط می‌داند (دشتی، ۱۳۸۱: ۲۵) و ابوالحسن بیهقی وی را «مسلط بر تمام اجزای حکمت و ریاضیات و معقولات» دانسته است (همان)، بی‌شک مردی خردگرا و اندیشه‌ورز بوده و با توجه به همین جنبه از شخصیت او می‌توان انتظار داشت که با روحیه‌ای جستجوگر و پرسش‌آور، با مبانی فکری بیشتر نحله‌های فکری که پیش از او یا در زمان او، در ایران و جهان رایج بوده، آشنا شده باشد. همین

آشنایی می‌توانسته در شکل‌گیری اندیشه‌ی خیام بسیار تأثیر داشته باشد (ر.ک: حسن‌لی و حسام-پور، ۱۳۸۳: ۶۸).

۵-۲. بستر اجتماعی-سیاسی عصر ایلیا ابو ماضی

سرزمین لبنان در زمان ایلیا زیر سلطه‌ی امپراطوری عثمانی بود. این امپراطوری به دلایل فراوانی توان همکاری با پیشرفت‌های قرن بیستم را نداشت و با مشکلات داخلی فراوانی دست و پنجه نرم می‌کرد، از یک طرف استبداد داخلی اوضاع اجتماعی را بحرانی ساخته بود به گونه‌ای که منجر به گسترش فساد اداری، رشوه‌خواری، و ظلم فزاینده‌ی قدرت‌های محلی گردیده بود و از طرف دیگر وجود نژادها و مذاهب گوناگون زمینه را برای هر گونه مداخله‌ی اروپائیان و شعله‌ور ساختن آتش اختلافات داخلی فراهم ساخته بود (دهقانیان، ۱۳۸۱: ۳۰). برای برون رفت از این بحران برخی از سلاطین عثمانی بر آن شدند تا اصلاحاتی را در جامعه شروع کنند. تنها در زمان سلطان عبدالحمید، حکومت عثمانی به پاره‌ای از اصلاحات در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی مانند اعلام حکومت مشروطه، اعطای پارلمان، ایجاد خط راه‌آهن و تغییر در نظام آموزش و پرورش اقدام کرد، اما این کار به دلیل آماده نبودن شرایط اجتماعی و سیاسی عملی نشد (میرقادری، ۱۳۸۹: ۳).

بررسی‌های صورت گرفته در فضای اجتماعی - سیاسی لبنان در زمان ایلیا ابوماضی نشان می‌دهد که لبنان در آن دوران مشکلات اجتماعی و اقتصادی فراوانی داشته است و فقر و نداری [۴] گریبانگیر بسیاری از خانواده‌ها بوده است (ر.ک: جمیل السراج، بی تا: ۴۱-۴۲).

از آن جا که لبنان در سده‌ی نوزدهم جامعه‌ای کشاورزی با شکل سنتی بوده است و صنایع دستی‌ای که جامعه آن روز لبنان به آن نیاز فراوان داشته بی‌رونق بوده؛ این وضعیت مردم را در تنگنای فراوانی می‌گذاشته و با وجود این تنگنا حکومت فتودالی لبنان برای گرفتن مالیات بیشتر، بر مردم فشار می‌آورده و ورود کالاهای خارجی و ضعیف شدن قدرت رقابت کالاهای داخلی و در نتیجه ضعیف شدن کارخانه‌های محلی سبب شد تا اقتصاد لبنان وضعیت بحرانی داشته باشد (ر.ک: عباس، ۲۰۰۵: ۱۴-۱۵).

روند فزاینده‌ی رشد جمعیت لبنان بر این بحران بیش از پیش می‌افزود. گسترش روزنامه و روزنامه‌نگاری و ترجمه‌ی کتاب‌های غربی و موقعیت جغرافیایی لبنان و توریستی بودن این منطقه و حضور مبلغان دینی از کشورهای غربی زمینه‌هایی را فراهم آورد تا بسیاری از مردم لبنان به ویژه جوانان بر آن شوند که به کشورهای دیگر به ویژه غرب مهاجرت کنند

(ر.ک: جمیل السراج، : ۴۴-۴۶). این امر سبب پیدایش پدیده‌ی مهاجرت در میان لبنانی‌ها شد. انگیزه‌های مهاجرت در میان لبنانی‌ها فراوان بود. در زیر به مهم‌ترین آن‌ها که ریشه در مسائل اجتماعی و سیاسی داشته است اشاره می‌شود:

۱. اوضاع نابسامان اقتصادی و سیاسی: حکومت عثمانی از هرگونه اعمال ظلم و ستم بر مردم لبنان کوتاهی نمی‌کرد، شرایط رفاهی و معیشتی مردم روز به روز سخت‌تر می‌شد و فساد و رشوه‌خواری تمام کشور را فراگرفته بود (المقدسی، ۱۹۸۴: ۱۳). بنابراین برخی از لبنانی‌ها برای فرار از این گونه ظلم‌ها و ستم‌ها به دنبال جستجوی زندگی آرام و راحتی بودند و مهاجرت را بهترین چاره دیدند. رشید ایوب (۱۸۷۱-۱۹۴۱) یکی از شاعران مهجر به فقر و نداری حاکم بر لبنان و وضعیت اسف‌بار جامعه‌ی لبنان اشاره می‌کند و از لبنانی سخن می‌گوید که روزگاری سرچشمه‌ی نعمت و آبادانی بوده است ولی اکنون چیزی از آن نمانده است:

رُؤیدکم یا قومُ فالجوعُ قدسطا و عمّ فأعمی النائحات البواکیا
رُؤیدکم یا قومُ فالوطن الذی تدفق منه الخیر قد صار خالیاً
(بلیع، ۱۹۸۰: ۲۱)

۲. آزادی طلبی و رهایی از ظلم و ستم: وقتی جوانان لبنانی احساس کردند که قدرت رویارویی با حاکمان ستمکار را ندارند. برای رهایی از ستم‌ها مهاجرت را بر اقامت ترجیح دادند. فوزی معلوف دیگر شاعر مهجر علت مهاجرت خود را از روی میل و علاقه نمی‌داند و از این که خانواده‌ی خود را رها کرده، سخت اندوهگین است:

قسماً بأهلی لم أفارق عن رضی أهلی و هم ذخری و کلّ عمادی
لکن أنفت أن أعیش بموطنی عبداً و كنتُ به من الأسیاد
(أبوفاضل، ۱۹۹۳: ۱۴۱)

۳. ایجاد مدارس اروپایی و آمریکایی در لبنان: مدرسه‌هایی که در لبنان از سوی آمریکایی‌ها و اروپایی‌ها ایجاد شد نقش بسیار موثری در مهاجرت لبنانی‌ها به آن کشورها داشت به گونه‌ای که این مدارس فرهنگ و امکانات آن کشورها را به جوانان لبنانی معرفی می‌کرد و زمینه را برای مهاجرت آنان فراهم می‌کرد.

۴. مهاجرت آسان: یکی از عواملی که سبب می‌شد مهاجرت در لبنان رشد داشته باشد نبودن قوانین و مقررات خروج از کشور بود که هر کس به راحتی می‌توانست از کشور خارج شود و نیز سواحل دریای مدیترانه در لبنان و دسترسی آسان به راه آبی برای مسافرت از جمله عواملی بود که به این امر کمک می‌کرد.

علاوه بر عوامل پیش گفته، خبرهایی خوشی را که از مهاجرین به لبنانی‌ها می‌رسید، می‌توان از عوامل این مهاجرت‌ها دانست؛ برای نمونه خبر تشکیل انجمن‌های ادبی «الرابطة القلمية» و «العصبة الأندلسية» و فعالیت‌های ادبی این دو انجمن شوق لبنانی‌ها را برای مهاجرت بیشتر می‌کرد.

لبنانی‌ها افزون بر کشورهای غربی، به کشورهای عربی به ویژه مصر نیز مهاجرت کردند. مصر در دو دوره بیشتر پذیرای مهاجران لبنانی بود، یکی در زمان حکومت ابراهیم پاشا (۱۸۳۲م) و دیگری هنگام اشغال مصر از سوی انگلیس (۱۸۸۲م). در دوره‌ی دوم برخی از لبنانی‌های مهاجر به کار تجاری پرداختند و دیری نپایید که در دنیای علم و فرهنگ نیز وارد شدند و در میان آن می‌توان شاعران و نویسندگان بنامی مانند جرجی زیدان، بنیان‌گذار الهلال، یعقوب صروف و فارس نمر، پایه‌گذار مجله‌ی المقطف و نیز ایلیا ابوماضی یافت (ر.ک: جمیل السراج: ۴۵-۴۷).

ایلیا ابوماضی در سال ۱۹۰۰ در یازده سالگی به دلیل شرایط پیش‌گفته‌ی اجتماعی و سیاسی لبنان مانند بسیاری دیگر از هم‌وطنان خود به مصر مهاجرت کرد. او یازده سال از زندگی خود را در مصر گذراند. مصر در این دوران زیر سلطه‌ی انگلیسی‌ها بوده و پیش از مهاجرت ایلیا زمزمه‌های مخالفت مردم و روشنفکران مصری با سلطه‌ی انگلیسی‌ها شنیده می‌شد و آنان خواستار رهایی از سلطه‌ی انگلیسی‌ها بودند و می‌کوشیدند وضعیت اجتماعی و آزادی سیاسی را بیشتر کنند (ر.ک: ضیف، بی تا: ۱۶-۱۸). ایلیا پس از مصر در سال ۱۹۱۲ به آمریکا سفر کرد و تا آخر عمر (۱۹۵۷) در آن‌جا ماند.

یکی از نتایج مهم مهاجرت آشنایی با فرهنگ‌های جدید و ارتباط نزدیک‌تر با آن‌هاست؛ این آشنایی افق‌های تازه‌ای را فرا روی شاعران می‌گشاید. این موضوع در ابتدای دوره‌ی عباسی هنگامی که عرب‌زبانان با فرهنگ‌های گوناگون آشنا شدند، بسیار روشن و آشکار است (المقدسی، ۱۹۹۸: ۳۶۸). شاعران مهاجر که از وطن خود کوچ کرده و به کشورهای گوناگون سفر کرده بودند زمینه‌ی آشنایی با فرهنگ‌های گوناگون برای آنان فراهم بود و تأثیر فراوانی بر تغییر و یا تعدیل اندیشه‌ی آنان داشت. شیوه‌ی تفکر و اندیشه‌ی شاعران مهاجر در پی تأثیرپذیری از فرهنگ کشورهای اروپائی، نسبت به طبیعت و دنیا و دین و... دگرگون شد و نگاه آنان به دلیل آشنایی با آثار افرادی مانند ادگار آلن پو و دیگران نسبت به زندگی و مرگ تغییر کرد.

ایلیا که شوق فراوانی به مطالعه داشت، در دوران مهاجرت به مصر با شعر و اندیشه شاعرانی مانند احمد شوقی، خلیل مطران، حافظ ابراهیم آشنا شدند و با مطالعه‌ی روزنامه‌های سیاسی مانند صحیفه اللواء با افکار و اندیشه‌های آزادی‌خواهانه بیشتر آشنا شد.

در همین زمان در مصر دو جریان فکری به موازات یکدیگر رشد می‌کرد، یکی جریان فکری‌ای که از سوی الازهر هدایت می‌شد و بیشتر گرایش دینی داشت و دیگری جریان فکری‌ای که ریشه در دنیای غرب داشت و صنعت ترجمه در این زمینه نقش برجسته‌ای داشت و مصریان را با ادبیات و اندیشه‌ی مغرب زمین آشنا می‌ساخت. در کنار این موارد، گشایش دانشگاه مصری در سال ۱۹۰۸ کمک فراوانی به آشنایی جوانان مصری با تمدن غرب کرد و برخی از اندیشمندان بنام مصر از این امر به خوبی استقبال کردند و کم‌کم بسیاری از جوانان مصری را برانگیختند تا برای تحصیل علوم به دانشگاه‌های غربی سفر کنند. این موارد در شکل‌گیری اندیشه‌ی ایلیا نقش بسزایی داشت و او را ترغیب کرد تا برای فرو نشانیدن شوق و عطش خود به آمریکا سفر کند.

به طور کلی در این سال‌ها ایلیا در فضایی پرورش یافت که از یک سو مصر از جنبه‌های گوناگون با فرهنگ و تمدن و ادبیات غرب آشنا شد و این آشنایی زمینه‌های مناسبی برای اندیشه‌های آزادی‌خواهانه در برابر سلطه‌ی انگلیس فراهم آورد و به جنبش ملی کمک فراوانی کرد و از سوی دیگر همین موضوع تضادی میان حامیان و هواداران اندیشه‌های سنتی و نوگرا پدید آورد و این تضاد زمینه‌ی پویایی و حرکت را برای جوانان مصر و مهاجران از جمله ایلیا ابوماضی فراهم ساخت.

البته ایلیا زمانی که در مصر به سر می‌برد، خود را درگیر مسائل سیاسی می‌کرد ولی پیش از این که فعالیت‌هایش به خطری جدی برایش منجر شود، به آمریکا مهاجرت کرد. در حقیقت مبارزه‌ی سیاسی ابوماضی خارج از غوغا و جنجال‌های تبلیغاتی، در هنر نویسندگی و شاعری تجلی یافته است. او بهترین سلاح مبارزه را قلم و بهترین راه جهاد هنرمند را به کار گرفتن ابزارهای هنری در نیل به اهداف اجتماعی می‌دانست (ر.ک: میرقادری، ۱۳۸۹: ۱۳)

ایلیا، شاعری خود را با شعر اجتماعی شروع کرد فضای استبدادی باز مانده حکومت عثمانی و موقعیت سیاسی اجتماعی مصر سبب شد تا شاعر در کنار موضوعاتی چون عشق و طبیعت از مسائل سیاسی و وطنی در شعر خود بهره گیرد. ظهور مصلحان بزرگی مانند محمد عبده و سید جمال الدین اسد آبادی و رشید رضا شور و هیجان خاصی به فضای علمی و اندیشگانی مصر بخشیده و افق‌های جدیدی را پیش روی نواندیشان عرب گشوده بود. ایلیا زیر تأثیر محیط فکری مصر، اندیشه‌ها و احساسات خود را معطوف مسائل

سیاسی و اجتماعی ساخت و آن‌ها را با زبان هنری، در قالب شعر بیان داشت (المعوش، ۱۹۹۷: ۱۲۵).

افزون بر مشکلات اجتماعی و سیاسی حاکم بر جامعه‌ای که شاعران مهاجر از جمله ایلیا به آن‌جا مهاجرت کرده بودند، اندوه‌ها، دردها و بیماری‌ها و پریشانی‌هایی که در ابتدای حضور شاعران مهاجر بر آنان غلبه داشت سبب شد تا این گروه از شاعران نگاهی عمیق به مسأله‌ی هستی داشته باشند و در آن اندیشه کنند و نیز هر یک از این شاعران به تأثیرپذیری از شاعران قدیم پیرو اندیشه‌ی آن شاعر شدند که بیشتر این شاعران به دلیل مشکلات فردی که داشتند به شیخ معرة ابوالعلاء معری روی می‌آوردند و اندیشه خیامی نیز در میان آنان یافت می‌شد (ر.ک: عزیزی پور، ۱۴۲۹هـ.ق: ۱۳).

ناامیدی و احساس غم و اندوه و دوری از وطن و خانواده از جمله مسائلی بود که احساس غربت و گوشه‌گیری را برای شاعران مهاجر در پی داشت و این عوامل باعث شد که به دنبال این شاعران پرسش انسان در مورد هستی باشند و وجه غالب نوشته‌ها و سروده‌هایشان شک و حیرت و پرسشگری گردد. گویی شاعر مهاجر در فضای خاص دور از وطن کسی را که با او همدم شود و انس بگیرد، نمی‌یابد؛ ناامیدی و بدبختی و نداری پیوسته ذهن او را به خود مشغول می‌کند. آینده‌ی تاریک پیش روی خود می‌بیند که از امید در آن خبری نیست.

گفتنی است همه‌ی شاعران مهاجر این گونه نبودند که شک و تردید و روحیه پرسشگری در شعرشان غلبه داشته باشد، بلکه شرایط پیش‌گفته سبب شد که به نوعی در برابر حوادث سخت و جانگاز سر تسلیم فرود آورند. می‌توان نمونه‌ی بارز این اندیشه را در شعر مهاجری در اندیشه‌های ایلیا ابوماضی یافت.

ایلیا پس از مصر به آمریکا سفر کرد شرائط اجتماعی و سیاسی آمریکا در آن زمان با لبنان و مصر قابل مقایسه نبود. شاعر در آمریکا اگر چه در ظاهر از نابسامانی‌های اجتماعی و سیاسی جامعه‌ی خود دور شده بود ولی به دلیل عشقی که به وطن داشت پیوسته به اندیشه و تفکر می‌پرداخت. در این میان اوضاع ادبی آمریکا کمک فراوانی به رشد اندیشه‌ی ایلیا می‌کرد. در دوران ایلیا در آمریکا و دیگر کشورهای غربی مکتب‌های ادبی فراوانی پدیدار گشت که هر کدام با نگاه خاص خود به نقد و تحلیل مسایل اجتماعی می‌پرداخت، مکتب رمانتیک یکی از این مکتب‌ها است که از مهمترین شاخصه‌های آن شوق به وطن، پناه آوردن به طبیعت به ویژه جنگل، روی آوردن به معصومیت از دست

رفته، تعمق و تأمل در ذات و روی آوردن به گوشه‌گیری و غرق شدن در غم بود. شاعران مهجر و از جمله ایلیا به دلیل تأثیرپذیری از این مکتب در زندگی و مسائل مربوط به آن تأمل فراوان کردند به گونه‌ای که این ژرف‌اندیشی سبب گردید تا گرایش‌های صوفیانه‌ای در میان آنان یافت شود و به دین به عنوان وسیله‌ی برون‌رفت از بحران زندگی می‌نگریستند (عبدالدايم، ۱۹۹۳: ۴۲). ایلیا که خود از پیروان این مکتب ادبی است سخت به دنبال آن است تا با ژرف‌نگری در هستی و درنگ در جستجوی حل معمای هستی باشد. آنان با ابتکار و ایجاد تغییرات بنیادی در قالب و محتوا تحولی شگرف در شعر عرب به وجود آوردند به گونه‌ای که در ادبیات معاصر، شعر مهجر به صورت شاخه‌ای جداگانه بررسی می‌شود (میرقادی، ۱۳۸۹: ۵).

بی‌تردید وقوع جنگ و به دنبال آن کشته شدن انسان‌های بی‌گناه، هر انسانی را به ژرف‌اندیشی و پرسشگری در معمای هستی وا می‌دارد. انسان هرگز تاب نخواهد آورد که خانواده و دوستان و آشنایان خودش را در جنگ از دست بدهد و ساکت باشد و آرام به زندگی خود ادامه دهد، بلکه در این موضوع اندیشه و تأمل می‌ورزد و در پی راه‌کار تازه‌ای برای خروج از این بحران‌ها می‌گردد. وجود جنگ جهانی اول و دوم و بحران‌های داخلی آمریکا در دوران ایلیا سبب شد تا ادیبان و شاعران این پدیده‌ی شوم را در شعر خود انعکاس دهند و از طرف دیگر سبب می‌شد تا اندیشه‌ی درنگ در معمای هستی در آنان پررنگ‌تر شود.

۶- معمای هستی در اندیشه‌ی دو شاعر

در طول تاریخ یکی از محوری‌ترین مباحث فیلسوفان، اندیشمندان، شعرا و روشنفکران شناخت ماهیت هستی بوده است. شاید بتوان گفت اساطیر و دین‌های باستانی اولین نموده‌ها و در عین حال نخستین پاسخ‌های بشر به مقوله‌ی هستی‌شناختی است. با وجود چنین قدمتی به نظر می‌رسد این مبحث همچنان مبهم باقی مانده است. حتی در دوره‌ی اخیر فیلسوفی مانند هایدگر مسأله‌ی هستی را «موضوع بنیادین اندیشه» می‌داند و پرسش درباره‌ی آن را «پرسش بنیادین» قلمداد کرده است (احمدی، ۱۳۸۲: ۲). بر اساس مکتب اروپای شرقی هر پدیده‌ی ادبی در پیوند با زیرساخت‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی آن جامعه است. جامعه‌ی خیام و ایلیا زیر ساخت‌های مشترکی داشتند که سبب شد این دو شاعر به قضیه‌ی معمای هستی در شعر بپردازند.

به نظر می‌رسد سفر یکی از عناصری است که نقش مهمی در آشنایی هر دو شاعر با اندیشه‌های گوناگون داشته است؛ شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی زمان خیام و ایلیا به گونه‌ای بود که سبب شد برای رهایی از برخی فشارهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی

به مکان‌های گوناگون سفر کنند، به دیگر سخن سفرهای آنان در زندگی از سر تفتن نبوده، بلکه شرایط جامعه سبب پیدایش این پدیده در زندگی آنان شده است.

خیام در دوران زندگی خود به شهرهایی مانند اصفهان، بلخ، بخارا، مکه و عراق سفر کرد (ر. ک. یکانی، ۱۳۴۲: ۵۵-۶۲) و بی‌تردید در این سفرها با عقاید و اندیشه‌های گوناگون آشنا شده است.

ایلیا نیز در دوران زندگی خود به کشورهایمانند مصر، آمریکا سفر کرد و این مسافرت‌ها زمینه‌ی آشنایی او را با عقاید، باورها و اندیشه‌های گوناگون فراهم آورد. اما تفاوت سفرهای خیام و ایلیا در این بود که خیام حتی در شهر خود، نیشابور نیز به دلیل حضور عقاید، باورها و اندیشه‌های متناقض و متضاد و شرایط ویژه‌ی اجتماعی و سیاسی آن روزگار با هر یک از این افکار به گونه‌ای آشنا شد و شاید بتوان گفت نقش مکان زندگی خیام در شکل‌گیری اندیشه‌ی او درباره‌ی هستی و معمای آن برجسته‌تر از سفرهای برون‌مرزی است؛ چون این شاعر بیشتر عمر خود را در نیشابور گذراند و شرایط اجتماعی- سیاسی- فرهنگی عصر او چنانکه خودش در مقدمه‌ی جبر و مقابله می‌گوید، به گونه‌ای بوده است که خیام را ناگزیر به نوعی درون‌گرایی و گریز از مردم کشانده است و می‌توان بدبینی و دلخوری او را از مردم در همان رباعی دید که پیشتر بیان شد و بر این باور بود که گاوی در آسمان و گاوی در زمین است و مشتی خر در بین این دو زندگی می‌کنند.

اما ایلیا این شناخت را بیشتر با مسافرت‌های برون‌مرزی و اندیشه‌های گوناگون مطرح در کشورهای مورد نظر به دست آورد. مجموعه‌ی شرایط یاد شده می‌توانسته خیام را به نوعی اغتراب روحی بکشاند و شاید از همین‌روست که در برخی از آثار خیام را به بخیل بودن در انتقال دانسته‌هایش به دیگران متهم می‌کنند (ر. ک: دشتی، ۱۳۸۱: ۴۵-۵۴).

همین موضوع در زندگی ایلیا نیز به روشنی دیده می‌شود ولی با این تفاوت که ایلیا افزون به اغتراب روحی اغتراب جسمی نیز دارد چون او شهر و دیار خود را ترک گفته و پس از آمدن به مصر، به آمریکا سفر کرد و در آن جا نه تنها ایلیا بلکه دیگر شاعران مهاجر نیز چنین اغترابی را در دل داشتند و آن را به شیوه‌های گوناگون در شعر و دیگر آثار خود بازتابانیده‌اند.

یکی از محوری‌ترین ویژگی‌های اندیشه‌ی خیام در شعر او اندیشیدن در معمای هستی است؛ چون این شاعر با توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی عصر خود و ذهن ریاضی‌وار و پرسشگرش به آسانی پاسخ‌های آیین‌ها و باورهای گوناگون را نمی‌پذیرد و خود در پی شناخت درست آن برمی‌آید و بازتاب این اندیشه را به خوبی می‌توان در شعرهای خیام پیدا کرد. خیام در این رباعیات به دنبال شنیدن پاسخ نیست بلکه می‌خواهد بدین شیوه شگفت‌زدگی خود را بازگوید و از این راه اندکی از آتش درویش را فرونشاند. او می‌خواهد بگوید که در پس این پرسش‌ها و پاسخ‌های وهمی رازی نهفته است که همگان از آن بی‌خبرند. برای نمونه به برخی از این گونه رباعیات که بیشتر خیام‌پژوهان آن‌ها را از خیام می‌دانند، اشاره می‌شود:

از آمدنم نبود گردون را سود و زهیچ
و ز رفتن من جلال و جاهم نفزود
کسی نیسز دو گوشم نشنود
کاین آمدن و رفتنم از بهر چه بود؟
(ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۷۹: ۱۹۴)

این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت
کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت
هرکسی سخنی از سر سودا گفتند
زان روی که هست کسی نمی‌داند گفت
(همان: ۱۹۴)

در دایره‌ی کامدن و رفتن ماست
کس می‌نزند دمی دراین معنی راست
او را نه بدایت نه نهایت پیداست
کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست
(همان: ۱۹۱)

وقتی خیام درد و مرگ و نقصان و نیستی نوع بشر را به چشمان تیزبین خود می‌نگرد و با نگاهی ژرف‌کاو و جستجوگر به تاریخ گذشته دور سفر می‌کند و اثری از شکوه و عظمت امیران و شاهان گذشته و زیبارویان و گلچهرگان پیشین را جز در خاک و خشت نمی‌بیند، حسرتی دردناک وجودش را فرا می‌گیرد و تلخی این حسرت را در کام واژه‌ها می‌ریزد تا آیندگان را نیز بیدارباش داده باشد. در واقع وقتی خیام خود را از پاسخ دادن به این راز سر بسته، عاجز می‌بیند. در رباعیاتی که چنین مضمونی دارند، هر چند خیام مستقیماً سخن از اغتنام فرصت و چگونگی استفاده از آن نمی‌گوید، اما این رباعیات چونان مقدمه‌ای هستند برای بخشی دیگر از رباعیاتی که در آن‌ها، راه‌حلهایی نشان داده شده است. فولادوند در تحلیل این دسته از رباعیات می‌نویسد: «کشتارهای پیاپی و تأمل مردم حساس در سرنوشت گذشتگان عزیز، نقش مسلمی در سرودن این دسته از اشعار داشته، زیرا به خوبی می‌بینیم که این رباعیات کوتاه و متشنج، ترجمان حال ذرات سرگردان و زندگان دیروز است که امروز در قالب کوزه و قده و خشت و کنگره در عین خاموشی به

ما سخن می‌گویند» (فولادوند، ۱۳۷۹: ۸۲). برای نمونه به برخی از این رباعیات اشاره می‌شود:

این کوزه چو من عاشق‌زاری بوده است این دسته که بر گردن او می‌بینی	در بند سر زلف نگاری بوده است دستی است که بر گردن یاری بوده است (همان: ۲۰۶)
در کارگه کوزه‌گری رفتم دوش ناگاه یکی کوزه برآورد خروش	دیدم دو هزار کوزه گویا و خموش کو کوزه‌گر و کوزه‌خر و کوزه‌فروش (همان: ۱۹۲)
از کوزه‌گری کوزه خریدم باری شاهی بودم که جام زرینم بود	آن کوزه سخن گفت ز هر اسراری اکنون شده‌ام کوزه‌ی هر خماری (همان: ۱۹۱)

در رباعیات پیش‌گفته خیام تنها حسرت و درد و بدبینی خود را بیان کرده است. اگر از میان رباعیات خیام همین رباعی‌ها بررسی شود، میان خیام، ابوالعلا معری و شوپنهاور شباهت فراوان دیده می‌شود. اما نکته در اینجا است که خیام رباعیات دیگری نیز دارد که در آن‌ها، پس از گفتن یک مقدمه با مضمون رباعیات یادشده نتیجه می‌گیرد که چاره‌ی خردمندانه این است که فرصت را غنیمت بشماریم و شادی را از دست ندهیم. لاین فلیس، پس از سنجش خیام با فیلسوف نام‌دار، شوپنهاور به این نتیجه می‌رسد که «عمر خیام و شوپنهاور هر دو بدبین هستند و در اینکه زندگی چیز خوبی نیست، هر دو معتقدند ولی در موقع تعیین راه و روش و اتخاذ خط مشی از یکدیگر جدا می‌شوند؛ شوپنهاور توصیه می‌کند که اراده و آرزوی زندگی را باید به وسیله‌ی ریاضت کشت و خود را بدین طریق از خویشتن نجات داد، اما عمر خیام می‌خواهد که برای رهایی از خویشتن به عالم مستی و خرابی پناه ببریم و خود را سرگرم شراب و رباب سازیم» (یکانی، ۱۳۴۲: ۱۴۹).

از این دیدگاه شاید بتوان میان خیام و ابوالعلا معری نیز شباهت‌هایی دید. عمر فروخ، شباهت خیام به ابوالعلا بیشتر از تباین با اوست، «حتی اگر وجوه تباین آن دو را بررسی کنیم خواهیم دید که مکتب فلسفی آن‌ها در مورد زندگی بر یک پایه استوار است. مکتبی که حکیم عربی از آن به انزوا و خانه‌نشینی تعبیر کرده، حکیم فارسی به کوشش برای به دست آوردن لذت و خوشی از راه شراب و عیش توجیه نموده است» (فروخ، ۱۳۸۱: ۲۸۴-۲۸۵).

از آن چه گذشت روشن می‌گردد که معمای هستی موضوع مهم در اندیشه‌ی خیام بود و چنین می‌نماید که به این دلیل در برخی رباعیات خیام دنیا را تیره و غمگین می‌بیند که لطایف و خوشی‌ها و زیبایی‌های این جهان را ناپایدار می‌داند و گرنه وی بر خلاف معری شادی‌ها و زیبایی‌های جهان را نه فراموش می‌کند نه از دست می‌دهد. اندیشه‌ی فرصت‌جویی و دم‌غنیمتی نیز در نزد او از همین جاست.

۶-۲. معمای هستی در اندیشه‌ی ایلیا

روحیه‌ی پرسشگری و شک و حیرت از جمله موضوعاتی است که در میان شاعران مهجر به طور کلی و به ویژه ایلیا ابوماضی، دیده می‌شود، پیدایش این پرسش در میان این شاعران ریشه در مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دارد که در صفحه‌های پیشین به آن اشاره رفت. حال باید به دنبال این پرسش بود که ایلیا چگونه در شعر خود به این موضوع اشاره کرده است و برای آن چه راحلی ارائه داده است؟

ایلیا ابوماضی از دوران جوانی در مصر نفس خود را به گونه‌ای تربیت کرده بود که در باره‌ی هر چه بر او عرضه می‌شود تأمل و ژرف‌نگری کند و از همان زمان به احساسات و عواطف خود اجازه نمی‌داد طغیان کنند و هرگز راه تخریب را برای آن‌ها باز نمی‌گذاشت. با این که خود، این حقیقت را دریافته بود که تأمل و ژرف‌اندیشی در مسائل حیات و انسان و سرنوشت او و تفکر در مسائل گوناگون زندگی، درد و رنج انسان را دو چندان می‌کند و هر کس اندیشه اش عمیق‌تر باشد، رنجش بیشتر است.

با درنگ در شعر ایلیا می‌توان دریافت که ذهن ایلیا ذهنی زودباور و تسلیم شونده نیست. او روحی پرسشگر دارد و جواب‌های فلسفی گذشتگان درباره‌ی ماهیت هستی و وجود، او را قانع نمی‌کند و شاید از همین رو است که به شعر خیام و ابوالعلا معری عشق می‌ورزد و از این دو شاعر برجسته روحیه‌ی تأمل و پرسش‌گری را می‌آموزد. ابوماضی مانند خیام به تعبّد و آنچه که ساکنان صومعه‌ها گفته‌اند، راضی نمی‌شود. او باید خود، آن-چه را که دیگران متعبدانه و از سر تقلید پذیرفته‌اند، کشف کند. بنابراین، اگر شعر او را متفاوت از هنجارهای دینی حاکم بر جامعه می‌بینیم نه دلیل ارتداد، که نشانگر تفکر و تأمل عمیق شاعر است (میرقادری، ۱۳۸۶: ۲۳۴).

پرسش ایلیا در زمینه‌ی معمای هستی در حقیقت تنها پرسش شاعر نیست؛ پرسش نوع انسان است و از این جهت مهم و اساسی به شمار می‌رود که سمت و سوی زندگی امروز و فردا را روشن می‌سازد.

در شعر «الطلاسم» شاعر، انبوهی از این گونه پرسش‌ها را مطرح می‌کند و بی آن که به انکار و ارتداد بیانجامد، گونه‌ای شک و حیرت انسان از هستی را که پیش‌تر از سوی خیام

و ابوالعلا معری مطرح شده بود وسعت می‌بخشد. شاعر برای یافتن جوابی قانع کننده به هر دری می‌زند و از دریا و ابرها که امروزه بر پایه‌ی دیدگاه «داروین» گمان می‌رود مبدأ حیات بوده‌اند، از منشأ آفرینش می‌پرسد ولی پاسخی شایسته برای پرسش خود نمی‌یابد. به هر سوی گام برمی‌دارد، «نمی‌دانم» و حیرت عظیم نهفته در آن بر وحشت او می‌افزایند. سرانجام شاعر به سوی ساکنان صومعه‌ها رهنمون می‌شود و در آن جا است که درمی‌یابد اینان که ادعای شناخت دارند نه تنها از منشأ هستی بی‌خبرند بلکه درک آن‌ها از مردم عادی نیز کمتر است؛ زیرا آن‌ها خود را در دیرها محصور کرده‌اند و گویی بر چشمان خود چشم‌بندهایی زده‌اند که آنان را از درک واقعیت‌ها ناتوان می‌سازد. از همین رو آن‌ها حتی عاجزتر از مردمان عادی به نظر می‌آیند (میرقادری، ۱۳۸۶: ۲۳۵).

در قصیده‌ی «المساء» معمای هستی را به گونه‌ای دیگر مطرح می‌شود: شاعر در این قصیده شخصی را به نام «سلمی» از وجود خودش انتزاع می‌کند و او را با چیزهایی که در فکر و ذهن و خاطرش می‌گذرد و مورد خطاب قرار می‌دهد حقیقت شاعر با خودش و با همه انسان‌ها سخن می‌گوید ولی در ظاهر مخاطبش سلمی است. شاعر در این قصیده تا حدی شیوه‌ی رمز را در پیش گرفته، صباح و مساء را رمز کودکی و پیری قرار داده است. او می‌کوشد معماهای حیات را یکی پس از دیگری مطرح کند و به آن‌ها جواب دهد و یا این که انسان را به درجات حیرت برساند (میرقادری، ۱۳۷۸: ۳۴۷).

اندیشه‌ی خوش‌باشی ابوماضی خالی از درد و حیرت و احساس اندوه نیست این همراهی به اندیشه نوعی قوت و استحکام می‌بخشد. خوش‌بینی او به دلیل فرار از بدبینی ناخوشایندی است که غم و اندوه با خود دارد. اندیشه‌ی ایلیا تنها از احساس او به دردهای انسانی به دست نمی‌آید، بلکه بیشتر از ناتوانی او در حل معمای هستی پدید می‌آید.

یکی از ویژگی‌های شعر مهجر شک و حیرت به خدا است. ولی این شاعران بعد از تفکر در اطرافشان به یقین می‌رسند. مانند نسیب عرضه، میخائیل نعیمه و بشارة خوری و ابوماضی. این شک و حیرت اندیشمندانه در گفتگوی ایلیا با فرزندش بارزتر است، شاعر بر این نکته تأکید می‌ورزد که هیچ کس حقیقت خدا را نمی‌شناسد ولی می‌تواند آن را در آثار جاوید این دنیا درک کند. و بر این باور است که راه شناخت خدا در تفکر عمیق، حس شعور، شادی در زندگی است، وقتی فرزندش از او در باره‌ی ذات خدا سؤال می‌کند، می‌گوید من هم چون دیگر مردمان حیرانم و در رد و اثبات این نظریه دلایلی دارم، چون

پرده‌ای را کنار زدم پرده‌های ناشناخته دیگر آشکار شد و در این قضیه هیچ کدامان بیشتر از این نمی‌دانیم:

لست أدری منک بالأ
مر ولا غیرى ادرى
(ابوماضی، ۱۹۸۷: ۱۹)

۷- راهکار برون‌رفت از پرسش معمای هستی

۷-۱. راهکار خیام

به نظر می‌رسد خیام به دو دلیل به «زیستن در اکنون» باورمند می‌شود؛ یکی آن‌که او پاسخی درخور به معمای هستی نمی‌یابد و دیگر آن‌که او گذر پرشتاب زمان را به خوبی می‌فهمد و مرگ را گریزناپذیر می‌داند. خیام این موضوع را به چند شیوه باز می‌گوید: گاهی تنها یادآوری می‌کند که غصه‌خوردن و اندوه بردن، چاره‌ی دردها و نومیدی‌های بشر نیست؛ از این رو نباید در حسرت گذشته یا آرزوی آینده، خاطر خود را آزرده ساخت. در چنین فرصت‌گذرانی که نمی‌توان آن را متوقف کرد، بهترین چاره این است که خوش باشیم و قدر لحظه‌ها را دریابیم. خیام در بخش مهمی از رباعیات خود به این موضوع پرداخته است. در برخی از این دسته رباعیات اشاره‌ای به چگونگی خوش بودن نشده و راهکاری جز شاد زیستن به مخاطب پیشنهاد نشده است. در برخی دیگر راهکار شاد بودن نیز نشان داده شده است. در این جا به چند نمونه از رباعیات گروه اول و سپس نمونه‌هایی از گروه دوم اشاره می‌شود:

ای دل غم این جهان فرسوده مخور چون بوده گذشت و نیست نابوده پدید	بیهوده نه‌ای غمان بیهوده مخور خوش باش، غم بوده و نابوده مخور (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۷۹: ۱۹۱)
امروز تو را دسترس فردا نیست کاین باقی عمر را بها پیدا نیست	و اندیشه‌ی فردات به جز سودا نیست ضایع مکن این دم ار دلت شیدان نیست (همان: ۱۹۱)
چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد کار من و تو چنان که رای من و توست	دل را به کم و بیش دژم نتوان کرد از موم به دست خویش هم نتوان کرد (همان: ۱۹۱)

ذکاوتی قراگزلو از جنبه‌ای دیگر در تحلیل این دسته از رباعیات می‌گوید: «از جهت زمان و احساس ما میان گذشته‌ی نابود شده و آینده‌ی نیامده واقع شده‌ایم درست است که خیام گفته: «از رفته میندیش وز آینده مترس» اما همین وحشت او را می‌رساند و دو دستی دم را چسبیده است. دم یعنی لحظه، دم یعنی نفس و نفس، دم یعنی همین هوایی که

تنفس می‌کنیم: «وابسته‌ی یک دمیم و دیگر هیچ، خیام در عین آنکه تعقلی است حساسیت عجیبی دارد. به طوری که می‌ترسد قدم روی خاک بگذارد مبادا آن خاک مردمک پوسیده‌ای باشد یا زلف و رخ نازنینی، تأسف بزرگ بی‌بازگشت در تمام اشعار خیام به نحوی عجیب تکرار می‌شود و آن دعوت به شادی و لذت و خوشی که در آن‌ها دیده می‌شود، پوچی زندگی را از دیدگاه شاعر پنهان نمی‌دارد. حتی تنگ‌خلقی که به خیام نسبت داده‌اند و عکس‌العمل‌های تندى که گاه از خود نشان می‌داد. از درون غمناک او سرچشمه می‌گیرد» (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۷۷: ۱۱۳). پیر پاسکال که رباعیات خیام را به زبان فرانسوی ترجمه کرده است در مقدمه‌ی خود بر ترجمه‌ی منظوم رباعیات، از مرگ به عنوان درون‌مایه و فکر منحصر رباعیات خیامی یاد کرده است، «حتی بازگشت فکر خیام به لزوم اغتنام فرصت زندگی نیز از رهگذر اندیشه‌ی مرگ است و تأسف بر نیست شدن همه‌ی زیبایی‌های حیات. طبع حساس و زیباپسند خیام از جلوه‌های رنگارنگ و دل‌انگیز زندگی، اما از مشاهده‌ی این مظاهر شور و سرزندگی فکر خیام به فناپذیری آن‌ها به ذهنش نیش می‌زند که در پس این همه پویش و جوشش و نور و نشاط بی‌کران ظلمت مرگ خواهد بود و سکوت و سکون جاودان از این رو مرگ همیشه در فکر خیام رسوخ دارد و اگر زندگی را مغتنم و دوست‌داشتنی می‌یابد از این روست» (یوسفی، ۱۳۵۸: ۱۱۸). خیام که از نابسامانی‌های روزگار و بی‌ثباتی‌های آن آزرده خاطر است، راه چاره‌ی خود و همه‌ی کسانی را که مانند او از پریشانی‌های روزگار و شتاب بی‌درنگ زمان دچار حیرت و افسوس می‌شوند، در این می‌بیند که اوقات خود را با یادکرد گذشته و آینده تلخ نکنند و «پس از شکایت از گردش جهان و ذکر نامی و اندوه مردمان و کوتاهی عمر انسان و یاد از ریا و سالوس روحانیان تدبیری برای ما اندیشیده و ما را در برابر این همه رنج و محنت شیوه‌ی زندگانی می‌آموزد و آن هم عبارت است از خوشی و نشاط و بیداری» (رضازاده‌ی شفق، ۱۳۵۲: ۲۸۴).

در گروه دوم رباعیات خیام پس از تأکید بر غنیمت شمردن دم و شاد زیستن در آن پناه بردن به می و رها شدن از غم را از راه می‌خواری سفارش می‌کند:

چون عهده نمی‌شود کس فردا را
حالی خوش کن تو این دل شیدا را
می‌نوش به نور ماه ای ماه
که ماه بسیار بتابد و نیابد ما را

(ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۷۹: ۲۰۰)

این قافله‌ی عمر عجب می‌گذرد
پیش از پیاله را که شب می‌گذرد

ساقی غم فردای حریفان چه خوری	دریاب دمی که با طرب می‌گذرد
وقت سحر است خیز ای مایه‌ی ناز	(همان، ۲۰۷)
کان‌ها که بجایند نیابند بسی	نرمک نرمک باده‌خور و چنگ‌نواز
	و آن‌ها که شدند کس نمی‌آید باز
	(همان، ۱۹۵)

یکی از موارد شایسته‌ی درنگ در این دسته از رباعیات خیام، مفهوم و معنای می است. در این باره که منظور حقیقی خیام از شراب و شراب‌نوشی چیست، دیدگاه‌های گوناگون و متناقضی وجود دارد؛ این نظریه‌ها از مواردی مانند شراب سرخرنگ تا وقت صوفیانه را شامل می‌شود. برای نمونه آرتور کریستن سن ضمن اشاره به فلسفه‌ی خوش‌باشی خیام از شراب به عنوان بهترین وسیله لذت بردن در دیدگاه خیام نام می‌برد و از باده‌ی خیام هیچ معنای کنایی و استعاره‌ی استنباط نمی‌کند: «می اول و آخر لذت و شادمانی است... پس ضایع‌تر از روزی که بی‌باده به سربری روزی نیست، نوشیدن شراب وقت معینی ندارد. هر لحظه از زمان برای باده‌نوشی مناسب است» (کریستن سن، ۱۳۷۴: ۸۳).

علی اصغر حلبی در کتاب *تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی* درباره‌ی چنین دیدگاهی با اشاره به نام هانری و فیتزجرالد می‌نویسد: «فرنان هانری و فیتزجرالد می‌گویند که رباعیات خیام، خیام را برای خواننده چنان جلوه‌گر می‌کند که شرابخواره و شهوانی است و در خودپرستی و شهوات خود مستغرق است: از تقلید برکنار و نسبت به اخلاق مرسوم نافرمان و هدف‌نهایی او جلب سرور و فرورفتن در لذات است» (حلبی، ۱۳۶۸: ۳۲۳). در کنار این دیدگاه درباره‌ی شراب در شعر خیام نظر برخی دیگر از خیام‌پژوهان مانند محمدعلی فروغی و خرمشاهی به گونه‌ای دیگر است. این دو شراب خیام را در رباعیات او باده‌ای ادبی دیده‌اند (ر.ک: فروغی، ۱۳۷۳: ۱۱-۵۹).

۷-۲ راهکار ایلیا

درنگ و اندیشه در طبیعت به ویژه جنگل و غم‌ها و دردهای انسان، ایلیا را به سوی خوش‌بینی می‌کشاند. این خوش‌بینی همراه با اندیشه‌ای عمیق همراه است. و به نظر می‌رسد ایلیا این اندیشه را از خیام گرفته باشد؛ زیرا او رباعیات خیام را زیاد می‌خوانده است. و اندیشه‌ی خیام تأثیر شگرفی بر وجود او گذاشته، به گونه‌ای که بسیاری از اندیشه‌های خیام در شعر ایلیا دیده می‌شود. و خوش‌بینی این دو شاعر از جنبه‌هایی به هم شبیه است. هم‌چنان که خیام بر بهره گرفتن از لذت‌های دنیوی اغتنام فرصت تأکید داشت، ایلیا نیز بر همین باور است (ر.ک: ضیف، بی تا: ۱۸۳).

در دیدگاه خوش‌بینانه‌ی ایلیا ابوماضی هم می‌توان تأثیر خیام را دید، هم تأثیر فلسفه‌ی جبران خلیل جبران. البته نباید چنین پنداشت که خوش‌بینی اینان، شبیه خوش‌بینی انسان‌های کوتاه‌بین است بلکه این خوش‌بینی همراه با اندیشه و درنگ در جنبه‌های رازآمیز مبهم زندگی است (همان). ایلیا در قصیده‌ی «فلسفه‌ی الحیاة» فلسفه‌ی زندگی راسختی کشیدن در زندگی نمی‌داند و و از انسان می‌خواهد تا چون بلبل آواز بخواند و از سختی‌ها نهراسد و به زندگی نگاهی خوشبینانه داشته باشد:

كُنْ هَرَاراً فِي عُشِّهِ يَنْغِي
هُوَ عِبٌّ عَلَى الْحَيَاةِ ثَقِيلٌ
وَمَعَ اللَّيْلِ لَا يِيَالِي الْكُبُولَا
مَنْ يَظُنُّ الْحَيَاةَ عَيْشًا ثَقِيلًا
(أبوماضی، بی تا: ۶۰۵-۶۰۶)

شوقی ضیف در تحلیل این قصیده می‌نویسد: اندیشه‌ی حاکم بر این قصیده این است که لذت دنیا را دریابید، بی آنکه در مشکلات و مصائب زندگی خود را متغرق سازید، زندگی زیباست هرکه درونش زیبا باشد، زندگی را زیبا می‌بیند و هر کس درون اندوه‌بار داشته باشد زندگی برای او تلخ است. این امر بیشتر به خود مربوط است. پس بیاید از لحظه‌ای که در آنیم بهره‌جوییم و همه‌ی اندوه‌ها را به دور اندازیم، و فکرمان را از غصه‌های دنیا به ویژه مرگ و نابودی رها سازیم. چنان که می‌دانیم مرگ دیر یا زود ما را درمی‌یابد، پس ترس از مرگ را دور کنیم و قدر لحظه‌های خوش زندگی را بدانیم. بر اساس این دیدگاه شاعر می‌کوشد، احسان انسان را با دردهای زندگی سرمست کند (همان، ۱۸۴).

در قصیده‌ی «المساء» ایلیا زیر تأثیر رمانتیک جبران، جدال درونی خود را میان احساس غم‌های دنیا و احساس لذت دنیا در قالب داستان بیان می‌دارد. در این قصیده دختری به نام «سلمی» با حالتی پریشان به غروب خورشید می‌نگرد و به دلیل از دست دادن فرصت‌های صبح و ظهر اندوهگین است و از این که عصر با تاریکی‌هایش آمده است نیز احساس غم و اندوه می‌کند. ایلیا از او می‌پرسد چرا بر روز گذشته (جوانی) و تاریکی (پیری) بی‌تابی؟ و از وی می‌خواهد غم‌های خود را به کناری نهد و به صدای جریان آب و نهر گوش دهد و از نسیم خوش‌گل‌ها لذت ببرد و به شهاب‌های پران در شب بنگرد.

در بخش آخر قصیده مخاطب خود را به خوش‌بینی دعوت می‌کند و او را به بهره‌وری و استفاده از اموری که در دسترس اوست فرا می‌خواند و از او می‌خواهد که چه در دوران جوانی و چه در دوران پیری باید قلب انسان پر از امید باشد و به جهت این که در

آینده ممکن است ظاهراً چنین و چنان شود هرگز نباید حال خود را تیره و ناگوار نماید. از همین رهگذر است که شاعر از مخاطب می‌خواهد که غم و اندوه را ترک گوید و شادی کودکی را در دوران پیری حفظ نماید. ایلیا پیوسته در سروده‌های خود بر این مسأله تأکید دارد که باید فرصت را غنیمت شمرد و از خوشی و لذت‌های زندگی (عشق، شراب، طبیعت) بهره برد.

ایلیا با وجود این که از اندیشه‌ی خوشباشانه‌ی خیام تأثیر فراوانی پذیرفته یک گام از او جلو تر است، و راه کار عملی برای رویارویی با سختی‌ها را به مخاطب پیشنهاد می‌دهد که چه بسا در اندیشه‌ی برخی روان‌شناسان معاصر نیز می‌توان این دیدگاه را یافت. و این دیدگاه، همان خندیدن به غم‌ها و مصیبت‌های دنیا است. شاعر در قصیده‌ی «بردی یا سُبُّ» می‌گوید:

أنا من قومٍ إذا حزنوا وجدوا في حزنهم طربا

(أبوماضی، همان: ۱۸۱)

در این قصیده ایلیا مستقیماً از اندیشه‌ی خیام بهره می‌گیرد. ایلیا بر این باور است که می‌توان شادی زندگی را از میان غم و اندوه موجود در آن گرفت و بیان می‌دارد که حتی با غم و اندوه نیز می‌توان شاد زیست.

ایلیا در قصیده‌ی ای با عنوان «الفيلسوف المجتَّح» بلبلی را مورد خطاب قرار می‌دهد که از شاخه‌ی ای به شاخه‌ی دیگر می‌پرد و آواز سر می‌دهد و صدای او شاعر را به طرب آورده است. در پایان قصیده بلبلی را چنین مورد خطاب قرار می‌دهد و به او می‌گوید خوشا به حال تو که به فکر فردا نیستی، چون آغاز غم و اندوه و نگرانی همین است که انسان به فردا بیندیشد:

طوباك أنك لا تفكر في غدٍ بدء الكآبة أن تفكر في غدٍ

(همان: ۲۵۵)

در قصیده «بتسم» شاعر، روی گرداندن معشوق و بی‌وفائی او علت غم و اندوه در دل عاشق می‌داند سپس به او می‌گوید تا اینکه بخندد و همه چیز را فراموش کند. در ادامه شاعر به بحران اقتصادی که در ولایات متحده آمریکا حاکم شده بود اشاره می‌کند و تاجر را به مسافری تشبیه می‌کند که در صحرا مسافرت می‌کند و تشنگی بر او غلبه کرده است و یا این که او را به زن مبتلا به سل تشبیه می‌کند که به غذا نیاز دارد ولی اگر غذا بخورد خونریزی می‌کند.

قال: التجارة في صراع هائل مثل المسافر كاد يقتله الظما
أو عادة مسلوقة محتاجة لدم و تفت كلما لهت دما

در آخر چنین نتیجه می‌گیرد که کسانی که در تجارت زیان دیدند چاره‌ای جز فراموش کردن ندارند و شادی سراغ آنان نخواهد آمد مگر اینکه در برابر سختی‌ها و مشکلات بخندند.

او بر این باور است که انسان باید چون پرندگان شاد زندگی کند، پرندگان در اوج آسمان پرواز می‌کنند در حالی که خطرهای فراوانی آنان را تهدید می‌کند.

تَنَغَّيْ وَ الصَّقْرُ مَلِكَ الْجَوِّ	عَلَيْهَا الصَّائِدُونَ السَّبِيلَا
تَنَغَّيْ وَ عُمْرُهَا بَعْضَ عَامٍ	أَقْتَبِكِي وَ قَد تَعِيشُ طَوِيلَا
فَهِيَ فَوْقَ الْغُصُونِ فِي الْفَجْرِ تَتَلَوُ	سُورَ الْوَجْدِ وَ الْهَوَى تَرْتِيلَا

(همان)

شاعر با این قصیده به دنبال آن است تا با مصیبت و غم و اندوهی که به دنبال جنگ جهانی اول بر جامعه حاکم شده بود و امید مردم را به یأس و ناامیدی تبدیل کرده بود، مقاومت کند.

ولی او در مقابل بهتر فهمیدن و کشف اسرار و پرده برداشتن از رمزهای حیات و سؤال کردن و نفوذ در عمق پدیده‌ها درد و رنج را تحمل می‌کند و سختی‌های آن را با آغوش باز پذیرا می‌شود و گاه با دل خونین لب خندان برآورد. (میرقادری، ۱۳۷۸: ۳۴۱-۳۴۲) با درنگ در زندگی ایلیا ریشه‌ی پیدایش سوال از معمای هستی را می‌توان در دوران کودکی این شاعر یافت؛ ایلیا در دوران کودکی خود سختی‌های فراوانی تحمل کرد؛ به گونه‌ای که این سختی‌ها او را واداشت برای زندگی بهتر به مصر سفر کند و برای گذراندن زندگی سخت مشغول کار شود. در کنار این موضوع تسلط تعالیم کلیسا در زندگی و قوانین ارتدکس در تکوین و شکل‌دهی رفتارش تأثیر داشت. ایلیا در رویارویی با این مشکلات به اندیشه و تفکر پرداخت و برای رهایی از اندیشه‌ی معمای هستی به دنبال راهی برای فراموش کردن آن‌ها بود.

در حقیقت این احساس مقدمه‌ای برای احساس خوشبینی در شاعر شد، این خوشبینی را می‌توان نوعی فرار از حقیقت دانست؛ چون شاعر حقیقت را همان‌طور که هست را به تصویر نمی‌کشد، بلکه اشیاء را آن گونه که دوست دارد، می‌بیند و هرگونه بخواهد به اشیاء می‌نگرد و برخی کاستی‌ها و ناراستی‌ها را برای مخاطب خود می‌آراید و زیبا جلوه می‌دهد.

شاعر سرگردان و پریشان است و از درک معمای هستی ناتوان است و هستی برای او به سان معما و طلسمی لاینحل مانده است که گشودن این معما برای او بسیار سخت شده است و به این باور رسیده است که سنگینی جهل و حیرت خود را با خوش بینی حل کند، نه از طریق تفکر در معمای هستی و زندگی و مرگ بلکه از طریق تفکر در هرچه که زندگی را از شقاوت و اندوه و غم رها می‌سازد.

درنگ ایلیا در معمای هستی هشدار برای درست زیستن است، او بر این باور است که پیش از رسیدن مرگ باید از فرصت سبز زندگی بهره گرفت و در پی راهکاری برای برون-رفت از این مشکل بود، بهترین راه را دم غنیمتی و بی توجهی به دردها و سختی‌های زندگی و نیز روی آوردن به طبیعت می‌داند.

نتیجه

پس از تطبیق اندیشه‌ی خیام و ایلیا در معمای هستی بر پایه‌ی مکتب ادبیات تطبیقی اروپای شرقی این نتایج بدست آمد:

- بر پایه‌ی این مکتب، زیرساخت‌های جامعه تأثیر انکارناپذیر در چگونگی پیدایش و شکل‌گیری ادبیات و هنر جامعه دارند. از همین‌رو اگر شرایط اجتماعی در چند کشور همانند باشد، این شباهت اجتماعی سبب پیدایش انواع ادبی مشترک می‌شود.

- جامعه‌ی خیام و ایلیا شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مشترکی داشت که سبب شد هر دو شاعر یکی از دغدغه‌های فکری شان پرسش از معمای هستی باشد. درگیری - های سیاسی و جنگ و خونریزی، اوضاع نابسامان اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، آشنایی با فرهنگ‌ها و عقاید مذهبی، سفرهای اجباری، تاثیرپذیری از عقاید رایج در جامعه و مکتب‌های ادبی و.. از مهم‌ترین مسائلی است که سبب شد پرسش معمای هستی در ذهن-شان بارور شود.

- معمای هستی موضوع مهم در اندیشه‌ی خیام بود و چنین می‌نماید که به این دلیل در برخی رباعیات خیام دنیا را تیره و غمگین می‌بیند که لطایف و خوشی‌ها و زیبایی‌های این جهان را ناپایدار می‌داند و گرنه وی شادی‌ها و زیبایی‌های جهان را فراموش نمی‌کند و معمای هستی در شعر ایلیا در شعر «الطلاسم» بیشتر نمود پیدا کرده است شاعر، انبوهی از این گونه پرسش‌ها را مطرح می‌کند و گونه‌ای شک و حیرت انسان از هستی را که پیش‌تر از طرف خیام و ابوالعلا معری مطرح شده بود وسعت می‌بخشد.

- خیام پس از تأکید بر غنیمت شمردن دم و شاد زیستن در آن، پناه بردن به می و رها شدن از غم را از راه می‌خواهی پیشنهاد می‌کند اما راهکار ایلیا در رویارویی با این پرسش دم غنیمتی و بی توجهی به دردها و سختی‌های زندگی و نیز روی آوردن به طبیعت است.

- ۱- باور آنان این بود که دهر و زمان خداست. نویسندهی الملل و النحل درباره‌ی باورهای آنان می‌نویسد: «بعضی از ایشان معطله‌اند که فکرشان بسته شده از راه راست و عقل و نظر ایشان را هدایت و رهنمونی نکند به اعتقاد. و فکر و ذهن ایشان راه نماید به معاد. الفت به محسوس گرفته‌اند و میل به آن کرده‌اند و از عالم عقل رو نهفته دارند. این طایفه طبیعیان و دهری‌اند» (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۵).
- ۲- از ویژگی‌های مهم آیین که در دین بودا به صورت کامل و پخته پدیدار گشته است، «تاریخی دراز دارد و مذهبی قدیمی است و به نظر بودا عقل حکم می‌کند و تجربه معلوم می‌سازد که همه‌ی چیزها در جهان بد است و درد بنیاد هستی است و مقدار شرها و بدی‌ها بر نیکی‌ها و خیرات رجحان دارد و اگر جز این بود، بدی و درد حاکم بر عالم نبود و انسان این همه ناله سر نمی‌داد و سخن از اغتنام فرصت نمی‌گفت و در جستجوی شادی نمی‌رفت؛ زیرا انسان چیزی را که با خود دارد و در دسترس اوست نمی‌جوید بلکه چیزی را می‌جوید که وجود ندارد یا اگر وجود دارد به دست آوردنش دشوار است» (حلبی، ۱۳۶۸: ۲۳۵).
- ۳- «خیام حامل اندیشه‌های زروانی است که سینه به سینه در محیط ایران نقل می‌شده و حتی در شاهنامه‌ی فردوسی نیز وسیعاً انعکاس یافته است، تقریباً تمام اندیشه‌های اصیل خیامی را در شاهنامه می‌توان یافت. فردوسی را ارائه کننده‌ی راستین اندیشه‌های زروانی شمرده‌اند که به نوبه‌ی خود پیش‌درآمد اندیشه‌های خیامی است... رباعیات خیام با مایه‌های زروانی بسیار نیرومند که زمینه‌ی کهن فرهنگی در اینجا داشت، توانست مسائل و مشکلات و پرسش و پاسخ‌های متکلمان و فیلسوفان را میان عامه‌ی باسواد ببرد و طبع آنان را برانگیخت که هرچه می‌خواهند بگویند و نیش و طعنه بزنند و حتی لجوجانه به آیات و احادیث استناد عامیانه کنند، عربده بکشند و هرزه‌گویی کنند و این همه به حساب خیام که مردی عاقل و متین و باوقار و دانشمندی صاحب اعتبار و خوددار و راز نگه‌دار بوده است، تمام شود» (ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۶۹: ۱۲۲)

۴- ایلیا نیز به این موضوع در اشعار خود پرداخته است. (برای اطلاع بیشتر به مقاله‌ی «داستان مکرر دارا و نادر در دیوان ابوماضی»، در مجله‌ی مدرس شماره‌ی ۵ زمستان ۱۳۷۶ مراجعه شود)

کتابنامه

- ۱- ابن جوزی. (۱۳۳۸). «تلیس ایلیس». ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲- ابوماضی، ایلیا. (۱۹۸۷). «الخمانل»، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ۳- ابو ماضی، ایلیا. (بی تا). «دیوان ایلیا ابوماضی شاعر المهجر الأكبر»، بیروت: دارالعودة.
- ۴- أبوفاضل، ربیعة بدیع. (۱۹۹۳). «فوزی المعلوف شاعر الألم و الحلم»، بیروت: دار المشرق.
- ۵- احمدی، بابک. (۱۳۸۲). «هایدگر و پرسش بنیادین»، تهران: مرکز نشر.
- ۶- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۷۱). «صفیر سیمغ»، تهران: یزدان.
- ۷- بلبع، عبدالحکیم. (۱۹۸۰). «حركة التجديد الشعری فی المهجر بین النظرية و التطبيق»، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ۸- پیرانی شال، علی. (۱۳۸۸). «الذھول و الغموض بین الخیام و ایلیا أبی ماضی»، مجله الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية و آدابها، العدد ۱۳.
- ۹- جمیل السراج، نادرة. (بی تا). «شعراء الرابطة القلمیة»، القاهرة: دارالمعارف، ط ۳.
- ۱۰- حسن لی، کاووس و سعید حسام پور. (۱۳۸۴). «مجله‌ی علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز»، دوره‌ی ۲۲، شماره‌ی ۳.
- ۱۱- حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی. (۱۳۱۳). «تبصره العوام فی معرفه مقام الانام»، به تصحیح: عباس اقبال، تهران: اساطیر.
- ۱۲- حلبی، علی اصغر. (۱۳۶۸). «تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی»، تهران: اساطیر.

- ۱۳- الخطیب، حسام. (۱۹۹۲). «آفاق الأدب المقارن عربياً و عالمياً؛ الطبعه الاولى»، بیروت: دار الفكر المعاصر، ط ۱.
- ۱۴- خیام، حکیم عمر بن ابراهیم. (۱۳۷۳). «رباعیات»، به تصحیح: محمد علی فروغی، به اهتمام بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: ناهید.
- ۱۵- دشتی، علی. (۱۳۸۱). «دمی با خیام»، تهران: امیرکبیر.
- ۱۶- دهقانیان، جواد. (۱۳۸۱). «انسان و اجتماع از دیدگاه مهدی اخوان ثالث و ایلیا ابو ماضی»، پایان نامه‌ی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز.
- ۱۷- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا. (۱۳۶۹). «حکیم سخن آفرین»، تهران: نشر دانش.
- ۱۸- ذکاوتی، قراگزلو. (۱۳۷۷). «عمر خیام»، تهران: طرح نو.
- ۱۹- روشنفکر، کبری. (۱۳۷۶). «داستان مکرر دارا و ندار در دیوان ابوماضی»، مجله‌ی مدرس، شماره‌ی ۵.
- ۲۰- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴). «فرار از مدرسه»، تهران: امیرکبیر.
- ۲۱- سعید جمال‌الدین، محمد. (۱۳۸۹). «ادبیات تطبیقی»، ترجمه: سعید حسام‌پور و حسین کیانی، چاپ اول، شیراز: دانشگاه شیراز.
- ۲۲- شهرستانی، عبدالکریم. (۱۳۶۲). «الملل و النحل»، ترجمه: مصطفی خالقداد هاشمی، تهران: اقبال.
- ۲۳- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۳۶). «تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی»، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۴- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۸). «تاریخ ادبیات ایران»، ج ۱، تهران: ققنوس.
- ۲۵- ضیف، شوقی. (بی تا). «الادب العربی المعاصر فی مصر»، القاهرة: دارالمعارف، ط ۱۳.
- ۲۶- ضیف، شوقی. (بی تا). «دراسات فی الشعر العربی المعاصر»، القاهرة: دارالمعارف، ط ۱۰.

- ٢٧- عباس، احسان و محمد یوسف نجم، (٢٠٠٥). «الشعر العربی فی المهجر أمیریکا الشمالية»، بیروت: دارصادر، ط٤.
- ٢٨- عبدالدايم، صابر. (١٩٩٣). «أدب المهجر»، القاهرة: دارالمعارف.
- ٢٩- عبّود، عبده. (١٩٩٩). «الأدب المقارن مشكلات و آفاق»، دمشق: اتحاد الكتاب العرب.
- ٣٠- عزيزی پور، محمد رضا. (١٤٢٩هـ.ق). «النزعة التأملية في الشعر المهجري»، أطروحة الدكتوراه في فرع اللغة العربية و آدابها، جامعة اصفهان.
- ٣١- علوش، سعيد. (١٩٨٧). «مدارس الأدب المقارن دراسة منهجية»، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- ٣٢- فرشاد، مهدی. (١٣٦٥). «تاریخ علم در ایران»، تهران: امیرکبیر.
- ٣٣- فروخ، عمر. (١٣٨١). «عقاید فلسفی ابوالعلا فیلسوف معره»، ترجمه: حسین خدیو جم، تهران: فیروزه.
- ٣٤- فروغی، محمدعلی. (١٣٧٣). «مقدمه رباعیات خیام»، تهران: ناهید.
- ٣٥- فولادوند، محمد مهدی. (١٣٧٩). «خیام شناسی»، تهران: موسسه الست فردا.
- ٣٦- کریستن سن، آرتور. (١٣٧٤). «بررسی انتقادی رباعیات خیام»، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- ٣٧- کسای، نورالله. (١٣٦٣). «مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن»، تهران: امیرکبیر.
- ٣٨- محمود غیلان، حیدر. (٢٠٠٦). «الأدب المقارن و دور الأنساق الثقافية في تطور مفاهيمه و اتجاهات ه»، مجله دراسات یمنية، رقم ٨٠.
- ٣٩- المعوش، سالم. (١٩٩٧). «ایلیا ابوماضی بین الشرق و الغرب»، بیروت: موسسه بحسون.
- ٤٠- المقدسی، أنیس. (١٩٨٤). «الفنون الأدبية و أعلامها في النهضة العربية الحديثة»، بیروت: دارالعلم للملایین.

- ۴۱- میرقادری، سیدفضل‌الله. (۱۳۷۸). «جلوه‌های «تامل» در آثار ایلیا ابوماضی»، مجله: دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، دوره‌ی ۱۵۰.
- ۴۲- میرقادری، سید فضل‌الله و جواد دهقان‌یان. (۱۳۸۹). «مروارید شرق»، شیراز: مروارید شرق: چاپ اول، دانشگاه شیراز.
- ۴۳- _____، _____ و _____، (۱۳۸۶) «عشق، وطن و فلسفه در شعر ایلیا ابوماضی» دوره‌ی بیست و ششم، شماره‌ی دوم، (پیاپی ۵۱)
- 44- هدایت، صادق. (۱۳۵۳). «ترانه‌های خیام»، تهران: بی‌جا.
- ۴۵- یان رییکا. (۱۳۷۰). «تاریخ ادبیات ایران»، تهران: گوتنبرگ.
- ۴۶- یکانی، اسماعیل. (۱۳۴۲). «نادره‌ی ایام حکیم عمر خیام»، تهران: انجمن آثار ملی.
- ۴۷- یوسفی، غلامحسین. (۱۳۵۸). «چشمه‌ی روشن»، تهران: انتشارات علمی.

**فصلنامه‌ی لسان مبین (پژوهش ادب عربی)
(علمی-پژوهشی)**

سال دوم، دوره‌ی جدید، شماره‌ی سوم، بهار ۱۳۹۰

**دراسة تطبيقية بين عمرالخيامة النيشابورية وإيليا أبى ماضى اللبناى فى لغز الحياة
المدرسة السلافية نموذجاً***

الدكتور سعيد حسام بور
استاذ مشارك بجامعة شيراز
الدكتور حسين كيانى
استاذ مساعد بجامعة سيراز

الملخص

الأدب المقارن من العلوم الحديثة التى تعتمد على المقارنات و التواصل الثقافى بين الآداب، ظهرت بظهوره مدارس متعددة، لكل منها منهجها و أسسها و أسلوبها فى الدرس المقارن. برزت المدرسة السلافية فى الستينات فى الدول الأوروبية الشرقية، و ذهبت إلى أن الأدب جزء من البناء الفوقى للمجتمع يواكبه و يتطور بتطوره ، وبنى التحتية المتشابهة و هى الظروف الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية، تفرز بالضرورة البنى الفوقية المتشابهة و هى الأدب و الفن.

يهدف هذا البحث إلى دراسة تطبيقية بين الخيام و إيليا أبى ماضى فى موضوع لغز الحياة و رموزها معتمداً على المدرسة السلافية، و يدرس بعد مقدمة فى أسس المدرسة السلافية، الظروف الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية لمجتمع الشعراء للوصول إلى العوامل التى أدت إلى ظهور فكرة لغز الحياة فى أديهما و أخيراً يدرس طريقتهما فى حل لغز الحياة و رموزها.

وصل البحث أخيراً إلى أن التشابهات فى البنى التحتية لمجتمع الشعراء أدت إلى ظهور التشابهات فى شعرهما ، و الظروف الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية سببت فى اهتمامهما بموضوع لغز الحياة و رموزها و كلا الشعراء يؤكدان على اغتنام الفرصة لحل لغز الحياة. أما فى اختيار الطريق للوصول إلى هذا الاغتنام فيختلفان، يؤكد الخيام على الحب و معاقرة الخمر و ايليا يؤكد على التمتع بالطبيعية و جمالها.

الكلمات الدلييلة

الأدب المقارن، ايليا أبو ماضى، الخيام، المدرسة السلافية، لغز الح

* - تاريخ الوصول: ۱۳۸۹/۱۲/۲۵ تاريخ القبول: ۱۳۹۰/۰۳/۱۵

عنوان بريد الكاتب الالكترونى: Shessampuour@yahoo.com