



Research article

Research of Literary Texts in Iraqi Career
Vol. 3, Issue 4, Winter 2022, pp. 99-116

**The influence of Khayyam philosophy on the creation of the character of the
Greek Zorba**

Majid Azizihabil*

PhD in Persian language and literature, Lorestan University, Lorestan, Iran

Received: 2023/03/5

Accepted: 2023/03/17

Abstract

Khayyam Neyshabouri, one of the most famous poets in the field of Persian language, achieved a universal reputation, and his quatrains were translated into different languages. The high circulation of this work has caused many poets and writers worldwide to be influenced by his fascinating philosophy and particular ethics. One of the writers who were influenced by the thought of Khayyam is Greek Nikos Kazantzakis. Kazantzakis, in developing his novel; that is, "Greek Zorba" as much as the votes and Khayyam's ethics are affected as if the hero of his novel, the same is Khayyam Neyshaburi which has appeared in the old, worldly-wise and hedonism. After adjusting the Greek Zorba and Khayyam ethics and thinking based on the American comparative critique, it was concluded that their most important intellectual and personality traits are: thinking about death, worth knowing the moment, tent about leniency and happiness, praising dance, wine, and lover, fighting religious hypocrites, wonder and skepticism, and interference in the affairs of the creator, materialism, hate to humanity and...

Keyword: Khayyam, Quatrains, Nikos Kazantzakis, Novel, Greek Zorba

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پژوهشنامه متون ادبی دوره عراقی
سال سوم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱ هـ ش، صص. ۹۹-۱۱۶

تأثیر فلسفه خیامی بر تکوین شخصیت زوربای یونانی

مجید عزیزی هاییل *

دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه لرستان، لرستان، ایران

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۴

چکیده

خیام نیشابوری یکی از پرآوازه‌ترین شاعران حوزه زبان فارسی است که به شهرتی عالمگیر دست یافت و رباعیاتش به زبان‌های مختلف ترجمه شد. شمارگان بالای انتشار این اثر، باعث شد که شاعران و نویسندگان بسیاری در اقصی نقاط جهان، از فلسفه لذت‌گرایانه و اخلاقیات خاص او تأثیرپذیر شوند. یکی از این نویسندگان که تحت تأثیر فلسفه خیامی قرار گرفته، نیکوس کازانتزاکیس یونانی است. کازانتزاکیس در پروردن شخصیت رمان خود؛ یعنی *زوربای یونانی*، به اندازه‌ای از فلسفه و اخلاقیات خیام تأثیر پذیرفته که گویی قهرمان رمان او، همان خیام نیشابوری است که در شمایل پیری جهان‌دیده و لذت‌گرا ظهور یافته است. پس از تطبیق اخلاقیات و تفکرات خیام و *زوربای یونانی* بر مبنای نقد تطبیقی آمریکایی، این نتیجه حاصل شد که مهم‌ترین اشتراکات فلسفی و شخصیتی آن دو از این قرار است: مرگ‌اندیشی، غنیمت‌شمردن دم، سفارش به تساهل و خوش‌باشی، ستایش رقص و شراب و معشوق، ستیز با زهدفروشان ریاکار، حیرت و شکاکیت، چندوچون در کار خالق هستی، ماده‌گرایی، نفرت از نوع بشر و... .

واژه‌های کلیدی: خیام، رباعی، نیکوس کازانتزاکیس، رمان، *زوربای یونانی*.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. مقدمه

حکیم ابو حفص یا ابوالفتح غیاث‌الدین عمر بن ابراهیم خیام نیشابوری، منجم، ریاضی‌دان، مهندس و شاعر ایرانی سده‌های پنجم و ششم، بنا به قولی در سال‌های بین ۴۳۰ الی ۴۴۰ ه. ش متولد شد و در حوالی سال ۵۱۵ ه. ش وفات یافت (ر. ک: رشیدی، ۱۳۶۷: ۳). جزئیات زمانه و زندگی او، مانند بسیاری از اندیشمندان ادوار گذشته ایران، در حاله‌ای از ابهام و ناشناختگی است. از ابهامات مهم زندگی او، حدیث متواتری است با این مضمون که آیا خیام فیلسوف همان خیام شاعر است؟ یا این که با دو شخصیت تاریخی مواجهیم که در گذر زمان خلط شده‌اند؟ مسئله دیگری که ذهن بسیاری از محققان را به خود مشغول کرده است، وجود رباعیاتی است که از آن‌ها می‌توان به‌عنوان رباعیات سرگردان یاد کرد. «منظور از رباعیات سرگردان، رباعیاتی است که در منابع مختلف به اسم دو یا چند نفر از شاعران ثبت شده است» (میرافضلی، ۱۳۸۲: ۱۶). این رباعیات که تحت تأثیر ذهن و زبان رباعیات منتسب به خیام سروده شده‌اند، در ادوار مختلف تاریخ بر تعداد آن‌ها افزوده شده و انتساب آن‌ها به خیام، باعث سردرگمی تذکره‌نویسان و محققان شده است. می‌توان گفت تعداد رباعیات افزوده و جعلی، بسیار بیش از رباعیات اصیل خیام است. نیکلسون در این خصوص می‌گوید: «با گذشت زمان و افزودن حجم نسخه‌ها، بایستی مقدار بیشتری لایه‌های آلیاژ پیوسته بر گرد فلز حقیقی خیامی جمع شده باشد و سپس به دست ما رسیده باشد؛ اما فلز اصلی چنان در میان این مواد اضافی پنهان شده که حتی خود خیام نیز قادر به یافتن مجدد آن نیست» (کریستن سن، ۱۳۷۴: ۴۷). با وجود تحقیقات فراوان محققانی همچون: کریستن سن، ژوکوفسکی، آربری، فردریخ روزن، فیتزجرالد، تیسیر السبول، سعید نفیسی، صادق هدایت، مسعود فرزاد، علی دشتی، جلال‌الدین همایی، محمدعلی فروغی، علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، فتح‌الله همایونفر، مهدی امین‌رضوی و... هنوز بحث تشخیص رباعیات اصیل و جدا کردن سره از ناسره، به پاسخی قانع‌کننده ختم نشده و نتایج تحقیقات، با اعمال سلیقه شخصی و بر پایه حدس و تقریب پیش رفته است و هنوز نسخه‌ای منقح که مورد تأیید منابع تاریخی و مبتنی بر معیارهای علمی تصحیح باشد، در دست نیست.

برخی از پژوهشگران، به مؤلفه‌هایی اشاره نموده‌اند که در تشخیص رباعیات دارای اصالت به آن‌ها اتکا کرده‌اند؛ مثلاً علی دشتی بخشی از رباعیات را که در منابع مؤثق کهن آمده، به‌عنوان «رباعیات کلید» معرفی می‌کند و معتقد است با مطالعه این رباعیات، می‌توان به تصویری کلی از خیام دست یافت و در ادامه، با شمسبک‌شناسانه خود و توجه به ذهن و زبان خیام، به رد یا تأیید اصالت رباعیات می‌پردازد (۱۳۷۷: ۱۴۳). محمدعلی فروغی نیز رباعیات موجود در منابع قابل‌اعتماد کهن را معیار تشخیص قرار داده و بسیاری از آن‌ها را بدون تردید از خیام می‌داند (ر. ک: خیام، ۱۳۷۲: ۳۲). با این حال، علامه همایی، در مقدمه طریخانه، با دقتی بی‌نظیر، بسیاری از رباعیات قابل‌اعتماد فروغی را از شاعران دیگر می‌داند؛ اما در ادامه، در خصوص تصحیح فروغی می‌گوید: «انصاف باید داد که مابین مجموعه‌های رباعیات خیام که تا این زمان منتشر شده، اثر او از همه بهتر و عالی‌تر است» (رشیدی، ۱۳۶۷: ۴-۴۴). همایی در کنار شیوه مبتنی بر تفحص خود، معتقد است که در اصالت تمام رباعیات متحدالقافیه که مضمونی تکراری یا مشابه دارند نیز می‌توان شک کرد؛ زیرا تکرار را از طبع کم‌گوی و گزیده‌گوی خیام قبیح می‌داند (همان: ۲۲). معیاری که هدایت به دست می‌دهد تا حدودی شبیه به معیارهای دشتی

است؛ علاوه بر این، او رباعیات صوفیانه را نیز از خیام نمی‌داند (۱۳۵۳: ۱۲-۲۴). سیدعلی میرافضلی رباعیات چهارقافیه‌ای (خصی) نزدیک به عصر خیام را دارای اصالت بیشتری می‌داند (۱۳۷۴: ۴). با وجود تمهیدات فوق، چنان‌که گفته شد، در تشخیص رباعیات اصیل از رباعیات افزوده، هنوز باب سخن مفتوح است و امید بر آن است که کشف نسخه‌ای اصیل به یاری محققان آید. باری هدف ما در این پژوهش، چندوچون در خصوص تشخیص اصالت رباعیات خیام نیست؛ آنچه مد نظر ماست، این است که رباعیاتی که امروز به نام خیام به زبان‌های دیگر ترجمه شده، به شهرتی فراتر از تصور دست یافته است و باعث شده بسیاری از شاعران و نویسندگان، تحت تأثیر دیدگاه‌های فکری و فلسفی او قرار بگیرند. یکی از این نویسندگان، نیکوس کازانتزاکیس یونانی است که به عقیده نگارنده، رمان «زوربای یونانی» را با اثرپذیری از افکار و اخلاقیات خیامی نوشته است. او با فرهنگ‌های مختلف آشنا بوده و سفرهای بسیاری به کشورهای ایتالیا، قبرس، فلسطین، مصر، چین، ژاپن، آلمان، انگلستان، اسپانیا، روسیه، چک‌واسلواکی و... داشته است. رمان او در ایران سه بار توسط محمد قاضی، تیمور صفری و محمود مصاحب ترجمه و چاپ شد. این اثر، روایتگر داستان رویارویی نویسنده‌ای جوان با پیرمردی لذت‌گرا به نام الکسیس زوربا است. زوربا در بدوی‌ترین حالت یک انسان، از لذت‌های زندگی بهره‌مند می‌شود و روحیه خوش‌باشی و درعین حال تفکرات غیرعوامانه و خردمحور او، نویسنده جوان را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد. ویژگی‌های شخصیتی زوربا، چنان که در صفحات آینده بدان خواهیم پرداخت، شباهت زیادی به اخلاقیات خیامی دارد.

۱-۱. فلسفه فکری خیام

در یک نگاه کلی می‌توان رمز و راز ماندگاری بزرگان ادبیات فارسی را در دو مقوله بررسی کرد: ۱- توجه به دقیقه‌های فرمالیستی و بلاغی؛ ۲- پرداختن به مقوله‌های معنایی، اعم از مباحث اعتقادی، فلسفی و غیره. در بسیاری از موارد، شاعران بزرگ از تلفیق این دو مقوله اثری ماندگار خلق کرده‌اند. در حوزه فرمالیستی می‌توان خاقانی را از پیشگامان این گروه دانست و در حوزه دوم نیز می‌توان خیام را جزو سرآمدان شاعران معناگرا به حساب آورد. آنچه در خصوص خیام این سخن را تأیید می‌کند، این است که در ترجمه رباعیات او، نکات بلاغی و زیبایی‌شناسانه هرچند اندک شعر او، به زبان مقصد منتقل نشده و آنچه باعث اقبال مخاطبان به شعر او شده، فلسفه خاص و نگاه ویژه او به زندگی است.

دوران زندگی خیام مقارن است با شدت گرفتن جریان عرفان در ادب فارسی و هم‌زمان با این جریان فکری، فلسفه‌ستیزی نیز قوت می‌یابد. اظهار بیزاری شاعران متمایل به عرفان با وجوه مختلف فلسفه، به‌ویژه فلسفه عقل‌گرای یونانی، بحثی است درازدامن که در این مقال نمی‌گنجد. نمونه‌های زیر حضور این جنبش فکری را در گستره ادبیات فارسی تأیید می‌کنند:

قفل	اسطوره	ارسطو	را	بر	در	احسن‌الملل	منهید
نقش	فرسوده	فلاطون	را	بر	طراز	بهین	حلال

(خاقانی، ۱۳۸۲: ۱۷۲)

یا:

کی شناسی حکمت روحانیان در میان حکمت یونانیان
(عطار، ۱۳۸۶: ۲۵۰)

و:

تا کی از کاهل‌نمایی ای حکیم زشت‌خوی همچو دونان اعتقاد اهل یونان داشتن؟
(سنایی، ۱۳۸۸: ۴۶۰)

به‌طور خلاصه می‌توان گفت اظهار بیزاری این متفکران از فلسفه‌ای است که با اندیشه‌های اسلامی در تعارض است و نه با خردگرایی دینی (واعظی، ۱۳۹۴: ۲۲۴۹).

این تنازع و تنافر، پیش از هر چیز مؤید این نکته است که فلسفه یونانی در قرن پنجم و دوران معاصر با زندگی خیام، در جغرافیای فرهنگی زبان فارسی نفوذ فراوانی داشته است. نکته قابل‌عرض دیگر این است که عقل‌گرایی خیام را می‌توان از گونه فلسفه خردگرایانه یونانیان دانست نه عقل‌گرایی سخنورانی همچون ناصر خسرو و امثالهم. همچنین می‌توان گفت یکی از دلایلی که باعث شد خیام در کشورهای غربی، بیش از کشورهای مسلمان به شهرت و محبوبیت برسد، مربوط به مواضع فکری و فلسفی اوست. از بین آراء حکمای یونانی، نزدیک‌ترین جریان فکری به دنیای خیامی را می‌توان در اندیشه‌های اپیکور یافت. در آثار برخی از محققان در خصوص شباهت و تفاوت فلسفه خیام و اپیکور بحث شده است (ر. ک: هدایت، ۱۳۵۳: ۲۱، عرفانی، ۱۳۷۵: ۴۸۶، نیز دهباشی، ۱۳۸۳: ۷۷۰). قبری معتقد است «برخی از افکار اپیکور که در منابع اسلامی به ایقور شهرت دارد، با سروده‌های خیام شباهت و نزدیکی دارد که لزوماً از مصادیق اقتباس و نظایر آن نیست؛ بلکه بیشتر از نوع قرابت در اندیشه است» (۱۳۸۴: ۱۶۷). نکته قابل‌تأمل این است که برخی از صاحب‌نظران، استنباط نادرستی از فلسفه اپیکور داشته‌اند و لذت‌گرایی او را صرفاً به بعد مادی و جسمانی تنزل داده‌اند. (برای نمونه ر. ک: فرهنگ معین، ذیل «اپیکورسیم»). این سوءبرداشت از آنجا نشأت گرفته است که «ایقور [...] تکلیف انسان را تنها در ک لذت فهمید، از این رو ایقور و پیروانش نزد مردم به خوش‌گذرانی و عشرت‌رانی معروف شدند و هم‌اکنون عیاشی و کامرانی را زندگی «ایقوری» خوانند» (فروغی، ۱۳۴۴: ۵۴)؛ اما در حقیقت، اپیکور همچون مرتاضان به دنبال آرامش درون و لذت‌های فراتر از دنیای مادی است (همان‌جا). باری قدر مسلم این است که خیام و اپیکور در مقوله «لذت» دارای جهان‌بینی مشترک هستند و در تحلیل بعد فلسفی اندیشه‌های خیام و پیوند آن با ادبیات، می‌توان به همین مقدار بسنده کرد.

۱-۲. روش و ضرورت تحقیق

روش این تحقیق، روشی تحلیلی-توصیفی است و گردآوری اطلاعات از طریق مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و فیش‌برداری از مقالات علمی صورت می‌گیرد. در خصوص ضرورت این پژوهش نیز می‌توان گفت که کشف تأثیرگذاری شاعران فارسی‌زبان بر شاعران و نویسندگان دیگر زبان‌ها، از سویی باعث شناخت بهتر و عمیق‌تر شاعران و نویسندگان اثرگذار و اثرپذیر خواهد شد و از سویی دیگر به تکمیل تحقیقات مربوط به زبان و ادب

فارسی منجر می‌شود که امری لازم و ضروری است.

۳-۱. پیشینه پژوهش

در پژوهش‌های بسیاری به مقوله تأثیرپذیری شاعران و نویسندگان فرهنگ‌های مختلف از خیام پرداخته شده است؛ از جمله: نعمت‌الله به‌رقم در مقاله «بازتاب رباعیات خیام در جهان معاصر عرب» (۱۳۸۷)، بسام‌علی رباعه در مقاله «تأثیر خیام بر تیسیر السبول شاعر اردنی» (۱۳۸۳)، حسین میرزایی‌نیا و علی نوک‌کاریزی در مقاله «جستاری در برخی اندیشه‌های مشترک عمر خیام و احمد صافی نجفی» (۱۳۹۴)، علیرضا نظری و مجتبی قنبری مزیدی در مقاله «بازتاب اندیشه‌های خیام در اشعار محمود سامی البارودی» (۱۳۹۳)، محمود حیدری و همکاران در مقاله «چگونگی حضور خیام در شعر عبدالوهاب الیاتی با تأکید بر دو دفتر شعری الذی یأتی و لایأتی و الموت فی الحیاء» (۱۳۹۲)، حسن امامی و همکاران در مقاله «تحلیل تطبیقی مفاهیم مشترک حکیم عمر خیام و مانده‌های زمینی آندره ژید» (۱۳۹۰)، محمدنبی احمدی و انتها فیروزی در مقاله «رباعیات خیام و صلاح جاهین در آیین ادبیات تطبیقی» (۱۳۹۷) و جواد حدیدی در مقاله «خیام در ادبیات فرانسه» (۱۳۵۲) به این موضوع پرداخته‌اند؛ اما طبق جست‌وجوی به‌عمل آمده، در حوزه تأثیر خیام بر نویسنده رمان زوربای یونانی، تاکنون پژوهشی به ثبت نرسیده است.

۴-۱. پرسش‌ها و فرضیه‌های تحقیق

این پژوهش به دنبال یافتن پاسخی برای پرسش‌های زیر است:

- ۱- کازانتزاکیس در نگارش رمان خود چگونه از فلسفه و اخلاقیات خیامی تأثیر پذیرفته است؟
- ۲- زمینه‌های تأثیر این نویسنده از اندیشه‌های خیام کدام‌اند؟

فرضیه‌های تحقیق:

- ۱- به نظر می‌رسد که این نویسنده، در پرورش شخصیت اصلی رمان خود، به اخلاقیات خیامی نظر داشته است.
- ۲- می‌توان گفت کازانتزاکیس در زمینه مفاهیمی همچون مرگ‌اندیشی، توصیه به غنیمت‌شمردن دم، تساهل و خوش‌باشی، ستایش رقص و شراب، حیرت و شکاکیت و... در نگارش رمان خود از خیام تأثیر پذیرفته است.

۲. بحث و بررسی

ادبیات و نقد تطبیقی، دریچه‌ای نو به روی پژوهش‌های ادبی گشوده و افاق‌های تازه‌ای پیش روی محققان گسترده است. نخستین بار این اصطلاح را منتقدی فرانسوی به نام ویلمن به کار برد (زرین کوب، ۱۳۶۱: ۱۲۵). در تعریف ادبیات تطبیقی می‌توان گفت: «مطالعه ادبیات فراسوی مرزهای یک کشور خاص و مطالعه روابط میان ادبیات از یک سو و سایر قلمروهای دانش و معرفت، مانند هنرها (فی‌المثل: نقاشی، مجسمه‌سازی، معماری، موسیقی)، فلسفه، تاریخ، علوم اجتماعی (فی‌المثل: سیاست، اقتصاد، جامعه‌شناسی)، علوم دین و جز این‌ها از سوی دیگر است. به‌طور خلاصه، ادبیات تطبیقی مقایسه یک ادبیات با یک یا چند ادبیات دیگر و مقایسه ادبیات با سایر قلمروهای بیان انسان است» (رماک، ۱۳۹۱: ۵۵).

در واقع ادبیات تطبیقی به مقایسه صرف بین آثار ادبی نمی‌پردازد؛ بلکه می‌کوشد که این نکته را روشن کند که کدام اثر تحت تأثیر اثر دیگر خلق شده است (زرین کوب، ۱۳۶۱: ۱۲۶). از منظری دیگر، «ادبیات تطبیقی به بررسی ارزش هنری آثار ادبی نمی‌پردازد؛ بلکه بیشتر به دگرگونی‌هایی توجه دارد که یک ملت یا نویسنده در آثار دیگر

ملت‌ها ایجاد می‌کند» (گویارد، ۱۹۵۶: ص «ل»، به نقل از نظری‌منظم، ۱۳۸۹: ۲۲۴). نقد تطبیقی دارای دو نحله است که دارای تقدم و تأخر تاریخی هستند؛ مکتب فرانسوی و مکتب آمریکایی. این شیوه نقد، با مکتب فرانسه به ظهور رسید. «مکتب فرانسوی [...] دو اصل را در حوزه ادبیات تطبیقی مبنای قرار می‌دهد: اول اینکه بین دو ادبیاتی که مقایسه می‌شوند، حتماً باید بتوان رابطه تاریخی و تأثیر و تأثر را مشاهده نمود و دوم این که معیار این مکتب برای مقایسه دو اثر در حوزه ادبیات تطبیقی، یکسان نبودن زبان آن دو اثر است» (عطارزاده و خلیلی، ۱۳۹۳: ۱۱۷۰).

از سوی رنه ولک و آوستن وارن بر مکتب فرانسه نقدهای بسیاری وارد شد (برای مطالعه بیشتر ر. ک صالح‌بک و نظری‌منظم، ۱۳۸۷: ۱۳) و پس از آن مکتب آمریکایی ظهور یافت. این نحله ادبی، با گذار از روابط تاریخی، وارد چشم‌اندازی عمیق و گسترده شد که علاوه بر فراتر رفتن از عرصه‌های سیاسی، جغرافیایی، ملی و زبانی، باعث ایجاد ارتباط بین ادبیات با دیگر مقوله‌های علمی، هنری و فرهنگی؛ از جمله فلسفه، روان‌شناسی، تاریخ، جامعه‌شناسی، موسیقی، نقاشی و... شد (یوست، ۱۳۸۶: ۳۹). راه و روش این مکتب جدید را می‌توان این گونه تبیین کرد: «مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی [...] به‌هیچ‌وجه رابطه تاریخی بین ادبیات ملت‌ها را شرط لازم برای ورود آن‌ها به حوزه ادبیات تطبیقی نمی‌داند [...] در رابطه با معیار مقایسه و تطبیق نیز این مکتب، بر خلاف مکتب فرانسوی، داشتن زبان یکسان را شرط ورود به حوزه ادبیات تطبیقی نمی‌داند؛ بلکه ملاک و معیار مقایسه را مرزهای سیاسی و جغرافیایی بین دو ملت می‌داند» (عطارزاده و خلیلی، ۱۳۹۳: ۱۱۷۰).

با توجه به این مقدمه، می‌توان گفت شیوه این پژوهش منطبق بر مکتب آمریکایی است.

یکی از جنبه‌های تحقیقی نقد تطبیقی، پژوهش در باب ترجمه و مترجمان به‌عنوان واسطه‌های فرهنگی انتقال آثار ادبی از زبان و فرهنگی به زبان و فرهنگ دیگر است (نظری‌منظم، ۱۳۸۹: ۲۲۵). در این زمینه می‌توان گفت ترجمه خلاقانه و آزاد فیتزجرالد، دریچه‌ای برای معرفی رباعیات خیام به جهان غرب بود و می‌توان شهرت امروز خیام در دنیای غرب را مدیون این مترجم دانست؛ علاوه بر این، دلایل اقبال جهانیان به رباعیات خیام را می‌توان در چند مورد دیگر نیز خلاصه کرد: ۱. رباعیات او با متون آرایش‌شده قرن ششم تفاوت فاحش دارد و از تراکم استعاره‌ها، تشبیهات، جناس‌ها و دیگر صنایع شعری در آن خبری نیست. بدیهی است که چنین شعری از سوی غیرفارسی‌زبانان به راحتی درک و ترجمه می‌شود؛ ۲. فیتزجرالد آن را به شیوه استادانه‌ای ترجمه کرد و همین ترجمه موفق، باعث اثرگذاری آن بر اذهان خاص و عام شد؛ گرچه ترجمه او شامل بسیاری از رباعیات سُست و میخانه‌ای هم بود که در ردّ اصالت آن‌ها نمی‌توان شک کرد (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۸۳: ۴۱). با این حال، در توصیف ترجمه او گفته‌اند: «مشهورترین ترجمه‌ای است که از یک اثر شرقی به عمل آمده است و پس از ترجمه کتاب مقدس، نمونه فصاحت در زبان انگلیسی شمرده می‌شود» (دشتی، ۱۳۷۷: ۲۴۱)؛ ۳- برخی وقوع جنگ جهانی اول و دوم در غرب و همچنین روحیه مادی‌گرایی غربیان را بسترساز زمینه‌ای عاطفی برای اثرگذاری رباعیات خیام دانسته‌اند (امن‌خانی و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۹۸، و نیز امین‌رضوی، ۱۳۸۵: ۱۶). مجموع این شرایط، باعث شد که رباعیات خیام به تمام زبان‌های زنده دنیا ترجمه شود (ر. ک: فرزانه، ۱۳۵۳: ۴۸)؛ این ترجمه و تحقیقات، امروزه نیز در سطح گسترده‌ای ادامه دارد. می‌توان گفت: «حجم کارهای انجام‌شده درباره خیام در مغرب‌زمین، به‌حدی زیاد شده که بنا به قول پروفیسور بودنشتد (F. M.

(Bodemstedt)، خیام‌شناس آلمانی، اگر بخواهیم آن‌ها را جمع کنیم، عمر ما کفاف آن را نمی‌دهد» (محسنی‌نیا به نقل از عزیزالله کاسب، ۱۳۸۹: ۳). در نتیجه تحقیقات انجام‌شده پیرامون رباعیات خیام، می‌توان گفت جایگاه ادبی خیام در اروپا، همچون جایگاه حافظ در ایران است و همه کسانی که با شعر و ادب آشنایی دارند، او را می‌شناسند. (حدیدی، ۱۳۵۲: ۲۲۳) و به قول محمدعلی فروغی: «امروز هیچ صاحب‌خبری در دنیا نیست که از رباعیات خیام بی‌خبر باشد» (خیام، ۱۳۷۲: ۲۳). با توجه به دامنه گسترده این تحقیقات و ترجمه‌ها، بدیهی است که این رباعیات به زبان یونانی نیز ترجمه شده است. علاوه بر این، گفته‌اند که فیتزجرالد به سه زبان یونانی، اسپانیایی و فارسی مسلط بوده و با الهام از رباعیات خیام، اشعاری چهارمصرعی به این زبان‌ها سروده است (نک: رستگار فسایی، ۱۳۸۷: ۱۹۰). همچنین کازانتزاکیس به مدت یک سال، در فاصله سال‌های ۱۹۴۷-۱۹۴۸ مدیریت اداره ترجمه یونسکو را بر عهده داشته است (خاکی، ۱۳۸۷: ۱۴۳)؛ بنابراین منطقی است که کازانتزاکیس، به‌عنوان نویسنده‌ای صاحب‌نام، ترجمه رباعیات خیام را مطالعه کرده باشد. به‌هرحال، حتی اگر توجهی به این پیشینه نیز نداشته باشیم، در متن رمان زوربای یونانی قرآینی وجود دارد که می‌توان با تکیه بر آن‌ها، پی برد که کازانتزاکیس در پرورش شخصیت قهرمان رمان خود، تحت تأثیر اندیشه‌های خیامی بوده است. در ادامه به این نقاط اشتراک اشاره می‌کنیم و به ذکر نمونه‌هایی از هر دو منبع می‌پردازیم.

پیش از ورود به بحث، ذکر این نکته ضروری به‌نظر می‌رسد؛ بدیهی است که اگر این مفاهیم را به‌صورت جزء‌به‌جزء، در متون بزرگان ادبیات جهان جست‌وجو کنیم، درمی‌یابیم که این اندیشه‌ها، در متون پیش از خیام، به شیوه‌های مختلف بیان‌شده و ظهور یافته‌اند؛ مثلاً: اندیشه در خصوص مرگ، حیرت در برابر سؤالات فلسفی بشر، ناشناختگی سفر بی‌بازگشت مرگ و... در آثار پیش از خیام سابقه‌ای دیرینه دارد؛ از جمله این آثار می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: مزامیر داود، چکامه‌های هوراس، سرود رولاند، حماسه گیلگمش، ایلیاد و اودیسه هومر، اندیشه‌های ارسطو و افلاطون، اشعار ابوالعلا مُعَرّی، رودکی، شهید بلخی، ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی، شاهنامه فردوسی و... (برای مطالعه بیشتر ر. ک: نیکوبخت و گاژا، ۱۳۸۹)؛ اما قدر مسلم این است که مجموع اخلاقیاتی که در وجود خیام دیده می‌شود، خاص اوست و کازانتزاکیس به مجموعه این ویژگی‌ها در خلق شخصیت زوربا توجه داشته است. منبع مورد استفاده نگارنده، رباعیات خیام تصحیح محمدعلی فروغی و قاسم غنی است که از بین تصحیحات موجود، تصحیحی منطقی و دارای وجاهت علمی است. اشتراکات فکری خیام و زوربا را می‌توان چنین برشمرد:

۲-۱. مرگ اندیشی

یکی از بن‌مایه‌های اصلی رباعیات خیام، اندیشیدن به مقوله مرگ و حیات پس از مرگ است. می‌توان گفت محرک اصلی خیام برای توصیه به تساهل و خوشباشی، فراموشی مرگ یا تسکین اندیشه‌های آزاردهنده مربوط به آن است. دشتی در خصوص این وجه اندیشگی خیام می‌گوید: «با همه بدبینی که به خیام نسبت می‌دهند، از مرگ بیزار بوده و هستی را زندان نگفته؛ بلکه آن را غنیمت دانسته است» (۱۳۷۷: ۱۵۱). مثال:

در پرده اسرار فنا خواهی‌رفت	دریاب که از روح جدا خواهی‌رفت
خوش باش ندانی به کجا خواهی‌رفت	می‌نوش ندانی از کجا آمده‌ای

(خیام، ۱۳۷۲: ۸۰)

و:

زان پیش که بر سرت شیخون آرند
فرمای که تا بادهٔ گلگون آرند
تو ز نه‌ای ای غافل نادان که تو را
در خاک نهند و باز بیرون آرند
(همان: ۹۱)

این نوع نگاه به مقولهٔ مرگ، در شخصیت زوربا نیز دیده می‌شود: «زوربا [...] گفت: می‌دانی! من هر لحظه به فکر مرگ هستم. چشم به آن می‌دوزم ولی باکی هم از آن ندارم؛ اما هیچ‌وقت هم نمی‌گویم از آن خوشم می‌آید و موافق آن هم نیستم» (کازانتزاکیس، ۱۳۸۴: ۴۵۲).

۲-۲. توصیه به غنیمت‌شمردن دم

خیام همواره به مرگ می‌اندیشد؛ اما در برابر آن موجودی منفعل و تسلیم‌شده نیست. او پس از این که فرجام آدمی را مرگ و نیستی می‌داند، به این نتیجه می‌رسد که در خصوص حیات پس از مرگ، هیچ‌کس پاسخی قانع‌کننده به او نداده است؛ بنابراین زمان حال را فرصتی مغتنم می‌داند و توصیه می‌کند که این زمان گذرا و فناپذیر را غنیمت بدانیم. «خیام همین قدر می‌گوید که انسان به این دنیا بازمی‌گردد و این فرصتی که یافته - برای هرگونه عمل خوب یا بد شرعی - منحصر به همین موقعیت است و تکرار نمی‌شود و ما نمی‌دانیم آن‌سو چه خبر است؟» (ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۷۷: ۹۱)؛ مثال:

امروز تو را دسترس فردا نیست
و اندیشهٔ فردات بجز سودا نیست
ضایع مکن این دم ار دلت شیدا نیست
کاین باقی عمر را بها پیدا نیست
(همان: ۷۳)

و:

این قافلهٔ عمر عجب می‌گذرد
دریاب دمی که با طرب می‌گذرد
ساقی غم فردای حریفان چه خوری؟
پیش آر پیاله را که شب می‌گذرد
(همان: ۸۷)

زوربا نیز همین شیوه را در پیش می‌گیرد: «ارباب این است راه و رسم زندگی، باید خوش بود و از هر چمن گلی چید. من این دم طوری رفتار می‌کنم که گویا دم دیگر خواهم مُرد. پس باید خوش بود و خوش گذرانید، دم غنیمت است» (کازانتزاکیس، ۱۳۸۴: ۶۶). نمونهٔ دیگر: «روزی رفته بودم به دهی کوچک، پدربزرگ پیر نودساله‌ای مشغول غرس درخت بادامی بود. با تعجب گفتم پدر جان چه می‌کنی؟ جواب داد درخت بادام می‌کارم. [...] اضافه کرد: پسر جان من طوری زندگی می‌کنم که انگار هرگز نخواهم مرد. بلافاصله [...] متقابلاً گفتم: من طوری زندگی می‌کنم که گویی همین لحظه چشم از جهان فروخواهم بست» (همان: ۶۳).

۳-۲. سفارش به تساهل و خوش‌باشی

خیام پس از اقرار به فانی‌بودن زندگی و در پی بودن سایهٔ هراسناک مرگ، به این نتیجه می‌رسد که گذشته و

آینده در دسترس انسان نیست؛ زندگی انسان در لحظه حال خلاصه می‌شود و نباید این زمان فرار را از دست داد. سپس دارویی که برای انسان مضطرب و سرگردان تجویز می‌کند، روی آوردن به لذت‌های مادی حیات است؛ چنان که می‌گوید:

برخیز و مخور غم جهان گذران
بنشین و دمی به شادمانی گذران
در طبع جهان اگر وفایی بودی
نوبت به تو خود نیامدی از دگران
(خیام، ۱۳۷۲: ۱۰۵)

و:

چون عهده نمی‌شود کسی فردا را
حالی خوش دار این دل پرسودا را
می‌نوش به ماهتاب ای ماه که ماه
بسیار بتابد و نیابد ما را
(همان: ۷۱)

زوربا نیز با همین دیدگاه می‌گوید: «در جوانی داد از این جهان گذری بگیر؛ زیرا جوانی بازمی‌گردد؛ بنابراین دل قوی دار و پای پس مکش» (کازانتراکیس، ۱۳۸۴: ۳۰۸). راوی داستان درباره او می‌گوید: «زوربا معتقد بود که هدف انسان و ماده، ایجاد شادی و سرور است» (همان: ۴۵۴-۴۵۵).

۲-۴. ستایش رقص و شراب و معشوق

پس از آنکه خیام انسان را به غنیمت شمردن لحظات و خوش‌باشی سفارش می‌کند، به او شیوه خوش بودن را نیز می‌آموزد. آنچه خیام بدان سفارش می‌کند، غالباً در حیطه لذت‌های فیزیکی و مادی زندگی است. مهم‌ترین کلید خوش‌باشی در فلسفه خیام، شراب و مستی و بی‌خبری است. «بسامد بالای بهره‌گیری از می در اشعار خیام، امری است در خور توجه؛ چنان که از ۱۷۸ رباعی منسوب به خیام، بر اساس نسخه فروغی و غنی، در ۸۱ رباعی، از می و مستی یاد شده است» (علوی مقدم و صادقی منش، ۱۳۹۴: ۷۷). او علاوه بر شراب، هم‌نشینی با زیبارویان و رقص و طرب را، خاصه در بهار و لب‌کشت، از ملزومات سرخوشی می‌داند؛ مثال:

من هیچ ندانم که مرا آنکه سرشت
از اهل بهشت کرد یا دوزخ زشت
جامی و بتی و بریطی بر لب کشت
این هر سه مرا نقد و تو را نسیه بهشت
(همان: ۸۱)

نمونه دیگر:

مایم و می و مطرب و این گنج خراب
جان و دل و جام و جامه پر دُرد شراب
فارغ ز امید رحمت و بیم عذاب
آزاد ز خاک و باد و از آتش و آب
(همان: ۷۲)

زوربا نیز بهره‌گیری از رقص و شراب را از اصول زندگی می‌داند: «[...] می‌رقصم با آنکه کمر و پشتم درد می‌کند، مع‌هذا برای آنکه نشان دهم پیر نیستم، دست از رقص نمی‌کشم؛ باده‌گساری می‌کنم؛ آن قدر می‌نوشم که گیج و منگ بشوم. همه چیز در اطرافم شروع به چرخیدن می‌کند؛ ولی باز هم دست‌بردار نیستم» (کازانتراکیس،

۱۳۸۴: ۲۵۱)؛ نمونه دیگر: «شیطانی در درون من است که نعره می کشد و من هرچه را او بگوید، انجام می دهم. هر وقت که نزدیک است از شدت احساسات خفه شوم، می گوید برقص و من می رقصم و حالم بهتر می شود» (همان: ۱۲۶). او نیز بهار را فصل سرخوشی و لذت بردن از حیات می داند: «در بهار شیطان مالک الرقاب است. کمربندها شُل و دکمه پیراهن ها باز می شود» (همان: ۳۶۲). او همچنین مردی معشوقه باز است و اهمال در عشق بازی با زنان را گناهی بزرگ می داند: «[...] سبب به جهنم رفتنم، صرفاً این خواهد بود که شبی در سالونیک، زنی در بستر خود منتظر می بود و من به سراغش نرفتم» (همان: ۱۷۹).

۲-۵. حیرت و شکاکیت

خیام نگاهی ماتریالیستی به مقوله مرگ و زوال دارد و دیدگاه الهیون در خصوص حیات پس از مرگ، او را اقتناع نمی کند. در واقع «حیرت خیام نه با مواجهه عارفانه با خداوند؛ بلکه با اعتراض کردن به غرض از نفس آفرینش، معماها، معضلات و بی معنایی مشهود آن آغاز می شود» (امین رضوی، ۱۳۸۵: ۱۳۷). پیامد این زاویه دید به هستی، حیرتی است ابدی که یکی از ارکان اصلی رباعیات خیامی است؛ مثال:

هرچند که رنگ و بوی زیباست مرا چون لاله رخ و چو سرو بالاست مرا
معلوم نشد که در طریخانه خاک نقاش ازل بهر چه آراست مرا
(خیام، ۱۳۷۲: ۷۲)

و:

در دایره ای کآمدن و رفتن ماست او را نه بدایت نه نهایت پیداست
کس می نزند دمی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست؟
(همان: ۷۹)

این خصوصیت در مورد زوربا نیز وجود دارد، راوی داستان در خصوص او می گوید: «زوربا نظیر کودکی است که همه چیز را برای بار اول می بیند. به این سبب هم مدام در بهت و حیرت است و هر بامداد، هنگامی که دیده از خواب برمی گشاید و درختان، دریا و پرندگان را می بیند، دستخوش حیرت و بهت می شود» (کازانتراکیس، ۱۳۸۴: ۲۶۴). او در موقعیت دیگری می گوید: «فکر متوجه این می شود که ماهیت و جوهر انسان چیست؟ چرا به دنیا می آید و چه کاری از او ساخته است؟» (همان: ۲۵۱)؛ حیرت زوربا در برخورد با فلسفه مرگ، اوج می گیرد و همچون حیرت خیام، گریبانگیر خالق می شود: «زوربا با خود گفت: این جسد در آغاز مستی خاک بود؛ روزگاری گرسنه می شد، می خندید و بوسه می داد [...] ولی حالا؟... هیچ! کدام شیطانی است که ما را به این دنیا می آورد و کدام ابلیسی است که ما را می برد؟» (همان: ۴۴۲). او در جای دیگر، در مواجهه با چرایی مرگ، با لحنی سرشار از اعتراض می گوید: «ارباب می توانی بگویی معنای تمام این کارها چیست؟ این همه چرخ ها را کدام دست می چرخاند؟ و برای چه؟ از همه گذشته، چرا مردم باید بمیرند؟ در موقع ایراد جمله اخیر، صدایش از فرط ترس و خشم می لرزید» (همان: ۴۴۹).

۲-۶. چندوچون در کار خالق هستی

زمانی که حیرت و شکاکیت خیام پاسخی مجاب کننده نمی یابد، منجر به چندوچون در کار خالق هستی می شود. خیام

فلسفه خلقت را به چالش می کشد؛ اما صراحتاً منکر صانع نیست و بیشتر از موضع حیرت سخن می گوید نه انکار. دشتی در خصوص او می گوید: «کوتاه فکری یا قضاوت عجولانه است اگر او را ملحد و منکر وجود صانع گویند. [...] در هیچ یک از رباعی های اصیل او، حتی آنهایی که شائبه اعتراض در آنها می رود، تصریحی در این باب دیده نمی شود» (۱۳۷۷: ۳۵۹). به طور خلاصه می توان گفت او ترک ادب شرعی می کند؛ اما شرک نمی ورزد یا تقیه می کند و صراحتاً به انکار خالق بر نمی خیزد؛ مثال:

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

(خیام، ۱۳۷۲: ۷۸)

مورد دیگر:

بشکستن آن روا نمی دارد مست	ترکیب پیاله ای که در هم پیوست
بر مهر که پیوست و به کین که شکست؟	چندین سر و پای نازنین از سر و دست

(همان: ۷۶)

یا:

احوال فلک جمله پسندیده بُدی	گر کار فلک به عدل سنجیده بُدی
کی خاطر اهل فضل رنجیده بُدی	ور عدل بُدی به کارها در گردون

(همان: ۱۱۵)

زوربا نیز با همین لحن، لب به اعتراض می گشاید: «ارباب! به عقیده من، هر آنچه در این دنیا اتفاق می افتد، بی عدالتی است، بی عدالتی است و بی عدالتی! [...] چرا باید جوانان بمیرند و پیران فرسوده زنده بمانند؟ چرا باید اطفال کوچک و معصوم بمیرند؟ روزگاری پسری داشتم، اسمش دیمتری بود، در سه سالگی چشم از جهان فرو بست. خوب... من هیچ وقت خداوند را به خاطر این عملش نخواهم بخشید» (کازانتزاکیس، ۱۳۸۴: ۴۱۶).

۲-۷. ماده گرایی

خیام به وجود جهان پس از مرگ شک دارد، اما آن را صراحتاً انکار نمی کند^۱. می توان گفت دیدگاه او نسبت به مرگ و جهان پس از مرگ تا حد زیادی مادی گرایانه است. او همواره می ترسد که نقد خود را در عوض نسبه از دست دهد؛ مثال:

من می گویم که آب انگور خوش است	گویند کسان بهشت با حور خوش است
کآواز دهل شنیدن از دور خوش است	این نقد بگیر و دست از آن نسبه بدار

(همان: ۸۱)

یا:

در نکته زیـرکان دانا نـرسی	ای دل تو به اسرار معما نرسی
کآنجا که بهشت است رسی یا نرسی	اینجا به می لعل بهشتی می ساز

(خیام، ۱۳۷۲: ۱۱۱)

برای زوربا نیز مرگ پایان همه چیز است و به زعم او، دنیایی دیگر در انتظارش نیست: «من با این چشم‌ها می‌بینم، با این گوش‌ها می‌شنوم، با این دندان‌ها غذا می‌خورم. همه چیزهای دیگر برایم به منزله ارواح است. گوش می‌کنی ارباب! وقتی من بمیرم همه چیز برایم خواهد مُرد و تمام زیبایی‌های دنیای زوربایی نابود می‌شود» (کازانتزاکیس، ۱۳۸۴: ۹۶). او در جای دیگری می‌گوید: «ارباب اگر فکر می‌کنی بهشت دیگری وجود دارد و دنبال آن هستی، بی‌خود معطلی؛ گوش به حرف کشیش نده، بهشت دیگری وجود ندارد» (همان: ۱۷۶)؛ و: «زوربا [...] گفت: بوبولینای من هیچ غصه نخور، اصلاً نه خدایی است و نه شیطانی، سر کوچکت را بلند کن، صورتت را روی دست بگذار و یک آواز عاشقانه برایشان بخوان، مرده باد مرگ و نیستی» (همان: ۷۵).

۲-۸. نفرت از نوع بشر

در خصوص خیام گفته‌اند که در تصنیف و تعلیم بخیل و تندخو بوده است (خیام، ۱۳۷۲: ۵). از مجموع رباعیات او، می‌توان به تصویری کلی از اخلاقیاتش رسید و خصوصیت مردم‌گریزی و عوام‌ستیزی او را، چنان‌که خصوصیت اهل فضل است، تأیید کرد: «خیام از مردم زمانه بری و بیزار بوده [...]» از اشعار عربی و بعضی از کتاب‌های او، این کینه و بغض خیام برای مردمان و بی‌اعتمادی به آنان، به خوبی دیده می‌شود» (هدایت، ۱۳۵۳: ۳۸). این ویژگی اخلاقی او در رباعی زیر مشهود است:

گاوی است در آسمان و نامش پروین یک گاو دگر نهفته در زیر زمین
چشم خردت باز کن از روی یقین زیر و زبر دو گاو مُشتی خر بین
(همان: ۱۰۷)

زوربا نیز به نوع بشر با نگاهی تفرآمیز می‌نگرد و دستاورد زندگی آن‌ها بر روی زمین را متعفن و مسموم کننده می‌داند: «بوی نامطبوعی که همان بشریت باشد، جهان را گرفته است. منظور من تعفن بشریت است. بعضی‌ها چنان آن را استشمام می‌کنند که گویی سنبلی را می‌بویند. من که از این بو مسمومم و به حالت تهوع دچار می‌شوم» (کازانتزاکیس، ۱۳۸۴: ۲۵۵-۲۵۶)؛ یا: «اگر به نوع بشر ایمان داشته باشم، می‌بایست به خدا هم ایمان داشته باشم و همچنین به شیطان؛ این هم خود در دسری بزرگ [است] و گرفتاری‌ها دارد» (همان: ۹۵)؛ راوی در مورد او می‌گوید: «کلمات زوربا به منزله ضربات تازیانه بود. در دل، قدرت نفس و شدت تنفرش را نسبت به نوع بشر [...] می‌ستودم» (همان: ۹۷)؛ نمونه دیگر: «تا وقتی وطن‌های جداگانه وجود دارد، افراد بشر مانند حیوان زندگی می‌کنند؛ حیوانی وحشی... ولی من از تمام این قیود و بندها و شامت‌ها نجات یافته‌ام» (همان: ۳۸۴).

۲-۹. ستیز با ریاکاران مذهبی

خیام در کنار سنایی غزنوی، در خط مقدم مبارزه با ریاکاران مذهبی و سالوسان دین فروش است. شیوه مبارزاتی او سرمشق شاعران ادوار بعد است که در شعر حافظ به اوج بلوغ و بلاغت می‌رسد. او «مسائل دینی را به دیده تمسخر می‌نگرد، یا به بیان دیگر، در مسائل دینی ریاکاری نمی‌کند و به جاهلان عالم‌نما بی‌هیچ ترحمی می‌تازد» (همایونفر، ۱۳۵۵: ۸۱). در زمانه‌ای که تعصبات دینی در اوج خود قرار دارد و ابراز اندیشه مخالف با ساختار قدرت،

تاوانی جز مرگ ندارد، خیام بی پروا و بدون لفافه به ریاکاران مذهبی چنین می تازد:

یک جرعه می ز مُلک کاووس خوش است
از تخت قباد و مُلکت طوس خوش است
هر ناله که رندی به سحرگاه زند
از طاعت زاهدان سالوس خوش است
(خیام، ۱۳۷۲: ۸۴)

می خوردن و گرد نیکوان گردیدن
به زان که به زرق زاهدی ورزیدن
گر عاشق و مست دوزخی خواهد بود
پس روی بهشت کس نخواهد دیدن
(همان: ۱۰۷)

زوربا نیز هرگاه در خصوص راهبان و روحانیان سخن می گوید، کلام او سرشار از نفرت و بدبینی است و ریاکاری آنان را به نحو رسواکننده‌ای فریاد می زند: «زوربا گفت: می دانی ارباب! این پدران روحانی هم خیلی حقه و نیرنگ بازند [...]؛ این خوک‌های چاق تمام رموز و کلک‌ها را بلدند» (کازانتزاکیس، ۱۳۸۴: ۲۰۰). تنفر و بدبینی او تا به اندازه‌ای است که همه آن‌ها را سر و ته یک کرباس می داند و معتقد است هیچ‌یک از این آلودگی بری نیستند: «زوربا [...] درحالی که پشت سر راهبی که دور می شد، آب دهان می انداخت، گفت: ای افراد رذل و کثیف! هرزه‌ها! شما کشیش‌ها، راهبه‌ها، راهب‌ها، متصدیان اموال کلیسا، شماس‌ها، شما همه کثیف و هرزه هستید» (همان: ۳۵۱). او حتی مواجهه و ملاقات با آن‌ها را نحس می داند: «زوربا، با آنکه احساس می کرد که شئامت و نحوست دیدار کشیش به آزارش برخورد خاست، با عصبانیت پای به درون تونل جدید گذاشت» (همان: ۱۸۶).

۲-۱۰. انگاره‌های مشترک در توصیف

علاوه بر آنچه به عنوان اشتراکات فکری، فلسفی و اخلاقی بین خیام و زوربا وجود دارد، در رمان زوربای یونانی انگاره‌ها و سوژه‌هایی در بیان معنا وجود دارد که گویی کازانتزاکیس دقیقاً به متن یا ترجمه رباعی خیام اشاره کرده است؛ مثلاً: «می خواست به من بگوید: تو عمرت را تلف کرده‌ای؛ تو و بیوه‌زن در زیر این آسمان کبود، همچون دو حشره هستید؛ لحظه‌ای چند در زیر نور آفتاب می مانید، بعد برای همیشه معدوم می شوید. دیگر هیچ خواهید بود؛ آری هیچ هیچ!» (همان: ۱۷۷). این سخن رباعی زیر را به یاد می آورد:

یک قطره آب بود و با دریا شد
یک ذره خاک با زمین یکتا شد
آمد شدن تو اندر این عالم چیست؟
آمد مگسی پدید و ناپیدا شد
(همان: ۹۵)

یا: «من از تفکر درباره آنچه دیروز رخ داده است، دست کشیده‌ام؛ همچنین از اندیشه درباره آنچه فردا رخ خواهد داد... به تنها چیزی که توجه دارم، حوادثی است که امروز و در این لحظه روی می دهد» (کازانتزاکیس، ۱۳۸۴: ۴۵۶)؛ که می توان این گفته را اشاره‌ای به دو رباعی زیر دانست:

امروز تو را دسترس فردا نیست
و اندیشه فردات بجز سودا نیست
ضایع مکن این دم ار دلت شیدا نیست
کاین باقی عمر را بها پیدا نیست

(خیام، ۱۳۷۲: ۷۳)

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

(همان: ۷۵)

یا: «ای کاش کلیهٔ زن‌های زیبا هم در همان لحظهٔ مرگ من بمیرند [...] چه بسا مردانی که آنان را در آغوش خود خواهند فشرد و صورتشان را خواهند بوسید؛ آن هم موقعی که من خاکی هستم در زیر پای آنان» (کازانتزاکیس، ۱۳۸۴: ۱۳۸). چنان که می‌دانیم، خاک‌شدن مردگان در زیر پای زندگان و رهگذران، موتیف مکرری است که در رباعیات خیام، به شیوه‌های مختلف تکرار شده است؛ مثال:

خاکی که به زیر پای هر نادانی است
کف صنی و چهرهٔ جانانی است
هر خشت که بر کنگرهٔ ایوانی است
انگشت وزیر یا سر سلطانی است

(همان: ۷۸)

اشتراکات دیگری بین کتاب زوربای یونانی و موتیف‌های تکرار شده در شعر فارسی وجود دارد که در تصحیح فروغی و غنی وجود ندارند و به نظر می‌رسد از طریق رباعیات افزوده و ناسره به ترجمه‌های رباعیات خیام راه یافته‌اند؛ زیرا فیتزجرالد «مرد محقی نبوده است تا در پیدا کردن رباعیات اصیل کوششی کند» (دستی، ۱۳۷۷: ۲۴۱) و نیز می‌تواند حاصل غور، تأمل و مطالعهٔ مستقیم کازانتزاکیس در ادب فارسی باشد؛ مفاهیمی همچون زن‌ستیزی، مخالفت با عقل و علم رسمی و... که فراتر از حوصلهٔ این پژوهش است و مجالی فراخ‌تر می‌طلبد.

۳. نتیجه‌گیری

اندیشه‌های خیام را می‌توان در مقولهٔ پرداختن به لذت و خوشباشی، با فلسفهٔ اپیکور دارای نقاط مشترک دانست. او به واسطهٔ این فلسفهٔ خاص، مخاطبان زیادی در اقصی نقاط جهان یافته است. کازانتزاکیس نویسنده‌ای جهان‌دیده و جست‌وجوگر است و زمانی مدیریت ادارهٔ ترجمهٔ یونسکو را بر عهده داشته است. قراین موجود حاکی از آن است که او در پروردن شخصیت رمان خود، تحت تأثیر اندیشه‌های خیامی قرار گرفته است. پس از بررسی و مقایسهٔ شخصیت خیام و زوربای یونانی بر مبنای نقد تطبیقی آمریکایی، این نتیجه حاصل شد که زوربا نیز همچون خیام، شخصیتی مرگ‌اندیش است و در مواجهه با اضطراب ناشی از درک حقیقت هستی، دم را غنیمت می‌شمارد و به دیگران نیز توصیه می‌کند که زمان حال را دریابند و به جوه لذت‌گرایانهٔ زندگی؛ همچون مستی و موسیقی و معشوقه‌بازی پناه ببرند. در اندیشه‌های او نیز می‌توان نگاه فلسفی به دنیا و تردید در برابر وجود خالق را دید و دریافت. او فیلسوفی ماده‌گراست و همین اعتقاد باعث می‌شود که عزم خود را برای لذت‌بردن از زمان حال جزم کند؛ زیرا معتقد است که مرگ پایان همه چیز است و فرصتی دیگر برای آمدن به دنیا وجود ندارد. او نیز از عوام‌زدگی‌گریزان است و زهدفروشی و ریاکاری را بر نمی‌تابد. نکتهٔ دیگری که تأثیرپذیری کازانتزاکیس از خیام را قوت می‌بخشد، وجود انگاره‌ها و سوژه‌های مشترکی است که از حدّ اثرپذیری فراتر رفته و بیشتر به ترجمهٔ رباعیات خیام شباهت دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. شمیسا در کتاب «سیر رباعی»، انکار عالم دیگر و به سخره گرفتن اعتقادات مذهبی را از ویژگی‌های شعر خیام می‌داند. (۱۳۸۷: ۱۵۸)؛ اما دست کم این ویژگی در رباعیات تصحیح فروغی مشهود نیست.
- ۲- دهخدا این مصراع را به این صورت آورده است: «گاوی است در آسمان سنامش پروین» (ر. ک دهخدا: ذیل سنام)؛ با توجه به اینکه در آسمان گاوی به نام پروین وجود ندارد، ضبط دهخدا را می‌توان منطقی دانست.

منابع

- اسلامی‌ندوشن، محمد و بسامعلی رباعه (۱۳۸۳)، «حکیم عمر خیام»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۸۳، ۳۸-۴۷.
- امن‌خانی، عیسی؛ مراد اسماعیلی و همکاران (۱۳۸۹)، «تبارشناسی شهرت خیام در غرب»، فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه، سال یازدهم، شماره ۲۰، ۱۸۷-۲۰۱.
- امین‌رضوی، مهدی (۱۳۸۵)، صهبای خرد (شرح احوال و آثار حکیم عمر خیام نیشابوری)، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، تهران: سخن.
- حدیدی، جواد (۱۳۵۲)، «خیام در ادبیات فرانسه»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال نهم، شماره ۳۴، ۲۲۳-۲۶۰.
- خاقانی شروانی، بدیل‌بن علی (۱۳۸۲)، دیوان خاقانی شروانی، تصحیح ضیاءالدین سجادی، چاپ هفتم، تهران: زوآر.
- خاکی، غلامرضا (۱۳۸۷)، کازانتراکیس جوینده بی‌باک خدا روی خاک، تهران: رسش.
- خیام نیشابوری، عمر (۱۳۷۲)، رباعیات حکیم خیام نیشابوری، به اهتمام محمدعلی فروغی و قاسم غنی، تهران: عارف.
- دشتی، علی (۱۳۷۷)، دمی با خیام، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- دهباشی، علی (۱۳۸۳)، می و مینا، تهران: هنر سرای گویا.
- ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا (۱۳۷۷)، عمر خیام، تهران: طرح نو.
- رستگارفسائی، منصور (۱۳۸۷)، «خیام، فرزند و نسخه جعلی رباعیات»، فرهنگ، شماره ۲۹ تا ۳۲، ۱۸۱-۲۰۲.
- رشیدی تبریزی، یاراحمد (۱۳۶۷)، رباعیات خیام (طریحانه)، به تصحیح علامه جلال‌الدین همایی، چاپ دوم، تهران: هما.
- رماک، هنری (۱۳۹۱)، تعریف و عملکرد ادبیات تطبیقی، ترجمه فرزانه علوی‌زاده، نشریه ادبیات تطبیقی ۲/۳، پیاپی ۶، ۵۴-۷۳.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۱)، نقد ادبی، جلد اول، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم (۱۳۸۸)، دیوان سنایی غزنوی، به سعی و اهتمام تقی مدرس رضوی، چاپ هفتم، تهران: سنایی.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۷)، سیر رباعی، چاپ سوم (اول نشر علم)، تهران: علم.
- صالح‌بک، مجید و هادی نظری‌منظم (۱۳۸۷)، «ادبیات تطبیقی در ایران: پیدایش و چالش‌ها»، فصلنامه زبان و ادب پارسی، شماره ۳۸، ۲۸-۹.
- فرزانه، محسن (۱۳۵۳)، خیام‌شناخت، تهران: خوشه.
- عرفانی، فرهاد (۱۳۷۵)، انسان‌گرایی فلسفی خیام، چیستا، شماره ۱۲۷ و ۱۳۶، ۴۸۰-۴۸۶.
- عطازاده، سارا و مرضیه خلیلی‌زاده (۱۳۹۳)، نقد و بررسی مکاتب برجسته ادبیات تطبیقی، دومین همایش ملی ادبیات تطبیقی دانشگاه رازی، ۱۱۵۵-۱۱۷۲.

- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۶)، *منطق الطیر*، به اهتمام سیدصادق گوهرین، چاپ بیست و چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
- علوی مقدم، مهیار و علی صادقی منش (۱۳۹۴)، «مکتب اخلاقی خیام»، *نشریه علمی پژوهشی پژوهشنامه ادبیات تعلیمی*، سال هفتم، شماره بیست و پنجم، ۵۹-۹۰.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۴۴)، *سیر حکمت در اروپا*، جلد اول، تهران: زوآر.
- قنبری، محمدرضا (۱۳۸۴)، *خیام‌نامه؛ روزگار، فلسفه و شعر خیام*، چاپ دوم، تهران: زوآر.
- کازانتراکیس، نیکوس (۱۳۸۴)، *زوربای یونانی*، ترجمه محمود مصاحب، تهران: نگاه.
- کریستن سن، آرتور (۱۳۷۴)، *بررسی انتقادی رباعیات خیام*، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- گوینارد، ماریوس فرانسوا (۱۹۵۶ م)، *الادب المقارن*، ترجمه محمد غلاب، قاهره: لجنة البیان العربی.
- محسنی نیا، ناصر (۱۳۸۹)، «خیام‌پژوهی با تکیه بر جهان معاصر عرب»، *پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی*، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، دوره جدید، سال دوم، شماره ۳ (پیاپی ۷)، ۱-۲۰.
- معین، محمد (۱۳۸۸)، *فرهنگ معین*، تهران: زرین.
- میرافضلی، سیدعلی (۱۳۷۴)، «رباعیات اصیل خیام کدام است؟»، *نشر دانش*، شماره ۸۹، ۴-۱۶.
- (۱۳۸۲)، *رباعیات خیام در منابع کهن*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نظری منظم، هادی (۱۳۸۹)، «ادبیات تطبیقی، تعریف و زمینه‌های پژوهش»، *نشریه ادبیات تطبیقی دانشگاه باهنر کرمان*، دوره جدید، سال اول، ۲۲۱-۲۳۷.
- نیکویخت، ناصر و رامون گاژا (۱۳۸۹)، «بررسی اندیشه‌های خیام درباره زندگی و مرگ در سنت کلاسیک‌های جهان»، *مجله تاریخ ادبیات*، شماره ۶۱/۳، ۱۳۹-۱۶۰.
- واعظی، رضا و حسین احدی (۱۳۹۴)، «ارتباط فلسفه با ادبیات، با نگرشی بر شعر برخی از شاعران پارسی‌گوی»، *هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی*، ۲۲۳۹-۲۲۵۰.
- هدایت، صادق (۱۳۵۳)، *ترانه‌های خیام*، چاپ ششم، تهران: کتاب‌های پرستو.
- همایونفر، فتح‌الله (۱۳۵۵)، *سیمای خیام*، تهران: فروغی.
- یوست، فرانسوا (۱۳۸۶)، «چشم‌انداز تاریخی ادبیات تطبیقی»، *مترجم علیرضا انوشیروانی، نشریه ادبیات تطبیقی جیرفت*، شماره ۳، ۳۷-۶۰.

References

- Eslami nedowshan. M And Bassamali. R. (2004). *Hakim omar khayyam*. The Book Of The Mounth Of Literature And Philosophy. Number 83. Pp 38- 47 (In Persian).
- Amankhani. E. Esmaili. M And Partners. (2010). "Genealogy Of Khayyam's Fame In The West". *Quarterly Research Scientific Kavoshnameh*. Eleventh Year. Number 20. Pp 187- 201 (In Persian).
- Aminrazavi. M. (2006). *Sahbaye Kherad (Description Of Lifes And Works Of Hakim Omar Khayyam Neyshaboori)*. Translated By Dr Keyvani. M. Tehran: Sokhan (In Persian).
- Hadidi. J. (1973). "Khayyam In French Literature". *Journal Of Mashhad Faculty Of Literature And Humanities*. Ninth Year. Number 34. Pp 223- 260 (In Persian).
- Khaghani shervani. B. (2003). *Khaghani's Divan*. Edited By Sajjadi. Z. Seventh Edition. Tehran: Zavvar (In Persian).

- Khaki. Gh. (2008). *Kazantakis Feareless Seeker Of God On Earth*. Tehran: rasesh (In Persian).
- Khayyam Neyshaboori. O. (1993). *Quatrains Of Hakim Khayyam Neyshaboori*. Efforted By Forooghi. M. And Ghani. Gh. Tehran: Aaref (In Persian).
- Dashti. A. (1998). *The Moment By Khayyam*. Second Edition. Tehran: Asatir (In Persian).
- Dehbashi. A. (2004). *Wine And Glass*. Tehran: gooya art gallery (In Persian).
- Zekavati Gharaguzlu. A. (1998). *Ommar Khayyam*. Tehran: Tarhe No (In Persian).
- Rastegare Fasaii. M. (2008). "Khayyam, Farzad And The Fake Edition Of Quatrains". *Farhang*. Number From 29 to 32. Pp 181- 202. (In Persian).
- Rashidi Tabrizi. Y. (1998). *Quatrains Of Khayyam (Tarabkhane)*. Edited By Allame Homaii. J. Second Edition. Tehran: Homa (In Persian).
- Remak. H. (2012). *Definition And Function Of Comparative Literature*. Translated By Alavizadeh. F. *Journal Of Comparative Literature* 2/3. In A Row 6. Pp 54- 73 (In Persian).
- Zarrinkoob. A. (1982). *Literary Criticism*. First Volume. Third Edition. Tehran: Amirkabir (In Persian).
- Sanaii Ghaznavi. A. (2009). *Diwan OF Sanaii Ghaznavi*. Efforted By Modarres Razavi. T. Seventh Edition. Tehran: Sanaii (In Persian).
- Shamisa. S. (2008). *Process Of Quartet*. Third Edition. (The First Publication Of Elm). Tehran: Elm (In Persian).
- Salehbak. M. Nazarimonazzam. H. (2008). "Comparative Literature In Iran: Genesis And Challenges". *Persian Language And Literature Quarterly*. Number 38. Pp 9- 28. (In Persian).
- Farzaneh. M. (1974). *Khayyam Recognition*. Tehran: Khoosheh (In Persian).
- Erfani. F. (1996). *Khayyam's Philosophical Humanism*. Chista. Number 127 And 136. Pp 468-480 (In Persian).
- Attarzadeh. S. Khalilizadeh. M. (2014). "Criticism And Survey Of Prominent Schools Of Comparative Literature". *The Second National Conference Of Comparative Literature Of Razi University*. Pp 1155- 1172 ((In Persian).
- Attar Neyshaboori. F. (2007). *Manteqolteyr*. Efforted By Gowharin. S. S. Twenty-fourth Edition. Teran: Elmi Va Farhangi (In Persian).
- Alavimoghaddam. M. Sadeghimanesh. A. (2015). "Khayyam's Moral School". *Research And Scientific Journal Of Educational Literature*. Seventh Year. Number Twenty-five. Pp 59- 90 (In Persian).
- Forooghi. M. (1965). *The Course Of Wisdom In Europe*. First Volume. Tehran: Zavvar (In Persian).
- Ghanbari. M. (2005). *Khayyamnameh; Periods, Khayyam's Philosophy And Poetry*. Second Edition. Tehran: Zavvar (In Persian).
- Kazantzakis. N. (2005). *The Greek Zourba*. Translated By Mosaheb. M. Tehran: Negah (In Persian).
- Christensen. A. (1995). *Critical Review Of Khayyam's Quatrains*. Translated By Dr. Badrei. F. Tehran: toos (In Persian).
- Gooyard. M. F. (1956). *Comparative Lliterature*. Translated By Gholab. M. Cairo: Arabic Statement Committee.
- Mohseninia. N. (2005). "Khayam Research Based On The Arab Contemporary World. Persian Language And Literature Researches". *Faculty Of Literature And Humanities. University Of Esfahan*. New Period. Second Year. Number 3. In A Row 7. Pp 1-20 (In Persian).
- Moiiin. M. (2009). *Moiin's Dictionary*. Tehran: Zarrin (In Persian).
- Mirafzali. S. (1995). *What Are The Original Quatrains Of Khayyam?*. Danesh Publisher. Number 89. Pp 4- 16 (In Persian).
- ----- (2003). *Khayyam's Quatrains In Ancient Sources*. Tehran: University Publication Center (In Persian).
- Nazarimonazzam. H. (2010). "Comparative Literature, Definition And Contexts Of Research". *The Journal Of Comparative Literature Of Bahonar University Of Kerman*. New Period. First Year. Pp 221- 237 (In Persian).

- Nikoobakht. N. Gaza. R. (2010). "Survey of Khayyam's Thoughts About Life And Death In The Tradition Of World Classics". *History Of Literature Magazine*. Number 61/3. Pp 139- 160 (In Persian).
- Vaezi. R. Ahadi. H. (2015). "The Relationship Between Philosophy And Literature, With An Attitude Towards The Poetry Of Some Persian-speaking Poets". *The 8th Persian Language And Literature Research Conference*. Pp 2239- 2250 (In Persian).
- Hedayat. S. (1974). *Khayyam's Poets*. Sixth Edition. Tehran: Ketabhaye Parastoo (In Persian).
- Homayounfar. F. (1976). *Khayyam's Physiognomy*. Tehran: Forooghi (In Persian).
- Youst. F. (2007). "Historical Perspective Of Comparative Literature". Translated By Anooshirvani. A. *Jiroft's Comparative Literature Journal*. Number 3. Pp 37- 60 (In Persian).

