

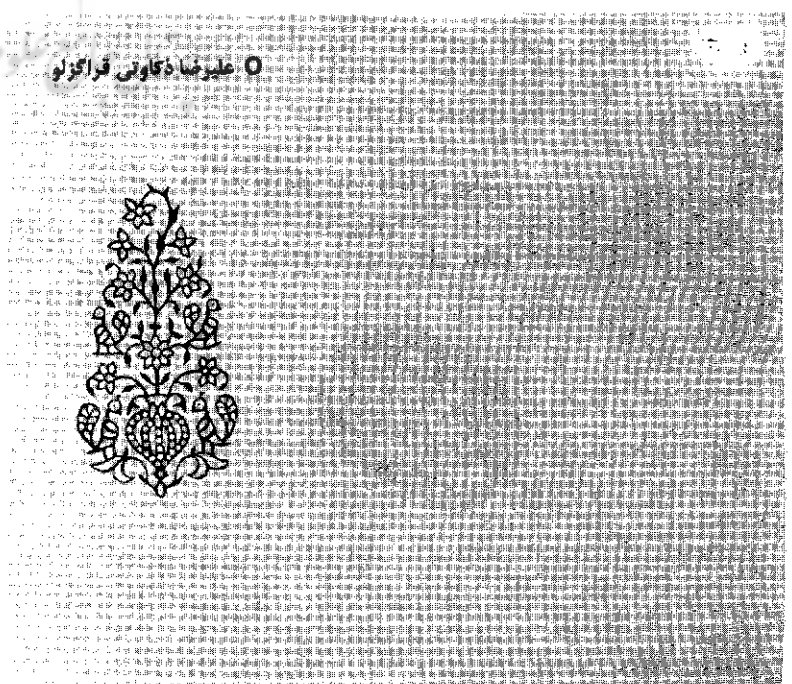
# میان فلسفه و کلام

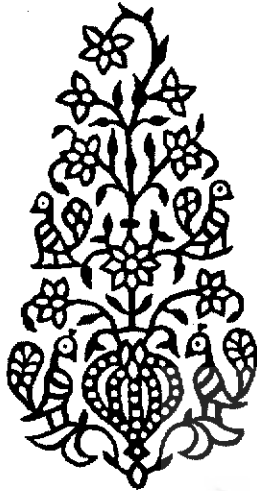
قضیه خیام مثل یک قصه معماآمیز است که در نخستین نظر بدیهی و ساده می‌نماید. ملاحظه می‌کنید که این همه چابهای گوناگون به خط زیبا، مصور و غیر مصور، مترجم و غیر مترجم از خیام هست و لابد هر چه تعداد رباعی‌ها بیشتر باشد بهتر است! اما اگر کمی دقیق شویم پرسشها پیدا می‌شوند: چه نسبتی میان خیام ریاضی‌دان مدرس فلسفه مشائی ملقب به «حجة الحق» و «مام» با این رباعیات که بعضاً تصویرگر قلندری بی سر و پا و شوریده حال است می‌توان برقرار کرد؟ اختلاف نظر تا آنجاست که بعضی محققان مثل مرحوم محیط طباطبائی صدور شعر از عمر خیام حکیم ریاضی‌دان را بکلی انکار کرده و بعضی متقابلاً کوشیده‌اند که معانی عرفانی دور از ذهن و خلاف دلالت ظاهر به این رباعیات ببندند. بعضی نیز با قیاس به نفس کوشیده‌اند یک خیام ایرانگرای شعوبی از طراز بابک و مازیار بسازند و افکار خیام را تجلی عصیان اندیشه ایرانی علیه دین سامی قلمداد کنند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

بنده در کتاب عمر خیام نیشابوری حکیم و شاعر که توسط طرح نو دوبار چاپ شده کوشیده‌ام با طرح زمینه تاریخی و فرهنگی خصوصاً بررسی سوابق مسائل فلسفی و کلامی در عالم اسلام براساس منابع کهن، فضای فکری خیام گوینده رباعیات را نشان بدهم و اثبات نمایم که با توجه به نقد داخلی و خارجی می‌توان تعداد معدودی از رباعیات را به یقین عادی و تعداد بیشتری را با یک احتمال قوی به عمر خیام نسبت داد. در اینجا نمی‌خواهم حرفه‌هایی را که در آن کتاب به تفصیل آمده، حتی به اختصار بازگو کنم بلکه می‌خواهم به بعضی نکات تازه یا تقریر تازه‌ای از بعضی مطالب که پیشتر گفته شد بپردازم. بدیهی است کسانی که آن کتاب را دیده‌اند یا شخصاً مطالعات مستقل و مفصل درباره خیام دارند بهتر متوجه خواهند شد که در این گفتار اشارات ما به چه گوشه‌هایی است.

درباره تاریخ تولد خیام اخیراً دکتر ایرج ملک‌پور دانشمند ریاضی و نجوم معاصر تحقیقی صورت داده‌اند که طبق محاسبات ایشان سال ۴۲۳ هـ. ق





صحیح است نه ۴۳۹ که تاکنون تصور می‌شد. بدینگونه سال تولد خیام هفت سال عقب‌تر می‌رود (نشر دانش، پاییز ۷۹، ص ۲۵-۲۷).

مطلب دیگر پیوستن خیام در سال ۴۶۷ به دربار ملک‌شاه برای اصلاح تقویم است که در سن سی و پنج سالگی و به قول صاحب طریخانه در فن خود کامل بوده است زیرا به نوشته طریخانه خیام در بیست و چهار سالگی «بر دلایل حکیمه کمابینی واقف شده» بود (ص ۱۶۱).

مطلب دیگر ویرانی نیشابور به سال ۵۰۵ هـ. ق در اثر حمله غز می‌باشد. در این تاریخ خیام به حالت عزلت در نیشابور می‌زیسته و بدیهی است که حوادثی چنان تلخ و دردناک در احساس و ادراک او چه تأثیراتی باقی می‌گذاشته است.

از لحاظ اندیشگی جایگاه خیام را باید میان فلاسفه و متکلمان قرن پنجم پیدا کرد. او نسبت به باطنیه و عرفا با بیطرفی سخن می‌گوید اما نسبت به فلاسفه و متکلمان دید انتقادی دارد و البته انتقاداتش بر متکلمان شدیدتر است. پس باید فضای فکری آن عصر را بشناسیم و به این منظور باید دوران غزنویان را تا حدودی مورد بررسی قرار داد. سلطان محمود غزنوی در اواخر عمر خود و همچنین پس از او پسرش مسعود احساس وظیفه کردند که باید رافضیان، قرمطیان، معتزله و اصحاب فلسفه را سرکوب کنند. در همین برهه زمانی یعنی اواخر قرن پنجم با غلبه پیدا کردن اشاعره و برخورد های مذهبی و تأسیس منار س نظامیه به دست خواجه نظام الملک مواجه می‌شویم. در این دوران فقه شافعی و کلام اشعری سلطه فکری داشت. نیشابور، زادگاه خیام، یکی از شهرهای بزرگ اسلامی در آن روز بود. در این شهر شاهد برخورد کرامیه و شافعیه و حنفیه و شیعه هستیم یعنی نیشابور میان چند قدرت فکری تقسیم شده بود. ما نشانه‌هایی از این برخوردها را در تواریخ می‌بینیم و حتی در کتابی مثل اسرار التوحید که شرح حال شیخ ابوسعید ابوالخیر است به این ماجراها اشاره شده است. خلاصه خیام در شرایطی در نیشابور متولد و بزرگ شد که نزاع های مذهبی و برخوردهای فرقه‌ای در تمام ایران گسترش داشت. خیام به عنوان یک عالم ریاضی و طبیعی و یک فیلسوف از مکتب مشائی خود را موظف می‌دانست که از این مکتب دفاع کند. محتوای رسالات او هم دفاع از مواضع فلسفه مشائی است چون خیام در قیاس با متکلمان در موضع اهل عقل و مشائیان قرار گرفته بود. هر چند از اواسط عمرش به بعد به طور کامل مطالب فلسفه مشائی را قبول نمی‌کند اما در مقام معارضه با مخالفین خود ناگزیر بوده است با لسان فیلسوفان مشائی سخن بگوید.

بزرگترین مظهر و بیانگر فلسفه مشائی در عالم اسلام بوعلی سیناست و خیام هم خود را شاگرد مکتب او می‌داند. خود بوعلی در اواخر عمر از مواضع فلسفه مشائی عدول کرده و حتی در مقدمه منطق المشرقیین به این موضوع تصریح می‌کند. در آنجا می‌گوید: شفا را برای

عموم اهل فلسفه نوشتیم و مطالب اصلی آن در حکمة المشرقیه است. متأسفانه از این اثر فقط مقدمه منطقی آن باقی مانده، همچنین از کتاب الانصاف بوعلی که در چند هزار مسأله میان مشرقیان و مغربیان [احتمالاً یعنی بغدادیان و اسکندرانیان] داوری کرده بود اثری نمانده است. هم‌اکنون اگر الاشارات و التنبیهات را مورد مذاقه قرار دهیم نشانه‌هایی از دید انتقادی بوعلی نسبت به فلسفه مشائی به دست می‌آید همچنین در تعلیقات و دیگر کتابهای اخیر بوعلی از آرای خاص بوعلی نشانه‌ها هست. خیام هم در مقام منرس حکمت مشائی همان حرفهای شفا را می‌زند اما در اصل آرای دیگری داشته است مثلاً در اعتقاد به فلسفه ذرات، خیام صریحاً بر ضد مواضع شفا می‌باشد. در احوال خیام داریم که کسی در محضر او می‌گوید: ابوالبرکات بغدادی، بر بوعلی اعتراض کرده است. خیام پاسخ می‌دهد که ابوالبرکات حرف بوعلی را نمی‌فهمد چه رسد به اینکه به او اعتراض نماید. همین نشان می‌دهد که موضعگیریهایی رسمی و علنی خیام در دفاع از فلسفه مشائی بوده است. نکاتی که ابوالبرکات بر بوعلی گرفته طبق تحقیق و تلخیص یکی از محققان عربی اینهاست: طریق اثبات نفس، تعریف نفس و طبیعت آن، روحانیت نفس، اساس تقسیم نفوس به نباتی و حیوانی و انسانی، رابطه نفس با قوای آن، نظریه معرفت، حدوث نفس، جاودانگی نفس، عقل و صدور (الدکتور یحیی الهیدی: دراسات فی علم الکلام والفلسفة الاسلامیه، صص ۳۰۷-۳۴۱). بنده احتمال می‌دهم خیام در بازگشت از سفر حج ملاقاتی با ابوالبرکات در بغداد داشته و ظاهراً می‌دانسته است که او چه می‌گوید به هر حال ابوالبرکات مواضعش به افلاطون نزدیک‌تر است و شاید وجه مخالفت دو دیدگاه همین باشد.

خیام دانشمندی ذوفنون بوده، زمخشری همچون یک ادیب بزرگ از



رسالات یکی است: نوعی جبر ملایم.

یکی از دلایلی که در کل حیرت خیامی را تأیید می‌کند داستان رحلت اوست که طبق گفته یکی از نزدیکانش خیام شفا را مطالعه می‌کرد وقتی به مبحث «واحد و کثیر» رسید خلال دندان را لای کتاب گذاشت و کتاب را بست و به سجده رفت و گفت: خدایا من برحسب وسع خودم سعی کردم ترا بشناسم و وسیله من به معرفت تو جز کوشش من چیز دیگری نبود. مرا ببخش!

این، مقام والائی از معرفت است، حیرتی که به هر انسان متفکری دست می‌دهد در عرفان هم حیرت یکی از وادیهای خطرناک است. در هر حال «همی دانم» خیام و سقراط با «همی دانم» آدم عادی فرق دارد. خیام خیلی راه رفته تا به «همی دانم» رسیده است.

قرینه دیگر بر اینکه خیام حتی با احتمال ضعف استدلال مشائیان به عنوان یک مدرس، از نظریات آنها دفاع می‌کند مسأله فیض و صدور است که می‌گوید: من و استادم بوعلی به این قانع شده‌ایم که یا از ضعف نفس است یا قوتی که در دلایل این نظریه هست.

ملاحظه می‌فرمایید که بطور ضمنی می‌خواهد بفهماند که آن فرضیه جای اما و اگر دارد و نباید بحث را تمام شده فرض کرد. اینکه گفته‌اند مسائلی که در رباعیات مورد تشکیک قرار گرفته، در رسالات جوابهای صریح و قطعی دارد از این قبیل است. در رسالات برای دیگران حرف می‌زده و در رباعیات با خودش زمزمه می‌کند و اینها با هم تضادی ندارند چون مخاطب و محل بحث یکی نیست و شاید زمان تألیف این یا آن رساله با تاریخ سرودن این یا آن رباعی هم یکی نباشد. بحث در مسأله شر نیز چنین است خیام در رسالات، حرفهای بوعلی در نجات را تکرار می‌نماید اما در رباعیات فی‌الواقع تناقضات متکلمان را بازگو می‌کند و به رخشان می‌کشد. اگر خیام اصراری در تبلیغ مکتب مشائی داشت می‌توانست مانند بهمینار و لوکری یک دوره کامل فلسفه مشائی را بازنویسی کند اینکه به رسالات کوتاه آن هم در جواب سوالات کسانی که حتماً باید جوابشان را می‌داد اکتفا نموده خردمندی او را نشان می‌دهد که نخواست است تکرار مکررات کند آن هم مطالبی را که به بعضی موارد آن عقیده نداشت. اینکه در احوال خیام نوشته‌اند ضنّت در تعلیم داشت حکایت از این می‌کند که در بیان مسائل فلسفی از دیدگاه رسمی به حداقل بسنده می‌کرده است.

اما کسانی که مانند مرحوم محیط طباطبائی می‌گویند علی خیام شاعر از حکیم عمرخیام نیشابوری دانشمند ریاضی جذاست با سوالات بسیاری روبرو هستند؛ از جمله آنکه دیوان علی خیام چه شده است و چرا حتی در یکی از تذکرة‌های گذشته یکی از اشعار منسوب به عمرخیام به علی خیام نسبت داده نشده؟ چرا در مجموعه‌هایی مانند مونس الاحرار و لب‌الالباب حتی یک رباعی به علی خیام نسبت داده نشده است؟



او نام می‌بردو خیام را به عنوان قرآن‌شناس و مفسر هم ستوده‌اند. در نجوم چنان مقامی داشته که یکی از سه تن اصلاح‌کنندگان تقویم و از تنظیم‌کنندگان جداول تقویم جلالی است. در جبر حل معادلات درجه سه را تا حدود زیادی پیش برده است. در مکانیک و در هواشناسی و جوشناسی صاحب‌نظر بوده است. در هندسه از جمله نخستین کسانی است که بطور ضمنی در اصل اقلیدس تردید نشان داده، همچنانکه یک منجم کامل بوده ولی به احکام نجوم اعتقادی نداشته است عیناً می‌توان گفت فلسفه مشائی را به نیکوترین وجه تدریس می‌کرده ولی به همه آنچه در شفا و نجات آمده است معلوم نیست اعتقاد داشته باشد.

حتی اظهارنظر مخالفان خیام از معاصران ما بر «عدم تزلع» وی در حکمت الهی در واقع گواهی دادن است بر اینکه خیام لزوماً آنچه را درس می‌داده صد درصد قبول نداشته است و لذا از رسالات خیام نمی‌توان نقیضه‌ای بر رباعیات او بیرون آورد. در مسأله جبر اتفاقاً نظریه رباعیات و

اما اگر سؤال شود که چرا نظامی عروضی با وجود کمال مناسبه ذکرری از شاعری خیام نکرده برای آن است که خیام رباعیات معدود خود را جز برای تعداد معدود دوستان بسیار نزدیکش نمی خوانده و در زمانی که نظامی عروضی خیام را ملاقات کرده خیام او را قابل ندانسته که از اشعارش برای او بخواند، در همه ترجمه احوالها نوشته اند که خیام آدم توداری بوده است.

فخر رازی، نجم رازی، عبدالقادر اهری (مؤلف الاقطاب القطیبه) جوینی مورخ و جمال شروانی در قرن ششم و هفتم گواهی داده اند که خیام شاعر است و از اشعار او نقل کرده اند. شمس تبریزی در همان قرن خیام را به شاعری می شناخته و قفطی نیز گوید اشعار او برای شریعت همچون مارهای گزنده می باشد مسلماً نظر قفطی به یکی دو قطعه شعر بسیار معمولی خیام به عربی نیست و نظرش به همین رباعیات معروف است. آیا می توان تصور کرد که اینهمه آدم با فهم مرتکب اشتباه مشترکی شده اند ضمن آنکه تمام تذکره نویسان تبانی کرده اند نام علی خیام و همه اشعار او را حذف کنند و فقط رباعیاتی به نام عمر خیام ثبت نمایند! آیا این تبانی و توطئه خاموش و ناگفته جزء محالات عادی نیست؟ به گمان بنده انکار مطلق شاعری خیام فقط لجبازی به حساب می آید.

رباعیات خیام گاه نیز جنبه جدلی دارد یعنی می خواهد به متکلمان بگوید با قبول فلان فرض و اعتقاد شما به این محظور و به این تناقض دچار می شویم به تعبیر استاد مطهری خیام می خواسته است سر به سر قشریون بگذارد (خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۵۷). بعضی رباعیات خیام جنبه طرح مسأله دارد. چنانکه ملاحظه می کنیم در طریخانه یکی دو داستان آمده که نشان می دهد بعضی رباعیات عنوان «کالاعتراض» داشته یا اینکه خیام در مقابل تقاضای تصنیف رساله ای یک رباعی سروده است چنانکه عنوان فصلی از رباعیات خیام در طریخانه چنین است:

«الفصل الثانی فی الحکمیات و الاسئلة الحکمیه والاعتراضات...»  
کارادو و خوب تشخیص داده است که می نویسد: «خیام با رباعیات خود نقاط ضعف علم کلام را شلاق زد... طنز و استهزای شاعر بیش از آنکه متوجه دین باشد متوجه دلایلی است که می خواهند با آن دین را نگه دارند» (متفکران اسلام، ترجمه احمد آرام، جلد چهارم، ص ۲۳۸).

یکی از مضامین اصلی رباعیات خیام که هم صریحاً و هم تلویحاً اصرار در بیان آن دارد نفی غرض از باری تعالی است حکما می گویند نسبت دادن غرض به خداوند نشانه نقص و عجز در ذات خداوند خواهد بود. این یک بحث شایع و داغ میان متکلمان و حکیمان بوده، چنانکه یک نسل یا نیم قرن پس از خیام، قاضی حمیدالدین بلخی صاحب مقامات حمیدی در قطعه منظومی از حکیم انوری می پرسد:

آنکه داند که حال عالم چیست

پس تواند کز آن بگرداند  
هم بر آن گر بماند از چه سبب؟  
عقل اینجا همی فروماند  
حکیم انوری پاسخ می دهد:  
دان که از هیچ روی نتوان گفت  
که نداند همی و نتواند  
ماند یک چیز آنکه خود نکند  
گرچه حالی تواند و داند  
زانکه بر بی نیاز واجب نیست  
کز پی نفع کس قضا راند  
لم در افعال او نیاید از آن  
که سبب در میانه بنشانند  
غنی مطلق از غرض دور است  
فعل او کی به فعل ما ماند؟  
(دیوان انوری، چاپ سعید نفیسی، ص ۶۷۰).

این درست همان مطلبی است که خیام در رسالات گفته و نفی غرض از باری تعالی نموده است. این همه تشبیه کوزه و کوزه گر که در رباعیات آمده در واقع مانند کردن فعل صانع عالم به افعال بشر نیست بلکه از طریق نقضی و جدلی خلاف آن را می خواهد ثابت کند، یعنی اگر ما مخلوقات را کاسه و کوزه و خدا را کوزه گر بینگاریم آن وقت اشکالاتی که بر زبان خیام آمده در ذهن ما هم می آید پس اساساً این تشبیه درست نیست. خیام در این اشعار شاید می خواهد از راه برهان خلف ما را به این نتیجه برساند که معیارهای محدود بشری را به نظام بزرگ هستی تعمیم ندهیم و تصور نکنیم مهر و کینی در ورای کون و فساد، یا ترکیب و انحلال ذرات هست.

خیام در ترجمه خطبه الغراء این سبنا آورده است: «بیاید دانستن کی ایزد عز و علا را در هیچ چیز غرض نبود کی غرض از عجز و نقصان صاحب غرض باشد» (دانشنامه خیامی، ص ۳۱۶). عین این مطلب را در رساله کون و تکلیف نیز می بینیم. در آن جا می گوید: هیچ موجودی نیست که از مطلب «آیا هست این چیز؟» خالی باشد ولی ممکن است بعضی موجودات از لمیت (= چرایی) خالی باشد و آن عبارت از اشیاء واجب است (ص ۳۲۶) و سپس می افزاید همانگونه که لمیت را به ذات واجب راه نیست هیچ یک از اوصاف باری نیز چرایی ندارد (۳۲۸) ملاحظه می کنید کاملاً در فضای رباعیات قرار داریم.

در رسالات خیام با آنکه اصل بر دادن پاسخی رسمی است طبق فلسفه مشاء تفکرات اصلی خیام نیز خود را نشان می دهد مثلاً در مقدمه شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس گوید: «... جزئیات علوم

در قصه دیگری آورده‌اند که غزالی از خیام پرسید نقطه قطب چه خصوصیتی داشته است که قطب شده است؟ خیام شروع به تمهید مقدمات مفصل می‌نماید تا آنکه وقت اذان می‌شود و غزالی برمی‌خیزد و می‌گوید: **جاء الحق و زهق الباطل**. پیداست که خیام، سؤال‌کننده را در سؤالش جدی و جویای حقیقت تشخیص ننداده والا به ایجاز جوابش را می‌داد و این همان ضنّت یا خست در تعلیم است که به خیام نسبت داده‌اند، یعنی کم حرف و تودار بوده است و باز هم ملاحظه می‌کنید که در فضای رباعیات قرار داریم:

در قصه‌ای از **طربخانه** می‌خوانیم که خیام را دیدند «بر لب کشتی نشسته و به جرعه‌ای مشغول است و قطرات اشک می‌افشانند. به تعجب استفسار واقعه نمود این رباعی به جواب او فی‌الفور گفت: ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست» (ص ۱۵۵) طبیعت و شاعر با هم می‌گریند و زمینه‌گر به تأمل فلسفی بر ناپایداری عمر و زیباییهای طبیعت است.

باز در **طربخانه** قصه‌ای آورده است که از خیام درخواست کردند «رساله‌ای تصنیف کند مبنی بر نکات و شواهد مدله که از خواندن او فی‌الجمله اطلاعی حاصل شود و خالی از تمثیل نباشد و او در پاسخ این رباعی گفت: اجزای پیاله‌ای که در می‌پیوست...»

ملاحظه می‌شود بعضی رباعیات خیام در حکم یک رساله بوده است و البته جوابهایی به شکل رباعی به آن داده‌اند که هرکس طالب باشد در **طربخانه** می‌خواند، همچنین است رباعی «دارنده چو ترکیب طبایع آراست» که برای یک شیخ‌الاسلام فرستاده شده است.

خیام در رباعیاتش گاه نظر به یک مبحث مخصوص در کلام دارد. مثلاً در **طربخانه** یک رباعی هست که «شان نزول» آن را ذکر کرده: یک سگ تازی شکاری به وسیله گراز کشته می‌شود، شاعر حکیم با حیرت و طنز چنین می‌گوید:

اقسوس از این گرگ سگ پرتک و تاز  
شد عاقبت او نصیب دندان گراز

موجودات عالم آکل و مأکول یکدیگرند. ملاصرا در اسفار (۹۸۷) ذیل مبحث «کمیت خیرات و شرور اضافی» می‌نویسد: بعضی اظهار حیرت کرده‌اند در خورده شدن و کشته شدن و شکار شدن برخی حیوانات به وسیله حیوانات دیگر، و گفته‌اند این فعل حکیم نیست. ملاحظه می‌کنید بحثی فلسفی مطرح بوده است و خیام یا گویندهٔ رباعی همان را به شعر سروده، آن وقت مرحوم محیط طباطبائی نسبت به صحت این رباعی اظهار تردید می‌نماید، به نظر بنده جای استنکار ندارد و می‌شود خیام حکیم این شعر را گفته باشد.

یک نمونهٔ دیگر از اینکه خیام نظر به مثالهای معروف در کتب کلامی داشته و همانها را مورد اشاره یا تعریض قرار داده است تشبیه قالب آدمی به خشت است:



غیر مضبوط و اسباب آن بی‌نهایت است و با این عقلهای انسانی قابل احاطه نیست و جز به حس و خیال و توهم قابل دریافت نمی‌باشد» (دانشنامهٔ خیامی، ص ۱۱۳). آیا اظهار حیرت و جهل در رباعیات همین مضمون نیست؟ خیام ذهنش مانوس با ریاضیات بود. همان چیزی که ما می‌گوییم دو تا چهارتا، او خود در رسالات گفته: «فایدهٔ هندسه... ورزیدگی و تندشدن خاطر و عادت نفس به اشمئزاز از آنچه برهانی نیست، می‌باشد» (ص ۱۱۳). پیداست که چنین آدمی نمی‌توانست به نقلیات و مسموعات و مشهورات قانع شود. اگر در آن روزگار کسانی بوده‌اند عالم‌نما و به نام حکیم که به قول خیام «حق را جامهٔ باطل می‌پوشاندند و از حد ریا و تظاهر به دانایی قدمی فراتر نمی‌گذاشتند» بدیهی است یا کسی مثل خیام که صادقانه به دنبال یقین می‌گردید و آن را نمی‌یافت، اصطکاک پیدا می‌کردند. برخورد خیام و غزالی - اگر حقیقت داشته باشد یا افسانه - به هر حال بیانگر فضایی است. طبق این داستان غزالی شیها نزد خیام فلسفه می‌خواند و روزها در این جا و آن جا علیه او حرف می‌زد. حکیم یک شب دستور می‌دهد طبل و دهل بالای بام بزنند عوام هجوم می‌آورند که این چه بساطی است حکیم می‌گوید: همین شخص که پشت سر من بد می‌گوید ببینید که برای شاگردی نزد من حضور دارد!

آن کوزه که امروز بدو خوردی آب  
یک چند دگر قالب خشت من و تست  
یا در رباعی دیگری آمده است:  
آنکه ز برای خشت گور دگران  
در کالبدی کشند خاک من و تو

این تعبیر مأخوذ از حدیثی است که امام صادق (ع) در بحث با ابن ابی العوجا فرموده است. عین عبارت حدیث چنین است: «و یحک هی هی کالبینه التي کسرتها و صیرتها تراباً ثم ضربتها فی القالب انما هی کذلک» (معجم بحارالانوار، ۱۷/۱۲).

یک نمونه دیگر عقیده قدامت به اینکه روح جسمی است لطیف. ابن سینا در رساله رگه شناسی گوید: «جسد کثیف است و روح لطیف معنی لطیفی روح تنکی است و باریک گوهری و روشن سرشتی چنانکه مینای روشن» (ص ۹۰) در بعضی رباعیات که در مجموعه های خیامی آمده به این نظریه به شکل شاعرانه ای اشاره شده است:

جسم است پیاله و شربابش جان است  
ز نهار گلم بجز صراحی مکنید  
شاید که پر از یاده شود زنده شوم  
حتی خیام در شعر دیگری - اگر از او باشد - می گوید تفاوت گذاشتن

میان روح و جسم «زرق» است یعنی حیل و نفاق و دروغ:  
آنان که بنای کار بر زرق نهند  
آیند و میان جان و تن فرق نهند...

اعتقاد به اینکه روح جسم لطیف است میان محدثان و متکلمان هم شایع بوده حتی ابوالمعالی جوینی متکلم معروف اشعری که استاد خیام و غزالی نیز می باشد روح را جسم لطیف می دانسته است. نظریه ذره گرایی میان متکلمان چه اشاعره و چه معتزله کمابیش پیروانی داشته است در آن میان نظام به نظریه کمون که منسوب به انبیا قلس و انکساغوراس است عقیده داشته و خیام در یکی از رسالات عربی اش به این مطلب رسیده است (دانشنامه خیامی ۴۱۸) و اتفاقاً در پاسخ سؤالی درباره بقای نفس بعد از موت به طور استطرادی و ضمنی به مطلب مزبور اشاره نموده است.

بعضی تصورشان این است که چون خیام، خیلی عالم بوده یعنی محفوظات زیاد داشته و خیلی چیزهای شنیده و خوانده لاجرم بایستی همه چیز را بدانند حال آنکه به نسبت بالا رفتن معلومات، مجهولات نیز افزایش می یابد بلکه شاید بتوان گفت هرگاه معلومات با تصاعد حسابی اضافه شود مجهولات با تصاعد هندسی بالاتر می رود. فلسفه با حیرت آغاز می شود و با حیرت پایان می یابد آنها که می پندارند با از برکردن چند اصطلاح منطقی و حکمت یا چند قاعده مشهور فلسفی تمام مسائل را پاسخ می دهند به قول خیام:

هرکس زده است دست در شاخی سست

امروز چودی شناس و فردا چو نخست

جالب است که به این تعبیر «دست در شاخی سست زدن» در دو ترجمه نیمه اول قرن ششم از کلیله و دمنه یکی ترجمه محمدبن عبدالله بخاری در موصل به سال ۵۴۴ و دیگر ترجمه نصرالله منشی در هندوستان برمی خوریم که البته در عبارت عربی ابن مقفع چنین تعبیری نیست و نشان می دهد هر دو مترجم تعبیر خود را از همین رباعی مشهور منسوب به خیام برگرفته اند: «گروهی چنگ در شاخ تقلید پدران زده» (داستانهای بیدپای، ص ۶۱) و «هر یک به طریق ارث چنگ در شاخی سست زده» (کلیله و دمنه، ص ۴۸) همچنانکه در کتاب تاریخ الوزراء ابوالرجاء قمی تألیف شده در نیمه دوم قرن ششم چنین می خوانیم: میان گاوفلک و گاوزمین خران بیش از آنند که در وهم آید (ص ۷۸) که یادآور شعر مشهور خیام است و معلوم می شود که معروف شده بوده است.

اگر به زندگینامه خیام مراجعه کنیم ملاحظه می شود شاگرد جوینی اشعری متکلم معروف است، همان که روح را ذرات لطیفه می دانست و عالم را بهترین عالم ممکن نمی انگاشت. خیام آنجا که به جد یا از راه جدل جبر را مطرح می کند، بر یک زمینه اشعری حرکت می کند و آنجا که می گوید:

این کوزه گر دهر چنین جام لطیف

می سازد و باز بر زمین می زندش  
درواقع برهان نظم را که براساس «طرح و تدبیر» است مورد سؤال قرار می دهد و سر به سر متکلمان می گذارد.

خیامی که رسالات را نگاشته و رباعیات معدود شک آلود را می توان با یقین علای از او دانست بر نارسا بودن فکر بشر، انتقاد بر عالم نمایان عصر، تأیید جبر در حد معقول، اشاره به فلسفه ذرات، نفی غرض از باری تعالی، دعوت بر قناعت و بر حذر داشتن از دوستیهای اهل زمانه تأکید نموده است، او استاد مبرز فلسفه مشائی است اما نتیجه گیریهای آنان را در بست قبول ندارد و کلام اشعری را نیک می شناخته اما ظاهراً به طریق جدلی فقط تعارضات آن را افشا می نماید. به یاد سخن یکی از مدرسان معاصر فلسفه قدیم می افتیم که گوید: «حکیم طبیعی افقش به متکلم نزدیکتر است تا حکیم الهی».

پاتوشت ها:

۱- شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری به سال ۴۷۸ ه. ق در هرات، علیه یکی از فلاسفه چنان فتنه ای در شهر برپا کرد که خواجه نظام الملک ناچار وی را از شهر تبعید نمود (مدارس نظامیه، نورالله کسایی).  
۲- سیدجلال الدین آشتیانی: هستی از نظر فلسفه و عرفان، صص ۱۱۳-۱۱۵.

۳- استاد مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۵۸.

۴- قس الاحتجاج ۱۰۴/۲