

## Representation of the Spiritual Elements of Ancient Iran in the Poems of Hakim Omar Khayyam\*

Hossein basir tariqat talab<sup>1</sup>  | Behrouz afkhami<sup>2</sup> 

### Abstract

#### 1. Introduction

Cultural and spiritual heritage has been mentioned in the literary texts of nations and in their social relations and worldview, like valuable capitals from generation to generation. Considering the current era and contemporary social developments, cultural heritage is felt more in the process of globalization, and Article 5 of the UNESCO Declaration in 2001 emphasizes the importance of preserving, exchanging and developing cultural heritage as stated in Article 27 of the Universal Declaration of Human Rights. But cultural heritage cannot simply rely on its material products because culture is constantly metamorphosing and it is the intangible part of culture that forms its inherent essence and gives in different societies. It can be specific and individual. This intangible heritage (ICH), which includes all the intangible

---

#### \* Article history:

Received 10 March 2022

Received in revised form 25 March 2022

*Journal of Iranian Studies*, 22(43), 2023

Accepted 20 April 2022

Published online: 25 April 2022

Publisher: Shahid Bahonar University of Kerman



© The Author(s).

1. MA in archaeology, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran. Email: [Hoseinbasir323@gmail.com](mailto:Hoseinbasir323@gmail.com)
2. Assistant Professor, Department of Archaeology, Faculty of Literature and Human Sciences, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran. Email: [bafkhami@uma.ac.ir](mailto:bafkhami@uma.ac.ir)

manifestations of culture, represents the diversity of the living heritage of humanity and is also the most important means of transmitting cultural diversity in the UNESCO World Convention in 2003 for the preservation of cultural heritage. Intangible emphasized that, of course, its operation was based on the model provided by the World Heritage Convention in 1972, so spiritual and intangible heritage can be defined as a part of cultural assets. Expression, which is one of the basic aspects of the social and intellectual life of nations and forms the source of identity, diversity and creativity. One of the most important means of cultural transmission and preservation of the heritage of the past is the literature of the nations, which is the expression of myths, symbols and signs, rituals, philosophy and knowledge of the lives of the ancients in the form of words. From this point of view, Persian literature is a repository of ancient teachings, and Khayyam, as one of the most influential poets of the Seljuk period, represented these elements in his quatrains. It should be said that from the collapse of the Sassanid Empire, part of the spiritual heritage of ancient Iran can be transferred to the Islamic era after Hakim Sohrvardi, who was familiar with the connection between Khosravani's thoughts and Pahlavi wisdom before and after Islam, with authentic Pahlavi and Avesta sources. And he made direct use of that treasure, and during the Samanian era, epic works such as the Shahnameh were written to revive the national identity of Iranians. These poems, which were written in the Khorasani style, were mixed with ancient legends and heroes with a resonating order, but later he was a style poet. Iraqi replaced introspection, complexity and mysticism with openness and epicness, however, there are cultural and mythological elements of ancient Iran in the poems of the poets of the era of the Turks and the Mughal patriarchs and some of these elements in the poems of poets. It also appeared later, and Hakim Omar Khayyam was no exception to this rule and used these cultural elements many times in his quatrains.

## **2. Methodology**

This research is based on the qualitative method (non-quantitative, descriptive and analytical and with the tool of taking files from library sources) and follows the interpretive methodology (explaining and expanding the poems and expressing the historical records of the themes) and an attempt has been made to The question should be answered that the representation of the spiritual elements of ancient Iran in Khayyam's quatrains includes and what social and political conditions did the poet choose these elements? What areas of ancient cultural treasures did the poet pay more attention to and this How has the chain of cultural continuity worked? Based on this, by examining Khayyam's poems and looking at the historical, social and political developments of the poet's time and the literary interpretations of these quatrains in the field of representing the cultural elements of ancient Iran, the understanding of the text, its interpretation and criticism is discussed and new models are presented.

## **3. Discussion**

One of the most important means of transferring cultural heritage and preserving the works of the past is literature, and it must be said that some of the cultural elements of Iran during the Islamic era were influenced by ancient Iran, whose traces can be seen in the literary texts of this era. In this regard, it should be said that with the fall of the Sassanid Empire, Iran entered the Islamic era of its life by leaving behind its ancient world, but many of the tangible and intangible heritages of that era were transferred to the Islamic era, and this cultural continuity and reflection of spiritual heritage in poetry and literature in the form of legends and legendary kings, light and darkness, wine ceremony and happiness and tarb, sanctity of fire, Magus and Zoroastrian rituals, Mithraism and love, Manichean rituals, Zurvanic thought, Khosravani and Pahlavi wisdom, Nowruz and

Yalda, mysticism and pantheism, the games such as Backgammon, Chovgan, Chess and other such things have been represented. In this research, an attempt has been made to find out the spiritual elements of ancient Iran, which include philosophy and religion, rituals, myths and all the intangible phenomena that are somehow reminiscent of that era and in Khayyam's poetry has reflected. These spiritual elements specifically include topics such as Zurvanic thoughts and the influence of Ferdowsi, the expression of the ancient beliefs of the Ismailis and Khorramdins in Khayyam's poetry, music, wine ceremonies, and also the manifestation of ancient Iranian mythology in Khayyam's poetry. Khayyam's poem is a mixture of deep philosophical questions in the form of a quatrain, which is a poetic form of Iran. The poet has composed these quatrains under the influence of the epics of Khorasan style as well as the historical proximity to the revival of Iranian civilization during the Samanid period and the rise of the Ismaili work during the poet's lifetime, who were themselves influenced by ancient Iran. These poems reflect the mythological and ancient themes that were transferred to Khayyam's era in the form of literature and through a series of cultural continuity.

#### **4. Conclusion**

It should be said that the Shahnameh epic was the most important factor influencing Khayyam's influence from ancient Iran. This influence was reflected in Khayyam's poetry, especially in the form of fatalistic and Zarvanian ideas, in the form of concepts such as the unreliability of the world, taking advantage of opportunities, accepting Sepehr's rule, and determinism. In a way, Khayyam's era should be seen as the era of expansion of the mystical and philosophical thoughts of the Ismailis and esotericists. The existence of philosophical questioning in Khayyam's poetry cannot be considered unrelated to the esoteric environment and intellectual currents of that



## بازنمایی عناصر معنوی ایران باستان در اشعار حکیم عمر خیّام\*

(علمی-پژوهشی)

حسین بصیر طریقت طلب (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>  
دکتر بهروز افخمی<sup>۲</sup>

### چکیده

یکی از مهمترین ابزارهای انتقال میراث فرهنگی و حفظ آثار گذشتگان، ادبیات است و باید گفت بخشی از عناصر فرهنگی ایران دوران اسلامی تحت تأثیر ایران باستان قرار داشته که رد پای آن را می‌توان در متون ادبی این دوران مشاهده نمود. در این پژوهش تلاش شده تا عناصر معنوی ایران باستان که شامل، فلسفه و مذهب، مناسک، اساطیر و تمامی پدیده‌های ناملموس که به نحوی یادآور آن دوران بوده و در شعر خیّام بازتاب داشته است، بررسی نماید. این عناصر معنوی به طور خاص مباحثی چون اندیشه‌های ژروانی و تأثیر فردوسی، نمود عقاید باستانی اسماعیلیان و خرم‌مدینان در شعر خیّام، موسیقی، مراسم شراب و همچنین تجلی اساطیر ایران باستان در شعر خیّام را در برمی‌گیرد. شعر خیّام آمیخته‌ای از پرسش‌های عمیق فلسفی در قالب رباعی است که این قالب شعری خود محملی ایرانی برای سرودن است. شاعر تحت تأثیر حماسه‌های سبک خراسان و همچنین نزدیکی تاریخی به دوران احیای تمدن ایرانی در زمان سامانیان و بالاگرفتن کار

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۸/۰۲ تاریخ ویرایش نهایی مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۳۰ تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۳۰

DOI: 10.221103/JIS.2021.16644.2086

مجله مطالعات ایرانی، سال ۲۲، شماره ۴۳، شهریور ۱۴۰۲، صص ۶۳-۹۹

ناشر: دانشگاه شهید باهنر کرمان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی

حق مؤلف © نویسندگان



۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد باستان‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. رایانامه:

hoseinbasir323@gmail.com

۳. دانشیار گروه باستان‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. رایانامه: bafkhami@uma.ac.ir

اسماعیلیان در دوران حیات شاعر که ایشان خود تحت تأثیر ایران باستان بوده‌اند، به سرودن این رباعیات پرداخته است. این اشعار بازتاب مضامینی اسطوره‌ای و باستانی است که در قالب ادبیات و طی یک رشته تداوم فرهنگی به عصر شاعر رسیده است.

**واژه‌های کلیدی:** خیام، بازنمایی در ادبیات، عناصر معنوی ایران باستان، اساطیر ایران باستان

### ۱. مقدمه و بیان مسئله

میراث فرهنگی و معنوی همچون سرمایه‌های ارزشمند نسل به نسل در متون ادبی ملل نمایان شده و در روابط اجتماعی و جهان‌بینی آنان مؤثر بوده است. با توجه به عصر کنونی و تحولات اجتماعی معاصر، اهمیت میراث فرهنگی در فرایند جهانی شدن بیشتر احساس می‌شود (Zhang:2019,1) و ماده ۵ اعلامیه جهانی یونسکو در سال ۲۰۰۱ بر اهمیت حفظ، تبادل و توسعه میراث فرهنگی مصرّح در ماده ۲۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر تأکید دارد (UNESCO,2020). اما میراث فرهنگی صرفاً نمی‌تواند بر تولیدات مادی خود تکیه کند، چراکه فرهنگ دائماً دگرگونی می‌یابد و آن بخش ناملموس فرهنگ است که جوهر ذاتی آن را تشکیل می‌دهد و در جوامع مختلف می‌تواند خاص و منحصر به فرد باشد. این میراث فرهنگی ناملموس (ICH) که همه مظاهر غیر مادی فرهنگ را شامل می‌شود، نشان دهنده تنوع میراث زنده بشریت و همچنین، مهمترین ابزار انتقال گوناگونی فرهنگی است، لذا در کنوانسیون جهانی یونسکو در سال ۲۰۰۳ بر اهمیت حفاظت از میراث ناملموس تأکید گردید که البته بخش عملیاتی آن براساس مدل ارائه شده توسط کنوانسیون میراث جهانی در سال ۱۹۷۲ پایه‌ریزی شده بود (Lenzerini:2011,101-102)، لذا میراث معنوی و ناملموس را می‌توان به عنوان بخشی از دارایی‌های فرهنگی اطلاق نمود که از جنبه‌های اساسی حیات اجتماعی و فکری ملت‌هاست و منشأ هویت، تنوع و خلاقیت را تشکیل می‌دهند (Mascari:2009,22-23). یکی از مهمترین ابزارهای انتقال فرهنگی و حفظ میراث گذشتگان، ادبیات ملل است که در قالب کلمات به بیان اساطیر، نمادها و نشانه‌ها، مناسک، فلسفه و دانش زندگی پیشینیان می‌پردازد. از این منظر، ادبیات فارسی مخزنی سرشار از آموزه‌های باستانی است و خیام نیز به عنوان یکی از تأثیرگذارترین

شعرای عهد سلجوقی به بازنمایی این عناصر در رباعیات خویش پرداخته است. باید گفت که بعد از فروپاشی امپراطوری ساسانی بخشی از میراث معنوی ایران باستان به عهد اسلامی انتقال می‌یابد، به طوری که حکیم سهروردی که رابطی است میان اندیشه‌های خسروانی و حکمت فهلویون پیش از اسلام و دوران بعد از آن، با منابع اصیل پهلوی و اوستایی آشنایی داشته و از آن گنجینه استفاده مستقیم نموده است (رضی، ۱۳۸۰: ۱۹-۱۸) و در عهد سامانیان آثار حماسی‌ای چون شاهنامه جهت احیای هویت ملی ایرانیان نگاشته می‌شود. این اشعار که به سبک خراسانی سروده می‌شد، آمیخته‌ای بود از اساطیر و قهرمانان باستان با نظمی طنین‌آمیز؛ اما بعدها شاعران سبک عراقی، درونگرایی، پیچیدگی و عرفان را جایگزین صراحت و حماسه نمودند. با وجود این، بسیاری از عناصر فرهنگی و اساطیر ایران باستان در شعر شعرای عصر ترکان و ایلخانان مغول و برخی از این عناصر در اشعار شعرای متأخرتر نیز نمود پیدا کرد و حکیم عمر خیام نیز از این قاعده مستثنی نبوده و به کرات از این عناصر فرهنگی در رباعیات خود استفاده کرده است. علی‌هذا با عنایت به این که از این منظر کمتر به خیام پرداخته شده، در این پژوهش تلاش گردید که با روشی توصیفی-تحلیلی در اشعار این شاعر به بازنمایی عناصر فرهنگی ایران باستان پرداخته شود.

#### ۱-۱. پیشینه تحقیق

در خصوص خیام و آفاق متعدد شعر او کتاب‌های متعدد و مقالات فراوانی نگاشته شده و در تأثیرپذیری او از ایران باستان و فردوسی در این آثار گوناگون به طور پراکنده سخن گفته شده است. سعید حسام‌پور و کاووس حسنی در مقاله‌ای با عنوان «رویکردهای پنجگانه در خیام‌شناسی» (۱۳۸۸) منتشر شده در فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه در بخش اول آن به بررسی رویکرد صادق هدایت و پیشینیان این جریان در تأثیرپذیری خیام از فردوسی و ایران باستان پرداخته‌اند. به همین شکل محمدرضا قنبری در کتاب «خیام‌نامه» (۱۳۸۴) ذیل مباحث متنوع و آبشخورهای گوناگون شعر خیام به تأثیر ایران



باستان و فردوسی بر اندیشه‌های این شاعر اشاره نموده و اسلامی ندوشن در آثاری چون «سرو سایه‌فکن» (۱۳۶۹) و «جام جهان‌بین» (۱۳۵۵)، سرچشمه اندیشه‌های خیّامی را، شاهنامه می‌داند. محمدحسین نیکدار اصل و ذبیح‌الله فتحی در مجله پژوهش‌های ادبی طی مقاله‌ای با عنوان «بازتاب برخی از باورهای ژروانی در رباعیات خیّام» (۱۳۹۴) به پژوهش در باور باستانی زروانی و انعکاس آن در شعر خیّام به صورت تقدیرگرایی، جبرگرایی، بی‌اعتباری جهان و مواردی از این دست اقدام نموده و وحید سبزیان‌پور و صدیقه رضایی نیز در مقاله‌ای با عنوان «عمر خیّام، بدبینی باده‌خوار یا حکیمی فرزانه» منتشر شده در فصلنامه کارنامه متون ادبی دوره عراقی (۱۳۹۷) به بررسی برخی از این باورهای زروانی در شعر خیّام پرداخته‌اند. مجتبی مینوی در «مقدمه نوروژنامه» (۱۳۱۲) و حسن شایگان در «نگاهی به دو زندیق: خیّام و ابوالعلا» (۱۳۷۰) و مسعود فرزاد در مقاله‌ای با عنوان «یک روز در زندگی خیّام» (۱۳۴۵) و بسیاری از محققان دیگر به تأثیرگذاری عناصر فرهنگی ایران باستان و همچنین اشعار فردوسی در آثار خیّام قلم‌فرسایی نموده‌اند، اما می‌توان گفت که بررسی جامع و منسجمی که انعکاس‌دهنده عناصر معنوی فرهنگ ایران باستان در رباعیات خیّام باشد، کمتر دیده شده و یا ناچیز بوده و در عموم این بررسی‌ها وجهه ادبی بر وجهه تاریخ باستان ارجحیت داشته است.

## ۲-۱. مبانی نظری

مفهوم بازنمایی در ادبیات سابقه‌ای طولانی دارد. از منظر افلاطون اشیای محسوس، روگرفت‌های واقعیات کلی یا بهره‌مند از واقعیات کلی هستند، اما واقعیات کلی (مُثُل) در مَقَر ثابت آسمانی خود جای دارند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۹۶). بر این اساس، هنر همان محاکات (تقلید) و کار هنرمند تقلیدِ تقلید است. افلاطون اغلب شاعران را به سبب ملاحظات مابعدالطبیعی و بالاتر از همه، اخلاقی از جمهوری خویش طرد می‌کند (همان: ۲۹۰)، اما ارسطو کار شاعران را به مانند نقاشان می‌داند. بدین ترتیب، کسانی را که شاعران وصف یا محاکات می‌کنند، یا از حیث سیرت، آن‌ها را برتر از آنچه هستند، توصیف

می‌کنند، یا فروتر از آنچه هستند و یا آن‌ها را به حد میانه وصف می‌کنند (ارسطو، ۱۳۴۳: ۲۴-۲۵). اساساً این تصوّر که متون ادبی بازنمایی چیزی هستند، -بازنمایی دنیای مادی، روحانی روانی یا اجتماعی- ظاهراً بدیهی می‌نماید. اما ساختارگرایان و جانشینان آن‌ها این پیش‌فرض اساسی را مورد تردید قرار داده و استدلال کرده‌اند که گفتمان هرگز بازنمایی نمی‌کند، زیرا زبان نظامی است که با ایجاد تفاوت‌ها عمل می‌کند نه با نمادسازی اعیان بیرونی (سلدن، ۱۳۷۷: ۳۸) با وجود این، سلدن اعتقاد دارد که کلمات می‌توانند امور یا ایده‌هایی را که مایلیم واقعی قلمداد کنیم، بازنمایی نمایند و می‌توانند ما را به لحظه حضور آن‌ها رجعت دهند. از منظر تاریخی او چهار دیدگاه و طرفداران آن را در بازنمایی ادبی ذکر می‌نماید:

۱. بازنمایی تخیلی یا ایده‌آلیسم (افلاطون، فلوطین، شلگل، کالریج، شلی، بیتز، کالینگوود)
۲. محاکات و رئالیسم (ارسطو، امیل زولا، اریش اوئرباخ، گئورک لوکاج، برتولت برشت، آلن روب گریه، رولان بارت)
۳. طبیعت و حقیقت (درایدن، الکساندر پوپ، وردزورث، ساموئل جانسون، ویلیام بلیک)
۴. زبان و بازنمایی (بن جانسون، فرانسیس بیکن، جان لاک، ارنست کاسیرر، فردینان دو سوسور، لودویگ ویتگنشتاین، جی. ال. آوستین) (همان: ۳۸).

اما اعیان (objects) که سلدن به آن اشاره می‌نماید، در نظر بلومر جهانیست که انسان در رابطه متقابل با آن است، حال این جهان ممکن است درونی باشد یا بیرونی. یعنی جهان عبارت از کلیه چیزهاییست که برای انسان قابل فهم بوده و دارای معنا باشد؛ معانی که انسان می‌تواند به آن‌ها اشاره کند و براساس آن اشارات رابطه برقرار نماید. بلومر اعیان را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. اعیان فیزیکی: (objects Physical) مثل کوه، اطاق، ساختمان، ماشین و....
۲. اعیان اجتماعی: (objects Social) شامل روابط اجتماعی مثل ساخت اجتماعی، طبقات اجتماعی، خانواده و یا انسان‌هایی که در روابط اجتماعی قرار می‌گیرند، مثل دوست، همسر، معلم و... می‌شود.

۳. اعیان مجرد: (objects Abstract) مفاهیم ذهنی از قبیل، آزادی، دموکراسی، نفرت، عشق و یا مفاهیم اسطوره‌ای را در برمی‌گیرد (تنهایی: ۴۴۶، ۱۳۷۹).

با این مقدمه می‌توان گفت در ادبیات آن‌چه بازنمایی می‌شود، همان اعیان سه گانه‌ای هستند که هم مد نظر بلومر و هم مد نظر سلدن می‌باشد. از منظر روانشناختی باید اشاره کرد که تجربیات باستانی موجود در ناهشیار جمعی به وسیله موضوعات یا الگوهای تکرار شونده‌ای جلوه‌گر می‌شوند که یونگ از آن‌ها با عنوان کهن‌الگوها یاد می‌کند. او با مطالعه بر روی اساطیر و فرهنگ‌های باستان به این نتیجه رسید که کهن‌الگوها با تکرار شدن در زندگی نسل‌های پی در پی بر روان ما نقش بسته‌اند (نک: شولتز، ۱۳۸۸: ۱۲۲) و در این رهگذر شاهنامه نقشی منحصر به فرد بازی می‌نماید و دست کم پنج هزار بیت از این کتاب به تاریخ میتولوژی و افسانه‌های نخستین ایرانیان می‌پردازد (خالقی مطلق، ۱۳۸۱: ۹۸) و در واقع شاهنامه اساس فکر خیّامی را در زبان فارسی نهاده است (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۵: ۱۸۸-۱۴۴).

### ۳-۱. روش تحقیق

این پژوهش بر اساس روش کیفی (غیر کمی، توصیفی و تحلیلی و با ابزار یادداشت‌برداری از منابع کتابخانه‌ای) انجام شده و از روش شناسی تفسیری (شرح و بسط اشعار و بیان سوابق تاریخی مضامین) پیروی نموده است و تلاش گردیده به این سؤال پاسخ دهد که بازنمایی عناصر معنوی ایران باستان در رباعیات خیّام چه مواردی را در برمی‌گرفته و شاعر باعنایت به چه شرایط اجتماعی و سیاسی‌ای به انتخاب این عناصر پرداخته است؟ این که شاعر به چه حوزه‌هایی از خزاین فرهنگی باستان توجه بیشتری داشته و این زنجیره تداوم فرهنگی چگونه عمل می‌نموده است؟ بر این اساس، با بررسی اشعار خیّام و با نگاهی به تحولات تاریخی، اجتماعی و سیاسی زمانه شاعر و تفاسیر ادبی بزرگان از این رباعیات در حیطه بازنمایی عناصر فرهنگی ایران باستان به فهم متن، تفسیر و نقد آن پرداخته و الگوهایی جدید ارائه داده می‌شود.

## ۲- بحث و بررسی

### ۲-۱. عناصر معنوی

فرهنگ مجموعه‌ای شامل هنر، ادبیات، علم، آفرینش‌ها، فلسفه و دین است (لوکاس، ۱۳۶۸: ۴) که برخی از عناصر ناملموس و معنوی فرهنگ به دوران‌های تاریخی پس از خود انتقال یافته و میراث معنوی ملل را شکل داده‌اند. این میراث ناملموس همچون دارایی‌هایی با ارزش، از منظر فرهنگی و حتی اقتصادی قابل بازسازی و استفاده است (نک: تراسبی، ۱۳۹۱: ۷۰-۶۹). هرچند که ارائه تعریفی یکسان و مقبول از فرهنگ و همچنین عناصر معنوی آن بسیار دشوار است، با وجود این، سازمان یونسکو مواردی چون دانش‌ها و مهارت‌ها، مناسک، آیین‌ها، باورها، هنرها، بازی‌ها، رقص‌ها، موسیقی و غیره ... را جزو میراث فرهنگی و معنوی می‌داند (UNESCO, 2020). درخصوص ایران باستان باید گفت که با سقوط امپراطوری ساسانی، ایران با پشت سر نهادن دنیای باستانی خود وارد دوران اسلامی حیات خویش شد، اما بسیاری از موارث ملموس و ناملموس آن دوران به عهد اسلامی انتقال یافته و این تداوم فرهنگی و بازتاب میراث معنوی در شعر و ادبیات به شکل اساطیر و پادشاهان افسانه‌ای، نور و ظلمت، مراسم شراب و شادباشی و طرب، تقدس آتش، آیین زردشت و مغان، مهرپرستی و عشق، آیین مانی، اندیشه زروانی، حکمت خسروانی و فهلویون، نوروز و یلدا، عرفان و وحدت وجود، بازی‌هایی چون نرد و چوگان و شطرنج و مواردی از این دست بازنمایی شده است.

### ۲-۲. فردوسی و آیین زروانی

آیین زروان، آیین کهن ایرانیان بوده و در متون پهلوی هیچ آفرینشی بدون همراهی زروان در جهان هستی صورت نمی‌پذیرد. زروان خدای زمان است که آغازی برای او متصور نیست و از سویی او پدید آورنده اهریمن و اهورامزدا و داور میان تاریکی و روشناییست. او خدای اقبال، خدای مرگ و خدای زندگی است. او را در عین این که خدای زمان نامیده‌اند، خدای مکان هم گفته‌اند. خدایی که منشأ همه چیز است (نک: بهار،

۱۳۷۶: ۱۵۹) و نقطه اشتراک اندیشه‌های خیّام و فردوسی را باید در باورهای ژروانی جستجو نمود و در واقع همین روح زروانی است که انعکاس آن شاهنامه را پر می‌کند و این اثر را از درد و اندوه خیّامی-درد و اندوه ناشی از فکر بی‌اعتباری جهان-مملو می‌سازد (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۱۷۰). در شاهنامه تکرار بی‌اعتباری دنیا، قبول حاکمیت سپهر، تأثیر بی‌چون و چرای آسمان در زندگی مردم، حالت حیرت و شک و جهل درباره آفرینش و سرای دیگر از اندیشه‌های زروانی مایه گرفته است (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۵: ۱۵۲). می‌توان گفت که دو جریان فکری در شاهنامه مشاهده می‌شود: یکی طیف عرفان و دیگری تفکری که آن را خیّامی می‌خوانیم، یعنی «بی‌اعتباری جهان و اغتنام فرصت» (اسلامی ندوشن، ۱۳۶۹: ۶۸) و این غنیمت شمردن دم به صورت متواتر در جای جای رباعیات خیّام انعکاس داشته است. در حقیقت خیّام حامل اندیشه‌های زروانیست که سینه به سینه در محیط ایران نقل شده و در شاهنامه فردوسی نیز وسیعاً انعکاس یافته است و تقریباً تمام اندیشه‌های خیّام را در شاهنامه می‌توان یافت (نک: ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۷۷: ۱۲۲):

|                                 |                                |
|---------------------------------|--------------------------------|
| می نوش که عمر جاودانی این است   | خود حاصلت از دور جوانی این است |
| هنگام گل و مل است و یاران سرمست | خوش باش دمی که زندگانی این است |

(خیّام، ۱۳۷۲: ۲۱۳)

|                              |                                |
|------------------------------|--------------------------------|
| این قافله عمر عجب می‌گذرد    | دریاب دمی که با طرب می‌گذرد    |
| ساقی غم فردای حریفان چه خوری | در ده قلدحی باده که شب می‌گذرد |

(همان: ۲۲۰)

انعکاس جبرگرایی در رباعیات خیّام دلیل برخی کسانیست که او را پیرو مکتب زروان دانسته‌اند و همچنین، پیروان آن مکتب آغاز و انجامی نیز برای جهان نمی‌شناختند و حدودی برای آن قایل نبودند و همین مقوله نیز موجب شده که عده‌ای خیّام را دهری بنامند (قنبری، ۱۳۸۴: ۱۹۸) و عنوان دهری علاوه بر معنای ملحد و منکر خدا، به عموم قایلان به قدّم عالم و ازلیت جهان نیز اطلاق می‌شده و عنوان دهری در زمینه قدم عالم با واژه زندیق

وجوه معنایی دارد (دانشنامه جهان اسلام: ۱۳۹۸) و در بسیاری از منابع به نحو خاص بعد از اسم مانی، صفت زندیق آمده و زنادقه با مانویان و مزدکیان یکی گرفته شده‌اند؛ چراکه ایشان نیز معتقد به قدم عالم بوده‌اند (همان: ۱۳۹۸) به طوری که شهرستانی در الملل و النحل در خصوص عقاید مانویان می‌گوید: «جهان مصنوع است مرکب از دو اصل قدیم. یکی از آن دو روشنی و دیگری تاریکی، آن دو ازلی هستند، همیشه بوده‌اند و همیشه خواهند بود» (شهرستانی، ۱۳۸۳: ۴۳). هرچند که خیام سخن راندن از قدیم و حادث را بحثی بیهوده می‌داند، اما در بسیاری از موارد به مانند اسماعیلیان و باطنیان، مانویان، مزدکیان و خرمدینان به نوعی به جهان کهن و ازلی اشارات فراوان داشته و بازتاب آن اندیشه، در عقاید خاص او نسبت به انبیا، معجزات، فرشتگان، حشر، بعث، ثواب و عقاب و مانند آن نیز دیده می‌شود (قنبری، ۱۳۸۴: ۱۵۶).

|                                 |                                  |
|---------------------------------|----------------------------------|
| آرامگه ابلق صبح و شام است       | این کهنه رباط را که عالم نام است |
| قصریست که تکیه گاه صد بهرام است | بزمی است که وامانده صد جمشیدست   |

(خیام، ۱۳۷۲: ۲۰۵)

|                                 |                                  |
|---------------------------------|----------------------------------|
| نی نام ز ما و نی نشان خواهد بود | ای بس که نباشیم و جهان خواهد بود |
| زین پس چو نباشیم همان خواهد بود | زین پیش نبودیم و همان بود که بود |

(خیام، ۱۳۷۲: ۲۱۹)

کریستین سن در خصوص جبرگرایی زروانی می‌گوید: «در این وقت عقیده زروانیان که در عهد ساسانی شیوعی یافته بود، موجب شد که مردمان اعتقاد به جبر پیدا کنند» (کریستین سن، ۱۳۶۷: ۴۵۷) همچنین نالدین از آسمان که در شعر خیام هم فراوان دیده می‌شود و جزء لایتجزای فرهنگ ایرانی‌ست، از این آیین گرفته شده (برتلس، ۱۳۷۴: ۶۴) و مسایلی چون زمان، روزگار و تأثیر آسمان و ستارگان بر زندگی انسان که در رباعیات خیام نیز بیان شده است، بازتابی از فرهنگ زروانی‌ست (نیکدار اصل، ۱۳۹۴: ۱۲۳).

|                               |  |                               |
|-------------------------------|--|-------------------------------|
| ای چرخ همه خرابی از کینه توست |  | بیدادگری پیشه دیرینه توست     |
| ای خاک اگر سینه تو بشکافند    |  | بس گوهر قیمتی که در سینه توست |

(خیام، ۱۳۷۲: ۲۰۴)

|                                 |  |                            |
|---------------------------------|--|----------------------------|
| بر چرخ فلک هیچ کسی چیر نشد      |  | وز خوردن آدمی زمین سیر نشد |
| مغرور بدانی که نخورده است تو را |  | تعجیل مکن هم بخورد دیر نشد |

(همان: ۲۲۱)

باید گفت که از منظر خیام اصل جبرگرایی بر همه هستی سیطره و تسلط دارد (حلی، ۱۳۸۵: ۴۱۵). او انسان را به واسطه اعمال نیک و بدش گناهکار نمی‌داند؛ چراکه چنین سرنوشتی از ازل برای او رقم خورده است.

|                                   |  |                                  |
|-----------------------------------|--|----------------------------------|
| یارب تو گلم سرشته‌ای من چه کنم    |  | پشم و قصبم تو رشته‌ای من چه کنم  |
| هر نیک و بدی که از من آید به وجود |  | خود بر سر من نوشته‌ای من چه کنم؟ |

(خیام، ۱۳۷۲: ۲۴۹)

|                               |  |                                 |
|-------------------------------|--|---------------------------------|
| زین پیش نشان بودنی‌ها بوده‌ست |  | پیوسته قلم ز نیک و بد ناسوده‌ست |
| در روز ازل هر آنچه بایست بداد |  | غم خوردن و کوشیدن ما بیهوده‌ست  |

(خیام، ۱۳۸۲: ۷۰)

|                              |  |                                 |
|------------------------------|--|---------------------------------|
| آن روز که توسن فلک زین کردند |  | و آرایش مشتری و پروین کردند     |
| این بود نصیب ما ز دیوان قضا  |  | ما را چه گنه، قسمت ما این کردند |

(خیام، ۱۳۸۲: ۷۰)

اما اعتقاد به زروان در عهد باستان هیچگاه به صورت فرقه یا آیینی خاص نبوده، بلکه دیدگاهی فلسفی محسوب می‌شد که غایت آن یگانگی بوده‌است و پرسش‌هایی مطرح می‌کرد که ذهن هر انسان جستجوگری را به بررسی و موشکافی رهنمون می‌شود و کسانی که خیام را ملهم از مکتب زروانی دانسته‌اند، خالی از حقیقت نیستند؛ زیرا به طور کلی همه

دانشورانی که با سماوات و فلکیات و نجوم سر و کار داشته اند، به حکمت زروانی که به نوعی کیش روشنفکری آن روزگاران به شمار می‌آمده گرایش داشته‌اند (قنبری، ۱۳۸۴: ۲۰۶-۲۰۷).

|                             |                            |
|-----------------------------|----------------------------|
| اجرام که ساکنان این ایوانند | اسباب تردّد خردمندانند     |
| هان تا سر رشته خرد گم نکنی  | کآن‌ها که مدبرند سرگردانند |

(خیام، ۱۳۷۲: ۲۱۹)

### ۳-۲. باورهای باستانی خردمندان و اسماعیلیان

اسماعیلیان یکی از فرقه‌های شیعی‌اند که به مانند اخوان الصفا برای هر ظاهری، باطنی قایل هستند و به تأویل آیات قرآن پرداخته و از این روی به باطنی معروف گردیدند و از سویی چون امامت را پس از امام صادق (ع) متعلق به فرزند او، اسماعیل و نواده‌اش محمد بن اسماعیل می‌دانستند، اسماعیلیه نامیده شدند و چون یکی از مبلغان اسماعیلی به نام حسین اهوازی در سواد کوفه با شخصی به نام حمدان اشعث معروف به قرمط ملاقات نمود و او دعوت باطنیه را پذیرفت و بسیار در این امر کوشش نمود، به قرمطی شهره گشتند (بهمن‌پور، ۱۳۸۶: ۴۸-۴۹). حضور اسماعیلیان در خراسان به گونه‌ای بود که امیر نصر سامانی و وزیرش تحت تأثیر فیلسوف و اندیشمند اسماعیلی، محمد بن احمد نسفی (منسوب به نخشب) به مذهب اسماعیلی گرویدند و بخارا را تماماً برای امر دعوت در اختیار او قرار دادند (همان: ۶۸). در عهد سلجوقیان تفکر باطنی در ایران آن روزگار انتشار فراوان یافته بود. به طوری که حسن صباح و یارانش در الموت و با استفاده از قلعه‌های متعددی که در اختیار داشتند، به مبارزه عملی و فکری با دولت سلجوقیان و خلافت بغداد می‌پرداختند. خراسانی فدایی در "هدایه المؤمنین الطالبین" که تاریخ اسماعیلیه است، می‌گوید: «اکثر اهل ایران به دلالت بابا سیدنا حسن صباح و یاران او ترک سنی‌گری را کردند مخصوصاً در نیشابور» (خراسانی فدایی، ۱۳۷۳: ۹۰) و همان‌گونه که گفته شد، یکی



از مراکز مهم اسماعیلیان در خراسان شهر نیشابور بوده است، به طوری که امروزه نیز عده‌ای پیرو این فرقه شیعی در برخی روستاهای دور افتاده و کوهستانی آن دیار حضور دارند (رحیم‌آبادی، ۱۳۸۷: ۱). در خصوص ارتباط اسماعیلیه با ایران باستان، مقدسی در کتاب "البدء و التاریخ" می‌گوید: «بعضی گویند که آغاز کار باطنیان در روزگار ابومسلم بود که خرمیان (خرمدینان) برای انتقال حکومت به ایرانیان نیرنگ ساز کردند و این نحله مذهبی را به وجود آوردند» (مقدسی، ۱۳۸۱: ۸۸۲). در گبجر الفوائد" که در نیمه اول قرن ششم نگاشته شده است، باطنیان، مزدکیان و گبران را یک مسلک و از یک جنس و ریشه‌های پیدایش آیین مزدکی را به عهد انوشیروان ساسانی می‌داند؛ به طوری که اسماعیلیان را در عراق و قزوین، مزدکی و در آذربایجان، گبر می‌خواندند (بحرالفوائد، ۱۳۴۵: ۳۴۴-۳۴۳). امام محمد غزالی نیز قرامطه را ملهم از مجوسان و مانویان می‌داند (فاخوری، ۱۳۷۳: ۱۸۸-۱۸۷). در خصوص ارتباط میان اسماعیلیان و خیّام داستانی مشهور در جامع التواریخ خواجه رشید الدین فضل الله همدانی از دوستی سه یار دبستانی یعنی حسن صباح با خیّام و خواجه نظام الملک یاد شده است و آشنایی و دوستی خیّام و حسن صباح را که به فاصله کمی از این جهان در گذشته‌اند، دلیل دل‌بستگی خیّام به عقاید باطنیان و اسماعیلیه دانسته که البته برخی در این داستان (سه یار دبستانی) تشکیک وارد نموده‌اند. امین معلوف می‌نویسد: «آیا همان‌طور که افسانه‌ها حکایت می‌کنند، او (حسن صباح) دوست جدایی ناپذیر ایّام جوانی عمر خیّام شاعر شهیر بوده که همانند خودش شیفته ریاضیات و نجوم بوده است؟» (معلوف، ۱۳۶۹: ۱۴۶). عده‌ای نیز شیفتگی خیّام نسبت به ابن سینا را که در خانواده‌ای اسماعیلی پرورش یافته بود، دلیلی بر تمایل خیّام به اسماعیلیان دانسته‌اند (ریپکا، ۱۳۸۱: ۴۲۱). اسماعیلیان نیز در دوره‌های بعد همواره خیّام را از پیروان مخفی آیین خود به شمار می‌آوردند (هاجسن، ۱۳۷۸: ۶۴). خیّام در اشاره به قرمطیان و مراتب حفظ اسرار و فعالیت‌های سرّی که بینشان رایج بوده (تامر، ۱۳۷۷: ۷۲) رباعی زیر را سروده است:

|                                 |                                     |
|---------------------------------|-------------------------------------|
| اسرار ازل را نه تو دانی و نه من | وین خط مقررط نه تو خوانی و نه من    |
| هست از پس پرده گفتگوی من و تو   | چون پرده بر افتد نه تو مانی و نه من |

شاعر در این رباعی به خط مُقَرَّمط که ریز و بدون نقطه نگاشته می‌شد و خواندن آن دشوار بوده و وابستگی به قرمطیان داشته است، اشاره می‌کند (کویر، ۲۰۱۵: ۲۱۳)، همچنان که با اظهار جهل درباره این خط یا بهتر بگوییم آیین قرمطی، خویشتن را از تهمت عوام و حاکمان سلجوقی مصون نگه داشته است (قنبری، ۱۳۸۴: ۱۵۸).

اما یکی از عقاید این مذهب شیعی موضوع امام معصوم بوده که برخی محققین آن را با قره ایزدی باستان مرتبط می‌دانند؛ به طوری که هانری گُربن معتقد است که مفهوم خورته (قره ایزدی) نه تنها در حکمت اشراق سهروردی، بلکه پیش از آن در عرفان اسماعیلی انعکاس داشته است (کربن، ۱۳۸۴: ۹) و پادشاهان و پهلوانان بزرگ و نیرومند، شکوه و جلال خویش را وامدار خورته یا فر هستند و این فر آسمانی نصیب برگزیدگان و برجستگان خواهد شد (بویس، ۱۳۹۳: ۷۳). در این راستا منازعات فراوان میان اهل سنت در عهد سلجوقی با شیعیان که معتقد به مسئله نژاد و نسب در امامت و جانشینی پیغمبر بودند، شکل گرفت؛ حال آن که سنّیان اعتقاد به نسب را در اسلام مطرود دانسته و می‌گفتند که این عقیده زردشتیان است (شمیسا، ۱۳۷۵: ۴۱-۴۰). همچنین از مهمترین فرایض مانویان موضوع آموزگاران و معلمین بعد از اوست (ابن ندیم، ۱۳۷۹: ۹۳) و در طبقات چهار گانه جامعه اسماعیلی-قرمطی و در بالاترین مرتبه دعوت، کسانی قرار داشتند که توسط مریدان اسماعیلی، معلمان، رهبران و سپس مقرر الی الله نامیده می‌شدند (تامر، ۱۳۷۷: ۷۰). لویی ماسینیون از شرق شناسان معاصر، اعتقادات اسماعیلیان به معلم و مربی و نهایتاً امام را از جنبه‌های شیعی اعتقادات آنان می‌داند که بازنمایی آن در رباعیات خیّام نیز مشهود است (قنبری، ۱۳۸۴: ۱۵۹-۱۵۷).

|                              |                                 |
|------------------------------|---------------------------------|
| برتر ز سپهر خاطر م روز نخست  | لوح و قلم و بهشت و دوزخ می‌جست  |
| پس گفت مرا معلم این حرف درست | لوح و قلم و بهشت و دوزخ در توست |

(خیّام، ۱۳۷۲: ۲۰۶)

همچنین اسماعیلیان متوجه برخورد شدید میان مصالح اغنیا و فقرا نیز بودند و این برخورد را ناشی از ثروت اقویا و فقر ضعفا می‌دانستند. به طوری که باید بگوییم یکی از بارزترین آموزه‌های آنان، باورهای اشتراکی است. ایشان توسعه مالکیت فردی را پایه‌ای برای سلطه سیاسی و استبداد در حکومت و قانون‌گذاری دانسته تا به یاری نیروهای مسلح، اراده خود را در جهت منافع حکومت بر طبقات محکوم و تحت ستم اعمال کنند (تامر، ۱۳۷۷: ۵۹-۵۵). تا جایی که برخی محققین قرامطه را بلشویک‌های اسلامی لقب داده‌اند (حتّی، ۱۳۴۴: ۲۴۴). شایان ذکر است که تجلی باور اشتراکی به طور برجسته در آیین مزدک و بعد از آن در خرم‌دینان نیز که خود از پیروان مزدک بوده‌اند، مشاهده می‌شود و انتشار این تفکر در خراسان بعد از اسلام انکار ناپذیر است (نک: ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۶۱۵-۶۱۱؛ شهرستانی، ۱۳۸۳: ۴۷). مسلکی که عموماً محرومترین طبقات جامعه از پیروان آن بوده‌اند (خسروی، ۱۳۵۹: ۶۰). در حقیقت باورهای کمونیستی و دعوت مردم به مناعت طبع و عدم کرنش در مقابل اغنیا از اندیشه‌های مزدکی‌ست (برنامقدم، ۱۳۵۶: ۱۲۵) که در کنار شاد زیستن، مخالفت با جنگ، کردار نیکو و آزار نرساندن به مردم از اساسی‌ترین تعلیمات مزدکیان و خرم‌دینان بوده است (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۶۱۱) که بازتاب آن آموزه‌ها را در رباعیات خیّام می‌بینیم:

|                                 |  |                             |
|---------------------------------|--|-----------------------------|
| وان لقمه که داری ز کسان بازمدار |  | سنت مکن و فریضه‌ها را بگزار |
| در عهده آن جهان منم باده بیار   |  | غیبت مکن و دل کسان را مآزار |

(خیّام، ۱۳۷۲: ۲۳۵)

|                               |  |                                   |
|-------------------------------|--|-----------------------------------|
| وز کوزه شکسته‌ای دمی آبی سرد  |  | یک نان به دو روز اگر بود حاصل مرد |
| یا خدمت چون خودی چرا باید کرد |  | مأمور کم از خودی چرا باید بود     |

(خیّام، ۱۳۷۲: ۲۳۳)

|                              |  |                                 |
|------------------------------|--|---------------------------------|
| به زانکه طفیل خوان ناکس بودن |  | قانع به یک استخوان چو کرکس بودن |
| کآلوده به پالوده هر خس بودن  |  | با نان جوین خویش حقّا که به است |

(خیام، ۱۳۷۲: ۲۵۲)

با توجه به تأثیر پذیری قرامطه از ایران باستان (کویر، ۲۰۱۵: ۲۱۳) یکی دیگر از مواردی که در این زمینه می‌توان اشاره نمود، موضوع تناسخ و انعکاس لطیف روح تناسخ‌گرایی در رباعیات خیام است. آن‌گونه که از آموزه‌های مانی برمی‌آید، آنانی که به ردهٔ برگزیدگان ارتقا نیافته‌اند، پیوسته در عالم مادی‌اند و از جسمی به جسم دیگر منتقل می‌شوند تا روحشان و نورشان رهایی یابد و به گروه برگزیدگان پیوندند (نک: ابن ندیم، ۱۳۷۹: ۳۲). مزدک نیز که خود از پیروان مانی‌ست به تأثیر از اندیشه‌های هندی به تناسخ و چرخهٔ زایش اعتقاد داشت و بر این اندیشه بود که روان بعد از مرگ تن، قالب دیگری برمی‌گزیند و انسان بسته به نیک بودن یا بد بودن خود در این دنیا پاداش می‌یابد و پس از مرگ، از جهان دیگری خبری نیست و بدین سان به جای آسمان‌نگری، مزدک نگاهی زمینی دارد (هینلز، ۱۳۸۳: ۲۷۱). مفهوم تناسخ در عهد اسلامی میان خرم‌دینان که خود از پیروان مزدک بودند و همچنین بسیاری از غلات شیعه و اسماعیلیان رایج بود (بهمن‌پور، ۱۳۸۶: ۱۵۷-۱۵۶). بازتاب تناسخ‌گرایی در رباعیات خیام را می‌توان عموماً به صورت رویش رُستنی‌های زیبا چون گل و سبزه و لاله و بنفشه از خاکِ زیبارویان و سرخی خون شه‌یاران مشاهده نمود و گاهی نیز به صورتی لطیف در جان‌بخشی به کوزه، نمایان شده است.

|                                   |                                   |
|-----------------------------------|-----------------------------------|
| هر سبزه که بر کنار جویی رُسته است | گویی ز لب فرشته‌خویی رسته است     |
| هان بر سر سبزه پا به خواری ننهی   | کان سبزه ز خاک لاله‌رویی رسته است |

(خیام، ۱۳۸۲: ۳۶)

|                                |                              |
|--------------------------------|------------------------------|
| ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست | بی باده گلرنگ نمی‌باید زیست  |
| این سبزه که امروز تماشاگه ماست | تا سبزهٔ خاک ما تماشاگه کیست |

(خیام، ۱۳۸۲: ۳۸)

|                                |                           |
|--------------------------------|---------------------------|
| هر جا که گلی و لاله‌زاری بودست | از سرخی خون شه‌یاری بودست |
|--------------------------------|---------------------------|

|                              |                             |
|------------------------------|-----------------------------|
| هر شاخ بنفشه کز زمین می‌روید | خالیست که بر رخ نگاری بودست |
|------------------------------|-----------------------------|

(خیّام، ۱۳۸۲: ۳۴)

|                               |                             |
|-------------------------------|-----------------------------|
| این کوزه که آبخوارهٔ مزدوریست | از دیدهٔ شاهی و دل دستوریست |
| هر کاسهٔ می که بر کف مخموریست | از عارض مستی و لب مستوریست  |

(خیّام، ۱۳۷۲: ۲۰۵)

#### ۴-۲. موسیقی

در ایران باستان جشن‌های متنوعی وجود داشته و در میان جشن‌های اصلی، مراسم و جشن‌های وابسته‌ای نیز برگزار می‌شده است (رضی، ۱۳۹۳: ۳۸۸). این شادباشی به نوعی ریشه در دوری گزیدن از خردزدگی و عقل‌پرستی محض و داشتن نگاهی شاعرانه و حکمتی فراعقلی دارد که در آثار عرفا و حکمای پارسی مشهود است و در ادبیات و عرفان ایرانی معادل سرخوشان، زنده‌دلان و خرم‌دلان به کار رفته است (نیچه، ۱۳۷۷: ۵-۱۸). در واقع باید گفت که انسان ایرانی در عهد باستان وظیفه دارد که برای گسترش نیکی با پلیدی‌ها و نیروهای اهریمنی به ستیز پردازد و ابزار او در این نبرد، پرهیزگاری و شادکامی است. می‌توان مضمون این عبارت را در آثار پینداروس (pindaros) فیلسوف یونانی که تحت تأثیر حکمت ایرانی بوده است، نیز مشاهده نمود و شعرایی چون حافظ و خیّام از آن اندیشه و نگاه به زندگی بهره‌های فراوان برده‌اند (فریور، ۱۳۷۵: ۱۶۹ و ۲۸۳). در کتاب الأغانی الکبیر ابوالفرج اصفهانی ایرانیان را در خوانندگی و نوازندگی از پیشگامان می‌داند (ایرانی، ۱۳۸۱: ۸) و وجود نگاره‌های متعدد نوازندگان، مراسم بزم و سازهای موسیقی در داده‌های باستان‌شناختی فلات ایران دلیلی بر این مدعاست. اهمیت موسیقی آنچنان بوده است که حتی در عهد اردشیر ساسانی که به مرتب‌سازی طبقات اجتماعی پرداخت، طبقه‌ای را به نغمه‌گران، مطربان و آشنایان به صنعت موسیقی اختصاص داد (مسعودی، ۱۳۸۲: ۲۴۰) و همچنین دربار خسرو پرویز محل تردّد موسیقی‌دانان شاخص بوده است (صفوت، ۱۳۵۰: ۱۲-۸). به طوری که می‌توان موسیقی ساسانی را ریشه‌های موسیقی ایران بعد از اسلام و ممالک اسلامی دانست (برکشلی، ۱۳۸۹: ۱۴). اشاره به سازها و ادوات

موسیقی، حتی طنین آهنگین کلمات و استفاده از اوزان و قالب در شعر و نثر، استفاده از اصطلاحات رایج در این صنعت و نام بردن از گوشه‌ها و دستگاه‌های ایرانی، یاد نمودن از بزرگان موسیقی باستان همگی دال بر بازتاب این موسیقی در ادبیات فارسی بوده است و شعر غنایی که رباعیات خیام نیز در قالب این نوع ادبی قرار می‌گیرند، به شعری گفته می‌شود که به همراهی موسیقی و یا برای همراهی با آن سروده می‌شده (ذاکری کیش، ۱۳۹۵: ۱) و فارابی نیز در مباحث نظری خود در باب هدف موسیقی آن را با غایت شعر یکی می‌داند. از دیدگاه او هر دو، سعادت غایی انسان که در اخلاقیات او مفهومی اساسی است و نیز در احساسات لذتبخش، چه به صورت پایدار و چه در مواقع خاص دخیل می‌داند. شعر از منظر او علاوه بر پرورش خصایص نیکو مثل حکمت و دانش در نفس نیز مؤثر است. چنان‌که نغمات باستانی فیثاغورث چنین بودند (فخری، ۱۳۸۷: ۷۲). همچنین باید متذکر شد که بسیاری از سازهای زهی مانند چنگ (هارپ) و رود (بربط) که در اشعار خیام بیان شده‌اند، ریشه‌های ایرانی دارند (Mallāḥ, CANG2018) و حتی از منظر شفيعی کدکنی قالب شعری رباعی نوعی شعر ایرانی خالص است که سال‌ها قبل از رودکی در مجامع صوفیه با آن سماع می‌کردند (شفيعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۴۷۷) و با وجود اختلاف نظر در این مورد، استاد جلال‌الدین همایی ریشه‌های رباعی را به ترانه‌ها و آهنگ‌های پهلوی و لحن اورامان می‌رساند و این قالب شعری را که خیام از آن استفاده نموده، فرمی مناسب برای صنعت موسیقی می‌شمارد. همایی رودکی را مخترع رباعی نمی‌داند، بلکه معتقد است به واسطه آشنایی رودکی با موسیقی از این قالب شعری در ترانه‌ها و آهنگ‌های خویش استفاده می‌نموده است (همایی، ۱۳۳۸: ۹۴-۹۳) و بازتاب موسیقی در رباعیات خیام عموماً با محافل بزم و آیین شراب، زیبارویان، افسوس از گذر عمر و غنیمت شمردن دم، گلایه از روزگار و پرسش‌های فلسفی عجین شده است.

|                                 |                                |
|---------------------------------|--------------------------------|
| وقت سحر است خیز ای مایه ناز     | نرمک نرمک باده خور و چنگ نواز  |
| کاین‌ها که به جایند نپایند دراز | و آن‌ها که شدند کس نمی‌آید باز |

(خیّام، ۱۳۷۲: ۲۳۸)

|                                 |                             |
|---------------------------------|-----------------------------|
| هنگام صبح ای صنم فرّخ پی        | برساز ترانه‌ای و پیش آور می |
| کافکند به خاک صد هزاران جم و کی | این آمدن تیر مه و رفتن دی   |

(خیّام، ۱۳۷۲: ۲۶۷)

## ۲-۵. مراسم شراب

شراب به عنوان یک نوشیدنی باستانی در فلات ایران سابقه‌ای بس طولانی دارد و مراسم‌های خاصی مانند شراب‌افشانی برگزار می‌شد و شاهان و سردمداران به مصرف آن تمایل زیادی داشتند (متی و آیش لو، ۱۳۹۶). می‌توان گفت ایزد میترا که دارای هویتی هندی-ایرانی است و آیین مهرپرستی که از آیین‌های کهن ایرانیان محسوب می‌شود، در شکل‌گیری مراسم شراب و تأثیرگذاری آن بر ادوار بعدی مؤثر بوده است (بویس، ۱۳۹۳: ۳۹) آن‌چنان‌که در نیایشگاه مهری (مهرآبه) به ظرف یا جایی را که در آن نوشابه مقدس می‌ریختند، خورآبه می‌گفتند و آن آب منسوب به خور و خورشید است. واژه‌های قرآبه، خورآبه و همچنین خرابات نیز که در فرهنگنامه‌های مختلف به معنی میکده و شرابخانه معنی شده، از آن مشتق گشته است و مهردینان در نیایشگاه مهر، خورآبه می‌نوشیدند و خورآبه نوشابه مینوی و ایزدی و معنوی و پایندگی بوده است. (همایون‌فرخ، ۱۳۶۹: دویست و هشت). در زمان گسترش آیین زرتشتی، در ابتدای امر بر گردِ اهورامزدا خدایان هند و ایرانی دیگری وجود داشتند که از آن جمله هئومه (هوم) است که خداوند شراب بوده و در کتاب ودا، سئومه گفته شده است و ایرانیان برای این عناصر طبیعی، سرودهای مخصوص و مناسب مذهبی ویژه‌ای از جمله نوشیدن ماده سُکرآور هوم انجام می‌دادند (رضی، ۱۳۸۲: ۵۳) و هوم (هئومه) نوشابه مستی‌آور و فشرده گیاه مقدس بود و در مراسم سماع‌گونه ستایش بغان (ایزدان) نوشیده می‌شد و این آیین کهن هئومه در دیانت زرتشتی دگرگون گشته و شیرۀ گیاه تخمیر نشده در زمان‌هایی ویژه نوشیده می‌شد، اگرچه نوشیدن شراب در آیین زرتشت توصیه نمی‌شد، با این‌همه تقریباً روشن است که خلسه تا اندازه‌ای به شیوه کهن در دین مزدیسنا دیده می‌شده و در خدمت پیشوایان مذهبی بوده است. به

عنوان نمونه، در دوره ساسانی در شرح مقدمات سفر آسمان و دوزخ در ارداویراف‌نامه از نوشیدن سه جام باده و شاهدانه و یشتاسی سخن به میان آمده است (نیبرگ، ۱۳۸۲: ۲۹۰-۲۸۷). در کتاب‌های طبی دوران اسلامی هوم را هوم المجوس یا مراتیا می‌نامیدند. شیرۀ این گیاه را در آتشکده‌ها جهت شعله‌ور شدن به روی آتش می‌ریختند و موبدان به هنگام اجرای مراسم در حد متعادل از این نوشابه می‌نوشیدند؛ چرا که استفاده اندک آن موجب تحرک و شادی و استعمال بی‌قاعده آن سبب کنندی و بی‌خردی می‌شد (هینلز، ۱۳۸۳: ۹۶) با این که شراب یک نوشیدنی ممنوع در دین اسلام است، اما باید گفت که ادبیات شراب در زبان فارسی یکی از غنی‌ترین‌ها در دنیا می‌باشد (Seyed Gohrab:2014,69). در این ادبیات مفهوم شراب در معانی استعاری و پیچیده نیز به کار رفته و یکی از بیشترین کاربرددهای شراب در رباعیات خیام بوده است. با توجه به زمانه خیام باید گفت که محافل بزم و شراب در دربار غزنویان و برهه‌ای در عهد سلجوقی رواج داشته و شاعران در توصیف محافل شبانه و بزم و نشاط شاهان و مقتضای مجلس شادی بخش ایشان به سرودن می‌پرداختند (کازرونی، ۱۳۸۶: ۳۲) و آن‌چنان که در تأثیر ایران باستان و به خصوص اندیشه‌های باستانی زروانی، خرمدینان و اسماعیلیان بر خیام گفته شد، به آموزه غنیمت شمردن دم و شادباشی اشارات فراوان گردید و باید گفت پیرو آبخورهای باستانی افکار خیام، مفهوم شراب که بخش عمده‌ای از رباعیات او را به خود اختصاص داده، به نوعی در جای جای اشعار او حامل این اندیشه‌هاست و با فلسفه و نگاه او به زندگی آمیخته است. خیام در طریخانه خاک چیزی ارزشمندتر از شراب نمی‌یابد. این شراب است که زندگی می‌بخشد و مرهمی ست بر رنج و اندوه ناشی از بی‌اعتباری جهان و موهبت نقدی ست بسی ارزشمندتر از بهشت و دوزخ نسیه دینمداران؛ به طوری که از منظر شاعر، توبه کردن از آن شایسته نیست. همچنین نوعی مرگ‌اندیشی و افسوس در همراهی مفاهیمی چون خاک و کوزه با شراب نهفته می‌باشد و این بازنمایی با شادباشی و طرب، سازهای موسیقی، توصیف بهار و گل‌ها و سبزه‌ها، زیبارویان، نوروز و مضامینی از این دست سراسر کتاب شعر او را پر نموده و گویی آشنایی خیام با محافل شراب به گونه‌ای بوده که از اصطلاحات



خاص این مراسم چون دور، نگونسار، خرابات، ساقی و ظروف شراب‌نوشی چون صراحی و قرابه نیز به تواتر استفاده نموده است.

|                               |                               |
|-------------------------------|-------------------------------|
| یک جرعه می ز ملک کاووس به است | از تخت قباد و ملکت طوس به است |
|-------------------------------|-------------------------------|

(خیّام، ۱۳۷۲: ۲۱۵)

|                                 |                                     |
|---------------------------------|-------------------------------------|
| جامی و بتی و ساقی‌ای بر لب کِشت | این هر سه مرا نقد و تو را نسیه بهشت |
|---------------------------------|-------------------------------------|

(خیّام، ۱۳۷۲: ۲۰۷)

|                                 |                              |
|---------------------------------|------------------------------|
| ابر آمد و باز بر سره سبزه گریست | بی باده گل‌رنگ نمی‌باید زیست |
| این سبزه که امروز تماشاگه ماست  | تا سبزه خاک ما تماشاگه کیست  |

(خیّام، ۱۳۸۲: ۳۸)

## ۶-۲. اساطیر

در تعریف اسطوره، چه از منظر لغوی و چه از منظر کاربردی، دیدگاه‌های مختلف، میان دانشمندان علوم انسانی وجود دارد. در لغتنامه‌های فارسی و عربی، اسطوره، داستانی موهوم، سخنی باطل و افسانه معنی شده است و در فرهنگ‌های لاتین اسطوره را داستانی از زمان باستان برشمرده‌اند که برای توجیه پدیده‌های طبیعی ساخته شده و یا چگونگی پیدایش جهان از منظر مردمان گذشته را شرح می‌دهد. باید گفت که ارائه تعریفی واحد که جامع و مانع باشد، مشکل بوده و معمولاً هر دانشمندی بنا به مشرب علمی و مطالعاتی خویش و از دیدگاهی خاص، اسطوره را تعریف نموده است. جامعه‌شناسی، روانشناسی، الهیات و تاریخ هر کدام از منظر خویش به مفهوم اسطوره نگریسته‌اند. از منظر تاریخی اسطوره‌ها بخشی از تاریخ هستند که مانند آئینه تصاویری را از ورای هزاره‌ها منعکس می‌کنند و در آنجا که تاریخ و باستان‌شناسی خاموش می‌مانند، اسطوره‌ها به سخن درمی‌آیند و فرهنگ آدمیان را از دور دست‌ها به زمان ما می‌آورند و افکار بلند و منطقی

گسترده‌ی مردمانی ناشناخته، ولی اندیشمند را در دسترس ما می‌گذارند (هینلز، ۱۳۸۳: ۷). اسطوره‌ها تفسیر انسان نخستین از جهان و طبیعت هستند و بیشتر جنبه‌ی نظری تفکر انسان باستانی به شمار می‌روند و آیین‌ها و شعایر، جنبه‌های عملی آن می‌باشند (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۷: ۱۵). افسانه‌ها داستان‌هایی خیال‌پردازانه هستند که هدفشان عموماً سرگرمی‌ست و با اسطوره تفاوت دارند و باید گفت اهدافی که در پدید آمدن اسطوره‌ها نهفته‌اند، بسیار بزرگتر و مقدستر می‌باشند، هرچند که از منظر خیال‌پردازی و غیر واقعی بودنشان به مانند افسانه‌ها هستند (رضایی، ۱۳۸۳: ۳۶). اسطوره‌های یک ملت، آرمان‌ها و آرزوها، بزرگی‌ها و شکست‌ها، فلسفه‌آفرینش و مرگ، قهرمانان و پادشاهان فرازمینی و مواردی از این دست را در برمی‌گیرند. این اساطیر به صورت سینه به سینه و یا در قالب ادبیات و هنر به دوران‌های بعدی منتقل شده و در زمان گم می‌شوند. گویی زمانی برای آفرینش ایشان نمی‌توان در نظر گرفت. پیرو همین مقدمه باید گفت که ادبیات فارسی محملی بوده است جهت انتقال اساطیر این سرزمین کهن به ادوار بعدی، هرچند که اساطیر و پهلوانان حماسه‌های ملی ایران در آثار متعدد پیش از اسلام و بعد از آن نیز انعکاس یافته است، اما در این میان شاهنامه نقشی منحصر به فرد بازی می‌نماید و دست کم پنج هزار بیت از این کتاب به تاریخ میتولوژی و افسانه‌های نخستین ایرانیان می‌پردازد (خالقی مطلق، ۱۳۸۱: ۹۸). در روزگار فردوسی با آن که چند قرن از فروافتادن شاهنشاهی ساسانی گذشته است، جلال و شکوه شاهان ساسانی به صورت افسانه‌هایی مایه‌شگفتی و حسرت و چه بسا با درشت‌نمایی و زیب و زیور بسیار هنوز در خاطره‌ها زنده بوده که بازتاب آن را در شعر دوران سامانی و غزنوی می‌توان دید (آشوری، ۱۴۰۰: ۳۹) و با توجه به نزدیکی دوران زندگی خیام به عصر احیای هویت ملی ایرانیان در زمان سامانیان و سرودن آثار حماسی به سبک خراسانی در آن عصر و تأثیر شاهنامه بر منظومه‌فکری این شاعر و همچنان که که گفته شد، گسترش تفکر اسماعیلیان و قرامطه از زمان سامانیان به بعد و بالاگرفتن کار ایشان در عهد سلجوقی که متأثر از ایران باستان بوده‌اند، شاهد تبلور اساطیر ایرانی در رباعیات خیام هستیم که انعکاس آن به صورت اسطوره‌جام جم، اسطوره‌بزرگی

و شکوه باستان، اسطوره مرگ در تفکر زروانی، اسطوره بهرام گور، اسطوره سیمرخ و پنهان و راز آلود بودن آن، اسطوره رویش لاله از خون سیاوش و مواردی از این دست تجلی یافته است.

|                               |                              |
|-------------------------------|------------------------------|
| در هر دشتی که لاله زاری بودست | از سرخی خون شهریاری بودست    |
| هر شاخ بنفشه کز زمین می روید  | خالی ست که بر رخ نگاری بودست |

(خیام، ۱۳۸۲: ۶۹)

در رباعی بالا خیام اشاره به داستان سیاوش دارد و در افسانه‌های ایرانی نقل است که از ریخته شدن مظلومانه خون سیاوش لاله روید که به گل سیاوشان معروف است.

|                              |                              |
|------------------------------|------------------------------|
| هر راز که اندر دل دانا باشد  | باید که نهفته تر ز عنقا باشد |
| کاندر صدف از نهفتگی گردد دُر | آن قطره که راز دل دریا باشد  |

(۸۳)

|                                  |                                  |
|----------------------------------|----------------------------------|
| این کهنه رباط را که عالم نام است | و آرامگه ابلق صبح و شام است      |
| بزمی ست که وامانده صد جمشید است  | قصری ست که تکیه گاه صد بهرام است |

(خیام، ۱۳۸۲: ۹۰)

### ۳. نتیجه گیری

باید گفت که حماسه شاهنامه مهمترین عامل تاثیرپذیری خیام از ایران باستان بوده است. این تاثیرپذیری خصوصاً در قالب اندیشه‌های تقدیرگرایانه و زروانی، به صورت مفاهیمی چون بی‌اعتباری دنیا، غنیمت شمردن فرصت، قبول حاکمیت سپهر و جبرگرایی در شعر خیام انعکاس داشته است. از جهتی دوران خیام را باید دوران گسترش تفکرات عرفانی و فلسفی اسماعیلیان و باطنیان دانست. وجود پرسش‌گری‌های فلسفی در شعر خیام را نمی‌توان بی ارتباط با محیط باطنی زده و جریان‌های فکری آن دوران که خود تحت تأثیر

ایران باستان بوده‌اند، دانست؛ به خصوص این که نیشابور از مهمترین مراکز اسماعیلیان در خراسان بوده است. بازتاب مفاهیمی چون حفظ اسرار، توجه به معلم و مربی، شاد زیستن، آزار نرساندن به دیگران، توجه به تضاد میان اغنیا و فقرا و باورهای اشتراکی و همچنین تناسخ‌گرایی لطیف در رویش گیاهان از خاک زیبارویان و خون شهriاران و جان‌بخشی به کوزه در شعر خیام را می‌توان انعکاسی از باورهای باطنیان و خُرمدینان دانست. در ادامه تأثیرپذیری خیام از ایران باستان می‌توان به تأثیر موسیقی و اشارات فراوان به سازهای ایرانی و مراسم طرب و شراب و ذکر اصطلاحات رایج در این مراسم پرداخت. همچنین اشارات مکرر به اساطیر ایرانی و پادشاهان باستانی را می‌توان از جلوه‌های دیگر این تأثیرپذیری دانست.

## منابع

### الف. منابع فارسی

- آشوری، داریوش، (۱۴۰۰). خوانشی دیگر از یک ترکیب در شاه‌نامه. *مجله فرهنگی و هنری بخارا*، س. ۲۶، ش. ۱۴۵، صص ۴۲-۳۸.
- ابن ندیم، (۱۳۷۹). *مانی به روایت ابن ندیم*، ترجمه محسن ابوالقاسمی، تهران: طهوری.
- ارسطو، (۱۳۴۳). *فن شعر*، ترجمه عبدالحسین زرین‌کوب، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی، (۱۳۵۵). *جام جهان بین*، تهران: انتشارات توس.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی، (۱۳۶۹). *سرو سایه فکن*، درباره فردوسی و شاهنامه، تهران: انتشارات انجمن خوشنویسان.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم، (۱۳۷۷). *اسطوره، بیان نمادین*. تهران: انتشارات سروش
- ایرانی، اکبر، (۱۳۸۱). *بشنو شمیم عود: تلخیص و بازنویسی کتاب الاغانی اثر ابوالفرج علی بن الحسین اصفهانی*، به کوشش اکبر ایرانی، تهران: اهل قلم
- بحر الفوائد*، (۱۳۴۵). مؤلف نامعلوم، متنی دایره المعارفی مربوط به نیمه اول قرن ششم هجری، به اهتمام محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- برتلز، ای.ی، (۱۳۷۴). *تاریخ ادبیات فارسی از دوران باستان تا عصر فردوسی*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: انتشارات هیرمند.

- بر کشلی، مهدی، (۱۳۸۹). **ردیف هفت دستگاه موسیقی ایرانی**، تهران: ماهور
- برنا مقدم، محمد، (۱۳۵۶). **درآمدی بر سیر اندیشه در ایران**. تهران: نوید.
- بویس، مری، (۱۳۹۳). **تاریخ کیش زرتشت**، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران: گستره
- بهار، مهرداد، (۱۳۷۶). **پژوهشی در اساطیر ایران**، تهران: انتشارات آگاه.
- بهمن پور، سعید، (۱۳۸۶). **اسماعیلیه از گذشته تا حال**، تهران: فرهنگ مکتوب.
- تامر، عارف، (۱۳۷۷). **اسماعیلیه و قرامطه در تاریخ**، ترجمه دکتر حمیرا زمرّدی، تهران: جامی.
- تراسبی، دیوید، (۱۳۹۱). **اقتصاد و فرهنگ**، ترجمه کاظم فرهادی، تهران: نشر نی.
- تتهایی، حسین ابوالحسن، (۱۳۷۹). **درآمدی بر مکاتب و نظریه های جامع شناسی**، مشهد: نی نگار.
- حسام پور، سعید؛ حسنی، کاووس، (۱۳۸۸). رویکردهای پنج گانه در خیّام شناسی. **کاوش نامه**. سال دهم. ش ۱۸. صص ۲۰۰-۱۸۳
- حسینی کازرونی، سید احمد، (۱۳۸۶). تبیین حقایق عرفانی و معرفت شناسی در ساقی نامه های ادب فارسی. **ادبیات تطبیقی**. تابستان ۱۳۸۶. ش ۲. صص ۵۲-۳۱.
- حلی، علی اصغر، (۱۳۸۵). **تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز**. تهران: زوّار
- خالقی مطلق، جلال، (۱۳۸۱). **سخن های دیرینه: سی گفتار درباره فردوسی و شاهنامه**، به کوشش علی دهباشی، تهران: افکار.
- خراسانی فدائی، محمدبن زین العابدین، (۱۳۷۳). **هدایه المومنین الطالبین (تاریخ اسماعیلیه)**، به تصحیح الکساندر سیمونوف، تهران: انتشارات اساطیر.
- خسروی، خسرو، (۱۳۵۹). **مزدک**. تهران: دنیای نو.
- حّتی، فیلیپ خوری، (۱۳۴۴). **تاریخ عرب**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تبریز: کتابفروشی حقیقت (فرانکلین)
- خیّام، عمر، (۱۳۸۲). **رباعیات خیّام**، ترجمه ادوارد فیتز جرالده، تهران: هرمس، مرکز بین المللی گفتگوی تمدن ها
- خیّام، عمر، (۱۳۷۲). **رباعیات خیّام**. یار احمدبن حسین رشیدی تبریزی به تصحیح جلال الدین همایی، تهران: نشر هما.
- خیّام، عمر، (۱۳۱۲). **نوروزنامه**. با مقدمه و حواشی و فرهنگ به سعی و تصحیح مجتبی مینوی، تهران: کاوه
- ذاکری کیش، امید، (۱۳۹۵). نقد و بررسی نظریه ادبیات غنایی در ایران با تکیه بر ادبیات پیش از اسلام. **جستارهای ادبی**. پاییز ۱۳۹۵. ش ۱۹۴. صص ۵۲-۳۱.
- ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا، (۱۳۷۷). **عمر خیّام**، تهران: انتشارات طرح نو.

- رحیم آبادی، علی اصغر، (۱۳۸۷). *اسماعیلیه در نیشابور (تاریخ، آراء و عقاید و موقعیت کنونی آن‌ها)*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تهران.
- رضایی، مهدی، (۱۳۸۳). *آفرینش و مرگ در اساطیر*، تهران: اساطیر
- رضی، هاشم، (۱۳۸۲). *آیین‌های مغان: آموزه‌ها و مراسم و باورهای بنیادی*، تهران: سخن
- رضی، هاشم، (۱۳۹۳). *گاه شماری و جشن‌های ایران باستان*، تهران: بهجت
- ریپکا [و دیگران...]. (۱۳۸۱). *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمه عیسی شهابی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۱). *نامورنامه «دربارۀ فردوسی و شاهنامه»*، تهران: انتشارات سخن.
- سبزیان پور، وحید؛ رضایی، صدیقه، (۱۳۹۷). *عمر خیام، بدبینی باده‌خوار یا حکیمی فرزانه. کارنامه متون ادبی دوره عراقی*. ۱۳۹۷. ش ۳. صص ۲۳-۴۲
- سلدن، رامان، (۱۳۷۷). *بازنمایی و نظریه ادبی*. ترجمه منصور ابراهیمی. *فارابی*. د.ش ۷. صص ۴۹-۳۸
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۶). *موسیقی در شعر*، تهران: آگاه.
- شمیسا، سیروس، (۱۳۷۵). *سبک شناسی شعر*، تهران: فردوس.
- شولتز، دوان پی، (۱۳۸۸). *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یحیی سید محمدی، تهران: ویرایش.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۱۳۸۳). *برگزیده الملل و النحل (فارسی-عربی): دین‌ها و کیش‌های ایرانی در دوران باستان به روایت شهرستانی*، تصحیح متن عربی، ترجمه فارسی و تعلیقات محسن ابوالقاسمی، تهران: هیرمند.
- صفوت، داریوش، (۱۳۵۰). *پژوهشی کوتاه درباره استادان موسیقی ایران و الحان موسیقی ایرانی*، تهران: وزارت فرهنگ و هنر
- فاخوری، حنا، (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فخری، ماجد، (۱۳۸۷). *فارابی و موسیقی*. ترجمه محسن حدادی. *کتاب ماه فلسفه*. ش ۱۷. صص ۷۲-۷۰
- فرزاد، مسعود (۱۳۴۵). *یک روز در زندگی خیام. وحید*. ش ۱۸. صص ۱۲۸-۱۲۵
- فریور، مهدی (۱۳۷۵). *راز دهر: جستاری در فلسفه حافظ*، کرمانشاه: نشر کرمانشاه
- قنبری، محمدرضا، (۱۳۸۴). *خیام نامه*، تهران: زوآر
- کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

کربن، هانزی، (۱۳۸۴). *بن‌مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی*، ترجمه محمد بهفروزی، تهران: جامی.

کریستین سن، آرتور، (۱۳۶۷). *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: انتشارات امیرکبیر. کویر، محمود، (۲۰۱۵). *نگاهی به تاریخ اندیشه در ایران*، لندن: H&S Media : لوکاس، هنری، (۱۳۶۸). *تاریخ تمدن*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: کیهان.

متی، رودی و الناز آیش لو، (۱۳۹۶). *تاریخ مصرف الكل در ایران دوره صفویه*، قاجار و پهلوی (واکنش شاهان، علمای شیعه و مردم). *فصلنامه پژوهشنامه مطالعات راهبردی در علوم انسانی و اسلامی*. ۲۵. ش ۱۱

مسعودی، علی بن الحسین، (۱۳۸۲). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم

معلوف، امین، (۱۳۶۹). *جنگ‌های صلیبی*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: نشر البرز. مقدسی، مطهر بن طاهر، (۱۳۸۱). *آفرینش و تاریخ «البدء والتاریخ»*، ترجمه دکتر شفیع کدکنی، شش جلد در دو مجلد، تهران: نشر آگه.

مهاجر شیروانی، فردین و حسن شایگان، (۱۳۷۰). *نگاهی به دو زندیق: خیام و ابوالعلا*. تهران: پویش. نیبرگ، هنریک سامونل، (۱۳۸۲). *دین‌های ایران باستان*، ترجمه سیف‌الدین نجم آبادی، کرمان: دانشگاه باهنر

نیچه، فردریش، (۱۳۷۷). *حکمت شادان*، ترجمه جمال آل احمد، سعید کامران و حامد فولادوند، تهران: جامی

نیکدار اصل، محمد حسین، (۱۳۹۴). بازتاب برخی از باورهای زروانی در رباعیات خیام. *فصلنامه پژوهش‌های ادبی*. س ۱۲. ش ۴۷. صص ۱۴۴-۱۲۳

هاجسن، مارشال گ.س، (۱۳۷۸). *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

همایون فرخ، رکن الدین، (۱۳۶۹). *حافظ خراباتی (جلد اول)*، تهران: انتشارات اساطیر. همایی، جلال الدین، (۱۳۳۸). رودکی و اختراع رباعی. *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*. ش ۳ و ۴. صص ۴۸-۴۰.

هینلز، جان راسل، (۱۳۸۳). *اساطیر ایران*، ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر

### ب. منابع لاتینی

- Lenzerini, Federico (2011). "Intangible Cultural Heritage: The living Culture of peoples". *The European Journal of International Law*. vol.22. no.1. pp.70-72.
- Mascari Francesco, Giovanni and et al. (2009). "Landscapes, Heritage and Culture". *Journal of Cultural Heritage*. no. 10. pp.22-29.
- Seyed Gohrab, Asghar (2014). "The Rose and Wine: Dispute as a Literary Device in classical persian Literature". *Journal Iranian Studies*. Vol47. pp 69-85.
- Zhang, Junhao. (2019). "Educational diversity and ethnic cultural heritage in the process of globalization". *International Journal of Anthropology and Ethnology*. vol.3. no.7. pp 145-153.

### ج. منابع دیجیتالی

- زارع شیرین، محمد، (۱۳۹۲). *دانشنامه جهان اسلام جلد ۱۸*. «دهریه». <https://rch.ac.ir>
- زارع شیرین، محمد، (۱۳۹۵). *دانشنامه جهان اسلام جلد ۲۱*. «زندیق». <https://rch.ac.ir>
- Mallah, Hosayn Ali (1990). "CANG", *Encyclopaedia Iranica*, [www.iranicaonline.org](http://www.iranicaonline.org), (December 15)
- UNESCO (2020). "Statistics of the Intangible Cultural Heritage". <http://ich.unesco.org/> the Intangible Cultural Heritage (february 2020).
- UNESCO (2020). "The Right to culture". <http://www.unesco.org/> The Right to culture (March 2020).

### References

- Aristotle. (1964). *Poetica*, translated by Abdul Hossein Zarin Koob, Tehran: Book Translation and Publishing Company. ( In Persian)
- Ashuri, D. (2021). Another reading of a Compound in the Shahnameh. *Bukhara Magazine*, 26 (145), 38-42. ( In Persian)
- Bahar, M. (1997). *A Research in Iranian Mythology*, Tehran: Agah Publications. (In Persian)
- Bahmanpour, S. (2007). *Ismailia from the Past to the Present*, Tehran: Farhang Maktoob. (In Persian)



- Bahr al-Fawaed (1966). Unknown author, encyclopedic text related to the first half of the 6th century Hijri, by Mohammad Taghi Danesh Pajoh, Tehran: Book Translation and Publishing Company. ( In Persian)
- Berkshly, M. (2010). *Radif of seven Dastgahs of Iranian Classical Music*, Tehran: Mahor. ( In Persian)
- Bertles, A. (1995). *History of Persian literature from ancient times to Ferdowsi era*, translated by Siros Yazidi, Tehran: Hirmand Publications. ( In Persian)
- Borna Moghadam, M. (1978). *An Introduction to the History of Thought in Iran*. Tehran: Navid. ( In Persian)
- Boyce ,M. (2013). *History of Zoroastrianism*, translated by Homayoun Santhizadeh, Tehran: Gostare. ( In Persian)
- Christensen, A. (1989). *Iran during the Sasanian Era*, translated by Rashid Yasmi, Tehran: Amir Kabir Publications. ( In Persian)
- Copleston, F. (2002). *History of Philosophy*, translated by Seyyed Jalaluddin Mojtaboi, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. ( In Persian)
- Corbin, H. (2006). *The principles of Zoroastrianism in Sohrewardi's Thought*, translated by Mohammad Behfarazi, Tehran: Jami. ( In Persian)
- Fakhouri, H. (1995). *History of Philosophy in the Islamic World*, translated by Abdul Mohammad Ayati, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. (In Persian)
- Fakhri, M. (2009). "Farabi and Music". Translated by Mohsen Haddadi. *Moon Book Publication* .17, pp. 70-72.( In Persian)
- Farivar, M. (1997). *Rāz-i- Dahr: An Inquiry into the Philosophy of Hafez*, Kermanshah: Kermanshah Publishing. ( In Persian)
- Farzad, M. (1967). "One day in the life of Khayyam". *Vahid Journal*.18, pp. 125-128.( In Persian)
- Halabi , A. (2006). *History of Iranian Philosophers from the Beginning of Islam to today*. Tehran: Zovar. ( In Persian)
- Hatti, P. (1965). *Arab History*, translated by Abolqasem Payandeh, Tabriz: Haghghat Bookstore (Franklin). ( In Persian)
- Hesampour, S. ; Hasanli, K. (2008). "Five Approaches in Khayyamology". *kavoshnameh*, 10 (18), pp. 183-200.( In Persian)
- Hinnells, J. (2004). *Mythology of Iran*, translated by Bajlan Farrokhi, Tehran: Asatir.( In Persian)

- Hodgson, M. (1999). *The Ismaili State*, Translated by Fereydoon Badreei. Tehran: Scientific and Cultural Publications. ( In Persian)
- Hosseini Kazerooni, S. (2006). "Explanation of Mystical Truths and Epistemology in Saqi-namehs of Persian Literature". *Comparative literature of Jiroft*. 2, pp. 31-52.( In Persian)
- Homayi, J. (1959) "Rudaki and the invention of the quartet". *Journal of the Faculty of Literature*, Tehran:University of Tehran. 23&24 (3&4), pp. 40-48. ( In Persian)
- Homayoun Farrokh, R. (1990) *Hafez Kharabati (Volume I)*, Tehran: Asatir. ( In Persian)
- Ibn Nadim,A. (2000). *Mani According to the Narration of Ibn Nadim*, translated by Mohsen Abul Qasimi, Tehran: Tahuri. ( In Persian)
- Irani, A. (2002). *Beshno Shamim Oud: Summary and Rewriting of the Book Al-Aghani by Abul Faraj Ali bin Al-Hussein Isfahani*. Eddited by Akbar Irani, Tehran: Ahle Qalam.( In Persian)
- Islami Nadushan, M. (1976). *Jame Jahan Bin*, Tehran: Tos Publications.( In Persian)
- Islami Nadushan, M. (1990). *Sarve Sayeh Fekan, about Ferdowsi and Shahnameh*, Tehran: Calligraphers Association Publications. ( In Persian)
- Ismailpour, A. (1998). *Myth: the Symbolic Expression*. Tehran: Soroush Publications.( In Persian)
- Kavir, M. (2015). *A look at the History of Thought in Iran*, London: H&S Media. (In Persian)
- Khalaghi Mutlaq, J. (2001). *Old sayings: Thirty speeches about Ferdowsi and Shahnameh*, by Ali Dehbashi, Tehran: Afkar. ( In Persian)
- Khayyam, O.(1933). *Nowrozoneh*. With an introduction, notes and glossary, edited by Mojtaba Minavi, Tehran: Kaveh.( In Persian)
- Khayyam, O.(2003). *Khayyam's Quatrains*, translated by Edward FitzGerald, Tehran: Hermes, International Center for Dialogue of Civilizations.( In Persian)
- Khayyam, O.(1993). *Khayyam's quatrains*. Yar Ahmad bin Hossein Rashidi Tabrizi. Edited by Jalaluddin Homaei, Tehran: Homa Publishing.( In Persian)
- Khorasani Fadaei, M. (1994). *Hedayat almomenin alTalebin (History of Ismailia)*, Emendation by Alexander Simionov, Tehran: Asatir Publishing House. (In Persian)

- Khosravi, K. (1981). *Mazdak*. Tehran: Donyaye no. ( In Persian)
- Lenzerini, F (2011). "Intangible Cultural Heritage: The living Culture of peoples". *The European Journal of International Law*, 22 (1), 70-72. (In English)
- Lucas, H .(1990). *History of Civilization*, translated by Abdul Hossein Azarang, Tehran: Keihan.( InPersian)
- Maalouf, A.(1991). *The Crusades*, translated by Abdul Reza Hoshang Mahdavi, Tehran: Alborz Publishing.( InPersian)
- Maqdasi, M.(2003). *Creation and History Albadee and Altarikh*, translated by Dr. Shafi'i Kadkani, Tehran: Agah. ( InPersian)
- Mascari, F.(2009). *Landscapes, Heritage and Culture*. *Journal of Cultural Heritage*,10,22-29.(In English)
- Masoudi, A.(2004). *Moruj alzahab va maaden aljohar*, translated by Abolqasem Payandeh, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.( InPersian)
- Mata, R., & AbashLo,E.(2016). *The history of alcohol consumption in Iran during the Safavid, Qajar and Pahlavi periods (the reaction of kings, Shia scholars and people)*. *Journal of Humanities and Islamic Strategic Studies*,2(11).( InPersian)
- Nietzsche, F. (1998). *The Gay Science*, Translated by Jalal Al Ahmad, Saeed Kamran and Hamed Foladvand, Tehran: Jami.( InPersian)
- Nikdar Asl, M. (2015).*Reflection of some of the Zarvan beliefs in Khayyam's quatrains*. *Journal of Literary Research*,12(47),123-144.( InPersian)
- Nyberg, H.(2004). *Religions of ancient Iran*, translated by Safi alddin Najmabadi, Kerman: Bahonar University. ( InPersian)
- Qanbari, M .(2006). *Khayyamnameh*, Tehran: Zavvar. ( InPersian)
- Rahimabadi, A.(2009). *Ismailia in Neishabur (History, opinions and beliefs and their current position)*. Master's Thesis:University of Tehran.( InPersian)
- Razi, H.(2015).*Chronology and celebrations of ancient Iran*, Tehran: Behjat.( InPersian)
- Razi, H.(2004). *Moghan rites: doctrines and ceremonies and fundamental beliefs*, Tehran: Sokhan.( InPersian)
- Rezaei, M.(2005).*Creation and death in mythology*, Tehran: Asatir.( InPersian)
- Ripka [and others...]. (2003). *History of Iranian Literature*, translated by Isa Shahabi, Tehran: Scientific and Cultural Publications. ( InPersian)
- Sabzianpour, V. & Rezaei, S. (2017). *Omar Khayyam, pessimism of a wind-eater or a wise sage*.*Journal of The Workbook of Literary Texts in Iraqi Career*.3,23-42.( InPersian)
- Safvvat, D.(1972). *A short research on Iranian music masters and Iranian music composers*, Tehran: Ministry of Culture and Arts. ( InPersian)

- 
- Selden, R.(1999).Representation and Literary Theory. Translation by Mansoor Ebrahimi. Farabi.7(4),38-49.( InPersian)
- Seyed Gohrab,A.(2014). The Rose and Wine:Dispute as a Literary Device in classical persian Literature.Journal Iranian Studies,47,69-85.(In English)
- Shafiei Kadkani, M.(1998). Music in poetry, Tehran: Aagah.( InPersian)
- Shahrestani, M. (2005). The selection of alMelal va alNehal(Persian-Arabic): Iranian religions and cults in ancient times according to Shahrestani's narrative, correction of the Arabic text, Persian translation and notes by Mohsen Abolqasmi, Tehran: Hirmand. ( InPersian)
- Shamisa, S.(1997). Stylistics of poetry, Tehran: Ferdous. ( InPersian)
- Shirvani,M.,& Shaiygan,F.,&shaiygan,H. (1992). A look at two Zandiqs: Khayyam and Abul Ala. Tehran: Poyesh. ( InPersian)
- Shultz, D. (2010). Personality theories, translated by Yahya Seyed Mohammadi, Tehran: virayesh. ( InPersian)
- Tamer, A.(1998). Ismailia and Qaramata in history, translated by Dr. Hamira Zamordi, Tehran: Jami. ( InPersian)
- Tanhayi, H.(2000). An introduction to the schools and theories of sociology, Mashhad: Ni Nagar.( InPersian)
- Throsby, D.(2012). Economy and culture, translated by Kazem Farhadi, Tehran: Ney Publishing.( InPersian)
- Zakeri Kish, O. (2015).Criticism and review of the theory of lyrical literature in Iran based on pre-Islamic literature. Jostarhaye adabi,194,31-52. ( InPersian)
- Zarin Kob, A.(2001).Namvarnameh "About Ferdowsi and Shahnameh", Tehran: Sokhan Publications. ( InPersian)
- Zekavati gharagozlu,A.(1998).Omar Khayyam, Tehran: Tahe no.( InPersian)
- Zhang,J.(2019).Educational diversity and ethnic cultural heritage in the process of globalization.International Journal of Anthropology and Ethnology,3(7),145-153. (In English)
- Digital references:
- Mallah,H.(1990). CANG,Encyclopaedia Iranica,www.iranicaonline.org. (In English)
- UNESCO(2020). Statistics of the Intangible Cultural Heritage.<http://ich.unesco.org/> the Intangible Cultural Heritage. (In English)
- UNESCO(2020).The Right to culture.<http://www.unesco.org/> The Right to culture. (In English)
- Zare Shirin, M.(2013). دهریه, Encyclopedia of Islamic World vol 18, <https://rch.ac.ir>. ( InPersian)
- Zare Shirin,M.(2016). زندیق, Encyclopedia of Islamic World vol 21, <https://rch.ac.ir>.( InPersian)