گنجینه زبان و ادبیات فارسی

تنهایی انسان در آینه دو زبان: مطالعه تطبیقی شعر خیام و ابوالعلاء معری

رحیمه چولانیان[1*]، فاطمه گوشه نشین[2]، سیده نرگس قاضوی[3]

۱. گروه زبان و ادبیات عربی، واحد بین المللی اروند، دانشگاه آزاد اسلامی، آبادان، ایران

۲. استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

۳. دکتری زبان وادبیات عربی، مدرس دانشگاه فرهنگیان، گرگان، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: Dr.r.cholanian@iau.ac.ir

چکیده

تنهایی به‌مثابه یک تجربه وجودی و فلسفی، در شعر دو متفکر بزرگ — عمر خیام نیشابوری (قرن پنجم هجری) و ابوالعلاء معرّی (قرن چهارم و پنجم هجری) — بازتابی عمیق و ماندگار یافته است. پژوهش حاضر به مقایسه مفهوم «تنهایی» در شعر دو اندیشمند بزرگ، یعنی عمر خیام نیشابوری و ابوالعلاء معرّی، می‌پردازد. این مطالعه با استفاده از روش ادبیات تطبیقی، شباهت‌ها و تفاوت‌های نگاه این دو شاعر را در رباعیات خیام و دیوان لزومیات معرّی بررسی می‌کند تا ریشه‌ها، ابعاد و راهکار هر یک را در مواجهه با تنهایی بشر روشن سازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که تنهایی در شعر خیام به‌طور غیرمستقیم مطرح شده و دارای سه جنبه وجودی، معرفتی و زمانی است. خیام به دلیل آگاهی از مرگ و بی‌تفاوتی جهان به سرنوشت انسان، عقل را در حل رازهای هستی ناتوان می‌بیند. او برای مقابله با این اندوه، به «اکنون‌گرایی» و غنیمت شمردن آگاهانه لحظه حال روی می‌آورد. در مقابل، تنهایی معرّی ریشه در نابینایی، گوشه‌گیری از جامعه فاسد زمانه‌اش و مسائل معرفتی دارد. او با نگاهی بدبینانه، تولد انسان را سرآغاز رنج می‌داند و با زادوولد مخالفت می‌کند (زادن‌ستیزی). راهکار معرّی در مواجهه با تنهایی، پناه بردن به زهد، انزوای اخلاقی و قطع نسل است. هر دو شاعر در رویارویی صادقانه با حقیقت زندگی و پیوند دادن آگاهی با تنهایی مشترک‌اند؛ اما تفاوت اصلی آن‌ها در این است که خیام با پذیرش تنهایی، به دنبال شادکامی در لحظه است، در حالی که معرّی با گوشه‌گیری، از خود زندگی دوری می‌جوید.

کلیدواژگان: *تنهایی وجودی، عمر خیام، ابوالعلاء معرّی، ادبیات تطبیقی، مرگ‌آگاهی.*

شیوه استناددهی: چولانیان، رحیمه.، گوشه نشین، فاطمه.، و قاضوی، سیده نرگس. (۱۴۰۵). تنهایی انسان در آینه دو زبان: مطالعه تطبیقی شعر خیام و ابوالعلاء معری. *گنجینه زبان و ادبیات فارسی*، ۴(۴)، ۲۰-۱.

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۵ فروردین ۱۴۰۵

تاریخ بازنگری: ۱۲ مرداد ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۹ مرداد ۱۴۰۵

تاریخ چاپ اولیه: ۲۵ آبان ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ دی ۱۴۰۵

The Treasury of Persian Language and Literature

Human Loneliness in the Mirror of Two Languages: A Comparative Study of the Poetry of Khayyam and Abu al-Ala al-Ma'arri

Rahimeh Choulanian[1]*, Fatemeh Gooshehneshin[2], Sayyed Narges Ghazavi[3]

1. Department of Arabic Language and Literature, Arv.C., Islamic Azad University, Abadan, Iran
2. Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Payame Noor University, Tehran, Iran
3. Doctorate in Arabic Language and Literature, Lecturer at Farhangian University, Gorgan, Iran
*Corresponding Author's Email: Dr.r.cholanian@iau.ac.ir

Abstract

Loneliness, as an existential and philosophical experience, has found profound and enduring expression in the poetry of two major thinkers—Omar Khayyam of Nishapur (11th century CE) and Abu al-Ala al-Ma'arri (10th–11th centuries CE). The present study comparatively examines the concept of "loneliness" in the poetry of these two prominent intellectual figures. Employing the methodology of comparative literature, the study investigates the similarities and differences between their perspectives as reflected in Khayyam's Rubaiyat and al-Ma'arri's Luzumiyyat, with the aim of elucidating the origins, dimensions, and respective strategies through which each poet confronts human loneliness. The findings indicate that loneliness is addressed indirectly in Khayyam's poetry and encompasses three dimensions: existential, epistemological, and temporal. Owing to his awareness of death and the universe's indifference to human destiny, Khayyam regards reason as incapable of resolving the mysteries of existence. In response to this existential sorrow, he turns toward present-centeredness and the conscious appreciation of the present moment. By contrast, al-Ma'arri's loneliness is rooted in his blindness, withdrawal from what he regarded as the corrupt society of his time, and epistemological concerns. From a pessimistic perspective, he considers human birth the beginning of suffering and opposes procreation, thereby advancing an antinatalist position. Al-Ma'arri's response to loneliness consists of seeking refuge in asceticism, ethical withdrawal, and the cessation of procreation. Both poets share an uncompromising confrontation with the realities of human existence and associate heightened awareness with loneliness; however, their principal difference lies in the fact that Khayyam, while accepting loneliness, seeks happiness in the present moment, whereas al-Ma'arri, through withdrawal and seclusion, seeks to distance himself from life itself.

Keywords: *existential loneliness, Omar Khayyam, Abu al-Ala al-Ma'arri, comparative literature, mortality awareness.*

How to cite: Choulanian, R., Gooshehneshin, F., & Ghazavi, S. N. (2026). Human Loneliness in the Mirror of Two Languages: A Comparative Study of the Poetry of Khayyam and Abu al-Ala al-Ma'arri. *The Treasury of Persian Language and Literature*, *4*(4), 1-20.

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 25 March 2026
Revise Date: 03 August 2026
Accept Date: 10 August 2026
Initial Publish: 16 November 2026
Final Publish: 22 December 2026

مقدمه

تنهایی یکی از عمیق‌ترین تجربه‌های وجودی انسان است که ریشه در آگاهی او از محدودیت‌های عقل، شناخت‌ناپذیری جهان و بی‌معنایی ظاهری هستی دارد. این پدیده، فراتر از یک احساس گذرا یا دوری‌گزیدن ساده از دیگران، به معنای مواجهه مستقیم و بی‌واسطه با غربت انسان در پهنه کیهان است. جلوه آشکار این مواجهه فکری را می‌توان در آثار دو اندیشمند بزرگ تاریخ ادبیات شرق، یعنی عمر خیام نیشابوری (۱۰۴۸–۱۱۳۲ م.) و ابوالعلاء معرّی (۹۷۳–۱۰۵۸ م.)، مشاهده کرد. این دو شاعر و فیلسوف برجسته، با وجود تفاوت‌های زبانی و فرهنگی (یکی در بستر زبان فارسی و دیگری در حوزه زبان عربی)، با پرسش‌های بنیادی و مشترکی درباره چرایی آفرینش، فرجام انسان، ناتوانی عقل از درک حقیقت و بی‌اعتنایی کیهان روبه‌رو بوده‌اند.

مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که تنهایی در شعر خیام و معرّی، موضوعی صریح و روبنایی نیست، بلکه مفهومی عمیق و استنباطی است که از دغدغه‌های وجودشناختی آن‌ها سرچشمه می‌گیرد. در رباعیات خیام، تنهایی در قالب تحیر معرفتی، مرگ‌آگاهی و حیرت در برابر کارگاه هستی نمود می‌یابد؛ جایی که عقل از گشودن راز آفرینش فرو می‌ماند و انسان خود را در میان بازی غریب روزگار تنها می‌بیند. در مقابل، تنهایی در شعر معرّی با محرومیت‌های جسمی (نابینایی)، سرخوردگی‌های اجتماعی از فساد زمانه و بدبینی عمیق فلسفی پیوند خورده و به شکل گوشه‌گیری خودخواسته و مخالفت شدید با بقای نسل (زادن‌ستیزی) جلوه‌گر می‌شود.

این پژوهش با هدف بررسی تطبیقی مفهوم تنهایی در اندیشه این دو متفکر، به واکاوی سرچشمه‌ها، لایه‌های معنایی و راهکارهای پیشنهادی هر یک می‌پردازد. روش کار بر اساس اصول مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی و با تمرکز بر تشابهات و تمایزهای فکری پایه‌ریزی شده است. برای تبیین دقیق موضوع، از چارچوب‌های فلسفی مرگ‌آگاهی، غنیمت شمردن دم و زادن‌ستیزی استفاده می‌شود تا مشخص گردد که چگونه دو رویکرد متفاوت — یعنی «اخلاق حضور و شادخواری فلسفی» نزد خیام و «اخلاق عزلت و زهد فلسفی» نزد معرّی — در مواجهه با دردی مشترک شکل گرفته‌اند.

پیشینه تحقیق

مطالعات تطبیقی متعددی در قلمرو ادبیات فارسی و عربی به سنجش و مقایسه منظومه فکری عمر خیام نیشابوری و ابوالعلاء معرّی پرداخته‌اند. قرابت‌های فکری و زمانی این دو شاعر–فیلسوف، توجه پژوهشگران بسیاری را جلب کرده تا ابعاد گوناگون جهان‌بینی آن‌ها را در بستر مکاتب تطبیقی بررسی کنند. در این میان، پژوهش‌های مختلفی بر محور مضامین مشترک شکل گرفته است. مجیدی و همکاران (1) در مقاله‌ای به تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های این دو متفکر درباره زندگی، مرگ و معاد پرداخته و نشان داده‌اند که معرّی در بیان تردیدها و بدبینی خود صراحت بیشتری نسبت به خیام دارد. سیدی و آدینه کلات (2) با تمرکز بر مفهوم مرگ، تفاوت شیوه مواجهه آن‌ها را آشکار کرده‌اند؛ معرّی با زهدگرایی افراطی و خیام با دم‌غنیمت‌شماری (اکنون‌گرایی). همچنین، ملاابراهیمی و زعیمیان (3) با رویکردی کلامی–اعتقادی، ساختارهای فکری آن دو را متأثر از نابسامانی‌های سیاسی عصرشان ارزیابی کرده‌اند. در حوزه اخلاق و نمادهای شعری، مقدم متقی (4) تباین آشکار نگاه خیام و معرّی را به شراب واکاوی کرده است. علاوه بر این، مختاری و محبی (5) به روابط بینامتنی اشعار آن‌ها با قرآن و نهج‌البلاغه پرداخته‌اند. در پژوهش‌های عربی نیز، خزعلی (6) به تفکیک بدبینی مطلق و نسبی در آثارشان پرداخته و صرّاف (7) تجردگزینی و نفی فرزندآوری را در کلام معرّی با خیام مقایسه کرده است.

وجه تمایز و ارزش‌افزوده علمی پژوهش حاضر در مقایسه با پیشینه‌های یادشده، بررسی مستقل و متمرکز مفهوم «تنهایی

وجودی» به‌عنوان درون‌مایه اصلی جهان‌بینی هر دو سراینده است. در این مقاله، تنهایی نه به‌عنوان یک پیامد جانبی از مرگ‌اندیشی یا بدبینی، بلکه به‌عنوان یک وضعیت بنیادین بشری مورد واکاوی قرار می‌گیرد. نوآوری کار در تحلیل تطبیقی هم‌زمان پاسخ‌های عملی این دو متفکر بر پایه دو رویکرد متضاد «اکنون‌گرایی معرفتی» (خیام) و «زادن‌ستیزی فلسفی» (معرّی) استوار است.

روش تحقیق

این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی، با ماهیت کیفی و بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای انجام شده است. در این راستا، ابتدا شواهد شعری مرتبط با مضمون «تنهایی انسان» از دیوان رباعیات خیام و اشعار ابوالعلاء معرّی گردآوری و دسته‌بندی گردید. سپس مؤلفه‌های مفهومی تنهایی (مانند انزوای فلسفی، مرگ‌اندیشی و تقابل با اجتماع) در آثار هر دو شاعر استخراج شد. در نهایت، با تحلیل و مقایسه این مؤلفه‌ها در بستر فکری دو زبان، وجوه اشتراک و افتراق اندیشه آن‌ها تبیین گردید.

بحث و بررسی

تنهایی انسان در اشعار عمر خیام

خیام و پرسش از وجود

عمر خیام نیشابوری (۱۰۴۸–۱۱۲۳ م.) در تاریخ ادب فارسی موقعیتی استثنایی دارد: ریاضیدان و منجمی که در چهارچوب چهار مصراع کوتاه به پرسش‌هایی پاسخ داده که فیلسوفان قرن‌ها با آن‌ها دست‌وپنجه نرم کرده‌اند. رباعیات او نه صرفاً شعر لذت‌جویی، بلکه سندی از مواجهه منفرد انسان با هستی، مرگ و ناتوانی معرفتی است. در این مواجهه، تنهایی نه احساسی گذراست و نه غم فردی، بلکه ساختار بنیادین وجود آدمی است: انسانی که نه از مبدأ آمدنش خبر دارد، نه از غایت رفتنش، نه از حقیقت جهانی که در آن زندگی می‌کند. این مقاله می‌کوشد نشان دهد که «تنهایی» در رباعیات خیام در سه لایه هم‌پیوند تجلی می‌یابد: تنهایی وجودی در برابر مرگ، تنهایی معرفتی در برابر راز هستی و تنهایی زمانی در برابر گذر عمر. این سه لایه نه مستقل، بلکه در یک منظومه فکری منسجم به هم تنیده‌اند و آنچه آن‌ها را به هم پیوند می‌زند، تجربه «تنهایی وجودی» است — وضعیتی که انسان خیامی نه از سر انتخاب، بلکه از سر ساختار هستی خویش بدان دچار است.

بستر فکری: خیام میان علم و شعر

شناخت رباعیات خیام بدون توجه به بستر تاریخی و فکری آن ناقص است. خیام در دوره‌ای می‌زیست که فلسفه مشّاء به اوج خود رسیده بود و بحث‌های کلامی درباره حدوث و قدم، جبر و اختیار و حقیقت وجود فضای فکری را اشباع کرده بود. خیام از یک سو با ریاضیات و نجوم با نظم جهان آشنا بود و از سوی دیگر این نظم را بیگانه با درک انسانی می‌دید. آقایانی چاوشی در بررسی افکار علمی و فلسفی خیام تأکید می‌کند که او «فکری تیز و طبعی زیبا» داشت که هر دو را در خدمت پرسش‌های وجودی به کار می‌گرفت (8). هدایت نیز در تفسیر خود از خیام، او را «پیامبر یأس و درد» می‌نامد که با «چشم باز» به پوچی جهان نگریسته است (9). کریستین‌سن معتقد است خیام در موضع یک «شکاک منطقی» ایستاده که نه منکر خداست، نه مؤمن سرسپرده، بلکه کسی است که ابزارهای بشری برای شناخت را ناکافی می‌بیند (10). این دیدگاه، تنهایی معرفتی خیام را از پشتیبانی تاریخی و آکادمیک برخوردار می‌کند. حسینی و معتمدی نیز در پژوهش مشترک‌شان اشاره می‌کنند که خیام «در پی آرامش حاصل از عقل بود، نه آرامش حاصل از ایمان» (11) — و همین جست‌وجوی ناتمام است که تنهایی او را ساختاری، نه موقتی، می‌کند.

تنهایی وجودی: انسان در برابر مرگ

مرگ به‌مثابه همراه همیشگی

در رباعیات خیام، مرگ نه رویدادی آینده، بلکه حضوری دائمی است که هر لحظه با انسان همراه است. این حضور مداوم، انسان را در تنهایی مطلقی فرو می‌برد؛ چراکه هیچ‌کس نمی‌تواند این

مواجهه را با او تقسیم کند. ساختار رباعیات خیام غالباً چنین است: ابتدا تصویری از زیبایی یا لذت زندگی، سپس شکستن آن تصویر با یادآوری مرگ و سرانجام دعوتی به زیستن در همین شکستگی.

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

(12)

این رباعی یکی از فشرده‌ترین تصویرسازی‌های خیام از تنهایی وجودی است. «فردا» نه‌فقط روز آینده، بلکه کل ساحت آینده است که از دسترس انسان خارج است. مصراع پایانی — «بسیار بتابد و نیابد ما را» — تصویری از بی‌تفاوتی جهان به غیاب انسان می‌سازد: ماه به تابیدن ادامه می‌دهد، اما دیگر کسی نیست که آن را ببیند. این بی‌اعتنایی کیهان به فرد، یکی از وجوه اصلی تنهایی وجودی است.

«آن قصر که جمشید در او جام گرفت
آهو بچه کرد و روبه آرام گرفت
بهرام که گور می‌گرفتی همه عمر
دیدی که چگونه گور بهرام گرفت»

(12)

این رباعی با بازی زبانی «گور گرفتن» — به معنای شکار گور (گورخر) و همچنین آرامگاه — یکی از بلیغ‌ترین نمونه‌های تنهایی وجودی در ادب فارسی است. جمشید و بهرام، نمادهای قدرت و شکوه، هر دو به خاک رفته‌اند و جایشان را آهو و روباه گرفته. این تصویر از دو زاویه تنهایی را می‌سازد: اول، برابری همه انسان‌ها در مرگ؛ دوم، غیاب کامل آثار حضور انسان. سارتر در «هستی و نیستی» مرگ را «امکانی که هیچ امکان دیگری به دنبال ندارد» تعریف می‌کند (13)؛ خیام همین ایده را در تقابل «قصر جمشید» با «آرامگاه بهرام» تصویری کرده است.

«ای دل چو زمانه می‌کند غمناکت
ناگه برود ز تن روان پاکت
بر سبزه نشین و خوش بزی روزی چند
زان پیش که سبزه بردمد از خاکت»

(12)

این رباعی تنهایی وجودی را در تصویر «خاک» به اوج می‌رساند. «سبزه‌ای که از خاک انسان خواهد رویید» تصویری از تبدیل وجود منفرد به ماده طبیعت است — نه نابودی کامل، بلکه از دست دادن هویت فردی. فرزانه در خیام‌شناخت این تصویر را از دیدگاه وجودشناختی تحلیل می‌کند و تأکید می‌کند که تنهایی اصیل وقتی آشکار می‌شود که انسان بپذیرد مرگ تجربه‌ای ذاتاً فردی و غیرقابل‌انتقال است (14). رباعی زیر نیز این مضمون را تأکید می‌کند:

«زان پیش که بر سرت شبیخون آرند
فرمای که تا باده گلگون آرند
تو زر نه‌ای ای غافل نادان که ترا
در خاک نهند و باز بیرون آرند»

(12)

تمایز انسان از طلا در این است که طلا را از خاک بیرون می‌آورند، اما انسان را نه؛ و این برگشت‌ناپذیری، تنهایی مرگ را مطلق می‌کند.

بی‌اعتنایی جهان به انسان

یکی از وجوه بارز تنهایی وجودی در خیام، بی‌تفاوتی هستی به حضور یا غیاب انسان است. این بی‌تفاوتی در رباعی شماره ۴۶ به صریح‌ترین شکل بیان می‌شود:

«ای بس که نباشیم و جهان خواهد بود
نی نام ز ما و نی نشان خواهد بود
زین پیش نبودیم و نبد هیچ خلل
زین پس چو نباشیم همان خواهد بود»

(12)

«نبد هیچ خلل» — وقتی نبودیم، هیچ کمبودی احساس نشد — و «همان خواهد بود» — وقتی نباشیم نیز همان‌طور ادامه خواهد یافت — دو مصراع‌اند که تمام توهم اهمیت فردی را در هم می‌شکنند. دهباشی در «می و مینا» در تحلیل همین رباعی اشاره می‌کند که این نگاه خیام «از نوعی شجاعت فکری نشأت می‌گیرد که بسیاری از متفکران حاضر به پرداخت بهای آن نیستند» (15). خیام از چیزی عمیق‌تر از کوچکی انسان سخن می‌گوید: نه کوچکی، بلکه بی‌ربطی. جهان نه پیش از ما کم داشت، نه پس از ما کم خواهد داشت — و این «نداشتن کم» است که تنهایی انسان را مطلق می‌کند.

همچنین، رباعی زیر که از «مسافران دنیا» سخن می‌گوید، این بی‌اعتنایی را از زاویه‌ای دیگر نشان می‌دهد:

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

(12)

«کس نامد» — تنهایی در برابر راز مرگ اینجا به یک سکوت تاریخی تبدیل می‌شود. همه رفتگان خاموش‌اند و هیچ پیامی از آن سوی نمی‌رسد. یگانی در «نادرهٔ ایام» این رباعی را از برجسته‌ترین نمونه‌های بیان تنهایی وجودی در شعر فارسی می‌داند و سکوت مردگان را «سنگین‌ترین پاسخی می‌شمارد که هستی به پرسش‌های انسان می‌دهد» (16). این سکوت مردگان، انسان زنده را در تنهایی پرسش بی‌پاسخ رها می‌کند.

تنهایی معرفتی: انسان در برابر راز وجود

دومین لایه تنهایی در رباعیات خیام، تنهایی معرفتی است: انسان موجودی است که پرسش می‌کند اما پاسخ نمی‌یابد. این ناتوانی شناختی، او را از هر نوع اتصال به حقیقت مطلق محروم می‌کند و در فضایی از شک و سرگردانی تنها می‌گذارد. برخلاف عارفانی مثل مولانا که از «رسیدن» سخن می‌گویند، خیام از «نیافتن» می‌گوید و همین تفاوت، تنهایی خیامی را متمایز می‌سازد.

«این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت
کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت
هر کس سخنی از سر سودا گفتند
زآن روی که هست کس نمی‌داند گفت»

(12)

این رباعی صریح‌ترین بیان تنهایی معرفتی در رباعیات خیام است. «بحر وجود» — اقیانوس هستی — از نهفت (پنهان) بیرون آمده، اما هیچ‌کس نتوانسته «گوهر تحقیق» را از آن بسفد (بیرون کشد). «هر کس سخنی از سر سودا گفتند» همه مکاتب فلسفی و دینی را با اشاره‌ای کوچک بی‌اعتبار می‌کند: هرچه گفته شده نه از روی شناخت واقعی، بلکه از روی سودا (هیجان و پندار) بوده. کریستین‌سن اشاره می‌کند که این رویکرد خیام نزدیک‌ترین موضع در شعر کلاسیک فارسی به شکاکیت پیرهونی است (10).

«چون نیست حقیقت و یقین اندر دست
نتوان به امید شک همه عمر نشست
هان تا ننهیم جام می از کف دست
در بی‌خبری مرد چه هشیار و چه مست»

(12)

این رباعی منطق درونی تنهایی معرفتی خیام را آشکار می‌کند: اگر «حقیقت و یقین» در دست نیست و «امید شک» هم پایدار نیست، پس تمایز میان هوشیاری و مستی — که هر دو به یک اندازه از حقیقت دورند — معنای خود را از دست می‌دهد. «در بی‌خبری مرد چه هشیار و چه مست» جمله‌ای است که تمام سلسله معرفت بشری را با یک مقایسه منحل می‌کند. طرازی الحسینی در «کشف اللثام» این رباعی را شاهد اصلی «بدبینی معرفتی» خیام می‌داند و

می‌نویسد که شکاف میان تشنگی بشری برای وضوح و سکوت غیرمنطقی جهان، محور اصلی اندیشه خیام است (17).

«چون نیست ز هر چه هست جز باد به دست
چون هست به هرچه هست نقصان و شکست
انگار که هرچه هست در عالم نیست
پندار که هرچه نیست در عالم هست»

(12)

این رباعی مرز میان هستی و نیستی را به‌طور کامل متزلزل می‌کند. «نقصان و شکست» در همه هستی، و «باد» بودن هر آنچه در دست است، تصویری از وجود می‌سازد که ذاتاً ناقص و گریزنده است. «انگار که هرچه هست نیست» نه نیهیلیسم ساده، بلکه نوعی فراخوانی به بازنگری در مفهوم «وجود» است. سید غراب در «فیلسوف تودار» این رباعی را از منظر پذیرش جهانی خیام تحلیل می‌کند و می‌نویسد که خیام در این بیت «جهان را آینه‌ای معکوس از واقعیت» می‌بیند (18)؛ اما در چارچوب تحلیل تنهایی، کارکرد این رباعی متفاوت است: اگر آنچه هست نیست و آنچه نیست هست، پس هیچ پایه‌ای برای اتکا وجود ندارد — و این بی‌پایگی، تنهایی معرفتی را به حداکثر می‌رساند.

«عمرت تا کی به خودپرستی گذرد
یا در پی نیستی و هستی گذرد
می‌نوش که عمری که اجل در پی اوست
آن به که به خواب یا به مستی گذرد»

(12)

این رباعی از زاویه‌ای دیگر تنهایی معرفتی را می‌سازد: جست‌وجوی نظری در «نیستی و هستی» نه‌تنها بی‌نتیجه است، بلکه خودش نوعی از دست دادن عمر است. «اجل در پی اوست» نشان می‌دهد که وقتی انسان در پی شناخت حقیقت است، مرگ از پشت سر می‌آید و فرصت زیستن را می‌گیرد. ترکیب «نیستی و هستی» در یک مصراع، تمام سنت متافیزیک را به یک جست‌وجوی ناتمام تقلیل می‌دهد.

تنهایی زمانی: انسان در برابر گذر لحظه

غنیمت شمردن دم به‌مثابه پاسخ به تنهایی

لایه سوم تنهایی در رباعیات خیام، ماهیتی زمانی دارد: گذشته رفته و دسترس‌ناپذیر است، آینده نامعلوم و تضمین‌نشده. تنها «اکنون» واقعی است؛ اما همین اکنون نیز دائم در حال گریختن است. این آگاهی، انسان را در تنهایی لحظه‌ای رها می‌کند — تنهایی کسی که نه به گذشته تعلق دارد نه به آینده. «می» در این چارچوب نه نماد ابتذال، بلکه پاسخی کارکردی به اضطراب این تنهایی زمانی است.

«برخیز و بیا بتا برای دل ما
حل کن به جمال خویشتن مشکل ما
یک کوزه شراب تا به هم نوش کنیم
زان پیش که کوزه‌ها کنند از گل ما»

(12)

«زان پیش که کوزه‌ها کنند از گل ما» شاید فشرده‌ترین بیان تنهایی زمانی در رباعیات خیام باشد. «گل ما» هم‌زمان به خاک بدن پس از مرگ و به ماده کوزه‌گری اشاره دارد — تصویری که تبدیل فردیت به ماده را نشان می‌دهد.

«این قافله عمر عجب می‌گذرد
دریاب دمی که با طرب می‌گذرد
ساقی غم فردای حریفان چه خوری
پیش آر پیاله را که شب می‌گذرد

«قافله» استعاره‌ای است که عمر را نه مقصد، بلکه مسیر می‌کند — مسیری که در حرکت است و توقف نمی‌کند. «دریاب دمی که با طرب می‌گذرد» ساختار زمانی اصلی رباعی را می‌سازد: لذت‌بردن در همین لحظه، نه به‌سبب انکار مرگ، بلکه به‌سبب آگاهی کامل از آن. «شب می‌گذرد» در مصراع آخر، از تصویر کلی «عمر» به

تصویر خاص «این شب» تقلیل می‌یابد — فشرده‌شدن زمان از کل زندگی به یک شب، تنهایی زمانی را شدت می‌بخشد.

«این عقل که در ره سعادت پوید
روزی صد بار خود ترا می‌گوید
دریاب تو این یک‌دم وقتت که نه‌ای
آن تره که بدروند و دیگر روید»

(12)

«آن تره که بدروند و دیگر روید» تصویری از تفاوت انسان با گیاه است: تره را می‌درند و دوباره می‌روید؛ اما انسان چنین نیست. «یک دم وقت» — که در این رباعی به‌عنوان توصیه عقل طرح می‌شود — ارزش اکنون را نه از روی احساس، بلکه از روی استدلال اثبات می‌کند. هدایت در شرح همین رباعی اشاره می‌کند که خیام در اینجا «عقل را در خدمت حساسیت وجودی» به کار گرفته است (9).

«ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست
بی‌باده گلرنگ نمی‌باید زیست
این سبزه که امروز تماشاگه ماست
تا سبزه خاک ما تماشاگه کیست»

(12)

این رباعی ساختاری دوری دارد: ابر بر سبزه می‌گرید، سبزه می‌روید، انسان آن را می‌نگرد، اما روزی خاک انسان همان سبزه را می‌رویاند و دیگری آن را تماشا می‌کند. «تماشاگه ما» و «تماشاگه کیست» دو قطب زمانی این رباعی‌اند: زمان حاضر که در آن انسان ناظر است، و زمان آینده که در آن انسان خود ماده نظاره است. این چرخش از «ناظر» به «منظور»، تنهایی زمانی را به تصویر می‌کشد.

اخلاق حضور: «می» به‌مثابه استراتژی وجودی

اکنون می‌توان «می» را در رباعیات خیام نه‌صرفاً عنصری ادبی، بلکه پاسخی کارکردی به تنهایی زمانی تفسیر کرد. انسانی که نه از مبدأ خود خبر دارد، نه از مآل خود، و نه از حقیقت جهان، تنها یک دارایی مسلّم دارد: «این لحظه». «می‌نوشیدن» در این چارچوب همان «اخلاق حضور» است — انتخاب آگاهانه‌ای که ریشه در آگاهی عمیق از تنهایی وجودی دارد، نه فرار از آن.

«بر چشم تو عالم ارچه می‌آرایند
مَگرای بدان که عاقلان نگرایند
بسیار چو تو روند و بسیار آیند
بربای نصیب خویش کت بربایند»

(12)

«بربای نصیب خویش» نه دعوت به حرص، بلکه هشداری درباره گذران بودن فرصت است. «کت بربایند» — که ربوده خواهد شد — نشان می‌دهد که اگر خود انسان فرصت را نگیرد، زمان آن را می‌گیرد. این رباعی «اخلاق حضور» را به‌مثابه یک الزام عقلانی، نه یک لذت‌پرستی ساده، تبیین می‌کند.

«در دهر هر آن‌که نیم نانی دارد
از بهر نشست آشیانی دارد
نه خادم کس بود نه مخدوم کسی
گو شاد بزی که خوش جهانی دارد»

(12)

این رباعی نادرترین لحن خیام را نشان می‌دهد: لحنی آرام و رضامند. «نه خادم کس نه مخدوم کسی» وضعیتی است که از همه پیوندهای اجتماعی که انسان را در شبکه‌ای از انتظارات گرفتار می‌کنند رها شده. این رهایی از پیوند اجتماعی، تنهایی را نه درد، بلکه آزادی می‌کند. حسینی و معتمدی این رباعی را شاهد «آزادی در تنهایی» می‌دانند و می‌نویسند که خیام در اینجا کفایت وجودی را در حداقل‌ها می‌یابد، نه در انباشت (11).

در یک جمع‌بندی، تحلیل رباعیات خیام نشان می‌دهد که «تنهایی» در این اشعار سه لایه متمایز اما به‌هم‌تنیده دارد: تنهایی وجودی در برابر مرگ، تنهایی معرفتی در برابر راز هستی، و تنهایی زمانی در

برابر گذر لحظه. هیچ‌یک از این لایه‌ها برآمده از حادثه‌ای فردی نیست؛ همه از ساختار وجود انسانی ناشی می‌شوند. خیام این تنهایی را نه با توسل به دین، نه با سرسپردگی به عقل متافیزیکی، و نه با فرار به عشق عارفانه پاسخ می‌دهد؛ پاسخ او «اخلاق حضور» است: زیستن آگاهانه در همین لحظه‌ای که داریم، با چشمانی باز به تنهایی که ذاتی هستی ماست. فروغی در مقدمه تصحیح خود می‌نویسد که خیام «دردِ فهمیده را به زیباترین شکل ممکن گفت» (12) — و شاید همین، یعنی گفتن صادقانه درد وجود، خود نوعی پاسخ به تنهایی باشد.

تنهایی انسان در اشعار ابوالعلاء معرّی

معرّی و تنهایی

ابوالعلاء احمد بن عبدالله المعرّی (۹۷۳–۱۰۵۸ م.) در تاریخ ادب عربی موقعیتی استثنایی دارد که با هیچ شاعر دیگری به‌سادگی قابل مقایسه نیست. او در سه‌سالگی بر اثر آبله بینایی‌اش را از دست داد، در جوانی به بغداد رفت و با محیط فکری آن آشنا شد، و سپس تا پایان عمر — حدود چهل سال — در زادگاهش معرةالنعمان در عزلتی اختیاری به سر برد؛ عزلتی که خود آن را «حبس الحبسین» (زندان دو زندان) نام نهاد. اگر رباعیات خیام محصول ذهنی است که تنهایی را در بستر زمان و مرگ تجربه می‌کند، لزومیات معرّی تنهایی را در ساختاری سه‌لایه بازمی‌سازد: جسمانی (ناشی از نابینایی و خانه‌نشینی)، اجتماعی (ناشی از گریز آگاهانه از مردم)، و معرفتی (ناشی از شناخت فساد جهان و پوچی هستی). در این میان، آنچه معرّی را از اغلب همتایانش متمایز می‌کند این است که تنهایی در نگاه او نه یک واقعیت تحمیل‌شده، بلکه یک انتخاب فلسفی آگاهانه است — پاکی‌ای که از دوری می‌آید، نه از وصل.

پرسش اصلی این بخش آن است که معرّی چگونه از یک تجربه جسمانی (نابینایی) به یک موضع فلسفی (تنهایی به‌مثابه غایت) می‌رسد، و این مسیر چه ساختار درونی دارد. برای پاسخ به این پرسش، ابیات مستقیم از لزومیات و سقط‌الزند — دو مجموعه اصلی دیوان معرّی — مبنای تحلیل قرار می‌گیرند و در هر مرحله میان تحلیل مستقل و ارجاع به منابع تمایز حفظ می‌شود.

۲-۲-۴- بستر فکری: معرّی در میان نابینایی، فلسفه و زهد

پیش از ورود به تحلیل ابیات، درک بستر فکری معرّی ضروری است. طه حسین در کتاب «تجدید ذکری أبی العلاء» میان دو عامل در شکل‌گیری شخصیت معرّی تمایز می‌گذارد: از یک سو نابینایی که او را از دسترسی مستقیم به لذت‌های حسی محروم کرد؛ از سوی دیگر عاملی عمیق‌تر که ریشه در اعتقاد و شناخت داشت (19). عمر فروخ نیز در تحلیل این شخصیت می‌نویسد که «بی‌بهره بودن از لذت‌های زندگی و ناتوانی از درک آن‌ها، ابوالعلاء را به زهد و گوشه‌گیری سوق داده است» (20). اما تأمل در لزومیات نشان می‌دهد که این تحلیل ناقص است؛ چراکه معرّی خود تصریح می‌کند که «شناخت مردم» و «آگاهی از پوچی جهان» — نه صرف نابینایی — او را به عزلت رانده است.

این تمایز اهمیت روش‌شناختی دارد: تنهایی معرّی نه یک واکنش روان‌شناختی به معلولیت، بلکه نتیجه یک اپیستمولوژی فلسفی است. طه حسین در همان اثر این موضع را «زهد معرفتی» می‌نامد: گریختن از جهان نه از سر ضعف، بلکه از سر شناخت (19). از سوی دیگر، ابن طلحه در «الفَرَج بعد الشدّة» معرّی را در زمره کسانی می‌شمارد که «عقل را معیار نهایی داوری» دانستند (21)؛ و همین محوریت عقل است که تنهایی او را از انزوای صوفیانه متمایز می‌کند.

تنهایی جسمانی: سه زندان نابینایی، خانه، جسم

نخستین و ملموس‌ترین لایه تنهایی معرّی، تنهایی جسمانی است. او در یکی از مشهورترین ابیات لزومیات این تنهایی را در تصویری فشرده و تکان‌دهنده بیان می‌کند:

«أرَانی فی الثَّلَاثَةِ منْ سُجُونی

فَلَا تَسْأَلْ عَن الْخَبَر النَّبیث

لفَقْدی نَاظری وَ لُزُوم بَیْتی
وَ کَوْن النَّفْس فی الْجَسَد الْخَبیث»
(22)

ترجمه: «خود را در سه زندان می‌بینم؛ پس از اخبار پراکنده‌ام مپرس: از دست دادن چشمانم، ماندن در خانه، و بودن روح در این تن پلید.»

این بیت یکی از برجسته‌ترین تصویرسازی‌های تنهایی جسمانی در ادب عربی کلاسیک است. معرّی سه «سجن» (زندان) را با دقتی فلسفی فهرست می‌کند: نابینایی که ارتباط با جهان بیرون را قطع می‌کند، خانه‌نشینی که آزادی جسمانی را سلب می‌کند، و جسم که روح را در خود محبوس کرده است. ساختار مصراع نخست — «أرَانی فی الثَّلَاثَة» (خود را می‌بینم در سه‌گانه) — خود پارادوکسی صریح است: کسی که نمی‌بیند، خود را می‌بیند؛ اما آنچه می‌بیند سجن است.

از منظر هستی‌شناختی، این تصویر با آنچه مارتین هایدگر «پرتاب‌شدگی» می‌نامد همخوانی دارد: انسان بدون انتخاب خود در وضعیتی پرتاب می‌شود که تعریف‌کننده امکان‌های اوست (23). معرّی نه از نابینایی شکایت می‌کند نه از جسم؛ بلکه آن‌ها را به‌عنوان ساختار وجودی‌اش می‌پذیرد، نام‌شان می‌گذارد، و از درون آن‌ها می‌اندیشد.

توصیف جسم به «خبیث» (پلید، آلوده) رویکرد معرّی به دوگانه روح/جسم را آشکار می‌کند: جسم نه ابزار زندگی، بلکه زندان روح است. فروخ (20) در تحلیل اندیشه‌های فلسفی معرّی می‌نویسد که نگاه او به جسم از دوگانه‌انگاری ریشه‌داری برمی‌خیزد که در آن تن «حجاب» روح است، نه «ابزار» آن. در ادبیات فارسی، نزدیک‌ترین تصویر در شعر مولانا دیده می‌شود — «آتش عشق است کاندر نی فتاد» — اما تفاوت بنیادی وجود دارد: مولانا از قفس می‌گریزد و به وصل می‌رسد؛ معرّی در قفس می‌ماند، آن را نام می‌گذارد، و از درون آن فلسفه می‌سازد.

تنهایی اجتماعی: گریز آگاهانه از مردم

دومین لایه تنهایی معرّی ماهیتی اجتماعی دارد و از شناخت او از طبیعت انسان‌ها و فساد جامعه‌اش نشأت می‌گیرد. این تنهایی، برخلاف لایه جسمانی، انتخابی است؛ و همین انتخابی‌بودن آن را از نظر فلسفی حائز اهمیت می‌کند.

«طَهَارَةُ مثْلی فی التَّبَاعُد منْکُمُ
وَ قُرْبُکُمْ یَجْنی هُمُومی وَ أدْنَاسی»
(22)

ترجمه: «پاکی من در دوری از شماست؛ زیرا هم‌صحبتی با شما به غم و پلیدی من خواهد افزود.»

این بیت با وضوحی استثنایی فلسفه عزلت معرّی را بیان می‌کند. «طهارة» (پاکی) در مقابل «أدناس» (پلیدی‌ها) قرار می‌گیرد، و شرط حفظ این پاکی «تباعد» (دوری) است. این معادله — دوری = پاکی — ساختار معکوس اکثر سنت‌های اخلاقی دارد؛ چراکه در اغلب این سنت‌ها، وصل و اجتماع مطلوب و عزلت ناگزیر است. معرّی برعکس می‌گوید: وصل آلوده‌کننده است.

در همین راستا:

«بُعْدی عَن الْإنْس بُرْءٌ منْ سَقَامهمْ
وَ قُرْبُهُمْ للْحجَی وَ الدین أدْوَاءُ»
(22)

ترجمه: «دوری من از مردم، مرا از بیماری‌ها و گناهان آنان دور می‌کند؛ و نزدیکی با آنان، تباهی عقل و دین را در پی دارد.»

در این بیت، معرّی دوری از مردم را «بُرء» (بهبودی، شفا) می‌نامد — استعاره‌ای پزشکی که ارتباط با انسان‌ها را به بیماری تشبیه می‌کند. «أدواء» (بیماری‌ها) نه فقط بیماری جسمانی، بلکه فساد عقلی و دینی را دربرمی‌گیرد. طه حسین (24) در تحلیل روان‌شناختی معرّی می‌نویسد که عزلت او نه از ضعف، بلکه از «درک عمیق ماهیت انسان» سرچشمه می‌گیرد؛ معرّی جامعه‌اش را از نزدیک شناخت و آگاهانه از آن بریده. فاخوری (25) نیز اشاره

می‌کند که بدبینی اجتماعی معرّی ریشه در بستر تاریخی سده یازدهم میلادی دارد: جامعه‌ای که در آن پیامبران دروغین، فساد سیاسی، و تمسخر ارزش‌های دینی موج می‌زد. اما معرّی این دیدگاه را از سطح اجتماعی به سطح فلسفی ارتقا می‌دهد: مسئله فقط فساد معاصران نیست؛ بلکه «طبیعت» اجتماع به‌ذات آلوده‌کننده است.

این موضع را می‌توان با آنچه ژان‌پل سارتر در «در بسته» می‌گوید مقایسه کرد: «جهنم، دیگران است» (13). اما این مقایسه یک تفاوت اساسی دارد: سارتر این گزاره را از سر ناامیدی بیان می‌کند؛ معرّی از سر شناخت. نزد سارتر دیگران جهنم‌اند چون ما را به شیء تبدیل می‌کنند؛ نزد معرّی دیگران بیماری‌اند چون عقل و دین را می‌فرسایند.

مهم‌ترین شاهد این لایه، بیتی است که منشأ تنهایی اجتماعی را صریحاً نام می‌برد:

«زَهَّدَنی فی الْخَلْق مَعْرِفَتی بهِمْ

وَ علْمی بأنَّ الْعَالَمینَ هَبَاءُ»

(22)

ترجمه: «شناسایی مردم، و آگاهی به اینکه جهان را اساسی نیست، مرا به زهد و گوشه‌نشینی واداشت.»

دو عامل در این بیت به‌صراحت نام برده می‌شوند: «معرفتی بهم» (شناخت مردم) و «علمی بأن العالمین هباء» (دانستن که جهان پوچ است). «هباء» در لغت ذرات ریزی است که در نور آفتاب دیده می‌شوند — چیزی که ظاهراً هست اما اساسی ندارد. عجمی (26) در تحلیل معرفت‌شناسی معرّی می‌نویسد که «هباء» نزد او نه صرفاً تصویری شاعرانه، بلکه مفهومی فلسفی است: جهان پدیداری است که پشت آن خلأ قرار دارد. عبدالقادر زیدان (27) نیز اشاره می‌کند که تشاؤم معرّی — که در این بیت به‌خوبی نمایان است — نه از احساس، بلکه از «نتیجه‌گیری عقلانی» سرچشمه می‌گیرد.

۵-۲-۴- تنهایی معرفتی و بدبینی کیهانی

جهان به‌مثابه تجربه‌ای که هشدار می‌دهد

معرّی در لایه سوم، از سطح اجتماعی فراتر می‌رود و به یک بدبینی کیهانی می‌رسد: نه‌تنها مردم ناشایسته‌اند، بلکه خود هستی و تجربه زندگی چنان است که عاقل را به گوشه‌نشینی سوق می‌دهد.

«تَجْرِبَةُ الدُّنْیَا وَ أَفْعَالهَا

حَثَّتْ أُخَا الْزُّهْد عَلَی زُهْده»

(28)

ترجمه: «آزمایش کردن دنیا و کارهای آن، زاهدان را به زهد و ترک دنیا تشویق می‌کند؛ زیرا هرگاه دنیا را بی‌اساس دیدند، آن را شایسته دلبستگی ندانستند.»

این بیت ساختار معرفتی زهد معرّی را آشکار می‌کند: زهد نه از ترس خدا، نه از سر سادگی، بلکه از «تجربه» (آزمون تجربی) می‌آید. «تجربة» در اینجا همان «استقراء» فلسفی است — نتیجه‌گیری از مشاهده مکرر. فروخ (20) در تحلیل فلسفه اخلاقی معرّی اشاره می‌کند که «تجربه» و «عقل» دو بنیاد اصلی اندیشه او هستند و هر دو به یک نقطه ختم می‌شوند: دوری از دنیا. طه حسین (19) در مقایسه بدبینی معرّی می‌نویسد که او «از بدبینی به انزوا می‌رسد» — راهی که از شناخت آغاز و به عزلت ختم می‌شود.

توحید به‌مثابه الگوی تنهایی

«بوَحْدَانیَّةَ الْعَلَّام دُنَّا

فَذَرْنی أَقْطَعُ الْأَیَّامَ وَحْدی»

(22)

ترجمه: «به یگانگی خدای دانا نزدیک شدیم؛ پس رهایم کن تا روزگار را تنها بگذرانم.»

این بیت یکی از بلیغ‌ترین بیان‌های تنهایی معرفتی معرّی است. ساختارش پارادوکسیکال است: «وحدانیة العلام» (یگانگی خداوند دانا) به‌عنوان دلیل «وحدت» (تنهایی) انسان ارائه می‌شود. گویی معرّی می‌گوید: چون خدا یگانه است، من هم باید یگانه باشم؛ تنهایی انسان بازتابی از توحید الهی است. «فَذَرْنی» (رهایم کن)

التماسی است که به مخاطب نامشخص — چه خدا، چه مردم — گفته می‌شود؛ و همین ابهام مخاطب، تنهایی را عمق می‌بخشد. قفطی (29) در اخبار العلماء به نقل از هم‌عصران معرّی می‌نویسد که او «تنها فیلسوفی بود که تنهایی را غایت می‌دانست، نه وسیله» — وصل به خدا برایش نه در اجتماع عارفانه، بلکه در خلوت مطلق محقق می‌شود.

تنهایی به‌مثابه آرامش کیهانی

«فی الْوَحْدَةِ الرَّاحَةُ الْعُظْمَی فَاخ بهَا
قَلْباً وَ فی الْکَوْنِ بَیْنَ النَّاس أَثْقَالُ
إنَّ الطَّبَائعَ لَمَّا أُلفَتْ جَلَبَتْ
شَرّاً تَوَلَّدَ فیه الْقیلُ وَ الْقَالُ
حَتَّی إذَا مَالکُ الْأَشْیَاء فَرَّقَهَا
زَالَ الْعَنَاءُ وَ لَمْ یُتْعبْکَ تَنْقَالُ»

(22)

ترجمه: «در تنهایی، آرامش بزرگ است؛ پس با آن دوستی کن؛ و در میان مردم بودن، سنگینی است. چون طبیعت‌ها با هم درآمیختند، بدی زادند که در آن غیبت و سخن‌چینی پرورش یافت؛ تا آنگاه که مالک اشیاء آن‌ها را از هم جدا کرد، رنج رفت و دیگر نقل و انتقالی خسته‌ات نکرد.»

این سه بیت نظام‌مندترین بیان فلسفه تنهایی معرّی در لزومیات است. ساختار استدلالی آن‌ها روشن است: ابتدا «وحدت» به‌عنوان منبع «راحت عظما» (آرامش بزرگ) تعریف می‌شود؛ سپس دلیل آورده می‌شود که اجتماع طبیعت‌ها «شر» تولید می‌کند؛ و در نهایت گزاره‌ای آفرینش‌شناختی ارائه می‌شود: وقتی خداوند چیزها را از هم جدا کرد، رنج از بین رفت. فاخوری (25) این منطق را «معکوس آفرینش‌شناسی سنتی» می‌نامد: در سنت رایج، جدایی با سقوط مرتبط است؛ معرّی می‌گوید جدایی خود کمال است. عجمی (26) نیز تأکید می‌کند که در این ابیات تنهایی از وضعیتی روان‌شناختی به «موضعی هستی‌شناختی» تبدیل می‌شود.

تنهایی و مسئله ازدواج و نسل

یکی از منحصربه‌فردترین جلوه‌های تنهایی معرّی، موضعش درباره ازدواج و تولیدمثل است. این موضع — که اغلب «تناقض» خوانده شده — در واقع بیانی منسجم از فلسفه تنهایی اوست.

«إنْ صَحَّ عَقْلُکَ فَالتَّفَرُّدُ نعْمَةٌ
وَ نَوَی الْأَوَانس غَایَةُ الْإینَاس»

(22)

ترجمه: «اگر از نعمت عقل برخورداری، بدان که تنها زیستن نعمتی شادی‌آور است.»

ربط دادن «صحت عقل» به «تنها زیستن» ادعایی جسورانه است: خردمند تنها می‌زید. این گزاره شرطی عقل را شرط پذیرش تنهایی می‌داند؛ به‌عبارت دیگر، تنهایی نه برای ضعیفان، بلکه برای آن‌هایی است که قدرت فکری دارند. فروخ (20) در تحلیل این موضع می‌نویسد که معرّی «تنهایی را نه یک شکست، بلکه نشانه بلوغ عقلانی می‌داند» — موضعی که با «خودکفایی» فیلسوفان رواقی قرابت دارد.

«نَصَحتُکَ لَا تَنْکَحْ فَإنْ خفْتَ مَأْثَماً
فَأَعْرسْ وَ لَا تُنْسلْ فَذَاکَ أَحْزَمُ»

(22)

ترجمه: «به تو سفارش می‌کنم که ازدواج نکنی؛ و اگر از گناه هراس داری، عروسی کن اما فرزند نیاور؛ این خردمندانه‌تر است.»

این بیت یکی از صریح‌ترین بیان‌های «زادن‌ستیزی» در شعر کلاسیک عربی است. معرّی دو مرحله را از هم تفکیک می‌کند: ازدواج نکردن (که ایده‌آل است) و ازدواج بدون فرزندآوری (که به‌عنوان سازش عملی پذیرفتنی است). منطق این موضع از همان بستر معرفتی او سرچشمه می‌گیرد: اگر جهان «هباء» است و زندگی رنج، آوردن موجودی جدید به این جهان گسترش دادن رنج است. طه حسین (30) در تحلیل این بیت می‌نویسد که معرّی «آنچه را که دیگران ناگفتنی می‌پنداشتند با صراحتی بی‌پرده به نظم کشید»

— این جسارت بیان را باید در کنار شرایط زیستی او فهمید: نابینایی، انزوا، و تجربه مستقیم رنج. عبدالقادر زیدان (27) نیز این موضع را «منطقی‌ترین نتیجه تشاؤم معرّی» می‌داند: اگر جهان بد است، نباید آن را گسترش داد.

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت، تنهایی در اشعار ابوالعلاء معرّی نه یک احساس گذرا، نه یک وضعیت تحمیل‌شده، و نه یک موضع عارفانه است — بلکه یک نظام فلسفی منسجم است که سه لایه دارد، سه منشأ متفاوت، و یک نقطه تقاطع مشترک: «الوحدة» (تنهایی) به‌عنوان غایت.

لایه اول — جسمانی: تنهایی به‌عنوان زندان تحمیل‌شده (نابینایی، حبس خانگی، جسم). معرّی این لایه را می‌پذیرد اما در آن متوقف نمی‌شود.

لایه دوم — اجتماعی: تنهایی به‌عنوان انتخاب آگاهانه (دوری از مردم به‌خاطر فساد آنان و آلودگی اجتماع). این لایه نقطه گذار از اجبار به اختیار است.

لایه سوم — معرفتی: تنهایی به‌عنوان نتیجه فلسفی (پوچی هستی، بی‌اساسی جهان، و توحید الهی که بازتابش در وحدت انسانی است). این لایه تنهایی را از یک واقعیت روانی به یک موضع فلسفی ارتقا می‌دهد.

آنچه معرّی را از بیشتر متفکران هم‌عصرش متمایز می‌کند این است که تنهایی برای او نه نقطه آغاز سلوک (چنان‌که در تصوف است) و نه نقطه پایان مجازات (چنان‌که در برداشت‌های سطحی از نابینایی‌اش هست)، بلکه یک «غایت» است — جایی که عقل و تجربه و شناخت، هر سه به آن ختم می‌شوند. قفطی (29) از معرّی نقل می‌کند که او «تنهایی را نه رنج، نه فرار، بلکه تحقق» می‌دانست؛ و فروخ (20) این موضع را «بالاترین مرتبه حکمت عملی» در اندیشه معرّی ارزیابی می‌کند.

تحلیل تطبیقی

تنهایی در شعر خیام پدیده‌ای آشکار و واژه‌محور نیست. در هیچ رباعی‌ای این مفهوم به‌صراحت نمی‌آید، اما در بافت تصاویر، پرسش‌ها و موضع‌گیری‌های وجودی رسوب کرده است. خیام انسان را موجودی می‌بیند که تنها، بی‌پاسخ و بی‌پناه در برابر سه واقعیت بزرگ ایستاده: مرگ، گذر زمان، و راز آفرینش. تنهایی در شعر او بنابراین مضمونی استنباطی است، نه اعلام‌شده؛ و همین ویژگی آن را از تنهایی صریح و اعلام‌شده معرّی متمایز می‌کند.

تنهایی معرفتی شاید بنیادی‌ترین لایه باشد. جهان در برابر پرسش‌های انسان ساکت است. هیچ مرجعی — نه عقل، نه وحی، نه تجربه — پاسخی قانع‌کننده نمی‌دهد، و این سکوت کیهانی خود نوعی تنهایی است. خیام راز هستی را «بحری» می‌داند که از نهفت بیرون آمده، اما هیچ‌کس گوهر تحقیق آن را نسفته است. همه سخنانی که درباره ماهیت هستی گفته شده، از سر «سودا» بوده نه یقین. انسان در این سپهر، موجودی است که در میانه پرسش‌هایی زندگی می‌کند که هرگز پاسخ نخواهند داشت — و این خودْ نوعی تنهایی ژرف و اساسی است.

تنهایی زمانی از دیگر لایه‌های محوری است. جهان پیش از آمدن انسان بوده و پس از رفتن او نیز خواهد بود. نه نامی می‌ماند و نه نشانی. ماه خواهد تابید، اما ما نخواهیم بود. این «بی‌اعتنایی کیهانی» — که جهان نه دشمن انسان است نه دوستش، فقط بی‌تفاوت است — از دردناک‌ترین صورت‌های تنهایی است. انسان مرکز جهان نیست و هستی به حضور او وابسته نیست؛ غیاب او خللی نمی‌آفریند. این تصویر از بی‌مرکزی انسان در هستی، به نظریه‌های مدرن درباره پوچی وجودی نزدیک است و خیام را در کنار کامو و هایدگر قرار می‌دهد.

تنهایی وجودی در برابر مرگ سومین لایه است. قدرت و شکوه پادشاهان در برابر مرگ می‌پوشند، قصرها به ویرانه بدل می‌شوند، و بهرام که گور می‌گرفت، سرانجام گور، او را گرفت. در چرخه

طبیعت نیز، انسانی که امروز تماشاگر سبزه است، فردا خود خاک رویش سبزه‌ای دیگر خواهد بود. هیچ قدرتی این سرنوشت را تغییر نمی‌دهد و هیچ شهرتی از آن نمی‌گریزد. مرگ همه را در تنهایی یکسانی رها می‌کند.

پاسخ خیام به این تنهایی، نه فرار است نه تسلیم. او غنیمت شمردن دم و لحظه را پیشنهاد می‌دهد: چون پاسخی در کار نیست و مرگ در پی است، لحظه حاضر را باید زیست. «کنج خراب» و می در شعر او نه نماد بی‌بندوباری، بلکه نشانه پذیرش آگاهانه لحظه است. گوینده از هر دو سو — امید پاداش و ترس عذاب — آزاد شده و در خلوت خود، رویاروی جهان ایستاده است. این آزادی البته خودْ نوعی تنهایی است؛ اما تنهایی‌ای انتخاب‌شده، نه تحمیل‌شده. می، در این چارچوب، واکنشی عملی به اضطراب مرگ است: ترجیح لحظه زیسته بر اندیشه‌ای که به یقین نمی‌رسد. معرّی برخلاف خیام، تنهایی را به‌صراحت اعلام می‌کند و آن را یک موضع فلسفی می‌شمارد. سه لایه متمایز در تنهایی او دیده می‌شود که با یکدیگر پیوند ارگانیک دارند.

تنهایی جسمانی بنیاد زیسته اوست. نابینایی از کودکی و انزوای خودخواسته چهل‌ساله در خانه — که آن را «حبس ثلاثه» می‌نامید: حبس جسم، حبس چشم، و حبس گناه — تجربه‌ای فیزیکی از تنهایی برایش ساخت که بعداً به پایه‌ای فلسفی بدل شد. اما معرّی این تنهایی را ضعف نمی‌دید؛ از آن انتخابی آگاهانه ساخت.

تنهایی اجتماعی در مرحله بعد شکل گرفت. معرّی از مردم نه به‌خاطر ناتوانی، بلکه به‌خاطر آگاهی دوری می‌جست. جامعه را آلوده به جهل، ریا و فساد می‌دید و انسان خردمند را کسی می‌دانست که باید از آمیختن با مردم بپرهیزد تا «پاکی» خود را حفظ کند. این عزلت، شکست نبود؛ اعلام برتری بود. در این نقطه، تنهایی معرّی رنگی اخلاقی و اجتماعی می‌گیرد که در خیام دیده نمی‌شود.

تنهایی معرفتی عمیق‌ترین لایه است. معرّی به ماهیت جهان بدبین بود. جهان در نظر او «هباء» است — ذراتی سرگردان و بی‌معنا. اما این بدبینی فقط در حد سکوت یا پذیرش نماند؛ به آنتی‌ناتالیسم رسید. زادن فرزند یعنی محکوم کردن موجودی بی‌گناه به رنج هستی. پس بهترین کار نزادن است. این موضع، که معرّی آن را با صراحت تمام در لزومیات بیان کرده، او را به شوپنهاور و دیوید بنتار نزدیک می‌کند. اگر خیام می‌گوید «بنوش چون زندگی گذراست»، معرّی می‌گوید «چرا اصلاً زندگی را تداوم دهیم؟»

زهد معرّی نیز در همین چارچوب معنا می‌یابد. گوشت نمی‌خورد، لباس درشت می‌پوشید، و تمام تلاشش این بود که کمترین اثر را بر جهان بگذارد. این زهد، نه دینی، بلکه فلسفی بود: کاهش آگاهانه رد پا در جهانی که شایسته حضور نیست.

شباهت اساسی میان این دو متفکر در ساختار تجربه است: هر دو انسان را در رویارویی با جهانی بی‌پاسخ تنها می‌بینند. هر دو از نظام‌های کلامی مرسوم فاصله می‌گیرند. هر دو تنهایی را نه شکست، بلکه پیامد آگاهی می‌دانند. و در هر دو، تنهایی با مرگ‌آگاهی گره خورده است.

اما تفاوت در واکنش است و این تفاوت، بنیادی است. خیام در تنهایی می‌ماند اما می‌زید؛ معرّی در تنهایی می‌ماند و به زندگی پشت می‌کند. خیام جهان را بی‌اعتنا می‌بیند اما همین بی‌اعتنایی را دلیلی برای زیستن کامل‌تر می‌داند. معرّی جهان را رنج می‌بیند و همین رنج را دلیلی برای نفی تداوم. یکی باده می‌نوشد تا لحظه را دریابد؛ دیگری روزه می‌گیرد و گوشت نمی‌خورد تا کمترین اثر را بر جهان بگذارد. خیام «با» تنهایی زندگی می‌کند؛ معرّی «در» تنهایی می‌خشکد.

تفاوت دیگر در منشأ تنهایی است. تنهایی خیام از یک آگاهی محض فلسفی سرچشمه می‌گیرد — بدون اینکه عاملی بیرونی آن را تحمیل کرده باشد. اما تنهایی معرّی ریشه‌ای زیستی دارد: نابینایی، درد جسمانی، و تجربه طردشدگی، زمینه‌ای ساختند که

فلسفه‌اش بر آن بنا شد. به عبارت دیگر، خیام به تنهایی رسید؛ معرّی در تنهایی زاده شد.

تفاوت سوم در جایگاه عقل است. خیام عقل را ابزار دریافت لحظه می‌داند — ابزاری که اگر درست به‌کار رود، انسان را به زیستن آگاهانه می‌رساند. معرّی عقل را ابزار تشخیص پوچی می‌داند — ابزاری که اگر درست به‌کار رود، انسان را به سکوت و عزلت می‌رساند. این تفاوت در کارکرد عقل، تفاوت در نتیجه فلسفی را هم توضیح می‌دهد.

جدول ۱: مقایسه تنهایی در اشعار خیام و معرّی

وجه مقایسه	عمر خیام	ابوالعلاء معرّی
منشأ تنهایی	آگاهی از زوال و بی‌پاسخی جهان	معلولیت + فساد اجتماع + بدبینی وجودی
نوع تنهایی	وجودی، معرفتی، زمانی	جسمانی، اجتماعی، معرفتی
موضع نسبت به جهان	جهان بی‌اعتناست، باید زیست	جهان رنج است، باید گریخت
پاسخ به تنهایی	غنیمت شمردن دم و باده	زهد، عزلت و آنتی‌ناتالیسم
جایگاه عقل	ابزار دریافت لحظه	ابزار تشخیص پوچی
نسبت با مردم	فاصله‌ای عاطفی و فلسفی	گریز آگاهانه و اعلام‌شده
نتیجه تنهایی	پذیرش زندگی	نفی تداوم زندگی

خیام و معرّی هر دو در سرزمین تنهایی زیستند، اما مسیرهای متفاوتی پیمودند. خیام تنهایی را با جامی پر می‌کند؛ معرّی آن را با سکوت می‌آراید. یکی لحظه را می‌نوشد، دیگری از لحظه می‌گریزد. اما هر دو در یک چیز مشترکند: صداقت بی‌رحمانه در برابر وضعیت انسان.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که تنهایی در اندیشه خیام و معرّی، دو مسیر متمایز اما هم‌ریشه را پیموده است. هر دو متفکر در برابر جهانی بی‌پاسخ ایستاده‌اند، هر دو از نظام‌های ایمانی رایج فاصله گرفته‌اند، و هر دو تنهایی را نه شکستی شخصی، بلکه پیامد ناگزیر آگاهی دانسته‌اند. اما همین‌جاست که راه‌هایشان از هم جدا می‌شود.

خیام تنهایی را در بافت زوال زمان، سکوت کیهانی و قطعیت مرگ تجربه می‌کند. جهان در نگاه او نه دشمن است نه دوست؛ صرفاً بی‌اعتناست. این بی‌اعتنایی اما او را به نفی زندگی نمی‌کشاند، بلکه به پذیرشی شجاعانه و دریافت لحظه حاضر سوق می‌دهد. «کنج خراب» و می در شعر او نمادهای گریز نیستند، بلکه نشانه‌های حضور آگاهانه در لحظه‌ای هستند که تنها دارایی مسلّم انسان است. تنهایی خیام در نهایت به یک اخلاق حضور می‌انجامد.

معرّی اما تنهایی را نه فقط فلسفه، بلکه سرنوشت زیسته‌اش می‌داند. نابینایی، درد جسمانی، و تجربه فساد آدمیان، بنیادی ساختند که فلسفه بدبینانه‌اش بر آن استوار شد. در نگاه معرّی، جهان سراسر رنج است و عقل ناب این حقیقت را تأیید می‌کند. از این رو، بهترین پاسخ به هستی، کاهش آگاهانه رد پا در آن است؛

نه زادن، نه آمیختن، نه ادامه دادن. تنهایی معرّی به یک اخلاق عزلت می‌رسد.

آنچه این دو را در کنار هم قرار می‌دهد، صداقت بی‌رحمانه در برابر وضعیت انسان است؛ و آنچه آن‌ها را از هم جدا می‌کند، نسبتشان با همین وضعیت است. خیام با تنهایی جام برمی‌دارد؛ معرّی با تنهایی سر به دیوار می‌گذارد. یکی تنهایی را دروازه زیستن می‌بیند، دیگری آن را گواه بیهودگی. و شاید همین تمایز است که هر دو را، هریک به شیوه خود، ماندگار کرده است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافعی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

Loneliness is one of the most profound existential experiences of human beings and has occupied a central place in philosophical, literary, and theological reflections on the meaning of life, mortality, knowledge, and the limits of human agency. In this sense, loneliness is not reducible to social isolation or the temporary absence of interpersonal relationships; rather, it may be understood as a fundamental condition emerging from the individual's awareness of mortality, the opacity of existence, the limitations of reason, and the apparent indifference of the cosmos to human presence. Existential philosophy has repeatedly associated such experiences with confrontation with death, nothingness, absurdity, and the finitude of human existence (13, 23, 31). These concerns are remarkably prominent in the poetic worlds of Omar Khayyam of Nishapur and Abu al-Ala al-Ma'arri, two major intellectual figures of Persian and Arabic literary traditions whose works display striking affinities despite linguistic, geographical, and cultural differences. Previous comparative studies have examined their conceptions of life, death, resurrection, pessimism, doctrinal thought, and the relationship between reason and belief (1-3, 6). Other studies have explored intertextual, ethical, philosophical, and symbolic dimensions of their poetry, including their different attitudes toward worldly pleasure and asceticism (4, 5). Nevertheless, loneliness as an independent existential category has received comparatively less systematic attention. The present study therefore aims to offer a focused comparative interpretation of loneliness in the poetry of Khayyam and al-Ma'arri, asking how existential awareness produces different forms of solitude and how each thinker transforms that experience into a distinctive philosophical response to life.

The study adopts a qualitative, descriptive-analytical, and comparative approach grounded in library research and the principles of comparative literature. The primary textual corpus consists of selected quatrains attributed to Khayyam and relevant poems from al-Ma'arri's *Al-Luzumiyyat* and *Saqt al-Zand* (12, 22, 28). The analysis proceeds through thematic identification and interpretive comparison. First, poetic passages directly or indirectly related to human loneliness were identified and categorized. Second, the

recurrent conceptual dimensions underlying these passages were extracted, including mortality awareness, epistemological uncertainty, temporal transience, physical isolation, social withdrawal, pessimism, asceticism, and opposition to procreation. Third, these themes were interpreted within the broader intellectual and biographical contexts of the two poets. Historical and critical works on Khayyam emphasize the interaction between his scientific rationalism, philosophical skepticism, and poetic preoccupation with death, temporality, and the unknowability of existence (8-11, 15). Likewise, biographical and critical studies of al-Ma'arri point to the influence of blindness, prolonged seclusion, philosophical rationalism, social criticism, and ethical pessimism on his worldview (19, 20, 25, 29). The comparative framework does not presume direct literary influence between the two figures; rather, it examines structural affinities and divergences in their responses to shared human problems. In this respect, the study is aligned with comparative approaches that emphasize thematic parallels, contrasting intellectual strategies, and analogous existential concerns across literary traditions.

The analysis demonstrates that loneliness in Khayyam's poetry is predominantly implicit and emerges through three interconnected dimensions: existential, epistemological, and temporal loneliness. Existential loneliness appears most forcefully in Khayyam's persistent awareness of death and the absolute individuality of dying. His quatrains repeatedly dismantle human pretensions to permanence by presenting kings, palaces, bodies, and personal identities as transient formations destined to disappear into the material cycles of nature (12). The death of the individual does not interrupt the order of the cosmos; the moon continues to shine, grass grows over human remains, and the world proceeds without registering the absence of those who once inhabited it. Such imagery produces a radical perception of cosmic indifference and resembles modern existential reflections on finitude and the inescapably individual character of death (13, 23). Epistemological loneliness, by contrast, arises from the inability of human reason to penetrate the ultimate secrets of existence. Khayyam portrays philosophical and theological systems as inadequate before the fundamental questions of origin, destiny, and the nature of reality. The human being asks questions but receives no final answer; the cosmos remains silent, and certainty remains inaccessible. This skeptical dimension has long been identified as a defining feature of Khayyam's intellectual position (10, 17, 18). Temporal loneliness constitutes the third dimension. Since the past has vanished and the future remains uncertain, only the present moment is genuinely available. Yet even the present is unstable and continuously slipping away. Khayyam's repeated insistence on the value of the moment must therefore be understood not as superficial hedonism but as a philosophical

response to temporal fragility and existential uncertainty (9, 14).

Within this framework, Khayyam's response to loneliness may be described as an "ethics of presence." The recurrent poetic motifs of wine, companionship, gardens, spring, and the enjoyment of the present are best interpreted as strategies for affirming finite existence in full awareness of death and uncertainty rather than as a simple celebration of sensual pleasure. Khayyam does not claim to solve the metaphysical problem of existence; instead, he suspends the futile demand for certainty and redirects attention toward the immediacy of lived experience. His skepticism therefore does not culminate in complete nihilism. Although the world is unknowable and indifferent, the present moment retains practical and existential value. This tension between awareness of annihilation and affirmation of the present gives Khayyam's poetry its distinctive philosophical character (11, 15). In this respect, his position may be compared to later philosophies of absurdity, particularly the view that recognition of the absence of ultimate guarantees need not result in the rejection of life (31). Khayyam's loneliness is thus inseparable from freedom: once the individual recognizes that neither metaphysical certainty nor worldly permanence can be secured, he is compelled to decide how to inhabit the present. The poetic command to seize the moment, therefore, functions as an existential discipline grounded in mortality awareness. Earlier comparative research has similarly emphasized that Khayyam differs from al-Ma'arri precisely in the practical consequences he draws from pessimistic and skeptical premises: where al-Ma'arri tends toward renunciation, Khayyam more often turns toward present-centered enjoyment and acceptance (1, 2, 6). His loneliness is painful, but it remains compatible with life.

Loneliness in al-Ma'arri's poetry is more explicit, systematic, and philosophically radical. The analysis identifies three major dimensions: physical, social, and epistemological loneliness. Physical loneliness is rooted in his blindness, withdrawal into his home, and highly self-conscious experience of bodily limitation. His famous description of himself as confined within multiple prisons transforms personal disability into an ontological metaphor in which blindness, domestic seclusion, and embodiment itself become forms of confinement (22). Yet al-Ma'arri's solitude cannot be reduced to biography. His social loneliness is deliberate and ethically justified: he repeatedly represents distance from others as a form of purification and proximity to society as a source of corruption, intellectual degradation, hypocrisy, and moral contamination. Biographical and literary studies confirm that his prolonged seclusion gradually became a conscious philosophical position rather than merely a consequence of blindness (19, 20, 24). The deepest level of his loneliness is epistemological and

cosmological. Knowledge of human beings, social corruption, and the instability of worldly existence leads him to pessimism, asceticism, and the conviction that withdrawal is preferable to participation. This position ultimately extends to marriage and procreation. Al-Ma'arri's rejection of reproduction may be understood as an early antinatalist argument: if existence is fundamentally burdened by suffering, bringing another human being into life perpetuates an ethically questionable cycle (6, 27). His asceticism, avoidance of social entanglement, and opposition to procreation therefore form a coherent philosophical system in which solitude is not merely tolerated but positively valued. Unlike Khayyam, who converts awareness of finitude into intensified presence, al-Ma'arri converts it into ethical withdrawal, minimization of worldly involvement, and refusal to extend the cycle of suffering.

In conclusion, the comparative analysis reveals that Khayyam and al-Ma'arri begin from a remarkably similar existential insight but arrive at profoundly different ethical responses. Both recognize the fragility of human existence, the inevitability of death, the inadequacy of conventional certainties, and the inability of the world to provide a final answer to the questions generated by human consciousness. In both poetic systems, loneliness is closely linked to awareness: the more deeply the individual perceives mortality, contingency, suffering, and the limits of knowledge, the more radically isolated he becomes before existence. Yet Khayyam and al-Ma'arri transform this shared condition in opposite directions. Khayyam accepts existential solitude while remaining attached to life; he responds to mortality with presence, to uncertainty with suspension of metaphysical expectation, and to the transience of existence with deliberate appreciation of the moment. Al-Ma'arri, by contrast, interprets loneliness as confirmation of the need for separation: physical seclusion becomes social withdrawal, social withdrawal becomes philosophical asceticism, and philosophical pessimism culminates in opposition to procreation. Khayyam therefore develops an ethics of presence, whereas al-Ma'arri develops an ethics of withdrawal. One inhabits loneliness by intensifying the value of finite experience; the other inhabits it by reducing participation in a world regarded as fundamentally burdened by suffering. This distinction constitutes the central finding of the study and demonstrates that loneliness in classical Persian and Arabic poetry can function not merely as an emotional motif but as a comprehensive philosophical category through which questions of mortality, knowledge, freedom, sociality, temporality, and the value of life itself are negotiated.

References

1. Majidi H, Salamat I, Sattari E. A Comparative Study of Omar Khayyam's and Abu al-Ala al-Ma'arri's Views on Life, Death, and Resurrection. Comparative Research in Languages and Literatures of Nations. 2018;4(12):9-26.

2. Seyedi SH, Adineh Kalat F. A Comparative Study of the Concept of Death in the Thought of Abu al-Ala al-Ma'arri and Omar Khayyam of Nishapur. Comparative Literature. 2010;1(2):117-38.
3. Mollaebrahimi E, Zaeimian T. A Comparative Study of the Doctrinal Views of Omar Khayyam and Abu al-Ala al-Ma'arri. Theological and Doctrinal Research. 2016;6(23):95-122.
4. Moghaddam Motaghi A. A Study of the Views and Thought of Khayyam and Abu al-Ala al-Ma'arri. Nameh-ye Parsi. 2005;10(37):5-26.
5. Mokhtari G, Mohebbi S. Qur'anic and Nahj al-Balagha Intertextuality in the Poetry of Omar Khayyam of Nishapur and Abu al-Ala al-Ma'arri. Literary-Qur'anic Research. 2014;2(1):63-80.
6. Khazali E. Khayyam and al-Ma'arri Between Pessimism and Optimism. Dirasat fi al-Ulum al-Insaniyya. 2006;13(2):31-48.
7. Al-Sarraf AH. A Comparison Between al-Ma'arri and Khayyam. Majallat Majma' al-Lugha al-Arabiyya bi-Dimashq. 1930;10(9):537-61.
8. Aghayani Chavoshi J. A Survey of the Scientific and Philosophical Thought of Hakim Omar Khayyam of Nishapur. Tehran, Iran: Iranian Philosophical Association; 1979.
9. Hedayat S. The Songs of Khayyam. Tehran, Iran: Ferdowsi Publications; 1934.
10. Christensen A. A Critical Study of the Rubaiyat of Khayyam. Tehran, Iran: Tus; 1995.
11. Hosseini SHa-H, Motamedi E. A Study of the Thought and Works of Hakim Omar Khayyam of Nishapur. Tehran, Iran: Naghmeh-ye Zendegi; 2004.
12. Khayyam O. Rubaiyat of Omar Khayyam. Mohammad Ali F, editor. Tehran, Iran: Amirkabir; 1975.
13. Sartre J-P. Being and Nothingness. Tehran, Iran: Donyaye Ketab; 2018.
14. Farzaneh M. Khayyam Studies. Tehran, Iran: Khusheh; 1974.
15. Dehbashi A. Wine and the Wineglass: A Survey of the Life and Works of Hakim Omar Khayyam of Nishapur. Tehran, Iran: Honarsara-ye Guya; 2004.
16. Yegani E. Naderat-e Ayyam: Hakim Omar Khayyam. Tehran, Iran: National Heritage Association; 1963.
17. Tarazi Hosseini ANM. Kashf al-Litham an Rubaiyat al-Khayyam. Cairo, Egypt: Egyptian General Book Organization; 1985.
18. Seyed Ghorab A-A. The Reticent Philosopher and the Fragrant Rubaiyat: The Global Reception of Hakim Omar Khayyam's Quatrains. Tehran, Iran: Hermes; 2020.
19. Hussein T. Tajdid Dhikra Abi al-Ala. Cairo, Egypt: Dar al-Ma'arif; 1967.
20. Farrukh O. The Philosophical Beliefs of Abu al-Ala, the Philosopher of Ma'arrat: On Politics, the Masses, Moral Philosophy, Natural Philosophy, and Human Nature. Tehran, Iran: Morvarid; 1963.
21. Ibn Talha HiA. Al-Faraj ba'd al-Shidda. Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyya; 1998.
22. Al-Ma'arri Aa-A. Al-Luzumiyyat. Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Arabi; 2004.
23. Heidegger M. Being and Time. Tehran, Iran: Ney Publishing; 2010.
24. Hussein T. Ma'a Abi al-Ala fi Sijnihi. Cairo, Egypt: Dar al-Ma'arif; 1939.
25. Fakhouri H. History of Arabic Literature. Tehran, Iran: Tus; 2001.
26. Ajami H. Maqam al-Ma'rifa. Beirut, Lebanon: Dar al-Kitabat; 2004.
27. Abd al-Qadir Z. Pessimism in Abu al-Ala's Vision. Majallat al-Fusul.4(1-2).
28. Al-Ma'arri Aa-A. Saqt al-Zand. Beirut, Lebanon: Dar Maktabat al-Hayat.
29. Al-Qifti AiY. Akhbar al-Ulama bi-Akhbar al-Hukama. Muhammad Amin a-K, editor. Cairo, Egypt: Dar al-Sa'ada; 1908.
30. Hussein T. Abu al-Ala al-Ma'arri: His Life and Poetry. Beirut, Lebanon: Al-Maktaba al-Haditha.
31. Camus A. The Myth of Sisyphus. Tehran, Iran: Jami; 2023.