

حکمت و تراژدی*

(بررسی تطبیقی تلقی خیام و مولوی از سرشت سوگناک هستی انسان)

(۱)

ارسطو به ما می آموزد که حکمت ثمره ی زیستن است. انسان باید عمری را پس پشت بنهد، و در متن زندگی سرد و گرم روزگار را بچشد تا سرانجام بر شاخسار وجودش میوه حکمت سربرزند. فرد هوشمند و خوش استعداد می تواند در دوران جوانی و حتی نوجوانی دانشمند شود، اما برای حکیم شدن باید شکیبایی بیشتری بورزد. حکیمان خود به ما آموخته اند که یکی از مهمترین سرچشمه های حکمت، تجربه ی سرشت سوگناک هستی است. "سرشت سوگناک هستی" خود را در تجربه ی اندوه، مصیبت، ناکامی، از کف دادن محبوبها، و مانند آن، آشکار می سازد. اما تجربه ی اندوه و تلخکامی به خودی خود به حکمت نمی انجامد. آنچه سرچشمه حکمت در روح انسان است، تأمل و ژرفکاوای در ماهیت این سویه های سوگناک است. آن کس که منفعلانه خود را در برابر امواج خروشان مصیبت وامی نهد، در قعر آن گردابه های هائل غرقه خواهد شد. اما کسی که مقهور امواج کوه آسای تراژدی نمی شود، و فعالانه بر گرده ی آن موجها می نشیند، و از فراز آنها افقهای فراختر را می پاید، آگاهی حکمت آمیز را در خواهد یافت.

حکمت معنوی هم با درک سرشت سوگناک هستی آغاز می شود. بودای روشن ضمیر نخستین حقیقت شریفی را که به آدمیان آموخت این بود: زندگی سرشار از رنج و ناخرسندی (*dukkha*) است. در عهد عتیق نیز پسر داوود که زمانی در اورشلیم شاه اسرائیل بود، خطابه ی تکان دهنده ای ایراد می کند که پژواک آن تا روزگار ما طنین افکن است: "باطل اباطیل. همه چیز باطل است. انسان را از تمامی مشقتش که زیر آسمان می کشد چه منفعت است. یک طبقه می روند و طبقه ی دیگر می آیند و زمین تا به ابد پایدار می ماند [...] همه ی چیزها پر از خستگی است که انسان آن را بیان نتواند کرد. [...] آنچه بوده است همان است که خواهد بود و آنچه شده است همان است که خواهد شد. و زیر آفتاب هیچ چیز تازه نیست. [...] این مشقت سخت است که خدا به بنی آدم داده است که به آن زحمت بکشند. و تمامی کارهایی را که زیر آسمان کرده می شود دیدم که اینک همه ی آنها بطلت و در پی باد زحمت کشیدن است [...] در کثرت حکمت کثرت غم است و هر که علم را بیفزاید حزن را می افزاید." در قرآن نیز ماهیت زندگی انسان در این عالم بازیچه و میان تهی (لهو و لعب) خوانده می شود، و دنیای ما آدمیان در قالب تمثیلی تکان دهنده و سوگناک به تصویر درمی آید: "برای شان زندگی دنیا را مثل بزن که چون بارانی است که از آسمان بیارد و با آن گیاهان گوناگون به فراوانی بروید. ناگاه خشک شود و باد به هر سو پراکنده اش سازد."^۴

(۲)

حکیم در ژرفکاوایی خود در ماهیت سویه های سوگناک هستی درمی یابد که مادر تراژدی در این عالم "تجربه ی عدم" است. در مرزهای هستی، یعنی آنجا که دریای عدم به ساحل وجود موج می زند، تراژدی متولد می شود. تجربه ی تراژدی یا سویه های سوگناک هستی در واقع تماس وجود انسان با عدم است. در لحظات سوگناک، روح آدمی سرمای نفسهای عدم را در پس پشت خود احساس می کند. وجه آگاهی بخش تجربه ی تراژدی را نیز باید در همین جا جست. تجربه ی تراژدی، تجربه ی عدم است، و تجربه ی عدم مهمترین راه برای شناخت وجود است. "عدم شناسی" مقدمه ی "وجود شناسی" است. از همین روست که بسیاری از فیلسوفان وجود شناس، پژوهش خود را از تأمل در وجه عدم آمیز هستی آغاز کرده اند. به بیانی بسیار کلی و ساده شده، ما دست کم دو نوع تلقی از "عدم" و به تبع دو نوع تلقی از "سویه های سوگناک هستی" را می توانیم از یکدیگر متمایز کنیم: تلقی نیهیلیستی، تلقی عارفانه. در این نوشتار مایلیم به اختصار تمام این دو نوع نگاه به مقوله ی "عدم" را در متن تجربه ها و تعالیم دو حکیم پارسی گوی بررسی کنم: حکیم عمر خیام نیشابوری، و مولانا جلال الدین محمد بلخی. اندیشه ی خیامی بیشتر تلقی نیهیلیستی از عدم را باز می نماید، و نگاه مولانایی بیانگر آن چیزی است که تلقی عارفانه نامیدم.

(۳)

اما مقصود از "تجربه ی عدم" چیست؟ عدم خود را خصوصاً در سه قلمرو متفاوت بر حکیم آشکار می سازد: در متن ساختار عالم؛ در متن وجود آدم؛ و سرانجام در رابطه با معنای زندگی. حقیقت این است که عارف و نیهیلیست هر دو تجربه ی وجودی عمیقی از عدم و تراژدی دارند. اما البته درک و تفسیر ایشان از آن تجربه اساساً متفاوت است. خوبست در اینجا تجلی عدم را در آن سه قلمرو

* این مقاله متن پیراسته شده ی سخنرانی ای است که در تاریخ ۶ نوامبر ۲۰۰۵ در جمع گروهی از ایرانیان فرهنگ دوست در لوس آنجلس ایراد شده است.

یک به یک بررسی کنیم، و نگاه خیامی و مولانایی را در این خصوص با یکدیگر مقایسه نماییم:

(۱) تجربه ی عدم در ساختار عالم: "تجربه ی عدم" در ساختار عالم خود را بیشتر در درک سوگناک ما از سرشت فناپذیر و ناپایدار جهان بازمی نماید. حکیم کسی است که با تمام وجود در می یابد که جهان فانی شونده و بی بقاست. به بیان دیگر، وقتی حکیم به جهان می نگرد، چهره ی زوال پذیر آن بیش از هر چیزی دیگری در چشم او می نشیند. در فرهنگ پارسی زبانان، احیاناً زنده ترین و مؤثرترین بیان این حکمت را می توان در اندیشه خیامی یافت. در رباعیات خیامی، جهان عمدتاً از حیث ناپایداری و بی بقایی آن تصویر شده است:

ساقی گل و سبزه بس طربناک شده است
دریاب که هفته دگر خاک شده است
می نوش و گلی بچین که تا درنگری
گل خاک شده است و سبزه خاشاک شده است
می بینید که این حکیم وقتی به زیبایی های بهار می نگرد، بیش از هر چیز هستی شهاب آسا و گذرنده ی آنها را به چشم می بیند:
آنها که کهن شدند و آنها که نواند
هریک به مراد خویش لختی بدونند
وین شغل جهان به کس نماند جاوید
رفتند و رویم و دیگر آیند و روند
ویرانه های بازمانده از پیشینیان هم برای او بیش از هر چیز یادآور بی وفایی دنیا به دنیاواران است:
آن قصر که بهرام در او جام گرفت
آهو بچه کرد و روبه آرام گرفت
بهرام که گور می گرفتی همه عمر
دیدي که چگونه گور بهرام گرفت
ردپای همین اندیشه ی خیامی را در اندیشه های حافظ هم آشکارا می توان یافت:
جهان پیرست و بی بنیاد، ازین فرهادکش فریاد
که کرد افسون و نیرنگش ملول از جان شیرینم

مجو درستی عهد از جهان سست نهاد
که این عجز عروس هزار داماد است
نشان عهد و وفا نیست در تبسم گل
بنال بلبل بی دل که جای فریاد است

بنشین بر لب جوی و گذر عمر ببین
کین اشارت به جهان گذرا ما را بس

(۲) تجربه ی عدم در ساختار وجود آدمی: تجربه ی عدم در اینجا خود را بیشتر در "تجربه ی مرگ آگاهی" آشکار می کند. یعنی درک این حقیقت ساده که آدمی موجودی فانی شونده و مرگ پذیر است: همه می میریم.

فرد حکیم در نسبت با مرگ سه حقیقت ساده اما بسیار ژرف را با تمام وجود می آزماید:
اول آنکه، انسان مرگ پذیر است. انسان مرگ را نخست در آینه ی مرگ دیگری کشف می کند.
اگر ما هرگز مرگ دیگری را شاهد نبودیم، از پدیده ی مرگ آگاهی نمی یافتیم. بنابراین، حقیقت نخست این است که انسان می میرد.
دوم آنکه، من هم می میرم. یعنی مرگ فقط به سراغ همسایه نمی آید، تجربه ای است که دیر یا زود گریبانگیر من نیز خواهد شد.

سوم آنکه، مرگ ناگزیر است، و از آن گریزی نیست. همه باید در آن آستانه لاجرم سر فرود آوریم. این آگاهیهای سه گانه مرگ را با اکنون ما در می آمیزد. یعنی مرگ آگاهی مرگ بیمارستانی را که واقعه ای در انتهای خط زندگی است، به واقعیتی زنده و جاری در اکنون زندگی ما تبدیل می کند. در این تصویر، به تعبیر ابو حامد محمد غزالی، هر نفس گامی است به سوی مرگ. یعنی زندگی پویه ای وقفه ناپذیر به سوی مرگ تلقی می شود.

حکمت خیامی هم تا حد بسیار زیادی از درک عمیق مرگ پذیری آدمی برمی آید:

چون ابر به نوروز رخ لاله بشست
برخیز و به جام باده کن عزم درست
کاین سبزه که امروز تماشاگه تست
فردا همه از خاک تو برخواهد رست
و از همین روست که حکیم در نگاه به زندگی خود هم گذر شهاب آسای عمر را می بیند:
افسوس که نامه جوانی طی شد
آن تازه بهار زندگانی دی شد
آن مرغ طرب که نام او بود شباب
افسوس ندانم که کی آمد کی شد
یا در جای دیگر:

یک چند به کودکی به استاد شدیم
یک چند به استادی خود شاد شدیم
پایان سخن شنو که ما را چه رسید
از خاک برآمدیم و بر باد شدیم
و باز در جای دیگر:
آنانکه محیط فضل و آداب شدند
در جمع کمال شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند برون
گفتند فسانه ای و در خواب شدند

و حتی در نگاه به کوزه ای گلین هم تصویری از مرگ پذیری و فنای انسان را می بیند:
در کارگه کوزه گری رفتم دوش
دیدم دو هزار کوزه گویا و خموش
ناگاه یکی کوزه برآورد خروش
کو کوزه گر و کوزه خر و کوزه فروش
و در جای دیگر:

این کوزه چو من عاشق زاری بوده است
در بند سرزلف نگاری بوده است
این دسته که بر گردن او می بینی
دستی است که بر گردن یاری بوده است
و به ما پند می دهد که مبدا از واقعه ی عظیم مرگ غفلت بورزیم:
ای دیده اگر کور نئی گور ببین
وین عالم پر فتنه و پرشور ببین
شاهان و سران و سروران زیر گل اند
روهای چو مه در دهن مور ببین
طنین این اندیشه ی خیامی را نیز می توانیم در اندیشه های حافظ بیابیم:
بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی

فرستی دان که زلب تا به دهان این همه نیست
برای حکیم شگفت انگیز است که چگونه آدمیان با این یقینی ترین پدیده ی عالم همچون مشکوکتترین
آنها روبرو می شوند. مولانا هم به هزار و یک زبان در رسیدن مرگ چاره ناپذیر را به ما گوشزد می کند:

اگر جاماس و لقمانی، و گر تو ماه کنعانی
وگر زشتی و زیبایی، به وقت مرگ درمانی
اگر سلطان و درباری، و یا با داد و احسانی
وگر با جان و بی جانی، به وقت مرگ درمانی
اگر تو آسیابانی، وگر با باغ و بستانی
به دانایی چو لقمانی، به وقت مرگ درمانی
اگر تو شاه کرمانی، و گر میر خراسانی
وگر خان بدخشانی، به وقت مرگ درمانی
اگر رند و خراباتی، و گر پیر مناجاتی
وگر صاحب کراماتی، به وقت مرگ درمانی
اگر شاهی و گر میری یقین دانم که می میری

اگر برنا و گر پیری، به وقت مرگ درمانی
اگر مستی و محمودی، وگر از معصیت دوری
وگر شبلی و منصور، به وقت مرگ درمانی
قبای نخ همی پوشی، شراب سرخ همی نوشی
اجل کرده فراموشی، به وقت مرگ درمانی
و در غزلی شوخ و شنگ نیز باز به کسانی که حقیقت ساده ی مرگ را از یاد برده اند، طعنه آمیز
هشدار می دهد:

آن میر دروغین بین با اسپک و با زینک
شنگینک و منگینک، سر بسته به زرینک
چون منکر مرگست او گوید که اجل کو کو
مرگ آیدش از شش سو گوید که منم اینک
گوید اجلش کای خر کو آن همه کر و فر
و آن سبلت و آن بینی و آن کبرک و آن کینک
کو شاهد و کو شادی، مفرش به کیان دادی؟
خشت است تو را بالین، خاکست نهالینک

(۳) تجربه عدم در رابطه ی با معنای زندگی: سرانجام حکیمی که فناپذیری عالم و مرگ پذیری آدم را با تمام وجود شهود می کند، به مرتبه ی "آگاهی دردناک" می رسد. یعنی خود را یکباره با پرسش سهمناک معنای زندگی روبرو می یابد، و بی اختیار از خود می پرسد که اگر بناست تمام این صحنه یکباره برچیده شود، پس این همه صحنه آرایی برای چه بوده است؟ به بیان دیگر، وقتی که غایتمندی جهان و هدفمندی هستی آدمی مورد تردید قرار می گیرد، روح حکیم با بحران بی معنایی روبرو می شود.
"معنای زندگی" تا حد زیادی در گرو هدفمندی زندگی است. ما واژه ی "معنا" را غالباً به دو معنا به کار می بریم: گاهی معنای زیباشناسانه آن را در نظر داریم، مثل وقتی که در فهم معنای "عنب" و "ازوم" و "انگور" درمانده ایم. در این حالت معنای واژه را یا باید در فرهنگ لغت بجوییم، یا خوشه ای انگور بخریم، و به طالبان عنب و ازوم و انگور بدهیم، تا از روی مدلول به معنای آن واژگان پی ببرند. اما وقتی که از "معنای زندگی" می پرسیم، مقصودمان معنای زیباشناسانه نیست. ما فارسی زبانان معنای واژه ی "زندگی" را می دانیم، و آن واژه را غالباً بدرستی به کار می بریم. در اینجا معنای غایت شناسانه مد نظر ماست، مثل وقتی که شما سرخود را تکان می دهید، و من می پرسم "معنای" آن کارچه بود؟ در اینجا مقصود من این است که غایت یا غرض شما از آن فعل چه بوده است. و اگر شما غایت و غرض آن کار را برای من توضیح بدهید (مثلاً بگویید آن کار را برای تأیید سخن تو انجام داده ام)، در آن صورت "معنای" آن فعل بر من آشکار می شود. پرسش از معنای زندگی هم تا حد زیادی پرسش از غایت و غرض زندگی است. حکیمی که این جهان را پیوسته رو به زوال می بیند، یا انسان پرورده و شکفته را رو به سوی ویرانی و پژمردگی می یابد، یکباره در غایتمندی این زندگی دچار تردید می شود، و بحق از خود می پرسد آیا غایت این زندگی بی غایتی و نابودی است؟ این پرسش حکیم را با معضله ی بی معنایی زندگی دست به گریبان می کند. ما آشکارا تجربه ی آگاهی دردناک و بحران بی معنایی را در اندیشه های حکیمان ی خیامی می بینیم:

جامی است که عقل آفرین می زندش
صد بوسه ز مهر بر جبین می زندش
این کوزه گر دهر چنین جام لطیف
می سازد و باز بر زمین می زندش

آیا ساختن کوزه ای خوش تراش و در هم شکستن آن، عبث نمی نماید؟ تجربه ی این "امر عبث"
روح حکیم را بی تاب و حیرت زده می کند:

در دایره ای که آمد و رفتن ماست
او را نه بدایت نه نهایت پیداست
کس می نزند دمی در این معنی راست
کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست

و همین گم شدن مبدأ و مقصد است که روح حکیم را درباره ی معنای زندگی دچار خار خار تردید می کند:

از آمدنم نبود گردون را سود
وز رفتن من جلال و جاهش نفزود
وز هیچ کسی نیز دو گوشم نشنود
کاین آمدن و رفتنم از بهر چه بود

تجربه ی دردناک بی معنایی را در اندیشه های حافظ نیز می توان یافت:

جهان و کار جهان جمله هیچ در هیچ است
هزار بار من این نکته کرده ام تحقیق
به مأمنی رو و فرصت شمر غنیمت وقت
که در کمینگه عمرند قاطعان طریق

تجربه ی بی معنایی زندگی و آگاهی دردناک، تجربه ای بغایت دشوار و اضطراب آفرین است.
روح حکیم یکباره خود را گرفتار توفانهای بنیان افکن می بیند، و روان مضطرب و آشفته اش یکسره تمنای آرامش می شود، و سایه ساری برای آسودن می جوید:

ای کاش که جای آرمدن بودی
یا این ره دور را رسیدن بودی
کاش از پس صد هزار سال از دل خاک
چون سبزه امید بردمیدن بودی

جالب است که عارفی چون مولانا نیز با این قبیل تجربه های سوزان و آتش و ش بیگانه نیست.
مولانا نیز نیک می داند که آگاهی دردناک نتیجه دریده شدن پرده های غفلت است. مقام حکمت مقام غفلت زدایی است. و البته کسی که یکباره چشمش گشوده می شود، و از دل غار ولو لختی، گام بیرون می نهد، دیگر نمی تواند از آرامش غافلانه بهره مند بماند. روح او یکباره دچار اضطراب و تشویش می شود. چشم در چشم عدم دوختن تجربه ی اضطراب انگیزی است، و تحمل آن دشوار است. مولانا آشکارا به دشواری این کار اذعان می کند:

گر بر آن آتش بماندی آدمی
بس خرابی درفتادی و کمی
این جهان ویران شدی اندر زمان
حرصها بیرون شدی از مردمان
استن این عالم ای جان غفلت است
هوشیاری این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهان است و چو آن
غالب آید پست گردد این جهان
گر ترشح بیشتر گردد ز غیب

نه هنر ماند درین عالم نه عیب (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۶۸ به بعد)

(۴)

اما در برابر رنج جانکاه این هوشیاری یا "آگاهی دردناک" چه می توان کرد؟
واکنش حکیم نسبت به تراژدی هستی تا حد زیادی به تلقی او از ماهیت این سرشت سوگناک بستگی دارد. همانطور که پیشتر اشاره شد، بنیان تراژدی را باید در تجربه ی عدم جست. حکیم هستی را تنیده از تار وجود و پود عدم می یابد. زوال پذیری یعنی به سوی عدم رفتن، مرگ پذیری یعنی به عدم پیوستن، بی معنایی یعنی زندگی را پوچ و هیچ دانستن. آگاهی دردناک شهود وجه عدم آمیز هستی است. بنابراین، نحوه ی رویارویی حکیم با تراژدی هستی نهایتاً به تلقی او از ماهیت "عدم" بستگی دارد.

از منظر اندیشه ی خیامی، "عدم" عبارتست از تاریکی محض، و محض نیستی. به این اعتبار، "عدم" به معنای دقیق کلمه "تهدید هستی" است. "مرگ" را باید نابودی محض، و نقطه ی پایان قطعی و محتوم دانست. این تلقی از "عدم" را آشکارا می توان در رباعیات خیامی باز یافت:

زان پیش که بر سرت شبیخون آرند
فرمای که تا باده گلگون آرند
تو زر نه ای ای غافل نادان که تو را
در خاک نهند و باز بیرون آرند

و البته معنای این سخن این است که به حیاتی ماورای مرگ نباید دل خوش کرد:

گویند مرا که دوزخی باشد مست
قولی است خلاف دل در آن نتوان بست
گر عاشق و میخواره به دوزخ باشند
فردا ببینی بهشت همچون کف دست

بنابراین، از نظر حکیم خیامی تهدید عدم، دردی بی درمان است. "تراژدی هستی" را نمی توان چاره کرد. فقط باید کوشید تا از رنج آن کاست، و درد آن را تسکین داد. گویی تهدید عدم بیماری مهلک و درمان ناپذیر است. وقتی که طبیب از درمان بیماری درد انگیزی درمی ماند، چه باید بکند جز آنکه از درد

آن بکاهد، و به بیمار فرصتی بدهد تا پیش از شیخون مرگ اندکی بیاساید. در واقع، فلسفه ی دم غنیمت شماری، و خوشباشی خیامی را باید پاسخ خیام به آگاهی دردناک از سویه های سوگناک هستی دانست. اگر به این درد تسلیم شویم فرصت یگانه و تکرارناپذیر زیستن را از کف داده ایم. خیام به ما توصیه می کند که شهد لحظه را تا به آخر بمکیم، دم را غنیمت بشماریم، و خوشباشی پیشه کنیم:

این قافله ی عمر عجب می گذرد

دریاب دمی که با طرب می گذرد

ساقی غم فردای حریفان چه خوری

پیش آر پیاله را که شب می گذرد

و در جای دیگر:

خیام اگر از باده مستی خوش باش

گر باصنمی دمی نشستی خوش باش

پایان همه عمر جهان نیستی است

پندار که نیستی، چو هستی خوش باش

فلسفه ی دم غنیمت شماری و خوشباشی خیامی مطلقاً از سر لابلالی گری و سطحی نگری نیست،

حاصل درک عمیق اوست از سرشت سوگناک هستی بشر در این عالم. واکنش روح حساس و لطیفی است که توان کشیدن بار هستی را از کف داده است:

من بی می ناب زیستن نتوانم

بی باده کشید بار تن نتوانم

من بنده ی آن دم که ساقی گوید

یک جام دگر بگیر و من نتوانم

رد پای این اندیشه ی خیامی را نیز می توان در حافظ یافت:

خیز و در کاسه سر آب طربناک انداز

پیشتر ز آنکه شود کاسه سر خاک انداز

عاقبت منزل ما وادی خاموشان است

حالی غلغله در گنبد افلاک انداز

غم زمانه که هیچش کران نمی بینم

دواش جز می ناب جو ارغوان نمی بینم

اگر نه باده غم دل زیاد ما ببرد

نهیب حادثه بنیاد ما زجا ببرد

اگر نه عقل به مستی فروکشد لنگر

چگونه کشتی ازین ورطه ی بلا ببرد

طیبب عشق منم باده ده که این معجون

فراغت آرد و اندیشه خطا ببرد

به بیان ساده تر برون شوی خیامی از چنبره ی تراژدی این است: اکنون که از چنگال تهدید عدم

نمی توان گریخت، و رنج هوشیاری را نیز نمی توان تاب آورد، بهتر آن است که هوشیاری زدایی کنیم، یعنی

آن آگاهی دردناک را که عیش زیستن را بر ما تیره می کند، به خود بفراموشانیم، و آنچه را که عارفان "پرده

های غفلت" می خوانند، سبترتر کنیم.

جالب آن است که مولانای عارف نیز وقتی به احوال این هوشیاران دردمند و شکننده نظر می کند، با

ایشان همدلی می ورزد. گویی او این ابیات را در توصیف روح حساس خیام سروده است:

تا دمی از هوشیاری وارهند

ننگ خمر و زمر بر خود می نهند

جمله دانسته که این هستی فح است

فکر و ذکر اختیاری دوزخ است

می گریزند از خودی در بی خودی

یا به مستی یا به شغل ای مهندی (مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۲۵ به بعد)

مولانا همدلانه می پذیرد که پاره ای از روحهای حساس رازهای سهمگینی را در این عالم کشف می

کنند، و در نتیجه از بهشت امن غفلت رانده می شوند و به ناگزیر مستی و سرمستی را به عنوان دارویی برای

تسکین درد جانکاه آن هوشیاری برمی گزینند. این حکیم عارف دست کم، رازدانی و لطافت این روحهای شکننده را تصدیق می کند، و رنج ایشان را همدلانه می نگرد.

(۵)

اما البته مولانا پاسخ خیامی به سرشت سوگناک هستی را پذیرفتنی نمی داند. از نظر او واکنش خیامی دست کم سه اشکال اساسی دارد:

اول آنکه، از نظر مولانا این راه حل، پاسخ مطلوبی نیست. نفی هوشیاری، سنبه کردن پرده های غفلت، و به رسمیت شناختن بی خبری کار خردمندانه ای نیست. فردی که به بیماری صعب العلاجی گرفتارست، بهتر است فرض را بر آن بگذارد که درمانی درکار است. کسی که از یافتن درمان نومید می شود، و بیماری خود را نادیده می گیرد، دست کم از دو حیث به خود آسیب می زند: اولاً- بیماری را به حال خود رها می کند تا پیشرفت کند؛ ثانیاً- اگر درمانی درکار باشد، خود را از کشف آن محروم می کند. اگر درمانی درکار باشد، کوشندگان امید بیشتری به یافتن آن دارند تا خفتگان. به تعبیر مولانا:

دوست دارد یار این آشفستگی

کوشش بیهوده به از خفتگی

دوم آنکه، حتی اگر این کار مطلوب باشد، ممکن نیست. سویه های سوگناک هستی را باید ناشی از نحوه ی بودن ما در این عالم دانست. به بیان دیگر، تراژدی وجهی از وجوه ذاتی ما در این عالم است. ما ذاتاً موجوداتی عدم آمیز هستیم. انکار این واقعیت، انکار خویشستن واقعی ماست. و انسان از هرچه بگریزد، از خویشستن گریزی ندارد. مولانا به ما می گوید که چه بسا بتوان از موجود بیگانه گریخت، اما گریز از خویشستن ممکن نیست:

می گریزم تا رگم جنبان بود

کی گریز از خویشستن آسان بود

آنکه از غیری بود او را فرار

چون ازو ببریید گیرد او قرار

من که خصم هم منم اندر گریز

تا ابد کار من آمد خیز خیز

نه به هندست امن و نه در ختن

آنکه خصم اوست سایه ی خویشستن (مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۶۶۸ به بعد)

بنابراین، تا اینجا از نظر مولانا، راه حل خیامی، اولاً، راه حلی انفعالی است نه فعالانه، یعنی نوعی تسلیم و وانهادگی است، نه تلاش و تقلایی مثبت برای یافتن برون شو؛ ثانیاً، راه حلی غیر صادقانه است، زیرا نهایتاً مبتنی بر انکار و فریب خویشستن است. انسان صادق باید حقیقت خویشستن را بشناسد، بپذیرد و مشفقانه و صبورانه بپیراید و بپروراند. اما آن کس که خویشستن خویش را انکار می کند، و می کوشد حقیقت را به خود بفراموشاند، به خود خیانت ورزیده است.

اما مهمتر از همه، مولانا معتقد است که راه حل خیامی بر تصویر ناقصی از واقعیت بنا شده است. از نظر مولانا تصویر خیامی از واقعیت درست است، اما کامل نیست. زیرا وجهی از واقعیت را همه ی واقعیت انگاشته است.

از نظر عارفانی مانند مولانا، عالم دو چهره دارد: چهره ی غربی، و چهره ی شرقی. چهره ی غربی وجه تیره و حجاب آسای جهان است، و چهره ی شرقی وجه روشن و آیه آسای آن. بگذارید برای روشن شدن این معنا مثالی بزنم. فرض کنید که کسی با انگشت به سوی ماه اشاره می کند. در این حالت، آن انگشت دو چهره می یابد: اگر چشم تو محدود و متمرکز بر خود انگشت شود، وجه غربی انگشت بر تو آشکار شده است. اما اگر چشم تو خط انگشت اشاره را پی بگیرد و به ماه که در ورای انگشت بر آسمان می تابد هدایت شود، وجه شرقی انگشت بر تو آشکار شده است. در حالت نخست، حصر توجه تو به انگشت مانع از آن است که ماه را بر آسمان ببینی، یعنی آن انگشت حجاب رؤیت تو می شود، این وجه حجاب آسای آن انگشت است. اما در حالت دوم، آن انگشت نشانه و آیه ای می شود برای چیزی ماورای آن، این وجه آیه آسای این انگشت است. اگر کسی ادعا کند که این انگشت حیثیت حجاب آسا دارد درست گفته است، اما اگر ادعا کند که هیچ حیثیتی جز حجاب آسایی ندارد، خطا کرده است. از نظر مولانا، خیم جهان را در چهره غربی آن آزمود، تجربه ی او اصیل و واقعی بود، اما خطای او آنجا است که جهان را در چهره ی غربی آن منحصر پنداشت.

خوبست برای روشن شدن این تفاوت یکی از ابیات خیامی حافظ را با پاره ای ابیات مولانا مقایسه کنیم. حافظ تجربه ی خود را از عالم در قالب این تصویر زنده و زیبا بیان می کند:

بنشین بر لب جوی و گذر عمر ببین

کین اشارت به جهان گذرا ما را بس

در اینجا حافظ جهان را به مثابه ی رودی جاری می بیند، و وقتی که به آن می نگرد زوال پذیری لحظه های آن رود در چشم او می نشیند. حافظ آن رود را از آن حیث که دم به دم می میرد و به عدم می پیوندد می نگرد. یعنی او لحظه را در لبه ی زوال می بیند.

اکنون به این تصویر مولانا نظر کنید:

عالم چون آب جوست بسته نماید و لیک
می رود و می رسد نو نو این از کجاست؟
نو زکجا می رسد، کهنه کجا می رود
گر نه و رای نظر عالم بی منتهاست
روز نو و شام نو باغ نو و دام نو
هر نفس اندیشه نو نو خوشی و نو غناست
چیست نشانی آنک هست جهانی دگر
نو شدن حالها رفتن این کهنه هاست

مولانا هم مانند حافظ جهان را رودی جاری می بیند، اما وقتی به آن نظر می کند، لحظه را نه در دم مرگ، که در هنگام تولد آن می بیند. حافظ میرندگی و زوال پذیری لحظه را شکار می کند، و مولانا نوشوندگی و تولد آن را. البته هر دو به رود واحدی نظر می کنند، اما آن پدیده ی واحد را از دو منظر متفاوت می نگرند. یکی جهان را از آن حیث که دم به دم می پیوندد شهود می کند، و دیگری همان جهان را از آن حیث که دم به دم به وجود می آید. یکی وجه غربی عالم را می بیند، دیگری وجه شرقی آن را. و کسی که جهان را در چهره ی شرقی آن شهود می کند، البته درکی یکسره متفاوت از "عدم" می یابد، و به تبع تصورش از "تراژدی هستی" و نحوه ی رویارویی با آن نیز تغییر می کند.

(۴)

اما درک مولانا از "عدم" چیست؟ بدون تردید تجربه و تفسیر مولانا از "عدم" یکسره متفاوت از تجربه و تفسیر خیامی است. همانطور که پیشتر اشاره شد، از منظر خیامی، عدم عبارتست از تاریکی محض، و محض نیستی. اما از منظر مولانا، "عدم" سرچشمه ی وجود و منشأ نوشوندگی عالم و آدم است. مولانا عدم را نه نیستی که تراکم وجود می داند. بگذارید این معنا را در قالب تمثیلی توضیح دهم. ما در دو حالت است که تجربه ی "تاریکی" داریم: یکی وقتی است که فضا واقعاً و کاملاً تاریک است، هیچ نوری در کار نیست. در این حالت، "تاریکی" همانا "عدم نور" است. اما حالت دوم، وقتی است که نور در نهایت شدت و در قوت تابندگی است. در این وضعیت هم چشم از فرط تابندگی چیزی نمی بیند، و تجربه ی تاریکی را می آزماید. در این حالت، "تاریکی" همانا "تراکم نور" است. تجربه ی مولانا از عدم از نوع دوم بود. از منظر او زوال پذیری عبارتست از آنکه چیزی از سپهر ظاهر به اقلیم باطن می رود، و نوشوندگی عبارتست از آنکه چیزی از اقلیم باطن به سپهر ظاهر در می آید. در واقع ما فقط بخشی از آن رود خروشان را می بینیم که همانا عالم ظاهر است، اما این رود رویه ی پنهانی هم دارد که مانند دریا کهنه ها و پلییدی های رود ظاهر را در خود فرو می کشد، می پالاید، و پاکیزه به سپهر ظاهر باز می گرداند. بنابراین، از منظر مولانا، "عدم" نیستی نیست، "غیب" یا "باطن" این عالم است. از منظر خیام وجود در نیستی محو می شود، و لذا همه چیز در روندی شتابناک رو به زوال می رود. اما از منظر مولانا پاره هایی از وجود از ظاهر به باطن می روند، و از باطن به ظاهر در می آیند. بنابراین، آنچه به چشم جهان بین زوال پذیری است، به دیده ی جان بین نوشوندگی است. به همین اعتبار است که مولانا آنچه را که خیام "عدم" می داند، ساحتی می بیند که گرچه نیست می نماید اما به واقع هست است (هست نیست ناماست)، و آنچه را که در چشم خیام هست می نماید، به واقع نیست می داند (نیست هست نما):

نیست را بنمود هست و محتشم

هست را بنمود بر شکل عدم

بحر را پوشید و کف کرد آشکار

باد را پوشید و بنمودت غبار (مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۰۲۶ به بعد)

و دقیقاً از همین روست که مولانا، برخلاف خیام، "عدم" را تهدید نمی بیند، آن را "مبارک جایی"

می یابد که سرچشمه ی وجود است:

این عدم خود چه مبارک جایی است

که مددهای وجود از عدم است

همه دلها نگران سوی عدم

این عدم نیست که باغ ارمست

این همه لشکر اندیشه ی دل

ز سپاهان عدم یک علم است

ز تو تا غیب هزاران سال است
چون روی از ره دل یک قدمست

از عدمها سوی هستی هر زمان
هست یارب کاروان در کاروان (مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۸۹۲)

جای دخل است این عدم از وی مرم
جای خرج است این وجود بیش و کم (مثنوی، دفتر دوم، ۶۹۱)
درک متفاوتی که عارف و نیهیلیست از عدم دارند، وضعیت وجودی و عاطفی آنها را از هم متمایز می‌کند: خیام عدم را تهدید وجود می‌بیند، و از همین رو در رویارویی با آن رنگ رخ می‌بازد و مضطرب و وحشت زده می‌شود، و به دامان خوشباشی و باده‌نوشی می‌گریزد. اما مولانا عدم را مبارک جایی می‌بیند که سرچشمه‌ی تازگیها و زیباییهای عالم است، و از اینرو در رویارویی با آن شیفته و دلباخته می‌شود:

بر عدم باشم نه بر موجود مست
زانکه معشوق عدم وافی ترست (مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۱۵)
مولوی در مثنوی داستان شیرین درویشی را نقل می‌کند که وقتی سفره ای تهی دید، و شورمندانه بر گرد آن رقصیدن آغاز کرد. کسی از درویش سر این شوریدگی را پرسید، و درویش به او پاسخی داد که از نسبت عاطفی خود مولانا با تجربه‌ی عدم حکایت می‌کند:

بوالفضولی گفت صوفی را که چپست
سفره ای آویخته و زنان تهی ست
گفت رو رو نقش بی معنی ستی
تو بجو هستی که عاشق نیستی
عشق نان بی نان غذای عاشق است
بند هستی نیست هر کو صادق است
عاشقان را کار نبود با وجود
عاشقان را هست بی سرمایه سود
عاشقان اندر عدم خیمه زدند

چون عدم یک رنگ و نفس واحدند (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۰۱۴ به بعد)
از همین روست که مولانا عدم را نه "تهدید" که "پناه" می‌بیند، و هراس از آن را ناشی از بدفهمی

می‌داند:

جمله عالم زین غلط کردند راه
کز عدم ترسند و آن آمد پناه (مثنوی، دفتر ششم، بیت ۸۲۱)

(۷)

به محض آنکه درک فرد از "عدم" تغییر می‌کند، تلقی او از "تراژدی هستی" نیز تحول می‌پذیرد. از نظر مولانا "تراژدی هستی" در این است که آدمی نگاه خود را به ظواهر یا کفی که بر رویه‌ی دریای هستی نقش بسته محدود و منحصر کند، و چیزی ورای آن را نبیند. حصر نگاه در وجه غربی عالم بن مایه‌ی سرشت سوگناک هستی است. به محض آنکه فرد "عدم" را نه نیستی که غیب و باطن این عالم ببیند، و زندگی خود را در آن بستر فراختر بنشاند، تراژدی از میان برمی‌خیزد. سویه‌های سوگناک هستی ناشی از تنگنای عالم نیست، ناشی از تنگی نگاه عالمیان است.

برای آنکه تفاوت نگاه و وضعیت وجودی این دو حکیم آشکارتر شود، خوبست که تلقی ایشان را از مقوله‌ی مرگ به اختصار با یکدیگر مقایسه کنیم:

از منظر خیامی، مرگ نیستی مطلق و پایان راه است. کوزه‌ی خوش تراش وجود ما یکباره به زمین کوفته می‌شود، و برای همیشه از میان می‌رود. بنابراین، طبیعی است که صدای گامهای مرگ در ما وحشت، اضطراب و حس عمیقی از افسوس برانگیزد. تصویر خیامی از مرگ را می‌توان در این رباعی باز یافت:

دنیا که در او ثبات کم می‌بینم
در هر نفسش هزار غم می‌بینم
چون کهنه رباطی است که از هر طرفش
راهی به بیابان عدم می‌بینم

از نگاه او دنیا کاروانسرای در میانه‌ی بیابانی برهوت است، و از هر در آن که بیرون روی به هیچ کجا می‌رسی. ما از عدم به این کاروانسرا درمی‌آییم، لختی در آن می‌پاییم، و سرانجام وقتی که کوس مرگ

را می نوازند، از در دیگر به آن برهوت هول انگیز پرتاب می شویم. معلوم است که ساکنان کاروانسرا بر خود می لرزند مبادا به بیرون رانده شوند. به هر حيله ای می کوشند رفتن خود را به تأخیر افکنند تا در سایه سار امن کاروانسرا اندکی بیشتر و خوشتر بیاسایند، و وحشت آن بیابان تاریک را از خود بتارانند. اما تصویر مولانا یکسره متفاوت است. او جهان را قفسی می بیند که در میانه ی باغی خرم آویخته شده است، و تو مانند پرنده ای در آن نشسته ای. مرغ در بیرون قفس باغ سبز و خرم و حلقه ی مرغان همجنس را می بیند، و لذا تمام وجودش تمنای رهایی از قفس است. خود را بی تابانه به در و دیوار قفس می کوبد تا برون شویی بیابد. برای او مرگ رستن از قفس و پیوستن به یاران است:

مرگ شیرین گشت و نغم زین سرا
چون قفس هشتن پریدن مرغ را
آن قفس که هست عین باغ در
مرغ می بیند گلستان و شجر
جوق مرغان از برون گرد قفس
خوش همی خوانند ز آزادی قصص
مرغ را اندر قفس زان سبزه زار
نه خورش ماندست و نه صبر و قرار
سر ز هر سوراخ بیرون می کند
تا بود کین بند از پا برکند

چون دل و جانش چنین بیرون بود
آن قفس را در گشایی چون بود؟ (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۹۵۰ به بعد)
همین تصویر از مرگ است که روح مولانا را در برابر مرگ دلیری می بخشد:
این مرگ که خلق لقمه ی اوست
یک لقمه کنیم و غم نداریم

مرگ اگر مرد است آید پیش من
تا کشم خوش در کنارش تنگ تنگ
من ازو جانی برم بی رنگ و بو
او ز من دلقی ستاند رنگ رنگ

همین تصویرگرم و آفتابی از هستی است که مولانا را روحی گشوده، شاد و سرشار می بخشد. خوشباشی خیامی و اکنش روح عمیقاً تلخکام اوست به تراژدی هستی. در اینجا حکیم از دردی درونی به خود می پیچد، و لذا باید درمانی از بیرون به یاری او بیاید. شادخواری خیامی ناشی از تلخکامی و قائم به اسباب بیرونی است. شادکامی خیامی را باید "شادکامی اندوهناک" دانست. اما شادکامی مولانا، خوشی ناشی از مستی و افیون نیست، از اسباب بیرونی مدد نمی گیرد، بلکه ناشی از غنا و جوشش درونی است. او خود در وصف سرشاری و شیرینی وجودش به ما می گوید:

کان قندم، نیستان شکر
هم زمن می روید و من می خورم
مولانا سرچشمه شادکامی را در درون خود یافت. آری مولانا مست بود، اما نه از باده ی انگوری. مستی او از درون می جوشید و به برون می تراوید:
باده از ما مست شد نی ما ازو
قالب از ما هست شد نی ما ازو

مولانا در غزل دل انگیزی راز خنده ی روح خود را برای ما باز می گوید. در این غزل زیبا می توان طنین طعنه آمیز کلام او را نسبت به شادخواری اندوهناک خیامی نیز شنید:

عارفان را شمع و شاهد نیست از بیرون خویش
خون انگوری نخورده باده شان هم خون خویش
هر کسی اندر جهان مجنون لیلی ای شده است
عارفان لیلی خویش و دمیدم مجنون خویش
ساعتی میزان آنی ساعتی موزون این
بعد ازین میزان خود شو تا شوی موزون خویش
باده غمگینان خورند و ما زمی خوشدلتریم
رو به محبوسان غم ده ساقیا افیون خویش
خون ما بر غم حرام و خون غم بر ما حلال

هر غمی کو گرد ما گردید شد در خون خویش
باده گلگونه ست بر رخسار بیمار ان غم
ما خوش از رنگ خودیم و چهره ی گلگون خویش
من نیم موقوف نفخ صور همچون مردگان
هر زمانم عشق جانی می دهد ز افسون خویش
زین سپس ما را مگو چونی و از چون درگذر
چون ز چونی دم زند آن کس که شد بی چون خویش؟

آرش نراقی
کالیفرنیا- سانتا باربارا

¹ نگا.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1142a12-16

² برای آشنایی با حقایق چهارگانه، و طرائق هشتگانه بودا، نگا.

Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, New York, 1959. and also;

Ninian Smart, *The Religious Experience*, Prentice-Hall, Inc., Ninth edition, 1996, pp.49-86.

³ عهد عتیق، کتاب جامعه، باب اول.

⁴ قرآن، سوره کهف، آیه ۴۵