

نشریه ادب و زبان
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان
سال ۱۹، شماره ۴۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

بررسی اندیشه خیام در چهارچوب چهار حقیقت شریف در بودیسم (علمی - پژوهشی)*

دکتر کلثوم قربانی جویباری^۱

چکیده

بر اساس مکتب فراتاریخی می‌توان هر نظام اندیشه‌گانی را با نظامی دیگر مقایسه کرد، به شرطی که حول یک محور مشابه شکل گرفته باشند. بر همین اساس در این مقاله نشان می‌دهیم که با وجود تفاوتی که میان اندیشه خیام و نظام اندیشه‌گانی بودیسم وجود دارد، می‌توان نظام اندیشه‌گانی خیام را در چهارچوب چهار حقیقت شریف بودیسم تحلیل کرد. زیرا اندیشه محوری هر دو نظام فکری صیوررت یا نپایندگی است. صیوررت و نپایندگی، حقیقت شریف اول و حقیقت رنج است. اما این صیوررت فی‌الذاته نه در اندیشه بودا و نه در اندیشه خیام بد و تناقض‌آفرین نیست؛ بلکه هنگامی این رنج خود را آشکار می‌کند که انسان به امور نپاینده و گرفتار در چرخه صیوررت دل می‌بندد. این دومین حقیقت شریف است. رنج در هر دو نظام اندیشه‌گانی به تناقضی معطوف است میان دلبستگی و عطش به بقای در عالم و نظام نپاینده و بی‌ثبات عالم. اصلی‌ترین راه حل در هر دو نظام فکری، حضور در لحظه و زندگی در حال با آگاهی تمام عیار است، این حقیقت شریف سوم و چهارم است. گرچه حضور در لحظه بودیسم با خیام از جهاتی مانند آگاهی و مراقبه متفاوت است.

واژه‌های کلیدی: خیام، بودیسم، چهار حقیقت شریف، صیوررت، اغتنام وقت.

* تاریخ ارسال مقاله: ۱۳۹۴/۰۴/۱۹

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۴/۰۸/۰۴

۱- استادیار دانشگاه بیرجند

E-mail: kolsoomghorbani@birjand.ac.ir

۱- مقدمه

در بررسی مقابله‌ای اندیشه‌های گوناگون دو دیدگاه مختلف وجود دارد: نخست اصالت تاریخ (historicism) که مقایسه اندیشه‌ها را تنها در حوزه زمان و مکان یکسان ممکن می‌داند و دوم گفتگوی فراتاریخی (meta-historical) که مقابله دو نظام اندیشه‌گانی را که از نظر تاریخی و مکانی دور از هم هستند، مجاز می‌شمارد به شرطی که محور و زمینه مشترکی میان آن دو نظام موجود باشد. مطابق دیدگاه دوم بسیاری از اندیشه‌های بشری بدون تأثیر پذیرفتن مستقیم از یکدیگر بر بستری مشابه رشد می‌کنند، حول محور مشابهی شکل می‌گیرند و در نهایت نظام اندیشه‌گانی مشابهی را شکل می‌دهند (در این مورد ر.ک.: کرین، ۱۳۶۹: ۲۰ و ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۱۹). فرهنگ ایرانی-اسلامی و هندی-بودایی اندیشمندان متعددی دارد که گرچه ظاهراً از نظر تاریخی و مکانی دور از هم هستند، اما نظام اندیشه‌گانی بسیار مشابهی دارند. این امر به دلیل بن‌مایه‌های مشترک عرفانی این دو فرهنگ است. کسانی مانند داراشکوه (۱۰۶۸-۱۰۲۴ هـ.ق) در مجمع‌البحرین تلاشی را در جهت تقریب و تطبیق این دو فرهنگ آغاز کردند، اما متأسفانه راه آنان در همان گام‌های نخست نافرجام ماند.

دو تن از اندیشمندانی که یکی محصول فرهنگ هندی و دیگری فرهنگ ایرانی است و در عین حال هر یک با ذهن پرسشگری که داشتند، آموزه‌های نوینی نیز به فرهنگ خود افزودند، بودا و خیام هستند. این آموزه‌های نوین از نقطه مشابهی آغاز می‌شود، بر اساس روابط علی-معلولی مشابهی پیش می‌رود، به نقطه پایانی مشابهی می‌رسد و در نهایت نظام اندیشه‌گانی مشابهی را شکل می‌دهد.

آموزه‌های بودا که در طول حدود ۲۵۰۰ سال به‌ویژه در مذهب تراوادا (Travada) حفظ شده است، حول چهار حقیقت شریف شکل گرفته (یوسا، ۱۳۹۰: ۳۸): ۱- حقیقت رنج: زندگی سراسر رنج‌نپایندگی و صیوروت است (رنج‌پیری، رنج‌بیماری، رنج از دست دادن و رنج مرگ). ۲- علت رنج: رنج از آرزومندی برمی‌خیزد، ۳- رهایی از رنج: با کشتن آرزومندی می‌توان رنج را کشت. ۴- راه کسب آرامش درونی یا نیروانا

(nirvana) پیروی از طریقت هشتگانه^۱ بر اساس حضور ذهن در لحظه و تمرکز حواس است (سوزوکی، ۱۳۹۱: ۵۸). حقیقت چهارم در آمدی است بر طریقه هشتگانه، رهایی از رنج و رسیدن به نیروانا.

این نظام اندیشه گانی علت و معلولی (صیرورت و نپایندگی - دل بستگی به مظاهر دنیا و زندگی جاوید - دل بریدن از زندگی جاوید و غنیمت شمردن زندگی در لحظه) نه از نظر بیرونی، که از دیدگاه درونی، پیوندی عمیق با نظام اندیشه گانی خیام دارد.

نظام اندیشه گانی چالش برانگیز حکیم عمر خیام (متولد ۴۳۹ هـ.ق) که او را به عنوانی فیلسوفی دگر اندیش مطرح می کند نه در آثار فلسفی اش قابل بازیابی است و نه در آثار علمی اش؛ بلکه اینگونه اندیشه های خیام از خلال رباعیات وی آشکار می شود. مضمون و تم اصلی رباعیات خیام صیرورت معطوف به مرگ انسان است. وی مرگ را ناپسند و نامعقول می دارد، چرا که دل بسته زندگی است؛ مرگ از دید وی آخرین منزل چرخه صیرورت است و او را از زندگی جاوید و تمتع از زیبایی ها، شکوه و جلال عالم باز می دارد. بر همین اساس پرسشی که ذهن خیام را به خود مشغول می کند، ضرورت، چرایی و چگونگی این صیرورت است. پرسش های وی اغلب طرح مسئله ایست که از پیش بی پاسخ بودن آن را گوشزد می کند. هنگامی که خیام برای پرسش های خود نه در فلسفه و نه در کلام پاسخی متقن نمی یابد و نمی تواند با تناقض های ذهنی کنار بیاید، تنها راه حل را دل بریدن از لذت جاودان و دل بستن به اغتنام فرصت می یابد و می کوشد اغتنام وقت را در رشته ی روابط علی و معلولی نظریه مند (theorize) کند.

۱-۱- بیان مسئله

ممکن است در ظاهر نتوان ارتباط یک به یک و این همانی میان دو نظام اندیشه گانی فوق برقرار کرد؛ اما در این مقاله بررسی خواهیم کرد که آیا بر خلاف ظاهر، نظام اندیشه گانی خیام در چهارچوب چهار حقیقت شریف قابل بررسی هست یا نه. لازم است در همین ابتدا یادآوری شود، قصد نگارنده به هیچ وجه ادعای تأثیر پذیری خیام از بودیسم

نیست. بلکه نگارنده با الهام از روش فلسفه تطبیقی کرین (Corbin) (۱۳۶۹) و ایزوتسو (Izutsu) (۱۳۹۲) یعنی گفتگوی فراتاریخی، تنها قصد «مقایسه دو نظام فکری» را دارد «که لزوماً دارای ارتباط تاریخی مستقیم نیستند» (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۱۹). بنابراین در این مقاله تنها در صدد هستیم به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم:

۱. اندیشه‌ها و آموزه‌های کلیدی در دو نظام اندیشه‌گانی فوق‌الذکر (بودیسم و خیام) چیست؟ ۲. محور اصلی و مشترکی که این مفاهیم کلیدی حول آن شکل گرفته‌اند در دو نظام اندیشه‌گانی فوق‌الذکر چیست؟ ۳. آیا می‌توان اندیشه‌خیام را در چهارچوب نظام علت و معلولی بودیسم و به‌ویژه چهار حقیقت شریف مورد بررسی قرار داد؟ پژوهش حاضر بر اساس این فرضیه نهاده شد که محور اصلی مشترک در هر دو نظام اندیشه‌گانی سیوروت است و مفاهیم و پدیده‌هایی که حول این محور شکل گرفته است، شامل رنج، تناقض و حضور در لحظه است که در چهارچوب چهار حقیقت شریف بودیسم قابل بررسی مقابله‌ای است. بر همین اساس نخست اندیشه‌ها و آموزه‌های کلیدی دو نظام اندیشه‌گانی مطرح و سپس آموزه‌ها و بخش‌های فرعی هر یک از این نظام‌ها به صورت مستقل و سپس مقابله‌ای بررسی می‌شود.

۱-۲- پیشینه تحقیق

بودیسم و اندیشه‌های شرق دور با وجود اینکه ریشه‌های مشترکی با جامعه ایرانی دارد در ایران بسیار ناشناخته است. به همین دلیل تعداد تحقیقاتی که ریشه در دو نظام اندیشه‌گانی اسلامی و بودایی دارند، بسیار اندک هستند. ایزوتسو یکی از معدود پژوهشگرانی است که در کتاب‌های صوفیسم و تائویسم (ایزوتسو، ۱۳۹۲) و خلق مدام (همان: ۱۳۹۰) به بررسی تطبیقی نظام اندیشگانی بودیسم و ذن با عرفان و فلسفه اسلامی پرداخته است. شایگان در کتاب آیین هندو و عرفان اسلامی (شایگان، ۱۳۹۲) و عدلی در کتاب صوفیان و بوداییان (عدلی، ۱۳۹۳) نیز به بررسی تطبیقی عرفان اسلامی با اندیشه بودیسم و هندویسم پرداخته‌اند. در مقاله‌های پراکنده دیگری نیز مانند «مطالعه تطبیقی جهان‌شناسی عرفان اسلامی و هندویی» (پازوکی و دیگران: ۱۳۸۹) «درآمدی بر مطالعه

مقایسه‌ای عرفان اسلامی و ذن بودایی» (سخایی، ۱۳۸۱) میان نظام‌های اندیشه‌گانی شرق و غرب آسیا، مقایسه‌هایی برقرار شده است. اما درباره مقایسه اندیشه‌های خیام و بودیسم تا کنون پژوهش مستقلی انجام نشده است. تنها شایگان (۱۳۹۳: ۵۰) در بخشی از کتاب پنج اقلیم حضور به شباهت اندیشه حضور در لحظه بودیسم و دم غنیمت‌شماری خیام اشاره کرده است. امین رضوی (۱۳۸۷: ۱۲۸) نیز در صهبای خرد ذیل مبحث «شر و عدل» اشاره می‌کند که رویکرد خیام در حل مسئله وجود شرور در جهان شبیه رویکرد بودایی‌هاست. قنبری (۱۳۸۴: ۱۳۹) در خیام‌نامه ذیل بحث تناسخ در اندیشه خیام اشاره‌ای گذرا به بودیسم دارد. مهاجر شیروانی (۱۳۷۰: ۸۷) نیز در نگاهی به خیام بدینی بودا را با بدینی خیام مقایسه کرده است. اما در هیچ‌یک از کتاب‌ها و مقالات فوق‌الذکر نظام اندیشه‌گانی خیام به صورت مستقل با نظام اندیشه‌گانی بودیسم، به‌ویژه در چهارچوب چهار حقیقت شریف بررسی نشده است.

۱-۳- ضرورت و اهمیت تحقیق

تا کنون پژوهش‌های بسیاری درباره خیام به انجام رسیده است. این پژوهش‌ها بر اساس مکتب اصالت تاریخ، اندیشه خیام را در قالب زمانی و مکانی وی تحلیل کرده‌اند. بر اساس این تحقیقات ابعاد مختلفی از شخصیت وی شناخته شده است. اما هنوز بسیاری از اندیشه‌های وی نامکشوف و تاریک است. بی‌تردید دلیل این امر حرکت فرا تاریخی ذهن خیام است؛ بدین معنی که اندیشه او فراتر از چارچوب زمان و مکان خویش حرکت کرده است. بنابراین لازم است علاوه بر در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی اندیشه خیام، او را در فضاهایی دیگر و خارج از قواعد معمول نیز سنجید. بی‌شک به این ترتیب به پاسخ‌هایی دست خواهیم یافت که دست کم بُعدی از ابعاد وجودی خیام را برای ما روشن می‌کند.

۲- بحث

با توجه به آنچه در بالا گفته شد در این بخش از مقاله به بررسی اندیشه‌های کلیدی خیام در چارچوب چهار حقیقت شریف بودیسم خواهیم پرداخت. همانگونه که گفته شد

چهارچوب اصلی مقاله براساس حقیقت‌های چهارگانه شریف بنا نهاده شده و در هر بخش سعی می‌کنیم اندیشه‌ی خیام را در این چهارچوب تحلیل کنیم و در نهایت پس از بررسی‌های مستقل یک نتیجه کلی ارائه کنیم.

۲-۱- حقیقت رنج (از دیدگاه بودیسم): نپایندگی و قانون علیت

یکی از تعالیم بودا که مبنایی برای آموزه‌های بعدی او در مکتب‌های مختلف هینه‌یانه (hinayana) و ماهایانه (mahayana) قرار گرفت، وجود رنج یا دوکه (dukkha) و جوهری بودن آن در دنیا است. در آموزه‌های دارما (dharma) که برخی از آن در سوتراهای مختلف از جمله وینیا و مهاواگا آمده از بودا نقل شده است: «این جهان پر از رنج است. رنج تولد، رنج پیری، رنج بیماری و رنج مرگ ... این معنی را حقیقت رنج خوانند» (بودا، ۱۳۷۸: ۵۱). رنج یا دوکه در دو بُعد هستی‌شناختی و انسان‌شناختی اندیشه بودا تبلور می‌یابد (خوشقانی و دیگران، ۱۳۹۰: ۴۱). در بُعد هستی‌شناختی از حقیقت رنج سه اصل بنیادی زیر منتج می‌شود: ۱. نپایندگی (anicca): یعنی همه چیز نپاینده است، ۲. نه-خود (آناتا) (anatta) یا نداشتن خود: یعنی هیچ چیز خود (قائم به ذات خود) نیست. ۳. رنج بودن: یعنی همه چیز رنج است.

اولین و مهم‌ترین این اصول که دو اصل دیگر از آن مشتق می‌شود، نپایندگی است، بدین معنی که همه نمودها و پدیده‌های این جهان پیوسته در جوشش و دگرگونی‌اند و یک لحظه نیز به یک حال نمی‌مانند. بودا در لانکاواتارا-سوتره می‌گوید: «پنج کار است که انجامش در توان هیچ موجودی نیست: نخست جلوگیری از گذر عمر به هنگامی که انسان پیر می‌شود، دوم بازداشتن بیماری، سوم جلوگیری از مرگ، چهارم انکار محو شعله و شراره به هنگامی که آتش می‌میرد، پنجم انکار حقیقت تحلیل، زوال و نپایندگی» (بودا، ۱۳۷۸: ۶۱). بر این اساس در هینه‌یانه نظریه‌ای شکل گرفت تحت عنوان وجود لحظه‌ای (mommentariness) که در آن بر لحظه‌ای بودن وجود در آفرینش تأکید می‌شد. به عبارت دیگر طبق این نظریه، وجود، تنها لحظه‌ای دوام دارد و سپس در چرخه صیوروت

دوباره و دوباره می‌افتد و این چرخه تا ابد ادامه دارد (باقرشاهی، ۱۳۷۹: ۴۷). در مکتب تائو (Tao) نیز که بعداً با بودیسم پیوند خورد و مکتب ذن (Zen) یا چان (Chan) را پدید آورد همین نگرش به جهان وجود دارد. در تائوتچینگ آمده است: «هستی و حیات را در مسیر زمان، بی‌توقف گذران ببینید» (لائوتزو، ۱۳۹۲: ۳۸) و در جای دیگر «تائو در عین فرسایش بی‌نیاز از مرمت و تعمیر است. کارساز و مفید» (همان: ۳۹). به همین قرینه برخی تائو یا دائو را «راه و روش و قانون حیات» دانسته‌اند که عبارت است از تحوّل و سیروورت دائمی اعیان و انفس.

۲-۱-۱- نپایندگی و سیروورت در اندیشه خیام

خیام در رباعیات فراوانی مسئله نپایندگی و سیروورت عالم را مطرح کرده است؛ به گونه‌ای که شاید بتوان گفت نقطه آغاز پرسش‌های فلسفی و بی‌پاسخ خیام همین «ثبات بی‌ثباتی» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۲۲۲) است؛ بدین معنی که تنها امر ثابت در این عالم بی‌ثباتی، سیروورت و حرکت دائمی است. حرکت دائمی که در آن انسان به خاک، خاک به کوزه و سبزه و باز کوزه به خشت تبدیل می‌شود. این اندیشه را در رباعیات زیر می‌توان به وضوح مشاهده کرد:

این کوزه چو من عاشق زاری بوده ست	در بند سرزلف نگاری بوده ست
این دسته که بر گردن او می‌بینی	دستی است که بر گردن یاری بوده ست
	(هدایت، ۱۳۵۳: ۷۹)
هر ذره که در خاک زمینی بوده ست	پیش از من و تو تاج و نگینی بوده ست
گرد از رخ نازنین به آزر فشان	کآن هم رخ خوب نازنینی بوده ست
	(همان: ۷۳)
ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست	بی‌باده گلرنگ نمی‌شاید زیست
این سبزه که امروز تماشاگه ماست	تا سبزه خاک ما تماشاگه کیست
	(همان: ۷۴-۷۵)

اما خود نپایندگی سؤال‌های فراوانی در پی دارد که از رباعیات نمی‌توان به پاسخ آنها پی برد. یکی از مهم‌ترین سؤال‌ها در این زمینه، موضوع یا ماده حرکت است. بدین معنی

که حرکت و نپایندگی کدام بخش از عالم را در سیطره خود دارد؟ آیا در اندیشه خیام و بقیه فیلسوفان مسلمان نیز مانند بودیسم اصل و جوهر امور دچار نپایندگی و صیوریت است یا اعراض و ماهیات آن‌ها؟ پاسخ این پرسش‌ها در رباعیات متناقض به نظر می‌رسد. از یک سو در رباعیاتی مانند آنچه نقل شد، به نظر می‌رسد در رباعیات فلسفی خیام بوی حرکت در ماهیات به مشام می‌رسد. اما در برخی از رباعیات نیز به نظر می‌رسد خیام بر عدم کلی و فنای جوهری نظر داشته، نه حرکت و صیوریت جوهر یا ماهیت؛ مانند رباعی‌های زیر:

در کارگه کوزه‌گری رفتم دوش	دیدم دو هزار کوزه گویا و خموش
ناگاه یکی کوزه برآورد خروش	کو کوزه‌گر و کوزه‌خر و کوزه‌فروش
	(همان: ۷۹)
ای کاش که جای آرمیدن بودی	یا این ره دور را رسیدن بودی
کاش از پی صد هزار سال از دل خاک	چون سبزه امید بردمیدن بودی
	(همان: ۵۸)
بنگر ز جهان چه طرف بر بستم؟ هیچ!	وز حاصل عمر چیست در دستم؟ هیچ!
شمع طربم، ولی چو بنشستم، هیچ!	من جام جمم، ولی چو بشکستم، هیچ!
	(همان: ۹۳)

برخی پژوهشگران بر اساس همین رباعی‌ها ادعا کرده‌اند که خیام، معاد، به‌ویژه نوع جسمانی آن‌را، را باور نداشته یا پوچگرا و معتقد به عدم جوهری پس از مرگ بوده است که البته وجهی ندارد (ر.ک.: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۷: ۲۰۸). بنابراین، رباعی‌ها محل پرسش‌های خیام است و از طریق آن‌ها نمی‌توان به جواب رسید. پس به ناچار باید به سراغ رسائل فلسفی خیام رفت. چرا که به گفته استاد مطهری، مسائلی که در اشعار خیام مطرح می‌شود، اتفاقاً همان مسائلی است که در رسائل فلسفی خیام نیز مطرح می‌شود (مطهری، ۱۳۷۸: ۵۵۸-۵۵۷). وی در رساله در علم کلیات وجود «موجودات کلی (عقل فعال، نفس کل و جسم کل)» را «کی ایشان معلول واجب الوجودند» دارای دوام می‌داند (خیام، ۱۳۸۷: ۳۵۷). و در جای دیگر «جزویات» را اینگونه توصیف می‌کند: «آیند و روند و ناپایدار باشند» (همانجا). اما درک یک نکته در تحلیل اشعار خیام بسیار حیاتی است: «اگر خیام در رسالات فلسفی‌اش بر اساس فلسفه مشایی و قول مشهور حکما پاسخ سؤال‌کننده‌ای را

می‌دهد دلیلی بر آن نیست که خود به آن مبانی و نتایج یقین داشته است» (ذکاوتی، ۱۳۷۷: ۶۱). چون همین قانع نشدن از پاسخ‌های معقول است که خیام را به ورطه سرایش رباعی‌های پرسشگر و چالش‌برانگیز می‌اندازد. وی در «رساله در علم کلیات وجود» طالبان شناخت را به چهار دسته تقسیم می‌کند: ۱/ فلاسفه و حکما، ۲/ متکلمان، ۳/ اسماعیلیان، ۴/ اهل تصوف. وی شناخت گروه متأخر، یعنی اهل تصوف را از سه طریق قبل بهتر می‌داند (خیام، ۱۳۸۷: ۳۶۰).

بنابراین روشن است که با وجود برخی پاسخ‌های موجود در فلسفه مشائی، خیام همچنان بر پرسش‌های خویش باقی است. شاید بتوان گفت مهم‌ترین سؤال خیام همچنان بر قوت خود باقی است: آیا پس از صیروتِ اعراضِ جزویاتِ دنیا آیا جوهر اصلی آن باقی می‌ماند؟ به عبارت بسیار ساده آیا پس از صیروت چیزی از ما جاودانه باقی خواهد ماند؟ این اندیشه، یعنی میل به جاودانگی، یکی از بزرگ‌ترین معضلات خیام و به صورت کلی بشر است که عظیم‌ترین تناقض و رنج بشر را نیز سبب می‌شود. در بخش بعد بررسی خواهیم کرد که از دیدگاه بودیسم امیال انسان به طور کلی چگونه سبب تناقض و رنج می‌شود.

۲-۲- خاستگاه و علت رنج (از دیدگاه بودیسم): امیال و عطش

همان‌گونه که در ابتدا گفتیم، از منظر بودیسم «این جهان پر از رنج است» (بودا، ۱۳۷۸: ۵۱). اما نکته مهم این است که خود رنج سبب تألم روحی و آشفته‌گی نیست؛ بلکه می‌تواند سبب پیشرفت و بازسازی نیز شود. به عبارت دقیق‌تر، رنج پیری، بیماری و مرگ و به صورت کلی رنج نپایندگی و صیروت نیست که سبب تألم روحی می‌شود. اصولاً در آموزه‌های بودا همین رنج یا اصل نپایندگی، امکان خروج از چرخه سامسارا (samsars) (تناسخ) و رسیدن به نیروانا یا آرامش ناب را فراهم می‌کند. همین چرخه تبدیل (transmutation) است که در تائوئیسم نیز مایه تولد نفس جدید سالک و در نهایت فنا و عزلت نشینی سالک در تهیگی تائو می‌شود (در این مورد ر.ک.: ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۳۲۸).

معروف‌ترین داستان در این زمینه نیز در مهم‌ترین کتاب تائو یعنی تائو تچینگ (Tao Te Ching) آمده است: «زمانی من چانگ‌چو (چوانگ‌تزو) در رؤیا دیدم که شاپرک بودم. با آرامش درون و به آسانی به پرواز درمی‌آمدم. من یقیناً یک شاپرک بودم. شاد و فرحناک. من از آنکه چانگ‌چو باشم آگاهی نداشتم. ناگهان از خواب برخاستم و چانگ‌چو بودم. آیا چانگ‌چو در خواب دید که شاپرک است؟ یا شاپرک در خواب دید که او چانگ‌چو است؟ من از کجا بدانم؟ این وضعیت چیزی است که من آن را تبدیل اشیاء می‌نامم» (چوانگ‌تزو، ۱۳۹۲: ۸۹)

پس آنچه مایه آشفته‌گی و پریشانی خاطر است چیست؟ در مهاو‌گیا از بودا نقل شده است: «واقع آنکه، زندگی که از میل و هوس خالی نیست، همیشه با پریشانی آمیخته است ... مایه آشفته‌گی و تناقض آدمی را بی‌گمان در شوق و عطش‌های این تن خاکی می‌یابیم. اگر این عطش‌ها را ردیابی کنیم ریشه‌اش را در امیال جسمانی می‌یابیم. پس میل و عطش که بنیادش بر شوق شدید به زیستن است، چیزی را می‌طلبد که مطلوب بداند. این معنی را حقیقت علت رنج می‌گویند» (بودا، ۱۳۷۸: ۵۱). بنابراین روشن است که اصل نپایندگی و صیوروت عالم به خودی خود سبب آشفته‌گی و تألم روحی بشر نمی‌شود؛ بلکه میل و عطش بشر به ثبات، عدم تحوّل و در نهایت جاودانگی در عالم و دلبستگی به آن است که سبب رنج، تألم و آشفته‌گی روحی و البته طبق آموزه‌های بودا، تولّد مجدّد او می‌شود. رنج و آشفته‌گی ثمره کرمه‌ایست که که بنا بر قانون علت و معلول بر ما تأثیر می‌گذارد. کرمه، جهان و انسان را در اختیار دارد و علت آن نادانی و ثمره آن رنج تولّد است. به همین دلیل نظریه نادانی در دوازده حلقه (nidana) علت و معلولی اینگونه بیان می‌شود: «۱. در آغاز نادانی است، ۲. از نادانی، کرمه‌سازها برمی‌خیزد، ۳. از کرمه‌سازها دانستگی برمی‌خیزد، ۴. از دانستگی نام و شکل، ۵. از نام و شکل، شش بنیاد حس، ۶. از شش بنیاد حس، تماس، ۷. از تماس، احساس، ۸. از احساس، تشنگی و میل، ۹. از تشنگی، دلبستگی، ۱۰. از دلبستگی، وجود، ۱۱. از وجود، تولّد، ۱۲. از تولّد، رنج برمی‌خیزد» (سوزوکی، ۱۳۹۱: ۵۸). مهم‌ترین بخش این زنجیره علی و معلولی، حلقه ۵ تا ۱۱ آن است که نشان می‌دهد چگونه از پیدایی

حس و ارتباط با عالم هستی در نهایت دل‌بستگی به وجود و جاودانگی پدیدار می‌شود. بشر تشنه این است که امور مطلوب خود، از جمله زندگی و مظاهر آن را به صورت جاودانه و بی‌پایان داشته باشد، اما طبق اصل نپایداری چنین خواسته‌ای ممکن نیست. بنابراین، واقعیت ناپایدار عالم با خواسته‌ها و میل او در تناقض قرار می‌گیرد و این مایه تالم و آشفتگی اوست. چُدرُن (Chödrön) از استادان بودیسم تبتی در این زمینه می‌نویسد: «ما انسان‌ها هر وقت تشخیص می‌دهیم که همه چیز در اطرافمان در بی‌ثباتی به سر می‌برد برای یافتن یقین تلاش می‌کنیم ... تلاش ما برای یافتن لذت پایدار و امنیت پایدار با این حقیقت مغایر است که ما بخشی از سیستم پویایی هستیم که در آن همه چیز و همه کس در حال تغییر است. بنابراین ما خود را درست در وسط یک دو راهی متناقض، سردرگم می‌یابیم» (چدرن، ۱۳۹۳: ۱۰-۹). این دو راهی متناقض، دقیقاً همان دو راهی است که خیام در آن قرار دارد. آیا یک‌سره از دل از بقا و جاودانگی ببرد و خود را به عدم بسپارد یا همچنان دل در گرو جاودانگی و برخورداری از تمتعات دنیا داشته باشد؟

۲-۲-۱- میل به جاودانگی و بقا: عامل تناقض و آشفتگی در خیام

بر خلاف ظاهر و شهرت خیام، وی اصولاً انسانی بدبین و بیزار از زندگی نیست؛ بلکه بی‌تردید وی عاشق مظاهر زیبای زندگی، شادی‌های زودگذر و لذات حیات است. به گفته زرین کوب «آنچه موجب شده تا خیام دنیا را تیره و غمگین و بی‌سرانجام یابد، این است که لطایف و خوشی‌ها و زیبایی‌های جهان پایدار نیست و رنه وی بر خلاف معرّی شادی‌ها و زیبایی‌های جهان را نه فراموش می‌کند، نه از دست می‌دهد» (زرین کوب، ۱۳۷۰: ۱۳۷). عمر فروخ (۱۳۸۱: ۲۸۵-۲۸۴) آنچه سبب می‌شود خیام در برخی از رباعیات از هستی اظهار نارضایتی کند، اجبار بر ترک عالم و محروم شدن از مظاهر زیبای آن است. احتمالاً یکی از دلایلی که وی نیز مانند استاد خود امام الحرمین ابوالمعالی جوینی این عالم را بهترین عالم ممکن نمی‌دانست (ذکاوتی، ۱۳۷۷: ۵۹) همین اجبار بوده است. به همین دلیل می‌گوید حالا که قرار است برویم، پس کاش اصلاً نمی‌آمدیم یا در کودکی جان

می‌دادیم که هنوز بسیاری از لذت‌ها را نچشیده و به آن‌ها خوگیر نشده بودیم:

گر آمدنم به خود بدی نآمدی
ور نیز شدن به من بدی کی شدمی
به زآن نبدی که اندرین دیر خراب
نه آمدمی نه بدمی نه شدمی
(هدایت، ۱۳۵۳: ۵۶)

چون حاصل عمر آدمی در این جای دو در
جز درد دل دادن جان نیست دگر
خرم دل آن کس که یک نفس زنده نبود
و آسوده کسی که خود نوزاد از مادر
(همان: ۵۸)

اما اغلب رباعیات وی حاوی توصیفات زیبا از مناظر و مظاهر طبیعت است. بی‌تردید شاعری که از زندگی بیزار باشد نمی‌تواند از مظاهر طبیعت نیز لذت ببرد. اما در برخی از رباعیات خیام حظ وافر خیام از زندگی را می‌توان دریافت:

روزی است خوش و هوا نه گرم است و نه
ابراز رخ گلزار همی شوید گرد
بلبل به زبان پهلوی با گل زرد
فریاد همی زند که می باید خورد
(هدایت، ۱۳۵۳: ۹۸)

این عشق به زندگی و لذت‌های آن است که سبب شده برخی از پژوهشگران، خیام را دارای عقاید اپیکوری (Epicuri) بدانند (ر.ک: قنبری، ۱۳۸۴: ۱۷۵-۱۶۵). در بسیاری از رباعیات خیام می‌توان میل شدید او به بقا، جاودانگی زندگی و مظاهر آن، آرزوی بی‌پایان بودن لذات و در نهایت افسوس از نابودی و گذرایی آن‌ها را مشاهده کرد:

افسوس که نامه جوانی طی شد
وان تازه بهار زندگانی دی شد
حالی که ورا نام جوانی گفتند
معلوم نشد که او کی آمد کی شد
(همان: ۶۴)

لب بر لب کوزه بردم از غایت آرز
تازو طلبم واسطه عمر دراز
لب بر لب من نهاد و می گفت به راز
می خور که بدین جهان نمی آیی باز
(همان: ۱۰۶)

یک چند به کودکی استاد شدیم
یک چند ز استادی خود شاد شدیم
پایان سخن شنو که ما را چه رسید
چون آب برآمدیم و چون باد شدیم
(همان: ۶۵)

آنچه سبب بغرنج شدن تناقض‌های ذهنی او می‌شود نیز همین عشق افراطی او به زندگی است. از یک سو عشق به زندگی و میل به جاودانگی آن و از سوی ناپایداری و گذرایی

عالم، او را در حالتی ناخوشایند قرار می‌دهد. «طبع حسّاس و زیباپسند خیام از جلوه‌های رنگارنگ و دل‌انگیز زندگی لذّت می‌برد. در عین حال مشاهده فناپذیری این مظاهر شور و سرزندگی به ذهنش نیش می‌زند. از این روست که مرگ همیشه در فکر خیام رسوخ دارد» (یوسفی، ۱۳۵۸: ۱۱). در روانشناسی اگزیستانسیال بر وابستگی دو جانبه مرگ و زندگی بر هم بسیار تأکید می‌شود: «زندگی و مرگ به یکدیگر وابسته‌اند. همزمان وجود دارند، نه اینکه یکی پس از دیگری بیاید. مرگ مدام زیر پوست زندگی در جنبش است و بر تجربه و رفتار آدمی تأثیر می‌گذارد» (یالوم، ۱۳۹۳: ۵۶). چنین اندیشه‌ای، یعنی حضور همیشگی مرگ در زندگی، از ابتدای هستی بشر همراه او بوده است. همین امر نیز سبب رواج مضمون‌هایی همچون آب حیات، روین تنی و نامیرا ساختن برخی انسانهای مقدّس و مانند آن بوده است. «این مضامین به گونه‌ای در توجیه معمای هستی و علت مرگ و شاید مبارزه با آن شکل گرفته است» (حسام‌پور و حسن‌لی، ۱۳۸۳: ۱۸). در این اسطوره‌ها دو بُعد کاملاً متناقض از هستی گرد آمده‌اند: جاودانگی و عدم. جالب اینجاست که همه انسان‌ها از این مفاهیم، تصویری هرچند کلی در ذهن خود دارند و آن را می‌فهمند. «ما هر آنچه را که بفهمیم از سنخ آن هستیم ... ما هم عدم را می‌فهمیم و هم جاودانگی را ... پس انسان موجودی است که از حیثی جاودانه و از حیثی معدوم محسوب می‌شود ... ما عدم را می‌فهمیم. پس از سنخ عدم هستیم. اما جاودانگی را هم می‌شناسیم. پس جاودانه هم هستیم» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۷: ۲۲۴-۲۲۲). آرزوی جاودانگی و نفرت از عدم و در عین حال درک هر دوی آن‌ها، ذهن و اندیشه خیام را به اوج تناقض می‌رساند. امروزه به اثبات رسیده است که راه برطرف کردن تناقض، سرکوب یا انکار آن نیست، بلکه رویارویی مستقیم و بی‌واسطه با آن است (در این مورد ر.ک.: آزاد، ۱۳۹۳: ۶۲ و فورد، ۱۳۹۲: ۵۵). خیام که تناقض خود را در اوج می‌بیند به نوعی در صدد رویارویی با آن و شاید به قول عوام «بیرون ریختن و سبک کردن» خود بوده است. از همین جاست که بُعد فلسفی رباعیات خیام کم‌رنگ‌تر و بُعد هنری آن پررنگ می‌شود؛ چرا که علم و فلسفه و آگاهی را با تناقض کاری نیست. اما هنر دقیقاً در همین نقطه اوج تناقض شکل می‌گیرد. استاد

محمد رضا شفیعی کدکنی در این باره می‌گوید: «هیچ تردیدی ندارم که هر هنرمند بزرگی در مرکز وجودی خود یک تناقض بزرگ و ناگزیر دارد ... خیام، مولوی، حافظ و حتی فردوسی، دچار این تناقض بوده‌اند ... بهترین نمونه‌های این ظهور هنگامی است که این تناقض در میدان الاهیات خود را جلوه‌گر می‌کند ... میدان اصلی تناقض در ذهن خیام الاهیاتی است ... خیام در خلال رباعیاتش اوج تناقض وجودی انسان را بیان کرده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۰: ۳۶۴-۳۶۱). همه رباعیاتی که انتساب آن‌ها به خیام یقینی است و در اولین منابع نقل شده است، همین تناقض را بازتاب می‌دهد، گویی اصولاً خیام اولین گام‌های شهرت عالمگیر خود را به عنوان شاعر بر اساس مطرح کردن همین تناقض‌ها به دست آورده است. نخستین این منابع کتاب *التنبیه* امام فخر رازی است:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست باز از چه سبب فکندش اندر کم و کاست
گر خوب نیامد این بنا، عیب که راست؟ ور خوب آمد خرابی از بهر چه راست؟
(خیام: به نقل از: فخر رازی، ۱۳۶۹: ۴۸)

این رباعی در سومین فصل از کتاب *التنبیه* زیر عنوان معاد آمده است. فخر رازی پیش از نقل رباعی خیام می‌نویسد: «و تَمَّ هَهُنَا حُصِلَ سُؤَالٌ مُشْکَلٌ. وَ هُوَ أَنْ يُقَالَ: خَالِقُ هَذِهِ الْأَبْدَانِ هَلْ لَهُ عِنَايَةٌ بِهَا أَوْ لَيْسَ لَهُ عِنَايَةٌ بِهَا؟ فَإِنْ حَصَلَ لَهُ بِتَدْبِيرِهَا عِنَايَةٌ، فَكَيْفَ أَبْطَلَهَا وَ رَدَّهَا إِلَى السَّافِلِينَ؟ وَإِنْ قُلْنَا لَيْسَ لَهُ عِنَايَةٌ بِأَصْلَاحِهَا، فَكَيْفَ خَلَقَهَا وَ كَيْفَ إِعْتَبَرَ جَمِيعُ أَنْوَاعِ الْعِنَايَةِ فِي تَخْلِيقِهَا؟» (همان: ۴۷). در حاشیه همین صفحه از کتاب *التنبیه* رباعی دیگری نیز با همین مضمون از خیام آمده است:

ترکیب پیاله‌ای که در هم پیوست بشکستن آن روا نمی‌دارد مست
چندین سر و پای نازنین و بر و دست از بهر که پیوست و ز بهر چه شکست
(همان)

در منابع متقدم دیگر نیز رباعیاتی با مضامین مشابه از خیام نقل شده است؛ برای نمونه:

در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست او را نه بدایت نه نهایت پیداست
کس می‌نزد دمی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست
(خیام: به نقل از: نجم رازی، ۱۳۷۳: ۳۱)

ز آوردن من نبود گردون را سود وز بردن من جاه و جمالش نفزود
وز هیچ کسی نیز دو گوشم نشنود کآوردن و بردن من از بهر چه بود

(خیام: به نقل از: اهری، ۱۳۵۸: ۲۰۴)

ما لعبتک انیم و فلک لعبت باز از روی حقیقتی نه از روی مجاز
بازیچه همی کنیم بر نطم وجود گردیم به صندوق عدم یک یک باز
(همان: ۲۰۳)

البته شاعران دیگری نیز بوده‌اند که گاهی چنین پرسش‌هایی که هدف از خلقت و راز دهر را نادانسته و مبهم فرض می‌کنند، مطرح کرده‌اند؛ اما راه حلّی که خیام برای برون‌رفت از این تناقض می‌یابد با شاعران دیگر تا حدّی متفاوت است. برای مثال در اندیشه مولوی فنا در ذات باری تعالی و در اندیشه حافظ عشق راز جاودانگی است. اما خیام برای جمع میان جاودانگی و عدم به نقطه‌ای دست می‌یابد که آن را اغتنام وقت می‌نامند. اغتنام وقت یا تمرکز تامّ و خالص بر لحظه‌ی حال، محور نهایی و پایانی اندیشه‌ی خیام و راهکار برون‌رفت او از تناقض میان جاودانگی و عدم است. این اندیشه در بودیسم نیز با اندکی تفاوت در دیدگاه فلسفی وجود دارد. در بخش بعد به این بحث خواهیم پرداخت.

۲-۳- رهایی از رنج: حضور در لحظه

از دیدگاه بودیسم راهی که به فرونشاندن رنج می‌انجامد، راه هشتگانه جلیل است. این راهکار در حقیقت چهارم شریف بیان شده است. راه هشتگانه جلیل بر پایه حضور در لحظه شکل می‌گیرد که همانا بینش درست، اندیشه درست، گفتار درست، کردار درست، زیست درست، کوشش درست، حضور ذهن درست و تمرکز حواس است (سوزوکی، ۱۳۹۱: ۵۸). همه این راه‌ها بر پایه حضور در لحظه و تمرکز حواس شکل می‌گیرد. ذن اصولاً مکتبی است که بر اساس حضور در لحظه و مراقبه شدید شکل گرفته است (هاکینز، ۱۳۹۲: ۸۰-۶۹). بسیاری از اسرار ذن در پذیرش کامل و بی‌گزینش حقایق موجود در زندگی روزمره نهفته است. یعنی اشیاء دقیقاً به همان صورتی که واقعاً هستند دیده می‌شوند: نهی از مادّیت و بدون داشتن معنایی بیشتر از آنچه که ما برای آن‌ها قائلیم (همفریز، ۱۳۸۹: ۱۵۸). هوئی ننگ این دید را نوعی ناآگاهی خودآگاهانه و آن را پراجنا (prajhna) که واژه کلیدی آموزه‌های وی است می‌داند. پراجنا شناخت بی‌واسطه هستی در لحظه حال، بدون

دو گانه‌انگاری و فراتر از زمان و تمامی تقلیدهاست (همفریز، ۱۳۸۹: ۱۶۳). هویی ننگ می‌گوید: «اگر در همه لحظات خود را از افکار گذشته و آینده رها کنید و تنها در لحظه حال و اعمال خود در این لحظه متمرکز باشید به پراجنا دست یافته‌اید. بهشت همینجا و همین الان است» (همان: ۱۶۵). بنابراین آنچه در ذن اهمیت دارد، لحظه‌ایست که بین یک و دو قرار دارد. لحظه‌ای که قبل از تولد زمان وجود داشته است و این لحظه هم اکنون است. اکنون ارزش جاودانی دارد. چون فراتر از زمان است. چون زمان در اکنون متوقف است.

۲-۳-۱- اغتنام فرصت در اندیشه خیام

به گفته آشوری اغتنام وقت یا «زمان حضور در اندیشه خیام بیش از هر چیز به باورهای بودایی نزدیک است» (آشوری، ۱۳۹۳: ۵۰). حتی آشوری این نزدیکی را تا حدی پیش می‌برد که تلویحاً خیام را تحت تأثیر اندیشه‌های بودیسم می‌داند: «فراموش نکنیم در آن روزگار نفوذ آیین بودا که برخی آن را آیین بودای ایرانی خوانده‌اند هنوز در خراسان بزرگ تأثیر خود را حفظ کرده بود» (همان: ۵۱). اما در این مقاله به هیچ وجه در صدد اثبات چنین نظریه‌ای نیستیم. اما بسیار جالب توجه است که هم در بودیسم و هم در اندیشه خیام تنها راه رهایی، اغتنام وقت و حضور در حال است. خیام که نمی‌تواند با تناقض‌های ذهنی کنار بیاید، تنها راه حل را اغتنام فرصت می‌یابد. خیام در بسیاری از رباعیاتش یادآوری می‌کند که غصه خوردن و اندوه بردن، چاره دردها و نومیدی‌های بشر نیست؛ از این رو نباید در حسرت گذشته و آرزوی آینده، خاطر خود را آزرده ساخت. اما گاهی «می» را چاره‌گر این تناقض‌ها می‌داند. بنابراین یکی از کلیدهای فهم رباعیات خیام، مفهوم و معنای «می» است. در این باره نظریه‌های متفاوت و متناقضی ابراز شده است. برخی از پژوهشگران «می» را همان «می» واقعی سرخ و تلخ دانسته‌اند (ر.ک.: کریستن‌سن، ۱۳۷۴: ۸۳ و دشتی، ۱۳۸۱: ۲۰۵) که خیام طبق آدابی خاص یا بدون آداب آن را با دو هدف می‌نوشیده است: ۱- بهره بردن از شادی و چشیدن طعم مستی؛ ۲- از دست دادن آگاهی و فراموش کردن غم دنیا و دور شدن از اندیشه مرگ محتمل. برخی اما «می» را همان «می»

عرفانی دانسته‌اند که با اشاره به آن خیام ما را به ناآگاه شدن و نادیده گرفتن مطامع دنیایی و مزخرفات آن فرامی‌خواند (فروغی، ۱۳۷۳: ۵۹). اما نباید فراموش کرد که خیام نه عارف و صوفی به معنی رایج آن است، نه لابالی و شرابخواره و نه شاعر. خیام فیلسوفی آزاداندیش و شکاک است. به گفته داماد خیام وی در آخرین ساعات زندگی الهیات شفا را مطالعه می‌کرده است (ذکاوتی، ۱۳۷۷: ۵۵). کسی که حتی لحظه‌ای از آموختن و تفکر بازمی‌ایستد، بی‌تردید هدفش از نوشیدن «می» مست لایعقل شدن و از دست دادن اراده و اختیار نیست. وی در کتاب *نوروزنامه* درباره شراب می‌نویسد: «خاصیتش آن است که غم را ببرد و دل را خرم کند... و فهم و خاطر را تیز گرداند» (خیام، بی‌تا: ۱۰۲-۱۰۱). بنابراین خیام تا آنجا «می» نوشیده که اضطراب و دل‌مشغولی‌های فلسفی او تا حدی تسکین یابد، دلش از اندوه فنا و مرگ آسوده شود و افکار مزاحم گذشته و آینده را از ذهنش دور کند. با دور کردن و راندن این تفکرات مزاحم، خاطر خیام تیز شده و با همه وجود آماده درک زندگی، فارغ از غم و اندوه و یک لحظه حضور بی‌شائبه می‌شده است. لحظه‌ای که در آن انسان، عمیق‌ترین مفهوم وجود داشتن را درک می‌کند.

۳- نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در این مقاله آمد روشن است که با وجود تفاوت‌هایی که میان اندیشه خیام و نظام اندیشه‌گانی بودیسم وجود دارد، می‌توان تفکرات خیام را در چهارچوب چهار حقیقت شریف بودیسم تحلیل کرد. چراکه اندیشه محوری هر دو نظام فکری، صیوررت یا نپایندگی است. با وجود همه تفاوت‌ها در اندیشه بودیسم، برهمایی، تائوئیسم و اندیشه خیام، نمی‌توان انکار کرد که میان وجود لحظه‌ای در بودیسم، آتمان در اندیشه برهمایی، تائو در تائوئیسم و جهان‌های نامتناهی در اندیشه خیام شباهت‌هایی نیز وجود دارد. چراکه در همه این فلسفه‌ها، وجودی نامتناهی، متصل‌کننده جهان‌های دم‌به‌دم نو شونده است، حال این وجود ثابت می‌تواند کارما باشد یا آتمان یا دائو یا جوهر. گرچه در اندیشه بودیسم این جوهر نیز دچار صیوررت می‌شود، اما پیوند دهنده این جهان‌های نامتناهی نیز

همان بخش ثابت و غیرمتحرک آن، یعنی بوداست که از هر وصف و توضیحی بیرون است. این صیرورت و نپایندگی، حقیقت شریف اول و حقیقت رنج است. باید توجه داشت حقیقت و ذات در اندیشه فلسفی، خالی از اعراض، زشتی، زیبایی، خوبی و بدی است. رنج، صیرورت قانونی است که قوه تحول را برای عالم فراهم می‌کند، این قوه در مرحله فعلیت یافتن می‌تواند معطوف به عدم شود یا معطوف به کمال. بنابراین ذات صیرورت، رنج است. اما این صیرورت فی‌الذاته نه در اندیشه بودا و نه در اندیشه خیام بد و تناقض آفرین نیست؛ بلکه هنگامی این رنج خود را آشکار می‌کند که به اعراض آغشته می‌شود و رنگ خوبی و بدی می‌گیرد. از اینجاست که رنج، معلول می‌شود و دیگر ذات نیست. رنج، معلول تشنگی و عطش انسان به امور نپاینده است، یعنی همه عالم. این دومین حقیقت شریف است. رنج در هر دو نظام اندیشه گانی بیش از هر چیز به تناقض معطوف است، تناقضی میان دل بستگی و عطش به بقای در عالم و نظام نپاینده و بی‌ثبات عالم. صیرورت رنج بالقوه است و دل بستگی به ثبات آن را به رنج بالفعل یعنی تناقض و آشفتگی ذهنی تبدیل می‌کند. خیام آشکارا وجود را می‌ستاید و آرزوی بقا می‌کند، اما در نهایت می‌پذیرد که تبدیلی در قانون صیرورت راه ندارد. این سبب تناقض ذهنی و آشفتگی روحی او می‌شود. اما راه حل چیست؟ اصلی‌ترین راه حل، حضور در لحظه و زندگی در حال با آگاهی تمام عیار است، این حقیقت شریف سوم و چهارم است. راه حل از میان بردن رنج آشفتگی ذهنی و تناقض، از میان بردن عطش و دل بستگی به بقاست با حضور در لحظه. حضور در لحظه در اندیشه بودیسم عامل پیوند دهنده و اساس طریقت هشتگانه شریف است. گرچه حضور در لحظه بودیسم با خیام از جهاتی مانند آگاهی و مراقبه متفاوت است، اما نمی‌توان انکار کرد که در هر دو نظام فکری راه حل، رهایی از رنج زندگی در لحظه حال است. در بودیسم آگاهی از لحظه حال، فراموشی قبل و بعد، غرق شدن در ذات زندگی و مراقبه جسمی و ذهنی، حرف نخست را در رهایی از چرخه سامسارا (تناسخ) و بودا شدن دارد و در اندیشه خیام زندگی در لحظه حال که بی‌غم و اندوه گذشته و آینده باشد و در آن بتوان ذات و لذت زندگی را با تمام توان و احساسات

لمس کرد، سبب جاودانگی است. در هر دو نظام فکری لحظه حال، تنها لحظه جاودانی است که فراتر از زمان و بی حرکت و صیوروت است. بنابراین اگر این لحظه را بتوان درک کرد می توان به درک جاودانگی نیز نایل شد.

یادداشت‌ها

۱. طریقت هشتگانه جلیل عبارت است از: شناخت درست، اندیشه درست، گفتار درست، کردار درست، زیست درست، کوشش درست، آگاهی درست و یکدلی درست است (سوزوکی، ۱۳۹۱: ۵۸).
۲. ترجمه: و در اینجا سؤال مشکلی پیش می آید: آیا خالق این بدن‌ها به آن‌ها عنایتی داشته است؟ اگر عنایتی داشته، پس چطور آن‌ها را نابود می کند و به اسفل السافلین می فرستد؟ و اگر بگوییم که به آن‌ها و اصلاح‌شان عنایتی نداشته است، پس چطور خلق‌شان کرده و نشانه‌های عنایت او در آن‌ها آشکار است؟

فهرست منابع

الف) کتاب‌ها

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۰). **هستی و مستی**. مصاحبه کننده کریم فیضی. تهران: اطلاعات.
۲. امین رضوی، مهدی. (۱۳۸۷). **صهای خرد**. ترجمه مجالدین کیوانی. تهران: سخن.
۳. اهری، عبدالقادر. (۱۳۵۸). **الاقطاب القطبیه او البلئنه فی الحکمه**. به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: بی‌نا.
۴. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۹۲). **خلق مدام**. ترجمه شیوا کاویانی. تهران: علمی و فرهنگی.
۵. ———. (۱۳۹۲). **صوفیسم و تائویسم**. ترجمه محمد جواد گوهری. تهران: روزنه.
۶. آزاد، پیمان. (۱۳۹۳). **معمای رهایی ذهن**. تهران: البرز.
۷. بودا. (۱۳۷۸). **چنین گفت بودا**. ترجمه هاشم رجب‌زاده. تهران: اساطیر.
۸. جوانگ تزو. (۱۳۸۸). **چوانگ تزو (مجموعه آثار)**. ترجمه مریم کمالی و مسعود

- شیربچه. تهران: میترا.
۹. خیام نیشابوری، عمر بن ابراهیم. (۱۳۸۷ الف). **رساله در علم کلیات وجود**. در صهبای خرد. نوشته مهدی امین رضوی. تهران: سخن.
۱۰. — (۱۳۸۷ ب). **ضرورة التصاد فی العالم**. در صهبای خرد. نوشته مهدی امین رضوی. تهران: سخن.
۱۱. — (بی تا). **رسائل خیام (نوروزنامه و رساله وجود)**. جلد نخست. به اهتمام اوستا. تهران: کتابفروشی زوار.
۱۲. — (۱۳۷۶). **رباعیات خیام (طربخانه)**. یار احمد بن حسین. تصحیح جلال الدین همایی. تهران: هما.
۱۳. دشتی، علی. (۱۳۸۱). **دمی با خیام**. تهران: امیر کبیر.
۱۴. رازی، نجم الدین عبدالله بن محمد. (۱۳۷۳). **مرصاد العباد**. به اهتمام محمد امین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۵. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۰). **با کاروان حله**. تهران: علمی.
۱۶. سوزوکی، ب. ل. (۱۳۹۱). **راه بودا (آیین بودای مهبانه)**. ترجمه ع. پاشایی. تهران: نگاه معاصر.
۱۷. سوزوکی، د. ت. (۱۳۸۳). **بی دلی در ذن**. ترجمه ع. پاشایی و نسترن پاشایی. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۸. شایگان، داریوش. (۱۳۹۲). **آیین هندو و عرفان اسلامی**. ترجمه جمشید ارجمند. تهران: فرزانه روز.
۱۹. — (۱۳۹۳). **پنج اقلیم حضور**. تهران: فرهنگ معاصر.
۲۰. عدلی، محمدرضا. (۱۳۹۳). **صوفیان و بوداییان**. تهران: هرمس.
۲۱. فروغ، عمر. (۱۳۸۱). **عقاید فلسفی ابوالعلا فیلسوف معره**. ترجمه حسین خدیو جم. تهران: فیروز.
۲۲. فروغی، محمد علی. (۱۳۷۳). **مقدمه رباعیات خیام**. تهران: ناهید.
۲۳. فورد، دبی. (۱۳۹۲). **نیمه تاریک وجود**. ترجمه نغمه رحمانی. تهران: محراب دانش.
۲۴. قنبری، محمدرضا. (۱۳۸۴). **خیام نامه**. تهران: زوار.

۲۵. کرین، هانری. (۱۳۶۹). **فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی**. ترجمه سید جواد طباطبایی. تهران: توس.
۲۶. کریستن سن، آرتور. (۱۳۷۴). **بررسی انتقادی رباعیات ختّام**. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
۲۷. لائوتزو. (۱۳۹۲). **دائودجینگ (استاد پیر)**. ترجمه مهدی ثریا. تهران: جوانه رشد.
۲۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). **خدمات متقابل اسلام و ایران**. تهران: امیرکبیر
۲۹. میرافضلی، علی. (۱۳۸۲). **رباعیات ختّام در منابع کهن**. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۰. هدایت، صادق. (۱۳۵۳). **ترانه های ختّام**. تهران: جاویدان.
۳۱. همفریز، کریسمس. (۱۳۸۹). **ذن**. ترجمه منوچهر شادان. تهران: ققنوس.
۳۲. یالوم، اروین. د. (۱۳۹۳). **روانشناسی اگزیستانسیال**. ترجمه سپیده حبیب. تهران: نی.
۳۳. یوسا، میچیکو. (۱۳۹۰). **دین‌های ژاپنی**. ترجمه حسن افشار. تهران: مرکز.

ب) مقاله‌ها

۱. باقرشاهی، علی نقی. (۱۳۷۹). «صیروت و عدم جوهر ثابت در بودایسم». **خردنامه صدرا**. شماره ۲۰. تابستان. صص ۴۶-۴۹.
۲. پازوکی، شهرام و محمد کوب. (۱۳۸۹). «مطالعه تطبیقی جهان‌شناسی عرفان اسلامی و هندویی». **پژوهشنامه عرفان**. بهار و تابستان. شماره ۲. صص ۴۳-۶۲.
۳. حسام‌پور، سعید و کاووس حسن‌لی. (۱۳۸۳). «زمان گذران در نگاه بی‌قرار ختّام». **نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز**. سال ۴۷. پاییز. شماره مسلسل ۱۹۲. صص ۱۷-۴۴.
۴. خوشقانی، ندا و مجتبی زروانی. (۱۳۹۰). «بررسی تحوّل آموزه رنج از بودا تا ذن». **مجله ادیان و عرفان**. سال چهل و چهارم. شماره یکم. بهار و تابستان. صص ۶۲-۳۹.
۵. سخایی، مژگان. (۱۳۸۱). «درآمدی بر مطالعه مقایسه‌ای عرفان اسلامی و ذن بودایی». **مجله قیسات**. شماره ۲۴. تابستان. صص ۱۱۴-۱۲۸.
۶. شفیع کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۰). «اراده معطوف به آزادی». **در ناگه غروب کدآمین ستاره**. یادنامه مهدی اخوان ثالث. تهران: بزرگمهر.

۷. فخر رازی، ابو عبدالله محمد. (۱۳۶۹). «رسالة التنبیه علی بعض الاسرار المودعة فی بعض سور القرآن العظیم و الفرقان الکریم». به تصحیح محمود فاضل. سیمرغ. سال ۱. شماره ۶. تیر. صص ۶۴-۴۵.

Archive of SID