

تحلیلی درون‌دینی بر لذت‌گرایی اپیکور

روح‌الله شاکری زواردهی*

چکیده

اپیکور معتقد است غایت زندگی انسان لذت است و آدمی باید برای رسیدن به لذت تلاش کند. وی بر عدم ترس از خدا و مرگ تأکید می‌کند و در جامعه‌ای زندگی می‌کرد که ترس در آن موج می‌زد لذا مرگ را مساوی با معدوم شدن محض می‌داند؛ لذا ترس از مرگ بی‌معناست. او خدایان را در زندگی بشر بدون نقش می‌دانست و بیان می‌کرد که خدا در زندگی بشر هیچ نقشی ندارد اپیکور با انکار خدا و مرگ سعی بر آن داشت که سعادت و شادی را برای افراد به ارمغان بیاورد. لذت و اصالت حس از مبانی فلسفی اپیکور می‌باشد که غایت زندگی را بر آن پی‌ریزی می‌کند؛ لذا برای رسیدن به این سعادت و شادی تلاش می‌کرد تا مبانی کلامی خود را نیز بر انکار خدا و معدومیت انسان با مرگ قرار دهد تا به لذت دست یابد. در این مقاله برآنیم تا با رهیافت درون‌دینی به نقد لذت‌گرایی اخلاقی اپیکور بپردازیم. اطلاعات این مقاله بر اساس منابع کتابخانه‌ای احصا شده و به روش تحلیلی بررسی شده است.

واژگان کلیدی

اپیکور، لذت‌گرایی، مرگ، ترس، نفی ماورای طبیعت، تحلیل دینی.

shaker.r@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۶/۲/۱۸

* استادیار شیعه‌شناسی و معارف اسلامی دانشگاه تهران (پردیس فارابی).

تاریخ دریافت: ۹۵/۸/۲۱

طرح مسئله

مبانی فلسفی و کلامی اپیکوریان از جمله کهن‌ترین دیدگاه‌ها درباره منشأ ارزش‌های اخلاقی است که لذت‌گرایی یکی از آن مبانی است. عموم لذت‌گرایان بر این عقیده پایبند هستند که تنها عامل و معیار سعادت، لذت می‌باشد و در واقع لذت‌گرایی اخلاقی از دیدگاه ایشان این است که مطلوبیت و عدم مطلوبیت امور را با لذت بسنجیم، یعنی معیار، مبنای مقیاس لذت است. لذت‌گرایی با صور و گونه‌های متنوعی که دارد در طول تاریخ اندیشه‌های اخلاقی از سوی بسیاری از فیلسوفان اخلاق مورد توجه قرار گرفته است. مثلاً در آثار افلاطون، ارسطو، آریستوپوس و اپیکور ... و میان فلاسفه معاصر در آثار جان لاک، هابز، جرمی بنتام و جان اسوارت میل قابل مشاهده می‌باشد. (مصباح یزدی، بی‌تا، ۱۰۸)

یک نقطه مشترک که بین تمام لذت‌گرایان وجود دارد، این است که می‌گویند: سعادت همان لذت یا خوشایندی است و لذت ذاتاً خوب است. البته از نظر کمی و کیفی با یکدیگر اختلافاتی دارند، مثلاً اپیکور و بنتام بر اختلاف کیفی در لذت واقعی نمی‌نهند، اما گروهی مانند آریستوپوس و کورنائیان لذت حسی را معیار می‌دانند و ارزش هر چیزی را با لذت حسی می‌سنجند. (لائر تیوس، ۱۳۸۷: ۴۶۸) پیش از اپیکوریان، مکاتبی از لذت‌گرایی دفاع می‌کردند، چنان‌که اینک نیز مکاتبی به دفاع از آن می‌پردازند.

یکی از ساده‌ترین و سطحی‌ترین انواع لذت‌گرایی، نظریه‌ای است که به برخی از فیلسوفان یونانی نسبت داده شده است. این نظریه با عناوین مختلف معرفی می‌شود: مکتب کورنایی، لذت‌گرایی حسی ساده و لذت‌گرایی آریستوپوسی. این نظریه بر این نکته تأکید می‌کند که هر چیزی که دارای لذت حسی باشد، ذاتاً خوب است و ارزش هر چیزی را تنها با این معیار و سنجش می‌سنجند. (مصباح یزدی، بی‌تا، ۱۱۰)

جالینوس در تفاوت لذایذ در حواس پنج‌گانه می‌گوید: لذت و درد در قوه لامسه از همه حواس قوی‌تر است و بعد از آن چشایی و پس از آن شامه و بویایی و بعد شنوایی، و لذت و درد در حس بینایی از همه ضعیف‌تر است. (همان: ۳۷)

اینک این سؤال مطرح می‌شود که نقدهای درون دینی لذت‌گرایی اپیکور چیست؟ در این مقاله با رویکرد درون دینی به نقد نظریه اخلاقی اپیکور می‌پردازیم.

فرضیه این است که اپیکور در باب فلسفه اخلاق یگانه عامل سعادت و خیر را لذت می‌داند و لذات را در این دنیا محدود کرده است و از نگاه کلامی نیز وقتی عقاید او را تفحص می‌کنیم، خواهیم دریافت که او به مرگ و خدا اعتقادی ندارد و پایه‌های جهان‌بینی وی سست و متزلزل است. لذا می‌گوید: «نباید از مرگ بترسیم؛ زیرا وقتی ما هستیم مرگ نیست و وقتی مرگ آمد ما نیستیم». (کاپلستون،

۱۳۶۲: ۱ / ۴۶۰)

معناشناسی لذت

لذت به معنای خوشی و در مقابل الم است و آن ادراک ملائم است، از آن جهت که ملائم با طبع است. لذت با فتحه و تشدید در مقابل الم می‌باشد و هر دو از بدیهیات می‌باشند و از کیفیات نفسانی است و گفته شده که لذت درک و نیل به آن چیزی است که برای درک‌کننده کمال است و الم در مقابل آن به معنای درک و نیل آن چیزی است که برای درک‌کننده آفت است. (دهخدا، ۱۳۳۰: ۱۶۶)

لذات بر دو قسم است: ۱. جسمانی ۲. نفسانی. لذات جسمانی یا ضروری هستند و یا طبیعی و یا نه ضروری و طبیعی. و لذات نفسانی اختصاص دارد به آن فکر غیر از اینکه تأمل درباره آن منجر به لذت جسم نیز می‌گردد، لذت یک احساس منفعل است که واجب است در این صورت از نفس حساسه باشد ولیکن لذت از تخیل است و تخیل نوعی از احساس است و لذت چهار نوع است چون چهار نوع نفس بهیمه، غضبیه، شهوت و ناطقه داریم.

لذت در اشیای متعدد متفاوت است، کما اینکه لذت در سگ با لذت در اسب متفاوت است و لذت انسان غیر از لذت حیوان است و حق آن است که انسان به لذت عقل پردازد؛ زیرا عاقل از عقل لذت می‌برد برخلاف جاهل. (ابی الحسن ابن ابی ذر، ۱۳۳۶: ۳۶)

البته اکثر افراد به لذت جسمانی می‌پردازند و از لذت عقل و معرفت گریز دارند؛ زیرا آنان به لذت جسمانی مانند خوردن و ... انس گرفته‌اند، درحالی‌که اگر شناخت و معرفت خود را نسبت به لذات عقل دریابند، هر نوع سختی و ناگواری را در آن تحمل می‌کنند.

تبیین نظریه اخلاقی اپیکور

اصول نظریه فلسفه اخلاق اپیکور مبتنی بر ۵ اصل است:

۱. لذت عبارت است از فقدان الم؛
۲. لذت روحی به دلیل دوام بیشترش، بر لذت جسمانی ترجیح دارد؛
۳. ارزیابی و سنجش عقلانی لذت و الم به ما امکان می‌دهد که از زندگی بهره‌مند شویم که در آن، لذت با دوام، بیشتر از درد گذرا باشد؛

۴. از میان امیال و خواسته‌های فراوان انسانی ما باید فقط امیال ضروری و طبیعی را ارضا کنیم؛

۵. هر چند لذت تنها خیر ذاتی است، امور دیگری مانند سعادت، مصلحت‌اندیشی، و ... دارای خیر

واسطه و ابزاری هستند. (History of Western Ethics: Hellenistic by A. A. Long. in)

(Encyclopedia of Ethics. v.1 .P.741.742)

از سویی اپیکور برای کسب لذت چهار قاعده به دست می‌دهد:

۱. لذتی را بپذیر که رنجی به دنبال ندارد؛
 ۲. از هر رنجی که خوشی را نتیجه نمی‌دهد بپرهیز؛
 ۳. از هر خوشی که تو را از خوشی بزرگ‌تر محروم کند یا رنج بزرگ‌تر را به دنبال آرد، اجتناب کن؛
 ۴. رنجی را که از رنج بزرگ‌تری رهایت می‌سازد و یا خوشی بزرگ‌تری را به دنبال دارد، بپرهیز.
- (حسین پور، ۱۳۷۱: ۲۸۲)

اخلاق فلسفی اپیکور که سیرت لذت نام دارد، غایت زندگی را در کسب لذت می‌داند و می‌گوید: لذت عبارت است از ارضای تمایلات به‌طور معتدل و رضایت بخش؛ اما بعضی از تمایلات طبیعی و ضروری است و بعضی طبیعی غیر ضروری است و بعضی نه طبیعی و نه ضروری است. خردمند باید به ارضای تمایلات دسته اول که طبیعی و ضروری است اکتفا کند و در اندیشه تمایلات دیگر که ضروری نیستند و یا نه طبیعی هستند و نه ضروری خود را گرفتار رنج و تعب نکند، بدین گونه است که خردمند می‌تواند به سکون خاطر که هیچ گونه درد و رنجی را نمی‌پذیرد، دست یابد و به نهایت زندگی که لذت است برسد. (شاله، ۱۳۳۹: ۱۷)

از نگاه اپیکور هیچ لذتی فی نفسه شر نیست، فقط عواملی از لذت وجود دارد که کسالت‌های خیلی شدیدتر از خود این لذات تولید می‌کند، اگر هر نوع لذتی می‌توانست از حیث دوام به سر حد کمال برسد و در مجموعه وجود و یا لااقل به قسمت‌های اصلی بدن منتشر گردد، دیگر هیچ اختلافی بین لذات موجود نبود. اگر وسایلی که مردم هرزه وعیاش، لذت خود را در آن می‌جویند، روحشان را از وحشت‌هایی که قضایای آسمانی و مرگ و آلام بدان الهام می‌کند، می‌رهاند و به علاوه اگر محدود کردن مشتیهاتشان را به آنان یاد می‌داد، ما از آنها هیچ ملامتی نمی‌کردیم؛ زیرا از همه طرف غرق در لذات بودند و از هیچ جانی درد و رنج حس نمی‌کردند. (کرسون، ۱۳۲۸: ۵۷)

اپیکور می‌گوید: در التذاذ باید رفاه و سعادت همیشگی را در نظر گرفت و نه مانند آریستتیپوس لذات حسی و لذات یک لحظه و یکدم را، پس لذات پایدار را نباید از دست داد و برای لذات امروز، نباید نسبت لذات فردا را بی‌اعتنا بود. (ژکس، ۱۳۶۲: ۴۳)

وی سعادت را نداشتن خواهش و امیال و داشتن سکینه و آرامش خاطر و آسایش باطن و ضمیر می‌داند و می‌گوید: «حکیم با کوزه‌ای آب و قرص نان می‌تواند در خوشبختی با ژوپیتتر به رقابت برخیزد». اپیکور لذت را به صورت منفی تعریف می‌کند بنابراین منظور وی از لذت عدم درد و الم است. علت اینکه اپیکور مکتب فلسفی خود را بر فقدان درد و الم و اصالت لذت قرارداد، این است که مکتب اپیکور پس از فروپاشی دولت شهرهای یونان در امپراتوری مقدونی مطرح شد، اپیکور سعی می‌کرد آموزه‌های

خود را مبنی بر لذت بیان کند تا از سنگینی روانی و معنوی شکست یونانی‌ها از اسکندر بکاهد و به ناامیدی ایشان پایان بخشد.

مکتب اپیکور به جای مفاهیم انتزاعی محض فلسفی بر دو اصل «آرامش مطلق روان» و «بی‌دردی» یا آسایش تکیه می‌کرد و مباحث اخلاقی را از جدال‌ها و ستیزه‌های فلسفی مهم‌تر می‌دانست؛ یعنی سعادت اخلاقی انسان را پیش از جستجوی حقیقت گرامی می‌داشت. آموزش‌های اپیکوریان نمودار اعتراض و عصیان فلسفه‌های «آریستوکراتیک» افلاطون و ارسطو بود. (طاهری، ۱۳۷۹: ۹۳)

بنابراین مشاهده می‌کنیم که اپیکور مبنای فلسفی خود را بر لذت و عدم درد قرار می‌دهد تا از این طریق از آلام و دردهای جامعه خود بکاهد و خود نیز بیان می‌کند: «آنگاه که ما از لذت صحبت می‌کنیم و آن را غایت زندگی می‌دانیم، مقصودمان این نیست که لذتی از هرزگی و کام‌جویی حاصل شود». (بریه، ۱۳۳۵: ۲ / ۱۲۰)

اپیکور تنها بر یک لذت قائل است و آن لذتی می‌باشد که احساس می‌شود و آن لذت جسمانی است و به قول خود او لذت گوشت یا شکم می‌باشد. او می‌گفت: «اگر از لذتی که در چشیدن و مهر ورزیدن و شنیدن و دیدن وجود دارد صرف نظر کنیم معنی، خیر را نمی‌توانم تصور کنم». (همان: ۱۳۰ - ۱۲۱)

اپیکور لذات روحانی را که کورنائیان مدعی آن بودند کنار گذاشت، البته به شادمانی روان نیز قائل بود، اما آن را هم چیزی جز لذت حسی و بدنی نمی‌دانست. اپیکور برای اثبات مدعای خویش مبنی بر اینکه لذت حسی به حکم طبیعت در هر فردی وجود دارد می‌گوید: همین این بس که آدمی را در آغاز زندگی خود؛ یعنی در آن زمانی که هنوز تمایلات او از بین نرفته است، مشاهده کنیم در این صورت است که می‌بینیم که او جزء در موقعی که احتیاج، احساس می‌کند یا تألمی از قبیل گرسنگی و تشنگی حاصل نماید، در جستجوی لذت بر نمی‌آید و چون تألم از میان برود دیگر چیزی را نمی‌جوید و از اینجا نتیجه می‌شود که عالی‌ترین درجه لذت که به حکم طبیعت تعیین می‌شود غیر از دفع الم نیست.

پس تأکید اپیکور بر جنبه منفی لذت؛ یعنی سکون و آرامش و به فضایی که لازمه حیات و مقرون به لذت است می‌باشد و از جمله آن حزم است و حزم اراده است که با نور تفکر روشن می‌شود.

لذتی که اپیکور توصیه می‌کند، جسمانی و زود گذر نیست، بلکه لذتی با دوام می‌باشد. وی می‌گفت برای سعادت باید از الم دوری جست و حداقل آن را هم سعادت دانست. (همان: ۱۲۴)

دیوگنس درباره لذت اپیکوری می‌گوید: «در آرامش ذهن و عدم وجود الم لذت‌هایی است که مستلزم سکون است. خوشی و شادکامی مبتنی بر حرکت و فعالیت‌اند». (لائر تیوس، ۱۳۸۷: ۴۶۸)

اپیکور با این اعتقاد کور نایئان که الام جسمانی بدتر از الام روحانی است و در نتیجه بدکاران به

عقوبت‌های جسمانی محکوم می‌شوند، مخالف است. وی معتقد بود آلام روحانی بدترین آلام است؛ زیرا جسم تنها آلام کنونی را تحمل می‌کند، اما روح آلام گذشته و آینده و حال را درمی‌یابد و از این رو معتقد بود لذت روح بهتر از لذت جسم است و لذت را غایت زندگی می‌دانست و برای اثبات این مدعا به این واقعیت استناد می‌کند که موجودات زنده به محض تولد به صورت طبیعی و فارغ از استدلال، دوستدار لذت و دشمن الم هستند، ما نیز اگر به احساسات خود رجوع کنیم از الم احتراز می‌کنیم. (همان: ۴۶۸)

اپیکور دریافته است که لذات در جهان با آلام و رنج‌ها عجین است، لذا نمی‌توان لذایذ خالص و به دور از هرگونه درد و رنجی داشت و لازمه برخورداری از بعضی لذایذ، تن دادن به پاره‌ای از آلام است و در برخی موارد نیز اعلام می‌کند که گاهی بین لذات تراحم دیده می‌شود و نمی‌توان همه آن لذایذ را برگزید و برگزیدن هر لذت، به معنای چشم‌پوشی از لذت دیگر است و به گفته خود وی نباید از لذات پرهیز کنیم، بلکه باید آنها را انتخاب نماییم. (مصباح یزدی، بی‌تا، ۱۴۰)

اپیکور در مسئله لذت و یا به تعبیر صحیح‌تر در مسئله دوری از رنج و آلام، به لذات و آلام جسمانی توجه می‌دهد و بس. او به لذت روحی از قبیل لذت حاصل از علم و تحقیق یا خیر اخلاقی و عبادات عارفه توجه و بلکه با آن آشنایی ندارد. (راسل، ۱۳۶۵: ۱ / ۴۷۳)

وی خیر و فضیلت را در لذت می‌داند و می‌گوید:

سر آغاز و سرچشمه همه خوبی‌ها، خوبی شکم است، حتی حکمت و فرهنگ را باید راجع به آن دانست. لذت روح عبارت است از تفکر لذت جسم و لذت جسم بهترین لذت است و امتیاز لذت روح بر جسم این است که به جای تفکر درباره رنجش آلم به خوشی و لذت جسم بیندیشیم بدین ترتیب بر لذت روحی تسلط می‌یابیم و لذت روح بر جسم ترجیح دارد. (همان: ۴۷۵)

بنابراین لذت‌گرایی اپیکور و فلسفه و نگرش او به‌گونه‌ای بود که هر کس به ظن خود آرای وی را تفسیر می‌کرد، گروهی وی را لذت‌گرا دانسته، بدان معنا که وی به دنبال لذت شکم و لابلالی و هرزگی است و دوستان وی هدف او را دفع الم و درد تفسیر می‌کردند. پس شناخت نظریه اخلاقی اپیکور که مبتنی بر لذت‌گرایی است، جهت تحلیل درونی دینی این نظریه نخست تحلیل دینی از لذت را دنبال کرده و سپس به نقد مبانی الهیاتی اپیکور در نظر اخلاقی‌اش می‌پردازیم.

تحلیل دینی «لذت»

چیزی که ما در خود می‌یابیم و از آن به لذت تعبیر می‌کنیم حالتی است ادراکی که هنگام یافتن شیء

دلخواهی برای ما حاصل می‌شود، به شرط آنکه آن شی را به‌عنوان مطلوب خود بشناسیم، نیز از یافتن آن آگاه و به آن توجه داشته باشیم. پس اگر چیزی را به‌عنوان مطلوب شناسیم یافتن آن برای ما لذتی پدید نمی‌آورد و همچنین اگر به یافتن آن توجه نداشته باشیم از آن لذت نمی‌بریم. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۴۰)

لذت راحتی از درد و الم است و هر لذت حسی تنها رهایی از درد یا رنجی است که اکنون در جایگاه آن نیست. در این زمان آشکار خواهد شد که هر کس به تحمیل لذت جسمانی برای خود خرسند گردد و آن را غایت خود و نهایت سعادت پندارد، درحالی‌که او بنده نفس شده و از نفس پیروی می‌کند در این مقام با خوکان و جانداران پست شریک است؛ زیرا اینان لذت را سعادت می‌دانند و سعادت را در لذت حسی می‌شمارند. (رازی، ۱۳۸۱: ۹۶)

لذتی را که انسان می‌برد یا از وجود خویش است و یا از کمال خویش و یا از موجوداتی که نیازمند به آنهاست و به نحوی با آنها ارتباط وجودی دارد. پس اگر بتواند وجود خود را وابسته ببیند به موجودی که همه ارتباطات و تعلقات به او منتهی می‌گردد و ارتباط با او، فرد را از هر وابستگی دیگر بی‌نیاز می‌کند، به عالی‌ترین لذت نائل شده است.

بنابراین مطلوب حقیقی انسان که عالی‌ترین لذت‌ها را از او می‌برد موجودی است که هستی انسان وابسته به او و عین تعلق و ربط به او می‌باشد و از مشاهده جمال و جلال او حاصل می‌آید. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۶۴) در شرع مقدس اسلام نیز معیار و مقیاس ارزش و سعادت، لذت نمی‌باشد. در مکتب اسلام لذت به‌عنوان یکی از ویژگی‌های ارزشی اسلام می‌باشد، اما با این تفاوت که در صورت تزامم با لذات دیگر تنها لذتی انتخاب می‌شود که پایدارتر، عمیق‌تر، و ماندنی‌تر باشد. به تعبیر دیگر در اسلام لذاتی معیار تشخیص و ارزش‌اند که با لذات دیگر تنافی و تزامم نداشته باشند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۵: ۱۴۹)

بنابراین بر فرض اینکه ملاک اصلی ارزشی را لذات بدانیم، باید بین لذت‌ها تفاوت و تفکیک قائل شویم. علاوه بر این لذات به اصیل و مقدمی تقسیم می‌شود. اگر بنا باشد لذات مقدمی که خود مقدمه لذات اصیل هستند مانع از تحقق لذات اصیل گردند، هیچ انسان عاقلی این لذت را لذت نمی‌داند. (همان: ۱۵۰)

پس این‌گونه نیست که لذت به‌عنوان معیار و شاخص باشد و همچنین در اسلام لذت نیز نفی و حذف نمی‌شود و در آیات بسیاری همچون آیه: «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ» (زخرف / ۷۱) که در آن از لذات اخروی نام برده می‌شود پس لذت در اسلام معتبر است، اما در صورتی که مانع لذت والاتر گردد، نه تنها لذت نیست بلکه الم است: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ * قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا». (اعراف / ۳۲) و در جای دیگر می‌فرماید: «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا».

بنابراین، اسلام لذایذ و غرایز را هرگز نفی نمی‌کند، بلکه آن را وسیله برای نیل به اهداف عالی

انسانی می‌داند که هر کس به اندازه احتیاج و نیاز به آن روی می‌آورد. در عین حال انسان در لذت نباید اسراف کند و نباید لذت را در لذات مادی منحصر بداند درحالی‌که بالاترین و والاترین اهداف انسانی و لذات، لذت‌های معنوی و لذت‌های روحانی است و آن رسیدن به قرب خداوند است تعالیم اسلامی تمایلات و شهوات و لذایذ و میل به آنها را معصیت نمی‌داند. چنان که گذشت، قرآن می‌فرماید: «بگو چه کسی زینت‌ها و زیورها از طیبات را بر شما حرام کرده است؟» در واقع آیه می‌گوید استفاده از لذایذ و زینت‌ها و زندگی دنیوی خالی از اشکال است، اما استفاده از لذت‌ها و بهره‌مندی از دنیا باید به صورت متعادل و بدون اسراف و زیاده‌روی در هر امری باشد.^۱

بنابراین مبنای فلسفی اپیکور با آنچه در اسلام توصیه و تأکید می‌شود نه تنها قابل جمع نیست، بلکه با یکدیگر منافات دارند، اسلام مبنای خود را بر اهداف عالی و نیل به قرب الهی قرار داده است،^۲ درحالی‌که اپیکور مبنای خود را لذت و اصالت لذت قرار داده و سعادت بشری را در تأمین لذات حسی می‌داند. در ادامه با تمرکز بر مبانی الهیاتی اپیکور به نقد درون دینی این مبانی می‌پردازیم.

نقد درون دینی دیدگاه لذت‌گرایی اپیکوریان

۱. انکاره فناپذیری حیات دنیوی

یکی از اشکالات اساسی نظریه اپیکور این است که وی آخرت و مرگ و خداوند را نفی کرده است و چنانکه در نظریه فلسفی وی مشاهده کردیم، او لذات دنیوی را مبنا قرار می‌دهد و به لذات اخروی وقعی نمی‌نهد، پس اولاً نادیده گرفتن لذات اخروی و حیات ابدی انسان یکی از اشکالات اساسی مکتب اپیکور و جهان‌بینی اوست. طبیعی است که اگر کسی حیات انسان را محدود به دنیا نماید، نمی‌تواند لذتی به جزء لذت مادی را دریابد و اگر کسی مانند اپیکور دست خدا را در اداره هستی کوتاه ببیند و مرگ را پایان جهان بینگارد، بنابراین لذت وی لذتی دنیوی خواهد بود و چون اندیشه او به این دنیا محدود گشته لذت و الم را محدود در این دنیا می‌شمارد، درحالی‌که کدام لذت اخروی در مقایسه با لذت دنیوی - هرچند طولانی باشد - قابل مقایسه است و چقدر پایدارتر و طولانی‌تر است؟ (Epicureanism "by Davidsedley in (Rovtledge Encyclopedi a of Philosophy. v3.4

۱. التعالیم الاسلامیه تکشف عن هذه الحقیقه، و هی ان الاحساس بالشهوه لا یعد اثماً و المیل نحو الذائد لا یعبده اثماً والمیل نحو الذائد لا یعبده معصیه، فالاسلام یقر جمیع الغرایز ویجیز للانسان ان یتبع بها حتی انه صرح فی شأن من ینفی عن لذتها. (طهرانی، الاسلام و تجدید الحیاه المعنویه فی مجتمع، ص ۱۶۹)
۲. وابتداء الاسلام الجدیرون اللائقون انما ینستفیدون من النعم الالهیه والذائد المادیه بقدر ما یحتاجون الیها فی سبیل نیل المدرج العالیه الانسانیه. (همان)

ثانیاً اپیکور نتوانسته مسئله مرگ و خدا را حل نماید. وی مرگ را پایان زیست می‌داند؛ زیرا می‌گوید انسان با مرگ فاقد احساس می‌گردد، درحالی‌که انسان‌ها (جز اندکی) از مرگ نمی‌ترسند؛ زیرا شعله حیات در درون انسان زبانه می‌کشد و میل به بقا دارد و در جستجوی حیات می‌باشد.

پس، مرگ معدوم شدن مطلق نمی‌باشد و آن نظامی می‌تواند از عهده این میل درونی انسان برآید که به جهان پس از مرگ و خدا اعتقادی داشته باشد و با اعتقاد به خدا مسئله ترس از مرگ و زندگی بعد از مرگ را حل نماید. (نصری، ۱۳۶۳: ۵۱۷) اپیکور می‌گفت خدا هیچ دخالتی در امور بشر ندارد و با انکار خدا می‌خواست ترس آدمی را زایل نماید، وی اصل ابدیت ماده را به آدمی آموخت تا فقط به طبیعت دل ببندد. (عنایت، ۱۰۷) اما برهان عقلی «ثبات شخصیت» بر تجرد نفس، بی‌مایگی سخن اپیکور، که بیان می‌کرد روح با جسم متلاشی می‌شود را بر ملا می‌کند. (کرسون، ۱۳۸۳: ۳۱)

برهان ثبات شخصیت

علم ثابت کرده است که تغییر و تحول مختص ماده می‌باشد و آنچه که مجرد از ماده است، تغییر و تحول ندارد، پس نفس انسان هیچ تغییری ندارد گرچه انسان جسمش از کودکی تا کهولت بارها تغییر می‌کند، اما روح و نفس او ثابت می‌باشد؛ زیرا تحول برای ماده است. اگر نفس و روح نیز تحول و تغییر داشت، هیچ‌گاه نمی‌توانستیم بگوییم من در کودکی یا جوانی فلان خط را نوشتم و یا فلان کار را انجام دادم؛ زیرا «من»، در کودکی یک فرد بودم و در پیری فرد دیگری شده‌ام! درحالی‌که چنین نیست.

بدن انسان مانند همه حیوانات، مجموعه‌ای از سلول‌ها است که هر یک از آنها همواره در حال تحول و تغییر می‌باشد و شماره آنها نیز همواره از آغاز تا پایان زندگی ثابت است. طبق نظریه معروف فلسفی ملاک وحدت در هر موجود طبیعی، امر بسیط و نامحسوسی است که طبیعت یا صورت نام دارد که با تحولات ماده تغییر نمی‌کند و در موجود زنده به آن «نفس» می‌گویند.

فلاسفه پیشین، نفس نباتی و حیوانی را مادی و نفس انسان را مجرد می‌دانند، البته بعضی حکما از جمله ملاصدرا نفس حیوانی را نیز مجرد می‌دانند. بنابراین ملاک وحدت در نبات، نفس نباتی آنها می‌باشد که زندگی نباتی آنها در گروهی وجود صورت و نفس نباتی خاص در مواد مستعد می‌باشد و هنگامی که استعداد مواد از بین برود، صورت و نفس نباتی نیز از بین می‌رود، اما چون نفس انسان مجرد است بعد از متلاشی شدن بدن نیز باقی می‌ماند و زمانی که مجدداً به بدن باز گردد، این همانی و وحدت خود را حفظ می‌کند چنانکه قبل مرگ نیز همین وحدت روح، ملاک وحدت شخص / شخصیت می‌باشد

و تبدل مواد بدن باعث تعدد شخص نمی‌شود.^۱

حاصل آنکه روح انسان بعد از مرگ به بدن باز می‌گردد و با متلاشی شدن جسم از بین نمی‌رود؛ زیرا روح جوهر و مستقل است و عرض نیست و برخلاف نظریه اپیکور با مرگ آدمی متلاشی نمی‌شود. از طرفی انقسام و تجزیه از لوازم ماده است و روح قابل انقسام نیست. از اینجا بی‌مایگی سخن اپیکور مشخص می‌شود. «من» نیز موجودی بسیط و غیر قابل تجزیه است و نمی‌توان آن را مثلاً به نیم من تقسیم کرد و احساسات و حالات روانی که مختص به روح است نیز قابل لمس و یا تقسیم نیستند؛ زیرا انقسام مربوط به ماده است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳۴۹ - ۳۴۸) بنابراین روح و نفس انسان با مرگ نابود نمی‌گردد و ملاک تشخیص فرد نیز صورت یا نفس می‌باشد که اگرچه جسم نابود می‌شود، روح باقی است لذا سخن اپیکور مبنی بر نابودی نفس با برهان عقلی قابل مناقشه است.

۲. انگاره خدایان به جای خدای واحد

یکی دیگر از اشکالات اپیکور اعتقاد به چند خدایی است و بیان می‌دارد که «خدایان دخالتی در امور بشر ندارند» و با این سخن وحدانیت خدا را انکار می‌کند اما خداوند واحد، واجب‌الوجود و حقیقتی صرف است که ثانی ندارد و حتی فرض راه یافتن کثرت در آن محال است.

واجب‌الوجود وجودی صرف و محض است و هیچ امری با آن آمیخته نیست، وجودی صرف که هیچ حد و قیدی او را محدود نساخته و عدم و نقصان در او راه ندارد و، وجود صرف همواره یگانه است و اساساً دومی ندارد. پس وقتی که خدا وجود صرف است و صرف الشیء نیز تکرار و ثانی ندارد، پس خداوند واحد و یگانه است. (طباطبایی، ۴۳۱)

حجت دیگر بر یگانگی خداوند آن است که اگر ما فرض کنیم که دو واجب داریم این کثرت فرع بر تمایز است؛ یعنی در صورتی می‌تواند دو یا چند خدا وجود داشته باشد که دست کم یک جهت امتیاز و اختلاف بین آنها باشد و این جهت اختصاص به یکی از آنها داشته و دیگری فاقد آن باشد. مقدمه دیگر آنکه دو واجب‌الوجود در وجوب وجود با هم مشترک هستند پس با فرض دو واجب یا هر دو مثل هم

۱. لقد اثبت العلم ان التغير والتحول من الآثار اللازمه للموجودات المادیه، فلا تنفك الخلايا التي يتكون منها الجسم البشري عن التغير والتبدل، ولكن كل واحد منا يحس بان نفسه باقيه ثابتة في دوامه تلك التغيرات الجسميه، ويوجد ان هناك شيئاً يسند اليه جميع حالاته من الطفولية والصباه والشباب والكهوله، وهناك وراء بدن الانسان وتحولاته البدنيه حقيقه باقيه ثابتة رغم تحول الاحوال وتصمر الزمنه. فلو كانت تلك الحقيقه التي يحمل عليها تلك الصفات امراً مادياً مشمولاً لسنه تغير وتحول، لم يصح حمل تلك الصفات علي شي ءواحد حتي يقول: انا الذي كتبت يوم كنت صبياً او شاباً. (سبحانی، محاضرات فی الالهيات، ص ۴۰۵ - ۴۰۴)

هستند که یکی بیش نمی‌باشند و یا اختلاف و امتیاز دارند و این باعث مرکب بودن آنهاست درحالی‌که خداوند مبرا از ترکیب است. (همان: ۴۳۳)

۳. مبناانگاری لذت

کمال حقیقی انسان عبارت است از آخرین مرتبه وجودی و عالی‌ترین کمالی که انسان استعداد وصول به آن را دارد و کمالات دیگر، اگر انسان را در وصول به کمالات حقیقی‌اش یاری رسانند همگی کمالات آلی و نسبی به حساب می‌آیند. بنابراین مطلوب اصیل انسان همان کمال حقیقی است که دارای ارزش ذاتی است و مطلوبیت داشتن اشیا دیگر، مطلوبیتی فرعی و مقدمی است. همچنین لذتی که انسان اصالتاً طالب آن است لذتی است که از حصول کمال حقیقی می‌برد. (مصباح یزدی، بی‌تا، ۱۶۰) اما لذتی که اپیکور بر آن پای می‌فشرد، بدون توجه به کمال حقیقی انسان و در تعارض با لذایذ ماندگار و روحانی انسان است.

۴. مبناانگاری حس در منظر اپیکور

اصالت حس از منحط‌ترین گرایش‌های فکری است که در طول تاریخ طرفدارانی داشته و ایراداتی اساسی بر آن وارد شده است. با اصالت حس و حواس که مبنای فلسفی اپیکو است، محکم‌ترین پایه‌های شناخت؛ یعنی شناخت حضوری و بدیهیات عقلی از دست می‌رود و با از دست رفتن آنها نمی‌توان هیچ‌گونه تبیین معقولی برای درستی شناخت و مطابقت آن با واقع، ارائه داد. اصالت حس یعنی اینکه نقطه اتکا و مرکز ثقل ادراک و شناخت را بر حواس قرار دهیم، درحالی‌که حواس متغیرترین و از این رو بی‌اعتبارترین نقطه در شناخت است و شناخت حسی بیش از هر شناختی در معرض خطا و اشتباه است و لذا حسن‌گرایان راه را برای اثبات منطقی جهان، بر خودشان مسدود ساخته‌اند. اما چرا حواس ما را به شناخت و معرفت رهنمون نمی‌کند؟

یک. نقص در معرفت‌شناسی

این سخن که ما فقط به احساس‌های خود می‌توانیم اطمینان داشته باشیم و یا تنها احساس‌های ما معرفت یقینی می‌دهند حاکی از نوعی حس‌گرایی افراطی است و این سخن که ما نمی‌دانیم که عسل شیرین است و یا گچ سفید است بلکه فقط احساس‌هایی از آنها داریم و صرف احساس می‌باشند، از نوعی شک‌گرایی به عالم واقع حکایت می‌کند. (ژکس، ۱۳۶۲: ۴۲)

دو. غفلت از پیامدها

ایراد دیگر آن است که چه بسیار لذات انی و زود گذر که منشأ الام و بلاایای فراوانی در آینده می‌باشد.

چنانکه وقتی افراد در می‌گساری افراط می‌کنند، باعث انواع بیماری‌ها و دردهای جسمی و یا روحی می‌گردد از سویی چه بسیار آلام فعلی و زود گذر که سرچشمه آسایش روحی و جسمی در آینده است. چنانکه یک عمل جراحی امروز که احتمالاً همراه با درد و رنج فراوان است ممکن است در آینده برای انسان موجب راحتی و آسایش باشد. (همان: ۴۲)

سه. نفی اخلاق

اصالت حس و مبنا قرار دادن آن در اخلاق موجب نفی اخلاق می‌شود؛ زیرا اخلاق همواره با لذات جسمی و حسی مطابقت ندارد، درحالی که این مکتب و طرفداران آن انسان را به پیروی از لذات جسمی دعوت می‌کنند و این در حالی است که لذت جسم و حس به‌تنهایی و منحصرأ انسان را به مرتبه حیوانیت تنزل می‌دهد. (مصباح یزدی، بی‌تا، ۱۲۵)

چهار. نادیده گرفتن لذت اخروی و ابعاد دیگر انسان

به‌طور مجمل و خلاصه اگر بخواهیم مکتب حس‌گرایی را مورد نقد قرار دهیم باید بگوییم که این مکتب، اخلاق و انسانیت انسان را نادیده گرفته است و اصلاً به لذات اخروی توجهی ندارد و لذت را در دنیا و آن و لحظه می‌داند و فقط به غرایز انسان توجه می‌کند، درحالی که انسان علاوه بر جسم ابعاد دیگر هم دارد که به آن ابعاد واقعی نداده‌اند! حالات و شئون وجودی انسان بسیار فراتر از دایره محدود غرایز است. انسان علاوه بر غرایز، ویژگی‌های دیگری مثل عواطف و عقل نیز دارد. هر انسانی اگر بخواهد عواطف اجتماعی و خانوادگی خود را ارضا کند، به ناچار باید از یک سری لذات چشم‌پوشی کند پس انسان محدود در غرایز نیست. (همان: ۱۲۵)

بنابراین حواس و اصالت حس نمی‌تواند ما را به حقیقت راهنما باشد و رسالت ما انسان‌ها در دنیا این است که به قرب خدا هر چه نزدیک‌تر شویم و رسیدن به هدف‌های عالی، نیاز به‌وسایله‌های عالی و متعالی دارد. به بیان دیگر ما به این دنیا پا نگذاشتیم که چند روزی مانند حیوان سر در آخور داشته باشیم و به لذات جسمی و حسی بپردازیم بلکه غایت و هدف خلقت رسیدن به قرب الی الله است. البته چنانکه گفتیم، اسلام لذت را نفی و نهی نمی‌کند اما حتی انسان وقتی به فطرت خود توجه کند درمی‌یابد که لذت حس به‌تنهایی انسان را اشباع نمی‌کند، پس طینت و فطرت آدمی نیز اصالت را بر حواس نمی‌دهد. کدام انسان عاقلی می‌تواند بپذیرد که لذت آنی و امروز ملاک است و لذت آینده و جاویدان - آخرت - را نفی کند!

نتیجه

پس از بررسی و نقد مبانی فلسفی و کلامی اپیکوریان و طرح نظریه موافقان و مخالفان او، می‌توان از این مقاله چنین استنتاج کرد، که اپیکور فردی لذت‌گرا بود و می‌خواست برای آرامش و آسایش روح و

روان، خدا و مرگ را نفی و انکار کند. اما روشن است که لذت نمی‌تواند به‌عنوان مبنا و شالوده ارزش‌های اخلاقی باشد؛ زیرا لذت تمایلات فردی است پس اگر لذت به‌عنوان اساس و پایه مکتبی قرار گیرد، باید گفت که ارزش‌های اخلاقی آن مکتب به نسبی‌گرایی سوق می‌یابد. فطرت انسان‌ها اقتضا می‌کند که معیار و مبانی ثابت برای ارزش‌های اخلاقی مطرح گردد، درحالی‌که لذت در یک فرد با فرد دیگر و حتی خود فرد در یک زمان با زمان دیگر متفاوت است، فردی در یک لحظه احساس لذت می‌کند، اما در زمان دیگر از همان میل و مؤلفه احساس لذتی ندارد. همچنین فطرت انسان‌ها، یک نوع گرایش به خداجویی دارند، چطور اپیکور این فطرت را نادیده گرفته است؟ از سویی مرگ پایان زندگی و معدومیت محض نیست، بلکه انتقال به جهانی دیگر است. مبانی کلامی و فلسفی اپیکور مبنی بر لذت‌گرایی و نفی خدا مخالف فطرت انسانی است و مکتب او گرچه لذت‌گراست، در واقع الم و درد بی‌دینی را برای افراد به ارمغان می‌آورد. نتیجه آنکه مبانی وی نمی‌تواند شالوده یک مکتب فلسفی قابل دفاع باشد؛ زیرا لذتی که او بیان می‌کند هدف است، درحالی‌که انسان باید به اهداف عالی و متعالی بنگرد. ضمن آنکه انسان مرکب از جسم و روح معنوی است و روح انسان عالی است و باید به متعالی شدن بیندیشد نه به لذات جسم و ماده. همچنین روح معدوم و نابود نمی‌گردد، گرچه جسم متلاشی شود. اما اپیکور این مبنا را نادیده گرفته و انسان را به تفکرات جسم و ماده هدایت می‌کند.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابی الحسن ابن ابی ذر، ۱۳۳۶، السعادة والاسعاد فی سیرة الانسانیة، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳. بریه، امیل، ۱۳۳۵، تاریخ فلسفه، ج ۲، ترجمه علی مراد داودی، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، چ ۱.
۴. بازارگاد، بهاء‌الدین، ۱۳۳۲، تاریخ فلسفه سیاسی (سیر تاریخی افکار و عقاید سیاسی از آغاز تا زمان معاصر)، ج ۱، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چ ۲.
۵. تربتی، محمدجواد، ۱۳۳۵، فلسفه نوین، (اصول فلسفه، تاریخ فلسفه، متافیزیک زیباشناسی)، تهران، نشر محمدعلی علمی، چ ۳.
۶. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۶۶، نفحات الانس من الحضرات القدس، به تصحیح و مقدمه مه‌ری توحیدی پور، تهران، نشر سعدی (اخوان)، چ ۱.

۷. حسین پور، پرویز، ۱۳۷۱، در گذرگاه هستی، تهران، نشر حافظ نوین، چ ۱.
۸. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۳۰، لغتنامه دهخدا، تهران، چاپخانه مجلس.
۹. دورانت، ویل، ۱۳۷۹، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چ ۱۴.
۱۰. رازی، ابن مسکویه، ۱۳۸۱، تهذیب الاخلاق، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، نشر اساطیر، چ ۱.
۱۱. راسل، برتراند، ۱۳۶۵، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ترجمه نجف دریابندری، تهران، نشر پرواز، چ ۱.
۱۲. ژکس، ۱۳۶۲، فلسفه اخلاق، (حکمت عملی)، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیر کبیر.
۱۳. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۸ ق، محاضرات فی الالهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، الطبعة حادی عشر.
۱۴. شاله، فیلیسین، ۱۳۲۹، متافیزیک، ترجمه عبدالحسین زرین کوب، تهران، انتشارات علی اکبر معلمی، چ ۱.
۱۵. شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۴، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۱.
۱۶. طاهری، ابوالقاسم، ۱۳۷۹، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب، تهران، نشر قومس، چ ۱.
۱۷. طهرانی، جواد سعید، ۱۳۸۴، الاسلام و تجدید الحیاة المعنویة فی مجتمع، عراق، ذوی القربی، چ ۱.
۱۸. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۱، اخلاق ناصری، طهران، انتشارات کتابفروشی علمیه اسلامیة.
۱۹. الطویل، توفیق، ۱۳۸۳، تاریخچه کشمکش عقل و دین، باز نگارش علی فتحی لقمان، تهران، انتشارات نوید شیراز، چ ۱.
۲۰. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۳، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، انتشارات ققنوس، چ ۲.
۲۱. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۲، تاریخ فلسفه یونان و روم، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی سروش، چ ۱.
۲۲. کرسون، آندره، ۱۳۸۳، فلاسفه بزرگ، ترجمه کاظم عبادی، تهران، نشر مؤسسه مطبوعاتی علی اکبر معلمی، چ ۳.
۲۳. لائر تیوس، دیوگنس، ۱۳۸۷، فیلسوفان یونان، ترجمه از یونانی به انگلیسی آر. دی هیکس، ترجمه فارسی، بهزاد رحمانی، تهران، نشر مرکز، چ ۳.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، خودشناسی برای خودسازی، قم، انتشارات در راه حق، چ ۱.

۲۵. _____، ۱۳۸۵، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چ ۱.
۲۶. _____، ۱۳۸۶، *آموزش عقاید*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، چ ۲۵.
۲۷. _____، ۱۳۸۷، *آموزش فلسفه*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چ ۱.
۲۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *آشنایی با علوم اسلامی*، ج ۲، تهران، نشر صدرا، چ ۶.
۲۹. مولیایی، محمدمسعود، ۱۳۷۱، *ستارگان آسمان علم ادب و هنر*، تهران، نشر برنا.
۳۰. نصری، عبدالله، ۱۳۶۳، *سیمای انسان کامل*، از دیدگاه مکاتب، تهران، نشر جهاد دانشگاهی علامه طباطبایی، چ ۲.
۳۱. هولمز، رابرت ال، ۱۳۸۵، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، انتشارات ققنوس، چ ۳.
32. "Epicureanism" by David Sedley in *Routledge Encyclopedia of Philosophy* . V.3, 34.
33. "Cyrenaics by voula Tsouna", in *Routledge Encyclopedia of philosophy*, V.2. P.760
34. History of Western Ethics:3.Hellenistic by A.A. long ,in *Encyclopedia of Ethics*, V.1, P. 472-471.



