

بررسی و تحلیل لذت‌گرایی اخلاقی در رباعیات خیام

کامیار کلینی*

رهام شرف**

چکیده

در این پژوهش تلاش می‌شود تا نظریه اخلاقی مورد نظر حکیم عمر خیام نیشابوری با توجه به رباعیات منسوب به وی مورد بررسی قرار گیرد و نسبت آن با فلسفه اخلاق اسلامی مورد مذاکره قرار گیرد. اهمیت مساله با توجه به تاثیر عمیق خیام در ادبیات (شعر، رباعیات) و تفسیرهای متفاوت و بعضاً متعارض از فلسفه و نظریه اخلاقی وی مشخص می‌گردد. بنابراین هدف اصلی ما از این پژوهش تحلیل ابیات وی و استخراج نظریه اخلاقی است که خیام از آن حمایت می‌کند. از سوی دیگر در این نوشتار به دنبال تعیین نسبت نظریه اخلاقی وی با نظریات اخلاقی معاصر هستیم. بررسی ابیات و رباعیات خیام نمایانگر این است که وی از نوعی لذت‌گرایی اخلاقی حمایت می‌کند که با ارضای امیال و خواهش‌های نفسانی در لحظه قرابت دارد. پرواضح است که چنین نظریه‌ای با اندیشه متفکران اسلامی همچون ابن‌سینا و ابن‌مسکویه که بر لذایذ عقلانی و معنوی تاکید می‌کنند در تعارض قرار می‌گیرد. البته این نظریه اخلاقی معلول فلسفه و جهان بینی شکاکانه‌ای است که از متن اندیشه‌های خیام قابل استخراج است. اما براساس یافته‌های این تحقیق از نظر افرادی همچون شهید مطهری و علامه جعفری رباعیاتی که رنگ و بوی شکاکانه و پوچ‌گرایانه دارد از آن خیام نیست و صرفاً به او نسبت داده شده است. با چنین فرضی مبنای نسبت دادن پوچ‌گرایی به خیام و در نتیجه لذت‌گرایی به او متزلزل خواهد شد.

واژگان کلیدی

خیام، نظریات اخلاقی، لذت‌گرایی، لذت، رنج.

k.koleini@yahoo.com

*. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان، گرایش فلسفه - منطق.

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۸/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۱۲

طرح مسئله

لذت‌گرایی اخلاقی یکی از نظریات اخلاقی مهم در اخلاق هنجاری می‌باشد که بر اساس آن انسان در زندگی صرفاً باید به دنبال لذت باشد و از درد و رنج دوری کند. این نظریه ذیل نظریات غایت‌گرا قرار می‌گیرد و با موضع تکلیف‌گرایان فاصله دارد. زیرا بر مبنای تکلیف‌گرایی، عمل درست عملی است که به جهت انجام تکلیف و وظیفه اخلاقی انجام شود و نباید هیچ انگیزه یا مقوله‌ای بیرون از اخلاق محرک انجام عمل اخلاقی باشد. (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۸: ۲۱۲ - ۲۱۱)

این در حالی است که از نظر غایت‌گرایان تکالیف اخلاقی فی‌نفسه ارزشمند نیستند و اهمیت آنها از این جهت است که به ارتقای خیر فردی یا اجتماعی کمک می‌کند. (Carlson, 1995: 5) مصداق این خیر در نظریات غایت‌گرا متفاوت است. ممکن است برخی از غایت‌گرایان معتقد باشند مجموعه‌ای امور خیر ذاتی هستند و هدف اخلاق نیز پیشینه کردن این خیرهای ذاتی است. همچنین ممکن است برخی دیگر همچون لذت‌گرایان بر این باور باشند که یگانه خیر ذاتی در اخلاق، لذت است.

در زندگی بشر، لذت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. انسان، لذت را آگاهانه یا غیرآگاهانه در اخلاق عملی خویش و در تعاملات با خود، دیگران و طبیعت به کار می‌بندد و از این نظر، مقوله لذت شایسته بررسی و تدقیق فلسفی است. لذت از دید فلاسفه لذت‌گرا دارای معانی گوناگونی است، به‌عنوان مثال آنچه که باعث می‌شود نظریه‌ای به‌عنوان لذت‌گرایی مطرح شود تخصیص نوعی لذت به کسی یا چیزی است که این لذت دارای خیر ذاتی است. در بعضی موارد، این لذت به سادگی داشتن احساس لذت به همراه قدری شدت تعریف می‌شود. در برخی دیگر، داشتن احساس لذت به همراه شدت و کیفیت است. در سایر موارد، داشتن احساس لذت با قدری شدت و کیفیت در زمانی که مناسب است تعریف می‌گردد. (Feldman, 1997: 122) اما همه لذت‌گرایان در این امر هم عقیده می‌باشند که لذت خیر ذاتی است. خیر ذاتی، خیری است که به واسطه خود دارای اهمیت است نه به سبب امری دیگر، یا به عبارتی دیگر خیری که مستقل از هر پیامد دیگری، برای وجود خودش معتبر است. (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۱۸۰)

بررسی لذت‌گرایی در رباعیات خیام به سبب جایگاه علمی و فلسفی وی در اعصار گوناگون و همچنین دیدگاه نزدیک او به تفکرات و سبک زندگی دوران معاصر از اهمیت بالایی برخوردار است. (کریستین سن، ۱۳۷۴: ۷۸) غالب پژوهش‌ها درباره نظام اخلاقی خیام به دو صورت بیان شده است: عده‌ای مانند فیتز جرال (مترجم معروف رباعیات به زبان انگلیسی) وی را اپیکوری معرفی کردند (دهباشی، ۱۳۸۳: ۷۷۰) و عده‌ای مانند شهید مطهری وی را منزّه از مکتب اپیکور می‌دانستند. (همان: ۷۳۵) از نظر شهید مطهری خیام تاریخی پوچ‌گرا و شکاک نیست و آنچه باعث شده چنین نگرشی نسبت به او

به‌وجود بیاید رباعیاتی است که از وی نبوده و به غلط به او نسبت داده شده است. (مطهری، ۱۳۶۰: ۵۵۶) از طرفی علامه جعفری نیز معتقد است با توجه به شخصیت حقیقی خیام مشکل می‌توان رباعیاتی که رنگ و بوی پوچ‌گرایانه و لذت‌گرایانه را دارند به او نسبت داد. (جعفری، ۱۳۷۳: ۴۸۱)

با توجه به مسائل مذکور پرسش‌های مهمی مطرح می‌شوند که این پژوهش درصدد پاسخ‌گویی به آنها است. اولین پرسش این است که آیا خیام از نظریه اخلاقی لذت‌گرایی دفاع می‌کند؟ اگر خیام لذت‌گراست نظریه اخلاقی وی ذیل کدام یک از تقریرها از لذت‌گرایی قرار می‌گیرد؟ در نهایت باید پرسید آیا لذت‌گرایی موردنظر خیام بر فرض اثبات، مورد تأیید است یا اینکه با چالش‌های بنیادی مواجه است؟ فرضیه ما در این پژوهش این است که خیام از نوعی لذت‌گرایی با عنوان لذت‌گرایی حسی ساده دفاع می‌کند که البته از منظر اخلاق اسلامی و همچنین با توجه به بسیاری از نظریات فلسفه اخلاق غرب مطرود بوده و قابل نقد و بررسی است. برای پرداختن به نظریه لذت‌گرایی خیام لازم است ابتدا خصوصیات انسان‌شناختی و فلسفی که در رباعیات منسوب به وی وجود دارد را بیان کرده و بر مبنای آنها نظریه اخلاقی مورد نظر وی را استنتاج کنیم.

الف) لذت‌گرایی

هدونیسیم (لذت‌گرایی)، واژه‌ای یونانی به معنای لذت است. لذت دارای معانی وسیعی می‌باشد از جمله: خوشی، کیف، دوستی، شادی، آرامش، رضایت و مواردی مشابه. عدم لذت نیز می‌تواند رنج یا آلم باشد که برخی از کلمات توصیف‌کننده آن عبارتند از: غم، ناراحتی، اضطراب، نگرانی، قتل و مواردی مشابه. در مجموع هر احساس یا تجربه خوشایند لذت نامیده می‌شود و هرگونه احساس یا تجربه ناخوشایند الم یا رنج است. (Moor, 2013) لذت‌گرایی دارای تقسیم‌بندی‌های متفاوت می‌باشد. به‌عنوان نمونه لذت‌گرایی عام که در آن، شخص، لذت را بدون هیچ سعادت آینده برای خویش یا دیگران می‌جوید. لذت‌گرایی در باب ارزش که در آن تماماً و تنها لذت دارای ارزش ذاتی است و تماماً و تنها رنج فاقد ارزش ذاتی است. (Waijers, 2011) نوعی دیگر از لذت‌گرایی با توجه به تقسیم‌بندی دانشنامه استنفورد عبارت است از: لذت‌گرایی روان‌شناختی و لذت‌گرایی اخلاقی. (Moor, 2013)

۱. لذت‌گرایی روان‌شناختی

در لذت‌گرایی روان‌شناختی^۱ تبیین عمل وجود دارد، به‌عنوان مثال علت این که فردی عملی را انجام می‌دهد

1. psychological hedonism.

تا به مقصود خاصی برسد دلیلی را بیان می‌کند. در این‌گونه لذت‌گرایی لذات و آرام تنها عامل انگیزش (محرک) ما در انجام اعمال هستند. مهم‌ترین نوع نظریه فوق «هدف، لذت است» می‌باشد؛ یعنی انسان‌ها لذت را برای خود لذت می‌خواهند. (ادواردز، ۱۳۹۲: ۴۲۶) لذت‌گرایی روان‌شناختی نسخه‌ای از خودگرایی روان‌شناختی^۱ است. در خودگرایی روان‌شناختی، ما به‌واسطه ادراکمان از علایق شخصی خویش برانگیخته می‌شویم. لذا خودگرایی روان‌شناختی دایره‌ای وسیع‌تر از علایق شخصی را در نسبت با لذت‌گرایی روان‌شناختی در برمی‌گیرد. (May, 2011)

۲. لذت‌گرایی اخلاقی

بر اساس نظریه لذت‌گرایی اخلاقی^۲ صرفاً لذت دارای ارزش و تنها الم بی‌ارزش است. باید در نظر داشت که ارزش در لذت‌گرایی اخلاقی ارزش ذاتی باشد، یعنی ارزشی که به خودی خود با ارزش است نه به جهت اهداف دیگر. به عبارت دیگر، مستقل از هر گونه پیشامد دیگر با ارزش است. لذت‌گرایان اخلاقی بسته به اینکه لذت را در چه چیزی یا چه حالت و ویژگی‌هایی تعریف کنند با یکدیگر تفاوت دارند. از جمله در نوع لذت که روحی یا جسمی باشد یا در کیفیت آن. (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۱۸۱)

یک. لذت‌گرایی حسی ساده

آریستیپوس کورنایی^۳ در حدود سال ۴۳۵ قبل از میلاد متولد شد. وی از خوشی جسمانی که در لحظه حال باشد دفاع می‌کرد و آن را به‌عنوان غایت زندگی در نظر می‌گرفت. اما همچنین از تقوا به‌عنوان ارزش ذاتی نام می‌برد. (Tsouna, 1998: 458)

آریستیپوس لذات را به دو دسته تقسیم می‌کند:

الف) لذات محصل: منظور لذاتی می‌باشند که دارای حرکت هستند و وی آنها را غایات زندگی می‌دانست و پیروانش نیز لذت را در لذات جسمانی دنبال می‌کردند و به لذات عقلانی توجه خاصی نداشتند.

ب) لذات آرام: لذاتی هستند که از نبود رنج پدید می‌آیند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۱۱۶)

لذت‌گرایی آریستیپوسی با توجه به دیدگاه (لمپ) در کتاب پیدایش لذت‌گرایی عبارت است از:

الف) لذت ذاتاً خوب و رنج ذاتاً بد است. (اما لذات فیزیکی تمایل دارند که بسیار شدیدتر باشند و از این‌رو محتوای واحدهای بیشتری از لذت را به نسبت لذات ذهنی دارا شوند. به این‌جهت که لذات

1. Psychological egoism.
2. Ethical hedonism.
3. Aristippus of Cyrene.

کوتاه‌مدت قطعی‌تر از لذات دوردست هستند، معقولانه‌تر است که آنها را به جای لذات مشابه که از نظر زمانی دور هستند دنبال کنیم)

ب) ارزش ذاتی هر بخش از لذت، شامل تعداد یکسان از واحدهای لذت در آن بخش می‌شود. ارزش ذاتی هر بخش از رنج شامل تعداد یکسان واحدهای رنج در آن بخش می‌شود.

پ) ارزش ذاتی یک زندگی، کاملاً به‌وسیله لذت و رنج شامل‌شده در آن زندگی، تعیین می‌شود. به این طریق تنها اگر مقدار لذت خالص یک زندگی بیشتر از میزان لذت در زندگی دیگر باشد، آنگاه آن زندگی ذاتاً بهتر از نوعی دیگر است. (Kurt, 2015: 32)

مکتب آریستیپوس (کورنایی) دو نکته را کمتر مورد توجه قرار داده است. اول آن که نسبت به تمام عواقب لذات جسمانی ناآگاه است و دوم آن که با تکیه بر لذات جسمانی، دیگر ابعاد وجودی انسان را نادیده گرفته است.

دو. لذت‌گرایی اپیکوری^۱

اپیکور در حدود سال ۳۴۲ قبل از میلاد در ساموس (جزیره‌ای یونانی در شرق دریای اژه) متولد شد. برای پی بردن به مفهوم لذت در اندیشه‌های اپیکوری ابتدا باید ملاک‌های اپیکور را در راه رسیدن به حقیقت مورد توجه قرار داد:

الف) ملاک اساسی حقیقت، ادراک حسی است؛

ب) مفاهیم، صرفاً تصویری حافظه‌ای می‌باشند؛

پ) احساسات، انفعالات رفتار می‌باشند. در نتیجه احساس لذت، ملاکی است برای آنچه که انتخاب می‌شود. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۶۳)

اپیکور لذت را غایت زندگی می‌دانست و منظور او از لذات، لذاتی هستند که پایدارند؛ مقصود او از لذت، لذتی سلبی است، بدان معنا که لذت بیشتر برابر است با نبود رنج و آلام. همچنین تأکید وی بیشتر بر لذات عقلانی است تا لذات جسمانی.

اپیکور لذات را به دو دسته تقسیم می‌کند:

الف) لذات فعال یا متحرک: یافتن اموری که انسان به آنها گرایش دارد مانند یافتن آب به هنگام

تشنگی یا پیدا کردن مکانی گرم در هنگام سردی هوا. این نوع لذات، لذات فعال نام دارند.

ب) لذات ساکن: حالتی که پس از پاسخ یافتن از لذات متحرک به انسان دست می‌دهد به‌عنوان مثال

حالتی که پس از برطرف شدن تشنگی بر انسان مستولی می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۱۴۲)

1. Epicurean hedonism.

اپیکور لذت ساکن را مناسب می‌داند زیرا به رنج به‌عنوان محرک اولیه (مثل رنج تشنگی برای یافتن آب) نیاز نبود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۱۴۲)

با توجه به نظر (فلدمن) ویژگی‌های لذت‌گرایی اپیکور عبارت است از:

(الف) هر قسمت از لذت (ساکن یا فعال) ذاتاً مطلوب و هر قسمت از رنج ذاتاً نامطلوب است.

(ب) ارزش ذاتی هر بخش از لذتِ فعال برابر است با تعداد واحدهای لذت که شامل آن می‌شود، ارزش ذاتی هر بخش از رنجِ فعال برابر است با تعداد واحدهای رنج که شامل آن می‌شود.

(پ) هر بخش از لذت ساکن تنها به اندازه هر بخش دیگر از لذت ساکن مطلوب ذاتی است.

(ت) هر بخش از لذت ساکن (کوچکی آن مهم نمی‌باشد) ذاتاً بهتر از هر بخش از لذتِ فعال (بزرگی آن مهم نمی‌باشد) است.

(ث) (این مورد، نظر فلدمن درباره ارزیابی لذت در زندگی با توجه به لذت‌گرایی اپیکور است). زندگی‌هایی که شامل لذت ساکن نمی‌باشد، کم‌ارزش‌تر از مدت زندگی در گروه الف، ب، پ می‌باشد. زندگی‌ای ذاتاً بهتر از زندگی دیگر است تنها اگر مقدار لذتِ خالصِ فعال در آن بیشتر از میزان لذتِ خالصِ متحرک در دیگری باشد. (Feldman, 2004: 98, 99, 100, 101)

پس از تعریف دو گونه لذت‌گرایی به تفاوت‌های موجود در بین دو دیدگاه لذت‌گرایی اپیکوری و لذت‌گرایی کورنایی می‌پردازیم:

- کورناییان لذت حرکت‌دار را مثبت می‌دانستند ولی اپیکوریان لذت ساکن را مناسب یافتند.

- کورناییان آلام جسمی را بدتر از آلام روانی می‌دانستند در صورتی که اپیکوریان به عکس این موضوع اعتقاد داشتند. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۷۲)

لازم به ذکر است که مکتب کورنایی جای خویش را به مکتب اپیکوری تحویل داد. (ادواردز، ۱۳۷۸: ۸۳)

ب) تبیین و بررسی لذت‌گرایی اخلاقی خیام

پیش از مشخص نمودن نسبت لذت‌گرایی اخلاقی با اندیشه خیام در رباعیات منسوب به وی لازم است به ویژگی‌های کلی رباعیات منسوب به او را بیان کنیم.

۱. ویژگی‌های رباعیات منسوب به خیام

پیش از بررسی ویژگی‌های رباعیات، دیدگاه خیام درباره حقیقت و طریقت زندگی انسان واکاوی می‌شود. برای بررسی لذت‌گرایی اخلاقی در رباعیات خیام، ابتدا محتوای غالب رباعیات مورد توجه قرار داده شده است و سپس ارتباط محتوای رباعیات با انواع لذت‌گرایی به سبب یافتن شباهت‌های میان آنها بررسی

می‌شود. همان‌طور که بیان گردید بر مبنای لذت‌گرایی اخلاقی وظیفه اخلاقی انسان در زندگی، پیگیری لذت و پرهیز از درد و رنج است. از سوی دیگر لذت‌گرایی نظریه‌ای غایت‌گراست که نتایج عمل را به‌عنوان معیار اخلاقی بودن آن در نظر می‌گیرد. بنابراین چنانچه ویژگی‌های مذکور در رباعیات اخلاق وجود داشته باشد یا بتوان چنین ویژگی‌هایی را از متن اندیشه‌های وی استخراج کرد، می‌توان گفت نظریه‌ای اخلاقی برآمده از رباعیات خیام لذت‌گرایی اخلاقی است. در یک دسته‌بندی رباعیات خیام را می‌توان از منظر فلسفی به دو دسته کلی تقسیم کرد:

الف) رباعیاتی که در آنها واقعیت زندگی انسان بررسی شده است.

ب) رباعیاتی که شامل طریقت زندگی انسان می‌باشد.

یک. واقعیت زندگی انسان

بشر با اندکی تأمل در زندگی خویش به جایگاهی از تفکر می‌رسد که از خود بپرسد: هدف از آفرینش ما چیست؟، حادث هستیم یا قدیم؟، پس از مرگ زندگی ما ادامه خواهد داشت یا خیر؟، در مسئله بودن یا نبودن اگر حضور در دنیا با محنت و رنج است و فنا نیز پس از زندگی انسان می‌باشد، مطلوب آن نبود که هرگز وجود نداشتیم؟ آیا برنامه‌هایی که ادیان برای زندگی بشر پیشنهاد داده‌اند، وی را به سعادت می‌رساند؟ خیام به سبب تعمق در مسائل حکمی و فلسفی، چنین پرسش‌هایی را مطرح نموده است که بخشی از زمینه پرسش‌های فلسفی رباعیات را وادار بستر سیاسی و سبب بخش دیگر را بستر فکری فرهنگی و دینی زمان او متعین نموده است. در هر حال این بسترها و همچنین مواردی دیگر که تفکرات هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه خیام را به وجود آوردند، وی را در رباعیات به سوی معنادهی سکولار و زمینی به جای معنایی پیشینیان کشاند. به باور خیام آنچه که تفکر انسان از این جهان درمی‌یابد حقیقت نیست بلکه سایه حقیقت است که ظاهر بینان آن را حقیقت می‌شمارند. (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۳۱) خیام حقیقت زندگی را با توجه به رباعیات در طریقتی متمایز از سایه حقیقت که غالب افراد مشاهده می‌کنند، می‌بیند.

دو. طریقت زندگی انسان

انسان با دریافت اندکی شناخت و جستجو از محیط پیرامونش مسیر و طریقتی را به سبب رسیدن به هدف یا غایتی انتخاب می‌کند و یکی از پیامدهای غایت نیز سبک زندگی‌ای متناسب با آن می‌باشد. خیام با یافته‌های خویش از حقایق یا واقعیات، طریقتی از زندگی در رباعیات را برمی‌گزیند سکولارگونه، که اخلاق دینی در آن چندان جایگاهی ندارد. به‌عنوان نمونه تعدادی از عناصر توصیفی رباعیات وی

مانند «می» که شدیداً از طرف برخی ادیان نهی شده است، در تعدادی از رباعیات به آنها اشاره و حتی توصیه به استفاده شده است. البته بخشی از توصیه مشروحه شاید نوعی اعتراض باشد به امور دین‌داران متشرع که در پشت پرده به می‌خوارگی مشغول بودند و در ظاهر دیندار بودند، یا اینکه آنها را به سخره گرفته و به سرزنش آنها پرداخته است. رباعی زیر شاید در پاسخ به متشرعانی باشد که شراب را نهی و خود به هزاران فسق و فجور، روزگار می‌گذرانند:

گویند بهشت حور و عین خواهد بود آنجا می و شیر و انگبین خواهد بود
گر ما می و معشوق گزیدیم چه باک چون عاقبت کار چنین خواهد بود
(فروغی و غنی، ۱۳۹۰: رباعی ۸۷)

این رباعی شاید هشدار می‌دهد که در دنیایی دیگر و بهشت به دنبال شهید و «می» هستند. خیام راه آنها را کوتاه کرده و معتقد است می و شادی واقعی در همین جهان مادی است. البته تفاسیر متعددی از طریقتی که خیام برای زندگی انسان معرفی می‌کند وجود دارد که از مهم‌ترین آنها می‌توان به فراموشی نیستی تا لذت حضور در هستی توسط می اشاره نمود. در هر صورت امثال این رباعی نشان‌دهنده آن است یا حداقل بیانگر آن است که سراینده آن با اصول جاری زندگی توده مردم و حاکمین که از جهان‌بینی خاصی پیروی می‌کردند همراه نبوده و به دنبال یافتن معنایی دیگر در زندگی انسان است. هر دو دسته از رباعیات که نشان‌دهنده حقیقت و طریقت زندگی انسان می‌باشند دارای عناصر و ویژگی‌هایی هستند که برخی از آنها در دسته حقیقت و برخی در گروه طریقت برجسته‌تر می‌باشد، برخی نیز در هر دو دسته به کار رفته است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

- مرگ اندیشی

درصد زیادی از رباعیات خیام به مسائل پیرامون مرگ پرداخته شده است، سبب توجه به مرگ‌اندیشی در رباعیات، هشدار مرگ و فانی بودن انسان و نتیجه آن غنیمت شمردن لحظه‌های نزدیک و لذت بردن از زندگی است. همان‌گونه که مکتب کورنایی بر لذات کوتاه مدت در مقابل لذات بلند تأکید می‌کند.
(Kurt, 2015: 32)

برخیز و مخور غم جهان گذران بنشین و دمی به شادمانی گذران
در طبع جهان اگر وفایی بودی نوبت به تو خود نیامدی از دگران
(همان: رباعی ۱۳۸)

دوییتی فوق یادآوری زیرکانه‌ای از مرگ می‌باشد که در آن علاوه بر هشدار به مرگ و فنای انسان، تأکید بر شاد بودن که نوعی لذت است دارد. دنیایی که خیام آن را می‌شناسد، جهانی فارغ از دین و خارج از معاد و رستاخیز است، جهان خیام دو دروازه دارد از دری داخل می‌شویم و از دری دیگر بیرون می‌رویم. (شایگان، ۱۳۹۳: ۵۱ - ۴۹) درواقع چون بنابر روایتی خیام مرگ را پایان‌بخش حیات انسان می‌داند، معتقد است باید خوشی‌ها و لذایذ چند روزه این دنیا را غنیمت شماریم و لذت را به‌عنوان معیار زندگی خود در نظر بگیریم. توجه به مرگ و فانی بودن زندگی انسان در نظر خیام، یکی از مقولاتی است که می‌تواند طرفداری وی از نظریه لذت‌گرایی اخلاقی را تأیید کند. البته ممکن است گفته شود غنیمت‌شمردن لذت‌های دنیوی به معنای لذت‌گرایی اخلاقی نیست چرا که این احتمال وجود دارد فردی جهان آخرت را نفی کند اما قائل به پیگیری لذت‌های کوتاه مدت و ناپایدار نیز نباشد. ممکن است چنین فردی ارزش‌های اخلاقی، نوع دوستی، عقلانیت و معرفت را ارزشمند دانسته و صرفاً به دنبال ارضای امیال و احساسات زودگذر و مادی نباشد. چنانچه در مکاتبی همچون مارکسیسم یا در متفکرانی همچون (کامو) می‌توان نوعی معنویت این دنیایی را سراغ گرفت. اما روح حاکم بر رباعیات خیام از چنین معنویت‌های اندیشه‌وی حکایت نمی‌کند (چنانچه در ادامه مقاله واضح‌تر خواهد شد) و نمایانگر حمایت وی از زندگی مبتنی بر لذایذ آنی می‌باشد.

- پوچ‌گرایی منتج از شک‌گرایی

نقطه آغاز شک، تردید در باب غالب اموری است که عموم مردم بدون چون‌وچرا آنها را پذیرفته‌اند. تاریخ چنین شک‌گرایی‌هایی را می‌توان به قدمت زندگی بشر نسبت داد. چنین نمونه‌هایی از این روحیه شک‌گرا که دین و اخلاقیات رایج را مورد سؤال، شک و حتی کنایه قرار می‌دهند در رباعیات خیام دیده می‌شود. از دلایل شک‌گرایی خیام می‌توان به نگرش خاص او اشاره نمود که از نظر وی علاوه بر روی سکه آفرینش، پشت آن را هم می‌بیند و در پس روی آرام‌بخش هستی و زندگی، امری / تصویری را مشاهده می‌کند که سرشار از خلأ و پوچی است. (شایگان، ۱۳۹۳: ۵۰) خیام عینکی شک‌گرا بر دیدگان خویش زده و غالب مسائل را از این منظر می‌نگرد.

نمونه ابیاتی که در آنها مرگ‌اندیشی و شک‌گرایی به کار رفته است بیشتر در دسته حقیقت‌زندگی انسان جای می‌گیرد و پس از آن بستری را برای طریقت‌زندگی فراهم می‌آورد. شک‌گرایی خیام در رباعیات، نوعی شک‌گرایی موضعی است و شاک در حوزه خاصی از شناخت مربوط به امور بشر ناتوان است. (همیلتون، ۱۳۸۸: ۱۵ - ۱۱) به‌عنوان مثال در مسائلی مانند خدا، بقای انسان و مواردی از این قبیل شک موضعی دارد، نه اینکه به هر مسئله شک داشته باشد.

از آمدن و رفتن ما سودی کو؟ و ز تار گه وجود ما پودی کو؟
 در چنبر چرخ جان چندین پاکان می‌سوزد و خاک می‌شود دودی کو؟
 (همان: رباعی ۱۵۰)

شاعر پس از پرسش پیرامون علت وجود انسان که رویی از طرف سکه است و اکثر افراد چنین سوی دلنشین هستی را می‌بینند گام‌های خویش را فراتر نهاده و به دنبال آثاری از بقا در جهت دیگر سکه می‌گردد و با جستجوی بیشتر بهره‌ای بیشتر نمی‌برد. بنابراین با حالتی طعنه‌آمیز (دودی کو) را استفاده می‌کند که در این صورت به گونه‌ای قصدش علاوه بر پرسشی شک‌گونه نوعی انکار نیز می‌باشد.

اجرام که ساکنان این ایوانند اسباب تردد خردمندانند
 هان تا سر رشته خرد گم نکنی کانان که مدبرانند سرگردانند
 (همان: رباعی ۵۹)

همه شواهد از تمامی موجودات گیتی برای مشاهده‌گر نشان‌دهنده بی‌تکلیفی می‌باشد و به سبب نبود سرنوشتی مشخص، حتی خیام افراد خردمند را جزو افراد سرگردان محسوب می‌کند و باعث می‌شود بینش وی به سبب شک‌گرایی، میل به لذات نزدیک‌مدت (آنی) در مقابل لذات دوردست‌مدت داشته باشد، آنچه در لذت‌گرایی آریستیپوسی متداول است. نمونه آن در بخش طلب زیبارو و معشوق و می شرح داده می‌شود. چنین هشدار از خیام درباره سرگردانی نمونه‌ای از پرسش‌های شک‌برانگیز او است در مقابل افرادی که با تفکر و تدبیر در اجرام به سوی یافتن می‌باشند تا خویش را از بلاتکلیفی رها سازند. چنین سؤالات شک‌برانگیزی خیام را به سوی پوچ‌گرایی منتج از شک هدایت می‌کند. پوچ‌گرایی به معنی انکاربخش یا تمام ساحات هستی می‌باشد و دو گونه است: نوع منفعل که بر اساس آن آدمی در پوچی که با آن مواجه شده مستحیل می‌شود و هیچ تلاشی برای خلاصی از آن نمی‌کند. از نظر (نیچه) انسان نیهیلیست منفعل از نیروی آفرینش و سازندگی بهره‌ای ندارد و سرنوشت محتوم او نابودی و انحطاط است. اما بر مبنای پوچ‌گرایی فعال شخص در مقابل ارزش‌های فروریخته احساس ضعف نشان نمی‌دهد بلکه در جهت به‌وجود آوردن آرمان‌ها و ارزش‌های جدید تلاش می‌کند (ایزدی اودلو، ۱۳۸۷: ۳۷ - ۳۴) به نظر می‌آید رگه‌های پوچ‌گرایی منفعل در رباعیات خیام مشاهده می‌شود زیرا درصد بالایی از این رباعیات بر مسئله عدم و نیستی و ناامیدی نسبت به هستی و حیات تأکید دارند. البته شاید بتوان گفت چون خیام بر زیستن در لحظه و بهره‌وری از لذت‌های دنیوی تأکید می‌کند، به گونه‌ای در تلاش است تا با پوچی که کشف کرده مبارزه کند. اگر این تفسیر را بپذیریم خیام موضعی منفعل در برابر پوچی ندارد و

بر نقش فعالانه انسان تأکید دارد. بنابراین مدافع نوعی نیهیلیسم فعال است. پیش از ادامه توضیح عناصر موجود در رباعیات لازم است به این نکته توجه کنیم که پس از بیان شک‌گرایی درباره جهان و تأکید خیام بر پوچ بودن عالم هستی وی تلاش می‌کند تا راهی جدید و طریقتی برای زندگی انسان معرفی کند که بنیاد این طریقت در مقولاتی چون شراب، معشوق و در لحظه شاد بودن نهفته است.

البته همانطور که در مقدمه بیان گردید با توجه به نظر شهید مطهری و علامه جعفری، رباعیاتی که رنگ‌وبوی شکاکانه و پوچ‌گرایانه دارند منسوب به خیام حکیم نیستند. با توجه به اینکه مبنای لذت‌گرایی خیام به پوچ‌گرایی وی باز می‌گردد با رد این پوچ‌گرایی، لذت‌گرایی وی نیز محل تردید است.

– توجه به زیبارو و معشوق و «می»

هدف از دوبیتی‌هایی که خیام در آنها توصیه یا طلب زیبارو معشوق دارد، بهره‌مندی از لذات جسمانی و شاد بودن و در نتیجه نسیانی بر کتم عدم و دوری از رنج می‌باشد. نسبت این‌گونه رباعیات در مقایسه با عناصر شک‌گرایی و «می» کمتر می‌باشد و غالباً نیز با عنصر «می» و می‌گساری همراه است. معشوق و زیبارو همراه دیگر عناصر طریقت شاید مرهم و نسیانی بر نیستی‌ای باشد که پیامد عناصر بررسی شده در حقیقت و واقعیت زندگی است.

برخیز بتا بیار بهر دل ما حل کن به جمال خویش تن مشکل ما
یک کوزه شراب تا به هم نوش کنیم زان پیش که کوزه‌ها کنند از گل ما
(فروغی و غنی، ۱۳۹۰: رباعی ۱)

در رباعیات طلب زیبارو و «می» تنها از روی غریزه و عادت و تقلید مانند غالب افراد نیست، بلکه تفکر و اندیشه حامی آن کسب لذات هستی در لحظه، پیش از آنکه هستی‌مان از دست برود، می‌باشد. اندیشه کورنایی نیز بر لذات جسمانی در لحظه تأکید می‌کند (Tsouna, 1998: 458). انگیزه چنین توصیه‌ای قطعیت لذت حال به نسبت لذت آینده می‌باشد. (Lampe, 2015: 32)

در فصل بهار اگر بتی حور سرشت یک ساغر «می» دهد مرا بر لب کشت
هر چند به نزد عامه این باشد زشت سگ به ز من است اگر برم نام بهشت
(همان: رباعی ۳۵)

خیام چنان ارزشی برای لذات دنیوی قائل است که آن را با هیچ لذت دیگری معاوضه نمی‌کند، حتی

اگر وعده بهشت و نعمات وعده داده در آن باشد. شک‌گرایی خیام در رباعیات که وی را نسبت به برخی امور مردم می‌کند باعث تردیدی در لذات دوردست در او می‌شود و بنابراین طلب لذات جسمانی آنی دارد.

۲. لذت‌گرایی اخلاقی در اشعار خیام

با بررسی انواع لذت‌گرایی‌ها و ویژگی آنها، همچنین برخی ویژگی‌های موجود در رباعیات خیام (می، معشوق و در لحظه زندگی کردن) و مطابقت هر دو با یکدیگر بر پایه دلایل ذیل، نتیجه به دست آمده ما را به سوی لذت‌گرایی حسی ساده از نوع محصل هدایت می‌کند. می‌توان گفت خیام برای برون‌رفت از پوچی‌ایی که با آن مواجه شده به دنبال راه حلی می‌گردد. از نظر او بهترین راه فرار از این پوچی و در نتیجه معنابخشی به زندگی، بی‌توجهی به آینده و لذت بردن از اکنون است. لحظه و دم، مأمونی برای خیام در میان دو نیستی یعنی گذشته و آینده است. (شایگان، ۱۳۹۳: ۵۷) عمر ما لحظه‌ای بیش نیست. این مسئله هشدار از سوی خیام است تا آگاهی‌ای برای مغتنم دانستن زمان بدهد. همان‌گونه که در لذت‌گرایی آریستوپوسی بر لذات در دسترس و کوتاه مدت و آنی به نسبت لذات دوردست به سبب عدم قطعیت آنها الحاح می‌شود. (Kurt, 2015: 32) همچنین تأکید بر لذات جسمانی مهم می‌باشد. (Tsouna, 1998: 458) لذت‌های اشاره شده در رباعیات نیز خاطرنشان بر لذات جسمانی می‌باشد. مانند معشوق و زیبارو داشتن یا «می» خواری که در لذت‌گرایی ساده نیز تحت عنوان لذات محصل بر آن تأکید شده است.

شراب‌خواری در رباعیات خیام مسئله‌ای مهم و محوری است به گونه‌ای که می‌تواند وی را به لذت‌گرایی حسی ساده نزدیک کند. ابیاتی که در آنها از شراب‌خواری سخن گفته شده است، درصد زیادی از رباعیات را شامل می‌شود. دیدگاه‌های متفاوتی در مورد مفهوم شراب در دوبیتی‌های خیام وجود دارد. «نیکولای» مترجم فرانسوی رباعیات خیام، شراب را در مفهومی غیر از شراب خوردنی در اشعار در نظر گرفته است. «صادق هدایت» در کتاب *ترانه‌های خیام* شاعر را فردی می‌داند که «می» می‌نوشد تا آسایش فکری و فراموشی به دست آورد و البته «دکتر اسلامی ندوشن»، «شراب» خیام را هم آب انگور می‌داند و هم آن را کنایه از پاک‌کننده‌ای می‌داند که ناهنجاری‌های زندگی مانند غم و درد را از بین می‌برد. (دهباشی، ۱۳۸۳: ۵۷۶) در کتاب دیگری به نام *نوروزنامه* - که برخی آن را به خیام و عده‌ای از خیام‌پژوهان معاصر مانند «علیرضا ذکاوتی قراگزلو» آن را به شاگرد وی نسبت داده‌اند - فصل کاملی در مزایای شراب آورده شده است. همچنین «مرحوم فروغی» و «دکتر غنی» شراب را باده مست‌کننده نمی‌دانستند (فروغی و غنی، ۱۳۹۰: ۲۱) اما «دکتر تسلیمی» معتقد است «باده را نباید فقط شراب

دانست، بلکه هر چیزی که مایه شادمانی و شیرینی است استعاره‌ای از باده است.» (تسلیمی، ۱۳۹۱: ۱۸) با توجه به شواهد موجود درباره شک‌گرایی و نظرات خیام درباره مرگ و نیستی همچنین سایر عناصری که در ادامه بررسی خواهیم کرد آیا شراب را باید عرفانی دانست یا اینکه باده‌ای مست‌کننده؟ البته کاملاً واضح است صرف توجه خیام به مسئله شراب و شرابخواری مؤید حمایت وی از لذت‌گرایی اخلاقی نیست چرا که می‌توان تفسیری عرفانی از مقوله شراب در ابیات او ارائه داد. اما این مسئله باید در کنار سایر مقولاتی که بیان کردیم فهم شود و در بستر کلی اندیشه وی تحلیل گردد. به نظر می‌آید با توجه به تأکید خیام بر لذت دنیوی، فناپذیر بودن انسان و شکاکیتی که در اندیشه‌های او به چشم می‌خورد، توجه به شرابخواری در رباعیات منسوب به وی دلیلی به نفع لذت‌گرا بودن خیام باشد.

چرا خیام تا این اندازه بر شراب خواری اصرار دارد؟ مرگ و نیستی درد بزرگی است و خیام در رباعیات نشان داده است که اعتقادی به رستاخیز ندارد و دچار درد نیستی شده و به دنبال مبارزه با آن است. یک راه برای فراموشی درد مرگ و نیستی غرق شدن در لذات جسمانی است. درواقع شاعر با «می» قصد فراموشی آن و طلب خوشی در لحظه را دارد. می مفری بر درد نیستی و شدت‌بخشی بر لذات جسمانی در رباعیات می‌باشد. می‌توان گفت تأکید بر شراب‌خواری و توجه به لذت آنی توسط خیام برآمده از نوعی بدبینی و ناامیدی در معنای زندگی و تجربه احساس پوچی است. درحقیقت به دلیل شک‌گرایی نوعی دهن‌کجی نسبت به معنویت در خیام شکل گرفته است. گویا وی این مسئله را در سر دارد که چون حکمت خداوند متعال در جهان وجود ندارد و عالم آفرینش فاقد هدف مشخصی است، بهترین کار این است که از لذت‌های ناپایدار این دنیا بهره‌مند شویم و لحظه را غنیمت شماریم.

خیام‌پژوه معاصر «علیرضا ذکاوتی» استفاده از باده در رباعیات خیام را نوعی «تغزل و تشبیب» می‌داند یعنی این مسئله نوعی سرآغاز برای ورود به مطلب است. درواقع خیام در پی بیان این مطلب است که حقیقت در شاد زیستن در لحظه است. البته خیام مسئله اعتدال در شراب‌خواری را مدنظر دارد. (ذکاوتی، ۱۳۷۷: ۱۳۰ - ۱۲۹) در هر حال خیام توجه آدمی را به سوی حقیقتی که خودش درک کرده جلب نموده است. این حقیقت این است که خوش بودن با «می» و ساز است و غیر از این حقیقتی وجود ندارد.

این قافله عمر عجب می‌گذرد دریاب‌دمی که با طرب می‌گذرد
ساغی غم‌فردای حریفان چه خوری پیش‌آر پیاله را که شب می‌گذرد
(همان: رباعی ۶۶)

براساس این رباعی، عمر بسیار سریع می‌گذرد و کسی نمی‌تواند جلوی گذر زمان را بگیرد. اندوه و افسوس خوردن در رهگذر شتابان روزگار بیهوده است، فرصت لحظه اکنون را نباید با ناراحتی باطل نمود و بایستی شادان همراه پیاله ساغی سپری نمود. همنشین عمر، غم و ماتم و افسوس امروز فردا و گذشته نیست بلکه خوشی لحظه توسط «می» و مطرب است. راه حل خیام برای گذر روزگار بسیار ساده است: خوش باش که زندگانی این است. جز لذت که یک راه برای دستیابی به آن باده است، حقیقت محصل دیگری وجود ندارد. ارزش شادی و ملزومات از نظر خیام به اندازه‌ای است که شادی و ملذقاتش را برابر زندگانی می‌داند. در رباعیات خیام آن چنان به لذات عقلی توجه نشده است. چنین موضوعی را در لذات حسی ساده نیز می‌توان مشاهده کرد. همچنین دوبیتی‌ها همان‌گونه که مشاهده شد غالباً فضایی را داراست که تأکید بر لذت در زمان حال و دم را غنیمت شمردن به نسبت لذات دوردست می‌باشد که دقیقاً مانند لذت‌گرایی حسی ساده است. (Kurt, 2015: 32) البته ممکن است تأکید بر لذت‌های لحظه‌ای در نظریه روانشناختی یا اخلاقی غیرلذت‌گرا نیز وجود داشته باشد اما از منظری دیگر به این لذت‌ها توجه کند. مثلاً ممکن است نظریه‌ای اخلاقی بر ناپایداری این جهان و دردها و لذت‌های آن تأکید کند، به همین دلیل غنیمت شمردن لذت‌ها را توصیه نماید. اما در کنار این آموزه وجود جهان آخرت را نیز بپذیرد و جهت کاستن از رنج‌های بشری در این دنیا به لذت‌های گذرا نیز توجه کند.

شاید بتوان گفت تفاوت این نوع دیدگاه با لذت‌گرایی حسی ساده در این است که بر مبنای این دیدگاه لذت خیر نهایی در اخلاق نیست اما می‌تواند در خدمت خیر غایی قرار گیرد. حال آنکه بر اساس لذت‌گرایی حسی ساده خیر غایی در اخلاق لذت از نوع حسی است. آن چنان که دستور اخلاقی آریستیپوس چنین است: یافتن لذات و دوری از آلام. استدلال او بر پایه این است که آینده نامشخص است و در نتیجه بایستی لذات حال را دریافت. (ژکس، ۲۵۳۵: ۴۲) اما در اخلاق اپیکوری، اپیکور خیر را در ریاضت و زهد واقعی و لذاتی می‌دانست که از فقدان آلام حاصل می‌شود. (ژکس، ۲۵۳۵: ۴۵) لازم به ذکر است معدود ابیاتی نیز وجود دارد که با کمی اغماض می‌توان توصیه بر اخلاق اپیکوری دانست ولی آنچه‌آن نمی‌باشند که تضادی در نظام اخلاقی لذت‌گرایی حسی ساده رباعیات به وجود آورند:

آن مایه ز دنیا که خوری یا پوشی معذوری در طلبش اگر می‌کوشی
باقی همه رایگان نیززد هشدار تا عمر گران‌بها بدان نفروشی
(همان، رباعی ۱۵۷)

۳. نقد لذت‌گرایی اخلاقی خیام

با توجه به مطالب فوق نتیجه گرفته شد نظام اخلاقی موجود در رباعیات خیام همان لذت‌گرایی ساده است. زیرا همان‌گونه که بیان گردید در لذت‌گرایی حسی ساده بر لذت‌های حسی زودگذر تأکید شده و توجهی به لذت‌های عقلانی نمی‌شود. با توجه به بررسی موردی و استقرایی مقولاتی چون توجه به لذت‌های دنیوی، تأکید بر شراب‌خواری، شکاکیت و پوچی در ابیات خیام می‌توان گفت وی مدافع لذت‌گرایی حسی ساده است. از سوی دیگر چون لذت‌گرایی ذیل غایت‌گرایی قرار می‌گیرد و از طرفی در رباعیات منسوب به خیام عناصری که مؤید تکلیف‌گرایی باشد وجود ندارد (بر اساس تتبعات مؤلف)، می‌توان نظریه اخلاقی خیام را زیر مجموعه نظریات غایت‌گرا قرار داد. اما این نظریه از منظرهای مختلف قابل نقد و بررسی است. در این بخش تلاش می‌کنیم تا با تکیه بر آراء متفکران و عالمان اخلاق اسلامی، لذت‌گرایی حسی ساده را مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

ابن‌سینا در کتاب *اشارات و تنبیهات* در نمط هشتم لذت را به‌عنوان مقوله‌ای سلسله‌مراتبی معرفی می‌کند که از دون‌پایه‌ترین به سمت متعالی‌ترین عبارتند از: لذات حسی، لذات تخیلی، لذات توهمی و لذات تعقلی. (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۱ / ۴۱۴)

وی برای نشان دادن برتری لذات عقلی بر لذات حسی دلایلی می‌آورد که به شرح زیر هستند:

۱. برای انسانی با اندکی خرد حتی اگر در قبال امری ناچیز مانند پیروزی در شطرنج و نرد به او جایزه‌ای جنسی یا خوراکی دهند. (یعنی نوعی از لذات حسی را جایزه دهند) او در برابر چنین پیروزی و همی از کنار لذات حسی گذشته و آنها را رها می‌سازد. درواقع از نظر او جایزه جنسی برای آن پیروزی و همی مناسب نیست.
۲. برای شخصی که خواهان ریاست است، اگر در حضور دیگران به او پیشنهاد خوردنی و لذات جنسی شود (لذات حسی) وی به سبب مراعات جاه و مقام از آن دست برمی‌دارد، زیرا که پُست و مقام برای وی نسبت به ارضای لذات حسی اولویت دارد.
۳. برای مردان بخشنده تقدم یا لذت بخشندگی می‌باشد به جای برآوردن لذات حسی که غالباً مردم معمولی برای دستیابی به آن با یکدیگر به رقابت می‌پردازند.
۴. افراد بزرگ‌منش و با شرافت نیز در برابر حفظ آبرو، گرسنگی و تشنگی را که متضاد با لذات حسی می‌باشند ترجیح می‌دهند.
۵. افرادی برای به دست آوردن لذت تحسین و ستایش چه بسا با لشکری یک تنه به جنگ بروند و خود را فدا و نهایتاً کشته شوند ولیکن چنین لذتی را بر لذات حسی این جهانی ترجیح دهند.

۶. حتی ترجیح لذات غیر حسی در حیوانات نیز دیده می‌شود چه بسا که سگی شکاری در حال گرسنگی، شکار گرفته شده را برای صاحبش ببرد و خود آن را نخورد. (البته در اینجا می‌توان به ابن‌سینا نقد وارد کرد که این کار سگ بیشتر مبتنی بر غریزه است و اختیار بدان معنا که انسان در انتخاب اعمالش دارد، سگ ندارد)

۷. حیوانات شیرده حتی در بعضی مواقع ممکن است فرزند خویش را بر خود مقدم شمارند یا در حمایت از بچه، جان خویش را به خطر افکنند.

ابن‌سینا پس از دلایل بالا به این نتیجه می‌رسد که لذت‌های معنوی و عقلی بر لذت‌های حسی برتری دارند. (همان) البته برتری لذت‌های عقلی بر لذت‌های حسی در اندیشه ابن‌سینا به معنای لذت‌گرا یا عدم لذت‌گرا بودن وی نیست و بررسی این مسئله متضمن پژوهشی مستقل است. اما این برتری نشان می‌دهد که نظریه اخلاقی مورد تأیید خیام با مبانی فکری یکی از مهم‌ترین اندیشمندان اسلامی ناسازگار است.

پس از پدیدارشناسی فوق، ابن‌سینا سه دلیل اصلی برای برتری لذت عقلی بر لذت حسی می‌آورد:

۱. لذات حسی تغییر و تحرک دارند، اما در لذات عقلی ثبات وجود دارد؛

۲. لذات عقلی به پیروی از ادراکاتشان به کُنه اشیا تعلق دارند، اما لذات حسی به صورت اشیا

متعلق هستند؛

۳. لذات حسی متناهی و محدود می‌باشند، در صورتی که لذات عقلی نامتناهی هستند. (همان، ۴۲۵)

ملا احمد نراقی نیز در کتاب *معراج السعاده* در توضیح لذات جسمی می‌گوید:

تعجب از کسانی که فکر می‌کنند معنای حقیقی لذت در لذات جسمی منحصر شده است و غایت کمال انسان را در اکل، شرب، نکاح و جماع می‌دانند. چنین افرادی منتهای مقام انسان را نمی‌دانند. وی در ادامه بیان می‌کند که چگونه دستیابی به لذات جسمی کمال ما باشد؟ اگر این لذات قبیح نمی‌باشند چرا فاعل آنها از بیان شرم دارد و به دنبال کتمان چنین فعلی است. حقیقتاً لذات جسمی لذت نمی‌باشند بلکه دفع رنج‌هایی هستند که برای بدن به وجود می‌آید. در نهایت هشدار می‌دهد که مرحوم نراقی بیان می‌کند این است که اگر اکثر وقت را با چنین لذت‌هایی سپری کنیم به مرتبه حیوان بودن نزدیک شده و از انسانیت فاصله گرفته‌ایم. (نراقی، ۱۳۹۰: ۴۱)

ابو علی مسکویه رازی نیز در کتاب *طهارة الاعراق* درباره لذات حسی می‌نویسد:

برخی باور دارند که کمال آدمی در لذات جسمی است و نهایت سعادت در آن می‌باشد. چنین کم‌خردانی روح و روان انسان را کارگری در خدمت خوردن، آشامیدن و شهوات

دانسته‌اند. لازم است به آنها گفته شود فرشتگان و مخلوق اشرف که در بارگاه خداوند متعال قرار دارند از خوردن و آشامیدن منزه و میرا می‌باشند، اما شخصی که فضایل خویش را آشکار کند لذت و سرور حقیقی را دارد و خویش را آلوده به لذایذ حیوانی ننماید و پادشاهی خویش را به فرمان شکم و فرج درنیاورد، چنان‌که لذت حسی عرضی و لذت عقلی ذاتی می‌باشد. (مسکویه، ۱۳۷۵: ۷۰ و ۱۲۷ - ۱۲۶)

بنابراین با توجه به آرای برخی از مهم‌ترین متفکران اسلامی می‌توان نتیجه گرفت لذت عقلی و معنوی از هر جهت بر لذت حسی غلبه دارد و انسان واقعی انسانی است که همت خود را در راستای دستیابی به لذایذ معنوی صرف می‌کند. بر همین مبنا لذت‌گرایی که خیام از آن دفاع می‌کند صحیح نمی‌باشد. البته باید توجه داشت این نگرش اسلامی نمایانگر لذت‌گرا یا عدم لذت‌گرا بودن نظریه اخلاقی اسلام نیست گرچه می‌تواند شاهی به نفع آن باشد. اما حتی اگر چنین باشد، وقتی از لذت‌های معنوی در برابر لذت‌های حسی سخن می‌گوییم کیفیت و ماهیت لذت چنان متفاوت می‌شود که می‌توان گفت در اینجا لذت مشترک لفظی است. به نظر می‌آید اگر بپذیریم اندیشمندان بزرگ اسلامی از نوعی لذت‌گرایی دفاع می‌کنند که بر لذایذ معنوی مبتنی است، این نوع لذت‌گرایی با فهم عام از لذت‌گرایی متفاوت است. زیرا از یک‌سو لذت در لذت‌گرایی عام بیشتر ناظر بر لذت حسی یا نهایتاً فقدان درد است حال آنکه که در لذت‌گرایی معنوی با لذایذ عقلانی و معنوی پیوند خورده، پایدار است و صرفاً وجهی سلیبی ندارد. از طرف دیگر به نظر می‌آید این قسم از لذت‌گرایی با عمل به تکالیف اخلاقی و لحاظ کردن ارزش ذاتی دیگران ناسازگار نیست. زیرا در بسیاری از موارد لذت‌های معنوی در گرو اعمال نوع‌دوستانه، ایثار و از خودگذشتگی است که همه آنها از وظایف اخلاقی ما در برابر دیگران حکایت می‌کنند. بر همین مبنا می‌توان گفت این نوع لذت‌گرایی از غایت‌گرایی صرف فاصله می‌گیرد. از طرف دیگر می‌توان گفت لذت‌گرایی حسی ساده که خیام از آن دفاع می‌کند سر از خودگرایی اخلاقی در می‌آورد. زیرا اگر هدف اصلی ما در اخلاق لذت لحظه‌ای باشد، وظایف ما در قبال دیگران نیز به حاشیه می‌روند و تنها در شرایطی مجوز کمک به دیگران داریم که منجر به افزایش لذت شود.

نتیجه

در این پژوهش تلاش شد تا با توجه به رباعیات منسوب به خیام و همچنین تفکر فلسفی و انسان‌شناختی وی، نظریه اخلاقی مستخرج از آرای او بیان گردد. اکثر رباعیات وی تأکیدی بر لذات آنی و غنیمت شمردن لحظه را بیان می‌داشتند. همراه ویژگی‌های فوق عناصر دیگری از جمله توجه به زیبارو و معشوق و همچنین شراب مشاهده می‌شود.

توصیه به چنین ویژگی‌هایی در کنار یکدیگر که فرد را با توجه به غنیمت شمردن لحظه و خبر نداشتن از آینده ترغیب برای به‌دست آوردن لذات ایجابی (نه سلبی) می‌کند و همچنین مطابقت داشتن این عناصر با پیشنهادات مکتب اخلاقی لذت‌گرایی حسی ساده تأکیدی بر پیروی رباعیات فوق از نظام اخلاقی لذت‌گرایی حسی ساده از نوع محصل می‌باشد. البته باید توجه داشته باشیم هیچ یک از مقولات فوق به تنهایی مؤید لذت‌گرایی خیام نیست و از کنار هم نهادن آنهاست که چنین نتیجه‌ای به دست می‌آید. در واقع در این پژوهش تلاش کردیم تا با بررسی پدیدارشناسانه مقولات موجود در رباعیات منسوب به خیام نظریه اخلاقی مورد نظر او را استخراج کنیم. بر همین اساس روح کلی حاکم بر رباعیات وی با توجه به ارتباط منطقی که می‌توان میان رباعیات سراغ گرفت مؤید لذت‌گرایی حسی ساده است. اما مسئله بسیار مهم این است که لذت‌گرایی که خیام از آن دفاع می‌کند معلول جهان بینی فلسفی مشخصی است که به آن رسیده است. وی هیچ معنا و غایتی را در پس جهان هستی نمی‌بیند و معتقد است همه انسان‌هایی که تلاش می‌کنند غایت هستی را کشف نموده و برای آینده برنامه‌ریزی کنند در خسران هستند زیرا این کار، کاری بیهوده است و آنها به دنبال امری توهمی می‌روند. از نظر او اگر معنایی برای هستی وجود داشته باشد در همین جهان مادی است. بنابراین نتیجه می‌گیرد انسان باید صرفاً به دنبال لذایذ حسی دنیوی باشد و به گذشته و آینده نیز توجهی نکند. اما همان‌گونه که بیان شد نگرش وی با دیدگاه متفکران بزرگ اسلامی سازگار نیست، چرا که از نظر این متفکران لذت‌های معنوی بر لذت‌های حسی برتری دارند و اولویت دادن به لذت‌های حسی، ما را در عمل با مشکلات فراوانی مواجه می‌کند.

در نهایت با توجه به اینکه افرادی چون شهید مطهری و علامه جعفری که از علمای بزرگ شیعه هستند معتقدند که رباعیات شکاکانه و پوچ‌گرایانه منسوب به خیام از آن خیام نیست و صرفاً به او نسبت داده است، نمی‌توان لذت‌گرایی را به خیام نسبت داد. زیرا لذت‌گرایی در رباعیات خیام صرفاً با پذیرش پوچ‌گرا و شکاک بودن وی قابل قبول است. در حقیقت در این پژوهش رباعیاتی از خیام مورد بررسی قرار گرفت که انتساب آنها به او محل تردید بوده و در صورت عدم انتساب، نمی‌توان لذت‌گرایی او را پذیرفت در نتیجه موضع‌گیری او در خصوص سعادت در تعارض با سایر اندیشمندان و حکمای اسلامی قرار نمی‌گیرد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، ۱۳۹۰، *اشارات و تنبیهات*، نگارش دکتر حسن ملکشاهی، تهران، سروش، چ ۷.
۲. ادواردز، پل، ۱۳۷۸، *تاریخ فلسفه اخلاق*، مترجم انشالله رحمتی، تهران، مؤسسه فرهنگی

- انتشارات تی‌بی‌ان، چ ۱.
۳. ادواردز، پل، ۱۳۹۲، *دانشنامه فلسفه اخلاق*، مترجم انشالله رحمتی، تهران، سوفیا، چ ۱.
۴. ایزدی لواودلو، عظیم، ۱۳۸۷، «پیام آوران نیهیلیسم»، *کیهان فرهنگی*، ش ۲۶۳، ص ۳۷ - ۳۴.
۵. تسلیمی، علی، ۱۳۹۱، *رباعی‌های خیام و نظریه کیمیت زمان*، تهران، کتاب آمه، چ ۱.
۶. دهباشی، علی، ۱۳۸۳، *می و مینا*، تهران، هنر سرای گویا، چ ۱.
۷. ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا، ۱۳۷۷، *عمر خیام*، تهران، طرح نو، چ ۱.
۸. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۹، *با کاروان حله*، تهران، علمی، چ ۶.
۹. ژکس، ۱۳۵۵، *فلسفه اخلاق (حکمت عملی)*، مترجم ابوالقاسم پورحسینی، تهران، کتاب‌های سیم‌رخ، چ ۱.
۱۰. شایگان، داریوش، ۱۳۹۳، *پنج اقلیم حضور*، تهران، فرهنگ معاصر، چ ۴.
۱۱. صانعی دره‌بیدی، منوچهر، ۱۳۶۸، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب*، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۱۲. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، مترجم هادی صادقی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، چ ۳.
۱۳. فروغی، محمد علی و قاسم غنی، ۱۳۹۰، *رباعیات خیام*، تهران، اساطیر، چ ۵.
۱۴. کاپلستون، چارلز، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه*، مترجم سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، علمی و فرهنگی، چ ۷.
۱۵. کریستین سن، آرتور، ۱۳۷۴، *بررسی انتقادی رباعیات خیام*، مترجم دکتر فریدون بدره‌ای، تهران، توس، چ ۱.
۱۶. مسکویه رازی، ابوعلی، ۱۳۷۵، *کیمیای سعادت*، مترجم میرزا ابوطالب زنجانی، تهران، نقطه، چ ۱.
۱۷. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۷، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، نگارش احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. *پژوهش‌های انسانی و مطالعات فرهنگی*
۱۸. نراقی، احمد، ۱۳۹۰، *معراج السعاده*، تصحیح حجت‌الاسلام موسوی کلانتری دامغانی، تهران، پیام آزادی، چ ۸.
۱۹. همپلتون، کریستوفر، ۱۳۸۸، *معرفت‌شناسی*، مترجم رضا صادقی، تهران، علمی و فرهنگی، چ ۱.

20. Erikt, Carlson, 1995, *Consequentialism*, springer.
21. Feldman, Fred, 1997, *Utilitarianism, Hedonism, And Desert*, Cambridge University Press.
22. Feldman, Fred, 2004, *Pleasure And The Good Life*, Oxford University Press.
23. Kurt, Lampe, 2015, *The Birth Of Hedonism*, Princeton University Press.
24. May, Joshua, 2011, *Psychological Hedonism*, Internet Encyclopedia Of Philosophy
25. Moor, a, 2013, *Hedonism, Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
26. Tsouna, V. 1998, *Aristippus the elder*, Routledge Encyclopedia of Philosophy.
27. Waijers, Dan, 2011, *Hedonism, Internet Encyclopedia Of Philosophy*.

