

بحر محیط شرق

پانوشته‌هایی فلسفی بر ترانه‌های خیام

زهیر باقری نوع‌پرست

مرداد ۱۴۰۱

پانوشته‌هایی فلسفی بر ترانه‌های خیام

نویسنده: زهیر باقری نوع پرست

طرح جلد: فرنوش فارمر

نشر: سالک نیستی

تاریخ نشر: مرداد ۱۴۰۱

استفاده از مطالب کتاب با ذکر منبع مجاز است.

<http://www.salekenisti.com>

تقديم به ميرنا مينكوف

شاه - خوب، هملت، پولونیوس کجاست؟

هملت - سرشام.

شاه - سرشام! کجا؟

هملت - نه درجایی که سرگرم خوردن باشد، بلکه آنجا که می‌خورندش. انجمنی از کرمهای سیاستمدار به جانش افتاده‌اند. در زمینه خورد و خوراک یگانه سرور و سالار شما کرم است: ما همه گونه جانوران را پرورش می‌دهیم تا خود پروار شویم، و باز ما برای کرمهاست که خود را پرواز می‌کنیم. شاه فربه و گدای لاغر دوخورش متفاوت بیش نیستند، دو خورش بر سر یک میز. همین و بس.

شاه - افسوس! افسوس!

هملت - هر کس می‌تواند با کرمی که شاهی را خورده است ماهی بگیرد، و باز از آن ماهی که کرم را خورده است خود بخورد.

شاه - منظورت از این سخن چیست؟

هملت - هیچ، جز آن که به شما نشان دهم چگونه ممکن است گذار شاهی از روده‌های گدایی بیفتد.

گورکن نخستین - ولی پیری دزدانه سررسید،

مرا در چنگال خود گرفت

و در دل خاکم فرستاد؛

تو گویی که هرگز نبوده‌ام.

(کله مرده ای را بالا می‌اندازد.)

هملت - این کله هم روزی زبانی داشت و می‌توانست آواز بخواند. و این ناکس چنان به خاکش می‌اندازد که گویی آرواره خری است که با آن قابیل مرتکب نخستین قتل شد! شاید این جمجمه که این خر اکنون پرتابش می‌کند از آن سیاستمداری باشد که خدا را هم می‌توانسته است فریب دهد، آیا ممکن نیست؟

هوراشیو - امکان دارد، خداوندگار من.

هملت - یا از آن یک درباری که همین‌قدر می‌توانسته است بگوید: «خداوندگار عزیز، روزتان به‌خیر! خداوندگار مهربان، مزاج مبارک چطور است؟» ممکن هم هست کله جناب فلان بوده باشد که به این امید از اسب بهمان تجمید می‌کرده که آن را به او ببخشد، مگر ممکن نیست؟

هوراشیو - چرا، خداوندگار من.

هملت - درست، و اینک آشیانه علیامخدره کرم شده است؛ آرواره اش جدا شده و بیل گورکن بر سرش فرود آمده. این تحول غریبی است که ما به شوخ چشمی ناظر آن شده‌ایم. آیا پرورش این استخوانها آن قدر هزینه در بر نداشته است که جز به درد تپله بازی نخورد؟ همان اندیشه آن استخوانهایم را به درد می‌آورد.

فهرست

۱	مقدمه
۹	فصل اول: خدا باوری
۲۳	فصل دوم: انواع ندانم‌انگاریِ خیام
۳۳	فصل سوم: خدا ناباوریِ خیام
۸۱	فصل چهارم: علم‌گرایی و طبیعت‌گرایی
۹۹	فصل پنجم: لذت‌گرایی
۱۳۷	فصل ششم: مرگ

مقدمه

در مورد خیام، کتاب‌های زیادی به زبان فارسی نوشته شده است که بخش مهمی از آن‌ها به روایت‌های تاریخی از زندگی و دوران او و بررسی اصالت رباعیاتش منحصر می‌شوند. اهل ادب از ارزش ادبی رباعیات خیام بسیار گفته‌اند، اما ارزش این رباعیات از جانب فیلسوفان فارسی‌زبان کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. در بیشتر کتاب‌هایی که درباره خیام نگاشته شده است، یا به ابعاد فلسفی رباعیات او پرداخته نشده یا به شکلی بسیار گذرا و نهایتاً در چند صفحه پرداخته شده است. در این میان، *ترانه‌های خیام*، اثر صادق هدایت، از معدود آثار فارسی‌زبان است که بخش قابل توجهی از آن به بررسی ابعاد فلسفی رباعیات خیام اختصاص یافته است. در این کتاب، قصد دارم تنها بر وجه فلسفی رباعیات خیام متمرکز شوم، و از پرداختن به مباحث تاریخی و ادبی پرهیز خواهم کرد، زیرا نه در تاریخ و نه در ادبیات تخصصی ندارم که بخوام نظری بدهم و چنان‌که از مطالعه چند اثر در این حوزه می‌توان دریافت، عموماً سخنانی تکراری مطرح می‌شود. بنابراین اگر من نیز بخوام آن سخنان را در اینجا بازنویسی یا نقل قول کنم، تنها تکرار دیگری از همان مکررات است. از این رو، برای مطالعه بحث‌های تاریخی و ادبی مرتبط با خیام، خوانندگان را به آثاری که در این زمینه توسط اساتید آن فنون نوشته شده ارجاع می‌دهم.

تصمیمم برای نوشتن کتابی در رابطه با وجوه فلسفی رباعیات خیام عمدتاً وابسته به دلایل شخصی است. در میان فارسی‌زبان، شعر جایگاهی والا دارد و بسیاری از ما شاعر یا شاعران محبوبی داریم. خیام از شاعران محبوب من است. محبوبیت او برایم تا حدودی به زمانی بازمی‌گردد که نخستین بار در نوجوانی کتاب *ترانه‌های خیام* صادق هدایت را به دست آوردم و خواندم. هدایت در آن کتاب کوتاه دیدگاه فلسفی خیام را با زبانی بسیار ساده و رسا تشریح می‌کرد، به شکلی که در آن سن برای من نیز قابل فهم بود. کتاب *ترانه‌های خیام* اولین متن

فلسفی‌ای بود که خواندم و درک کردم و آشنایی و علاقه‌ام به فلسفه با همین اثر آغاز شد. علاوه بر اینکه این کتاب نخستین متن فلسفی‌ای بود که می‌خواندم، فضای فکری‌اش بسیار متفاوت با آن چیزی بود که به‌طور کلی در آن زمان در جامعه ایران تبلیغ و ترویج می‌شد. گویی این کتاب دری سحرآمیز بود که به باغی سبز و پنهان گشوده می‌شد و با خواندن آن می‌توانستی از دنیای همگان فرار کنی و در آنجا سیاحت کنی. می‌توان گفت این کتاب برای آشنا شدن با افکار فلسفی خیام در رباعیات همچنان از بهترین آثار به زبان فارسی است.

پس از آنکه به‌صورت تخصصی و آکادمیک فلسفه خواندم، رباعیات خیام وجه دیگری از جذابیتش را نشانم داد. درحالی‌که اغلب فیلسوفان در طول تاریخ در رابطه با پرسش‌های مهم زندگی مانند «آیا جهان همواره وجود داشته است؟» یا «آیا جهان خلق شده است؟» پاسخ‌هایی داده و می‌دهند و در دفاع از موضع خود استدلال‌هایی می‌آورند، خیام این بازی فلسفی را مردود برمی‌شمارد و پاسخ‌هایی را که بدین پرسش‌ها داده می‌شود جملگی سخنانی باطل می‌داند که کسی از صحت آن‌ها اطلاعی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. این امر باعث شد به فیلسوفانی که به‌جای تلاش برای پاسخ به پرسش‌های فلسفی، به بررسی پرسش‌های فلسفی می‌پردازند و دست‌کم بخشی از پرسش‌های فلسفی را غیرقابل‌پاسخ یا نادرست یا مهم‌ل برمی‌شمارند، علاقه‌مند شوم و به مطالعه آثار آن‌ها روی آورم. سکستوس امپریکوس، دیوید هیوم و لودویگ ویتگنشتاین از جمله این فیلسوفان هستند. خیام را می‌توان همچون این فیلسوفان ضدفلسفه برشمرد، بدین معنا که بسیاری از پرسش‌های فلسفی را غیرقابل‌پاسخ می‌داند و هرگونه پاسخی به آن‌ها را خزعبلات و اوهام پاسخ‌دهندگان برمی‌شمارد، اما اگر از تعبیر «ضدفلسفه» چنین برداشت شود که خیام با کلیت فلسفه یا هر نوع نگرش فلسفی‌ای مخالف بوده، چنین چیزی نادرست است؛ چنان‌که به کار بردن تعبیر «ضدفلسفه» در این معنا، برای فیلسوفانی همچون سکستوس امپریکوس، هیوم و ویتگنشتاین نیز نادرست است. خیام جهان‌بینی‌ای دارد و به ارزش‌هایی قائل است و بر آن است که باید به‌شکل خاصی زندگی کرد. علاوه بر این، او در مخالفت خود با نگرش‌های فلسفی و جهان‌بینی‌های دیگر، مشغول فلسفه‌ورزی می‌شود. وجوه دیگری نیز در فلسفه خیام وجود دارد که هرکدام از آن‌ها او را در کنار فیلسوفان دیگری قرار خواهد داد. در اینجا، اگر بخواهیم به اختصار اشاره کنیم، بدبینی فلسفی خیام او را در کنار شوپنهاور و

لذت‌گرایی‌اش، او را در کنار اپیکور و بنتام قرار می‌دهد، اگرچه باید در نظر داشت که بدبینی و لذت‌گرایی خیام و این متفکران تفاوت‌هایی نیز دارند. از آنجا که خیام بشر را در فهم بسیاری از پرسش‌های کلیدی در مورد هستی ناتوان می‌داند، نحوه زندگی کردن را، در همین محدوده‌ای که برایمان قابل فهم است، از نظر فلسفی واکاوی می‌کند.

برای افرادی چون من که در حوزه فلسفه تحلیلی تحصیل و فعالیت کرده‌اند، زبان فلسفه و فرم و ساختار متن فلسفی صورت مشخصی دارد و ابهام و ابهام و عدم شفافیت و دقت در طرح مفاهیم، نقطه ضعف فلسفی محسوب می‌شود، اما نباید فضیلت‌های مدنظر در نگارش فلسفه را با تعصبی ناروا درآمیזیم و هر متنی را که در یک قالب کلیشه‌ای قرار نگرفت دور بیندازیم، به خصوص که در بعضی موارد، اگرچه متنی فلسفی همچون یک مقاله در ژورنال فلسفه تحلیلی در سده بیست و یکم نگاشته نشده، همچنان ویژگی‌ها و فضیلت‌های متن فلسفی مدنظر فیلسوفان تحلیلی را داراست. از این رو، از نظر دونالد دیویدسن حتی سقراط، توماس آکویناس، دکارت و کانت نیز فیلسوفان تحلیلی هستند.^۱ در راستای سخن دیویدسن، می‌توان گفت که متن فلسفی می‌تواند به صورت گفت‌وگو، شعر یا داستان باشد. رباعیات خیام نیز اگرچه شعر هستند، از حدی از شفافیت و دقت بهره‌مندند که می‌توان آن‌ها را مستعد طرح بحث فلسفی و بررسی دانست. البته باید در نظر داشت که شعر به عنوان فرمی که محتوای فلسفی در آن طرح شود، بسیار قدمت دارد و برخی از فیلسوفان شرقی و غربی دیدگاه‌های فلسفی خود را در قالب شعر بیان کرده‌اند. بنابراین، صرف اینکه متنی قالب و ساختار شعر داشته باشد، دلیلی بر آن نیست که از محتوای فلسفی تهی باشد. در واقع، گاهی یک رباعی یا رمان یا داستان کوتاه به لحاظ فلسفی از یک مقاله علمی - پژوهشی یا کتابی که در زمینه فلسفه نگاشته شده، غنی‌تر و قابل توجه‌تر است.^۲

۱. دیویدسن این نظرات را در مصاحبه‌ای ابراز داشته که در نشانی اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

https://philosophynow.org/issues/32/Donald_Davidson

۲. ضیا موحد در رابطه با استدلال در رباعی خیام می‌گوید: «یک رباعی دارد که استدلالی کرده است و من می‌بینم در هیچ قالب منطقی‌ای نمی‌توانیم فرمولایزش کنیم: "خیام اگر ز باده مستی خوش باش/ با ماه‌رخی اگر نشستی خوش باش/ چون عاقبت کار جهان نیستی است/ پندار که نیستی، چو هستی خوش باش". این استدلال چگونه عمل می‌کند؟ هم به دل می‌نشیند و هم آدم می‌گوید آیا این استدلال کافی است که چون من زمانی در دنیا نخواهم بود پس باید الان خوش باشم؟» (مجله فرهنگی هنری آنگاه: ۱۳۹۷، ص ۱۸).

اگرچه فرم شعر به‌طور کلی مانعی برای بررسی فلسفی محتوای آن نیست، شعر خیام از منظر دیگری می‌تواند برای بررسی دیدگاه‌های فلسفی او مشکل‌ساز شود. یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که ادبیات‌پژوهان در بررسی رباعیات خیام بدان مشغول‌اند این است که کدام رباعی اصیل است و کدام رباعی اصیل نیست و اگر قرار باشد کتابی به مواضع فلسفی خیام بپردازد، نخست باید مشخص کند کدام رباعی‌ها از آن خیام است و سپس مواضع فلسفی او را بر این اساس بررسی کند. اما چنان‌که از بحث فضایی ادب مشغول در این حوزه مشخص است، نمی‌توان با قطعیت گفت کدام رباعی‌ها اصیل هستند. من در این کتاب، بحث خود را به رباعی‌هایی که هدایت در کتاب *ترانه‌های خیام* برگزیده محدود می‌کنم. بدیهی است پاره‌ای از آنچه هدایت رباعی اصیل برشمرد، ممکن است از آن خیام نباشد. از این رو، عنوان کتاب حاضر *پانویشت‌هایی فلسفی بر ترانه‌های خیام* است و منظور رباعی‌هایی است که هدایت در کتاب خود با همین عنوان گردآوری کرده است. ممکن است برخی از این رباعیات متعلق به شخص خیام نباشند، یا حتی هیچ‌یک از آن‌ها، اما به آنچه سیدعلی میرافضلی «گفتمان خیامیت» می‌نامد تعلق دارند. تعریف میرافضلی از این گفتمان چنین است:

«اندیشه خیامانه، چه در قالب رباعی و چه در دیگر قوالب شعری، اختصاص به زمانه خیام ندارد و مؤلفه‌های آن، در آثار شاعران ماقبل خیام، هم‌عصر او و شاعرانی که بعد از او به عرصه آمده‌اند، قابل رؤیت و دسته‌بندی است. از نظر برخی پژوهندگان، این مؤلفه‌ها، گفتمانی را شکل می‌دهد که اهمیتش از خود گوینده بیشتر است و می‌توان آن را یک گفتمان جهانی به شمار آورد. در این دیدگاه، اینکه بدانیم پیکربندی این گفتمان چیست و کدام رباعی در این پیکره جای می‌گیرد، مهم‌تر از آن است که خودمان را درگیر شناسایی گوینده آن کنیم، چه عمر خیام باشد و چه دیگری. خیام در این گفتمان بیشتر یک شناسه است تا یک شخص؛ پلاکاردی است که با آن می‌شود جریانی را تحت عنوان "گفتمان خیامیت" توضیح داد.»^۳ (میرافضلی، ۱۳۹۹، ص ۴۹).

۳. میرافضلی، سیدعلی (۱۳۹۹)، *رباعیات خیام و خیامانه‌های پارسی*، تهران: انتشارات سخن.

بررسی فلسفی رباعیات می‌تواند برای ادبا نیز در شناسایی اصالت آن‌ها یاری‌رسان باشد. در متونی که در آن‌ها به بررسی اصالت رباعیات پرداخته می‌شود، به‌ندرت می‌توان انسجام مفاهیم فلسفی مطرح‌شده در رباعیات را به‌عنوان روشی برای بررسی اصالت آن‌ها مشاهده کرد. اگر برخی از رباعیات از نظر مفهومی و فلسفی با دیگر رباعیات در تعارض و تضاد باشند، چند احتمال قابل‌بررسی است؛ در حالت اول، این دو دسته رباعی در تعارض با یکدیگر نمی‌توانند از آن یک شاعر واحد باشند. بدین شکل می‌توان اعتبار یک دسته از رباعیات را زیر سؤال برد (اگرچه ممکن است هیچ‌یک از رباعی‌های این دو دسته در تضاد با هم، متعلق به یک شاعر، یعنی خیام، نباشند). در حالت دوم، می‌توان از وجود مفاهیم متضاد و متعارض در اشعار یک شاعر دریافت که او تغییر دیدگاه داده است و مواضع فلسفی‌اش عوض شده است. در حالت سوم، ممکن است گفته شود شاعر چنان دقت فلسفی‌ای نداشته که بخواهد یک مجموعه منسجم فکری را به وجود بیاورد و در این حالت است که صرف بررسی ادبی برای تشخیص اصالت رباعیات کارایی خواهد داشت. اهل ادب می‌توانند تصمیم بگیرند که این روش تا چه اندازه می‌تواند به آن‌ها در بررسی اصالت رباعیات یاری‌رسان باشد و در مقایسه یا ترکیب با دیگر روش‌های طرح‌شده برای اصالت رباعیات به چه میزان کارایی دارد.^۴

رباعیات خیام منبعی بسیار غنی از افکار و نکته‌های فلسفی است و مایه افسوس است که این ترانه‌ها نتوانند زمینه بحث فلسفی را برای ما فارسی‌زبانان فراهم کنند. مواضع و دیدگاه‌های خیام چه کلاً نادرست باشند و چه درست، بحث فلسفی پیرامون آن‌ها مسئله‌ای جداگانه است که جذابیت‌های خود را خواهد داشت. ما شاعران زیادی داریم و به آثار بسیاری از آن‌ها و رای جنبه‌های ادبی توجه شده، اما در این میان خیام مورد بی‌توجهی واقع شده است. *ترانه‌های خیام* همچون هر متن فلسفی درخور توجه دیگری شایسته نقد و بررسی است. رباعی‌های خیام این ظرفیت را دارند که درباره هر یک از موضوعاتی که در آن‌ها مطرح شده، و در این کتاب به آن پرداخته‌ام، کتابی مستقل نوشته شود. مثلاً می‌توان درباره لذت‌گرایی خیام کتابی مستقل نوشت

۴. به‌عنوان مثال، علی دشتی در کتاب *دمی با خیام*، بر این باور است که ابتدا باید شخصیت خیام را شناخت و از این طریق می‌توان تشخیص داد کدام یک از اشعار با این شخصیت هم‌خوانی دارد و بنابراین شعرهایی را که خیام سروده از شعرهایی که به او منتسب شده جدا کرد. گذشته از قوت و ضعف این روش، می‌توان پرسید که آیا آنچه از خیام باقی مانده برای بازسازی شخصیت او کافی است؟ دشتی با بررسی برخی منابع، ویژگی‌های شخصیتی خیام را به دست می‌آورد و در مواردی که به نظر تعارضی در شخصیت او می‌یابد نیز سعی می‌کند با بررسی شواهد بیشتر این تعارض را برطرف کند.

و آن را به‌شکلی عمیق‌تر بررسی کرد و در مقایسه و مقابله با انواع دیگر لذت‌گرایی گذاشت. از این گذشته، در این کتاب، به برخی از موضوعات خارج از تخصصم، مانند مفهوم زمان و نگرش فلسفی به آن، پرداخته‌ام که در رباعیات قابل بررسی هستند.

صادق هدایت در کتاب *ترانه‌های خیام*، مواضع و دیدگاه‌هایی را به خیام نسبت داده که برخی از آن‌ها متأثر از رویکرد باستان‌گرایانه و/یا ملی‌گرایانه هدایت است. من نیز لاجرم دیدگاه‌ها و مواضعی را به خیام نسبت خواهم داد که متأثر از نگرش فلسفی خودم است، اما این بدان معنا نیست که هر کس هر نظری را به‌صورت دلبخواه به رباعیات خیام یا هر متن فلسفی دیگری نسبت دهد و همگی معتبر باشند. بخشی از این نسبت دادن‌ها متأثر از پیش‌فرض‌های ماست که دست‌کم خودمان در همان لحظه به آن‌ها آگاهی نداریم و ممکن است افرادی در زمانه‌ها و فرهنگ‌ها و جهان‌بینی‌های دیگر توان تشخیصشان را داشته باشند. مسئله من در این کتاب، بیش از آنکه طرح مواضع فلسفی خیام تاریخی باشد، بررسی مواضع فلسفی‌ای است که در رباعیات او طرح شده است. بدین ترتیب، مسئله‌ام بیش از آنکه درستی نسبت دادن مواضع فلسفی به یک شخص تاریخی باشد، بررسی و کنکاش مفاهیمی است که در رباعیات منتسب به خیام طرح شده‌اند. اما باید به نکته‌ای در مورد کتاب صادق هدایت اشاره کنم که یکی از وجوه اختلاف میان مفسران بوده و به اثر من نیز مرتبط است. برخی بر این باورند که خیام همچون دیگر شاعران مطرح فارسی‌زبان، نگرش عرفانی داشته و نسبت دادن ندانم‌گرایی، شک‌گرایی، بدبینی و انکار خالق و صانع و ضدیت با باورهای مذهبی به او نه‌تنها نادرست است، بلکه تحت‌تأثیر فرهنگ اروپایی‌ای است که هدایت در معرض آن بوده است. به‌عنوان مثال، سعید حسام‌پور و کاووس حسنی (۱۳۸۸) با بررسی دو اثر صادق هدایت در مورد خیام، یعنی *مقدمه‌ای بر رباعیات خیام* (۱۳۰۳) و *ترانه‌های خیام* (۱۳۱۳)، می‌گویند: «هدایت در اثر نخست مواردی مانند انکار معاد و ستیز با صانع را به خیام نسبت نمی‌دهد، اما در *مقدمه‌ی ترانه‌های خیام* با نگاهی بدبینانه و پوچ‌انگارانه به بررسی اشعار و شخصیت خیام می‌پردازد و خیام را مانند یک پوچ‌گرای بی‌اعتقاد - شبیه آنچه در اروپای آن روز که پس از نوشتن اثر نخست خود درباره‌ی خیام به آنجا سفر کرده بود - معرفی می‌کند. چنین می‌نماید هدایت "در مقدمه‌ی رباعیات حکیم خیام" واقع‌بینانه‌تر به نقد و واکاوی رباعیات پرداخته و بعدها - شاید یکی از دلایل آن تأثیر پذیرفتن از فضای حاکم بر

اروپا پس از جنگ جهانی باشد که یأس و بدبینی و پوچ‌انگاری غرب را فراگرفته بود، همچنین شرایط سیاسی و اجتماعی آن روز ایران نیز هدایت را عاصی‌تر کرده بود - دیدگاه نخست را به کنار نهاده است و در اثر دوم بیشتر چهره هدایتی از خيام ترسیم کرده است.^۵ (۱۳۸۸، ص ۱۸۷). اگر کسی بخواهد موضعی را به خيام نسبت دهد، می‌بایست با بررسی رباعیات چنین کند. چنان‌که در این کتاب مطرح خواهیم کرد، در رباعیات مواضع خداناباورانه و ضد‌مذهب طرح شده است. چرا باید تصور کنیم حتی یک نفر یا یک گفتمان هم در فرهنگ ما وجود نداشته یا نباید وجود داشته باشد که به نقد خداباوری و مذهب‌گرایی داشته باشد؟ نویسندگان بسیار دیگری نیز به بیان‌های دیگر سعی کرده‌اند نسبت دادن چنین موضعی به خيام در رباعیات را نوعی غرب‌زدگی و تحت‌تأثیر اروپا و غربی‌ها قلمداد کنند، اما تصور اینکه خداناباوری و نقد مذهب تنها مختص اروپایی‌هاست و مردمان دیگر هرگز هیچ‌کجا به نقد خداباوری و مذهب نپرداخته‌اند، بی‌اساس است و شواهدی تاریخی علیه چنین پنداری وجود دارد که رباعیات خيام نیز یکی از آن‌هاست. به‌جای تلاش برای خفه کردن، انکار یا مصادره‌به‌مطلوب صداهای متفاوت معدودی که در فرهنگ ما بقا یافته‌اند، بهتر است سعی کنیم نوع خاص و مشخصی از نقد خداباوری و مذهب را که در رباعیات طرح شده، شناسایی کنیم و آن را در کنار نقدهای مطرح در فرهنگ‌ها و زمانه‌های دیگر ارزیابی کنیم.

در پایان مقدمه، باید بگوییم که در این کتاب، تنها به شرح دیدگاه‌های فلسفی خيام نپرداخته‌ام؛ سعی کرده‌ام برخی از مواضع و سخنان خيام را به بحث‌های فلسفی معاصر نیز ارتباط دهم و علاوه بر این، با الهام از برخی ایده‌های موجود در رباعیات وی، استدلال‌ها و ایده‌هایی را طرح کرده‌ام.

۵. حسام‌پور، سعید و حسنی، کاووس (۱۳۸۸)، رویکردهای پنج‌گانه در خيام‌شناسی، فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه، سال دهم، شماره ۱۸، صص ۲۰۰-۱۸۳.

فصل اول: خداباوری

مهم‌ترین پرسشی که برای ما مطرح است پرسش از وجود خداوند است، چراکه اگر خداوند وجود داشته باشد، باید به شکل خاصی زندگی کنیم؛ یعنی از انجام برخی اعمال پرهیز کنیم و برخی اعمال را انجام دهیم. باید چنین باشد، زیرا در غیر این صورت، یا از خوشی‌های بسیار بزرگی محروم خواهیم شد یا به عذاب‌های بزرگی محکوم. وجود خداوند سرنوشت و به تبع آن، معنای زندگی ما را به طور کلی تحت تأثیر قرار خواهد داد. اگر خداوند وجود داشته باشد، زندگی ما انسان‌ها تصادفی، بدون هدف کلان و بی سرانجام نخواهد بود. در این فصل، می‌خواهم موضع خیام را درباره وجود خداوند بررسی کنم. بدین منظور، ابتدا به وجود خداوند و مواضع متعددی که می‌توان در قبال وجود او گرفت و سپس به موضع خیام پرداخت و ضمن بررسی موضع او، استدلال‌هایی را که می‌توان بر اساس دیدگاه او پرورش داد نیز مطرح خواهم کرد.

آیا خداوند وجود دارد؟

بسیاری در مواجهه با پرسش فوق پاسخی آماده دارند، ولی آیا معنای این پرسش مشخص است؟ در وهله اول، باید به بررسی خود پرسش پرداخت و ارائه هر گونه پاسخی در گرو چنین بررسی‌ای خواهد بود. نخست، باید دید منظور ما از «وجود داشتن» چیست. دقت به برخی از کاربردهای «وجود داشتن» در زبان می‌تواند در این راستا یاری‌رسان باشد. شخصی مدعی می‌شود در شهر مونیخ، باغ‌وحشی وجود دارد. در برابر پرسشی «آیا باغ‌وحش مونیخ وجود دارد؟» بررسی‌های موردنظر را انجام می‌دهیم تا مشخص شود در مونیخ باغ‌وحشی وجود دارد یا خیر. ممکن است کسی بپرسد «آیا سلول‌ها وجود دارند؟» و آنچه در این پرسش مدنظر اوست این باشد که آیا

واقعاً در دنیای خارج پدیده‌ای وجود دارد که بتوان آن را سلول نامید یا این مفهوم بازتاب‌دهنده واقعیت نیست و مفهومی است که صرفاً علم‌ورزی را ممکن می‌سازد و کار دانشمند را راه می‌اندازد. برای بررسی چنین پرسش‌هایی، فیلسوفان علم به بحث می‌پردازند. ممکن است کسی بپرسد «آیا عدد ۲ وجود دارد؟» و منظورش این باشد که آیا اعداد واقعیت‌هایی انتزاعی‌اند یا صرفاً قراردادهایی هستند که ما آن‌ها را به کار می‌گیریم. فیلسوفان در فلسفه ریاضی به بررسی چنین پرسش‌هایی می‌پردازند. همچنین ممکن است یک فیلسوف ذهن بپرسد آیا ذهن چیزی بیش از مغز انسان است و مثلاً آیا می‌توان به یک واقعیت یا جوهر مستقل تحت‌عنوان ذهن قائل شد. در میان فیلسوفان، رایج است که آنچه را وجود دارد به سه دسته فیزیکی، انتزاعی و ذهنی تقسیم می‌کنند. آیا وقتی از خداوند سخن می‌گوییم، برای او وجودی فیزیکی، انتزاعی یا ذهنی قائلیم؟ آیا او واقعیتی در میان دیگر واقعیت‌هاست؟

اگر کسی «خدا» را واقعیت بپندارد، ولی در عین حال برایش جایگاهی ورای طبیعت قائل باشد، پرسش از وجود یا عدم وجود خداوند نمی‌تواند همانند پرسش از وجود یا عدم وجود اجزای طبیعت طرح شود. از این رو، نحوه طرح این پرسش باید به شکلی مشخص باشد تا در پاسخ به آن، گمان نکنیم در حال بررسی وجود یا عدم وجود پدیده‌ای در طبیعت هستیم. اگر خداوند پدیده‌ای در طبیعت باشد، بررسی وجود یا عدم وجود او را باید به دانشمندان علوم طبیعی و بررسی ماهیت او را باید به فیلسوفان سپرد.

اگر خدا صرفاً پدیده‌ای در میان دیگر پدیده‌ها باشد، تفاوت بین خداوند و بت چیست؟ در بررسی این پرسش که «آیا خداوند وجود دارد؟» باید نخست بررسی کرد منظور از «خداوند» چیست. مادامی که مشخص نباشد منظور ما از خداوند چیست، پرسش از «وجود» او - و چگونگی کیفیت این وجود - نیز پرسشی مبهم خواهد بود. اگر بت پرست باشید، ممکن است بتی چوبین را نشان دهید و بگویید این خداوند است و وجود هم دارد. آیا می‌توانیم به صورت اختیاری هرآنچه را مایل باشیم «خداوند» بنامیم؟ آیا می‌توانیم خود طبیعت، قوانین آن یا بخشی از آن را «خداوند» بنامیم؟ البته که چنین امکانی وجود دارد، ولی اگر بحث بر سر «خداوند» صرفاً مسئله نامگذاری اختیاری باشد، پرسش «آیا خداوند وجود دارد؟» پرسشی قابل توجه نیست. اما اگر قرار است این

پرسش اهمیتی داشته باشد، باید مفهوم «خداوند» را مشخص کنیم. با مشخص شدن مفهوم خداوند، می‌توان مشخص کرد که سخن گفتن از وجود یا عدم وجود او دقیقاً به چه معناست و به چه شکل می‌توان آن را بررسی کرد. برای اینکه بتوانیم وجود یا عدم وجود خداوند را تعیین کنیم، ابتدا باید ببینیم تعریف «خداوند» چیست. اگر خداوند دارای جسم باشد، آنگاه باید همچون دیگر موجودات دارای جسم، وجود او را بررسی کنیم. اگر خداوند دارای ویژگی‌هایی روان‌شناختی همچون مهر، خشم، شادی و غم باشد، آنگاه می‌توانیم از روش‌هایی که برای بررسی دیگر موجودات دارای چنین ویژگی‌هایی استفاده می‌کنیم، بهره ببریم. بنابراین، برای اینکه بتوانیم مشخص کنیم به چه روشی باید وجود خداوند را بررسی کرد، ابتدا باید مشخص کنیم تعریف ما از خداوند چیست و دارای چه ویژگی‌هایی است. فیلسوفان معاصر از میان سه قلمرو فیزیکی، انتزاعی و ذهنی، معمولاً خداوند را در قلمرو ذهنی جای می‌دهند. در میان فیلسوفان، این باور که خداوند خود جهان فیزیکی را آفریده رایج است. از آنجا که واقعیت‌های انتزاعی همچون اعداد توان مداخله‌ی علی در جهان را ندارند، خداوند نمی‌تواند انتزاعی باشد. با این حال، باید بررسی کرد در بستری که خداوند مطرح شده، یعنی ادیان خداباورانه، وجود خداوند با چه کیفیتی است.

آیا خداوند دارای جسم است؟

با خواندن کتاب‌های مقدس ادیان ابراهیمی، درمی‌یابیم که داشتن برخی از اعضای بدن به خداوند نسبت داده شده است. درحالی‌که در عهد عتیق خداوند دو بار در هیئت یک انسان پدیدار می‌شود و در مسیحیت، مسیح تجسد خداوند محسوب می‌شود، در قرآن خداوند چنین سطحی از انسان‌وارگی را از خود نشان نمی‌دهد. با این حال، ارجاع به اعضای بدن خداوند در کتاب مقدس هر سه این دین‌ها وجود دارد. به‌عنوان مثال، در آیه ۴۸ سوره فتح می‌خوانیم:

«در حقیقت، کسانی که با تو بیعت می‌کنند، جز این نیست که با خدا بیعت می‌کنند؛

دست خدا بالای دست‌های آنان است.»

در تاریخ اسلام، اکثر مسلمانان از باور به اینکه منظور از دست خداوند همان دستی است که انسان دارد یا چیزی است شبیه به آن، سر باز زده‌اند. بنابراین، اگرچه برداشت برخی از مسلمانان از چنین آیاتی این بوده که خداوند صاحب دست است، تأکید داشته‌اند که نمی‌توانیم بفهمیم دست داشتن خداوند دقیقاً به چه معناست. برخی از مسلمانان نیز داشتن دست و دیگر اعضای بدن را استعاری می‌دانند و نسبت دادن اعضای بدن به خداوند را روا نمی‌دانند.

برخی از مفسران و مورخان بر این باورند که اعتقاد به دارای جسم بودن خداوند در میان مسیحیان نخستین، رایج بوده و تحت‌تأثیر افکار نوافلاطونی، باور به خداوندی غیرمادی و غیرجسمانی در میان مسیحیان رواج یافته است. مثلاً پولسن (۱۹۹۰) بر این نظر است که مسیحیان تا سه قرن باور داشتند خداوند دارای جسم است و تنها پس از رواج افکار نوافلاطونی، آیاتی که به جسم خداوند ارجاع داشتند به‌صورت استعاری تفسیر شدند. او همچنین می‌گوید ایده «غیرمادی بودن» در میان یونانیان پیش از افلاطون وجود نداشته و حتی فیثاغورثیان نیز بر این باور بوده‌اند که اعداد مادی‌اند.^۱ استرومسا (۱۹۸۳) نیز هم‌سو با پولسن، در بررسی‌های خود مدعی می‌شود مسیحیان نخستین بر این باور بودند که خداوند دارای جسم بسیار بسیار بزرگی است و تنها تحت‌تأثیر افکار افلاطونی است که الهیات مسیحی از انسان‌وارگی خلاص می‌شود.^۲ از نظر پولسن، خدا در عهدین بیشتر شبیه به خدایان اساطیری یونان بوده تا خدایان انتزاعی افلاطون و ارسطو. رنان (۱۹۸۰) مدعی است در زمان هومر، تصور یونانیان این بود که خدایان جسم دارند و روح نیز مادی در نظر گرفته می‌شد و در نگاه آن‌ها موجود غیرمادی وجود نداشت. پس از پارمنیدس و پرورش افکار او توسط افلاطون بود که ایده غیرمادی بودن در میان یونانیان رواج یافت.^۳

1. Paulsen, D. L. (1990). Early Christian belief in a corporeal Deity: Origen and Augustine as reluctant witnesses. *Harvard Theological Review*, 83(2), 105-116.

2. Stroumsa, G. G. (1983). Form (s) of God: Some Notes on Metatron and Christ. *Harvard Theological Review*, 76(3), 269-288.

3. Renehan, R. (1980). On the Greek origins of the concepts incorporeality and immateriality. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 21(2), 105-138.

اما موضع هریک از ادیان ابراهیمی در باب جسم داشتن خداوند باید به صورت جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. در رابطه با مسیحیت، از آنجا که مسیح تجسد خداوند است، نمی‌توان به راحتی از غیرجسمانی بودن خداوند سخن گفت (تالیافرو، ۱۹۸۷).^۴ در رابطه با اسلام نیز، برخی از مفسران بر این نظرند که باور به غیرجسمانی بودن خداوند و تنزیه او از صفات انسانی تحت تأثیر افکار یونانی بوده است. به عنوان مثال، ویلیامز (۲۰۰۹) با طرح چنین دعوی‌ای، می‌گوید در میان ادیان سامی خداوند انسان‌وار بوده است، هرچند شیعیان و معتزله را استثنا برمی‌شمارد، چراکه این دو گروه انسان‌وارگی خداوند را مجاز نمی‌دانستند.^۵

هاموری (۲۰۰۸) در رابطه با یهودیت می‌گوید پس از پذیرفته شدن آرای ابن‌میمون در میان یهودیان بود که انسان‌وار بودن خداوند کنار گذاشته شد. این پژوهشگر، ابن‌میمون را تحت تأثیر کلام اسلامی، و به طور خاص غزالی، دانسته و خود ابن‌میمون را از افراد تأثیرگذار بر آکویناس و الهیات غربی می‌داند.^۶

مفهوم خداوند چنان که در کتاب‌های مقدس به کار می‌رود نیز در بررسی ما اهمیت دارد. هدف از طرح خداوند در این کتاب‌ها توصیف اوست یا کارایی دیگری مدنظر است؟ فضل‌الرحمن (۱۹۶۷) مفهوم خداوند در قرآن را مفهومی کاربردی می‌داند که هدف از طرح آن هدایت انسان و نظم بخشیدن به ابعاد عملی زندگی اوست. از نظر او، این مفهوم برای بحث فلسفی یا نظری طرح نشده است. فضل‌الرحمن تأکید دارد که خداوند در میان مسلمانان نخستین و در خود قرآن، در تمام زندگی ساری و جاری است و تحت تأثیر افکار فلسفی است که حالت استعلایی پیدا می‌کند.^۷

4. Taliaferro, C. (1987). The incorporeality of God. *Modern Theology*, 3(2), 179-188.

5. Williams, W. (2009). A body unlike bodies: transcendent anthropomorphism in ancient semitic tradition and early Islam. *Journal of the American Oriental Society*, 129(1), 19-44.

6. Hamori, E. J. (2008). "When gods were men": the embodied God in biblical and Near Eastern literature (Vol. 384). Walter de Gruyter.

7. Rahman, F. (1967). The Qur'ānic Concept of God, the Universe and Man. *Islamic Studies*, 6(1), 1-19.

اگر بخواهیم علاوه بر خداوند، به دیگر پدیده‌هایی که اکنون آن‌ها را غیرجسمانی یا روحانی در نظر می‌گیریم بپردازیم، درخواستیم یافت که در میان مسلمانان نخستین چنین باوری رواج نداشته است. چنان‌که نصرالله پورجوادی (۱۳۹۸) می‌گوید، در میان مسلمانان نخستین روح نوعی جسم است، هرچند با جسم فیزیکی ما یکسان نیست. او این بحث را در خلال بررسی اینکه روح غذا می‌خورد، طرح می‌کند. درحالی‌که برخی از مسلمانان بر این باور بوده‌اند که روح به‌واقع خرما و گوشت تناول می‌کند، برخی دیگر غذا خوردن روح را استعاره از به دست آوردن آرامش می‌دانستند. پورجوادی علاوه بر اشاره به باور جسم داشتن روح در میان عامه مردم، به رواج این ایده از جانب برخی از عرفا نیز اشاره می‌کند.^۸

یکی از موجوداتی که در قرآن به آن اشاره شده جن است. جن‌ها چنین توصیف می‌شوند که توانایی حرکت کردن با سرعتی برق‌آسا و بلند کردن اجسام بسیار سنگین را دارند. سلیمان نبی نیز در قرآن جن‌ها را در خدمت خود داشته است و از کارگری آن‌ها بهره می‌برده است. باور رایج بر این است که جن‌ها نوعی جسم دارند، اما جسمی که برای جن قائل‌اند با جسم انسان تفاوت‌هایی دارد. جزئیات جسم‌مند بودن جن‌ها محل اختلاف نظر است. یکی از علمای اهل سنت به نام قاضی عبدالجبار بر این باور بوده که اگرچه جن‌ها در مقایسه با انسان‌ها جسم متفاوتی دارند، با این حال امکان ازدواج کردن و بچه‌دار شدن دارند (شریعتی سبزواری، ص ۱۶۰). همچنین داستان‌هایی وجود دارد در باب اینکه جن‌ها به هیئت انسانی درمی‌آمده‌اند و با انسان‌ها وارد رابطه جنسی می‌شده‌اند^۹ (همان، ص ۱۶۴).

پرسش مهم برای ما این است که آیا نخستین باورمندان به یهودیت، مسیحیت و اسلام برای خداوند نوعی جسم قائل بوده‌اند؟ آیا چنان‌که برخی از مفسران تأکید دارند، «غیرمادی بودن» و «غیرجسمانی بودن» مفاهیمی هستند که از طریق فلسفه‌های یونانی وارد این ادیان شده‌اند و فهم دین‌داران را از دین خود تحت تأثیر قرار داده‌اند؟

۸. پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۸)، *قوت دل و نوش جان*، تهران: نشر نو.

۹. شریعتی سبزواری، محمدباقر (۱۳۹۹)، *جن از نگاه علم و دین*، قم: انتشارات بوستان کتاب.

همان طور که گفتیم، چنانچه برای خداوند جسمی در نظر بگیریم، آنگاه وجود او همچون هر پدیده فیزیکی دیگری قابل بررسی است. در متون مقدس ادیان ابراهیمی، علاوه بر آیه‌هایی که در آن‌ها به اعضا و جوارح جسمانی خداوند مانند دست اشاره می‌شود، افعال و اعمال و اهداف و احساسات نیز به او اطلاق می‌شود. اگر این ویژگی‌ها را نه به صورت استعاری بلکه توصیف واقع در نظر بگیریم، آنگاه می‌توان گفت خداوند چیزی شبیه یک انسان بسیار بسیار بزرگ با قدرت و دانشی بسیار بیشتر از ماست و احساساتش نیز به همان میزان شدیدتر و غلیظتر هستند. اما اگر به بحث‌های فلسفی و تعریف خداوند در آن‌ها مراجعه کنیم، درخواستیم یافت که چنین تعریف‌هایی از خداوند نزد فلاسفه مورد پذیرش نیست. البته این بدین معنا نیست که چون فلاسفه چنین تعریفی از خداوند را نمی‌پذیرند، این تعریف نادرست است، یا چون فلاسفه بر تعریفی از خداوند اجماع کرده‌اند، باید آن را پذیرفت. ممکن است تعریف دقیق و صحیح خداوند در برخی از ادیان خداباور، دقیقاً همین خداوند انسان‌وار باشد که ویژگی‌ها و توانایی‌های انسانی او چندین برابر انسان‌های معمولی است. در این حالت، وقتی از قدرت خداوند سخن می‌گوییم، منظور همین قدرت‌هایی است که هر انسانی دارد، اما خداوند آن قدرت را به میزان بسیار زیادی داراست. اگر بگوییم خداوند داناست، منظورمان این است که دانش خداوند از جنس انواع دانشی است که ما انسان‌ها داریم، اما بی‌نقص و کامل. اگر بگوییم خداوند مکار است، برای فهم این ویژگی کافی است هر نوع خدعه و مکر را که انسان‌ها قادر به انجام آن هستند در نظر بگیریم و سپس حالات بسیار پیچیده و قوی آن را برای خداوند متصور شویم. اگر خداوند دارای جسم و انسان‌وار باشد، آنگاه برای فهم او باید ویژگی‌های انسانی‌ای را که داریم تشدید کنیم تا بتوانیم آن‌ها را به خداوند نسبت دهیم. اگرچه ممکن است در این حالت از نهایت قدرت و دانش و مکر و... تصور دقیقی نداشته باشیم، چنین اوصافی در اصل برایمان قابل فهم هستند. اما برای اینکه بتوانیم وجود خداوند دارای جسم انسان‌وار را رد کنیم، باید شواهد خود را طرح کنیم. در میان اهل بحث و نظر، کسی طرفدار این تعریف و تصور از خداوند نیست که بخواهد از وجود آن دفاع کند تا در نتیجه چنین بحثی، دریابیم که شواهد له و علیه او چیست و احتمال وجود چنین خداوندی به چه میزان قابل توجه است، اما اگر فیلسوفانی را بیابیم که حاضر باشند از چنین تصویری از خداوند دفاع کنند، چه بسا بتوانیم به نقاط قوت چنین مفهومی از خداوند نیز پی ببریم.

چنین مفهومی از خداوند اشکالی اساسی ندارد (یا دست کم در مقایسه با دیگر مفاهیم موجود از خداوند، اشکالات اساسی بیشتری ندارد)، مگر در حالاتی که بخواهیم اعمال و افعال خاصی را به او اطلاق کنیم. مثلاً اگر بگوییم خداوند خالق جهان فیزیکی است، در این حالت اگر او دارای جسم باشد، آنگاه باید مشخص کرد که آیا جسم او هم بخشی از جهان فیزیکی‌ای است که خودش خلق کرده است؟ آیا خداوند دارای ذهن و جسمی جدا از هم است و ذهن او به تنهایی توان خلق جهان فیزیکی را دارد؟ و غیره. بررسی این ادعا که هر کدام از کتب مقدس ادیان ابراهیمی به واقع برای خداوند جسمی در نظر می‌گرفته‌اند یا خیر از توان و تخصص من خارج است، اما همان‌طور که گفتیم، اجماع فلاسفه بر مفهومی مشخص از خداوند نه دلیلی بر درستی آن مفهوم است و نه نشان‌دهنده این امر که کتب مقدس ادیان ابراهیمی نیز به چنین تعریفی پایبندند. اگر خداوند دارای جسم باشد، او نیز همچون هر جاندار جسم‌دار دیگری، در شاخه‌های علمی‌ای همچون زیست‌شناسی و فیزیک قابل مطالعه خواهد بود، ولی اگر دارای جسم نباشد، تنها با بررسی مفاهیم می‌توانیم به بررسی وجود او بپردازیم.

یزدان‌شناسی سلبی

در نقطه مقابل باورمندان به جسم‌دار بودن خداوند که بیشترین شباهت را میان انسان و خداوند برقرار می‌دانند، افرادی بوده و هستند که هیچ نوع ویژگی انسانی‌ای را به خداوند قابل اطلاق نمی‌دانند. یکی از معروف‌ترین این افراد دیونوسیوس آریوپاگوسی مجعول است که دو روش یزدان‌شناسی را از یکدیگر تفکیک کرده است؛ روش نخست ایجابی است و با برشمردن آنچه می‌توان در توصیف خداوند بیان کرد و فهمید، حاصل می‌شود. این یزدان‌شناسی را **Cataphatic Theology** می‌نامند. این نوع یزدان‌شناسی حضور (جلوه‌های) خداوند در هستی را پیش‌فرض می‌گیرد. روش دوم سلبی است. با رها شدن از توصیف‌های نامرتبط به خداوند، می‌توان به شناخت سلبی از او رسید. این یزدان‌شناسی را **Apophatic Theology** می‌نامند. این نوع یزدان‌شناسی «ورای هستی بودن» خداوند را پیش‌فرض می‌گیرد.

روش سلبی در میان فیلسوفان و حکمای باستان به‌عنوان روشی برای نیل به حقیقت مطرح بوده است. سقراط در پرسش‌های خود، همواره تعریف‌های موجود از خوبی را زیر سؤال می‌برد، ولی نمی‌گفت خوبی چیست. رها شدن از تعریف‌های نادرست از خوبی خود نوعی کسب معرفت است. اگر انسان از تمامی تعریف‌های نادرست و غیرقابل دفاع رها شود و به جایی برسد که بتواند همچون سقراط بگوید «می‌دانم که چیزی نمی‌دانم»، به سطح بالایی از دانایی رسیده است. رها شدن از مفاهیم نادرست که هریک به‌تنهایی ممکن است برای مخدوش کردن زندگی انسان کفایت کند، فضیلتی بزرگ است. در سنت‌های شرقی نیز، در آموزه‌های بودا و هندوئیسم، روش سلبی به‌عنوان روشی معرفت‌زا شناخته شده است. در میان شک‌گرایان یونانی هم روش سلبی به‌عنوان روشی برای رهایی از باورهای نادرست و دگماها و رسیدن به حالت آرامش روان (که هدف درمانی شک‌گرایی است)، شناخته شده بود.^{۱۰}

دیونوسیوس آریوپاگوسی مجعول، در جایی از اثر خود، یزدان‌شناسی عرفانی (*Mystical Theology*)، خداوند را چنین توصیف می‌کند: «نه روح است و نه عقل، نه تخیل دارد، نه نظری، نه عقل و نه فهم، نه می‌توان او را توصیف کرد و نه می‌توان تصور کرد، چراکه نه عدد است و نه نظم، نه بزرگی است و نه کوچکی، نه برابری است و نه نابرابری، نه شباهت است نه تفاوت، نه ایستاده است، نه حرکت می‌کند و نه بی‌حرکت است، نه قدرت دارد و نه قدرت است، نه ماهیت است و نه ابدیت و نه زمان، نه علم است و نه حقیقت، نه پادشاهی و نه خرد و نه یکتایی است و...»^{۱۱}

دیونوسیوس مجعول مفاهیم موجود انسانی را برای توصیف خداوند ناکارآمد می‌داند، حتی مفاهیمی که ما آن‌ها را بهترین مفاهیم ممکن برای توصیف «برترین» یا همان خداوند برمی‌شمایم. اگر در حالت عادی به یک خداباور بگوییم خداوند نه عقل دارد و نه فهم، ممکن

۱۰. این کتاب به بررسی تأثیرگذاری آموزه‌های بودا بر شک‌گرایان یونانی پرداخته است که خواندن آن می‌تواند برای علاقه‌مندان به این موضوع بسیار جالب باشد:

Kuzminski, A. (2008). *Pyrrhonism: how the ancient Greeks reinvented Buddhism*. Lexington Books.

11. <http://esoteric.msu.edu/Volumell/MysticalTheology.html>

است تصور کند قصد توهین به خداوند را داریم، ولی اگر کسی با بیان چنین ویژگی‌هایی برای خداوند، قصد توهین به او را داشته باشد، پیش‌فرضش این است که ممکن است شرایطی برقرار باشد که در آن خداوند به جایگاهی برسد که عقل و فهم بشر را کسب کند، اما از این امر بازمانده است. در این حالت، خدا باور و خدا ناباور با هم درگیر این بحث خواهند شد که چه میزان از عقل و فهم برای خداوند قابل تصور است. ولی دیونوسیوس مجعول چیز دیگری می‌گوید؛ او می‌گوید این مفاهیم - ولو والاترین مفاهیم - توان ایجاد فهم از خدا را ندارند. اگر بخواهیم فهم درستی از خداوند داشته باشیم، باید به روش سلبی از اطلاق مفاهیم انسانی به او بپرهیزیم. هرچقدر هم این مفاهیم متعالی باشند، مفاهیمی انسانی‌اند و تلاش برای توصیف خداوند از طریق آن‌ها، مانند تلاش برای شکار نهنگ با چوب ماهیگیری است. خداوند چنان است که نمی‌توان او را شناخت و از ویژگی‌های او آگاه شد، ولی می‌توان شناخت نادرست از او و ویژگی‌های نامرتبط به او را کنار گذاشت و بدین روش، به نوع خاصی از شناخت به او رسید. برای رها شدن از شناخت نادرست نسبت به خداوند، باید میل به توصیف خداوند با بهترین و برترین واژگان و تحسین او را مهار کرد.

امام اول شیعیان، در خطبه نخست نهج/البلاغه، به شکلی از خدا سخن می‌گوید که نه فقط اطلاق اعضای بدن، که اطلاق هر نوع صفت و ویژگی انسانی به او را نهی می‌کند. این خطبه را می‌توان مثالی از یزدان‌شناسی سلبی دانست:

«اساس دین شناخت خداوند است و کمال شناخت او تصدیق به وجود اوست و کمال تصدیق به وجود او یکتا و یگانه دانستن اوست و کمال اعتقاد به یکتایی و یگانگی او پرستش اوست. دور از هر شائبه و آمیزه‌ای و، پرستش او زمانی از هر شائبه و آمیزه‌ای پاک باشد که از ذات او، نفی هر صفت شود زیرا هر صفتی گواه بر این است که غیر از موصوف خود است و هر موصوفی گواه بر این است که غیر از صفت خود است.»

اگر این خطبه به لحاظ تاریخی معتبر و انتساب آن به امام اول شیعیان درست باشد، شاید بتوان در رابطه با اسلام گفت که نفی انسان‌وارگی خداوند، دست‌کم نزد برخی از مسلمانان نخستین، احیاناً مستقل از فلسفه یونانی، مطرح بوده است.

اما چنان که مشخص است، نخستین پرسشی که چنین رویکرد سلبی‌ای باید به آن پاسخ دهد این است که مرز میان انکار وجود خداوند و تأیید وجود او در میان این همه سلب کجاست؟ دیوید هیوم در کتاب گفت‌وگوهای خود اشاره می‌کند افرادی که نگرش‌های عرفانی سلبی دارند در واقع به صورت مخفیانه خدا ناباور هستند.^{۱۲} از این رو، قائلان به رویکرد سلبی می‌بایست مشخص کنند رویکردشان چگونه و بر چه اساس با خدا ناباوری تفاوت دارد.

تعریف خداوند

دیدگاه‌های سلبی مانند دیدگاه دیونوسیوس و دیدگاه‌های ایجابی حداکثری که به خداوند جسم و انسان‌وارگی‌ای در حالت افراطی نسبت می‌دهند، در میان فیلسوفان دین معاصر طرفداران زیادی ندارند و از نظر تاریخی نیز طرفداران چندانی در میان فلاسفه نداشته‌اند. اگر بخواهیم به تعریفی از خداوند که در میان فیلسوفان معاصر رایج است مراجعه کنیم، درمی‌یابیم که خداوند اگرچه دارای جسم نیست، برخی از ویژگی‌های انسان‌وار را داراست. این تعریف تنها تعریف موجود از خداوند نیست، اما تعریفی است که با آنچه از ادیان خدا باورانه یا به تعبیری ادیان ابراهیمی در ظاهر امر برداشت می‌شود، هم‌خوانی دارد.

ریچارد سوئین‌برن (۲۰۱۶) خداوند را شخصی فاقد جسم برمی‌شمارد که ازلی و ابدی و آزاد است، توانایی انجام هر کاری را دارد، همه‌چیزدان و خیر مطلق است و خالق و مدبر هستی است.^{۱۳} سوئین‌برن در مقدمه یکی از کتاب‌های خود (۲۰۱۰) می‌گوید برخی یزدان‌شناسان معاصر به او خرده گرفته‌اند که چنین توصیفی از خداوند در هیچ‌یک از ادیان ابراهیمی وجود ندارد و خداوند ورای فهم و درک ما انسان‌هاست.^{۱۴} از نظر آن‌ها — برخلاف سوئین‌برن که تصور می‌کند می‌تواند با واژگانی همچون قدرت و دانش به توصیف ویژگی‌های خداوند بپردازد — چنین امری

12. Cottingham, J. (2010). Atheists without Knowing It? Hume's Critique of Mysticism. *Tijdschrift Voor Filosofie*, 72(3).

13. Swinburne, R. (2016). The coherence of theism. Oxford University Press.

14. Swinburne, R. (2010). Is there a God?. Oxford University Press.

ممکن نیست. در نتیجه این نقد، سوئین‌برن اذعان دارد که این تعبیر را نه به‌عنوان توصیف دقیق، بلکه به‌طور تمثیلی و تقریبی به کار می‌برد و در دفاع از موضع خود می‌گوید اگر نتوان هیچ‌گونه صفتی را به خداوند اطلاق کرد، نمی‌توان دلیلی محکم برای پرستیدن او نیز در دست داشت. چنان‌که قابل مشاهده است، رابطه بین زبان و خداوند پرسشی بسیار مهم است که همچنان مورد طرح و بررسی است. آیا زبان ما می‌تواند به کمال خدا را توصیف کند یا چنین امری فقط به صورت تقریبی و تمثیلی ممکن است؟ آیا زبان ما اصلاً و به هیچ وجه توان توصیف خداوند را ندارد؟ پاسخ ما به ماهیت خداوند بستگی دارد و اینکه این ماهیت را تا چه حد می‌توان توسط زبان به چنگ آورد. همان‌طور که اشاره کردیم، اگر بخواهیم خداوند را به شکل کاملاً سلبی تعریف کنیم، آنگاه نه تنها اطلاق ویژگی‌هایی همچون دانش و قدرت و خیریت به او ناممکن خواهد شد، بلکه حتی اطلاق «وجود» نیز دچار اشکالاتی می‌شود، چرا که تمام این مفاهیم انسانی هستند و ما به مفهومی که انسانی نباشد دسترسی نداریم و اگر قرار باشد خداوند را از فهم انسانی مبرا کنیم، آنگاه باید به شکل کامل چنین کنیم و از این روست که هیوم قائل است تفاوتی میان خدا ناباور و عرفان سلبی وجود ندارد. اگر هم بخواهیم خداوند را کاملاً انسان‌وار یا دارای جسم تعریف کنیم، آنگاه با اینکه در فهم مفهوم خداوند مشکلی اساسی وجود نخواهد داشت، ولی دیگر نمی‌توان او را ورای جهان فیزیکی و مدیر و مدبر آن برشمرد و او نیز بخشی از این جهان و تحت تأثیر قوانین آن خواهد بود. گویی تنها حالتی که زبان می‌تواند بدون اینکه خداوند را از خداوندی خود ساقط کند، در سطحی او را وصف کند، استفاده از تمثیل است. اگر چنین شرایطی برای زبان به کاررفته در توصیف خداوند را بپذیریم، می‌توانیم به تعریف خدا باور و خدا ناباور و ندانم‌گرا بپردازیم. خدا باور کسی است که به وجود خدایی باور دارد که به یک معنا متشخص و دارای ویژگی‌هایی همچون قدرت و دانش و خیریت است و جهان را خلق کرده و مدیر و مدبر آن است. خدا ناباور کسی است که وجود هر نوع شخصی با چنین ویژگی‌هایی را نفی می‌کند و ندانم‌گرا کسی است که پی بردن به وجود یا عدم وجود چنین شخصی را یا به‌طور کلی یا در حال حاضر ناممکن می‌داند.^{۱۵}

۱۵. فیلسوفان این سه مفهوم را به شکل‌های متنوعی تعریف کرده‌اند. در صورتی که مایل هستید، می‌توانید به تعریف‌های دیگری از این مفاهیم در مدخل دانشنامه استنفورد مراجعه نمایید:

وجود یا عدم وجود خداوند با پرسش‌هایی نظیر اینکه آیا جهان خلق شده یا همواره وجود داشته و آیا پس از این زندگی فعلی، دوباره در این دنیا یا دنیایی دیگر زنده خواهیم شد یا خیر، مرتبط است. این پرسش‌ها را می‌توان اسرار هستی یا رازهای جهان نامید. بررسی اسرار هستی با بررسی وجود یا عدم وجود خداوند گره خورده است. اگر بتوان نشان داد که جهان فیزیکی همواره به‌شکلی وجود داشته است، بنابراین دیگر نمی‌توان از خلقت آن سخن گفت و در نتیجه، جهان خالقی نخواهد داشت. اگر بتوان نشان داد که انسان پس از مرگ به دادگاه الهی خواهد رفت، مشخص می‌شود که مرگ پایان انسان نیست. اما پرسش اصلی این است که چگونه می‌توان به چنین سؤال‌هایی پاسخ داد. پیش از اینکه بتوانیم موضع خیام در مورد خداوند را مشخص کنیم، باید به بررسی موضع او در مورد اسرار هستی بپردازیم.

فصل دوم: انواعِ ندانم‌انگاریِ خیام

واقعیت چیست؟ آیا هرآنچه واقعی است فیزیکی است و در طبیعت خلاصه‌شدنی است یا واقعیت فیزیکی و طبیعت تنها بخشی از واقعیت هستند؟ آیا واقعیت تنها شامل ماده و ذهن می‌شود یا واقعیت‌هایی انتزاعی مانند اعداد نیز داریم؟ آیا هستی همواره وجود داشته یا صانع و خالق دارد؟ آیا انسان تنها جسم است یا ذهن و روحی مستقل از جسم نیز دارد؟ آیا مرگ پایان راه است یا پس از مرگ نوعی از حیات ممکن است؟ پرسش‌هایی از این دست سؤالاتی هستند که پاسخ به آن‌ها چنان دشوار می‌نماید که می‌توان آن‌ها را به‌جای «پرسش»، «راز» یا «سر» نامید، و از آنجا که به هستی و جهان ارجاع دارند، می‌توان آن‌ها را «رازهای هستی» یا «اسرار هستی» نامید. در طول تاریخ، پاسخ‌های متعددی به هریک از این پرسش‌ها داده شده است. برخی بر این باورند که واقعیت فیزیکی یا مادی است و از این رو، برای اموری مانند آگاهی و اعداد تبیینی ارائه می‌کنند که با نگرششان هم‌خوانی داشته باشد. در این نگرش، اصالت به جهان طبیعی داده می‌شود که انسان تنها بخشی از آن است. در مقابل، برخی نیز با توجه به اینکه نقطه شروع فهم و شناخت ما آگاهی‌مان است، اصالت را به آگاهی داده و هر نوع فهمی از جهان را در گرو تجارب انسان آگاه تعبیر و تفسیر می‌کنند. در این نگرش، سخن گفتن از واقعیت سخن گفتن از ساختار تجربه آگاهانه بشر است. برخی مرگ جسم را پایان حیات انسان می‌دانند و برخی بر این باورند که پس از مرگ و تجزیه جسممان، در دنیایی دیگر مجدداً همین جسم به وجود می‌آید و با توجه به اعمالی که داشته‌ایم، به بهشت یا دوزخ فرستاده خواهیم شد. برخی نیز باور دارند بخشی از وجود انسان که چیزی شبیه به روح یا آگاهی است، پس از مرگ جسم به زندگی خود ادامه می‌دهد و در اجسام دیگری حلول می‌کند و ممکن است این چرخه تناسخ بارها تکرار شود تا روح از چرخه حیات و مرگ رهایی یابد.

به‌رغم تمام یافته‌ها و دانسته‌هایی که حاصل شده است، کسی نمی‌داند تکلیف این رازها یا اسرار هستی چیست. با این حال، در طول تاریخ انسان‌های بسیاری مدعی بوده‌اند که تکلیف این رازها و اسرار را یکسره کرده‌اند و پندارهای خود را یقینی و بی‌باوران به آن‌ها را احمق^۱ و دیوانه دانسته‌اند.

برخی در مواجهه با پاسخ‌های رایج در فرهنگ خود به این پرسش‌ها، متوجه ناکارآمدی این پاسخ‌ها می‌شوند و به نقد آن‌ها روی می‌آورند. اگرچه بسیاری از نویسندگان خیام را ندانم‌گرا می‌دانند، به بررسی مشخصه‌های ندانم‌گرایی او نمی‌پردازند.^۲ در رباعی‌هایی که به خیام نسبت داده می‌شود، علاوه بر اینکه پاسخ‌های جزم‌اندیشانه به رازهای هستی به چالش کشیده می‌شوند، انواعی از ندانم‌انگاری نیز معرفی می‌شوند که در ادامه آن‌ها را بررسی خواهیم کرد.

حالت اول: ندانم‌انگاری در نبود شواهد

یکی از آن پرسش‌ها، یا بهتر بگوییم رازهای جهان، «هدفمندی» یا «غایتمند بودن» هستی است. آیا جهان به سمت و سوی خاصی می‌رود یا می‌توان از هدف و قصدی برای جهان سخن گفت؟ یا جهان طبیعی، موجودیتی فیزیکی است که نمی‌توان برای توصیفش از ویژگی‌های انسانی مانند هدف، قصد، مقصود و مقصد سخن گفت؟ یافتن پاسخی یقینی به این پرسش دست‌کم در حال حاضر و با توجه به دانسته‌های محدود ممکن نیست و از این رو، تنها کاری که می‌توان کرد بررسی شواهدی است که در اختیار داریم. با بررسی شواهد، می‌توان مشخص کرد کفه کدام موضع در ترازوی عقل سنگین‌تر است. خیام در بررسی این پرسش، شواهدی به‌نفع هدفمندی و

۱. به‌عنوان مثال، آنسلم چنان درستی باورهای خود را بدیهی می‌شمرد که خدا را باور را احمق می‌پنداشت.

۲. مثلاً اقبال لاهوری (۱۹۰۸) تنها به گفتن اینکه خیام ندانم‌گراست اکتفا می‌کند و هیچ نوع بررسی‌ای در این زمینه انجام نمی‌دهد.

غایتمندی جهان نمی‌بیند. ممکن است جهان به سمت نابودی و نیست شدن پیش برود یا در حال بزرگ‌تر شدن باشد، ولی منظور ما از هدف و غایت در این بحث چنین تغییرات فیزیکی‌ای نیست؛ منظور این است که بر جهان تدبیر و تدبری حاکم است و همه‌چیز در کنترل آن مدبر است و هدف مشخصی دارد. اگر آمدن و رفتن من برای جهان کاملاً بی‌فایده و بی‌دلیل باشد و بود و نبودم برایش یکسان باشد، آنگاه نمی‌توان از وجود هدف یا غایتی برای جهان که انسان در آن دخیل باشد سخن گفت، چراکه اگر تدبیر و تدبری بر جهان حاکم باشد هیچ‌چیز - حتی انسان - بی‌فایده و بی‌دلیل نخواهد بود:

از آمدنم نبود گردون را سود،
وز رفتن من جاه و جلالش نفزود؛
وز هیچ‌کسی نیز دو گوشم نشنود،
کاین آمدن و رفتنم از بهر چه بود!

خیام در این رباعی، از نبود شواهدی دال بر وجود فایده و دلیلی برای آمدن ما و در نتیجه وجود تدبیر و تدبری برای امور جهان سخن می‌گوید. هیچ‌یک از ما آمدن و رفتن خود را در کلیت تاریخ ندیده تا بتواند بسنجد آمدن و رفتنش برای گردون یا طبیعت چه تفاوتی ایجاد خواهد کرد، ولی ما خیل انسان‌هایی را دیده‌ایم که به این جهان آمده و از آن رفته‌اند و چنان‌که از شواهد برمی‌آید، گویی جهان کور و کر است و این آمدن و رفتن‌ها برایش بی‌اهمیت است. علاوه بر اینکه با بررسی آمدن و رفتن فوج‌فوج انسان در این جهان، نشانی از واکنش جهان یا طبیعت نمی‌بینیم، کسی نیز نمی‌داند چرا بشر به این جهان آمده و چرا از آن می‌رود. ما در چرخه علت‌ها و معلول‌هایی به وجود آمده‌ایم و این یک پاسخ به «چرایی» به وجود آمدنمان است. ولی منظور از «چرا» در این پرسش، قصد یا هدف یا دلیلی است که علاوه بر علت‌های به‌وجودآورنده ما مطرح است. آیا خدا، روح یا ذهنی که تدبیر و تدبیر جهان در دست اوست، وجود دارد و او ما را آفریده؟ اگر چنین باشد، آنگاه می‌توان از «دلیل»، «هدف» و «غایت» به وجود آمدن نیز سخن گفت.

شخص خدا‌باور در مواجهه با سه پرسش «از کجا آمده‌ایم؟»، «به کجا می‌رویم؟» و «آمدنمان بهر چه بود؟» سه پاسخ می‌دهد؛ او می‌گوید خدا ما را آفریده است، در اینجا امتحان می‌شویم و به دادگاهی خواهیم رفت و داوری خواهیم شد. بر همین اساس، شخص خدا‌باور با سه پرسش اساسی مواجه است: «چرا خدا ما را آفریده؟»، «چرا باید امتحان شویم؟» و «چرا باید داوری شویم؟». آنچه از این رباعی برمی‌آید آن است که با مشاهده طبیعت و گردون و بررسی ادعاها و سخنان انسان‌ها، پاسخ‌های شخص خدا‌باور به این سه پرسش چندان درخور نیستند و برعکس، با مشاهده چرخه زایش و مرگ انسان‌ها و جهانی که در آن نه دادی وجود دارد و نه دادگری، به‌سختی می‌توان شواهدی در راستای این باور یافت که جهان خالق دارد که متوجه ما انسان‌ها و زندگی‌مان است. در این رباعی عدم پاسخ به پرسش، پس از بررسی اعلام شده است و در چنین موضعی، همیشه امکان اینکه زمانی پاسخی برای این پرسش مطرح شود وجود دارد. یعنی «امکان» پاسخ به چنین پرسشی با بررسی شواهد منتفی نمی‌شود، بلکه ادعا این است که بررسی شواهد نشان می‌دهد تا به حال پاسخی برای این پرسش وجود نداشته است. به عبارتی، ممکن است زمانی برسد که دو گوشمان از کسی پاسخ‌های درخوری به این پرسش‌ها بشنود.

حالت دوم: ندانم‌انگاری به‌عنوان نتیجه بشر بودن

در مقابل، در برخی از رباعی‌ها، خیام تأکید دارد که کسی نمی‌تواند پاسخ برخی پرسش‌ها را بداند.

این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت،
کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت؛
هر کس سخنی از سر سودا گفته است،
زان روی که هست، کس نمی‌داند گفت.

در برخی رباعی‌ها، گویی تأکید بر این است که انسان در اصل ناتوان از رسیدن به پاسخ پرسش‌ها یا کشف رازهای هستی است. نمی‌توان دربارهٔ رازهای هستی سخنی راند و از آنجا که به واقعیت، چنان‌که هست، دسترسی وجود ندارد، هر کس برای خود چیزی می‌گوید. هیچ‌یک از این سخن‌ها از سرِ علم به رازها و پرسش‌های هستی نیست و با واقعیت، چنان‌که هست، تطابقی ندارد. مسئله‌ای که در این نوع ندانم‌انگاری مطرح می‌شود این است که گفته شود برای اینکه بتوانی مدعی باشی هرآنچه گفته می‌شود تطابقی با واقعیت هستی ندارد، باید به واقعیت هستی دسترسی داشته باشی و پس از بررسی، بگویی این ادعا با واقعیت هستی بی‌ارتباط است.

یکی از راه‌های طرح چنین ادعایی این است که شخصی مثل خیام، اسرار هستی را دریافته باشد و آنگاه با بررسی پاسخ‌هایی که ما داده‌ایم، بگوید این پاسخ‌ها با پاسخ صحیح تطابق ندارند. ولی در این حالت، خیام به‌عنوان یک انسان به پاسخ صحیح دست یافته و بنابراین نمی‌توان گفت انسان‌ها توان دست یافتن به این پاسخ‌ها را ندارند. اگر چنین باشد، تنها امکان بررسی پاسخ‌هایی که تا به حال ارائه شده‌اند وجود دارد و نمی‌توان بر اساس پاسخ‌های ارائه‌شده گفت بشر توان دست یافتن به این پاسخ‌ها را ندارد.

راه دیگری که ممکن است مطرح شود این است که خیام یا انسان دیگری را دارای نیروی شناخت و معرفتی ویژه بدانیم که دیگر انسان‌ها از آن محروم‌اند و از آنجا که دیگر انسان‌ها از چنین نیرویی محروم‌اند و چنین نیرویی برای رسیدن به پاسخ رازهای هستی ضروری است، انسان‌های دیگر هیچ‌گاه نمی‌توانند به پاسخ رازهای هستی برسند. اگر شخصی دارای نیروی شناخت و معرفتی اختصاصی باشد که دیگر انسان‌ها از آن محروم هستند، باید راهی برای تشخیص اینکه آنچه آن شخص می‌گوید شناخت و معرفت است و نه توهم، وجود داشته باشد. اگر چنین راهی وجود داشته باشد، آنگاه می‌توانیم به‌صورت غیرمستقیم از آنچه آن شخص بدان رسیده آگاه شویم و بدین شکل از اسرار هستی مطلع شویم. اگر چنین راهی وجود نداشته باشد، نمی‌توان قضاوت کرد که آنچه او می‌گوید اسرار هستی است یا اوهام. در هر حال، اگر چنین پاسخی ممکن باشد — یعنی شخصی با توجه به توان معرفتی ویژه‌ای که دارد به اسرار هستی

برسد و ادعای او برای ما قابل فهم و بررسی باشد — آنگاه در صورت حصول چنین معرفتی، انسان‌ها می‌توانند از آن آگاه شوند و ناتوانی بشر در فهم راز هستی منتفی می‌شود.

راه‌هایی برای نشان دادن اینکه آنچه تا به حال گفته شده نمی‌تواند پاسخی به اسرار هستی باشد، وجود دارد. مثلاً اینکه نشان دهیم ادعاهایی که تا کنون طرح شده‌اند نامنسجم هستند یا با شواهد ناهم‌خوانی دارند. اگر بتوانیم نشان دهیم پاسخ‌های ارائه‌شده دچار عدم انسجام‌اند یا شواهد علیه آن‌ها هستند یا شواهد کافی برایشان وجود ندارد، تنها نشان داده‌ایم پاسخ‌هایی که تا الان ارائه شده‌اند نمی‌توانند پاسخ اسرار هستی باشند. آیا می‌توان نشان داد «امکان» رسیدن به رازهای هستی وجود ندارد؟ اگر کسی نشان دهد «امکان» رسیدن به رازهای هستی وجود ندارد، یعنی نشان داده است که هیچ‌گاه، هیچ‌کس، در هیچ حالتی، نخواهد توانست به این رازها دست یابد، و از آنجا که اسرار هستی‌ای که در اینجا مطرح است پرسش از قدیم و محدث بودن جهان و از کجا آمدن و به کجا رفتن ماست، بشر به واسطهٔ بشر بودن خود امکان پاسخ دادن به چنین پرسش‌هایی را ندارد. برای اینکه بتوانیم تشخیص دهیم جهان قدیم است یا محدث، باید بتوانیم در جایگاهی مانند جایگاه خداوند بنشینیم و بگوییم جهان خلق شده یا همواره وجود داشته، و برای اینکه بتوانیم بگوییم پس از مرگ چه خواهد شد — به فرض اینکه پس از مرگ حیاتی برای بشر ممکن باشد — باید بتوانیم به حیات پس از مرگ خود سفر کنیم و به این پرسش پاسخ بدهیم. مادامی که من انسان در این دنیا زندگی می‌کنم، نمی‌توانم به چنین پرسش‌هایی پاسخ دهم، چراکه امکان رسیدن به جایگاهی را که بتوان در آن به این پرسش‌ها پاسخ داد ندارم. بنابراین، در طرح این نوع از ندانم‌گرایی، نیازی نیست خیام در جایگاه دانای کل هستی قرار بگیرد، از آنجا نگاه کند و تک‌تک پاسخ‌ها را بررسی کند و بگوید بر اساس علم مطلقى که من دارم، همهٔ این پاسخ‌ها نادرست‌اند و هیچ‌کدام از شما نمی‌دانید واقعیت چیست. در عوض، خیام با توجه به اینکه ما انسان‌ها نمی‌توانیم در جایگاهی قرار بگیریم که در آن به این پاسخ برسیم که جهان محدث است یا قدیم یا پس از مرگ چه خواهد شد، هر نوع پاسخی به این پرسش‌ها را نادرست می‌پندارد و بر نادانی انسان در برابر چنین پرسش‌هایی تأکید می‌کند.

این نوع از ندانم‌انگاری با ظرافتی همراه است که دقت به آن ضروری است. بگذارید مثال را با اختلاف نظر بین یک شخص خدا‌باور و یک شخص خدا‌ناباور مطرح کنیم. شخص خدا‌باور قائل به این است که خدایی ورای طبیعت وجود دارد و شخص خدا‌ناباور به اینکه تنها طبیعت وجود دارد و چیزی ورای آن نیست. هر دوی این افراد مدعی‌اند انسان توان معرفتی بحث بر سر وجود یا عدم وجود پدیده‌ای ورای طبیعت را دارد. اگر من بخواهم در این بحث این شکل خاص از ندانم‌گرایی را طرح کنم، باید نشان دهم ما انسان‌ها توان معرفتی لازم برای بحث بر سر وجود یا عدم وجود پدیده‌ای ورای طبیعت را نداریم و دامنه معرفتمان محدود به طبیعت است. اگر بتوانم چنین ادعایی را به درستی طرح کنم، آنگاه نشان داده‌ام که نمی‌توان دانست خدایی ماورای طبیعت هست یا نیست، ولی این «ندانستن» با ندانستن در حالت اول که بالاتر طرح شد، تفاوت دارد. در حالت اول، مسئله بر سر این بود که ندانستن ما به این دلیل است که در حال حاضر روش دست یافتن به دانایی لازم در زمینه‌ای مشخص را نداریم. مثلاً اینکه در هستی، در جایی غیر از کره زمین، حیات وجود دارد یا نه پرسشی است که در حال حاضر نسبت به آن نادانیم، ولی ممکن است در آینده با پیشرفت تکنولوژی بتوانیم هستی را بیشتر بکاویم و آثار حیات را بیابیم. اما در این نوع ندانم‌انگاری، «ندانستن» به عدم امکان اشاره دارد، یعنی حالتی که بشر اصلاً توان تأیید یا تکذیب امری را نخواهد داشت و در این حالت، پیشرفت تکنولوژی و علم و افزایش داده‌ها و غیره کمکی به از بین رفتن «ندانستن» نمی‌کند.

پرده سوم: ندانم‌انگاری با طعم طعن‌ورزی

در مواجهه با جهانی که در آن شاهی بر وجود هدف و غایت وجود ندارد، برخی خواهند گفت انسان پس از مرگ به اسرار الهی پی خواهد برد. استدلال آن‌ها بدین گونه است که اگر نقصانی در فهم و ادراک ما در این جهان وجود داشته باشد، در آن جهان و پس از مرگ برطرف خواهد شد. پاسخ خیام به این ادعا طعن‌ورزانه است:

دل سِرِّ حیات اگر کماهی دانست،
 در مرگ هم اسرار الهی دانست؛
 امروز که با خودی، ندانستی هیچ،
 فردا که ز خود روی چه خواهی دانست؟

همان‌طور که گفته شد، ما در برابر اسرار طبیعت نادانیم، حال چه این نادانی از سر دست نیافتن به شواهد کافی باشد و چه نتیجهٔ بشر بودن. اکنون فرض کنید علاوه بر اسرار طبیعی، اسرار الهی و ورای طبیعت هم وجود داشته باشند. اگر چنین باشد، به دو شکل می‌توان به آن اسرار نگاه کرد؛ یا باید گفت آن اسرار نیز همچون اسرار طبیعی قابل فهم هستند، ولی ممکن است در حال حاضر شواهد کافی در دست نباشد یا باید بگوییم این اسرار برای انسان قابل فهم نیستند. اگر علاوه بر اسرار طبیعی، اسرار الهی نیز وجود داشته باشد و در صورت وجود شواهد برای ما قابل فهم به نظر برسد، آن اسرار به مراتب از اسرار جهان طبیعت پیچیده‌تر خواهد بود. ولی اگر امکان فهم این اسرار وجود نداشته باشد چه؟ خیام در این پاسخ طعن‌ورزانه نوع دیگری از ندانم‌انگاری را نشان می‌دهد. در برخی موارد، امکان دانستن وجود ندارد، چراکه ملزومات حصول نوعی از معرفت وجود ندارد. ما در هنگام حیات، آگاهی و توان جست‌وجو و پرسشگری داریم، ولی وقتی بمیریم، دیگر آگاهی نداریم که بتوانیم در پی چیزی باشیم و به پاسخی برسیم. اگر چیزی به نام اسرار الهی وجود داشته باشد که تنها پس از مرگ بتوان به آن دست یافت، ناتوانی از آگاه شدن به آن به این دلیل است که پس از مرگ، پیش‌شرط دانش را که زنده بودن است، به‌طور کلی از دست می‌دهیم.

پردهٔ چهارم: ندانم‌انگاری به مثابه فضیلت

نامشخص بودن گنه واقعیت و اسرار هستی برای ما انسان‌ها پیامدی معرفت‌شناختی دارد: اتخاذ تواضع و پرهیز از ادعای داشتن پاسخی برای پرسش‌های بنیادین زندگی. ما انسان‌ها همچنان در برابر پرسش‌های متعددی ناتوان از پاسخگویی هستیم، با این حال، همه‌مان کم‌وبیش در مواجهه

با چنین پرسش‌هایی مدعی دانش و فضیلم. تفاوتی هم نمی‌کند چه کسی باشیم؛ ممکن است بزرگ‌ترین دانشمند یا اندیشمند زمان خود باشیم، ولی باز یادمان برود که انسان همچنان در پاسخ به بسیاری از پرسش‌ها ناآگاه است.

آنان که محیطِ فضل و آداب شدند،
در جمعِ کمالِ شمعِ اصحاب شدند،
ره زین شبِ تاریک نبردند به روز،
گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند.

هنگامی که انسان در تاریکی نادانی به سر می‌برد، در حال افسانه‌سرایی است و وقتی این افسانه‌سرایی با ادعای خرد و فضل همراه باشد، مضحک می‌شود. در مقابل، اگر در تاریکی نادانی باشیم و برای خود افسانه‌ای دست‌وپا کنیم، ولی واقف باشیم که آنچه می‌گوییم افسانه است، دست‌کم از این مضحک بودن میرا هستیم. چه بسا برخی از افسانه‌هایی که انسان‌ها سروده‌اند بعدها و در برخی موارد، مشکلی از بشر حل کرده باشند یا حتی بهره‌ای از حقیقت برده باشند. اگر افسانه‌بافی و افسانه‌سازی کلاً ممنوع شود، امکان طرح ایده‌های نو هم تا حدود زیادی منتفی خواهد شد. فرضیه‌های دانشمندان همگی مانند افسانه‌هایی هستند که مطرح می‌شوند و در صورت هم‌خوانی‌شان با شواهد و رد شدن از گزینش‌های مرتبط به‌طور موفقیت‌آمیز، به نظریه تبدیل می‌شوند. ندانستن و اعلام ندانستن با افسانه‌سرایی و فرضیه ساختن و داستان گفتن منافاتی ندارد. کسانی که بر اساس شنیده‌های خود گمان می‌کنند اسرار جهان را می‌دانند و از سرآغاز جهان و آفرینش و... آگاه‌اند از نظر خیام در حال افسانه‌بافی هستند و نیاز است از این خواب گران بیدار شوند.

آن بیخبران که درّ معنی سفتند،
در چرخ به انواع سخن‌ها گفتند؛

آگه چو نگشتند بر اَسرارِ جهان،

اول زَنخی زدند و آخر خفتند!

اگر آنچه گفتم درست باشد، می‌توان گفت در رباعی‌های خیام انواعی از ندانم‌انگاری قابل طرح است. خیام گاه امکان رسیدن به اسرار هستی را منتفی می‌داند و گاه به گفتن اینکه کسی به آن‌ها نرسیده بسنده می‌کند و افرادی را که مدعی آگاهی از این اسرارند افسانه‌باف و خیال‌پرور برمی‌شمرد، اما این موضع با تکیه بر ندانم‌گرایی طرح شده، نه از جایگاه دانای کلی که بر سر حقیقت نشسته و در حال حکم دادن در مورد دیگران است. با این حال، مفسرانی چون داریوش شایگان طوری از خیام و موضعش سخن می‌گویند که گویی او به موضع دانای کل دست یافته است:

«خیام از نقطهٔ صفر آغاز می‌کند: از منطقه‌ای خنثی که در آنجا همهٔ خاطره‌ها زدوده شده‌اند، همهٔ عقاید پیش‌پنداشته، همهٔ "ماتقدم"های فلسفی کنار رفته‌اند؛ نقطهٔ پوچی نگاهی سرشار از حیرتی مدام. اما نگاهی نسبتاً سرد و یخ‌زده، بس که بصیرتی که از آن سرشار است بُرنده و بی‌مهر است. این نگاه به نوعی بدبینی وجودی منتهی می‌شود که از سر یأس و نومیدی نیست، بلکه از بی‌اعتنایی فاخر کسی حکایت دارد که پشت سکه یا روی دیگر امور را می‌بیند. یعنی در جایی که دیگران صورت‌های آرامش‌بخش و نشانه‌های آشنا می‌بینند، کسی هست که جز خلأ و پوچی نمی‌یابد. با پرده‌داری خیام فقر محتوا آشکار می‌شود؛ فقری چنان متراکم و به‌ویژه چنان پربار از عدم و سرشار از غیب که بی‌معنایی، خود، واضع و موزع همهٔ معناها می‌شود.»^۳ (شایگان، ۱۳۹۷: ص ۳۷).

۳. متن این سخنرانی در مجلهٔ هنری *آنگاه*، شمارهٔ هفتم، منتشر شده در تابستان ۱۳۹۷، با عنوان «هیچ‌خیامی یا خیام‌نیچه‌ای: تأملی چند دربارهٔ نیچه، خیام و بازگشت زلی» آمده است (صص ۳۴-۳۹).

فصل سوم: خداناباوری خیام

چنان که گفتیم، موضع خیام در رباعی‌ها در رابطه با اسرار هستی ندانم‌گرایی است. به عبارت دیگر، ما نمی‌دانیم از کجا آمده و به کجا خواهیم رفت و آمدنمان بهر چه بود. با توجه به این موضع‌گیری، به نظر می‌رسد خیام در مورد وجود خداوند نیز باید ندانم‌گرا باشد، اما بررسی دقیق‌تر رباعیات نشان می‌دهد اگرچه خیام در رابطه با اسرار هستی و اینکه جهان آغازی دارد یا خیر ندانم‌گراست، درباره وجود خداوند - به‌طور مشخص وجود متشخصی که همه‌چیزدان و همه‌کارتوان، خیر مطلق و ناظر و مدبر هستی است - موضعی خداناباورانه دارد. در ادامه به برخی از استدلال‌های وی در رباعیات که نشان‌دهنده خداناباوری اوست، می‌پردازم.

اگر به نخستین منابعی که به رباعیات خیام استناد کرده‌اند مراجعه کنیم، درمی‌یابیم که اغلب نویسندگان به این دلیل از خیام نامی برده‌اند که قصد داشته‌اند مواضع ضد‌مذهب او را نقد کنند. چنان که محسن فرزانه در اثر خود، *مردی از نیشابور*، عنوان می‌کند^۱، عبید زاکانی رویکرد فلسفی خیام را «مذهب مختار» نامیده و در توصیف دیدگاه خیام، بدون اینکه نامی از او ببرد، می‌نویسد:

«چون بزرگان و زیرکان خورده‌دان که اکنون روی زمین به‌ذات شریف ایشان مشرف است در تکمیل روح انسانی و مرجع و معاد آن تأمل نمودند و سنن و آراء اکابر سابق پیش‌چشم برداشتند خدمتشان را بدین معتقدات انکاری تمام حاصل آمد. می‌فرمایند که بر ما کشف شد که روح ناطقه اعتباری ندارد و بقای آن ببقای بدن متعلق است و فنای آن بفنای جسم موقوف. می‌فرمایند که آنچه انبیاء فرموده‌اند که او را کمال و نقصانی هست و بعد فراق بدن بذات خود

۱. فرزانه، محسن (۱۳۴۹)، *مردی از نیشابور: عمر خیام*، تهران: کتابخانه طهوری.

قائم و باقی خواهد بود محال است و حشر و نشر امری باطل. حیات عبارت از اعتدال ترکیب بدن باشد. چون بدن متلاشی شد آن شخص ابداً ناچیز و باطل گشت. آنچه عبارت از لذات بهشت و عقارب دوزخست هم در این جهان می‌توان بود چنان‌که شاعر گفته:

آنها که داده‌اند همین جاش داده‌اند و آنها که نیست وعده بفرداش داده‌اند

لاجرم از حشر و نشر عقاب و عذاب و قرب و بعد و رضا و سخط و کمال و نقصان فراغتی تمام دارند و این معتقد آنکه همه‌روزه عمر در کسب شهوات و نیل لذات مصروف فرموده می‌گویند: رباعی

ای آنکه نتیجه چهار و هفتی» (صص ۴۳-۴۴).

یا شمس تبریزی که پرسشگری خیام را برنمی‌تابد، می‌گوید:

«خیام در شعر گفته است که کسی به سر عشق نرسید و آنکه رسید سرگردان است. شیخ ابراهیم بر سخن خیام اشکال آورد، که چون رسید سرگردان چون باشد و گرنه رسید سرگردانی چون باشد؟ گفتم: آری صفت حال خود می‌کند هر گوینده. او سرگردان بود، باری بر فلک می‌نهد تهمت را، باری بر روزگار، باری بر بخت، باری به حضرت حق، باری نفی می‌کند و انکار می‌کند، باری اثبات می‌کند، باری "اگر" می‌گوید. سخن‌هایی در هم و بی‌اندازه و تاریک می‌گوید. مومن سرگردان نیست، مومن آن است که حضرت نقاب برانداخته است، پرده برگرفته است، مقصود خود بدید، بندگی می‌کند، عیان در عیان؛ لذتی از عین او در می‌یابد. از مشرق تا به مغرب لا گیرد و با من می‌گوید، در من هیچ ظنی در نیاید. زیرا معین می‌بینم و می‌خورم و می‌چشم. چه ظنم باشد؟ الا گویم: شما می‌گویید چنان‌که خواهید. بلکه خنده‌ام گیرد. چنان‌که یکی امروز بیاید چاشتگاه پیش تو، عصا گرفته به دستی، به دستی دیوار گرفته؛ پای لرزان لرزان می‌نهد، و آه آه می‌کند، و نوحه می‌کند، که آخر نگویی این چه واقعه است، این چه خذلان است. که امروز آفتاب برنیامد! و دیگری هم آید، آری من در این مشکل مانده‌ام که چرا روز نمی‌شود؟ تو می‌بینی که

چاشتگاه فراخ است، اگر صد هزار بگویند تو را تسخر و خنده زیادت شود. اکنون آنکه مومن نیست محروم نیست. اکنون تا مومن کیست؟»^۲ (صص ۳۰۱-۳۰۲).

مجتبی مینوی در شرح افکار و عقاید خیام، در مقدمه کتاب نوروزنامه، می گوید:

«شک نیست که خیام مردی آزاده فکر بود و ممکن نبود که با اعتقادات تعبدی و محدود مذهبی که جز معزول کردن پیغمبر عقل معنائی ندارد تن در دهد. هیچ گاه از اظهار این عقیده خویش که این دین بر آن دین برتری و رجحانی ندارد خودداری نمی کرده؛ بکعبه و کلیسا و سبحة و زنار و بتکده و مسجد و کنشت اعتنائی نداشته و جملگی را بیک چشم مینگریسته؛ همه آنها را ساخته فکر بشر و وسیله خوشگذرانی و افسار خرسواری مشتی شاید میدیده و بسیار کوچکتر از آن میدانسته که فکر خویش را مصروف بحث در آنها نماید. باده را با اینکه اهل دین پلید و حرام میدانستند وی میستود و مراد وی از آن جز همان می سرخ مغانه چیزی نبود بلکه میتوان گفت شرابی که او درباره لذت آن این همه ترانه های خوش آهنگ سروده است تنها دختر رز^۳ یا عصاره مسکر خرما که هزاران سال معروف بوده است نبود، در زبان او شراب نماینده همه لذت و خوشی هایی بود که وی داروی درد و نشاندۀ غم و زداینده رنج مرد خردمند میدانست، بلکه زندگی را چیزی غیر از خوش بودن و شاد بودن و دل خرم داشتن نمیدید. و چون متعصبین و ریاکاران و دینداران نمی خواستند که دیگران را در تمتع یافتن از لذت آزاد گذارند وی را که خواننده بخوشی و خرمی بود مورد حمله قرار میدادند. حتی صوفیان اهل اسرار نیز غالباً بر او تعرض کرده اند. یکی از این جماعت نجم الدین رازی صاحب مرصاد العباد است که صد سال پس از مرگ او وی را فیلسوف دهری و طبایعی می شمارد و دو رباعی او را دلیل این نسبت می آورد که در آنها خیام بر آفریدگار اعتراض میکند... عمر خیام در اشعار خویش نه معتقد بماورای طبیعت دیده میشود نه دوستار نوع نه خادم اخلاق. علما و متحققین جدید حق دارند که خیام را یک فیلسوف مادی محض و یکی از کفار بزرگوار عالم اسلامی می شمارند. وی جز دهر خالقی

۲. شمس الدین محمد تبریزی (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحّد، تهران: انتشارات خوارزمی.

۳. دختر رز: [دُتَر] (ترکیب اضافی، مرکب) کنایه از شراب لعلی باشد. (برهان). شراب انگوری. (شرفنامه منیری) (آندراج). مجازاً باده. شراب. می. باده گلرنگ. خمر. بنت العنب.

نمیشناخته و خدائی را که مسلمانان و پیروان سایر ادیان تصور میکردند منکر بوده و وعده و وعیدهایی را که از جانب او میداده‌اند قبول نداشته و هیچ‌گاه باین گونه منقولات سر فرود نیاورده است.^۴ (مینوی، ۱۳۱۲: صص ۱۷-۱۹).

اگر بر نقد خیام به دین و باورهای دینی متمرکز شویم، موضع فلسفی او در رابطه با خداوند، خداناباوری یا ندانم‌گرایی خواهد بود. موضع او درباره خداوند، آخرت و برخی از باورهای دینی، در رباعی‌های مختلفی مورد بررسی قرار گرفته است. محسن فرزانه در تبیین دیدگاه ادیب‌التقی - منتقد و نویسندۀ سوری - درباره نگرش فلسفی خیام می‌نویسد:

«خیام در مسائل ماوراءالطبیعه اعم از وجود مطلق - حقایق اشیاء و حقیقت روح و مبدأ و معاد - در ردیف فلاسفه لادری و شکاک است Agnostique که اعتراف بجهل دارد. او معتقد است بشر قادر بدرک و آگاهی چنین مسائلی نیست. خیام منکر نیست ولی متدین هم نیست. وی مانند سایر فلاسفه بعدم امکان و وصول انسان بشناسائی اسرار ازلی معتقد است که از صورت حوادث نمی‌توان بحقایق و اسرار پی برد چه صورت ارتباطی با حقیقت مطلق ندارد و آنچه ما حس میکنیم ادراک و حواس شخصی است.» (۱۳۴۹، صص ۴۴-۴۵).

بعد دیگری از فلسفه خیام به تعبیر ادیب‌التقی بررسی شده است:

«عقیده خیام درباره حوادث نظری فلسفی و علمی است و با نظر فلاسفه طبیعی Les naturalistes کاملاً قابل انطباق است. دقت و بررسی در رباعیات میرساند که خیام از پیروان فلسفه انقلابی Philosophie du changement است و این فلسفه امروز بنام موبیلیزم معروف است. بنظر خیام موجودات در گردش مستمر و ابدی هستند و انسان در این سیل چون خرده خاشاکی است که می‌گذرد و می‌غلطد و خود نمیداند از کجا آمده بکجا می‌رود. عناصر پیوسته در حال تجزیه و ترکیب است ماده که از اجزاء بسیط ترکیب و تشکیل یافته دائماً در حال بودی و نابودی است، جمع میشود و متفرق میشود. انسانی که میمیرد و جسمش را بخاک

۴. مینوی، مجتبی (۱۳۱۲)، نوروزنامه: در منشا و تاریخ و آداب جشن نوروز، طهران: کتابخانه کاوه.

میسپارند عناصر ترکیب کننده‌اش پس از چندی از یکدیگر دور و تجزیه میشود از این تجزیه و ترکیب است که بعداً کوزه‌ها و جام‌ها میسازند و ساقی که در آن کوزه و جام شراب میکند ذرات سر کیخسروها و جمشیدها را بدور میگرداند. بطور کلی جهان پیوسته در انحلال و ترکیب است و محال است در این تفرقه و اجتماع عناصر جسم اولی به وجود آید. این افکار که از اکثر رباعیات خیام به دست می‌آید از اصول مسلمه طبیعیون است در عین حال اساس عقیده مادی‌گری (materialisme) را تشکیل می‌دهد.» (همان، ص ۴۵).

چنان‌که از نقل قول خیام‌پژوهان برمی‌آید، همگی بر این باورند که خیام یا منتقد مذهب بوده یا در مورد وجود خداوند، ندانم‌گرا، بی‌باور یا ماده‌گرا بوده است. اما هیچ‌کدام برای نشان دادن این امر، به استدلال‌های خیام در رباعیات ارجاعی نمی‌دهند. در رباعیات خیام، می‌توان استدلال‌هایی را سراغ گرفت که نشان می‌دهند موضع او می‌تواند خداناباوری باشد. استدلال‌هایی که خیام در دفاع از مواضع آتئیستی یا نقد باورهای خدا‌باورانه و دینی در رباعیاتش می‌آورد، به چند دسته قابل تقسیم‌اند: مسئله شر و رنج بیهوده در هستی، مسئله بهشت و باور به بهشت و جهنم بر اساس گواهی، و غایب بودن خداوند. در ادامه به این استدلال‌ها خواهیم پرداخت.

مسئله شر

گر بر فلکَم دست بُدی چون یزدان،
برداشتمی من این فلک را ز میان؛
از نو فلک دگر چنان ساختمی،
کازاده به کام دل رسیدی آسان.

تعریفی که از خداوند دادیم شخصی دارای اهداف و برنامه بود که به انجام این اهداف و برنامه‌ها اراده می‌کند و دانش و توانایی‌اش نامحدود است. ما انسان‌ها هم در زندگی خود اهداف

و برنامه‌هایی داریم و گاهی به انجام آن‌ها اراده می‌کنیم، ولی دانش و توانایی ما در این راه نامحدود نیست و از همین رو، بسیاری از اهداف و برنامه‌هایمان عملی نمی‌شوند یا با شکست مواجه می‌شوند. قصد انجام کاری را می‌کنیم و سپس متوجه می‌شویم از عهده‌اش برنمی‌آییم، کاری را شروع می‌کنیم و احساس می‌کنیم بسیار دشوار است و رهايش می‌کنیم، بسیاری از مهم‌ترین آموختنی‌های زندگی را با تجربه و شکست می‌آموزیم. از آنجا که ما دانش و توان محدودی داریم، همواره در معرض خطا هستیم. اگر خانه‌ای بسازیم و در حین ساخت یا پس از آن متوجه اشتباهات خود شویم، در ادامه یا در دفعات بعد سعی می‌کنیم با اکتساب این تجربه توان و دانش خود را افزایش دهیم. حال فرض کنیم به‌جای اینکه خودمان خانه خود را بسازیم، ساخت آن را به چیره‌دست‌ترین معماری که می‌شناسیم بسپاریم. در این حالت، توقع خواهیم داشت آن خانه بی‌عیب‌ونقص باشد. اگر معمار خانه‌ای با عیب‌ونقص برایمان بسازد، یا توانایی و دانش او را زیر سؤال می‌بریم یا او را متهم می‌کنیم که غیراخلاقی عمل کرده و به‌رغم اینکه توان و دانش کافی و لازم را داشته، از بار مسئولیت خود شانه خالی کرده است.

حال، این مثال را درباره جهان در نظر بگیریم. از نظر برخی، خداوند جهان و ما انسان‌ها را خلق کرده است. در این تصویر، این جهان خانه ما انسان‌هاست و خداوند معمار این خانه است. این معمار، همه‌کارتوان و همه‌چیزدان است و علاوه بر این‌ها خیر مطلق نیز هست. این معمار علاوه بر جهان، ما انسان‌ها را هم طراحی کرده است. همه ما، چه به خداوند خالق باور داشته باشیم چه نداشته باشیم، می‌توانیم به این خانه نگاه و آن را بررسی کنیم؛ می‌توانیم با بررسی آن از خود بپرسیم آیا چنین خانه‌ای نشان از دانش و توان نامحدود و خیرخواهی معمار دارد یا نه؟ کافی است به تجربه خود در زندگی رجوع کنیم. از بیماری‌هایی که خودمان یا محبوبانمان را رنجانده تا حوادث طبیعی که مردمانی را آواره و آسیب‌دیده و داغدار کرده و فقر و بی‌عدالتی و جور و ستم میان انسان‌ها، همگی از ویژگی‌های این خانه‌اند. ما به راحتی می‌توانیم جهانی را تخیل کنیم که در آن بیماری و بلای طبیعی و فقر و بی‌عدالتی وجود نداشته باشد. برخی از ادیان نیز می‌گویند اولین انسان‌ها، که یک زن و یک مرد بوده‌اند، در چنین جهانی زندگی می‌کرده‌اند. با این حال، آن‌ها نفسی ضعیف داشته‌اند و نتوانسته‌اند جلوی خود را بگیرند و به‌جای بهره بردن از آن دنیای ایدئال، سراغ میوه ممنوعه رفته‌اند. آن‌ها با انجام چنین کاری، از آن خانه ایدئال رانده

شده و به خانه‌ای مملو از درد و رنج تبعید شده‌اند. اما آن‌ها مرتکب خطایی دیگر نیز شده‌اند و در این خانهٔ پردردورنج، زادوولد کرده‌اند و این‌گونه ما انسان‌ها ساکن این خانهٔ خراب شده‌ایم. با مطرح شدن فرگشت، برخی از دینداران معاصر دیگر^۵ به این قائل نیستند که خداوند ما انسان‌ها را در جهانی ایدئال آفریده و سپس برای مجازاتِ آدم و حوایِ سست‌عنصر، آن‌ها را به کرهٔ زمین تبعید کرده و آن‌ها هم به جای ندامت از اعمال خود، مجدداً به پیروی از نفسِ اهتمام ورزیده و به دور از دوراندیشی تولیدمثل کرده و موجبات بدبختی انسان‌های بی‌شماری را در این جهان فراهم کرده‌اند. این دسته از دینداران، در عوض، این داستان را سمبلیک در نظر می‌گیرند. ولی حتی این گروه نیز حاضر نیستند داستان خلق جهان در کتاب‌های مقدس را استعاری و سمبلیک در نظر بگیرند و آن را صرفاً داستانی حاوی پیام‌های مهم بدانند، بلکه برعکس، سعی دارند نشان دهند فی‌الواقع خداوند این جهان را خلق کرده است. بنابراین، این گروه بر این باورند که خانهٔ پر از درد و رنج ما را خداوندی آفریده که دانا و توانا بر همهٔ امور ممکن است و خیر مطلق نیز هست. اگر به این خانه نگاه کنیم، با توجه به درد و رنج‌هایی که در آن وجود دارد، آیا می‌توانیم نتیجه بگیریم خالقش همه‌کاره‌توان، همه‌چیزدان و خیر مطلق است؟ وقتی به خانه نگاه می‌کنیم، با همین ذهن محدود بشری درمی‌یابیم خیلی کارها می‌شد انجام بشود، اما نشده است. از قضا، ما انسان‌ها با همین ذهن ناقص خود، با برخی از ابداعات و اختراعاتی که انجام داده‌ایم، جهان را به خانهٔ بهتری برای زیستن تبدیل کرده‌ایم. حال باید بپرسیم اگر این خانه خالقی دارد که برخلاف ما توانش نامحدود است، پس چرا جهان بهتری نساخت؟ او که توانش را داشت، پس چرا نساخت؟ دانشش هم که کامل است، پس دانایی لازم را هم داشته است، پس چرا نساخت؟ ما انسان‌ها را هم که دوست دارد و خیر مطلق بودنش مانع از این می‌شود که بخواهد آزار و اذیتمان کند یا جلوی آزار و اذیتمان را نگیرد. پس با همهٔ این اوصاف، چرا دنیای ما چنین است؟

۵. برای مطالعهٔ رویکردهای مسلمانان به فرگشت، به مقالهٔ دیدگاه‌های مذهبی/اسلامی دربارهٔ فرگشت/اروینی، نوشتهٔ نیدهال گوسوم، به ترجمهٔ سمیه رضایی در مجلهٔ ۴۲ مراجعه نمایید.

خیام در این رباعی، این مسئله را که به مسئله شر معروف است، مطرح می‌کند. او می‌گوید اگر من جای خداوند بودم، جهان موجود را نابود می‌کردم و از نو جهان دیگری می‌آفریدم که در آن رنج و دردی وجود نداشت یا لذت بردن آسان‌تر بود.

خیام برخلاف بسیاری از دینداران که در مواجهه با مسئله شر، سعی دارند پرسپکتیو انسانی را زیر سؤال ببرند، این پرسپکتیو را پررنگ می‌کند. ما در این جهان پردرد و رنج زندگی می‌کنیم و کسی نمی‌تواند درد و رنج و گستردگی آن را انکار کند، مگر اینکه دچار توهم باشد که این نیز رنجی مضاعف است که انکارکننده بدان مبتلاست. خیام با اتکا به این نکته و با تأکید بر پرسپکتیو انسانی، می‌گوید اگر من جای خداوند بودم، جهانی می‌آفریدم که انسان‌ها در آن درد و رنج نکشند و لذت ببرند. در این رباعی، به جای توجیه وجود شر به‌رغم وجود خداوندی همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیر مطلق، نفس خلق این جهان زیر سؤال می‌رود. اگر خداوند در خلق جهان مختار بوده و مجبور به این کار نبوده است، چرا باید چنین جهانی را خلق کند؟ اگر مختار به خلق آن بوده، پس مختار به نابودی آن نیز هست. پس می‌توانست به جای خلق این جهان، جهانی بیافریند که درد و رنجی در آن نباشد یا می‌توانست این جهان را نابود کند و از نو جهانی بیافریند که فاقد درد و رنج باشد. اگر خداوند همه‌کارتوان و همه‌چیزدان و خیر مطلق است، چرا این جهان را با این ویژگی‌ها آفریده است؟ و باز هم اگر خداوند همه‌کارتوان و همه‌چیزدان و خیر مطلق است، چرا این جهان را نابود نمی‌کند و به درد و رنج فراگیر جانداران پایان نمی‌دهد؟ و چرا جهان دیگری نمی‌سازد که در آن خبری از درد و رنج نباشد؟

اگر خداوندی این جهان را آفریده، دلیلی برای آفرینش آن داشته و برای عملی کردن برنامه‌ها و اهدافش این کار را کرده است. آیا عملی کردن برنامه‌ها و اهداف، بدون توجه به درد و رنج انسان‌ها، با خیر مطلق بودن خداوند هم‌خوان است؟ خداباوران را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد؛ گروه نخست بر این باورند که این جهان برای انسان آفریده شده و گروه دوم انسان را هدف آفرینش نمی‌دانند. این دو گروه باید به دو پرسش متفاوت پاسخ دهند. اگر کسی به خداوند و خلقت باور داشته باشد ولی نپذیرد که این جهان برای انسان‌ها آفریده شده، باید بپرسد چرا

خداوند انسان را در این جهان پر از درد و رنج آفریده است؟ اگر کسی بگوید خداوند این جهان را برای انسان‌ها آفریده، پس باید بپرسد چرا آن را این‌چنین آفریده است؟

رباعی خیام انسان‌محور است و طالب جهانی است که با خواست و نیازهای انسان هم‌خوان باشد. اگر خداوندی در کار است، چرا چنین نکرده و نمی‌کند؟ در میان خدا باوران، آن دسته که هدف آفرینش را انسان یا امور مربوط به انسان می‌دانند در پاسخ به مسئله شر کار دشوارتری دارند. اگر انسان هدف آفرینش است، جهان باید برایش خانه‌ای امن و مناسب باشد نه بستری بیگانه یا نامهربان که آکنده از درد و رنج است. برای آن دسته از خدا باوران که انسان را هدف آفرینش نمی‌دانند و جایگاهی محوری برایش قائل نیستند، درد و رنج انسان در کنار دیگر حیوانات نتیجه برنامه و اهداف خداوند است و از بین بردن درد و رنج در این برنامه و اهداف، اولویت یا اهمیتی نداشته است. این دسته از خدا باوران نمی‌توانند از اشتراک اخلاقی میان ما و خداوند سخن بگویند و بر خیر مطلق بودن خداوند تأکید کنند، چرا که اگر خداوند خیر مطلق بود، به درد و رنج موجوداتی که آفریده بی‌توجه نبود؛ به عبارتی اگر خداوند خیر مطلق بود، جهانی می‌آفرید که می‌توانستیم در آن به آسانی به کام دل برسیم و دردی نکشیم و رنج‌اندود نشویم.

اگر خدای آفریننده هستی وجود داشته باشد، با توجه به فراوانی درد و رنج در این جهان، دلیلش برای آفرینش هرچه باشد، از بین بردن درد و رنج بشر و آسودگی آدمی نیست. شخص خدا باور دست‌کم باید بپذیرد که انسان و احساساتش برای خداوند در اولویت نیست، چرا که اگر بود، به جای آفرینش این جهان، هستی دیگری می‌آفرید که بتوان در آن به سادگی از درد و رنج رهید و به کام دل رسید. برخی از دینداران به صراحت می‌گویند هدف از آفرینش هدایت بشر است و در این راستا، درد و رنج نیز نقش مهمی بازی می‌کند. اما در مواجهه با این رویکرد، همچنان می‌توان پرسید چرا درد و رنج باید برای هدایت بشر ضروری باشد و آیا این امکان وجود نداشت که بدون درد و رنج یا دست‌کم بدون درد و رنج‌های جانکاه و شدید و با آسودگی بیشتری امکان هدایت فراهم شود؟

تراژدی یا طعن‌ورزی؟ کوزه‌گر در رباعیات خیام

اگر خدا بودید، دنیا را چگونه می‌آفریدید؟ با طرح این پرسش، پیش‌فرض گرفته‌ایم که «خدا» آفرینندهٔ دنیاست. برای اینکه بفهمیم آفرینندهٔ دنیا بودن یعنی چه، باید به واژهٔ «آفریننده» توجه کنیم. فهم ما از واژهٔ «آفرینش» و «آفریننده» برگرفته از تجارب و اعمال انسانی ماست. در نتیجه، وقتی می‌گوییم خداوند جهان را آفریده است، عملی شبیه به آنچه یک معمار، بنا، نقاش، نجار یا آهنگر انجام می‌دهد به ذهن متبادر می‌شود. تصویری که از یک معمار، بنا، نقاش، نجار یا آهنگر در ذهن داریم تصویر انسانی است که در حال آفریدن چیزی است. وقتی از عبارت «آفرینش» برای «خداوند» بهره می‌بریم، تصویری مشابه در ذهن ما نقش می‌بندد. انگار خداوند انسانی است که چیزی را می‌آفریند. اگر کسی از ما دربارهٔ جزئیات این تصویر بپرسد، احتمالاً خواهیم گفت خداوند خیلی قدرتمندتر و داناتر از انسان است، ولی هیچ میزانی از قدرت و دانش نمی‌تواند چنین تصویری را معنادار سازد، چراکه این تصویر نه تصویر خداوند، که تصویر یک انسان است. در این تصویر، با تخیل خود، خداوند را به ابرانسانی در آسمان‌ها تبدیل کرده‌ایم. مادامی که از واژهٔ «آفرینش» بهره ببریم، چاره‌ای نیست جز اینکه خداوند را همچون یکی از آفرینندگانی که در دنیای خود می‌شناسیم در نظر بگیریم، مثلاً شبیه به یک نجار یا نقاش. در فرایندی که معمولاً آفرینش می‌نامیم، شخصی در دنیا وجود دارد که از آنچه در دنیا هست چیز دیگری می‌سازد، ولی وقتی می‌گوییم خداوند آفرینندهٔ دنیاست و در عین حال از تصویر معمار یا نجار بهره می‌بریم، گویی کل جهان را میز یا ساختمانی در نظر گرفته‌ایم که کسی آن را ساخته است. مشکل دیگر این تصویر این است که جهان را همچون یک «ابژه» در نظر می‌گیرد. سخن گفتن از «ابژه» در برابر «سوژه» معنادار است. ما انسان‌ها سوژه‌ایم و به‌همراه هر ابژه‌ای که با آن مواجهیم، در جهان واقع شده‌ایم. برای اینکه بتوان از سوژه و ابژه سخن گفت، باید جهانی وجود داشته باشد. در عدم، چیزی به نام ابژه و سوژه وجود ندارد. در تصویری که خدا همچون یک معمار هستی را آفریده، خداوند را همچون انسانی در نظر گرفته‌ایم که در جهان زندگی می‌کند و سپس ساختمانی را می‌آفریند. نتیجهٔ این تصویر این خواهد بود که جهانی وجود دارد و خداوند از آنچه وجود داشته، جهان فعلی را آفریده است. مادامی که بخواهیم خداوند را سوژه و هستی را ابژه‌ای در نظر بگیریم

که آفریده شده، چاره‌ای نیست جز اینکه بپذیریم جهان مادی وجود داشته، ولی به شکل دیگری بوده و خداوند آن (یا بخشی از آن) را به صورت دیگری درآورده است.

واژه «آفرینش» همچون «ساختن» یا دیگر واژگان زبان ما، برگرفته از اعمال و تجارب انسانی ماست. از این رو، وقتی از خود می‌پرسیم اگر من جای خدا بودم، دنیا را چگونه می‌آفریدم، تصویری که از خداوند داریم تصویری انسانی است. خیام در این رباعی، دقیقاً همین پرسش را مطرح می‌کند:

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان،
برداشتی من این فلک را ز میان،
از نو فلک دگر چنان ساختمی،
کازاده بکام دل رسیدی آسان.

این رباعی را می‌توان به‌عنوان یک تراژدی خواند. در این صورت، بدون بررسی چند و چون این تصویر، خداوندی انسان‌وار را در آسمان در نظر می‌گیریم که جهان را آفریده، همچون کوزه‌گری که کوزه را آفریده است. جهانی که این کوزه‌گر آفریده جهانی پر از درد و رنج برای ما جانداران است. از آنجا که «کوزه‌گر» انسان‌وار است، در اخلاقیات هم با ما اشتراک دارد، ولی همچون دانش و قدرت، بهره بسیار زیادی از آن برده است. در نتیجه، همان‌طور که کوزه‌گر بسیار داناتر و تواناتر از ماست، باید بسیار اخلاقی‌تر نیز باشد. حساسیت اخلاقی بسیار زیاد او می‌بایست مانع از آفرینش جهانی شود که در آن ما انسان‌ها و دیگر حیوانات متحمل درد و رنج شویم. اگر من «کوزه‌گر» بودم، اصلاً نمی‌آفریدم یا اگر می‌آفریدم، جهانی می‌آفریدم که در آن هیچ جانداري متحمل درد و رنج نشود و همگی کامروا باشند. اگر تصویر «کوزه‌گر» را بپذیریم، شرایط ما

جانداران در این جهان تراژیک است، چراکه می‌توانستیم زندگی بهتری داشته باشیم، ولی از آن بی‌بهره ماندیم.^۶

اما این خوانش تراژیک بر تصویری مهمل بنا شده است. با از میان رفتن این تصویر مهمل، این خوانش تراژیک نیز از میان خواهد رفت. البته وضعیت تراژیک ما انسان‌ها در این دنیا از بین نخواهد رفت. آنچه از بین خواهد رفت تراژدی بی‌توجهی کوزه‌گر به شرایط ما انسان‌هاست. اگر خداوند را همچون کوزه‌گر در نظر بگیریم، جهان را همچون یک کوزه در نظر گرفته‌ایم. کوزه‌گری مانند معماری، بنایی و نقاشی، از جمله فعالیت‌های انسانی است که در این جهان معنادار است، یعنی جایی که ماده خامی وجود دارد و کوزه‌گر، معمار، بنا یا نقاش با استفاده از آن ماده، به آفرینش آنچه می‌خواهد می‌پردازد. اگر چنین باشد، آنگاه بخشی از ویژگی‌های کوزه بر گرفته از خاکی است که کوزه‌گر با استفاده از آن کوزه را ساخته است. در این حالت، اگر خاک مرغوب و کوزه‌گر در فن خود توانا باشد، علی‌القاعده باید کوزه‌ای که آفریده می‌شود خوب از آب دریاید، ولی چنین نشده؛ پس یا کوزه‌گر در فن خود توانا نیست یا خاک نامرغوب است. اگر خاک نامرغوب باشد، پس کوزه‌گر با علم به اینکه هر کوزه‌ای بسازد نامرغوب خواهد شد، باید از آفریدن کوزه پرهیز کند. اگر خاک مرغوب باشد، باید پرسید این چگونه کوزه‌گری است که فوت‌وفن کوزه‌گری را نیاموخته است؟ از آنجا که در مورد «کوزه‌گر» سخن می‌گوییم، نمی‌توانیم به او خرده بگیریم که چرا «خاک» نیافریده است. «کوزه‌گر» در نظر گرفتن خداوند، ما را به بحث در مورد «حرفه کوزه‌گری» خواهد کشاند، هرچند تظاهر به بحث فلسفی کنیم. از آنجا که حرفه‌ای به اسم «کوزه‌گری آسمانی» نیز نداریم، توصیف خدا به عنوان «کوزه‌گر» مهمل است.

رباعی خیام را می‌توان به دو صورت خواند؛ اگر این رباعی را به شکل تراژیک بخوانیم، یعنی خیام مفهومی مهمل از خداوند را جدی گرفته و از اینکه کوزه‌گر جهان بهتری نیافریده، عزادار شده است، اما اگر این رباعی را به شکل طعن‌ورزانه بخوانیم، آنگاه قضیه متفاوت می‌شود. در آن صورت، او نتایج مهمل فرضی مهمل را به تصویر کشیده است. این خوانش نیز از آن رو

۶. احتمال‌های دیگری همچون «خداوند شرور» نیز وجود دارد که در اینجا به بررسی آن نمی‌پردازم. برای مطالعه در مورد «خداوند شرور»، به کتاب مسئله شر: برگزیده مقالاتی در فلسفه تحلیلی، در سایت سالک نیستی، مراجعه نمایید.

محتمل است که در میان رباعی‌های دیگر خیام نیز طعن‌ورزی به چشم می‌خورد. صادق هدایت رباعی‌هایی را که با «گویند» شروع می‌شود از این دست برمی‌شمارد. مثلاً در رباعی «گویند کسان بهشت با حور خوش است»، خیام در برابر شخصی که تصور می‌کند بهشت جایی است که در آن زنان (یا مردان) زیبارو و شراب به او می‌دهند، می‌گوید وقتی در این جهان زیبارو و شراب هست، چرا باید اینجا از آن‌ها پرهیز کرد تا در جای دیگری به آن‌ها رسید؟^۷ هدایت در مورد «کوزه» و «کوزه‌گر» در رباعی‌های خیام در اثر خود، *ترانه‌های خیام*، می‌گوید:

«چنان که سابقاً ذکر شد خیام جز روش دهر خدایی نمی‌شناخته و خدایی را که مذاهب سامی تصور می‌کرده‌اند منکر بوده است. ولی بعد قیافه جدی‌تر به خود می‌گیرد و راه حل علمی و منطقی برای مسایل ماورای طبیعی جست‌وجو می‌کند. چون راه عقلی پیدا نمی‌کند به تعبیر شاعرانه این الفاظ قناعت می‌نماید. صانع را تشبیه به کوزه‌گر می‌کند و انسان را به کوزه و می‌گوید: این کوزه‌گر دهر چنین جام لطیف، می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش! به حقیقت مطلب کاری نداریم ولی مجلس این کوزه‌گر دیوانه را به قیافه احمق و خونخوارش که همه هم خود را صرف صنایع ظریف می‌کند ولی از روی جنون آن کوزه‌ها را می‌شکند، فقط قلم آقای درویش نقاش توانسته روی پرده خودش مجسم بکند.» (هدایت، ۱۳۱۳: ص ۳۳).

اگر تحلیل هدایت درست باشد، خیام «کوزه‌گر» را توصیف خداوند نمی‌دانسته و چه بسا «کوزه‌گر» را به عنوان خدای آنچه هدایت «مذاهب سامی» می‌نامد، در نظر می‌گرفته و در نقد آن خدا از این طعن‌ورزی بهره می‌برده است.

۷. هدایت در وصف این نوع طعن‌ورزی می‌گوید: «او با کنایه و تمسخر لغات قلنبه آخوندی را گرفته به خودشان پس داده. مثلاً در این رباعی: گویند: "بهشت و حور عین خواهد بود، آن‌جا می‌ناب و انگبین خواهد بود." اول نقل‌قول کرده و اصطلاحات آخوندی را در وصف جنت به زبان خودشان شرح داده، بعد جواب می‌دهد: گر ما می و معشوقه گزیدیم چه باک؟ چون عاقبت کار همین خواهد بود!» (هدایت، *ترانه‌های خیام*).

جام لطیف، گونه‌ای خاص از مسئله شر

در بررسی مسئله شر، چنان‌که در رباعی پیشین آمد، ما با «شر» به‌عنوان یک کلیت در زندگی خود سروکار داریم، ولی در بررسی مسئله شر، گاهی نوع خاصی از شر کانون توجه قرار می‌گیرد. به‌عنوان مثال، داستایوفسکی در کتاب *برادران کارامازوف*، شری را که متوجه کودکان معصوم است برمی‌گزیند. کودکان تقصیری ندارند و خطایی نکرده‌اند، با این حال برخی از آن‌ها قربانی بزرگ‌ترین و هولناک‌ترین شرور اخلاقی - یعنی تجاوز و شکنجه - می‌شوند. داستایوفسکی با برگزیدن این گونه خاص از شر، ناکارآمدی انواع توجیهاتی را که به‌طور کلی برای شر اخلاقی به کار گرفته می‌شود، نشان می‌دهد. داستایوفسکی در آن داستان، توجیهی تحت عنوان «هماهنگی ابدی» را نشانه می‌رود و می‌گوید مورد تجاوز و شکنجه قرار گرفتن کودکان معصوم چنان مهیب است که نمی‌توان آن را با آخرت و جهنم برای گناهکاران توجیه کرد. هیچ‌چیز نمی‌تواند رنج کودکی معصوم را جبران کند:

«اما چیزی که آزارم می‌دهد این است که نمی‌توانم این هماهنگی را بپذیرم. به اشک‌های آن کودک رنج‌دیده نمی‌ارزد، همان کودکی که با مشت کوچکش بر سینه می‌کوبید و در آن مستراح بوگندو با اشک‌های جبران‌ناپذیر به درگاه "خداوند عزیز و مهربان" نیایش کرد! نه نمی‌ارزد، چون آن اشک‌ها جبران نشد. آن اشک‌ها باید جبران شود، وگرنه هماهنگی نمی‌تواند در کار باشد - اما چگونه؟ چگونه می‌خواهیم آن اشک‌ها را تلافی کنیم؟ آیا امکان دارد؟ آیا امکان دارد؟ با انتقام از آن اشک‌ها؟ اما مرا به انتقام آن اشک‌ها چه کار؟ مرا به دوزخی برای ظالمان چه کار؟ دوزخ چه خاصیتی می‌تواند داشته باشد، چون آن کودکان شکنجه‌شان را دیده‌اند؟ و اگر دوزخی در کار باشد، هماهنگی چه میشود؟»

خیام نیز شکل خاصی از مسئله شر را طرح می‌کند که می‌توان آن را با توجه به رباعی او، «جام لطیف» نامید. اما آنچه در این رباعی مورد توجه خیام است رویکرد اخلاقی نیست، بلکه زیبایی‌شناختی است. در اغلب موارد، با توجه به خیر مطلق بودن خداوند، این سؤال مطرح می‌شود که چرا ما باید درد و رنج را تحمل کنیم. آیا از نظر اخلاقی رواست که خداوند با وجود اینکه

می‌توانست جلوی درد و رنج را بگیرد، جلوی آن را نگرفته است؟ خیام در بخش پیشین نیز از همین منظر اخلاقی به طرح مسئله شر پرداخت، اما در رباعی «جام لطیف»، از منظری دیگر به طرح این سؤال می‌پردازد که من در میان متن‌هایی که به مسئله شر پرداخته‌اند، شبیه آن را ندیده‌ام و در ادامه به آن خواهیم پرداخت:

جامی است که عقل آفرین می‌زندش،
صد بوسه زِ مِهَر بر جَبین می‌زندش؛
این کوزه‌گر دَهَر چنین جامِ لطیف،
می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش!

در جهان ما، پدیده‌های زیبا و استثنایی‌ای وجود دارند که چنان برجسته و چنان از سطح نازل دنیایمان فراترند (نام آن‌ها را «جام‌های لطیف» می‌گذاریم) که وجودشان برایمان بسیار عزیز است، به زندگی‌مان معنا می‌بخشند، موجب زیبا شدن زندگی‌مان می‌شوند یا باعث می‌شوند تحمل درد و رنج‌های این دنیا برایمان قدری آسان‌تر شود. با این حال، این پدیده‌های استثنایی نیز از ویرانی و خرابی در امان نیستند و همچون هر پدیده دیگری در این دنیا موقت و گذرا هستند. هرچه بهره پدیده‌ای از زیبایی بیشتر باشد، از میان رفتنش برایمان حسرت‌برانگیزتر و ناراحت‌کننده‌تر می‌شود. این زیبایی ممکن است در چهره یک لاله‌رخ^۸ محقق شده باشد یا شخصی چنان زیبا و دلنشین باشد که از بین رفتن زیبایی‌اش چه در یک تصادف چه به خاطر پیری یا مرگ، موجب حسرت و اندوه کسانی شود که از آن زیبایی بهره‌ای داشته‌اند. زیبایی مدنظر ممکن

۸. لاله‌رخ الزاماً به زن زیبارو اشاره ندارد. به‌عنوان مثال، در این شعر سعدی، لاله‌رخ به یک پسر ارجاع دارد:

آنکه پشتش نیامدی به زمین
عاقبت بر زمین نهاد جبین
لاله‌رخ نیز در حشیش آمد
کیر می‌خورد تا به ریش آمد
بعد از آن توبه کرد و استغفار
صبر بی‌چاره‌گان بود ناچار.

است در شخصیت یک انسان محقق شده باشد یا در مهارتی مشخص - مانند رقصیدن، آواز خواندن یا ورزش - تبلور یافته باشد. شاید این زیبایی در مصنوعات بشر همچون مجسمه و نقاشی یا در طبیعت همچون جنگل یا کوه مشخصی قابل‌رؤیت باشد. در دنیای مملو از زشتی، از بین رفتن هریک از این زیبایی‌های استثنایی موجب حسرت ما می‌شود. چرا جهان باید به‌شکلی باشد که همین معدود زیبایی‌های استثنایی که از آن‌ها بهره‌مندیم، ویران شوند؟ آیا ممکن نبود جام‌های لطیف به وجود بیایند، بدون اینکه میرا باشند؟ هرآنچه در این دنیا هست محکوم به زوال است، چه زشت و چه زیبا، بنابراین توقع اینکه در این میان برخی پدیده‌ها استثنا شمرده شوند باید بر اساسی استوار شود. از دیدگاه انسانی ما، ممکن است معنابخشی یا کاهش درد و از این قبیل دلایل مطرح باشد، اما اگر بخواهیم این پرسش را برای «کوزه‌گر دهر» طرح کنیم چه؟ آیا کوزه‌گر دهر کاری بیهوده انجام می‌دهد؟ اگر چنین باشد، نمی‌توان صفت «خیر مطلق» را به او اطلاق کرد. کوزه‌گر دهر جام‌های لطیف را می‌سازد و دوباره نابودشان می‌کند. ساختن و ویران کردن به‌خودی‌خود کاری بیهوده به نظر می‌آید، چه برسد به اینکه «جام‌های لطیفی» عمداً ساخته و سپس عمداً ویران شوند. البته که در اینجا باید از «کوزه‌گر دهر» بپرسیم چرا اگر قرار است چنین جام‌های لطیفی را نابود کنی، آن‌ها را می‌سازی؟ و آیا به‌واقع امکان محافظت از آن‌ها وجود ندارد؟

دنیای ما به‌شکلی است که زشتی و زیبایی هر دو میرا هستند و باید از بین بروند. در شکل اول «برهان جام لطیف» پرسیدیم که چرا کوزه‌گر دهر این جام‌های لطیف را می‌آفریند؛ او می‌تواند کلاً آن‌ها را نیافریند. در شکل دوم، می‌توان پرسید آیا کوزه‌گر دهر نمی‌توانست دنیا را به‌شکلی بیافریند که «جام‌های لطیف» از چرخه نابودی خارج شوند؟ اگر هم پاسخ این باشد که «نه، نمی‌توانست»، می‌توان پرسید به‌طور کلی چرا باید جهانی آفرید که در آن، به‌ناچار جام‌های لطیفی ساخته و نابود شوند؟

در برهان جام لطیف، زیبایی‌های استثنایی به‌عنوان دسته‌ای خاص از پدیده‌ها گلچین می‌شوند و سپس نابودی‌شان به‌عنوان شری خاص مطرح می‌شود. این چرخه تولید جام‌های لطیف و نابود کردن آن‌ها نه‌تنها کاری عبث است، که به‌عنوان نوعی «کورزیبایی» قابل طرح است.

توان این برهان در بحث بر سر خدا باوری به چه میزان است؟ همانند بیشتر نسخه‌های دیگر مسئله شر، در اینجا بیش از هر نوع خدایی، خدایی متشخص و انسان‌وار زیر سؤال می‌رود، خدایی که به حد کافی انسان‌وار است و از این رو، از زیبایی‌شناسی انسانی بهره‌مند است و باید بتواند زیبایی جام‌های لطیف را تحسین کند و نه تنها خود به نابود کردن آن‌ها مبادرت نورزد، بلکه از نابودی‌شان نیز جلوگیری کند.^۹

این رباعی را می‌توان همچون برهان خلفی در نظر گرفت که در آن پیدایش زیبایی‌های بی‌نظیری را که برایمان بدیهی هستند به کوزه‌گری نسبت می‌دهیم. اگرچه شاید نتوان از میان بردن این زیبایی‌ها را از نظر اخلاقی محکوم کرد، می‌توان گفت برای از بین بردن چنین زیبایی‌هایی شخص باید دچار «کورزیبایی» باشد. اگر از میان بردن انسان‌ها و پدیده‌های طبیعی به خودی خود از نظر اخلاقی محکوم باشد، زشتی و زیبایی آن از میان رفتگان از نظر اخلاقی محل بحث نیست، اما از نظر زیبایی‌شناختی محل بحث است. بنابراین، وقتی بحث از بین بردن موجودات زیبا پیش می‌آید، تأکید بر زیبایی آن‌ها از منظر زیبایی‌شناختی محل بحث است و نه از منظر اخلاقی. در این شکل از طرح مسئله شر، زیبایی‌شناسی خالق زیر سؤال می‌رود یا به عبارتی او به کورزیبایی متهم می‌شود. در نتیجه، با طرح برهان خلف می‌توان گفت خالق که این زیبایی‌ها را آفریده و سپس نابودشان می‌کند دچار نقصان و فاقد حس زیبایی‌شناختی است و در نتیجه، نمی‌توان ادعا کرد که خالق کامل وجود دارد. این توقع حداقلی از خالق متعال وجود دارد که کورزیبایی نداشته باشد و برعکس، متعالی‌ترین حس زیبایی‌شناختی را داشته باشد. این ویژگی‌ها با دیگر ویژگی‌هایی که به خداوند نسبت داده می‌شود (همچون خیر مطلق بودن) هم‌خوانی دارد.

۹. صادق هدایت به شکل دیگری این رباعی را بررسی کرده که می‌توان گفت به طرح «خداوند شرور» انجامیده است. در صورتی که این رباعی را مانند هدایت بخوانیم، مستقیماً یکی از صورت‌بندی‌های مسئله شر اخلاقی در رباعیات خواهد بود. هدایت می‌گوید «مجلس این کوزه‌گر دیوانه را با قیافه احمق و خونخوارش که همه هم خود را صرف صنایع ظریف می‌کند ولی از روی جنون آن کوزه‌ها را می‌شکند، فقط آقای درویش نقاش توانسته روی پرده خودش مجسم کند» (ص ۳۱). خداوند شرور را می‌توان به چند شکل مطرح کرد؛ خداوند شرور ممکن است به شکلی باشد که به طور مستقیم در نابودی و ویرانی نقش بازی کند یا می‌توان خداوند شروری را در نظر گرفت که جهان را به شکلی می‌آفریند که خود به خود و بدون دخالت مستقیم او در هر لحظه، دربرگیرنده ویرانی و نابودی شود. خداوند شرور نخست خداوندی است که شرارت خود را فعالانه پیگیری می‌کند و خداوند شرور دوم مکانیسمی طرح می‌کند و سپس به نظاره شرارت ناشی از آن می‌نشیند. آن‌چنان که هدایت این رباعی را بررسی می‌کند، باید خداوند شروری را از آن استنباط کرد که مستقیماً در نابودی و درد و رنج انسان‌ها در زندگی، نقش بازی می‌کند.

استدلال «جام لطیف» شکل خاصی از مسئله شر است که طرح کلی‌تر آن در رباعی دیگری مطرح می‌شود:

دارنده چو ترکیبِ طبایع آراست،
از بهر چه اوفکُندش اندر کم‌وکاست؟
گر نیک آمد، شکستن از بهر چه بود؟
ور نیک نیامد این صُور، عیب کراست؟

اگر آنچه خدا می‌آفریند خوب و زیباست، برای چه باید در آن نقصان به وجود آورد، برای چه باید آن را نابود کند؟ برای چه باید بیمار شویم و برای چه باید بمیریم؟ چرا خداوند نباید آنچه را خوب و زیباست و خود آفریده حفظ کند؟ و اگر آنچه خدا آفریده بد و زشت است، این نقصان در آفرینش تقصیر اوست؛ چرا خداوند باید چیزی را خلق کند که حاوی بدی و زشتی است؟ مگر او همه‌کارتوان و همه‌چیزدان نیست؟ پس باید توان و دانش لازم برای خلق پدیده‌های بدون نقص و ایراد و نامیرا را داشته باشد. دلیل اینکه پدیده‌ها را به این شکل خلق نکرده است، چیست؟ آیا دانش لازم را نداشته یا توانش را؟

پاسخمان به برهان «جام لطیف» هرچه باشد، خود نیز با پرسش‌هایی مرتبط با «جام‌های لطیف» مواجهیم. آیا این جهان بدون این جام‌های لطیف اصلاً قابل‌زیستن بود؟ آیا با وجود آن‌ها ارزش زیستن پیدا می‌کند؟ ما انسان‌ها میرا هستیم و هرآنچه می‌آفرینیم نیز میراست؛ آیا با آگاهی از این میرایی، باید به خلق زیبایی همت گماریم؟ اگر قرار است هر زیبایی‌ای از میان رود، آیا آفرینش زیبایی کار بیهوده‌ای نیست؟ علاوه بر این، وقتی می‌دانیم این جام‌های لطیف میرا هستند، آیا باید به لذت بردن از آن‌ها مشغول شویم؟ آن‌ها میرا هستند و از آنجا که زیبایی‌شان استثنایی است، دل بستن بهشان بسیار لذت‌بخش و به همان میزان، دل‌کندن از آن‌ها نیز عذاب‌آور است. آیا برای ما بهتر نیست که کلاً وارد این بازی نشویم و چشم بر جام‌های لطیف ببندیم و عطایشان را به لقایشان ببخشیم؟ خود خیام در رباعی‌های دیگرش ورود به این بازی را

به کرات توصیه می‌کند؛ هرچند زیبایی‌های اطرافمان روزی از میان خواهند رفت، چنان‌که زیبایی‌هایی که پیشینیان با آن مواجه بودند از میان رفته است و برای این چرخه پایانی نیست، ولی اکنون که وجود دارند باید آن‌ها را دریافت و این دم را غنیمت شمرد. در فصل‌های بعدی مفصل‌تر به این بحث خواهیم پرداخت، اما با الهام از این رباعی خیام به طرح «مسئله زشتی» پرداخته‌ام که در ادامه می‌آید. پیش از آن، لازم است به رویکرد آرامش دوستدار به رباعیات خیام اشاره کنم.

آرامش دوستدار و خیام

خیام از معدود افرادی است که مسئله شر را در فرهنگ ما طرح کرده است. حتی وقتی به آثار روشنفکران ایرانی معاصر می‌پردازیم، اثری از مسئله شر نمی‌بینیم. یکی از دلایل این امر، چنان‌که در کتاب *مواجهه روشنفکران ایرانی با دین و تصوف در بوته نقد* (۱۳۹۹) بدان اشاره کرده‌ام، این است که آن‌ها نقد خود را به نقد دین محدود کرده و از نقد خداباوری سر باز زده‌اند. اما اگر به مواجهه آرامش دوستدار با خیام بپردازیم، به نکته جالب‌تری پی خواهیم برد. دوستدار در کتاب *امتناع تفکر در فرهنگ دینی* (۱۳۸۳)، در تلاش است تا نشان دهد در فرهنگ ما تفکر و پرسش، به جز مواردی استثنایی، وجود نداشته است. او در این کتاب، ضمن ستایش خیام به خاطر شورشی که در رباعیاتش وجود دارد، او را جزء افرادی که در فرهنگ دین‌خوی ما اهل تفکر و پرسش بوده‌اند، نیاورده است، چراکه خیام را به حد کافی رادیکال نمی‌داند. او دلیل خود را برای حذف خیام از سیاهه متفکران تاریخمان چنین بیان می‌کند: «در واقع خیام چیزی یا کسی را مسئول این پوچی جهان و زیست ما در آن می‌کند و آن چیز و کس به‌زعم او خداست. به‌درستی می‌توان گفت این سرخوردگی را خیام از خدا دارد، خدایی که او در برابر قدرتش و آنچه او مقدر ساخته مطلقاً عاجز است، و در این حد می‌کوشد یا می‌خواهد از هر دمی در حد امکانش استفاده کند... ایراد اول به او به این سبب وارد است که او به اندازه کافی رادیکال نیست تا پوچی را در ضرورتش ببیند، بلکه دست کسی را در کار می‌بیند که می‌توانست جهان و زیستن را به کام ما بگرداند و نکرده... با وجود این و شاید به همین سبب خیام را باید تنها کسی در فرهنگ ما دانست که بر

خدا می‌شورد.» (ص ۴۷) اما دوستدار در توضیح رباعی «گر بر فلکم دست بدی چون یزدان»، چنین می‌گوید: «چنان‌که از غالب شعرهای او برمی‌آید، تشخیص این واقعیت او را ناراضی می‌کند. این ناراضی بودن را فقط در صورتی می‌توان فهمید و از دید او موجه است که رویداد جهان برخلاف انتظار او بوده، پس انتظار او برآورده نشده است. این را خیام در رباعی گر بر فلکم دست بدی چون یزدان صریحاً گفته است. فقط با چنین انتظار برنیاورده‌ای می‌توان تشخیص او را دریافت و پذیرفت. همین‌جا باید بیدرنگ پرسید: به چه مناسبت، یا از چی و کی خیام می‌توانسته و مجاز بوده انتظار یادشده را داشته باشد؟ این روال طبعاً از ژرفی و برد نگاه او در آنچه او پوچی واقعیت می‌بیند می‌کاهد.»^{۱۰} (ص ۴۶). مسئله شر رادیکال‌ترین نوع نقد مطرح به خداباوری است و آرامش دوستدار که چراغ‌به‌دست در تاریخ چندهزارساله ما به دنبال تفکر و پرسش رادیکال می‌گردد، طرح چندباره مسئله شر در رباعیات خیام را نمی‌بیند و با عجیب‌ترین توضیح ممکن، طرح این مسئله در رباعیات او را به خداباوری و مدد جستن از خدا تعبیر می‌کند. هر کس بخواهد مسئله شر را برای نفی خداوند طرح کند مجبور است با این پیش‌فرض که خداوندی با ویژگی‌های مدنظر خداباوران جهان را خلق کرده شروع کند و سپس در دفاع از ناهم‌خوانی وجود شر به‌طور کلی یا برخی از شرور با چنین خدایی استدلالی طرح کند. از آنجا که نمی‌توان وجود شر را انکار کرد، چنین استدلال‌هایی به دنبال زیر سؤال بردن پیش‌فرض وجود خداوند یا نامحتمل نشان دادن آن هستند. در طول تاریخ، از صورت‌بندی‌ای که به اپیکور نسبت داده شده تا صورت‌بندی‌های موجود از مسئله شر در دوران معاصر، در آثار خدا‌نا‌باوران شناخته‌شده همچون جی. ال. مکی و ویلیام رو، و همچنین در مدخل‌های مسئله شر در دانشنامه‌های فلسفه، همگی با پیش‌فرض وجود خداوند مسئله شر را طرح کرده‌اند. خیام نیز نمی‌تواند از این قاعده مستثنا باشد و نمی‌توان گفت که چون او گفته «گر بر فلکم دست بدی چون یزدان»، پس خدا‌باور است. اگر بخواهیم با چنین بهانه مضحکی طرح مسئله شر در رباعیات را نادیده بگیریم، باید بگوییم تمام افرادی که مسئله شر را از زمان اپیکور تا کنون مطرح کرده‌اند خدا‌باور بوده‌اند و در این صورت، آرامش دوستدار می‌توانست به‌جای طرح کردن امتناع تفکر در فرهنگ دینی، این امتناع تفکر را به‌عنوان پدیده‌ای در تمامی فرهنگ‌های بشری طرح کند. با این اوصاف، پربیراه نیست

۱۰. دوستدار، آرامش (۱۳۸۳)، *امتناع تفکر در فرهنگ دینی*، پاریس: انتشارات خاوران.

اگر بگوییم آرامش دوستدار نیز همچون اکثر منتقدان دین معاصر کشورمان، با مسئله شر آشنایی لازم را نداشته است. از این رو، جای تعجب نیست که دوستدار در یافتن تفکر و پرسش در تاریخمان تا این حد عاجز است. اما جالب است که صادق هدایت تشخیص داده برخی از رباعی‌های خیام به‌طور مستقیم خدا را زیر سؤال می‌برند و رباعی‌ای که مثال می‌آورد رباعی دیگری از خیام است که مسئله شر در آن طرح می‌شود، اگرچه هدایت از عنوان «مسئله شر» بهره نمی‌برد. هدایت حافظ را بهترین و متفکرترین پیرو خیام می‌داند و تفاوت بزرگ آن‌ها را صراحت لهجه و بی‌پرده‌گویی خیام و محافظه‌کاری حافظ عنوان می‌کند. او سپس به طرح مسئله شر در اشعار حافظ اشاره می‌کند و آن را با طرح مسئله شر در یکی از رباعیات خیام مقایسه می‌کند. او در مورد حافظ می‌نویسد: «چقدر با احتیاط و محافظه‌کاری بجنگ صانع می‌رود:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد!» (ص ۴۶).

و در اینجا، رباعی شماره ۱۱ خیام را برای مقایسه علامت زده است که بدین قرار است:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست،
از بهر چه اوفکندش اندر کم‌وکاست؟
گر نیک آمد، شکستن از بهر چه بود؟
ور نیک نیامد این صور، عیب کراست؟

اگر تنها رباعی خیام که در آن مسئله شر مطرح می‌شد همان رباعی «گر بر فلکم دست بدی چون یزدان» بود، شاید می‌توانستیم کمتر به آرامش دوستدار خرده بگیریم، اما چنین نیست و با توجه به اینکه در میان رباعیات خیام رباعی‌های دیگری نیز هست که مسئله شر در آن‌ها

مطرح می‌شود، می‌توان نقدی اساسی به آرامش دوستدار وارد کرد. دوستدار که چراغ‌به‌دست به دنبال نقدی رادیکال به دین و خداباوری در طول تاریخ ما می‌گردد، از شناسایی موردی که چنین عیان است باز می‌ماند.

در واقع، اگر بخواهیم در فرهنگ خود به دنبال تفکر و پرسش بگردیم، نه تنها می‌توانیم منتقد بی‌تعارف و پرده‌داری چون خیام را مثال آوریم، بلکه می‌توانیم حافظ و افراد دیگری را نیز که به هر دلیلی در نقد خود ملایمت بیشتری داشته‌اند، داخل آوریم.

طرح مسئله زشتی

اگر خداوندی آفریننده این هستی باشد، باید ویژگی‌هایش در این هستی متبلور باشد. از این رو، اگر کسی به وجود آفریننده‌ای باور داشته باشد و نداند آن آفریننده، به غیر از اینکه «آفریننده» است، چه ویژگی‌ها و خصوصیت‌های دیگری دارد، می‌تواند با بررسی هستی گمانه‌هایی درباره ویژگی‌های این آفریننده مطرح کند. اگر کسی مدعی است خداوند خیر مطلق است، باید بتواند با توجه به واقعیت‌های جهان چنین ویژگی‌ای را نشان دهد. ولی در جهان ما شر نیز وجود دارد و از این رو، خدا باور باید نشان دهد چگونه ممکن است خدای خیر مطلق شر بیافریند یا اجازه دهد شر به وجود بیاید. یکی از ویژگی‌هایی که برای خداوند برشمرده می‌شود «زیبایی» است. اگر خداوند آفریننده هستی و زیبای مطلق باشد، آنگاه باید نشان این ویژگی‌ها را در هستی بیابیم. آیا خداوندی که زیبایی مطلق است می‌تواند «زشتی» بیافریند؟

ما انسان‌ها در فهم خداوند و ویژگی‌های او گریزی از دیدگاه انسانی خود نداریم. درست است که مفاهیم و تعریف‌های متفاوتی از زیبایی و زشتی و خوبی و بدی داریم، ولی در نهایت همه این مفاهیم و تعریف‌ها انسانی‌اند. خود «مفاهیم» و «تعاریف» هم پدیده‌هایی انسانی‌اند. بنابراین، در بررسی «زیبایی» خداوند و «زشتی» در جهان، به هر حال با مفاهیم انسانی سروکار داریم و کسی به دیدگاه خداوند دسترسی ندارد که بتواند ادعا کند «زیبایی» و «زشتی» در نظر او چه تعریف و مفهومی دارد. بنابراین، اگر بتوان پدیده‌ای یافت که از دیدگاه ما انسان‌ها زشت

باشد، آنگاه می‌توان پرسید چگونه ممکن است خداوندی که زیبایی مطلق است جهانی بیافریند که در آن زشتی وجود دارد؟ اگر خداوند را زیبایی مطلق برشماریم و در هستی «زشتی» بیابیم، با «مسئله زشتی» مواجهیم و شخص خدا باور باید توضیح دهد که چگونه ممکن است خداوندی که زیبایی مطلق است زشتی بیافریند.

اگر زشتی و زیبایی نسبی باشند، چه؟ آیا زشتی و زیبایی اموری سلیقه‌ای‌اند و هر کس «نظری» دارد و بر اساس نظر هر کس چیزی زیبا و چیزی زشت محسوب می‌شود؟ اگر زیبایی نسبی باشد، دیگر نمی‌توان گفت «خداوند زیبایی مطلق است» به شکل مطلق درست است. در آن صورت، تنها ممکن است از نظر من «خداوند زیبایی مطلق باشد» یا از در فرهنگی مشخص «خداوند زیبایی مطلق باشد». اما چنین داوری‌ای تناقض‌آمیز است، چراکه در عین نسبی بودن به مطلق بودن نیز معترف است. اما اگر زیبایی نسبی باشد، خداوند از نظر برخی زیبا و از نظر برخی زشت خواهد بود، و از آنجا که زیبایی نسبی است و تنها معیار داوری برای هر قضاوت زیبایی‌شناختی خود فرد است، در نتیجه نظر هر کس در مورد زیبایی یا زشتی خداوند درست است. اگر «نسبی بودن زیبایی» را به صورت فردی تعریف نکنیم، بلکه بر اساس فرهنگ و دوران تاریخی یا جامعه یا هر مقوله گروهی دیگری تعریف کنیم، چه؟ مثلاً خداوند از نظر مردمان هزار سال پیش زیبا بود، ولی از نظر مردمان امروز زشت است، یا خداوند در فرهنگ «الف» زشت و در فرهنگ «ب» زیبا در نظر گرفته می‌شود. در این حالت هم، از آنجا که معیار قضاوت هر دوره تاریخی یا هر فرهنگ درون آن دوره تاریخی یا همان فرهنگ در نظر گرفته می‌شود و نسبی‌گرا به معیاری فراتاریخی یا فرافرهنگی قائل نیست، در نتیجه قضاوت زیبایی‌شناختی هر دوره یا فرهنگ بر اساس معیار خودش در مورد خداوند درست است. در هیچ‌یک از این حالات نسبی‌گرایانه، نمی‌توان از مطلق بودن زیبایی خداوند سخن گفت، چراکه اگر زیبایی خداوند مطلق باشد، دیگر نسبی‌گرایی در مورد زیبایی صادق نیست و زیبایی او فرافردی، فرافرهنگی و فراتاریخی است و از نظر همه انسان‌ها و در همه دوره‌های تاریخی و همه فرهنگ‌ها، خداوند زیباست. بنابراین، اگر نسبی‌گرایی زیبایی‌شناختی درست باشد، مطلق بودن زیبایی خداوند منتفی می‌شود و در نتیجه، دیگر «مسئله زشتی» نیز مطرح نیست.

اگر زیبایی و زشتی نسبی نباشند، چطور؟ در بررسی مسئله شر، منظورمان از شر درد و رنج‌هایی است که ما انسان‌ها متحمل می‌شویم. همه بر این باوریم که مثلاً اگر شمشیری درون شکممان فرو برود، موجب درد و رنجمان می‌شود و در هیچ دوره تاریخی یا در هیچ فرهنگی، هیچ شخصی بر این باور نیست که چنین عملی موجب درد و رنج نمی‌شود. در نتیجه، درد و رنج‌هایی که در مسئله شر بررسی می‌شوند نسبی نیستند. اگر بتوان زشتی مطلق یافت، یعنی زشتی‌ای که به نظر یک فرد یا یک فرهنگ یا یک دوره تاریخی محدود نباشد، آنگاه می‌توان از «مسئله زشتی» سخن گفت.

از زشتی می‌توان در پدیده‌های متفاوتی سخن گفت. سخن گفتن از زشتی انسان‌ها در فرهنگ لیبرال کنونی، آدمی را در معرض اتهام پیروی از کلیشه‌های جنسیتی یا تحمیل سلیقه خود بر دیگران قرار می‌دهد. با این حال، اگر بتوان به‌واقع از زیبایی و زشتی انسان‌ها سخن گفت، چنین اتهاماتی نمی‌توانند متوجه ما شوند. اگر چهره یا اندام شخصی چنان زشت باشد که نوع بشر (فارغ از دوره تاریخی و فرهنگ و...) در زشت بودن آن متفق‌القول باشد، آنگاه می‌توان درباره مصداقی از زشتی سخن گفت و «مسئله زشتی» را مطرح کرد. اگر چنین شخص یا اشخاصی وجود داشته باشند، از زشت بودن خود رنج می‌برند و احتمالاً دیگران هم از مشاهده این زشتی رنج می‌برند و می‌توان این رنج‌ها را در مسئله شر مطرح کرد، ولی همچنان می‌توان وجود این «زشتی» را به‌صورت مستقل در «مسئله زشتی» نیز بررسی کرد.

زشتی را می‌توان در دیگر جانداران مورد بررسی قرار داد. آیا حیوانی دیگر به‌غیر از انسان وجود دارد که بتوان از زشت بودنش سخن گفت؟ یعنی حیوانی که همه انسان‌ها در قضاوت زیبایی‌شناختی خود آن را زشت برشمارند؟ اگر چنین باشد، آنگاه می‌توان از «مسئله زشتی» سخن گفت. زشتی را می‌توان در پدیده‌های طبیعی سراغ گرفت. مثلاً پدیده مدفوع یا لاشه حیوانات یا خورده شدن جنازه حیوانات توسط لاشخورها یا ظاهر برخی بیماری‌های پوستی در انسان‌ها و... از مواردی‌اند که می‌توان آن‌ها را زشتی‌های طبیعی نامید. چگونه ممکن است آفریننده‌ای که زیبایی مطلق است چنین زشتی‌هایی را بیافریند؟ از زشتی می‌توان در آثار هنری نیز سخن گفت، و ممکن است چنان‌که خداپاور در بررسی مسئله شر سعی دارد با اراده آزاد بشر

شرهای اخلاقی را توجیه کند، با همین روش، «زشتی‌های مصنوعی» را هم توجیه کند. در این مورد نیز موفقیت یا عدم موفقیت استدلال او وابسته به چگونگی طرح اراده آزاد از جانب اوست (زشتی‌های مصنوعی به زشتی در آثار هنری محدود نیستند).

در اینجا می‌توان استدلالی را، مشابه آنچه در مسئله شر مطرح می‌شود، نیز طرح کرد. اگر «زشتی» نبود، «زیبایی» هم معنا نداشت. ولی نیازی نیست برخی از انواع بیماری‌های پوستی را ببینیم تا بتوانیم زیبایی پوست سالم را تحسین کنیم. در واقع، وجود زیبایی‌های متفاوت کافی است تا بتوانیم هر نوع زیبایی را بهتر تحسین کنیم. اگر کسی به انواع گل‌ها نگاه کند، در خواهد یافت که هر کدام زیبایی خاص خود را دارند و این تنوع زیبایی می‌تواند به ما کمک کند تا زیبایی هر گل را بهتر درک کنیم.

در بررسی مسئله شر، سه ویژگی خداوند، «همه‌چیزدانی، همه‌کارتوانی و خیر مطلق»، مورد بحث است، ولی ویژگی‌های خداوند به این سه ختم نمی‌شود. از ویژگی‌های خداوند، که در دین اسلام بر آن تأکید می‌شود، زیبایی است و تأکید بر این است که زیبایی هم در آفرینش انسان و هم در آفرینش جهان لحاظ شده است. بنابراین، می‌توان طرح مسئله کرد و به بررسی «مسئله زشتی» پرداخت.

بی تفاوتی هستی

در دوران معاصر، یکی از استدلال‌هایی که علیه خدا باوری طرح شده و مورد توجه زیادی قرار گرفته به «اختفای الهی» مشهور است. شلنبرگ که این استدلال را طرح کرده، به‌طور کلی بر این نظر است که می‌توان از وجود بی‌باورانی که مشتاق برقراری ارتباط با خدا هستند، نتیجه گرفت خدایی خیر مطلق، چنان‌که در ادیان مطرح است، وجود ندارد. اما «اختفای الهی» در معنای دومی نیز قابل طرح است و آن هم بدین قرار است که ما از دخالت نکردن خداوند در جهان، از برآورده نشدن دعا‌های خود و از عدم مشارکت خداوند در زندگی‌مان به‌شکلی که

می‌خواهیم، برافروخته و ناراحت می‌شویم.^{۱۱} خیام در نبود باور به خداوند متشخص، نسبت به «بی‌تفاوتی هستی» به سرنوشت انسان ابراز خشم و ناراحتی می‌کند. گویی این خشم از هراس جهان کور و کر و فاقد آگاهی یا احساسی است که آمدن انسان‌ها و مرگشان و اتفاقاتی که گریبانگیرشان می‌شود، برایش اهمیتی ندارد و به داد ما انسان‌ها نمی‌رسد و در راستای بهتر شدن وضعیتمان کاری نمی‌کند. خشم از بی‌تفاوتی طبیعت نوعی اختفای الهی از نوع دوم است، چراکه در واقع با ابراز چنین خشمی ما از این ناراحتیم که چرا طبیعت نوعی تشخص ندارد یا چرا آفریننده و مالک متشخص ندارد که بودن و نبودنمان برایش اهمیتی داشته باشد و به خواسته‌هایمان توجه کند و غیره. اما این آرزو و میل به وجود خدا یا تشخص طبیعت مخل خدا ناباوری نیست. برخی از خداناباوران از اینکه خدایی نیست خوشحال‌اند و برخی از آن‌ها ناراحت. اگر خداوندی همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیر مطلق وجود داشت، دنیا جای بهتری می‌شد، چراکه او از توان و دانش و خیر مطلق خود بهره می‌برد و جهان را به جای بهتری تبدیل می‌کرد. از آنجا که خداناباور نیز نمی‌تواند مخالف بهتر شدن جهان باشد، می‌تواند از اینکه خدایی وجود ندارد ناراحت باشد. از اینکه خیام در برخی از رباعیاتش از بی‌تفاوت بودن چرخ و فلک و آسمان و زمین به سرنوشت بشر خشمگین است و ابراز ناراحتی می‌کند که آنچه بر سر ما می‌آید برای جهان بی‌اهمیت است، می‌توان نتیجه گرفت او خداناباوری است که از عدم وجود خداوند یا صاحب شعور و احساس نبودن طبیعت ناخرسند است. در میان خداناباوران معاصر نیز بحثی وجود دارد که آیا یک خداناباور که باور دارد خدایی وجود ندارد، در عین حال می‌تواند آرزو کند خدایی وجود داشته باشد یا اینکه اصلاً بهتر است خدایی وجود نداشته باشد؟ در مقاله‌ای که در سال ۲۰۱۱ تألیف شده، نویسنده^{۱۲} به برخی از رویکردهای خداناباوران متفاوت دربارهٔ این پرسش می‌پردازد. او با اشاره به ناخرسندی جان‌تاتان بارنز از عدم وجود خداوند، می‌گوید اگر خداوند وجود

۱۱. این تقسیم‌بندی میان این دو نوع مفهوم از اختفای الهی در مدخل دانشنامهٔ استنفورد مطرح شده است:

Howard-Snyder, Daniel and Adam Green, "Hiddenness of God", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/divine-hiddenness/>.

12. Kahane, G. (2011). Should we want God to exist?. *Philosophy and Phenomenological Research*, 82(3), 674-696.

داشته باشد، کلیت زندگی بشر معنادار می‌شود، درحالی‌که در نقطهٔ مقابل به تامس نیگل اشاره می‌کند که دوست ندارد خداوندی وجود داشته باشد. تنها در صورتی می‌توان موضع شخصی مانند نیگل را پذیرفت که بتواند با استدلالی نشان دهد اگر خداوند وجود می‌داشت، زندگی برای ما انسان‌ها بهتر نمی‌شد. چنان‌که از رباعیات خیام برمی‌آید، او جزء آن دسته از خداناباورانی است که از نبود خداوند ناخرسند است و در نتیجه، از آن خداناباورانی است که بر این باور است که وجود خداوند همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق جهان را جای بهتری می‌کرد. در نتیجهٔ این نگاه، شرِ اعظم در این جهان نبود خداوندی خیر مطلق است، چراکه اگر بود، زندگی بشر به‌مراتب بهتر می‌شد.

ای بس که نباشیم و جهان خواهد بود،
نی نام ز ما و نه نشان خواهد بود؛
زین پیش نبودیم و نبْد هیچ خلل،
زین پس چو نباشیم همان خواهد بود.

مسئلهٔ بهشت

مفهوم «بهشت» در ادیان ابراهیمی به شکل‌های متفاوتی طرح شده و مفسران نیز دربارهٔ اینکه بهشت در هریک از این ادیان دقیقاً به چه شکل است و به چه شکل باید فهم شود، نظرات متفاوتی داده‌اند. تمرکز ما در اینجا، بر مفهوم بهشت در اسلام خواهد بود. برداشت رایج این است که بهشت مکانی واقعی است و پیامبر اسلام نیز در معراج آن مکان را مشاهده کرده است. به‌طور کلی، می‌توان گفت بهشت مکانی است که رفتن به آن پاداش ایمان به خدا و سبک مشخصی از زندگی در این دنیا است. در نتیجه، ویژگی بارز بهشت برای ما انسان‌ها نعمت‌ها و پاداش‌هایی است که در آن وجود دارد. در قرآن نیز توصیف‌های بسیاری از نعمت‌های بهشتی آمده است که در ادامه به برخی از آن‌ها که در مدخل دایره‌المعارف بزرگ/اسلامی آمده، استناد می‌کنم:

«به سبب جایگاه ویژه حس بینایی و تأثیر عمیق آن بر روان انسان، در قرآن کریم بر جلوه‌های بصری نعمت‌های بهشتی تأکید بسیار شده است، تا آنجا که حتی وصف قرآن از نعمت‌هایی که ظاهراً جزو نعمت‌های دیداری نیستند، به گونه‌ای است که آن‌ها را در زمره لذت‌های دیداری بهشتیان می‌گنجاند. برای نمونه می‌توان به نحوه چینش و صحنه‌آرایی نعمت‌ها در سوره‌های رحمن و غاشیه توجه کرد (نک: رحمن ۵۵/ ۴۶-۷۷؛ غاشیه ۸۸/ ۸-۱۶). به همین سبب است که در آیه‌ای لذت‌های دیداری در ردیفی همسان با دیگر خواستنی‌های انسان قرار داده شده است (زخرف ۴۳/ ۷۱).

بی‌تردید، مهم‌ترین این مسائل، وصف عام از بهشت به عنوان باغی پر از چشمه (حجر ۱۵/ ۴۵؛ دخان ۴۴/ ۵۲؛ مرسلات ۷۷/ ۴۱)، به وسعت آسمان‌ها و زمین است (آل عمران ۳/ ۱۳۳؛ حدید ۵۷/ ۲۱) که از زیر درختان رنگارنگ و گونه‌گون (رحمن ۵۵/ ۴۸) و سایه‌سار آن (نساء ۴/ ۵۷؛ واقعه ۵۶/ ۳۰؛ مرسلات ۷۷/ ۴۱) جوی‌های آب (بقره ۲/ ۲۵؛ آل عمران ۳/ ۱۵؛ نساء ۴۵/ ۵۷؛ قمر ۵۴/ ۵۴) روان است و آبشارها (واقعه ۵۶/ ۳۱) و چشمه‌های جوشان (رحمن ۵۵/ ۶۶) بر زیبایی آن می‌افزاید.

در مرتبه بعد، وصف تشریفات پذیرایی از بهشتیان، با تأکید بر عنصر زیبایی‌شناختی آن‌ها، بسیار قابل توجه است: مجموعه‌ای شامل سینی‌های زرین (زخرف ۴۳/ ۷۱)، جام‌های بلورین و سیمین (انسان ۷۶/ ۱۵-۱۶) و خادمی زیبا (طور ۵۲/ ۲۴؛ واقعه ۵۶/ ۱۷؛ انسان ۷۶/ ۱۹) که در پیرامون بهشتیان چون رشته گسسته‌ای از مروارید، پراکنده‌اند (همان‌جا).

در این میان نباید رنگ سبز آرامش‌بخش درختان و لباس‌های بهشتیان (کهف ۳۱/ ۱۸؛ رحمن ۵۵/ ۷۶؛ انسان ۷۶/ ۲۱) را به عنوان یکی از زمینه‌های پربسامد لذت‌های دیداری بهشتیان، از یاد برد؛ همچنان که باید از لباس‌های ابریشمین (حج ۲۲/ ۲۳؛ فاطر ۳۵/ ۳۳؛ انسان ۷۶/ ۱۲؛ کهف ۳۱/ ۱۸؛ دخان ۴۴/ ۵۳) و دستبندهایی از طلا و مروارید (کهف ۳۱/ ۱۸؛ حج ۲۲/ ۲۳؛ فاطر ۳۵/ ۳۳) و نقره (انسان ۷۶/ ۲۱) نیز یاد کرد.

از دیگر دیدنی‌های لذت‌بخش بهشت، حورالعین (ه م) یا دختران بهشتی‌اند (دخان ۴۴/ ۵۴؛ طور ۵۲/ ۲۰؛ رحمن ۵۵/ ۷۲، ۷۰) که به سان مروارید (طور ۵۲/ ۲۴؛ واقعه ۵۶/ ۲۳) و یاقوت و مرجان (رحمن ۵۵/ ۵۸)، در سراپرده‌هایی از چشم دیگران مستورند (همان ۵۵/ ۷۲) و دست احدی به آن‌ها نرسیده است (همان ۵۵/ ۵۶، ۷۴). آنان هم‌نشین بهشتیان‌اند و بر بالش‌هایی سبز و فرش‌هایی زیبا آرمیده‌اند (همان جا ۷۶). این وصف‌ها بدون کوچک‌ترین اشاره‌ای به روابط جنسی، گویای این نکته است که این دختران پیش از هر چیز، از جمله نعمت‌های دیداری‌اند.

در قرآن کریم، خوردنی‌ها و آشامیدنی‌های بهشتی در ۳ گروه مشخص بسط یافته‌اند: میوه‌ها، نوشیدنی‌ها و گوشت. میوه‌های همیشگی بهشتی (رعد ۱۳/ ۳۵) کاملاً در دسترس بهشتیان است (حاقه ۶۹/ ۲۳؛ انسان ۷۶/ ۱۴) و آنان بی‌هیچ زحمتی (رحمن ۵۵/ ۵۴) هرآنچه انتخاب کنند (واقعه ۵۶/ ۲۰) در اختیار خواهند داشت، گرچه در آیاتی تأکید شده است که همه میوه‌ها در بهشت هست (محمد ۴۷/ ۱۵)، اما در آیاتی دیگر، به‌طور خاص از انگور (نبأ ۷۸/ ۳۲)، انار و خرما (رحمن ۵۵/ ۶۸) نام برده شده است.

آیه‌ای در قرآن، به ۴ نوع نوشیدنی بهشتی اشاره کرده است: رودی از آب که رنگ، بو و مزه آن تغییرناپذیر است، رودی از شیر که مزه آن تغییر نمی‌کند، رودی از شراب که نوشیدنش لذت‌بخش است و رودی از عسل ناب (محمد ۴۷/ ۱۵). در چند آیه تأکید می‌شود که شرابی که بهشتیان می‌نوشند (زخرف ۴۳/ ۷۱؛ واقعه ۵۶/ ۱۷-۱۸؛ انسان ۷۶/ ۱۵) سردرد و مستی نمی‌آورد (صافات ۳۷/ ۴۷؛ واقعه ۵۶/ ۱۹). در آیه‌ای دیگر نیز تصریح می‌شود که به ابرار شرابی نوشانده می‌شود که آمیزه‌اش آب چشمه‌ای است که مقربان از آن نوشیده‌اند (مطففین ۸۳/ ۲۵-۲۸). در قرآن از شراب دیگری با عنوان "شراب طهور" یاد شده که ساقی آن پروردگار است (انسان ۷۶/ ۲۱). گرچه در قرآن بارها به این نکته که بهشتیان در میان باغ‌ها و چشمه‌ها به سر می‌برند (حجر ۱۵/ ۴۵؛ دخان ۴۴/ ۵۲، جم) اشاره شده، اما تنها در دو سوره به نوشیدن بهشتیان از این چشمه‌ها تصریح شده است (انسان ۷۶/ ۵-۶؛ مطففین ۸۳/ ۲۸). در قرآن تنها در دو آیه، از

گوشت به‌عنوان یکی از خوردنی‌های بهشتی یاد شده است: یک بار به‌صورت عام (طور ۲۲/ ۵۲)، و بار دیگر با تأکید بر گوشت پرندگان (واقعۀ ۵۶/ ۲۱) «^{۱۳} (پاکتچی و همکاران، ۱۳۹۹).

اگرچه در صورت وجود بهشت هیچ‌یک از ما دقیقاً نمی‌دانیم چنین مکانی به چه شکل است و چه ویژگی‌هایی دارد، از آنجا که برای فهم آن جز زبان و تخیل بشری راه دیگری نداریم، می‌بایست به بررسی توصیفش از جانب افرادی که مدعی وجود آن هستند، بپردازیم. بنابراین اگرچه بررسی‌های ما نمی‌تواند به‌شکل متقن، وجود یا عدم وجود بهشت را نشان دهد، می‌تواند برخی از تصورات و انگاره‌ها از بهشت را زیر سؤال ببرد و احتمال وجود برخی از این تصورات و انگاره‌ها را تأیید کند. برخی از فیلسوفان معاصر به مشکلاتی که مفهوم بهشت در بر دارد اشاره کرده‌اند. مایکل مارتین (۲۰۱۵) با تکیه بر مسئله شر، سعی دارد نشان دهد که مفهوم بهشت دچار چه نوع اشکالاتی خواهد شد. برخی از خداپاوران در توجیه مسئله شرور انسانی، بر اهمیت اراده آزاد تأکید می‌کنند. به‌طور خلاصه، آن‌ها می‌گویند اراده آزاد بسیار مهم و بالارزش است و شرور اخلاقی نیز از عواقب وجود چنین امر بالارزشی است. به عبارت دیگر، آن‌ها می‌گویند دنیا با وجود انسان‌های دارای اراده آزاد، به‌رغم تمام شروری که به‌خاطر همان اراده آزاد مرتکب می‌شوند، جای بهتری است. اما اگر انسان‌ها در بهشت اراده آزاد نداشته و در نتیجه توان ارتکاب شرور را نداشته باشند، آنگاه این دنیا از این نظر از بهشت برتر است. ولی انسان‌ها در بهشت علی‌القاعده باید چیزی شبیه به اراده آزاد داشته باشند تا بتوانند مثلاً بین شیر یا عسل در یک لحظه یکی را انتخاب کنند. در بهشت ظاهراً امر چنان دایر است که بهشتیان همواره اعمال خیر را برمی‌گزینند و خبری از شر اخلاقی نیست. مارتین می‌گوید اگر چنین باشد، پس این امکان وجود دارد که خداوند جهانی بیافریند که در آن انسان‌ها هم اراده آزاد داشته باشند و هم مرتکب هیچ نوع شرور اخلاقی نشوند. حال سؤال این است که چرا او جهان ما را با این شرایط نیافرید؟ این نقد مارتین

۱۳. پاکتچی و همکاران (۱۳۹۹)، مدخل بهشت در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

از آن جهت جالب توجه است که جی. ال. مکی در طرح مسئله شر می گوید^{۱۴} وجود اراده آزاد به تنهایی نمی تواند وقوع شر در جهان را توجیه کند، چراکه این امکان وجود دارد که جهانی وجود داشته باشد که در آن انسان ها اراده آزاد داشته باشند و در عین حال هیچ کدام هیچ وقت اراده به شرور اخلاقی نکنند. بنابراین اگر جهانی که مکی به آن اشاره می کند از نظر منطقی نادرست و ناممکن باشد، آنگاه سؤال این است که ادیان ابراهیمی چگونه می توانند بر وجود بهشت به عنوان یک جهان واقعی تأکید کنند؟ اگر هم آنچه مکی به آن اشاره می کند از نظر منطقی درست باشد، سؤال این است که چرا خداوند جهانی نیافریده که به رغم وجود اراده آزاد در آن، انسان ها هیچ گاه اراده به شر نکنند و در عوض جهانی آفریده که در آن درد و رنج بسیاری به جانداران تحمیل می شود؟ یوجین ناگاساوا و گراهام آپی و نیک تراکاکیس نیز در مقاله ای مشترک که در سال ۲۰۰۴ منتشر شده، با توجه به عدم امکان ارتکاب شر اخلاقی توسط بهشتیان، ایرادهایی به دفاع از وجود شر مبتنی بر اراده آزاد طرح کرده اند.^{۱۵} ایراد دیگری را که به مفهوم بهشت می توان وارد کرد ریبریو (۲۰۱۱) طرح کرده است. از جمله ایرادهایی که ریبریو در مفهوم بهشت می بیند این است که در آنجا عمری جاودانه وجود خواهد داشت و در عین حال، لذت های محدودی که مدام باید آن ها را تکرار کنیم و این خود عامل رنج و محنت بسیار خواهد بود و در این حالت، بهشت مکانی مطلوب و دلخواه یا بهترین مکان نخواهد بود.^{۱۶} در این حالت، به سختی می توان بهشت را به عنوان مکانی که افراد نیکوکار قرار است برای پاداش به آن بروند، شناسایی کرد. در کنار این سه شکل از مسئله بهشت که به آن ها اشاره شد، می توانیم به شکل چهارمی از مسئله بهشت نیز بپردازیم که در رباعیات خیام طرح شده است.

۱۴. به فصل نهم کتاب معجزه خدا/باوری، نوشته جی. ال. مکی، مراجعه کنید. این کتاب در سال ۱۴۰۱، به سرپرستی زهیر باقری نوع پرست، به زبان فارسی ترجمه شده است.

15. Yujin Nagasawa , Graham Oppy & Nick Trakakis (2004) Salvation in Heaven?, Philosophical Papers, 33:1, 97-119

16. Ribeiro, B. (2011). The problem of heaven. Ratio, 24(1), 46-64.

خیام در چندین رباعی به بهشت و نعمت‌های آن اشاره می‌کند. او در این نوع رباعی‌ها، از گروهی از خداپاوران و دینداران نقل‌قول می‌آورد و به وعده‌های بهشتی اشاره می‌کند و سپس نعمت‌های مشابه آن در این دنیا را مثال می‌آورد و آغشته شدن به آن‌ها در این دنیا را برتر از صبوری برای رسیدن به آن‌ها در دنیایی دیگر برمی‌شمارد:

گویند: بهشت و حورعین خواهد بود،
و آن‌جا می‌ناب و آن‌گبین خواهد بود؛
گر ما می‌و معشوقه گزیدیم چه باک؟
آخر نه به عاقبت همین خواهد بود؟

یا

گویند: بهشت و حور و کوثر باشد،
جوی می‌و شیر و شهد و شکر باشد؛
پر کن قدح باده و بر دستم نه،
نقدی ز هزار نسیه بهتر باشد.

یا

گویند بهشتِ عَدْن با حور خوش است،
من می‌گویم که آب انگور خوش است؛
این نقد بگیر و دست از آن نسیه بدار،
کاواز دُهل برادر از دور خوش است.

در مسئله بهشت، چنان که خیام آن را طرح می کند، بر چند نکته تأکید می شود؛ نخست اینکه طرفداران ایده بهشت ما را از لذت هایی در این دنیا نهی می کنند و سپس وعده می دهند در نتیجه این پرهیز، در دنیایی دیگر پس از مرگ به لذت های مشابه آن ها خواهیم رسید. لذت هایی که به طور مشخص در رباعی ها به آن ها اشاره شده است می گساری و لذت جنسی است. اگرچه بر فرض وجود بهشت نمی توان گفت مستی و لذت جنسی در آنجا دقیقاً مانند مستی و لذت جنسی در این دنیا خواهد بود، در عوض لذت های موجود در این دنیا نقد هستند و کسی نمی داند لذت هایی که در دنیای پس از مرگ به ما وعده داده می شوند، اصلاً امکان تحقق دارند یا خیر. همان طور که در بخش اسرار هستی گفتیم، امکان حیات پس از مرگ از جمله اسراری است که برای ما ناشناخته است و شاهی بر وجود آن نداریم.

با توجه به رباعیات خیام، باید پرسید آیا حاضرم لذتی را که در حال حاضر امکان پذیر است، ولو بهترین لذت ممکن نباشد، کنار بگذارم تا به لذتی که گفته می شود مشابه همین لذت ولی برتر از آن است و اصلاً معلوم نیست امکان پذیر باشد، برسم؟ از نظر خیام کسی نمی داند پس از مرگ چه رخ می دهد، بنابراین هر کس که وعده می دهد پس از مرگ چنین یا چنان می شود، در حال خیال پردازی است. در نتیجه، اگر کسی بگوید پس از مرگ در باغی به تو شراب و حور خواهند داد، در حال خیال پردازی است. اما شراب و لاله رخی که در این دنیا وجود دارد واقعی و لذتی که می بخشند نیز واقعی است. علاوه بر عنصر ندانم گرایی در این استدلال، چنان که در بخش های بعدی بررسی خواهیم کرد، خیام ما را به لذت جویی دعوت می کند و یکی از راه حل های او برای زیستن در این دنیای مملو از درد و رنج، دریافتن لحظه حال و لذت جویی است. بنابراین، به تعویق انداختن لذت اندکی که در این لحظه و در این دنیا ممکن است به امید رسیدن به لذت واهی بزرگ تری در دنیایی دیگر، از نظر او معقول نیست.

با توجه به آنچه گفتیم، مسئله بهشت خیامی را می توان به چند شکل مطرح کرد؛ نخست می توان گفت اگر می گساری و لذت جویی بد است، چرا باید در دنیایی دیگر همین دو بدی به عنوان پاداش ترکشان در دنیای قبلی وعده داده شوند؟ در حالت دوم، می توان به جای محدود کردن لذت به دو نوع مشخص، همه انواع لذت را در نظر گرفت و گفت چرا باید لذتی یقینی، ولو

نه‌چندان ایدئال، را برای همان لذت با کیفیتی بهتر که اصلاً معلوم نیست وجود داشته باشد، به تعویق بیندازیم؟ و در حالت سوم، می‌توان گفت چرا باید لذت محدود در دنیایی مملو از درد و رنج را به امید لذت در دنیایی برگرفته از خیال که دلیلی بر وجود آن نداریم، بر خود ممنوع کنیم؟

مسئله دوزخ

در متون فلسفی، آنچه به «مسئله دوزخ» مشهور است یکی از زیرمجموعه‌های مسئله شر است. در کتاب *پیرامون مسئله شر*، در فصلی مجزا به مسئله دوزخ پرداخته‌ام و در اینجا از تکرار آن پرهیز می‌کنم. در اینجا، با توجه به استدلال خیام در مورد مسئله بهشت، می‌خواهم مسئله دوزخ را به شکل دیگری طرح کنم و بگویم اگر قرار است کسی که ظلم و بدی کرده پس از مرگ به طور عادلانه مجازات شود، چرا باید در این دنیا کسی را مجازات کنیم؟ قضاوت کاری بسیار دشوار است و حتی اگر شرایطی را در نظر بگیریم که همه کسانی که در یک سیستم قضایی مشغول به کارند انسان‌های درستکاری باشند، باز هم احتمال خطا و از بین رفتن عدالت و حق و حقوق افراد وجود دارد. اگر قرار باشد هر کس در این دنیا به کوچک‌ترین اندازه و شکلی بدی کرده در دنیایی دیگر به شکلی عادلانه و به دور از بی‌انصافی و ظلم مجازات شود، چرا باید در این دنیا که همواره امکان ظلم و بی‌عدالتی در قضاوت‌هایمان وجود دارد، کسی را مجازات کنیم؟ آیا حاضریم با وعده وجود دادگاهی کاملاً عادلانه در حیاتی پس از مرگ، که اصلاً معلوم نیست وجود دارد یا نه، دادگاه‌های یقینی در دنیای فعلی را، ولو با نواقص و ایرادات اساسی، تعطیل کنیم؟

حال که به طرح مسئله بهشت در رباعیات و مسئله دوزخ برگرفته از رباعیات پرداختیم، به سراغ رباعیاتی از خیام خواهیم رفت که او در آن‌ها، دلایلی معرفت‌شناختی برای زیر سؤال بردن عقلانی بودن باور به بهشت و جهنم طرح می‌کند.

گواهی و باور به بهشت و جهنم

چنان‌که از ظواهر امر برمی‌آید، هر انسانی که مرده هرگز دوباره زنده نشده است و کسی نیز نمی‌داند آیا نوع دیگری از زندگی پس از مرگ ممکن است یا خیر. با این حال، این ندانستن مانع از خیال‌پردازی و تصویرسازی در مورد جهان پس از مرگ نشده است. در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف، می‌توان شکل‌های متفاوتی از باور به حیات پس از مرگ را یافت. وقتی شخصی به دنیا می‌آید و بزرگ می‌شود، طی فرایند رشد، با یک یا برخی از این روایت‌ها آشنا می‌شود و ممکن است یکی از آن‌ها را بپذیرد و با باور به آن زندگی کند. بزرگسالانی که در آن فرهنگ حضور داشتند و روایت حیات پس از مرگ را به کودک منتقل کردند نیز خود طی فرایند رشد از بزرگسالانشان روایتی در مورد حیات پس از مرگ شنیده بودند. روایت‌هایی که درباره حیات پس از مرگ وجود دارند و برخی از آن‌ها به هزاران سال پیش بازمی‌گردند، طی انتقال از نسلی به نسل دیگر، شاخ‌وبرگ‌هایی پیدا می‌کنند و گاه با پیدایش نحله‌های عرفانی و مکاتب فلسفی و پیشرفت‌های علمی، رنگ و بوی آن‌ها را به خود می‌گیرند. از این رو، برخی به دنبال آن‌اند که روایت مدنظر خود از حیات پس از مرگ را ردیابی کنند تا به شکل نخستین آن، که بدون انحراف و شاخ‌وبرگ است، برسند. اما چرا باید چنین جست‌وجویی کرد تا به روایتی در شکل اصیل و اولیه آن دست یافت؟ یکی از دلایل چنین جست‌وجویی باور به این امر است که نخستین شخصی که چنین روایتی را طرح کرده از منبع و منشئی ویژه به آن دسترسی یافته و چون آن منبع و منشأ، علم دقیقی به چیستی حیات پس از مرگ داشته، بنابراین برای فهم درست از حیات پس از مرگ، باید دقیقاً به روایت او دسترسی پیدا کنیم. اما از آنجا که روایت‌های متفاوت و ناهم‌خوانی از چیستی حیات پس از مرگ داریم و هر کدام از این روایت‌ها نیز مدعی‌اند از منبع و منشأ ویژه‌ای دریافت شده‌اند، نمی‌توانیم بپذیریم که همه‌شان درست هستند. پس چند راه پیش رو داریم؛ یا باید بپذیریم یکی از این روایت‌ها یا یک دسته از آن‌ها درست و بقیه نادرست‌اند یا باید بپذیریم همگی نادرست‌اند. اما بر فرض که یکی از آن‌ها درست باشد؛ با چه روشی می‌توانیم تعیین کنیم که کدام‌شان درست است؟ در نهایت، آنچه به دست ما رسیده سخنی است که از شخصی در جایی از تاریخ نقل و دست‌به‌دست شده است. ما راهی برای نشان دادن درستی هیچ‌یک از این

روایت‌ها نداریم، چراکه تنها راه راستی‌آزمایی چنین ادعایی این است که بمیریم و اگر حیات پس از مرگی در کار بود، ببینیم با کدام یک از روایت‌های موجود هم‌خوانی دارد. چنان‌که خیام می‌گوید:

کس خُلد و جَحیم را ندیده‌است ای دل،
گویی که از آن جهان رسیده‌است ای دل؟
امید و هراسِ ما به چیزی است کزان،
جز نام‌نشانی نه پدید است ای دل!

امید ما به بهشت و ترس‌مان از جهنم پایه و اساسی ندارد جز این مفاهیم و اسم‌ها که در واقع روایت‌هایی هستند که از نسل‌های پیشین به ما منتقل شده‌اند. به عبارتی، باور ما به بهشت و جهنم بر اساس گواهی دیگران است. در حال حاضر، معرفت‌شناسی گواهی به یکی از بحث‌های مهم در فلسفه تبدیل شده است که در اینجا به‌طور مختصر به آن اشاره می‌کنم.

کسب معرفت به واسطهٔ گواهی^{۱۷}

بررسی گواهی (Testimony) به‌عنوان منبع معرفتی، به شکل‌گیری مبحثی مجزا در معرفت‌شناسی انجامیده است. با کتابی که در سال ۱۹۹۲ نوشته شد، «معرفت‌شناسی گواهی» به یکی از شاخه‌های اصلی معرفت‌شناسی تبدیل شد. به عبارت دیگر، اینکه گواهی می‌تواند به‌عنوان منبعی معرفتی در نظر گرفته شود یا خیر و شرایط و زمینه‌های آن چیست، به‌شکلی

۱۷. این بخش دربارهٔ معرفت‌شناسی گواهی را برای روزنامهٔ *بزن در تاریخ* ۱۰ آبان ۱۳۹۳، در صفحهٔ «اندیشه»، نوشته بودم که در اینجا مجدداً از آن استفاده کرده‌ام:

تخصصی دنبال شد. «گواهی» پیش از انتشار این کتاب نیز در تاریخ فلسفه به طور جسته گریخته مورد بررسی قرار گرفته بود، ولی هرگز به چنین جایگاهی دست نیافته بود. منظور از کسب معرفت به واسطه گواهی این است که ما به واسطه گواهی شخص دیگری (چه سخنی که می گوید چه مطلبی که می نویسد) به امری معرفت یابیم. این گواهی می تواند راجع به مسائلی بسیار پیش پا افتاده باشد؛ مثلاً وقتی در خیابان از کسی نشانی جایی را می پرسیم، پاسخ آن شخص گواهی است و در صورتی که درست باشد، ما به این معرفت که فلان خیابان در فلان جاست تجهیز می شویم. گواهی می تواند در مورد مسائل پیچیده تری نیز باشد، مثلاً از آنجا که بسیاری از ما از فیزیک چیز زیادی نمی دانیم، به گواهی فیزیکدانان در مورد قوانین طبیعت اعتماد می کنیم. یکی از کاربردهای گواهی در دادگاه است؛ هنگامی که شخصی در دادگاه شهادت می دهد که واقعه ای را دیده یا از آن آگاهی دارد، قاضی بر اساس این شهادت، معرفتی کسب می کند و حکم خود را می دهد. اهمیت و فراگیری گواهی در زندگی ما، «معرفت شناسی گواهی» را به شاخه ای تبدیل کرده است که می تواند به جوانب عملی زندگی مان کمک کند.

رویکرد فروگاهشی

در بحث گواهی، دو رویکرد اصلی مطرح است: رویکرد فروگاهشی و رویکرد ضد فروگاهشی. رویکرد فروگاهشی که تحت تأثیر آرای «دیوید هیوم» شکل گرفته، دیدگاهی است که گواهی را به طور مستقل عامل معرفتی به حساب نمی آورد، بلکه تنها در صورتی می توان آن را منبع معرفت نامید که بتوان آن را به «ادراک» «استنباط» یا «حافظه» فروکاست. به عبارت دیگر، آنچه را می شنویم یا می خوانیم تنها در صورتی باید به عنوان معرفت بپذیریم که بتوانیم با استفاده از ادراک، حافظه یا استنباط برای پذیرشش دلیلی پیدا کنیم. به عنوان مثال، شما همیشه شنیده اید که خوردن اسفناج بیش از خوردن هر غذای دیگری، آهن مورد نیاز بدن را تأمین می کند و آن را پذیرفته اید. دلیلتان برای پذیرش این نکته نه بررسی های علمی یا مشاهده خودتان، که شنیده ها یا خوانده های تان است. با این حال، این باور شما در مورد اسفناج غلط است. نگرش «فروگاهشی به گواهی» بر این باور است که در صورتی که شنیده ها و خوانده هایمان را با منابع معرفتی

نسنجیم و نیازماییم، این امر به شکل‌گیری باورهای اشتباهی از این قبیل منجر خواهد شد و بنابراین، گواهی تنها در صورتی می‌تواند منبع معرفتی به حساب بیاید که بتوانیم درستی آن را با فروکاستن به دیگر منابع معرفتی توجیه کنیم.

رویکرد ضدفروکاهشی

رویکرد ضدفروکاهشی که تحت‌تأثیر آرای فیلسوف اسکاتلندی، توماس رید^{۱۸}، است، گواهی را هم‌ارز دیگر منابع معرفتی به حساب می‌آورد. توماس رید عنوان می‌کند با توجه به اینکه همه این منابع معرفتی را طبیعت بشری به ما بخشیده، هیچ دلیلی ندارد یکی از این منابع معرفتی را از دیگر منابع معرفتی عقلانی‌تر یا موجه‌تر بدانیم. به‌علاوه، این منابع معرفتی ذات یا ماهیتی یکسان ندارند که بتوان یکی از آن‌ها را به دیگری فروکاست و در واقع، تنها وجه‌اشتراک آن‌ها همین است که توسط طبیعت به ما اعطا شده‌اند تا بتوانیم به‌واسطه آن‌ها معرفت کسب کنیم.

باید در نظر داشت که توماس رید منکر این نیست که هریک از این منابع معرفتی امکان اشتباه دارند، بلکه خطاپذیری هریک از آن‌ها را دلیلی برای فروکاهش یکی به دیگری نمی‌داند. مثلاً همان‌طور که ممکن است بر اساس شنیده‌ها و گفته‌های دیگران باوری اشتباه کسب کنیم، امکان دارد در اثر خطای دید در بیابان، هنگامی که سرابی می‌بینیم، به اشتباه باور کنیم آنجا برکه‌ای وجود دارد. این خطای دیداری باعث نمی‌شود دیگر به چشم‌های خود به‌طور کلی نامطمئن شویم و هرآنچه را می‌بینیم باور نکنیم. توماس رید اشاره می‌کند تنها در صورتی که خدا به ما منبعی معرفتی ببخشد که بتواند فراتر از منابع معرفتی موجودمان بایستد و به‌واسطه آن بتوانیم منابع معرفتی موجودمان را مقایسه کنیم، می‌توانیم از فروکاستن یکی از این منابع معرفتی به دیگر منابع سخن بگوییم. او بر این باور است که ذهن انسان به‌طور طبیعی به دنبال حقیقت می‌گردد و در صورتی که به این منابع معرفتی این امکان داده شود که کار خود را در

18. Thomas Reid

همکاری با یکدیگر انجام دهند، برای شکل‌گیری باورهای صحیح کافی است و نیازی نیست شرایطی خاص مانند فروکاهش را برای کسب معرفت قائل شویم.

اگر بخواهیم به زبان ساده تفاوت این دو رویکرد را توضیح دهیم، باید بگوییم رویکرد فروکاهشی بر این باور است که تنها باید شنیده‌ها و گفته‌هایی را باور کرد که بتوان اثباتشان کرد و رویکرد ضدفروکاهشی بر این باور است که تنها شنیده‌ها و باورهایی را نباید باور کرد که نقضی برایشان وجود داشته باشد.

گواهی در مورد بهشت و جهنم

خیام در رباعیات خود، به موضوع گواهی اشاره‌ای نکرده است که بخواهیم تصمیم بگیریم رویکرد کلی او مایل به گواهی فروکاهشی یا ضدفروکاهشی یا حالت دیگری است. او تنها به گواهی در مورد بهشت و جهنم پرداخته است. اگر به بحث‌هایی که در معرفت‌شناسی گواهی مطرح می‌شود نگاه کنیم، در خواهیم یافت اغلبشان در مورد اموری هستند که در واقع، در دنیای فعلی ما با روش‌هایی قابل بررسی‌اند. مثلاً من از دوست خود می‌شنوم که در خیابان تصادف شده است. در این حالت، می‌توانم به او اعتماد کنم و آن را بپذیرم یا می‌توانم به همان خیابان بروم و با چشم‌های خودم ببینم آیا تصادفی رخ داده است یا خیر. شاید هم به‌خاطر تنبلی یا بی‌اهمیت بودن موضوع یا هر دلیل دیگری از بررسی مستقل و مستقیم این قضیه صرف‌نظر کنم. اما اگر کسی بخواهد چنین بررسی‌ای انجام دهد، این امکان برایش وجود دارد. بنابراین، می‌گوییم در واقع چنین بررسی‌ای ممکن است. حتی دربارهٔ پدیده‌ای مانند معجزه نیز این اصل برقرار است. وقتی کسی مدعی است معجزه‌ای دارد، اگرچه ممکن است برخی از ما به‌واسطهٔ گواهی از وجود آن مطلع شویم، ولی در اصل این امکان وجود دارد که با حضور در آن مکان معجزهٔ او را بررسی کنیم یا مثلاً از او بخواهیم از معجزهٔ خود فیلم‌برداری کند و فیلم آن را ببینیم. در هر صورت، وقتی کسی گواهی می‌دهد که شاهد معجزه‌ای بوده، می‌توان این گواهی را با روش‌های دیگری نیز بررسی کرد؛ مثلاً حضور در آن مکان و مشاهدهٔ فرایند معجزه با چشمان خود. فارغ از اینکه معجزه اصلاً

ممکن است یا نه و چه کسانی قادر به انجام آن هستند و... در صورتی که معجزه‌ای رخ دهد، امکان بررسی آن با روش معرفت‌شناختی دیگری وجود دارد. اما قضیه بهشت و جهنم متفاوت است. امکان اینکه بتوانیم گواهی به وجود بهشت و جهنم را به یکی دیگر از قوای معرفتی خود فروبکاهیم وجود ندارد، چراکه حتی اگر بهشت و جهنم وجود داشته باشند، برای ما قابل‌رؤیت یا قابل‌دسترس نیستند. ولی به‌طور ضمنی، در این رباعی شرطی ذکر شده که اگر امکان فروکاستن چنین گواهی‌ای به قوای دیگر معرفتی وجود داشت، آنگاه می‌توانستیم آن را بپذیریم. مثلاً اگر حالتی برقرار بود که کسی که بهشت یا جهنم را دیده برای ما سفرنامه خود را بازگو کند یا هریک از ما این امکان را داشتیم که بهشت و جهنم را ببینیم، آنگاه به روش‌هایی مستقل از گواهی برای باور به بهشت و جهنم دسترسی داشتیم. اگر چنین روش‌هایی وجود داشت، ندانم‌گرایی خیام در مورد حیات پس از مرگ نیز باطل می‌شد، چراکه می‌توانستیم به‌قطع بدانیم پس از مرگ چه رخ خواهد داد. رویکرد خیام به گواهی در مورد بهشت و جهنم را نمی‌توان از ندانم‌گرایی او جدا کرد. از آنجایی که نظر خیام امکان حصول معرفت به یکی از رازهای هستی، یعنی آنچه پس از مرگ رخ خواهد داد، وجود ندارد، هر کس در مورد آن مدعی معرفت و دانش شود، در حال خیال‌بافی است. در نتیجه، تنها در صورتی می‌توان هر نوع گواهی‌ای در مورد حیات پس از مرگ را جدی گرفت و بررسی کرد که روشی برای حصول معرفت به حیات پس از مرگ فراهم شود یا به‌عبارتی، ندانم‌گرایی باطل شود.

خیام تصورات مذهبی از «خداوند» و بسیاری از ارکان «دین» را نفی یا نقد می‌کند یا به سخره می‌گیرد که به برخی از آن‌ها اشاره کردم، ولی در قبال این پرسش کلی که آیا جهان محدث است یا قدیم، ندانم‌گراست. به نظر می‌رسد خیام باور به خداوندِ ادیان یا خداوندی متشخص را که خالق جهان است، نادرست و دیگر باورهای دینی مانند باور به بهشت و جهنم را نیز فاقد اعتبار می‌داند. موضع او بر استدلال‌هایی علیه ادعاهای این طیف از خداباوران که به برخی از آن‌ها اشاره شد، استوار است. از سوی دیگر، خیام در برابر پرسش از وجود یا عدم وجود مبدأ و منشئی متافیزیکی برای جهان یا دیگر اسرار هستی ندانم‌گراست، یعنی به نظر می‌رسد در برابر پرسش از وجود یا عدم وجود خدای فیلسوفانی مثل افلاطون یا ارسطو، امکان یافتن پاسخ به چنین پرسشی را ممکن نمی‌داند. می‌توان گفت خیام در نسبت با خداوندِ ادیان، آتئیست و

خداناباور محسوب می‌شود و در نسبت با خداوند فیلسوفان، ندانم‌گراست. اگر این بررسی‌ها درست بوده باشد، تکلیف تأکید خیام بر نامعلوم بودن اسرار و معمای هستی از یک سو و زیر سؤال بردن خداوند ادیان و باورهای مذهبی، از سوی دیگر مشخص است و تعارضی میان آن‌ها نیست.

اسرار اَزَل را نه تو دانی و نه من،
وین حرفِ معما نه تو خوانی و نه من؛
هست از پس پرده گفت‌وگوی من و تو،
چون پرده برافتد، نه تو مانی و نه من.

ضدیت با اسلام

آنچه را تا اینجا در رابطه با موضع ندانم‌گرایی و خداناباوری خیام گفتیم باید در کنار عنصر دیگری در رباعیات خیام، یعنی ضدیت با اسلام، مورد بررسی قرار داد. در قرآن و دیگر منابع اسلامی، مواضع و سخنانی مطرح شده است که به نظر می‌رسد برخی از رباعیات خیام به شکل مستقیم، در پی زیر سؤال بردن یا تمسخر آن‌هاست. به عنوان مثال، به کار بردن کوزه‌گر به عنوان خالق هستی در قرآن، یعنی کسی که انسان را از خاک آفریده، بارها در رباعیات طرح می‌شود و چنان که در فصل‌های پیشین به آن اشاره کردیم، گاه به صورت برهان خلف و گاه به صورت تمسخر از آن یاد می‌شود. مثلاً در آیه ۱۴ سورة الرحمن، در رابطه با خلقت انسان چنین آمده است: «انسان را خدا از خشک گلی مانند گل کوزه‌گران (بدین حسن و زیبایی) آفرید.»^{۱۹} در برخی رباعیات که در «مسئله بهشت» به آن‌ها اشاره شد، در دهن کجی به بهشت، ما به شراب‌خواری و لذت‌جویی در همین دنیا فراخوانده می‌شویم، و نیز در تأکید خیام بر اینکه تا به حال کسی بهشت را ندیده است، انکار این باور مسلمانان که پیامبر اسلام در معراج خود بهشت را دیده است، قابل مشاهده

۱۹. ترجمه الهی قمشاهی، قابل دسترس در سایت ویکی/هل بیت.

است.^{۲۰} اگر این وجه از رباعیات را در نظر بگیریم، خداناباوری خیام در ضدیت با اسلام تعریف می‌شود و نوع بسیار مشخصی از خداناباوری خواهد بود. اما برخی از رباعیات وی که در بخش‌های قبلی مورد بررسی قرار گرفت این ظرفیت را دارد که به‌طور کلی به‌عنوان برهان‌هایی علیه خداناباوری طرح شود. بنابراین، به نظر می‌رسد حق با هدایت است که خیام در رباعیات به دین به دیده تمسخر می‌نگریسته و قصد تحقیر فقها و علما را داشته است. البته هدایت علاوه بر این، مدعی است این تحقیر و تمسخر «شورش روح آریایی را بر ضد اعتقادات سامی نشان می‌دهد و یا انتقام خیام از محیط پست و متعصبی بوده که از افکار مردمانش بیزار بوده.» (هدایت، ۱۳۱۳: ص ۲۲). این ادعا که ضدیت با اسلام در رباعیات خیام به‌نوعی به روحیه سامی ستیزی برمی‌گردد، نیازمند بررسی‌های تاریخی است که از تخصص من خارج است. آنچه از نظر فلسفی برای ما اهمیت دارد این است که خداناباوری را می‌توان به دو صورت حداقلی و حداکثری در رباعیات در نظر گرفت. در شکل اول، رباعیاتی را که به تمسخر و تحقیر باورهای مسلمانان پرداخته چندان مهم تلقی نمی‌کنیم و تنها به استدلال‌هایی که کلیات باورهای خداناباورانه را زیر سؤال می‌برد، می‌پردازیم. در شکل دوم، این دسته از رباعیات را جدی و خداناباوری را به‌طور مشخص، تضاد با اسلام در نظر می‌گیریم.

پرورش استدلالی ندانم‌گرایانه برگرفته از رباعیات خیام

اگر بپذیریم که خداوندی خالق جهان است، ممکن است تصور کنیم وضعیت هستی برایمان مشخص و معلوم می‌شود. اما اگر هستی شامل خداوند شود، در آن صورت باید خداوند را نیز شناخت تا بتوان ادعا کرد وضعیت هستی برایمان مشخص و معلوم است. ولی در صورتی که خداوندی در کار باشد، شناخت او در هر سطحی اگر هم ممکن باشد، کار ساده‌ای نیست. اگر وجود خداوند را فرض بگیریم، آنگاه تنها شاهی که برای همگان دردسترس است و می‌توان بدان پرداخت تا از طریق آن ویژگی‌های خداوند را حدس زد، آفرینش اوست که همان جهانی

۲۰. آنچه گفته شد در میان همه مسلمانان به یک شکل مورد پذیرش نیست. مثلاً در باب اینکه پیامبر در معراج بهشت و جهنم را مشاهده کرده، میان مسلمانان اختلاف است؛ اینکه آیا پیامبر بهشت و جهنم واقعی را رؤیت کرده یا بهشت و جهنم نمادین یا بهشت و جهنم برزخی و غیره.

است که ما نیز بخشی از آن هستیم. اگر این جهان دربرگیرنده نظم باشد، می‌توان طیفی از ویژگی‌ها را که یک خالق باید دارا باشد تا بتواند مخلوقی منظم بیافریند، بررسی کرد و احتمال داد خداوند باید واجد یک یا برخی از این ویژگی‌ها باشد. اگر هستی دربرگیرنده زیبایی و نیکی باشد، در آن صورت برخی از ویژگی‌هایی را که یک خالق باید داشته باشد تا بتواند مخلوقی زیبا و نیک بیافریند بررسی می‌کنیم و احتمال می‌دهیم که خداوند باید واجد یک یا برخی از آن‌ها باشد. در این فرایند که وجود خالق پیش‌فرض گرفته می‌شود و سپس با بررسی ویژگی‌های جهان سعی می‌کنیم ویژگی‌های خالق را حدس بزنیم، با مشکلاتی اساسی مواجهیم. جهان برای ما تا حد زیادی ناشناخته است و در همین حدی که از آن شناخت داریم، ویژگی‌های یکپارچه و یکسانی از خود بروز نمی‌دهد. برای اینکه بتوانیم با بررسی یک مخلوق، ویژگی خالق را حدس بزنیم و این حدس از کمینه اعتبار برخوردار باشد، باید مخلوق را به‌طور کامل بشناسیم. ما با شناخت محدودی که از جهان داریم، نمی‌توانیم از نظم و زیبایی و خوبی و غیره به‌عنوان ویژگی‌های مسلط بر هستی سخن بگوییم. نهایت کاری که می‌توانیم انجام دهیم این است که بگوییم تا حدی که جهان برایمان شناخته‌شده است، این میزان از نظم یا این مقدار زیبایی در آن قابل تشخیص است. اما چه بسا اگر به کلیت هستی دانش پیدا کنیم، دریابیم آنچه نظم می‌نامیم از اساس اشتباه است یا فهمی کاملاً متفاوت از نظم را ایجاب کند. اگر شخصی تنها یک پاراگراف از یک رمان را بخواند و بخواهد بر اساس آن در مورد ویژگی‌های نویسنده قضاوتی کند، احتمال مخدوش بودن آن بسیار بیشتر از قضاوتی است که پس از خواندن تمام آثار مکتوب او به دست می‌آید. تنها اثری که ما از خداوند در دسترس داریم همین جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم و نمی‌دانیم اگر خداوند وجود دارد، چه آثار دیگری ممکن است داشته باشد. اگر خداوند چند جهان دیگر نیز خلق کرده باشد که هر کدام ویژگی‌های کاملاً متفاوت و متعارضی با جهان فعلی ما داشته باشند، آنگاه برای حدس زدن ویژگی‌های خداوند باید درباره آن جهان‌ها نیز دانش کسب کنیم. مثلاً اگر خداوند سه جهان خلق کرده باشد و یکی از این سه جهان سراسر نیکی و خیر، یکی سراسر شر و جهان سوم ترکیبی از خیر و شر باشد، در این صورت حدس ویژگی‌های چنین خداوندی با حدس ویژگی‌های خداوندی که تنها یک جهان خیر یا یک جهان شر آفریده، متفاوت است. علاوه بر اینکه ناآگاهی ما از کلیت هستی احتمال حدس درست درباره ویژگی‌های

خداوند را کاهش می‌دهد، همین میزان که بر ما معلوم است نیز کاملاً یکپارچه و یکدست نیست تا بتوانیم بر اساس آن ویژگی‌های مشخصی را به خداوند منتسب کنیم. چنان‌که از جهان ما برمی‌آید، هم شامل زیبایی و هم شامل زشتی است، هم می‌توان در آن نظم مشاهده کرد و هم بی‌نظمی.

اما حلقه مفقودی میان ویژگی‌های مخلوق و حدس ویژگی‌های خالق نیز وجود دارد. آن حلقه مفقود اهداف و برنامه‌های خالق است. صرف اینکه پدیده‌ای زشت یا زیبا خلق شده باشد کافی نیست تا بتوان ویژگی‌های خالق را تشخیص داد؛ هدف از خلق پدیده‌ای زشت یا زیبا نیز پرده از ویژگی‌های خالق برمی‌دارد و در واقع، بدون آگاهی از هدف خالق از خلق هر پدیده، نمی‌توان ویژگی‌های او را به‌درستی حدس زد. ممکن است خداوند زشتی‌ای را آفریده باشد که هدف و برنامه و غایت آن زیبایی باشد یا ممکن است زیبایی‌ای آفریده باشد که هدف و برنامه و غایت آن زشتی باشد. از آنجا که ما به هدف و برنامه و غایت کارهای خداوند دسترسی نداریم، هرگونه حدسی که در مورد آن پدیده زشت یا زیبا بزنیم ناقص و به احتمال زیاد نادرست خواهد بود. بنابراین، حتی اگر کلیت هستی بر ما مشخص شود، یعنی بدانیم چند جهان وجود دارد و هر کدام چه ویژگی‌هایی دارند، تا وقتی ندانیم تمامی این‌ها در برنامه خداوند و اهدافش قرار است چه نقش و غایتی داشته باشند، نمی‌توانیم در مورد ویژگی‌های خداوند به‌درستی سخن بگوییم. چپستی اهداف و غایت خلقت پرسشی است که نمی‌توان پاسخی برایش یافت و بدون یافتن پاسخ به چنین پرسشی نیز نمی‌توان ویژگی‌های خالق را بررسی کرد. بنابراین، می‌توان از آنچه گفته شد نتیجه گرفت اگر خالق برای جهان متصور شویم، نمی‌توانیم ویژگی‌هایی برای او قائل شویم، مگر با علم به اینکه حدس درباره این ویژگی‌ها چیزی بیش از یک حدس کور نیست.

ناآگاهی ما از اهداف خالق برای آفرینش هستی باعث می‌شود نتوانیم ویژگی‌هایی همچون خیر مطلق یا شر مطلق بودن یا نیمی خیر نیمی شر بودن را به او نسبت دهیم. این خود مسئله‌ای است که می‌تواند موجب حیرت ما شود؛ اینکه اگر خالق وجود دارد، چرا اصلاً باید ما را بیافریند؟ هدفش چیست؟ باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد تا ما را بیافریند؟ باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد تا چنین عمر کوتاهی به بشر ببخشد؟ جالب اینکه حتی این ویژگی که «خداوند کاری عبث

و بیهوده انجام نمی‌دهد» از ویژگی‌هایی است که تنها با مشخص شدن کلیت هستی و اهداف و غایات مدنظر خداوند قابل‌اطلاق به اوست. بنابراین، حتی این پرسش که آیا خداوند از خلق این جهان هدفی داشته یا هدفی مشخص داشته نیز پرسش مهمی خواهد بود. اهمیت این پرسش از آن روست که تصور رایج مبنی بر وجود خالق هدافمند برای هستی را به شکلی خاص به سؤال می‌کشد. اگر ما نمی‌توانیم بدانیم خداوند ممکن است چه هدفی از خلقت داشته باشد یا اصلاً هدفی داشته یا خیر، تکلیف باورمند به خداوند خالق نامعلوم است. اگر چنین باشد، نمی‌توانیم به خداوند ویژگی عدالت را اطلاق کنیم، همان‌طور که نمی‌توانیم ناعادل بودن را اطلاق کنیم. از این رو، مشخص نیست ما باید در این زندگی به چه شکل زندگی کنیم؛ آیا زندگی درست و مبتنی بر اخلاق نزد خالق ارج نهاده می‌شود؟ آیا این مسئله برای خالق بی‌اهمیت است؟ یا خالق زندگی شیرانه را ارج می‌نهد؟ بنابراین، در نظر گرفتن خالق برای هستی، با توجه به ناآگاهی ما از کلیت هستی و اهداف احتمالی خالق از آفرینش آن، تنها بر حجم سردرگمی مان می‌افزاید و موجب نمی‌شود تکلیفمان در زندگی و افعال و اعمالی که باید انجام دهیم روشن شود و پاسخی به اینکه چگونه باید زندگی کنیم به دست آید. از آنجا که هیچ‌کس از هدف آفرینش هستی توسط خالق مطلع نیست، به نظر می‌رسد این حیرت و سردرگمی بخشی لاینفک از خالق‌باوری باشد. در رباعیات متعددی منتسب به خیام، بر نامشخص بودن هدف آفرینش یا به وجود آمدن بشر در این دنیا تأکید می‌شود:

هرچند که رنگ و روی زیباست مرا،
چون لاله رخ و چو سرو بالاست مرا،
معلوم نشد که در طریخانه خاک،
نقاش ازل بهر چه آراست مرا؟

آورد به اضطرارم اول به وجود،
جز حیرتم از حیات چیزی نفزود؛

رفتیم به اکراه و ندانیم چه بود،
زین آمدن و بودن و رفتن مقصود.

از آمدنم نبود گردون را سود،
وز رفتن من جاه و جلاش نفزود،
وز هیچ‌کسی نیز دو گوشم نشنود،
کاین آمدن و رفتنم از بهر چه بود.

دوری که در او آمدن و رفتن ماست،
او را نه نهایت، نه بدایت پیداست؛
کس می‌نزد دمی درین معنی راست،
کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست.

این بحر وجود آمده بیرون زنفهت،
کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت؛
هر کس سخنی از سر سودا گفته است،
زان روی که هست، کس نمی‌داند گفت.

اما خیام علاوه بر این، چند گام دیگر نیز برمی‌دارد. نخست، هر کس را که مدعی می‌شود در این رابطه چیزی می‌داند نادان برمی‌شمارد. دوم، وجود بهشت و جهنم را زیر سؤال می‌برد و در عوض، ما را به عیش و طرب در همین جهان تشویق می‌کند. از آنچه گفتیم مشخص است کسی که مدعی باشد خالق وجود دارد که اهداف مشخصی برای خلق جهان دارد و آن اهداف بر او معلوم است، چگونه در حال جا زدن حدسی کور به عنوان حقیقت هستی است. این وادی آن‌قدر برای انسان نامعلوم است که راهی جز پروراندن افسانه ندارد:

آنان که محیط فضل و آداب شدند،
در جمع کمال شمع اصحاب شدند،
ره زین شب تاریک نبردند به روز،
گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند.

آن بیخبران که دُر معنی سفتند،
در چرخ به انواع سخن‌ها گفتند؛
آگه چو نگشتند بر اسرار جهان،
اول زنخی زدند و آخر خفتند.

از این رو، ادعای اینکه پس از مرگ چیزی شبیه به تناسخ وجود دارد یا بهشت و جهنمی در کار است، از آنجا که نیازمند آگاهی از اهداف و برنامه‌های احتمالی خالق هستی است، از نظر خیام ادعایی گزاف است. اما بعضی لذت‌هایی که در بهشت وعده داده می‌شوند، مانند نشستن با لاله‌رخان و باده‌گساری کردن، بدون آنکه نیازی به افسانه‌سرایی در مورد اهداف خالق باشد، در این جهان دردسترس هستند.

در رباعیاتی از خیام که بر نامعلوم بودن هدف آفرینش تأکید می‌شود، نه علیه وجود خداوند که علیه هرگونه تصور مشخصی از زیست خدا باورانه، نوع مشخصی از استدلال ارائه می‌شود. اگر پیش‌فرضمان این باشد که جهان خالقی دارد، از آنجا که اهداف و ویژگی‌های او بر ما نامشخص است، بنابراین نمی‌توانیم مدعی باشیم که سبک مشخصی از زندگی مطلوب اوست یا افعال و اعمال مشخصی مورد ستایش و نکوهش او واقع خواهند شد یا اصلاً اعمال و رفتار بشر برای چنین خالقی اهمیت دارد. استدلال خیام استدلالی ندانم‌گرایانه است که بدون آنکه وجود خود خداوند را زیر سؤال ببرد، هر نوع تصویری از ویژگی‌های اخلاقی خالق را به تعلیق درمی‌آورد. در این نوع استدلال، «ندانستن» متوجه وجود خداوند نیست، بلکه متوجه ویژگی‌های خداوند

است. در مواجهه با این استدلال، تنها باورهای خود درباره اهداف و ویژگی‌های خداوند را به تعلیق درمی‌آوریم نه هر باوری را، و در نتیجه انسان می‌تواند اهداف خود از زندگی را تعریف کند؛ چنان‌که خیام هدف زندگی را لذت بردن و دریافتنِ دم تعریف می‌کند. این استدلال بدون اینکه وجود خداوند را زیر سؤال ببرد، با پیش‌فرض گرفتن وجود او، آزادی عملی را که خدا ناباوری می‌تواند در تعیین اهداف زندگی برای انسان ایجاد کند، به بار می‌آورد.

فصل چهارم: علم‌گرایی و طبیعت‌گرایی

تا اینجا گفتیم که خیام در رابطه با اسرار هستی ندانم‌گراست و اگر خدا را به‌عنوان شخصی در نظر بگیریم که دارای ویژگی‌هایی همچون دانش و قدرت و خوبی باشد، خداناباور است. خداناباوری در زمانه‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم با برخی از جهان‌بینی‌ها تداعی می‌شود. در هر دوره و زمانی، خداناباوری ممکن است با رویکرد و نگرش‌های متفاوتی تداعی شود. در ایران، حدود پنجاه سال پیش، شاید خداناباوری بیش از هر چیز با مارکسیسم تداعی می‌شد. مارکسیسم یکی از چندین نگرشی است که تحت عنوان طبیعت‌گرایی یا علم‌گرایی قابل‌تعریف است. اگرچه امروز دیگر متفکران جدی در جهان به دفاع از مارکسیسم نمی‌پردازند و این جهان‌بینی به یک نوستالژی تبدیل شده که طرفدارانش را می‌توان با عکس روی تی‌شرت و فندک‌های زیپو و گوش سپردن به موسیقی‌های خلقی شناسایی کرد^۱، اشکال و اقسام دیگر طبیعت‌گرایی و علم‌گرایی در میان عقلا و دانشمندان معاصر طرفداران سفت‌وسختی دارد و استدلال‌ها و ادله قابل‌توجهی در دفاع از آن‌ها طرح می‌شود. در زمانه خیام نیز علم‌گرایی و طبیعت‌گرایی به‌شکلی که امروز مطرح است، مطرح نبوده است، اما از آنجا که ذهن ما به‌واسطه تداعی خداناباوری و طبیعت‌گرایی با هم، ممکن است خیام را علم‌گرا یا طبیعت‌گرا — چنان‌که امروز مورد استفاده قرار می‌گیرد — قلمداد کند، لازم است شباهت و تفاوت‌های موضع خیام با علم‌گرایی و طبیعت‌گرایی را بررسی کنیم. از این رو، در ادامه این بخش به این پرسش خواهیم پرداخت که آیا می‌توان در رباعیات، علم‌گرایی یا طبیعت‌گرایی یافت؟

۱. در شهر وین، در روز کارگر که در واقع جشنی است سراسر شادی و شادمانی، چند پیرمرد خنزرپنزی ایرانی را پشت میزهایی که در خیابان مستقر کرده‌اند، می‌بینید که علیه امپریالیسم و سرمایه‌داری شعارهایی نوشته‌اند و خواستار انقلاب هستند. برخی از آن‌ها برای اینکه آمادگی جسمانی لازم برای سرنگونی امپریالیسم و سرمایه‌داری را حفظ کنند، به‌صورت منظم و روزانه پینگ‌پنگ بازی می‌کنند.

آیا خیام در رباعیات علم‌گرا بوده است؟

در دوران ما، مفاهیمی مطرح می‌شوند که در گذشته وجود نداشته‌اند. این مفاهیم گاه بیانگر واقعیتی کاملاً بکر هستند که هیچ‌گاه در گذشته وجود نداشته و گاه نیز واقعیتی مطابق یا بسیار شبیه به آن‌ها، در گذشته وجود داشته است. در حالت دوم، طرح مفاهیم جدید به ما کمک می‌کند تا آن واقعیت‌ها را در سایه مفاهیم جدید بررسی کنیم. مثلاً مفهوم «مدارا» در فلسفه سیاسی در بازه زمانی مشخصی مطرح شده، ولی نمی‌توان بر این اساس گفت مردمانی که پیش از پیدایش مفهوم «مدارا» می‌زیسته‌اند، هیچ‌گونه بروزی از مدارا در زندگی‌شان نداشته‌اند. برای تشخیص این امر، باید به گذشته مراجعه کرد و دید چه اثری از «مدارا» در زندگی آن‌ها وجود داشته و مشخصات دقیق نوع مداراهایی را که در گذشته وجود داشته شناسایی کرد. در انجام این‌گونه بررسی‌ها، خطاهایی وجود دارد که باید مراقب باشیم گرفتارشان نشویم. یکی از این خطاها بر محور «شباهت» و دیگری بر محور «تفاوت» می‌چرخد. گاهی شباهت آنچه در گذشته وجود داشته با مفاهیم موجود فعلی، باعث می‌شود عجلوانه داوری کنیم. مثلاً ممکن است با خواندن شعری از مولوی و وجود شباهت‌هایی میان موضع او و «کثرت‌گرایی دینی» یا «پلورالیسم» که مفهومی جدید است، بخواهیم مولوی را پلورالیست بنامیم. مشکل چنین قضاوتی چه می‌تواند باشد؟ اولین مشکلی که ممکن است به آن دچار شویم این است که یکی از نسخه‌های موجود از پلورالیسم را انتخاب کنیم و سعی کنیم مولوی را در آن بگنجانیم. یکی از شناخته‌شده‌ترین نسخه‌های پلورالیسم معاصر نسخه جان هیک است. تعریفی که هیک از پلورالیسم می‌دهد جزئیاتی دارد و تنها تعریف ممکن نیست. اگر من بخواهم مولوی را در این تعریف بگنجانم، او را هیکی کرده‌ام. این در حالی است که اگر به متن مولوی اجازه تنفس بدهیم و سعی کنیم با وفاداری بیشتری به متن، موضع او را استخراج کنیم، ممکن است نسخه بدیعی از پلورالیسم را استخراج کنیم که پیش‌تر از جانب شخص دیگری مطرح نشده باشد. ممکن است پلورالیسم هیچ دو پلورالیستی عین هم نباشد. همین تفاوت‌ها و ظرافت‌ها بین مواضع است که در بحث اهمیت می‌یابد و گاه می‌تواند افق جدیدی در آن ایجاد کند. از سوی دیگر، با توجه به

تفاوت‌هایی که زمانه مولوی با زمانه ما دارد، ممکن است کسی بگوید اصلاً امکان پلورالیست بودن مولوی منتفی است. مشکل چنین قضاوتی چه می‌تواند باشد؟ در اینجا، برخلاف مشکل قبلی که شباهت‌ها رهن می‌شدند، ممکن است تفاوت‌ها رهن شوند. همان‌طور که گفتیم، شاید هیچ دو پلورالیستی عین هم نباشند. در این حالت، نباید از وجود شباهت‌هایی که باعث می‌شوند دو موضع پلورالیستی را شناسایی کنیم، غافل شویم. به دیگر عبارت، چون مولوی پلورالیست هیکی نیست، دلیل نمی‌شود اصلاً پلورالیست نباشد. در بحث بر سر پلورالیست بودن مولوی، آنچه مهم است این است که به حد کافی به شباهت‌ها و تفاوت‌های موضع او و دیگر پلورالیست‌ها و هم‌خوانی موضع او با پلورالیسم بپردازیم و سپس اعلام موضع کنیم.

یکی از مفاهیمی که در دوران ما اهمیت بسیاری یافته «علم‌گرایی» است. در حال حاضر، یک نسخه واحد از علم‌گرایی نداریم. علم‌گرایی گونه‌های متفاوتی دارد و اگر با استفاده از این مفهوم به گذشته رجوع کنیم، می‌توانیم نسخه‌های دیگری از آن را با جزئیاتی متفاوت بیابیم. در اینجا، می‌خواهم به این پرسش بپردازم: «آیا خیام در رباعیات علم‌گرا بوده است؟» بدین منظور، ابتدا به‌طور مختصر برخی از مفاهیم موجود در علم‌گرایی را شرح خواهم داد. در گام دوم، تنها با مراجعه به رباعیات خیام، سعی خواهم کرد وجود عناصر هم‌خوان یا ناهم‌خوان با انواع علم‌گرایی را شناسایی کنم و در گام سوم، به این پرسش پاسخ دهم که آیا خیام علم‌گرا بوده است یا خیر.

علم‌گرایی

در بررسی مفهوم «علم‌گرایی» یا «Scientism»، باید در نظر داشته باشیم که «علم»، چنان‌که در این تعریف موردنظر است، عبارتی است که در زبان انگلیسی به کار برده می‌شود. در زبان انگلیسی، واژه Science که معادل «علم» در «علم‌گرایی» به کار گرفته می‌شود، در سال ۱۸۳۳، یعنی سده نوزدهم، توسط ویلیام هیول ابداع شده است و واژه Scientist به معنای «دانشمند» در ابتدا باری منفی داشته و تا سال ۱۹۲۴، مجله علمی نیچر از انتشار آن در مقالات خود

جلوگیری می‌کرده است^۲ (پرینچیپی، ۱۳۹۷: ص ۹۸)، هرچند امروزه در زبان انگلیسی، به دانشمندانی که پیش از سال ۱۸۳۳ زندگی می‌کرده‌اند Scientist می‌گوییم و فعالیت آن‌ها را نیز Science می‌نامیم؛ افرادی چون نیوتن، گالیله، ابن سینا، خیام، کپلر، ارسطو و... در زبان انگلیسی پیش از سال ۱۸۳۳، عباراتی مانند Natural Philosophy برای توصیف فعالیت افرادی مانند نیوتن به کار گرفته می‌شد، اما در زبان آلمانی، در حال حاضر عبارت‌های دیگری برای دسته‌بندی شاخه‌های علمی وجود دارد، مثلاً Geisteswissenschaften و Naturwissenschaften. جالب آنکه Geisteswissenschaften شامل فلسفه نیز می‌شود، حال آنکه یکی از بحث‌های بسیار مهم در زبان انگلیسی ارتباط فلسفه با علم «Science» است.

برخی همچون کواين، فلسفه را بخشی از علم و در امتداد آن می‌پندارند و برخی همچون ویتگنشتاین اشتباه بزرگ فیلسوفان را الگوبرداری از علم می‌دانند. این البته بدین معنا نیست که در زبان آلمانی چنین بحثی مطرح نخواهد بود، بلکه صرفاً تأکید بر وجود مفاهیمی مشخص برای انواع علم در زبان آلمانی و نیز در زبان انگلیسی است. اینکه این دسته‌بندی‌ها برای هر بحثی چه دلالتی خواهند داشت باید به صورت مجزا بررسی شود. با بررسی دیگر زبان‌ها نیز در خواهیم یافت که هر زبانی دسته‌بندی‌های خود را دارد و وجود یک نوع دسته‌بندی در یک زبان دلیلی بر این نیست که زبان‌های دیگر را تابع آن زبان کنیم. حال اگر به زبان فارسی مراجعه کنیم، درمی‌یابیم که واژه «علم» از دیرباز مورد استفاده بوده است و همان‌طور که برای توصیف فعالیت‌های ابن سینا از واژه «علم» بهره می‌گرفته‌اند، اکنون نیز به فعالیت‌های دانشمندان در دانشگاه‌ها «علم» می‌گوییم. آیا وجود واژه Science در زبان انگلیسی و معنای مشخص آن در این زبان، باعث می‌شود Scientism به زبان انگلیسی محدود شود؟ خیر، با برشمردن تعریف‌هایی از علم‌گرایی، در خواهیم یافت که فهم این مفهوم و به کارگیری آن منحصر به فرهنگ آنگلو ساکسون یا زبان آن‌ها نیست. از آنجا که مفهوم Science نیز خود در حال تغییر است، چنان‌که مفهوم علم در زبان فارسی تغییراتی داشته، می‌توان گونه‌هایی از علم‌گرایی را در گذشته و همچنین نقدهایی را

۲. پرینچیپی، لورنس (۱۳۹۷)، علم‌گرایی، دین علم در «علم، عقل و دین: مجموعه مقالات»، برگردان زهیر باقری نوع‌پرست: سالک نیستی.

نیز به آن یافت. به‌عنوان مثال، منازعه میان طرفداران علم حصولی از یک سو و طرفداران علم حضوری از سوی دیگر را در فرهنگمان، می‌توان شکلی از منازعه میان نوع خاصی از علم‌گرایی و مخالفان آن تعبیر کرد. در دنیای امروز، با در نظر گرفتن تفاوت‌های تاریخی و فرهنگی و آگاهی به این مسئله، می‌توان علم‌گرایان را طرفدار علم حصولی و پدیدارشناسان را طرفدار علم حضوری نامید. به دیگر عبارت، می‌توانیم نسخه‌هایی از علم‌گرایی و مخالفان و موافقان آن را در گذشته فرهنگ خود نیز بیابیم (دقت کنید تأکید بر «نسخه‌هایی» از علم‌گرایی است، و قصد من این نیست که مثلاً اختلاف بین سهروردی و ابن رشد را با اختلاف بین هایدگر و کارنپ یکی کنم. همان‌طور که بالاتر گفتم، علاوه بر اینکه شباهت‌ها نباید رهن شوند، تفاوت‌ها نیز نباید رهن شوند). در نظر نگرفتن این مسائل و جزئیات، ما را به امپریالیسم زبانی خواهد کشاند و هرچه را در یک زبان مشخص وجود دارد به‌نوعی به متر و معیار برای تعیین تکلیف دیگر زبان‌ها تبدیل خواهیم کرد. در اینجا، می‌خواهم «علم‌گرایی» را به نسخه‌های معاصر آن محدود کنم و تناسب آن را با رباعیات خیام بسنجم. در مفهوم علم‌گرایی در دوران معاصر، منظور از «علم» نه تمام علوم که تنها علوم طبیعی است. بنابراین، علم در علم‌گرایی نه Science که Natural Sciences یا همان علوم طبیعی است و یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های علم‌گرایان بی‌فایده انگاشتن علوم انسانی است. در نتیجه، مادامی که مفهوم علوم طبیعی را در یک زبان داشته باشیم، نقطه شروع لازم برای بحث در مورد علم‌گرایی را نیز در اختیار داریم. همان‌طور که گفتیم، علم‌گرایی انواعی دارد که در ادامه به کلیتی از این تعریف‌ها اشاره خواهیم کرد.

علم‌گرایی به بیان کلی، بر برتری علوم طبیعی بر علوم انسانی، فلسفه، دین و هنر تأکید دارد. تفاوت انواع علم‌گرایی در متفاوت انگاشتن این نوع برتری و میزان آن نهفته است. از میان شاخه‌های علمی، فیزیک علمی است که بالاترین جایگاه را نزد علم‌گرایان دارد و دیگر شاخه‌های علوم طبیعی مانند شیمی و زیست‌شناسی، در رده‌های بعدی قرار می‌گیرند. همان‌طور که گفته شد، شاخه‌های علوم انسانی - مانند جامعه‌شناسی - مورد غضب عموم علم‌گرایان هستند. هرچند ریشه‌های تاریخی شکل‌گیری علم‌گرایی به بررسی‌های مفصل نیاز دارد و از توان من و همچنین از حوصله این بحث خارج است، در اینجا، به یکی از عواملی که موجب رونق گرفتن علم‌گرایی

انگاشته می‌شود، اشاره می‌کنیم: موفقیت‌های خیره‌کننده علوم طبیعی در دوران نو که در دیگر شاخه‌ها و رشته‌ها همتایی نداشته است. علوم طبیعی بیش از هر شاخه دیگر، در شناخت جهان و پرده برداشتن از رازهای آن، پیشگام و موفق بوده است.

علم‌گرایی در شکل معرفت‌شناختی خود، رایج‌ترین علم‌گرایی است. علم‌گرایی معرفت‌شناختی بر این باور است که تنها معرفت ممکن ما انسان‌ها به جهان از طریق علوم طبیعی به دست می‌آید. به عبارت دیگر، اگر واقعاً بخواهیم بدانیم جهان طبیعی و اجزای آن به چه شکل است، تنها منبع قابل اتکا برای فهمش علوم طبیعی است. در نتیجه، فلسفه، الهیات و... نمی‌توانند معرفت‌آفرین باشند. در این بین، برخی از علم‌گرایان خواهند گفت که بنابراین، فلسفه، الهیات و... با اوهام سروکار دارند و این رشته‌ها نه می‌توانند پرسش‌های درست و معناداری طرح کنند و نه می‌توانند پاسخی معرفت‌آفرین برای پرسش‌های ما فراهم کنند. به دیگر عبارت، هر پرسشی که در علوم طبیعی قابل طرح نباشد، اصلاً معنادار نخواهد بود یا قابل بررسی نیست. بر اساس این دیدگاه، اگر نتوانیم مفهوم «خدا» را به شکلی طرح کنیم که در علوم طبیعی قابل بررسی و پژوهش باشد، آنگاه باید این مفهوم را کنار گذاشت. برخی دیگر خواهند گفت که فلسفه، الهیات و... می‌توانند معرفت‌آفرین باشند، به شرط آنکه روش‌شناسی خود را تغییر دهند و از روش علوم طبیعی پیروی کنند. یعنی اگر قرار باشد الهیات یا فلسفه را جدی بگیریم و بتوانند بر دانش ما از جهان بیفزایند، باید از روش‌شناسی علوم طبیعی بهره ببرند. در این حالت، مفاهیمی که به شکل سنتی در فلسفه و الهیات مطرح می‌شوند، مثلاً مفهوم خدا، به‌خودی‌خود مشکلی ندارند، اما اگر قرار باشد پاسخ درخوری به آن‌ها بیابیم، باید روش بررسی خود در فلسفه و الهیات را از علوم طبیعی اخذ کنیم.

علم‌گرایی را می‌توان به شکل هستی‌شناختی نیز مطرح کرد. مثلاً بگوییم فقط چیزهایی وجود دارند که علوم طبیعی توان توصیفشان را دارد؛ فقط ذراتی که در رشته فیزیک مطرح می‌شوند واقعیت دارند. در این حالت، اگر مثلاً اراده آزاد یا خدا یا هر چیز دیگری در علوم طبیعی قابل طرح نباشند، یعنی وجود نیز ندارند. بنابراین، برای اینکه بتوانیم بفهمیم واقعاً چه چیزی در جهان وجود دارد، کافی است به علوم طبیعی مراجعه کنیم. علم‌گرایی هستی‌شناختی، برخلاف

علم‌گرایی معرفت‌شناختی، حیطة دانش ما را تعیین نمی‌کند، یعنی نمی‌گوید ما انسان‌ها به چه چیزهایی می‌توانیم دانش پیدا کنیم و به چه چیزهایی نمی‌توانیم، بلکه مدعی است علم تعیین می‌کند چه چیزی وجود دارد و چه چیزی وجود ندارد. علم‌گرایی هستی‌شناختی با عناوین دیگری چون «ماده‌گرایی»، «طبیعت‌گرایی متافیزیکی» و «فیزیکالیسم» نیز شناخته می‌شود. به عبارت دیگر، این دیدگاه را پیش‌فرض گرفته که هرآنچه وجود دارد «مادی»، «فیزیکی» یا «طبیعی» است و از آنجا که علم بهترین ابزار برای مطالعه امور «مادی»، «فیزیکی» یا «طبیعی» است، در نتیجه، بهترین روش و در واقع تنها روش قابل‌اتکا برای تعیین اینکه چه چیزی وجود دارد، علوم طبیعی است.

اینجا قصد ندارم تمام نقدهایی را که به این موضع شده طرح کنم و تنها به ذکر یک نقد بسنده خواهم کرد. احتمالاً مهلک‌ترین نقد به علم‌گرایی هستی‌شناختی با اتکا به ریاضیات است. علوم طبیعی و فیزیک به ریاضیات وابسته‌اند و ریاضیات قطعی‌ترین شکل دانش بشری است. تکلیف ریاضیات می‌تواند تکلیف علم‌گرایی هستی‌شناختی را هم مشخص کند. مثلاً آیا اعداد واقعی هستند و وجود دارند (افلاطون‌گرایی در فلسفه ریاضی)؟ اگر چنین باشد، اعداد انتزاعی‌اند و در چرخه علت‌ومعلولی واقع نمی‌شوند و نه تأثیری می‌گذارند و نه تأثیری می‌گیرند و بی‌تغییر هستند. بنابراین، چیزهایی وجود دارند که طبیعی یا فیزیکی یا مادی نیستند و با توسل به روش‌های علوم طبیعی نیز نمی‌توان به وجود آنها پی برد. پس در این صورت، علم‌گرایی هستی‌شناختی ابطال خواهد شد. اگر اعداد واقعی نباشند و صرفاً تخیل‌هایی مفید باشند، چه؟ در آن صورت، تاروپود علوم طبیعی نیز با این تخیل آمیخته شده و علوم طبیعی دیگر نمی‌تواند مدعی حقیقت و به پیروی از آن، تفکیک امور واقعی از امور موهوم یا تخیلی باشد. آنچه در اینجا به اختصار در مورد علم‌گرایی توضیح دادیم، برای بررسی این پرسش که آیا خیام در رباعیات علم‌گرا بوده یا خیر، کفایت می‌کند.

رباعیات خیام و علم‌گرایی

از آنجا که موضوع بحثمان «رباعیات خیام» است، توقع اینکه بتوان مانیفستی از موضع فلسفی خیام در این رباعیات یافت بی‌جاست. در عوض، می‌توان با تکیه به برخی ویژگی‌های جهان‌بینی خیام، مشخص کرد او تا چه حد با علم‌گرایی هم‌خوان و تا چه حد ناهم‌خوان است.

در رباعیات خیام، جهان در حال تغییر مدام است. این تغییر در گرو ذراتی است که هر لحظه با چینی‌های جدید در کنار هم، پدیده‌های جدیدی را به وجود می‌آورند. اگر امروز ذرات در کنار هم قرار می‌گیرند و من و شما را به وجود می‌آورند، فردا در ترکیب‌هایی دیگر به تشکیل کوزه و گل و سبزه و دیگر پدیده‌هایی که در جهان ما هستند، می‌انجامند. اگر موضع خیام در رباعیات این باشد که هرچه وجود دارد همین ذرات است و این ذرات مدام در هر حال تغییر و تبدیل شدن به یکدیگرند، آیا نمی‌توان این دیدگاه را نوعی اتم‌گرایی شبیه آنچه اپیکور می‌پنداشت، در نظر گرفت؟ اتم‌گرایی باستانی شبیه بذری است که علم‌گرایی نو بر آن استوار است؛ دیدگاهی بر این مبنا که هرآنچه وجود دارد تنها اتم و خلأ است. ممکن است خیام در رباعیات خود، متأثر از اتم‌گرایان باستانی، به طرح نوعی اتم‌گرایی پرداخته باشد یا ممکن است منشأ این ایده جای دیگر و چیز دیگری باشد. با این حال، خیام سخنی از اتم به میان نمی‌آورد و آنچه می‌گوید درباره‌ی ذرات بسیار ریز اتم‌مانند نیست، بلکه در مورد اجسام قابل‌رؤیتی است که می‌توان تغییر و تبدیل آن‌ها به یکدیگر را با قدری مشاهده و بسط آن مشاهده به جهان، نتیجه گرفت.

هر ذره که بر روی زمینی بوده‌است،
خورشیدرُخی، زُهره‌جَبینی بوده‌است،
گَرْد از رِخ آستین به آزرُم فشان،
کان هم رِخ خوب نازنینی بوده‌است.

در زندگی‌مان می‌بینیم که تخمی کاشته می‌شود و درختی می‌روید و آن درخت به هیزم تبدیل می‌شود و آن هیزم در آتش می‌سوزد و سپس خاکستر می‌شود، یا می‌بینیم که می‌توان کوزه‌های شکسته را جمع‌آوری کرد و با آن‌ها کوزه‌های جدیدی درست کرد و... وقتی این چرخه تبدیل شدن امور به یکدیگر را می‌بینیم، کافی است آن را تعمیم ببخشیم تا به این نتیجه برسیم که جهان مدام در حال تغییر است و اجزای آن با هم ترکیب می‌شوند و ترکیب‌های قدیمی درهم می‌ریزند و ترکیب‌های جدید درمی‌آمیزند.

این کوزه چو من عاشق زاری بوده‌است،
در بندِ سرِ زلفِ نگاری بوده‌است؛
این دسته که بر گردن او می‌بینی:
دستی است که بر گردن یاری بوده‌است!

اتم‌گرایی وجود غایت یا هدف برای جهان را منتفی می‌داند؛ جهان در حال رفتن به سمت‌وسویی نیست، در عوض چیزهایی که در جهان وجود دارند در حال تبدیل شدن به یکدیگرند. خیام نیز در رباعیاتی، بر بی‌هدف بودن جهان تأکید می‌کند و گاه به هستی‌گور و کوری که صدای او را نمی‌شنود پرخاش می‌کند. او از اینکه ما انسان‌ها در این چرخه بی‌هدف، به دنیا می‌آییم و از دنیا می‌رویم و هیچ تفاوتی در کار جهان ایجاد نمی‌شود، ابراز ناخرسندی می‌کند و گلایه می‌کند که انسان برای هستی با مگس یکسان است.

ای بس که نباشیم و جهان خواهدبود،
نی نامِ ز ما و نه نشان خواهدبود؛
زین پیش نبودیم و نَبُد هیچ خَلَل،
زین پس چو نباشیم همان خواهدبود.

شباهت دیگری که میان دیدگاه خیام در رباعیات و علم‌گرایی هستی‌شناختی وجود دارد نفی وجود خداوندِ متشخص است که در فصل‌های قبل به آن پرداختیم، و شباهت سوم باور به جبرگرایی و نفی ارادهٔ آزاد است.

بر لوحِ نشانِ بودنِ‌ها بوده‌است،
پیوسته قلم ز نیک و بد فرسوده‌است؛
در روز ازل هر آن‌چه بایست بداد،
غم خوردن و کوشیدنِ ما بیهوده است.

وجه تشابه دیگرِ خیام و علم‌گرایان هستی‌شناختی نفی وجود عنصری غیرمادی به نام «روح» است. خیام مرگ جسم مادی را پایان داستان هر انسان می‌داند و از این رو، ایدهٔ بهشت و جهنم را نیز به سخره می‌گیرد.

کس خُلد و جَحیم را ندیده‌است ای دل،
گویی که از آن جهان رسیده‌است ای دل؟
امید و هراسِ ما به چیزی است کزان،
جز نام نشانی نه پدید است ای دل!

مواردی که به آن‌ها اشاره شد از جمله شباهت‌های موضع خیام با علم‌گرایی‌اند. با این حال، تفاوت‌هایی نیز در دیدگاه خیام وجود دارد که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌کنم.

در میان علم‌گرایان، این باور رایج است که ما انسان‌ها به کمک علم و روش علمی، می‌توانیم به هر پرسش معناداری پاسخ دهیم. در نتیجه، تنها مسئله‌ای که وجود دارد مسئلهٔ زمان است؛ به دیگر عبارت، اینکه چه زمانی دانشمندان خواهند توانست پاسخی برای پرسش‌های متفاوت ما بیابند. ولی از نظر خیام، چنان‌که در فصل‌های پیش بررسی کردیم، برخی از مهم‌ترین پرسش‌هایی که ما انسان‌ها با آن‌ها مواجهیم دسترسی‌ناپذیرند و باید بپذیریم بدون یافتن پاسخی برای آن‌ها، از دنیا خواهیم رفت. ما باید زیستن با این شک را بیاموزیم.

دوری که در [او] آمدن و رفتن ماست،
 او را نه نهایت، نه بدایت پیداست،
 کس می‌نزد دمی درین معنی راست،
 کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست!

ندانم‌گرایی خیامی دلالت‌هایی برای نحوهٔ زیستن ما دارد که یکی از آن‌ها دست شستن از تلاش برای فهم برخی از رازها و پرسش‌های بنیادین هستی است. به جای مشغولیت به این پرسش‌های بی‌پاسخ و جنگ و جدل بر سر آن‌ها، خیام ما را به لذت بردن از لحظهٔ حال و دریافتن همین دمی که در آن هستیم، دعوت می‌کند. علم‌گرایان مدعی‌اند تمام معماهای هستی «در اصل» برایشان قابل‌دسترس است، اما از دیدگاه خیام، از آنجا که چنین پرسش‌هایی بی‌پاسخ هستند، هرگونه پاسخی که به آن‌ها داده شود فضل‌فروشی و افسانه‌بافی و یاوه‌گویی است:

آنان که محیطِ فضل و آداب شدند،
 در جمعِ کمالِ شمعِ اصحاب شدند،
 ره زین شبِ تاریک نبردند به روز،
 گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند.

یا در رباعی دیگری می‌گوید:

آن بیخبران که دُرّ معنی سُفتند،
در چرخ به انواع سخن‌ها گفتند؛
آگه چو نگشتند بر اسرارِ جهان،
اول زَنَخی زدند و آخر خفتند!

تأکید خیام بر لذت‌جویی در رباعیاتش، گاهی چنان است که حتی علم‌ورزی را نیز اتلاف وقت می‌داند. این دیدگاه دست‌کم با دیدگاه آن دسته از علم‌گرایانی که چنان جایگاه رفیعی برای علم قائل‌اند که هیچ‌چیز را با آن برابر نمی‌دانند، در تعارض است:

از درسِ علوم جمله بگریزی به،
و اندر سرِ زلفِ دلبر آویزی به،
ز آن پیش که روزگار خونت ریزد،
تو خونِ قنینه در قدح ریزی به.

یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های خیام با علم‌گرایان این است که برای علم‌گرایان «علم» و «دانش» محوریت و اولویت دارد و همه‌چیز تابع آن است، ولی برای خیام انسان در وهلهٔ اول یک ماشین معرفت‌شناختی نیست که افزایش باورهای عقلانی مهم‌ترین وظیفه‌اش باشد، بلکه جاننداری است که فرصت یافته در زمانی محدود در این دنیا لذت ببرد. در رباعیات خیام، انسان و تنها دارایی‌اش، یعنی لحظهٔ حال، محوریت دارد. اما شاید بتوان در این راستا، تفاوت پررنگ‌تری

بین خیام و علم‌گرایان قائل شد. تأکید خیام بر بدیهی بودن لذت است. مواجهه پدیدارشناختی ما با برخی از پدیده‌ها - مانند سر زلف دلبر - چنان لذت‌بخش است و این لذت چنان بدیهی و واقعی است که نباید از آن دست شست. شاید بتوان گفت این تأکید بر لذت نشان از آن دارد که بدیهی‌ترین دانش ما از جهان نه برگرفته از علوم طبیعی، بلکه علم حضوری به لذت‌بخش بودن لب و گیسوی دلبر و جام می است.

حال که این بررسی‌ها را انجام دادیم، بگذارید به پرسشمان مبنی بر اینکه «آیا خیام در رباعیات علم‌گراست؟» پاسخ دهیم. شباهت‌های بسیاری که بین خیام و علم‌گرایان وجود دارد ممکن است ما را بر آن دارد تا به این پرسش پاسخ مثبت دهیم، ولی تأکید بر محدودیت علم در پاسخگویی به پرسش‌های مهم، باعث می‌شود نتوانیم خیام را در این دسته قرار دهیم، چراکه از نظر خیام پرسش‌های معنادار و بسیار مهمی وجود دارند که ما انسان‌ها از دست یافتن به آن‌ها عاجزیم. این بدین معناست که ما نه با استفاده از علم، نه با استفاده از دین و نه با هیچ ابزار دیگری توان پاسخگویی به این پرسش‌های مهم و اساسی را نداریم. ما انسان‌ها گاهی به افسانه‌بافی و خیال‌پروری رو می‌آوریم و ممکن است مدعی شویم با روشی (یا روش علوم طبیعی یا روش‌هایی که از طریق آن‌ها به ماورا وصل می‌شویم) از اسرار هستی آگاه شده‌ایم. بنابراین، از منظر خیامی، علم‌گرایی نیز مادامی که مدعی باشد می‌تواند پاسخی به تمام پرسش‌های ما بدهد، همچون دین، افسانه‌بافی و خیال‌پرورانه است. لازم است توجه داشته باشیم درحالی که خداناباوری یک ادعای حداقلی در نفی وجود خداوند متشخص با ویژگی‌هایی مانند همه‌چیزدانی و همه‌کارتوانی و خیر مطلق بودن است، علم‌گرایی و طبیعت‌گرایی در حالت هستی‌شناسانه خود، یک ایدئولوژی کلان در مورد هستی است که مدعی است ما انسان‌ها هم می‌توانیم ماهیت هستی را مشخص کنیم هم ابزار لازم - یعنی علوم طبیعی - را برای این کار در دست داریم. از این رو، شخصی می‌تواند خداناباور و در مورد اسرار هستی ندانم‌گرا باشد و در مقابل، شخصی می‌تواند با وجود خداناباور بودن، در مورد اسرار هستی ندانم‌گرا نباشد و بر این باور باشد که ماهیت هستی برایش معلوم است یا با علم می‌توان به آن پی برد. اما علاوه بر این تعاریف مطرح‌شده از طبیعت‌گرایی، می‌توان تعریفی حداقلی از طبیعت‌گرایی نیز بدین قرار طرح کرد که طبیعت‌گرا شخصی است که وجود

موجودات ماوراءالطبیعی مانند خداوندِ متشخص و فرشتگان را نفی می‌کند. اگر مرادمان از طبیعت‌گرایی این تعریف حداقلی از آن باشد، می‌توان خیام را طبیعت‌گرا نامید.

ندانم‌گرایی و تجربه‌تغییر و تغیر

با بررسی رباعیات خیام درباره‌ اسرار هستی، موضع او را ندانم‌گرایی اعلام کردیم. با مشاهده آنچه در طبیعت می‌گذرد، ممکن است به این نتیجه برسیم که ندانم‌گرایی موضع نادرستی است، زیرا به نظر می‌رسد ما در مورد طبیعت چیزهایی می‌دانیم که موضع ندانم‌گرایی خیام را زیر سؤال می‌برد. اما ندانم‌گرایی خیام با داشتن دانش به سازوکار طبیعت منافاتی ندارد. در اینجا، به شرح این نکته می‌پردازم.

از تن چو برفت جان پاک من و تو،
خشتی دو نهند بر مَکاکِ من و تو؛
و آنکه ز برایِ خشتِ گورِ دگران،
در کالبدی کشند خاکِ من و تو.

اگر به جهان‌نگاهی بیندازیم، گویی تنها امرِ ثابت «تغییر» است. ذراتی مدام در حال پیوستن به یکدیگرند و در هریک از این پیوندها، پدیده‌ای آفریده می‌شود (انسان، کوزه، خشت یا هر چیز دیگری). سپس همان ذرات از یکدیگر جدا می‌شوند و در ترکیب دیگری با هم پیوند می‌خورند. وقتی انسان می‌میرد، ذرات بدنش تجزیه می‌شوند. آن ذرات در خاک خوراک جانورانی می‌شوند یا تجزیه می‌شوند و بعدتر در ترکیب‌هایی جدید بروز می‌یابند، و این چرخه به همین شکل ادامه پیدا می‌کند. این چرخه تغییر را می‌توان در طبیعت مشاهده کرد. ولی چرا باید پذیرفت این تغییر و تغیر واقعی است؟ آیا ممکن نیست این تغییرات موهوم و ادراک و فهم ما اشتباه باشد؟ چرا ادراک ما باید قابل‌اتکا باشد؟ شاید ادراکات ما همگی وهمی بیش نباشند. اگر

به قابل‌اتکا بودن ادراک و فهم خود شک کنیم، آنگاه هیچ نقطه‌شروعی برای بررسی هیچ مسئله‌ای نخواهیم داشت. اگر کسی بگوید «از کجا معلوم که من همواره در حال خواب دیدن نباشم و این جهان در حال تغییری که می‌بینم، خواب نباشد؟» نمی‌توان نظر او را نفی کرد. اگر او به اصل ادراک و فهم شک کند، نمی‌توانیم به چنین شکی پاسخ دهیم، چراکه برای پاسخ به این شک، لازم است به ادراک و فهم خود متوسل شویم و اگر ادراک و فهم ما قابل‌اتکا نباشد، چگونه می‌توان به شک پاسخ گفت؟ ما محکومیم که به ادراک و فهم خود اعتماد کنیم، زیرا وسیله و ابزار و راه دیگری برای تعامل با جهان، فهم آن و دخالت در آن نداریم. همان‌طور که نمی‌توان نشان داد سناریویی که ما در آن همواره در حال خواب دیدن بوده‌ایم درست است، کسی نیز نمی‌تواند این سناریو را نفی کند. برای اینکه بتوانیم قضاوت کنیم واقعاً کدام‌یک از این دو سناریو برقرار است، باید بتوانیم به جایگاهی دسترسی یابیم که خودمان را که در حال خواب دیدن هستیم ببینیم، ولی ظاهراً دست یافتن به چنین جایگاهی ممکن نیست.

برای اینکه مشخص شود منظور از این جایگاه چیست، مثالی به ما کمک می‌کند. فرض کنید دکتری دیوانه مغزهایی را در شرایطی آزمایشگاهی کنترل می‌کند. این مغزها هشیاری دارند، ولی با استفاده از برنامه‌های کامپیوتری تصور می‌کنند در دنیایی واقعی زندگی می‌کنند. این مغزها دقیقاً تجربه و ادراکی مشابه تجربه و ادراک فعلی ما خواهند داشت. حال از کجا می‌توانیم بدانیم که ما آن مغزها نیستیم و انسان‌هایی واقعی هستیم که در دنیایی واقعی زندگی می‌کنیم؟ اگر ما آن مغزها باشیم، باید بتوانیم به‌شکلی از واقعیتِ دکتر دیوانه آگاه شویم و از شرایط آزمایشگاهی که او کنترلش می‌کند مطلع شویم، ولی به‌خودی‌خود توان آگاهی یافتن از وجود دکتر دیوانه و برنامه آزمایشگاهی‌اش را نداریم، مگر اینکه آن دکتر دیوانه خودش تصمیم بگیرد مطلعمان سازد. بنابراین، چه من مغزی باشم در آزمایشگاهِ دکتری دیوانه و چه انسانی باشم در دنیای واقع، نمی‌توانم به شرایطی دسترسی یابم که بر اساس آن، بتوانم مشخص کنم کدام‌یک از این دو سناریو درست است. این نوع از شک‌گرایی که خودِ ادراک و فهم ما را در قالب و شکل کلی آن زیر سؤال می‌برد، قابل‌پاسخگویی نیست. بنابراین، اگر کسی بگوید از کجا می‌دانی ادراکت مبنی بر اینکه جهان در حال تغییر و تغیر است درست است و شاید این تغییرات اوهامی بیش نباشند یا شاید همه این‌ها یک خواب باشد، نمی‌توان به او پاسخی داد. هرچند خود او هم نمی‌تواند

نشان دهد که همه این تغییر و تغییرات اوهامی بیش نیستند و هرآنچه مشاهده می‌کنیم خوابی بیش نیست.

چه مغزی در آزمایشگاه دکتری دیوانه باشم چه انسانی باشم در زمان و مکانی مشخص، چه همواره در رؤیا بوده باشم چه بیدار و در حال مشاهده جهان، آنچه می‌بینم طبیعتی در حال تغییر و تغییر است. کسی نمی‌تواند شک کند که در نظر ما، جهان در حال تغییر و تغییر است. شاید حتی امری مستقل به نام «طبیعت» نیز موهومی بیش نباشد؛ حتی در این حالت هم نمی‌توان انکار کرد که ما تغییر و تغییراتی را تجربه می‌کنیم. در مواجهه با این تغییر و تغییر برای فهم آن، چه کار باید کرد؟ آیا این جهان در حال تغییر و تحول تنها واقعیت است یا در پس آن واقعیتی بنیادین وجود دارد؟ آیا جهان می‌تواند تنها دربردارنده تغییر و تغییر باشد یا باید بر بنیانی ثابت استوار باشد؟ اگر چنین باشد، آن واقعیت استوار چیست و چه ماهیتی دارد؟ آیا راهی هست که به چنین پرسش‌هایی پاسخ دهیم؟ از آنجا که خود ما نیز بخشی از جهان در حال تغییر و تغییر هستیم و نمی‌توانیم به ورای آن برویم، تنها راهی که بتوان هرگونه ادعایی بر این اساس را بررسی کرد این است که نشان یا شاهی از جهانی ورای تغییر و تغییر وجود داشته باشد. اگر کسی مدعی شود واقعیت چیزی بیش از جهان در حال تغییر و تغییر است و در پس این تغییر و تغییر چیزی نهفته است، باید بتواند از آن واقعیت پنهان نشانی به ما بدهد. اگر بدون ارائه نشان و شاهد، کسی مدعی شود واقعیت چیزی بیش از جهان در حال تغییر و تغییر است، دلیلی ندارد سخن او را جدی بگیریم.

در رباعیات خیام، یکی از متداول‌ترین شیوه‌های نقد کسانی که مدعی‌اند چیزی ورای این جهان در حال تغییر و تغییر وجود دارد، زیر سؤال بردن شاهد و نشان‌هایی است که برای چنین واقعیتی ارائه می‌شود. اگر از تمثیل موردعلاقه خیام بهره بگیریم، در این جهان در حال تغییر و تغییر، ذرات در هم می‌آمیزند و یک بار کوزه‌ای را می‌سازند و ذرات آن دسته کوزه بعدتر، طی همین تغییر و تغییر، سر از بدن جاننداری درمی‌آورد و این ذرات تشکیل‌دهنده کوزه قبلاً ذراتی از دو یار بوده که یکدیگر را در آغوش کشیده بودند و غیره. اگر کسی بر این اساس بخواهد بگوید این جهان در حال تغییر و تغییر نتیجه فعل و انفعالات «کوزه‌گر» است و آن کوزه‌گر واقعیت نهایی

و بنیادین است و این جهان وابسته به اوست، باید نشان یا شاهی از وجود این کوزه‌گر به ما بدهد. اگر بتوان بدون فرض گرفتن «کوزه‌گر»، فرایند تغییر و تغیر ذرات و شکل گرفتن کوزه‌ها و از میان رفتنشان را تبیین کرد، به‌شکلی که برای تبیین جهان به «کوزه‌گر» نیازی نباشد، دلیلی وجود ندارد که از «کوزه‌گر» سخن بگوییم. یا برعکس، اگر وجود کوزه‌گر را فرض بگیریم و با مشاهده فرایند طبیعت، متوجه شویم که با فرض وجود کوزه‌گر، او نمی‌تواند دارای آن ویژگی‌هایی باشد که برخی مدعی‌اش می‌شوند، می‌توانیم مفهوم «کوزه‌گر» را در تبیین جهان کنار بگذاریم. «کوزه‌گر» خدایی متشخص و انسان‌وار است که جهان را می‌آفریند و فرایندهای تغییر و تغیر و شکل گرفتن کوزه‌ها و از میان رفتن آن‌ها را هدایت می‌کند. خیام یا هر شخص دیگری ممکن است استدلال‌هایی قوی در رد کوزه‌گر یا خدای متشخص طرح کند، ولی کسی نمی‌تواند مشخصاً مدعی شود که می‌داند ماهیت جهان و نهایت و بداعت آن چیست و غیره. حیرت خیام معطوف به این امور ندانسته است، یعنی اموری که برای فهمشان، باید بتوانیم به ورای پرسپکتیو انسانی خود برویم و بفهمیم انسان پس از مرگ چه سرنوشتی دارد و جهان قدیم بوده یا حادث و چه سرنوشتی در انتظار جهان است و...

اگر امکان بررسی قدیم یا حادث بودن جهان برایمان وجود نداشته باشد - و هر پاسخی که بدهیم مانند پاسخ شخصی باشد که نمی‌داند مغزی در آزمایشگاه دکتری دیوانه است یا انسانی در دنیای طبیعی - آنگاه فایده بحث بر سر این موضوع چیست؟

چون نیست مقام ما در این دهر مقیم،
پس بی می و معشوق خطائست عظیم؛
تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم،
چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم.

از این رو، ندانم‌گرایی خیام با لذت‌گرایی او پیوندی عمیق دارد. با توجه به چرخه طبیعی امور، چنین به نظر می‌رسد که انسان‌ها عمری کوتاه دارند و می‌توانند در این فرصت کوتاه لذت

ببرند و به نظر نمی‌رسد کسانی که رفته‌اند بازگشتی داشته باشند. در واقع، تا به حال که نداشته‌اند. از طرفی، مباحثی وجود دارد که نمی‌توان پاسخی به آن‌ها داد، حال چرا باید عمر خود را صرف چنین بررسی‌هایی کنیم؟ در فصل بعد، به لذت‌گرایی خیام می‌پردازیم.

فصل پنجم: لذت‌گرایی

آیا خیام اپیکوری، لذت‌طلب و دهری بوده است؟

داریوش شایگان در کتاب پنج/قلیم حضور، در فصلی به بررسی مواضع فلسفی خیام می‌پردازد. شایگان به ما یادآور می‌شود که درک افکار خیام کار بسیار دشواری است و قرائت سطحی از اشعار او همواره در کمین ماست. او در توضیح قرائت سطحی مدنظرش، برخی از رباعی‌های خیام را آورده و چنین می‌نویسد:

«پیام این قرائت سطحی روشن است: می‌گویند این جهان نه آغازی دارد و نه پایانی. همه چیز گذراست. مرگ در هر لحظه و آن در کمین است، در سرشارترین آنات زندگی بی‌رحمانه از کمین‌گاه خود برون می‌جهد و به ما می‌گوید "من اینجایم". همه چیز محکوم به فناست... دوزخ جز شرری از رنج بیهوده ما نیست و بهشت همین لحظه والای آسایش ماست... جهان از حس و شعور و درک عاری‌ست و هر کس در آن نقش اوهام خود را می‌بیند. بنیاد جهان بر پوچی و بیداد است: اگر سینه زمین را بشکافی چه درها و گوهرها که در او نمی‌یابی... حتی نام‌آورترین کسان، "آنان که محیط فضل و آداب شدند"، چیزی از آن در نیافته و نتوانسته‌اند "راه از این شب تاریک به روز برند". نه رستاخیزی در کار است، نه بازگشت و رسیدن به اصل و مبدئی، و نه امیدی که "بعد از هزاران سال از دل خاک" چون سبزه بر دمی. خیام می‌گوید اگر قرار شود که به جای "یزدان" فلک را از نو بسازد، چنان فلکی می‌سازد که در آن "آزاده به کام خود رسیدی آسان"... کسی را یارای شکافتن راز کیهان نیست، جهان "فانوس خیال" است که بر گردش، "ما چون صوریم کاندراو حیرانیم". ما "لعبت‌کنیم" که دستی نامرئی ما را به تماشاخانه جهان می‌آورد و بی‌درنگ به "صندوق عدم" بازمی‌گرداند. آنانکه از این جهان خاک رفته‌اند،

دیگر باز نمی‌گردند و کسی از آن دیار بازنگشته که با ما بگوید "احوال مسافران دنیا چون شد". خیام می‌گوید که سری در کار نیست و چون پرده اسرار که در پس آن سرنوشت ما را رقم می‌زنند برافتد، جز نیستی چیزی نمی‌ماند. رشته جهان را طرح و تدبیری نبافته است؛ اگر نظام جهان در حد کمال است، چرا آن را تغییر دهیم و اگر ناقص است خطا از کیست... میان کفر و دین، میان شک و یقین تنها نفسی راه است، نفسی که همراه با لحظه‌های فرار در گذر است... پس این نفس و این دم را باید پیش از آنکه بگذرد، دریافت، و پیش از آنکه پیاله بشکند باید آن را نوشید. از عشق برخوردار شو پیش از آنکه باد اجل جامه لطیف هستی را بردرد. جهان پیش از ما بوده است و بعد از ما نیز خواهد بود: پس آیا بهتر نیست که نه ظهوری در کار باشد، نه تحولی و نه هستی‌ای؟ در جهانی چنین متغیر دریغا که همه چیز بر باد است. ما تنها یک دم مهلت داریم و این دم نیز خود جز هیچ نیست. این قرائت سطحی رباعیات خیام سبب شده است که او را با کلیشه‌های چندی توصیف کنند که از آن‌ها آگاهیم: او را اپیکوری و لذت‌طلب (Hédoniste) و دهری‌مذهب خوانده‌اند. دهریون به ابدیت در این جهان باور دارند و زندگی پس از مرگ و رستاخیز و پاداش و عقوبت و وجود فرشته و دیو را رد می‌کنند. از همین روست که خواندن سطحی خیام کاری نسبتاً آسان است. جهان‌بینی‌ای که از این خواندن سطحی رباعیات برمی‌آید جذاب، سرراست، واضح و بی‌ابهام است.^۱ (صص ۴۴-۴۸).

در این بخش، ابتدا بررسی خواهیم کرد که آیا می‌توان خیام را لذت‌طلب و دهری‌مذهب نامید. سپس، به بررسی این نکته خواهیم پرداخت که تفسیر شایگان با لذت‌طلب بودن و دهری‌مذهب بودن خیام ناسازگار است یا خیر.

۱. شایگان، داریوش (۱۳۹۵)، پنج اقلیم حضور: بحثی درباره شاعرانگی ایرانیان، تهران: فرهنگ معاصر.

لذت‌طلبی

واژه لذت‌طلبی در زبان فارسی معمولاً بار معنایی منفی دارد. لذت‌طلب اغلب ویژگی افرادی دانسته می‌شود که به هیچ نوع قیدوبند اخلاقی‌ای مقید نیستند و صرفاً به دنبال لذت بردن هستند. علاوه بر این نکته که به منش این افراد برمی‌گردد، لذت‌هایی که معمولاً در لذت‌طلبی مدنظر هستند لذت‌های جسمانی مانند ارگاسم و مستی‌اند. نتیجه آن منش و این تعریف از لذت، انسان عیاشی می‌شود که هر کاری می‌کند تا به عیش بیشتری برسد. به‌رغم این تصور رایج، دلیلی وجود ندارد تا لذت‌طلبی را به همین دو نوع لذت محدود کنیم، حتی اگر این دو نوع لذت از محبوب‌ترین لذت‌ها باشند. می‌توان به انواع و اقسام لذت فکر کرد. مثلاً لذت بردن از گوش سپردن به موسیقی، لذت بردن از یادگیری، لذت بردن از مصاحبت با یک دوست خردمند، لذت بردن از ورزش کردن، لذت بردن از رهایی از توهّمات و... در نتیجه، لذت‌طلب الزاماً کسی نیست که فقط در بند یک یا دو نوع لذت باشد.

شایگان از واژه لذت‌طلبی نه آن‌طور که در زبان فارسی رایج است، بلکه به معنایی مشخص در فلسفه بهره می‌برد. او لذت‌طلبی (Hédonisme) را در کنار اپیکوریسم به کار می‌برد. لذت‌طلبی یعنی موضعی که تنها ارزش واقعی را لذت و پرهیز از درد می‌داند. در نتیجه، در این دیدگاه، هر کاری تنها در صورتی ارزش دارد که لذتی به ما بدهد یا از درد و رنجمان بکاهد. اگر لذت‌طلبی را به‌عنوان یک موضع هنجاری بپذیریم، باید تنها کارهایی را انجام دهیم که بر لذت ما می‌افزایند یا از درد و رنجمان می‌کاهند. در نتیجه این دیدگاه، هرگاه بخواهیم کاری انجام دهیم، باید از خود بپرسیم آیا این کار به افزایش لذت یا کاهش درد می‌انجامد یا خیر؛ اگر می‌انجامد آن کار درست است و باید انجامش دهیم و اگر نمی‌انجامد، آن کار نادرست است و نباید انجامش دهیم. اگر یک مسلمان بخواهد لذت‌طلب باشد، باید تنها در صورتی نماز بخواند که این کار به او لذت ببخشد. مثلاً ممکن است نماز صبح‌هایش را به‌کلی تعطیل کند، زیرا میزان رنجی که از سحرخیزی می‌کشد بیش از لذتی است که نماز صبح می‌تواند به او اعطا کند. این مثال نشان می‌دهد که برای فرد مسلمان لذت‌طلب بودن بی‌معناست و گاهی وظایفی وجود دارد که او باید با وجود لذت‌بخش نبودن، انجامشان دهد و از برخی لذت‌ها به‌خاطر وظایف دینی خود

پرهیز کند. اما این مسئله تنها به دینداران محدود نمی‌شود. ممکن است در موقعیتی قرار بگیرید که هیچ میلی به کمک کردن به شخص دیگری نداشته باشید و از آن هیچ لذتی نیز نبرید، ولی کار درست در آن موقعیت، این باشد که به او کمک کنید. دفاع از لذت‌طلبی به‌عنوان یک دستور اخلاقی یا عملی کار چندان ساده‌ای نیست. یکی از دلایل این امر آن است که کارهای بسیاری هستند که درستی‌شان به نظر بدیهی می‌آید، ولی لذت‌بخش بودنشان به هیچ عنوان بدیهی نیست. اما لذت‌طلبی را می‌توان به‌شکل دیگری نیز توصیف کرد؛ نه به‌عنوان هنجار، یعنی نه به‌عنوان معیاری برای کار درست و غلط، که به‌عنوان توصیف اعمال انسان‌ها؛ مثلاً وقتی کسی می‌گوید «هر کاری» که آدم‌ها انجام می‌دهند برای این است که از آن لذت ببرند و «هر کاری» که از آن پرهیز می‌کنند به خاطر درد و رنجی است که در آن نهفته است. در این مورد، وجود مثال‌هایی از افرادی که کارهایی انجام می‌دهند که دست‌کم ظاهراً لذت‌بخش نیستند، باعث می‌شود این موضع با چالش‌هایی مواجه شود.

حال بگذارید ببینیم آیا می‌توان گفت خیام در یکی از معانی‌ای که بالاتر به آن اشاره شد، لذت‌طلب است؟ اول آنکه به نظر نمی‌رسد خیام در هیچ‌یک از رباعیاتش در وصف انسان‌ها به لذت‌طلبی‌شان اشاره کند، ولی او همواره در رباعیات خود، نوع خاصی از لذت‌ها را تجویز می‌کند و توصیه می‌کند به دنبالشان برویم. از قضا، او از «می» و «لاله‌رخ» سخن می‌گوید. اگر در معنای فلسفی کلمه، خیام را لذت‌طلب بدانیم، این لذت‌طلبی از نوع «تجویزی» یا «هنجاری» است. یعنی می‌گوید باید لذت برد، نه اینکه بگوید خودتان خودبه‌خود به دنبال لذت هستید. اما ذکر یک نکته در اینجا بسیار مهم است؛ لذت‌طلبی تجویزی به موضعی گفته می‌شود که ادعا دارد «تنها» کاری درست است که لذت‌آفرین یا دردگش باشد. خیام در برخی از رباعیاتش، هر کاری به غیر از لذت بردن را خطا برمی‌شمارد:

می‌خور که به زیر گل بسی خواهی خفت،
بی‌مونس و بی‌رفیق و بی‌همدم و جفت؛
زنهار به کس مگو تو این راز نهفت،
هر لاله که پژمرد، نخواهد بشکفت.

یا در جایی دیگر می‌گوید:

چون نیست مقام ما درین دهر مقیم،
 پس بی می و معشوق خطایی است عظیم؛
 تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم؟
 چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم.

و در جایی دیگر نیز می‌گوید:

شادی بطلب که حاصل عمر دمی ست
 هر ذره ز خاک کیقبادی و جمی است
 احوال جهان و اصل این عمر که هست
 خوابی و خیالی و فریبی و دمی ست

در واقع، خیام جهان ما را جای مناسبی برای لذت بردن نمی‌داند و تجویز لذت بردن از جانب او، نه دعوت به کاری ساده، که به‌نوعی شورش علیه بافت هستی است. اگر خیام این امکان را داشت که خودش جهان را بسازد، به‌شکلی می‌ساخت که به‌آسانی امکان لذت بردن وجود داشته باشد:

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان
برداشتمی من این فلک را ز میان
از نو فلکی دگر چنان ساختمی
کازاده بکام دل رسیدی آسان

آیا تأکید خیام بر نامناسب بودن جهان برای لذت بردن، در لذت طلب بودن او تفاوتی ایجاد می‌کند؟ اگر بپذیریم که خیام لذت طلب است — یعنی لذت را تجویز می‌کند — همچنان می‌توان پرسید چرا این لذت را تجویز می‌کند. همه لذت طلب‌ها به یک دلیل لذت را تجویز نمی‌کنند. برای اینکه بفهمیم او چرا لذت را تجویز می‌کند، باید به جهان‌بینی‌اش مراجعه کنیم. اما پیش از آن، چند نکته درخور توجه وجود دارد: اول، چنان‌که علی دشتی در کتاب دمی با خیام خاطرنشان کرده، رباعیات اصیل که در آن‌ها از «می» سخن می‌رود، بسیار محدود هستند و «می» چندان جایگاه محوری‌ای در رباعیات ندارد و دوم اینکه خیام خود در برخی رباعی‌هایش، ابراز خشم و نفرت و ناراحتی می‌کند:

چون حاصل آدمی در این جای دو در
جز درد دل و دادن جان نیست دگر
خرم دل آنکه یک نفس زنده نبود
و آسوده کسی که خود نژاد از مادر

بسیار مشخص است کسی که این رباعی را می‌گوید و به آن باور دارد، دست کم در لحظه سرودن چنین رباعی‌ای، در حال لذت بردن از زندگی نیست و برعکس، این دنیا را چنان جای نامناسبی می‌داند که نبودن در آن بر هر نوع بودنی ترجیح دارد. خیام در جایی دیگر می‌گوید اگر انسان می‌توانست بین آمدن و نیامدن به این دنیا انتخابی داشته باشد، انتخاب خود او «نیامدن» بود:

گر آمدنم به من بدی، نامدمی
 و نیز شدن به من بدی، کی شدمی
 به زان نبدی که اندرین دیر خراب
 نه آمدمی، نه شدمی، نه بدمی

به نظر می‌رسد ما با یک پارادوکس مواجهیم. در واقع، این جهان چنان جای نامطلوبی است که نبودن در آن و نیامدن به آن، از بودن با هر کیفیتی بهتر است. پس نبودن در این جهان و نیامدن به آن از بودن و لذت بردن از لحظه حال نیز بهتر است. به عبارتی، نگاه خیام به زندگی در این دنیا به‌خودی‌خود نگاهی نامطلوب است. در این حالت، هر کاری که در زندگی خود انجام دهیم و هر اتفاقی که رخ دهد، باز هم زندگی نامطلوب باقی می‌ماند. نگاه خیام در نقطه مقابل کسانی است که زندگی را به‌خودی‌خود ارزشمند می‌دانند و معتقدند حتی اگر در زندگی سختی‌هایی رخ دهد و مشکلاتی وجود داشته باشد، باز هم نفس بودن چیز ارزشمندی است. ممکن است بپرسیم که در این صورت، چرا خیام یا کسی که مشابه او فکر می‌کند، خودکشی نمی‌کند؟ در بخش‌های بعد، به این پرسش خواهیم پرداخت.

لذت‌طلبان بر این باورند که لذت‌طلبی درست است و زندگی را ارزشمند می‌کند و از همین روست که آن را تجویز می‌کنند، اما نگاه منفی خیام به زندگی باعث می‌شود از دیگر لذت‌طلب‌ها متمایز شود، چراکه از نظر او لذت نمی‌تواند زندگی را ارزشمند کند و از طرفی، این جهان چندان هم برای لذت بردن مناسب نیست و ما با دشواری‌های بسیار می‌توانیم لذتی کسب کنیم. با این اوصاف، شاید بهتر به نظر برسد تجویز «لذت‌طلبی» در رباعیات خیام را نوعی شورش علیه وضعیت وجودی برشماریم. از نظر خیام، ما از دری به این دنیا وارد می‌شویم، چند صبحی در آن زندگی می‌کنیم — دنیایی که ماهیت آن درد و بدبختی است، طوری که نیامدن به آن بهتر بود — و پس از مدتی هم از آن خواهیم رفت. با کنار هم قرار دادن این‌ها، گویی تقدیرمان رنج کشیدن و آزار دیدن است. حال اگر کسی به ما بگوید سعی کن در این دنیا، لحظه حال را

دریابی و بر زلف و گیس لاله‌رخی بیاویزی و از می خوردن شاد باشی، گویی به ما می‌گوید علیه آنچه جهان برای تو مقدر کرده، طغیان کن. به هر صورت، از آنجا که خیام لذت را تجویز می‌کند، موضع او لذت‌طلبی است، هرچند شکل بدیعی از لذت‌طلبی باشد.

دهری بودن

واژه دهری در فرهنگ دهخدا، چنین معنی شده است: «منسوب به دهر. منسوب به روزگار. منکرالوهِیت که دهر را عامل شمارد. طبیعی مذهب. آنکه خدایی جز روزگار نداند. فرقه‌ای که دهر را خدا دانند... کسی که عالم را قدیم داند و به حشر و نشر و قیامت قائل نباشد.» در قرآن، در سوره جاثیه، آیه ۲۴، به موضع دهریون اشاره شده است:

«آن‌ها گفتند: چیزی جز همین زندگی دنیای ما در کار نیست؛ گروهی از ما می‌میرند و گروهی جای آن‌ها را می‌گیرند؛ و جز طبیعت و روزگار ما را هلاک نمی‌کند! آنان به این سخن که می‌گویند علمی ندارند، بلکه تنها حدس می‌زنند (و گمانی بی‌پایه دارند)!» (ترجمه مکارم شیرازی).

اگر تعریف کسانی مانند اشعری قمی را بپذیریم، «دهریون کسانی بودند که قائل به قدیم بودن دهر یا زمان مطلق شدند، که به اعتقاد آنان جهان بی‌آغاز و انجام است و امور جهان به‌طور طبیعی به وسیله دهر صورت می‌گیرد، و برای این امور نیازی به موجودات فوق طبیعی نیست»^۲ (ص ۱۴۳)، دهریون در واقع طبیعت‌گرایان متافیزیکی بودند و به وجود صانع و خالق متافیزیکی قائل نبودند. از طرفی، می‌دانیم که خیام در رباعی‌های متعدد، بحث‌های متافیزیکی بر سر قدیم یا محدث بودن جهان را کاری عبث و بی‌فایده می‌شمارد.

۲. اشعری قمی، سعدبن عبدالله ابی‌خلف (۱۳۷۱)، تاریخ عقاید و مذاهب شیعه (المقالات و الفرق)، تصحیح متن عربی و تعلیقات محمدجواد مشکور، ترجمه یوسف فضایی، تهران: انتشارات عطایی.

چون نیست مقام ما درین دهر مُقیم،
 پس بی می و معشوق خطایی است عظیم.
 تا کی ز قدیم و مُحدَث امیدم و بیم؟
 چون من رفتم، جهان چه مُحدَث چه قدیم.

از این رو، دهری خواندن خیام، طبق تعریف اشعری قمی، با مشکلاتی مواجه خواهد بود، ولی اگر به تعریف قرآنی از دهریون بسنده کنیم، به نظر می‌رسد دهری خواندن خیام چندان هم بیراه نیست. خیام در رباعی‌های خود، ادعا می‌کند چیزی جز همین زندگی دنیا در کار نیست:

ای آن‌که نتیجهٔ چهار و هفتی،
 وز هفت و چهار دایم اندر تَفَتی،
 می‌خور که هزار باره بیش‌ت گفتم:
 باز آمدنت نیست، چو رفتی رفتی.

گروهی از ما می‌میرند و گروهی جایشان را می‌گیرند:

بر مَفْرَشِ خاک خفتگان می‌بینم،
 در زیر زمین نهفتگان می‌بینم؛
 چندان‌که به صحرای عدم می‌نگرم،
 ناآمدگان و رفتگان می‌بینم!

و جز طبیعت و روزگار، ما را هلاک نمی‌کند:

ای چرخ فلک خرابی از کینه‌توست،
 بیدادگری پیشه‌دیرینه‌توست،
 ای خاک اگر سینه‌تو بشکافند،
 بس گوهر قیمتی که در سینه‌توست.

بنابراین، به نظر می‌رسد برخلاف آنچه شایگان می‌گوید، «لذت‌طلب» و «دهری» خواندن خیام خوانشی سطحی از رباعیات او نیست. اما در ادامه، به بخش‌های دیگر فصل موردنظر از کتاب پنج/قلیم در مورد خیام خواهیم پرداخت و خواهیم دید آنچه شایگان به‌عنوان خوانشی «غیرسطحی» از آرای خیام ذکر می‌کند با لذت‌طلبی و دهری بودن منافاتی دارد یا خیر.

خیام شایگان

با خواندن ادامه این فصل از کتاب شایگان، خواننده در کمال تعجب در خواهد یافت او در ادامه سخنانش، در حال دفاع از دهری بودن و لذت‌طلب بودن خیام است. شایگان در مورد جهانی که خیام ترسیم می‌کند، می‌گوید:

«این جهان، جهانی‌ست بیرون از صورت‌ها و الگوهای ازلی، بیرون از حیطه ادیان و مختصاتش، از عروج و رستاخیز و معاد. جهانی‌ست برهوت که معنایش را از عریانی‌اش می‌گیرد... زمان حضور خیام نه از مقوله بازگشت به مبدا و اصل است و نه مطابق طرحی الهی یا معطوف به غایتی خاص بسط می‌یابد؛ بلکه به گونه "آنتیتی" است که از نمودها به‌وجود آمده است، و به مکتهایی که در برهوت "عدم" همچون واحه‌های درنگ است، قطعه‌قطعه می‌شود... جهان دو دروازه دارد: از دری به درون می‌آییم، و از دری دیگر به‌در می‌شویم. انسان میان دو عدم گرفتار است. و این امر ناشی از نقصی است که در ذات چیزها، در بیهودگی ذاتی و ازلی جهان، مستقر است. میان این دو عدم، حله هستی از

رنج بافته شده است، اما رنجی چنان اساسی که به‌نوعی پرده بنیاد وجود را تشکیل می‌دهد، چراکه وجود جز بازتولید نیست... همه ما به خاک بدل خواهیم شد و بقایای ما به‌منزله کودی خواهد بود برای دگردیسی‌های دیگر. بدن ما آجری خواهد شد برای ساختن گورهای دیگر... به عبارت دیگر، جهان گورگاهی‌ست عظیم، کارگاهی‌ست که در آن از خاک‌رفتگان قالب‌های تازه می‌سازند. اما قالب‌هایی که به‌طرزی خستگی‌ناپذیر بازتولید همان الگوها و همان وضعیت‌های پیشین هستند. از همین روست که خیام جهان را "کهنه رباط" و "صحرای عدم" می‌خواند یا بزمی گسترده می‌داند که بر سر آن گدایان و شاهان خاک‌شده گرد می‌آیند و به‌عبارت دیگر سراسر نمایشی اندوه‌بار است میان دو عدم. نمایشی که در آن هیچ چیز معنایی ندارد. نه بهشتی هست، نه دوزخی، نه معادی و نه بازگشتی به اصل و نه هیچ چیز دیگر. در اینجا خیام به ضرب ایجازی کوبنده و با بصیرتی انعطاف‌ناپذیر همه توهمات متافیزیکی را که انسان در طی اعصار و قرون ساخته و پرداخته ویران می‌کند.» (صص ۴۹-۵۴).

آنچه شایگان به‌درستی به‌عنوان باورهای خیام ذکر می‌کند، همگی ویژگی‌های باور یک دهری هستند. شایگان بر برخی باورهای خیام مانند تکرار شدن موقعیت‌ها در این نمایش بی‌معنای زندگی، تأکید می‌کند و هیچ‌یک از ویژگی‌هایی که او برمی‌شمارد با دهری بودن - در تعریف قرآنی آن - ناهم‌خوان نیست. کسی که قائل به وجود طبیعت است و باور دارد که ما خواهیم مرد و تمام خواهیم شد و بهشت و جهنمی در کار نیست، اگر به این نیز باور داشته باشد که موقعیت‌هایی در حال تکرار هستند، در «دهری بودنش» خللی ایجاد نمی‌شود. شخص دهری حتی می‌تواند نگرشی به هستی داشته باشد که بر اساس آن، به ما توصیه کند به دنیا و آنچه در آن است چندان دل نبندیم. دهری می‌تواند به ما بگوید جهان در حال گذر است و مراقب باشید این امور گذرا را ابدی در نظر نگیرید، گمان نکنید این پول و ثروتی که دارید همیشگی است، زیبایی‌تان همیشگی است، هوش و حواستان همیشه این‌چنین خواهد بود و زور بازویتان همواره برقرار. همه‌چیز در حال تغییر است و همگی خواهیم مرد، پس باید مراقب باشیم تا متوهم نشویم که این امور گذرا ابدی و همیشگی‌اند، و نباید به آن‌ها دل ببندیم. تصور اینکه اگر شخصی دهری است، پس باید تلقی مشخصی از زمان، اخلاق، زندگی یا هر چیز دیگری داشته باشد، تنها در

گروِ ارائه استدلالی است که نشان دهد «دهری بودن» با باور به اینکه «پدیده‌ها و موقعیت‌ها در حال تکرارند» یا «نباید به دنیا دل بست» ناهم‌خوان است. از قضا، خیام از آن دهری‌هایی است که به ما هشدار می‌دهد کيقباد و بهرام و لاله‌رخ‌ها نیز از چرخه مرگ در امان نیستند؛ یعنی ثروت، قدرت و زیبایی پایدار نیست و زوال می‌پذیرد. شایگان در ادامه، تفسیری زیبا از یافتن لحظه حال در رباعیات خیام، ارائه می‌کند که نه با دهری بودن و نه با لذت‌طلب بودن خیام منافاتی ندارد:

«از منظر عاطفی، لحظه همچنین یک حالت روحی است، نوعی سرمستی است که شراب و شادی جنبه نمادین آن است. حالی‌ست که مثلاً شب‌هنگام، وقتی مهتاب نرم‌نرمک جامه شب را می‌درد، دست می‌دهد و در عین آنکه ما را مسحور می‌کند، به یادمان می‌آورد که این مهتاب بعدها بر گورمان خواهد تابید... لحظه، به عبارت دیگر، آن لحظه تعادل ناب وقت است که هوا نه گرم است و نه سرد، که ابر چهره گلگون گل‌ها را می‌شود... هنگامی‌ست که بلبل تذکر همیشگی شاعر را سر می‌دهد و می‌گوید: به یاد آر، به یاد آر! که باده باید نوشید... از آنجا که این مستی مأمنی‌ست در برابر "وعده فردای زاهد" و لذات بی‌معنای جهان، لحظه‌ای است معلق میان دیروز و فردا، لحظه‌ای که شاعر با سه طلاق گفتن عقل یا همان لاشعوری هستی، "دختر رز" را به زنی می‌گیرد... "رستاخیز" خیام آن لحظه سرشار و سرریزی‌ست که تداوم بیداری را در غسل‌های ناپیوسته قطع‌های مکرر تامین می‌کند... شادی خیام، "مذهب" اوست. "رستاخیز" اوست در جهانی که نه گناه می‌شناسد و نه عقوبت.» (صص ۵۷-۶۳).

در اینجا، به نظر نمی‌رسد آنچه شایگان می‌گوید ذره‌ای با لذت‌طلبی تفاوت داشته باشد. شاید منظور شایگان از «لذت‌طلب» نبودن خیام، همان لذت‌طلبی‌ای باشد که در زبان فارسی بار منفی دارد، وگرنه از منظر فلسفی، توصیف شایگان از موضع خیام «لذت‌طلبی» است، حتی اگر لذت‌طلبی‌ای که به او نسبت می‌دهد تجویز لذت دریافتن لحظه حال و رهایی از رنج اوهامی باشد که گذرا بودن آن‌ها را فراموش می‌کنیم.

جام شراب در طبیعت بی‌شعور

خیام به ما توصیه می‌کند دم را دریابیم. بدین منظور، باید درگیر اموری شد که بسیار به ما نزدیک‌اند. باید حواس خود را به بزمی معطوف کنیم که در آن حضور داریم، و درگیر لحظاتی شویم تا بتوانیم از آن لذت ببریم، یا باید به موضوع کلاس درسی که در آن شرکت می‌کنیم علاقه داشته باشیم و به بحث‌های مطرح‌شده در آن توجه و فکر کنیم. درگیر جزئیات شدن زمینه‌ای فراهم می‌کند تا از یک پدیده لذت ببریم. بسیار نیز اتفاق می‌افتد که پس از آشنا شدن با جزئیات یک پدیده یا شخص، کاستی‌ها و ضعف‌هایش برایمان عیان می‌شود و از آن دلزده می‌شویم، اما تا زمانی که درگیر جزئیات یک پدیده نشویم، امکان لذت بردن (یا آزار دیدن) از آن جزئیات فراهم نمی‌شود. برای اینکه درگیر جزئیات یک پدیده شویم، باید شرایطی فراهم باشد. این شرایط با نوعی برانگیخته شدن مرتبط است؛ مثلاً اینکه در بدو امر، جذابیتی ظاهری وجود داشته باشد که بتواند ما را مجذوب کند یا کنجکاوی‌مان را برانگیزد یا هیجانی در ما به وجود آورد. ممکن است با یک ساز موسیقی آشنا شوید و جذابیتش به حدی باشد که بخواهید نواختنش را بیاموزید یا ممکن است با شخصی آشنا شوید و کنجکاو شوید تا بفهمید ظرفیت بروز چه حدی از حقارت را دارد و برای کشف میزان و اشکال حقارتش، با او ارتباط برقرار کنید و... اما تمام این انواع برانگیخته شدن و پیگیر جزئیات شدن در دنیا در صحنه‌ای بزرگ‌تر اتفاق می‌افتد؛ دنیایی که دربرگیرنده من و شما و دیگر پدیده‌هاست. این دنیا باید به‌شکلی باشد که پدیده‌های درون آن بتواند ما را برانگیخته کند. برای بررسی این امر، باید از جزئیات اطراف بسیار نزدیک به خود دست بشویم و قدری از آن‌ها فاصله بگیریم و از منظری کلان به هستی بنگریم. به عبارتی، باید جام شراب را زمین بگذاریم و از دنیای اطراف که غرق و درگیر جزئیاتش شده‌ایم، فاصله بگیریم و ببینیم جهان در کلیت خود به چه شکل است؟ به چه شکل باشد می‌توانیم با پدیده‌های هستی برانگیخته شویم و به چه شکل باشد نمی‌توانیم با پدیده‌های هستی برانگیخته شویم؟

چون عهده نمی‌شود کسی فردا را،
حالی خوش کن تو این دلِ سودا را،
می نوش به ماهتاب، ای ماه که ماه،
بسیار بگردد و نیابد ما را.

آن هنگام که خیام دست از جام شراب و لاله‌رخ خود می‌شوید و با هشیاری سراغ هستی می‌رود، یا به عبارتی درگیر فلسفه می‌شود، طبیعتی بی‌شعور و فاقد احساسات می‌یابد که نه برایمان دلی می‌سوزاند نه می‌تواند نگرانمان باشد و نه حتی انسان و مگس برایش تفاوتی دارد. او در عالم هشیاری، درمی‌یابد هریک از ما چون کوزه‌ای هستیم که لحظه‌ای در هستی شکل می‌گیریم و سپس از هم فرومی‌پاشیم. شکل گرفتن کوزه‌ها و مست شدنشان با جامی شراب، خوش بودنشان با لاله‌رخ و سپس ویران شدن آن‌ها چرخه‌ای تکراری است که راه فراری از آن نیست. آیا وقتی از این صحنه تکرارشونده هستی آگاه می‌شویم، می‌توانیم همچنان با جزئیات زندگی‌مان برانگیخته شویم؟ لاله‌رخی که سر راه من سبز می‌شود و جام شرابی که در دست شماست، و خود من و شما، همگی چیزی نبودیم جز مشتی خاک که در اکنون هستی به کوزه‌ای تبدیل شده‌ایم و لختی دیگر فرو خواهیم پاشید و دوباره به مشتی خاک بدل خواهیم شد. از این حیث، من و شما با هیچ کوزه دیگری تفاوت نداریم و سرنوشت لاله‌رخ‌ها و جام‌های شراب نیز همگی شبیه به هم است. بنابراین، جهان چنان که خیام آن را می‌بیند، چرخه‌ای تکراری است که هیچ‌یک از ما در آن جدا بافته نشده‌ایم و مرگ سرنوشت همه‌ماست. این نگاه به هستی و زندگی بشر انگیزه زیادی برای آدمی باقی نمی‌گذارد که به جزئیات زندگی و جهان اطرافش مشغول شود. دنیا، یعنی ظرفی که ما را در بر گرفته است، در کلیت خود آن‌قدرها هم جذاب نیست که بخواهیم درگیر جزئیات آن شویم.

ای بیخبران شکلِ مُجَسَّمِ هیچ است،
وین طارمِ نه‌سپهرِ اَرَقَمِ هیچ است،

خوش باش که در نشیمنِ کَوْن و فساد،
وابسته یک دمیم و آن هم هیچ است!

اما هیچ‌یک از ما همواره غرق در جزئیات زندگی یا درگیر پرسش‌های فلسفی در مورد کلیت هستی نیستیم. آن لحظه که مست از جام شراب یا غرق در نگاه لاله‌رخی هستیم، مجالی برای فکر کردن دربارهٔ اینکه بخشی از جهان بی‌شعور و تکرارشونده و بی‌حاصلیم، نداریم و آن زمان که ذهنمان درگیر چرخهٔ پوچ پیدایش و نابودی کوزه‌ها در این دیر خراب است نیز امکان غرق شدن در مستی شراب و چشمان لاله‌رخ را نداریم. گویی چاره‌ای نداریم جز اینکه میان این دو حالت در آمدوشد باشیم. به نظر می‌رسد که نگاه فلسفی خیام به هستی به دریافتن لحظهٔ حال کمکی نمی‌کند، بلکه برعکس، وقتی آن نگاه به هستی را برمی‌گزینیم و درگیرش می‌شویم، هیچ چیز لذتبخشی در جهان وجود ندارد. توصیهٔ او باعث می‌شود هستی قابل تحمل و زیستن شود. اینکه به چه میزان باید جهان را با فاصله و در حالت هشیارِی نگریست و درگیر تفکر فلسفی شد و به چه میزان درگیر جزئیات لذتبخش زندگی، و اینکه نقطهٔ تعادل میان این دو کجاست، پرسشی درخور توجه است، اما در برخی از رباعیات به نظر می‌رسد خیام به دنبال نقطهٔ تعادلی میان این دو نیست و درگیر جزئیات لذتبخش شدن در این فرصت کوتاه و فراموش کردن پرسش‌های فلسفی در مورد کلیت هستی را حالت ایدئال می‌داند. پرسش‌های فلسفی در مورد هستی، ما را از لذت بردن از جزئیات باز می‌دارند.

از درسِ علوم جمله بگریزی به،
و اندر سرِ زلفِ دلبر آویزی به،
ز آن پیش که روزگار خونت ریزد،
تو خونِ قنینه در قدح ریزی به.

ای دل تو به ادراکِ معما نرسی،
 در نکته زیرکانِ دانا نرسی؛
 اینجا ز می و جام بهشتی می‌ساز،
 کانجا که بهشت است رسی یا نرسی.

شک‌گرایانی مانند سکستوس امپریکوس نیز بر این عقیده بودند که باورهای جزمی ما انسان‌ها زمینه تشویش ذهن را فراهم می‌کند و یکی از راه‌های درمان این تشویش ذهن، روش شک‌گرایانه مدنظر آن‌ها بود. روش سکستوس به این شکل بود که هر موضعی را در برابر موضع مخالف آن مطرح می‌کرد و آنگاه ما با دو طیف استدلال له و علیه یک موضع مواجه می‌شدیم. در این حالت، سکستوس توقع دارد به لحاظ روانی به این تصمیم برسیم که خود را از قضاوت ملغی کنیم و به هیچ‌یک از دو موضع باور نیابیم. به‌عنوان مثال در کتابش، در بحث درباره وجود خداوند، می‌بینیم که استدلال‌های موافق و مخالف در مورد خداوند را کنار یکدیگر قرار می‌دهد و بدین شکل می‌خواهد نشان دهد به کمک استدلال نمی‌توان مشخص کرد خدایی وجود دارد یا خیر و از نظر فلسفی، ما باید قضاوت خود را نسبت به وجود خداوند ملغی کنیم. بنابراین، سکستوس به دنبال زیر سؤال بردن وجود خداوند نیست. اما نکته جالب‌توجه این است که او باورهای رایج میان مردم مبتنی بر وجود خداوند و انجام اعمال مذهبی را نه تنها نفی نمی‌کند، بلکه معتقد است شک‌گرا نیز می‌تواند مردم عادی را در این مسیر همراهی کند.^۳ به عبارت دیگر، او نیز می‌تواند پیرو دین عادی مردم باشد. تنها مسئله‌ای که سکستوس دارد همان ادعاست که می‌توان با استدلال عقلانی و فلسفی نشان داد یکی از مواضع موجود در مورد خداوند صحیح است. اما خیام در رباعیات، به روش سکستوس عمل نمی‌کند یا به عبارتی سعی ندارد دیدگاه‌های مخالف را در برابر یکدیگر قرار دهد. او در عوض، به شکل مستقل، به طرح ندانم‌گرایی می‌پردازد که به آن اشاره

۳. برای شرح مبسوط آنچه در مورد سکستوس آمد، به اثر زیر مراجعه کنید:

Long, A. (1990) 'Scepticism about Gods in Hellenistic Philosophy' in Griffith, M. and D. J. Mastronarde, eds. *Cabinet of the Muses: Essays on Classical and comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer*. Atlanta, 279-91.

شد. خیام برخلاف سکستوس، نه‌تنها پیروی از دین عادی مردم را مجاز نمی‌شمارد، که بر آن می‌تازد. علاوه بر این دو تفاوت، درحالی‌که سکستوس بر این باور است که صرف ملغی کردن قضاوت به روش مدنظرش، آرامش روان به بار می‌آورد، خیام به دنبال چنین آرامش ذهنی‌ای نیست و در عوض، در پی لذت‌ایجابی است.

لاله‌رخ و باده: تنوع لذت و پرهیز از درد

چنان‌که از رباعی‌های خیام برمی‌آید، از نظر او جهان از ذراتی تشکیل شده که مدام در حال ترکیب شدن با یکدیگر و جدا شدن از هم هستند. اگر چنین باشد، «من» نیز از اتم‌ها یا ذره‌هایی تشکیل شده‌ام که در گذر زمان تغییر می‌کنند و از حالتی به حالت دیگر درمی‌آیند. در نتیجه، «منی» ثابت نیز وجود نخواهد داشت. اگر ما انسان‌ها که بخشی از این جهان ذرات هستیم، روحی داشتیم که خارج از چرخه ذرات بود و دستخوش تغییر نمی‌شد، همواره «منی» ثابت داشتیم. اگر خودِ جهانِ ذرات نیز روحی داشت که دستخوش تغییر نمی‌شد، می‌توانستیم از شعور کیهانی یا نوعی مشخص از خدا سخن بگوییم. از رباعیات خیام چنین برمی‌آید که او به وجود چنین روحی برای انسان یا کیهان قائل نیست. در نتیجه این نگرش، هنجاری در جهان ذرات - که تمام کیهان از جمله انسان را در بر می‌گیرد - غیر از همان چرخه پیوند و گسست میان ذرات، وجود ندارد. انسان نیز چون هر موجود دیگری که در این فرایند به وجود می‌آید و از بین خواهد رفت، نوعی تصادف است و زندگی فرصتی است که برای او فراهم شده است. توصیه خیام به ما موجودات تصادفی در این چرخه پیوستن و گسستن اتم‌ها، لذت جستن است.

خیام در ترانه‌های خود، شراب و لاله‌رو را تجویز می‌کند. ممکن است این دو صرفاً نماینده لذت‌های ممکن باشند. البته نشستن با لاله‌رو ضرورتاً به معنای کسب لذت جنسی نیست، بلکه می‌تواند تنها مصاحبت با شخصی زیبارو و لذت بردن از زیبایی‌اش باشد. اما اگر نوشیدن شراب و لذت جنسی را نمونه‌ای از لذت‌هایی در نظر بگیریم که باید جست، امکان اینکه در فرایند لذت‌جویی به ملال بیشتری برسیم، زیاد است. نوشیدن الکل می‌تواند منجر به افسردگی شود یا

به کبد آسیب برساند. با بررسی چنین مواردی، دیر یا زود در خواهیم یافت دوراهی بزرگی بر سر راه لذت‌جویی وجود دارد. راه اول این است که به واقع در لحظه زندگی کنیم و هر لذتی را که فراهم می‌شود، فارغ از هرگونه بررسی و نگرانی برای آینده، در آغوش بکشیم؛ بدون نگرانی از اینکه فردا چه اتفاقی ممکن است برایمان بیفتد و این عمل مشخص چه عواقب و خطراتی برایمان خواهد داشت و... صرفاً آن را از آنجا که لذتبخش است، انجام دهیم. راه دوم این است که در عین لذت جستن، از پرهیز از درد و رنج اطمینان حاصل کنیم. مثلاً با خود بسنجیم اگر فلان عمل را که اکنون می‌توان انجام داد، انجام دهیم، چه عواقبی ممکن است داشته باشد و... رویکرد اول بی‌پروا و بدون هیچ احتیاطی است و بر این اصل استوار است که واقعاً مشخص نیست یک لحظه دیگر زنده باشیم یا نه و از این رو، دلیلی ندارد در این لحظه که زنده‌ایم، خود را از لذت محروم سازیم. نگرش دوم قدری محتاطانه‌تر و بر این اصل استوار است که هر لحظه که زنده‌ایم، ممکن است در نتیجه اعمالمان به درد و رنجی دچار شویم، پس بهتر است جانب احتیاط را بگیریم و دست‌به‌عصا لذت‌جویی کنیم. «کورنایی»‌ها پیرو چیزی شبیه نگرش اول به لذت بودند و «اپیکوری»‌ها پیرو چیزی شبیه نگرش دوم به لذت. برخی مایل‌اند خیام را اپیکوری برشمارند، ولی اگر بخواهیم بر اساس رباعیات قضاوت کنیم، بیش از آنکه روح اپیکوری بر رباعیات حاکم باشد، روح کورنایی حاکم است. کورنایی‌ها نقش جسم در لذت را بسیار پررنگ می‌دانستند و طبق نظر برخی مفسران، تنها لذت را لذت جسمانی برمی‌شمردند. علاوه بر این، تنها به لحظه حال اصالت می‌دادند و از این رو، حتی برنامه‌ریزی برای آینده را نیز توصیه نمی‌کردند. اما اپیکور بر لذات ذهنی نیز تأکید داشته و لذت و درد ذهنی را از لذت و درد جسمی شدیدتر می‌دانسته و توصیه‌های بسیاری به دوری از درد و رنج نیز دارد.^۴ چنان‌که از ظاهر رباعی‌های خیام برمی‌آید، افکار او در این مورد، بیش از اینکه شبیه اپیکوری‌ها باشد، شبیه مکتب کورنایی است. اپیکور پرهیز از لذت را از لوازم لذت بردن می‌دانست. به دیگر عبارت، دوری از لذت، به‌جای افزایش آستانه لذت یا غرق شدن بیشتر در آن، زمینه‌ای فراهم می‌کند تا هنگام رسیدن به آن، لذت

۴. شرح مبسوط‌تری را از آنچه بدان اشاره شد، می‌توانید در فصل هفتم کتاب زیر بیابید:

بسیار زیاد به نظر می‌رسد. مثلاً اگر زمانی طولانی از غذا خوردن پرهیز کنیم، غذایی که در حالت عادی بی‌کیفیت و بی‌مزه جلوه می‌کند، بسیار لذت‌آور و خوشمزه خواهد شد. اپیکور همچنین در مورد لذت جنسی معتقد است زیادت آن موجب درد و رنج می‌شود، و کمتر تن دادن به آن را زمینه‌ساز لذت بیشتر از آن می‌داند. از آنجا که نمی‌دانیم تا کی زنده هستیم، این دوراهی لذت‌جویی دوراهی‌ای همواره برقرار است که هر لحظه باید با آن مواجه شد.

امروز تو را دسترس فردا نیست،
و اندیشهٔ فردات به جز سودا نیست،
ضایع مکن این دم آر دلت بیدار است،
کاین باقی عمر را بقا پیدا نیست!

لذت‌طلبی و بدبینی فلسفی

در برخی از رباعی‌های خیام، چنان تصویر تیره‌وتاری از جهان برای ما ترسیم می‌شود که گویی نیامدن به آن بهتر از آمدن است، مانند:

چون حاصلِ آدمی درین جایِ دودر،
جز دردِ دل و دادنِ جان نیست دگر؛
خرمِ دلِ آن که یک نفس زنده نبود،
و آسوده کسی که خود نژاد از مادر!

خیام در چنین رباعی‌هایی، مهم‌ترین مشخصهٔ این جهان را درد و رنج تا هنگام مرگ ذکر می‌کند و اگر زندگی به واقع چنین دردناک و رنج‌آلوده باشد، حق با اوست: چنین زندگی‌ای ارزش

زیستن ندارد. حتی اگر زندگی شخصی از ابتدا چنین آغشته به درد و رنج نباشد و در اثر یک بیماری در سنی خاص، مملو از درد و رنجی علاج‌ناپذیر شود، ممکن است مرگ را به زندگی ترجیح دهد و از کادر پزشکی چنین مطالبه‌ای داشته باشد. اما زندگی چند نفر از ما آن قدر دردناک و رنج‌آلود است که بتوانیم چنین حکمی در موردش بدهیم؟ و آیا برای تشخیص این حد از دردناک و رنج‌آور بودن، می‌توان به راحتی معیاری تعیین کرد؟ ممکن است شخصی درگیر جنگ و قحطی باشد، ولی وقتی تکه نان خشکی به دست می‌آورد، از آن لذت ببرد و به امید به دست آوردن تکه نان بعدی و لذت بردن از آن، زندگی کند. شخصی نیز ممکن است در یک کاخ شب را روز کند، ولی از کوچک بودن کاخش در رنج و عذاب باشد و هر صبح که برمی‌خیزد، خود را نفرین کند. در مورد بیماری دردناک علاج‌ناپذیر هم نمی‌توان به راحتی نسخه‌ای پیچید و شاید برخی حتی در همان حال مایل نباشند عطای زندگی را به لقایش ببخشند و به دنبال جزئیاتی لذتبخش از زندگی باشند. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد این گونه رباعی‌های بدبینانه با برخی دیگر از رباعی‌های خیام، که ما را به لذت بردن از زندگی، می‌ناب و لاله‌رخ دعوت می‌کنند، در تعارض باشند، مانند:

می‌نوش که عمر جاودانی این است،
 خود حاصلت از دور جوانی این است،
 هنگام گل و مل است و یاران سرمست،
 خوش باش دمی، که زندگانی این است.

اگر دنیا به واقع چنان وحشتناک است که جز رنج و مرگ چیزی در آن نیست، چگونه می‌توان در چنین جهنمی، دمی خوش بود؟ آیا در چنین جهنمی، امکان پیدایش لاله‌رخ و می‌ناب و هر چیز مطلوب دیگری وجود دارد؟ به نظر می‌رسد وجود می‌ناب و لاله‌رخ با جهنم برشمردن این دنیا ناهم‌خوان است و از آنجا که خود خیام تأکید بسیاری دارد که باید در این عمر کوتاه از لذت‌های می‌ناب و لاله‌رخ بهره‌مند شد، میان رباعی‌هایی که در آن‌ها دنیا را جهنمی

دهشتناک به تصویر می‌کشد و رباعی‌هایی که ما را به لذت دعوت می‌کند، ناهم‌خوانی وجود دارد. برای توجیه این ناهم‌خوانی، می‌توان به حالات متفاوت شاعر هنگام سرودن این رباعی‌ها ارجاع داد یا در اصالت برخی از آن‌ها تردید کرد، اما شاید بشود به شکل دیگری نیز به این ناهم‌خوانی ظاهری نگریست.

در رباعی‌هایی که خیام در آن‌ها از این دیر خراب می‌نالد، به ما می‌گوید اگر امکانش را داشت، این جهان را از میان می‌برد و به شکلی می‌ساخت که بتوانیم در آن لذت ببریم و از اینکه در این جهان، «لب چون لعل و زلفین چو مشک» به زیر خاک می‌روند، پشیمان می‌شود. خیام به عنوان ناظری که به جهان می‌نگرد، سخن می‌گوید. او در چنین رباعی‌هایی، درگیر زندگی نیست و گویی گوشه‌ای با فاصله ایستاده و چرخش روزگار را نظاره می‌کند. آنچه می‌بیند آدم‌های بسیاری است که به دنیا می‌آیند و درد و رنج بسیار می‌کشند و سپس می‌میرند؛ چرخه‌ای که نه مدتی کوتاه، بلکه همواره برای بشر برقرار بوده است. وقتی در جایگاه ناظر می‌ایستد، وحشت زندگی برایش نمود زیادی پیدا می‌کند. در مقابل، در رباعی‌هایی که به ما توصیه می‌کند اگر با لاله‌رخی نشسته‌ایم، خوش باشیم یا می‌بنوشیم که عمر جاودانی این است یا می‌بخوریم که دیگر به این دنیا نخواهیم آمد، از جایگاه فاعل در برابر منفعل سخن می‌گوید؛ از جایگاه شخصی درگیر زندگی و مشغول فعالیت که از دنیا فاصله نگرفته است. هنگامی که برخلاف یک فیلسوف، دست از مشاهده جهان می‌کشیم و در عوض، درگیر انجام کاری در این دنیا می‌شویم، امکان لذت بردن یا رنج کشیدن برایمان فراهم می‌شود. وقتی درگیر لاله‌رخ و می ناب می‌شویم، لذت می‌بریم، اما اگر بخواهیم به جایگاه ناظر بازگردیم، خواهیم دید کسانی که در طول تاریخ با لاله‌رخی مشغول بوده‌اند، پس از مدتی او را از دست داده‌اند، لاله‌رخشان پس از چندی برایشان ملال‌آور شده یا می ناب سردرد و تگری به همراه آورده و...

در اغلب موارد، رباعی‌هایی که خیام در آن‌ها از جایگاه ناظر، پلشتی‌های جهان را برایمان بازگو می‌کند توصیفی هستند، ولی رباعی‌هایی که به لذت و لاله‌رخ و می ناب اشاره دارند، تجویزی‌اند. بنابراین، بیش از آنکه بتوان گفت رباعی‌های خیام دچار نوعی تعارض‌اند، باید گفت این دو دسته رباعی از دو منظر متفاوت بیان شده‌اند. دسته‌ای از آن‌ها از جایگاه ناظری است که

چرخه مرگ و زندگی را در طبیعت در حال تکرار، و درد و رنج را در کلیت این چرخه غالب می‌بیند و دسته دیگر از جایگاه فاعلی است که هر لحظه خود را درگیر لاله‌رخ و می نابی می‌کند و از آن‌ها لذت می‌برد. آنچه لذت را ممکن می‌سازد توصیف نیست، بلکه عمل است. شاید بخواهیم بر این اساس، به این نتیجه برسیم که باید به کل جایگاه ناظر را کنار بگذاریم و استوار در جایگاه فاعل مشغول لذت‌جویی شویم. اما در رفت‌وآمد میان جایگاه ناظر و فاعل، لذت معنایی متفاوت پیدا می‌کند. اگر لحظه‌ای که درگیر لذتی هستیم، در پس ذهنمان به یاد داشته باشیم همواره امکان چنین لذتی فراهم نخواهد بود و لذتی که فراهم شده در دنیایی که درد و رنج در آن پررنگ است، مغتنم است، به شکل دیگری با آن مواجه خواهیم شد.

هرچند برخی‌مان می‌توانیم با چنین نگاهی با کیفیتی متفاوت مشغول لذت بردن شویم، برخی‌مان نیز این بی‌ثباتی و گذرا بودن را با لذت بردن در تضاد می‌بینیم. دسته دوم خواهند گفت وقتی می‌دانیم چیزی گذراست و از میان خواهد رفت، چرا باید درگیرش شویم؟ آیا بهتر نیست به آن تن ندهیم و از رنج‌هایی که به خاطر از دست دادن متحمل خواهیم شد، در امان باشیم؟ اما آیا آنچه در مقام ناظر در این دنیا شاهدش هستیم ثبات و پیوستگی‌ای در خود دارد؟ آیا انسان‌ها به این دنیا نمی‌آیند و نمی‌میرند؟ آیا گردش ذرات موجب پیدایش چیزی نمی‌شود و سپس همان چیز را از میان نمی‌برد؟ آیا آنچه ثابت است همین تغییر و آمدن‌ها و رفتن‌ها نیست؟ اگر بتوانیم در مقام ناظر، جهان را به شکلی متفاوت از آنچه خیام می‌بیند ببینیم، بر کیفیت لذت‌جویی‌مان نیز تأثیر خواهد گذاشت. اما اگر آنچه خیام در مقام ناظر توصیف می‌کند درست باشد، باید در مقام عمل، لذت بردن به‌رغم بی‌ثباتی و گذرا بودن جهان را آموخت.

لذت‌گرایی و جبرگرایی

بر لوح نشانِ بودنی‌ها بوده‌است،

پیوسته قلم ز نیک و بد فرسوده‌است؛

در روز ازل هر آنچه بایست بداد،
غم خوردن و کوشیدن ما بیهوده است.

خیام از یک سو در برخی از رباعی‌های خود تأکید می‌کند آنچه روی خواهد داد از ازل مشخص شده است و در واقع نوعی جبرگرایی را می‌پذیرد، و از سوی دیگر، گاه به همین دلیل و گاه به دلایلی دیگر، تأکید می‌کند باید از زندگی خود لذت ببریم و از غم و غصه و بیم و امید نسبت به جهانی دیگر بر حذر باشیم. ولی اگر هرآنچه روی خواهد داد و هرآنچه انجام خواهیم داد از پیش و از ازل تعیین شده است، چرا این جبر نباید شامل احساسات، تمایلات و باورهای ما نیز بشود؟ مگر ذهن، مغز و احساسات ما بخشی از این جهان نیستند؟ اگر این‌ها بخشی از این جهان باشند و این جهان و رویدادهای آن از پیش تعیین شده باشند، بنابراین تغییرات و تحولات آن‌ها نیز از پیش تعیین شده است. به دیگر عبارت، هرآنچه اکنون درباره‌اش فکر می‌کنم و در گذشته فکر کرده‌ام و در آینده فکر خواهم کرد، هر باوری که داشته، دارم و خواهم داشت، هر ترسی که در هر لحظه از زندگی خود تجربه کرده‌ام، هر لذتی که برده‌ام و خواهم برد، و حتی همین فعل نوشتنی که اکنون بدان مشغولم از پیش تعیین شده است.

اگر همه‌چیز از پیش تعیین شده باشد، توصیه به لذت بردن از زندگی و دریافتن دم و غصه نخوردن، تناقض‌آمیز نیست؟ در صورت برقراری جبر، توصیه خیام به مخاطبش مبنی بر لذت‌جویی نیز از پیش تعیین شده، چنان‌که واکنش مخاطب رباعیات او به این توصیه‌ها نیز از پیش تعیین شده است.

نگرش ما به کلیت زندگی بر حالت روانی ما تأثیر می‌گذارد. اگر تصور کنیم زندگی و هرآنچه در آن انجام می‌دهیم از پیش تعیین شده، ممکن است اشتیاقمان را به انجام کارهای متفاوت از دست بدهیم یا مسئولیت خودمان و دیگران در قبال مسائل مختلف را نادیده بگیریم. در مقابل، اگر تصور کنیم هرآنچه انجام می‌دهیم نتیجه تصمیم‌ها و انتخاب‌های خودمان است، اگر اشتباهی رخ دهد، خودمان را ملامت می‌کنیم و اگر به موفقیت دست یابیم، خودمان را ستایش خواهیم کرد. آیا همین نکته که چگونگی نگرش ما به جهان بر حالات روانی‌مان تأثیر

می‌گذارد، نشان نمی‌دهد که همه چیز از پیش تعیین نشده است و دست کم حالات روانی‌مان تحت تأثیر نگرشمان به جهان است؟ علاوه بر این، می‌توانیم نگرش خود را به جهان تغییر دهیم و بدین ترتیب، حالات روانی خود را تحت تأثیر قرار دهیم. آیا نمی‌توان از این نکته نتیجه گرفت این ما هستیم که با تغییر طرز نگرش خود بر حالاتمان تأثیر می‌گذاریم و بنابراین نگرش جبرگرایانه درست نیست؟ اگر جبرگرایی توصیف صحیحی از وضعیت امور جهان باشد، باید تصور کرد افکار، حالات روانی و باورهای ما در مورد جهان از پیش تعیین شده‌اند. دست کم بخش مهمی از اعمالمان نتیجه افکار، باورها و حالات روانی ما هستند. در نتیجه، نمی‌توان مدعی شد که تنها اعمالمان و هرآنچه انجام می‌دهیم از پیش تعیین شده است، ولی افکار و باورها و حالات روانی‌مان از آن خودمان و مصون از جبر حاکم بر هستی‌اند.

اگر جبر برقرار باشد، لذت‌جویی برخی انسان‌ها و در مقابل، غم خوردن و جدی گرفتن دنیا و دیگر حالاتی که ممکن است بخواهیم در برابر لذت‌جویی قرار دهیم، نتیجه آن جبر است. از آنجا که در این حالت توصیه کردن و نکردن به لذت‌جویی نیز نتیجه جبر است، نباید دچار توهم شد که توصیه و تغییر حالت روانی شخص در نتیجه آن، از سیطره این جبر خارج است. اگر جبر برقرار باشد، توصیه به متوهم نشدن در مورد وجود اراده آزاد نیز نتیجه جبر است. اگر شخصی بگوید این توصیه‌ها بی‌فایده است، چون جبر برقرار است، و بنابراین باید از این توصیه‌ها دست کشید، خود این سخن نتیجه جبر است. همان‌طور که اگر شخصی بگوید این توصیه‌ها فایده دارند و باید گفته شوند، سخنش نتیجه جبر است.

ولی در صورتی که چنین جبر فراگیری برقرار باشد، قابل تشخیص و ردیابی نیست. اگر وجود آن را فرض بگیریم، هرآنچه روی می‌دهد، از جمله فرض گرفتن وجود جبر، نیز نتیجه آن جبر است. در نتیجه، اگر جبر برقرار باشد، توصیه به لذت یا پرهیز از آن تناقض‌آمیز یا بی‌معنا نیست، نتیجه آن است. اما تشخیص وجود یا عدم وجود چنین جبری همچون دیگر رازهای هستی، مستلزم آن است که از جایگاه انسانی خود فراتر رویم. به عبارتی، باید به پرسپکتیوی دسترسی داشته باشیم که بتوانیم از آن، وجود یا عدم وجود قواعدی سفت و سخت و از پیش تعیین شده برای اعمال، افکار و حالات افراد را تشخیص دهیم. اما ما به چنین جایگاهی

دسترسی نداریم. رباعیات منصوب به خیام دربارهٔ جبرگرایی با موضع ندانم‌گرایانهٔ او در قبال اسرار هستی، تعارض دارد و بر اساس همان معیار خیام، سخن راندن از جبرگرایی سخن گفتن از امری است که نمی‌توان به آن علمی پیدا کرد. از آنجا که در رباعیات چنین تعارضی وجود دارد، چند راه‌حل پیش‌رویمان است که به سه مورد می‌پردازیم: نخست اینکه یا اصالت رباعیاتی را که در آن‌ها موضع جبرگرایانه وجود دارد زیر سؤال ببریم یا اصالت رباعیاتی که موضع ندانم‌گرایانه دارند. دوم اینکه همچون صادق هدایت، این دو تعارض مفهومی در رباعیات را به دو برههٔ زمانی متفاوت در زندگی خیام نسبت دهیم. برای بررسی این دو راه‌حل، نیاز است ادبا و مورخان با استفاده از شواهد موجود، اقدام کنند. اما در حالت سوم، می‌توان بیشتر به مفهوم جبرگرایی در رباعیات پرداخت و با دقت به ویژگی‌های این نوع جبرگرایی، بررسی کرد که آیا به‌واقع تناقض و تعارضی با ندانم‌گرایی دارد، و همچنین تکلیف توصیه به لذت‌گرایی، پس از این بررسی‌ها، چه خواهد شد.

در مورد جبر و ارادهٔ آزاد سه تصور عمده قابل‌طرح است: نخست یک نوع جبرگرایی سفت‌وسخت را در نظر می‌گیریم که شبیه همان چیزی است که تا اینجا مطرح کردیم، یعنی هرآنچه روی می‌دهد کاملاً از پیش تعیین یافته است، حتی افکار و امیال و حالات روان‌شناختی ما در همین لحظه که درگیر این بحثیم. در این رویکرد، اگرچه ممکن است در نظر خودمان اراده و اختیاری داشته باشیم، این در واقع توهمی بیش نیست. همین توهم داشتن اختیار و اراده نیز زادهٔ جبر است. در این حالت، انسان تفاوت عمده‌ای با دیگر اجزای طبیعت مثل درخت‌ها و سنگ‌ها ندارد. در حالت دوم، ما انسان‌ها دارای ارادهٔ آزادیم، به‌شکلی که هیچ امر بیرونی‌ای نمی‌تواند انتخاب‌هایمان را تعیین بخشد. در این حالت، انسان به‌شکلی از کل طبیعت جدا می‌شود و کنش‌های علت‌ومعلولی رایج در طبیعت که حرکت و رفتار اجزای آن مانند درخت‌ها و ابرها و کوه‌ها را تعیین می‌کنند، توان تعیین اعمال و رفتار ما انسان‌ها را ندارند. در حالت سوم، انسان نه کاملاً مستقل از بقیهٔ اجزای طبیعت در نظر گرفته می‌شود و نه مانند یک سنگ یا یک ابر کاملاً بدون اختیار و ارادهٔ آزاد. در این حالت سوم، جبر و ارادهٔ انسان با هم منطبق هستند؛ یعنی اگرچه ما در هر لحظه آزادانه انتخاب می‌کنیم و اختیار می‌کنیم که عملی را انجام بدهیم یا انجام ندهیم، در عین حال، از پیش نیز تعیین شده که در هر لحظه چه انتخابی کنیم. هر تصویری که در ارتباط با ارادهٔ آزاد و جبر طرح کنیم از تاریکخانهٔ جایگاه بشری است و کسی نمی‌داند در واقع کدام

حالت برقرار است. اما در باب تناقض هریک از این حالات با توصیه به امری به‌طور کلی و توصیه به لذت‌گرایی به‌طور خاص، باید گفت تناقضی وجود ندارد. اگر انسان مانند سنگ و کلوخ فاقد هر نوع اختیار و اراده‌ای باشد و همه‌چیز از پیش تعیین شده باشد، آنگاه توصیه به لذت بردن یا شعر سرودن نیز از پیش تعیین شده است و تناقضی در کار نیست. در این حالت، توصیه به لذت بردن یا شعر سرودن همچون وقوع رعدوبرق یا جفت‌گیری نهنگ‌هاست و گوش سپردن یا عمل نکردن به آن نیز همچون هر رویداد طبیعی دیگری است. اگر انسان از قیدوبند علیت رها باشد، باز هم توصیه به لذت تناقضی ندارد و می‌تواند به آن عمل کند. شخصی اراده می‌کند توصیه کند و شخص دیگری اراده می‌کند به آن توصیه عمل یا از آن پرهیز کند. در حالت سوم نیز، که تطابقی میان اراده و جبر برقرار است، تناقضی در کار نیست. در این حالت، وقتی شخصی اراده می‌کند به لذت بردن توصیه کند، علاوه بر اینکه این توصیه خواست شخص اوست، از پیش نیز تعیین شده است.

حال، با توجه به اینکه نمی‌توان تشخیص داد جبر برقرار است یا خیر، باور عقلانی در این باره چه خواهد بود؟ به کدام‌یک باید باور داشت؟ در صورتی که بخواهیم باورهای عقلانی و درست داشته باشیم، آزاد نیستیم هر باوری که می‌خواهیم در مورد هر پدیده‌ای داشته باشیم. اگر آنچه در برابرم قرار گرفته یک درخت باشد، نمی‌توانم بر اساس تصمیم خود، به وجود اتومبیلی در برابرم باور پیدا کنم. نمی‌توانم تصمیم بگیرم که جبر برقرار است یا نیست، بلکه باید به شواهد دقت کنم و بررسی کنم کدام حالت درست است. ولی از آنجا که نمی‌توانم بدانم چنین جبری برقرار است یا نه، تکلیفم چه خواهد بود؟ در این حالت، باید از اتخاذ موضع در قبال جبر پرهیز کرد. در جایی که شواهد توان عرض‌انداز ندارند، اتخاذ موضع نکردن وظیفه عقلانی است. در صورتی که ندانم‌گرایی را بپذیریم، توصیه به غصه نخوردن معنادار است، چراکه به پیش‌فرض گرفتن وجود جبر یا عدم وجود جبر وابسته نیست و دیدیم با هیچ‌یک از سه حالت کلی‌ای که طرح کردیم، تناقضی ندارد. در نتیجه، چون میان جبر و توصیه به لذت تناقضی وجود ندارد، این توصیه نمی‌تواند در رباعی‌های خیام مشکل‌دار باشد. مشکل آن دسته از رباعی‌های خیام‌اند که ادعای برقراری جبر دارند.

اما اگر بتوان رباعیاتی را که ظاهر جبرگرایانه دارند نه به‌عنوان موضعی فلسفی، بلکه تصویری کلی در مورد وضعیت بشر تلقی کرد، این مشکل حل می‌شود. منظور از تصور کلی چیزی شبیه این است: هریک از ما در جایی مشخص به دنیا می‌آییم، در خانواده یا در میان افرادی بزرگ می‌شویم و از بین کسانی که دردسترسمان هستند، دوستانی برمی‌گزینیم و غیره. ما در بسیاری از امور زندگی، امکان انتخاب نداریم یا اگر هم داشته باشیم، در چیزهایی بسیار جزئی است و کلیات آن از اختیارمان خارج است. این واقعیت زندگی ماست که برای فهم آن نیازی به پرورش دیدگاهی فلسفی مانند جبرگرایی یا اراده‌آزاد یا موضعی که میان این دو سازگاری و تطابقی ایجاد کند، نداریم. کافی است زندگی کنیم و به زندگی دیگران توجه کنیم تا دریابیم بسیاری از اجزای زندگی‌مان خارج از اختیار و توان ماست. چنین نگرشی به جهان با ندانم‌گرایی در تعارض نیست، چراکه ادعای مطرح‌شده در یک موضع فلسفی، نیازمند فراتر رفتن از موضع انسانی نیست. در این حالت، توصیه به لذت بردن نیز وجهی دارد. ممکن است از شهری که در آن به دنیا آمده‌اید، فرهنگی که در آن بزرگ شده‌اید، افرادی که اطرافتان بوده‌اند یا ویژگی‌های جسمانی‌ای که به ارث برده‌اید، ناراحت باشید و بابتشان غصه بخورید. در این حالت، شخصی مانند خیام به شما می‌گوید به هر دلیل و شکلی که اینجا هستی، مدت کوتاهی اینجا خواهی بود و پس از آن، هنگامی که بمیری، دیگر امکان بازگشت به این دنیا نیست، و حال که اینجا، شادخواری کن.

ای آن که نتیجهٔ چهار و هفتی،
وز هفت و چهار دایم اندر تفتی،
می‌خور که هزار باره بیشتر گفتم:
باز آمدنت نیست، چو رفتی رفتی.

لذت و اخلاق در رباعیات خیام

در رباعیات خیام، می‌توان تغییر و تحولاتی را که در جهان رخ می‌دهد در قالب تکرار یک رویداد تبیین کرد: ذرات و اتم‌ها از حالتی و شکلی به حالت و شکل دیگری درمی‌آیند. ذراتی ثابت در

جهان وجود دارند؛ در هر گوشه تعدادی از آن‌ها به شکلی و حالتی به یکدیگر می‌پیوندند و پدیده‌ای را می‌آفرینند. همه این پدیده‌ها به وجود می‌آیند و از بین می‌روند، آغازی دارند و رفته‌رفته به سمت پایان می‌روند، یعنی در گذار و گذرا هستند. آنچه ثابت است پیوند ذرات با هم و سپس جدا شدنشان از یکدیگر و تکرار همیشگی این چرخه است.

اگر این واقعیت هستی باشد، چگونه باید به زندگی خود بنگریم و چگونه باید در چنین دنیایی زندگی کنیم؟ از آنجا که ما انسان‌ها هم بخشی از این دنیاییم، از ذراتی تشکیل شده‌ایم که باقی جهان نیز از آن تشکیل شده است. یعنی پیش از اینکه هر کدامان به دنیا بیاییم، ذراتی پراکنده در جهان وجود داشته که ما نتیجه پیوند آن‌ها هستیم و آن ذرات نیز پس از مرگ و با شروع نابودی جسممان، رفته‌رفته از یکدیگر جدا می‌شوند و در ترکیب‌هایی دیگر، در جسم‌ها و جاندارانی دیگر، با ذراتی دیگر پیوند می‌خورند. در این تصویر خیامی، طبیعت کلی واحد است و تمام اجزای آن با یکدیگر در ارتباط هستند و مدام با هم می‌آمیزند و به هم می‌آویزند و از یکدیگر جدا می‌شوند. از یک نظر، در این دنیا امکان تفکیک پدیده‌ها از هم وجود ندارد. نمی‌توان از خالق و مخلوق به مثابه اموری منفک از یکدیگر سخن گفت و در واقع، نوعی وحدت در هستی استوار است؛ طبیعتی واحد که در آن، هرچه بوده و هست از ذرات تشکیل شده و هرچه به وجود بیاید از همان ذرت به وجود خواهد آمد. در این هستی، تفکیک میان کوزه، کوزه‌گر، کوزه‌خر و کوزه‌فروش اعتباری است و اصالت ندارد. واقعیت ورای این فهم اعتباری آن است که همه پدیده‌ها از ذراتی یکسان تشکیل شده‌اند و این ذرات هر لحظه در حال پیوستن به ترکیب‌هایی جدید و رستن از ترکیب‌هایی کهن‌اند.

اما دلالت‌های اخلاقی‌ای که خیام از این نگرش اخذ می‌کند جالب است که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنم. ما و دیگر اجزای هستی ماهیتی یکسان داریم و این برای خیام دلیلی بر همدلی و مهربانی با کل اجزای هستی است. اگر ما و هرچه وجود دارد ماهیتی یکسان داشته باشیم، بنابراین همه چیزهایی که وجود دارند با یکدیگر برابر و درخور شأن و احترامی یکسان‌اند:

هر ذره که بر روی زمینی بوده است،
 خورشیدرُخی، زُهره جَبینی بوده است؛
 گرد از رِخ آستین به آزرم فشان،
 کان هم رِخ خوب نازنینی بوده است.

یا

این کوزه چو من عاشق زاری بوده است،
 در بندِ سرِ زلفِ نگاری بوده است؛
 این دسته که بر گردن او می‌بینی،
 دستی است که بر گردن یاری بوده است!

هر سبزه که بر کنار جویی رُسته است،
 گویی ز لبِ فرشته‌خویی رسته است؛
 پا بر سر سبزه تا به خواری ننهی،
 کان سبزه ز خاک لاله‌رویی رسته است.

در چنین نگرشی خودبتربینی، کبر و غرور یا ظلم و ستم به دیگران بی‌معنا خواهد بود، چراکه همه موجودات ماهیتی یکسان دارند و در واقعیت، هیچ ذره و پدیده‌ای بر هیچ ذره و پدیده دیگری برتری ندارد و ذرات تشکیل‌دهنده ما پس از مرگمان، ممکن است به قالب هر پدیده دیگری در اطرافمان درآیند (این فرایند را می‌توان درباره جریان اکنون زندگی نیز در نظر گرفت. در هر لحظه، ذراتی از ما جدا و به ما افزوده می‌شوند). آنچه ما در وضعیت فعلی‌مان، نشان برتری انسان‌ها بر یکدیگر می‌پنداریم، در قانون بودن ذرات هستی فاقد اعتبار است، زیرا ترکیب‌هایی که امروزه با عناوین «پادشاه»، «عالم»، «پیر»، «شیخ» و... می‌شناسیم، همگی از

ذراتی تشکیل شده‌اند که فردا در ترکیب‌های دیگری ظاهر می‌شوند. ذراتِ آنچه برتر می‌شماریم (مثل شاه) و ذراتِ آنچه فروتر می‌شماریم (مثل گدا)، در آینده با هم ترکیب می‌شوند:

در کارگه کوزه‌گری کردم رای،
بر پله چرخ دیدم استاد به پای،
می‌کرد دلیر کوزه را دسته و سر،
از کَلّه پادشاه و از دست گدای!

پیش از آنکه ما در شکل و قالب انسانی خود در این دنیا ظاهر شویم، ممکن است به شکل یکی از پدیده‌های اطراف خود بوده باشیم و پس از مرگ نیز ممکن است شبیه یکی از پدیده‌های اطرافمان شویم.

ابر آمد و زار بر سر سبزه گریست،
بی باده گلرنگ نمی‌شاید زیست؛
این سبزه که امروز تماشاگه ماست،
تا سبزه خاک ما تماشاگه کیست!

ذرات تشکیل‌دهنده هریک از ما در گذشته در ترکیب‌های دیگری بوده و «منی» وجود نداشته است. حال که با پیوند آن ذرات، به قالب و شکلی انسانی درآمده‌ایم و «منی» به وجود آمده، می‌توانیم از زندگی لذت ببریم، چراکه فردا «منی» وجود نخواهد داشت و ذرات «من» از یکدیگر جدا شده و در پیوندهایی جدید، پدیده‌هایی جدید را تشکیل خواهند داد. مادامی که «منی» برقرار است، فرصت لذت بردن از زندگی برای «من» فراهم است و روزی خواهد آمد که

«منی» وجود نخواهد داشت و هریک از ذرات «من» فعلی در پیوند با یکدیگر، پدیده‌های دیگری را تشکیل خواهند داد.

چون ابر به نوروز رخ لاله بشست،
برخیز و به جام باده کن عزم درست،
کاین سبزه که امروز تماشاگه توست،
فردا همه از خاک تو برخواهد رُست!

از آنجا که قانون طبیعت در هم آمیختن اجزای طبیعت با یکدیگر در پیوندهایی جدید، و در هم شکستن پیوندهای قبلی و تکرار این چرخه است، «من» و هر کدام از ما چنان که هستیم، محکوم به فنا و نابودی هستیم و گویی فرصت کمی برای لذت بردن از «من»‌های خود چنان که هستیم، داریم. این فرصت روزی تمام خواهد شد و ذرات «من»‌های ما در دیگر پدیده‌ها حضور به هم می‌رسانند. به نظر می‌رسد خیام به ما می‌گوید باید در لذت بردن و غنیمت شمردن زندگی شتاب کنیم:

می‌خور که فلک بهر هلاک من و تو،
قصدی دارد به جان پاک من و تو؛
در سبزه نشین و می‌روشن می‌خور؛
کاین سبزه بسی دمد ز خاک من و تو!

به یک معنا، ما هیچ‌گاه از بین نمی‌رویم. از آنجا که ذرات تشکیل‌دهنده «من» همان ذراتی است که در طبیعت وجود دارد و این ذرات با یکدیگر در حال ترکیب و تشکیل پیوندهای جدیدند و نابود نمی‌شوند، ما نیز نابود نخواهیم شد. بنابراین، در این معنا، همه ما جاودانیم. اما

در معنایی دیگر، میرا هستیم و نابود خواهیم شد. وقتی این ترکیب مشخص ذرات که در این لحظه «من» و «تو» را تشکیل داده است، از بین برود، «من» و «تو» نیز از بین خواهیم رفت. بنابراین، مادامی که «من» و «تو»ی در کار است، بهتر است از حضور هم لذت ببریم و خوش باشیم.

از نظر خیام، خوشی امروز را نیز نباید به فردا افکند، چه رسد به آینده دوردستی که اصلاً مشخص نیست وجود دارد یا خیر. تأکید بر لذت‌جویی برای برخی، با زندگی غیراخلاقی و تفاوت نداشتن با حیوانات یکسان است. خیام در رباعی‌هایی که انسان را به لذت بردن از زندگی دعوت می‌کند، به نقد دورویی و ریاکاری به‌عنوان رذایلی اخلاقی می‌پردازد، لذت بردن از زندگی را بدون آسیب رساندن به دیگران تجویز می‌کند و کسانی را که به دیگران آسیب می‌زنند پست می‌داند.

ای صاحب فتوی، ز تو پرکارتریم،
با این همه مستی، از تو هشیارتریم؛
تو خونِ کسان خوری و ما خونِ رزان،
انصاف بده؛ کدام خونخوارتریم؟

در میان حیوانات، «آسیب نرساندن به دیگران» و «روراست بودن با خود و پرهیز از ریاکاری و دورویی» دیده نمی‌شود و لذت‌جویی‌ای که خیام ترویج می‌کند نسبتی با «زندگی حیوانی» ندارد. در واقع، این دو اصل اخلاقی که خیام بر آن‌ها تأکید می‌کند، از دشوارترین اصول اخلاقی‌اند که در میان دین‌داران و غیردین‌داران کمتر کسی می‌تواند مدعی باشد به‌طور کامل به آن‌ها متصف است.

گفت‌وگوی شیخ و فاحشه

شیخی به زنی فاحشه گفتا: مستی،
 هر لحظه به دام دگری پابستی؛
 گفتا: شیخا، هر آن چه گویی هستم،
 آیا تو چنان که می‌نمایی هستی؟

در این رباعی منسوب به خیام، اتفاقی نادر رخ داده است. در این رباعی، به «فاحشه» تربیون داده شده و او نه تنها با شیخ هم‌کلام می‌شود، بلکه از جایگاه برتر اخلاقی، او را نقد می‌کند. در اینجا، منفورترین موجود در یک نظام ارزشی، فرصت می‌یابد از خود در برابر شیخی دفاع کند که نگهبان همان نظام ارزشی محسوب می‌شود. در این رباعی که شیخ با محکومیت اخلاقی فاحشه شروع می‌کند، دو نکته جالب وجود دارد؛ اول اینکه فاحشه عمل خود را انکار نمی‌کند و راستگوست. در واقع، وقتی شیخ به او می‌گوید «هر لحظه به دام دگری پابستی»، فاحشه منکر این واقعیت نمی‌شود. دوم اینکه فاحشه با تکیه بر نظام اخلاقی خود شیخ، خاطرنشان می‌کند که شیخ به آن نظام پایبند نیست. «دورویی» و «نفاق» ضدارزش‌هایی هستند که شیخ نیز باید علی‌القاعده و طبق باورهای مذهبی خود، برضد آن‌ها باشد.

شیخ دورو همچون فاحشه تردامن است، با این حال، برای کسب منافع و وجاهت و... تظاهر می‌کند از نظام ارزشی بخصوصی پیروی می‌کند و بر اساس همان نظام ارزشی، می‌خواهد زن فاحشه را محکوم کند. هنگامی که یک نظام ارزشی بر افراد جامعه تحمیل می‌شود، نفاق و دورویی نیز شکوفا می‌شود. افرادی برای بالا رفتن از پله‌های ترقی در آن نظام ارزشی، به پایبندی به آن تظاهر می‌کنند، درحالی‌که در واقع آن نظام را پوچ و توخالی می‌دانند. اگر کسی واقعاً به نظامی ارزشی باور داشته باشد، نیازی به دورویی نیست، بلکه حقیقتاً به آن ملتزم است. از نظر شخص دورو، آنچه نظام ارزشی موردنظر منع کرده در واقع لذتبخش است و اصلاً برای شادمانی باید همان را جست. در نتیجه، او به‌خوبی می‌داند کسانی که دورویی نمی‌ورزند و از لذت‌هایی که

نظام ارزشی موردنظر منع کرده بهره می‌برند، وضع بهتری دارند. در این رباعی، زنی فاحشه، روراست، رک و اهل لذت در برابر شیخی دورو، متظاهر و حرام‌کننده لذت برای دیگران، قرار گرفته است. در اینجا نیز بار دیگر بر اصالت لذت تأکید می‌شود.

اما اگر بخواهیم برای دین منشئی آسمانی و ماورایی در نظر بگیریم، باید بگوییم دین نیز پدیده‌ای بشری است که تحت‌تأثیر دیگر اجزای فرهنگ‌های بشری بوده و بر اجزای فرهنگ‌های بشری تأثیر گذاشته است. در نتیجه، ممکن است افراد بسیاری را بیابیم که ظاهراً منتقد شیخ و نظام ارزشی دینی او باشند، ولی در ساحت نظر، مانند همان شیخ در رابطه با روابط جنسی و دیگر اعمال انسان‌ها، بسیار تنگ‌نظر باشند و دیگران را بابت رهایی از بندهای متعارف موجود ملامت کنند. ممکن است این افراد نیز چون شیخ دورو باشند و خود به آنچه منع می‌کنند، التزام داشته باشند.

عشق و هوسرانی

در شعر کلاسیک فارسی، یکی از مفاهیم بسیار پررنگ و تکرارشونده «عشق» است. عشق معانی متعددی دارد و با توجه به بحث عشق در یونان باستان و آثار فیلسوفانی چون افلاطون، و نیز پرورش این مفاهیم نزد مسیحیان، آن را به سه دسته اروس، فیلیا و آگاهیه تقسیم کرده‌اند. عشق اروتیک در اصل به حالتی اشاره دارد که در آن، زیبایی جسمانی شخصی برای ما جذابیت بسیار داشته باشد، و معمولاً ماهیت جنسی دارد. ممکن است این جذابیت به یک فرد خاص منحصر شود یا نوع خاصی از زیبایی (رنگ چشم، حالت مو یا فرم مشخصی از اعضای بدن) برایمان جذاب باشد و هر شخصی که این زیبایی را در او ببینیم ما را به خود جذب کند. در این نوع عشق که احتمالاً رایج‌ترین مفهوم عشق میان ما آدم‌هاست، میل و کشش و گرایش برای به چنگ آوردن شخصی دیگر و بهره‌مندی از زیبایی و جذابیت‌های او مطرح است. اما تحت‌تأثیر آثار فیلسوفانی چون افلاطون، اروس از فحوای جنسی خالی شده و به نوعی «جمال‌بازی» تبدیل شده است که

در نهایت نیز هدف آن تحسین مُثُل زیبایی است.^۵ اگر بخواهیم با این نگاه، بسیاری از اشعار کلاسیک فارسی را که عشق در آن‌ها مطرح شده بخوانیم – چنان‌که این امر بسیار رایج است و در میان افرادی که یکدیگر را دوست دارند، ردوبدل کردن غزل‌هایی که در آن‌ها واژهٔ عشق به کار رفته نوعی ویژه از محبت محسوب می‌شود – گاه با وضعیت عجیبی مواجه می‌شویم. اگر به معنای برخی از این اشعار دقت کنیم، باید از خود بپرسیم چه معنایی دارد که برای معشوق یا محبوبمان چنین شعری بخوانیم؟ اگرچه با خواندن این نوع غزل‌ها برای محبوبمان ممکن است او را ذوق‌زده کنیم، به‌واقع چنین اشعاری خطاب به یک انسان بی‌معنا هستند. اما چنین نیست که این ابیات کلاً بی‌معنا یا دچار تشویش مفهومی باشند. عشق در ادبیات عرفانی مفهومی مشخص دارد. واژهٔ «عشق» در قرآن نیامده و عرفای ما این مفهوم را از اسلام اخذ نکرده‌اند. نصرالله پورجوادی (۱۳۹۳) پیدایش این مفهوم در ادبیات عارفانه را به حلاج نسبت می‌دهد. حلاج سعی دارد در اشعار خود، عشق را به‌عنوان صفتی از صفات خدا توصیف کند. پس از حلاج، عرفای دیگر این مفهوم را پرورش می‌دهند و این مفهوم به یکی از اساسی‌ترین مفاهیم در ادبیات عرفانی تبدیل می‌شود. یکی از مهم‌ترین داستان‌هایی که در پس مفهوم عشق در اشعار عرفانی وجود دارد «پیمان الست» است که نصرالله پورجوادی^۶ در وصف آن می‌گوید: «عهد الست ماجرای است اسطوره‌ای که خداوند متعال مستقیماً در آن دست دارد. حدوث این ماجرا در ازل است، یعنی در زمان رخ نداده است. ورای زمان است، ولی قابل تکرار در زمان.» (ص ۱۵۲) «روز الست هنگامی است که پروردگار به ذریهٔ بنی‌آدم عهد و میثاق بست و پرسید آیا من پروردگار شما نیستم؟ (الست بربکم؟) و آن‌ها پاسخ گفتند: بلی. در این پیمان و میثاق موضوع ربوبیت حق و بندگی بنی‌آدم مطرح است که در مذهب تصوف عاشقانه آن را به عهد و میثاق عشق و عاشقی تفسیر می‌کنند.» (همان، ص ۱۳۵). پورجوادی در بررسی غزل «گفتم: ای پیر چه بود این که تو کردی آخر؟/ گفت: کاین داغ مرا بر دل و جان یار نهاد»، می‌گوید: «داغ بر حسب آن‌که به کجا

۵. برای بررسی بحث مفصلی در مورد انواع عشق در فرهنگ آنتی - مسیحی، به این مدخل مراجعه کنید:

Helm, Bennett, "Love", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/love/>>.

۶. پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۳)، *کرشمهٔ عشق: مقالاتی در عرفان نوحلاجی/ ایران، تهران: فرهنگ نشر نو*.

نهادده شده باشد می‌تواند معانی گوناگون داشته باشد. اما در اینجا، داغی که یار بر دل و جان نهادده است اشاره به همان عهد الست است، چنان‌که احمد غزالی در *سوانح* گفته است: بارگاه عشق ایوان جان است که در ازل ارواح را داغ الست بر بکم آنجا بار نهادده است. علت اینکه مفهوم داغ را به کار برده‌اند این است که داغ نهادن در مذهب عشق نشانه‌ی تعلق عاشق به معشوق است، و این تعلق هم در روح یا جان انسان یعنی در فطرت انسان است. عطار دل را نیز به جهان اضافه کرده است. مولانا نیز از همین داغ بر دل خود یاد کرده است، وقتی که می‌گوید "داغ تو دارد این دلم جای دگر نمی‌شود."^۷ (همان، ص ۱۳۶). در اینجا، قصد ندارم بیش از این با نقل قول از پورجوادی به شرح و بسط مفهوم عشق در ادبیات عارفانه بپردازم و همین میزان برای مقصود ما کفایت می‌کند. در رباعیات خیام، هیچ حضور و جلوه‌ای از عشق بدین معنا وجود ندارد و هرچه هست لاله‌رخ و ماه‌رخ است که باید دمی با او خوش باشیم. عشق اروتیک در جهانی که آغاز و بدایتش ناپیداست و تنها فرصت محدودی برای زندگی در آن داریم، از معدود لذت‌هایی است که خیام در کنار باده‌گساری توصیه می‌کند. البته خیام در رباعیات به ما نگفته به چه میزان و چه شکل مشغول این انواع لذت شویم و این چیزی است که هر کس که نگرش خیامی به زندگی را می‌پذیرد باید شخصاً به آن فکر کند.

نگرش ما به جهان برایمان تبعاتی عملی دارد و اگر واقعاً به نگرشی که داریم باور داشته باشیم، باید به تبعات آن نیز متعهد باشیم. مثلاً اگر من باور دارم عهد الستی در کار بوده است، باید بررسی کنم چنین باوری چه دلالتی برای زندگی اکنون من در این لحظه دارد و چگونه باید بر اساس چنین نگاه و باوری زندگی کنم. هریک از ما با اخلاقیاتی بزرگ شده‌ایم، اما این اخلاقیات هرکدام وابسته به نگاه خاصی از زندگی‌اند. این اخلاقیات گاه چنان در ما نهادینه می‌شوند که حتی وقتی تصور می‌کنیم نگرشی متفاوت به جهان را اخذ کرده‌ایم، همچنان آن‌ها را حفظ می‌کنیم. مثلاً اگر شخصی در محیطی سنتی یا مذهبی بزرگ شده باشد، به او گفته می‌شود هوسرانی نادرست است. این دستور اخلاقی وابسته به همان نگاه سنتی یا مذهبی به جهان است. شخص موردنظر بزرگ می‌شود و نگاه سنتی یا مذهبی را پس می‌زند، ولی همچنان با هوسرانی

۷. پورجوادی در کتاب دیگری، به تفصیل به «عهد الست» می‌پردازد: پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۵)، عهد/ست، تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.

مخالف است. البته منظورم این نیست که تنها نگرش سنتی و مذهبی به جهان، هوسرانی را منع می‌کند یا هر کس چنین نگرش‌هایی را کنار گذاشت باید هوسرانی کند. ممکن است شخصی پس از کنار گذاشتن نگرش مذهبی و سنتی، با توجه به نگرش جدید خود به زندگی و بر همان اساس، به این نتیجه برسد که هوسرانی نادرست است. این امر به جزئیات نگرش فرد به زندگی بستگی دارد. اما برای اینکه اطمینان حاصل کنیم چنین است، به جای شروع با قضاوت اخلاقی، باید با نگرش به زندگی شروع کنیم، زیرا قضاوت‌های اخلاقی ما که گاه بسیار بدیهی و درست به نظر می‌آیند، میراث نگرشی به زندگی هستند که ممکن است به آن تعهدی نداشته باشیم. در نتیجه، به جای اینکه در بدو امر، هوسرانی و باده‌گساری را از نظر اخلاقی محکوم کنیم، نخست باید ببینیم آیا این اعمال با نگرش خودمان به زندگی ناهم‌خوان‌اند و دوم اینکه آیا با نگرش خیامی به زندگی نیز ناهم‌خوانند؟ اگر نتوان نشان داد که نگرش خیام به زندگی نادرست است، نمی‌توان دلالت‌های عملی آن را هم زیر سؤال برد. بنابراین، منتقد خیام دو راه دارد؛ یا نشان دهد نگرش خیام به زندگی نادرست است یا نشان دهد نگرش خیام به زندگی دلالت‌های عملی مدنظر او را ندارد. در غیر این صورت، باده‌گساری و هوسرانی در نگرش خیامی به زندگی، اموری اخلاقی و درست خواهند بود:

فصلِ گُل و طَرَفِ جوْیبار و لبِ کِشت،
 با یک دو سه تازه دلبری حورسُرشت؛
 پیش آر قَدَح که باده‌نوشانِ صَبوح،
 آسوده ز مسجدند و فارغ ز بهشت.

نفرت از مردمان

از آنجا که خیام نگرشی منفی به زندگی و وجود داشتن دارد و بخشی از زندگی ما و جهان را انسان‌های دیگر پر کرده‌اند، عجیب نیست که او به اکثر مردم نیز نگاهی منفی داشته باشد و از

آن‌ها متنفر باشد. این تنفر می‌تواند به دلیل نگرش اکثریت آدم‌ها به جهان باشد. چنان‌که گفتیم، اکثر مردم، چه دیندار و چه بی‌دین، به شکل بلاهت‌آمیزی بر باورهای خود درباره پرسش‌هایی که نمی‌توان پاسخی بدان‌ها داد، پافشاری می‌کنند و همواره خود را بر موضع حق و حقیقت می‌دانند.

گاوی است بر آسمان قرینِ پروین،
 گاوی است دگر نهفته در زیر زمین؛
 گر بینایی، چشمِ حقیقت بگشا:
 زیر و زبرِ دو گاو مستی خر بین.

اگر به مردم چنین نگاهی داشته باشیم، آنگاه برای خوش بودن با لاله‌رخان دچار نوعی تعارض خواهیم شد. ممکن است برای خوش‌باشی جذب افرادی شویم که باورهای بلاهت‌آمیز بسیاری داشته باشند، به‌طوری که سخن گفتن با آن‌ها ملال‌آور باشد. تا با لاله‌رخ می‌توانیم هم‌کلام نشویم، نمی‌توانیم از نگاه او به جهان آگاه شویم. به هر صورت، این امکان نیز وجود دارد که حتی‌المقدور از هم‌کلامی و گوش سپردن به آن لاله‌رخ پرهیز کنیم و تنها به التذاذ اهتمام ورزیم. اگرچه می‌توان تصور کرد که این روش نیز ملال‌های خاص خود را خواهد داشت، به‌خصوص که علاوه بر نگاه بلاهت‌آمیز به جهان، شخصیت و خلق‌وخوی انسان ابله نیز می‌تواند شادی و خوشی را از میان ببرد.

فصل ششم: مرگ

مرگ در رباعیات خیام نقش بسیار پررنگی بازی می‌کند؛ گویی خیام نوعی رابطه عشق و نفرت با مرگ دارد. او در برخی رباعیات، از وجود مرگ به‌عنوان پایان زندگی ناراحت است و گاه آرزو می‌کند که ای کاش اصلاً به دنیا نمی‌آمد. در برخی رباعیات نیز مرگ و رهایی از این جهان پردردورنج را بهترین رویداد زندگی می‌داند. در این بخش، به برخی از نکاتی که خیام پیرامون مرگ مطرح می‌کند، می‌پردازم.

مرگ و ندانم‌گرایی

افلاطون در کتاب هفتم جمهوری، یکی از زیباترین تمثیل‌هایی را که می‌توان برای بازنمایی وضع بشر مطرح کرد، به کار می‌گیرد:

«غاری زیرزمینی را در نظر بیاور که در آن مردمانی را به بند کشیده، روی به دیوار و پشت به مدخل غار نشانده‌اند. این زندانیان از آغاز کودکی در آنجا بوده‌اند و گردن و رانهایشان چنان با زنجیر بسته شده که نه می‌توانند از جای بجنبند و نه سر به راست و چپ بگردانند، بلکه ناچارند پیوسته روبروی خود را بنگرند. در بیرون، به فاصله‌ای دور، آتشی روشن است که پرتو آن به درون غار می‌تابد. میان آتش و زندانیان راهی است بر بلندی، و در طول راه دیوار کوتاهی است چون پرده‌ای که شعبده‌بازان میان خود و تماشاگران می‌کشند تا از بالای آن هنرهای خود را به معرض نمایش بگذارند.

گفت: منظره‌ای را که توصیف کردی در نظر آوردم.

گفتم: در آن سوی دیوار کسان بسیار اشیای گوناگون از هر دست، از جمله پیکره‌های انسان و حیوان که از سنگ و چوب ساخته شده، به این سو و آن سو می‌برند و همه آن اشیا از بالای دیوار پیداست. بعضی از آن کسان در حال رفت‌وآمد با یکدیگر سخن می‌گویند و بعضی خاموشند.

گفت: چه تمثیل عجیبی! چه زندانیان غریبی!

گفتم: آن زندانیان تصویرهای خود ما هستند. آیا آنان از خود و از یکدیگر جز سایه‌ای دیده‌اند که آتش بیرون به دیوار غار می‌افکند؟

گفت: چگونه جز سایه چیزی ببینند درحالی‌که هرگز نتوانسته‌اند سر به چپ و راست بگردانند؟

گفتم: از پیکره‌ها و اشیائی هم که در بیرون غار به این سو و آن سو برده می‌شوند، جز سایه توانسته‌اند ببینند؟

گفت: نه.

گفتم: اگر بتوانند با یکدیگر سخن بگویند، موضوع گفتارشان جز سایه‌هائی خواهد بود که بر دیوار روبرو می‌بینند؟

گفت: نه.

گفتم: و اگر صدای کسانی که در بیرون رفت‌وآمد می‌کنند در غار منعکس شود آیا زندانیان نخواهند پنداشت که آن سایه‌ها با یکدیگر سخن می‌گویند؟

گفت: بی‌گمان چنین خواهند پنداشت؟

گفتم: پس جز سایه‌ها هیچ چیز دیگری را حقیقتی نخواهند پنداشت؟

گفت: نه.» (صص ۱۱۲۹-۱۱۳۰، برگردان محمدحسن لطفی، رضا کاویانی).

افلاطون پس از این شرح از وضعیت بشر، شرایطی را متصور می‌شود که فیلسوف از این غار گریخته و نور و حقیقت را می‌بیند و برای اهالی غار از آن می‌گوید. این بُعد خوشبینانه در فلسفه افلاطون نشان از این دارد که از نظر او بشر در اصل امکان رهایی از غار و رسیدن به حقیقت را دارد، هرچند ممکن است این تنها برای انسان‌های بسیار محدودی اتفاق بیفتد. اغلب ما گمان می‌کنیم حقیقت هستی در چنگمان است و در نور حقیقت منزل گزیده‌ایم، اما از نظر برخی متفکران، حتی همان اقلیت مدنظر افلاطون نیز امکان دست یافتن به نور و حقیقت را ندارند و انسان همواره در غاری با سایه‌ها درگیر است. خيام رباعیات را می‌توان در این دسته از متفکران جای داد. انسان در چنین وضعی به دنیا می‌آید و در همان وضعیت نیز خواهد مرد. هر سخنی که می‌گوییم تنها در مورد سایه‌هاست، ولی گویی همواره داعیه آن را داریم که در حال سخن گفتن از حقیقت و رای غار هستیم. شخصی مدعی است بشر اراده آزاد دارد و دیگری مدعی است جبرگرایی وصف واقعیت است.

بیرون رفتن از غار یعنی خارج شدن از انسانیت، و این ممکن به نظر نمی‌رسد. اگر به‌واقع چنین امری ناممکن باشد، ما همواره درگیر نبرد یا دل بستن به سایه‌ها هستیم. درست است که ما به بیرون از غار، و اینکه آیا اصلاً بیرون از غاری در کار هست یا نیست، واقف نیستیم، اما در همین غار می‌بینیم عده‌ای می‌آیند و عده‌ای می‌روند، گروهی به دنیا می‌آیند و گروهی می‌میرند، گروهی با صدایی بلندتر سایه‌های موردعلاقه خود را وصف می‌کنند و گروهی با صدایی آرام‌تر، گروهی با هم دوستی می‌کنند و گروهی با هم دشمنی و... گویی این دنیا یا غار زندانی بزرگ است که بدون آنکه بخواهیم، واردش می‌شویم و بدون آنکه انتخابی داشته باشیم، باید روزی از آن خارج شویم.

گر آمدنم به من بُدی، نامدَمی،

ور نیز شدن به من بدی، کی شدمی؟

بِه زان نَبْدی که اندرین دیرِ خراب،
نه آمدمی، نه شدمی، نه بُدَمی.

ما نمی‌توانیم هم‌بندان خود را انتخاب کنیم و آن‌ها نیز بدون انتخاب و اختیار خود به آن غار آورده شده‌اند و در این میان، اتفاقاتی مدام در حال تکرارند. صحنه‌ها و موقعیت‌هایی مدام در این چرخه آمدن و رفتن انسان به غار، در حال تکرار است. برخی از این رخدادها ممکن است از برخی دیگر که مشابهشان هستند بهتر و جذاب‌تر باشند — مثلاً شاید عشق میان زن و مرد مدام در تاریخ در حال تکرار باشد، ولی عشق میان ورتر و لوته کیفیتی دارد که بسیاری از عشق‌های دیگر ندارند — اما گویی در این غار که به بودن در آن محکومیم، چیزی جز زیستن همین نقش‌های تکراری برایمان میسر نیست.

ما نمی‌دانیم چرا در این زندان هستیم؛ چه کسی می‌تواند از آوردن انسان‌ها به این زندان و اجبارشان به زیستن در این چرخه تکرار، فایده‌ای کسب کند؟ و اگر واقعاً بتوان چنین فایده‌ای را برای کسی تصور کرد، آن شخص کیست و باید چه توانایی و ویژگی‌هایی داشته باشد تا بتواند و بخواهد ما محکومان را بیافریند؟ یا اگر پای کسی در میان نیست، آیا ما صرفاً زاده طبیعتیم و این چرخه کور طبیعت است که بر ما تحمیل می‌شود؟

از آمدنم نبود گردون را سود،
وز رفتن من جاه و جلالش نفزود؛
وز هیچ‌کسی نیز دو گوشم نشنود،
کاین آمدن و رفتنم از بهر چه بود!

با طرح این پرسش‌ها و تلاش برای یافتن پاسخی برایشان، گویی می‌خواهیم از غار بیرون برویم، ولی چنین چیزی ممکن نیست و هر تلاشی برای توصیف بیرون غار صرفاً واقعیت پنداشتن سایه‌ای روی دیوار است.

اما ما محکومان چه باید بکنیم؟ بهتر نیست به‌جای اتلاف وقت در بحث‌های بی‌حاصل و بی‌فایده بر سر اینکه بیرون از غار چه خبر است، از میان نقش‌های تکرارشونده درون غار، مواردی را برگزینیم که باعث می‌شوند وضعیت دهشتناکمان را فراموش کنیم؟ یا دست‌کم آن را برایمان قابل تحمل می‌کنند؟ آیا بهتر نیست با جام می و لاله‌رخی خوش باشیم؟

چون نیست مقام ما درین دهر مُقیم،
 پس بی می و معشوق خطایی است عظیم؛
 تا کی ز قدیم و مُحَدَّث امّیدم و بیم؟
 چون من رفتم، جهان چه مُحَدَّث چه قدیم.

شاید پس از مرگ، در جایی دیگر حیاتی بیابیم، کسی نمی‌داند! اما آنچه در این چرخه‌های تکرار برایمان مشخص شده این است: کسی که می‌میرد دیگر به غار باز نمی‌گردد. اگرچه تولد و مرگ درون غار در حال تکرار است، چنان‌که از ظواهر امر برمی‌آید، برای هریک از ما گویی تنها یک تولد و یک مرگ در کار است. هریک از ما نیز مانند دیگر زندانیان این غار، می‌آییم و می‌رویم و قالب زندان و زندانی در حال تکرار است.

ای بس که نباشیم و جهان خواهدبود،
 نی نام ز ما و نه نشان خواهدبود؛
 زین پیش نبودیم و نَبْد هیچ خَلَل،
 زین پس چو نباشیم همان خواهدبود.

خیام در برخی رباعیات، به شکلی سخن می‌گوید که گویی در حال وصف واقعیت است و از سایه‌ها فراتر رفته است؛ مثلاً می‌گوید «چو رفتی، رفتی»، انگار می‌داند بشر پس از مرگ چه تقدیری خواهد داشت و به‌طور کلی از میان خواهد رفت. اما اگر این دسته از رباعیات را وصفی از آنچه در خود غار می‌گذرد در نظر بگیریم، این تناقض‌نما از بین خواهد رفت. برخی از زندانیان درون غار می‌گویند پس از مرگ حیاتی در کار است و برخی می‌گویند حیاتی در کار نیست، و این ادعا را چنان طرح می‌کنند که گویی دانشی ورای اهل غار دارند. به عبارت دیگر، گویی می‌دانند بشر پس از غار به کجا می‌رود و چه سرنوشتی خواهد داشت. اما اگر کسی به وضعیت خود غار و زندانیان درونش نگاه کند، درمی‌یابد که هیچ‌کس پس از مرگ به غار بازنگشته است، یا در غار مدام آدم‌ها می‌آیند و می‌روند و یک سری صحنه‌ها و رویدادها تکرار می‌شوند. فهم و مشاهده این امور نیازی به رفتن ورای غار ندارد.

سایه مرگ بر لذت‌جویی

به‌رغم آنکه دنیا آکنده از درد و رنج است، ولی بدرود گفتن با زندگی از بزرگ‌ترین دهشت‌های هر فردی است. اگر بخواهیم با حساب و کتاب به زندگی بنگریم، بسیاری از ما نباید به آن ادامه دهیم و می‌بایست داوطلبانه به آن پایان دهیم. اما افراد بسیار محدودی عطای زندگی را، با تمام سختی‌ها و بدی‌هایش، به لقایش می‌بخشند. کسانی که زندگی‌شان پر از حقارت و خفت است نیز چنان آن را تنگ در آغوش گرفته‌اند که گویی پادشاه جهان‌اند. چنین مشاهداتی ما را به این فکر فرو می‌برد که شاید زنده بودن به‌خودی‌خود و فارغ از هر کیفیتی، برای انسان ارزش ذاتی داشته باشد. شاید هم نباید این میل شدید به زنده ماندن را با مفاهیمی چون ارزش ذاتی توصیف کرد، چراکه ممکن است چنین به ذهن متبادر شود که عزیز شمردن زندگی نتیجه تعمق و تفکر در مورد آن است، حال آنکه باید به این پدیده به چشم غریزه‌ای قوی که در هریک از ما برای بقا وجود دارد، نگاه کرد. اما اگر ما به‌یقین می‌دانستیم که زندگی پس از مرگی وجود دارد یا مرگ به‌واقع پایان کار است، چه بسا می‌توانستیم با راحتی بیشتری برای زندگی و مرگ خود تصمیم بگیریم. چنان‌که هملت می‌گوید:

«بودن یا نبودن، حرف در همین است. آیا بزرگواری آدمی بیشتر در آن است که زخم فلاخن و تیر بخت ستم‌پیشه را تاب آورد، یا آنکه در برابر دریایی فتنه و آشوب سلاح بر گیرد و با ایستادگی خویش بدان همه پایان دهد؟ مردن، خفتن؛ نه بیش؛ و پنداری که ما با خواب به دردهای قلب و هزاران آسیب طبیعی که نصیب تن آدمی‌ست پایان می‌دهیم... چه کسی زیر چنین باری می‌رفت و عرق‌ریزان از زندگی توان فرسا ناله می‌کرد. مگر بدان رو که هراسِ چیزی پس از مرگ، این سرزمینِ ناشناخته که هیچ مسافری دوباره از مرز آن باز نیامده است، اراده را سرگشته می‌دارد و موجب می‌شود تا بدبختی‌هایی را که بدان دچاریم تحمل کنیم و به سوی دیگر بلاها که چیزی از چگونگی‌شان نمی‌دانیم، نگریزیم. پس ادراک است که ما همه را بزدل می‌گرداند.»

البته می‌توان افرادی را یافت که یقین دارند پس از مرگ بهشت و دوزخی خواهد بود یا در چرخه تناسخ قرار خواهند گرفت یا خواهند مرد و همه‌چیز تمام خواهد شد. این افراد زندگی خود را نیز مطابق با یقینشان تنظیم می‌کنند. مثلاً اگر شخصی یقین داشته باشد پس از مرگ قیامتی برپا خواهد شد، از هر کاری که ممکن است او را در آن قیامت سرافکننده کند پرهیز می‌کند و خود را به هر کاری که ممکن است در قیامت موجب سرافرازی‌اش شود، مشغول می‌دارد. یا اگر شخصی یقین داشته باشد زندگی پس از مرگی در کار نیست، ممکن است در صورت داشتن یک زندگی رقت‌انگیز، با خیال راحت‌تری به آن پایان دهد، چراکه می‌داند مرگ پایان همه درد و رنج‌هاست و هیچ درد و رنج دیگری در انتظارش نخواهد بود. اما گذشته از اینکه هر کس در این باره چه دیدگاهی دارد، باید پرسید آیا ما می‌توانیم یقین داشته باشیم پس از مرگ چه خواهد شد؟ از آنجا که چنین امکانی نداشته‌ایم که کامل بمیریم و دوباره به زندگی بازگردیم یا کسی را ندیده‌ایم که کامل بمیرد و مجدداً به زندگی بازگردد و اساساً به زندگی پس از مرگ دسترسی نداریم، نمی‌توانیم به یقین در مورد آن چیزی بگوییم. بنابراین، هرگونه یقین

در مورد زندگی پس از مرگ، امری است ایمانی و نمی‌تواند برای کسی که در ایمان ما سهیم نیست قابل اعتنا باشد.

خیام نیز چون هر شخص دیگری از وضعیت بشر پس از مرگ آگاهی نداشته است. او در عوض، در رباعیاتش، بر تنها شاهدهی که به آن دسترسی داریم، تأکید می‌کند. او می‌داند از میان کسانی که مرده‌اند کسی بازنگشته تا برای ما داستان حیات پس از مرگ را تعریف کند. چنان‌که مشاهداتمان نشان می‌دهد، هر کس که مرده، خاک شده یا سوزانده شده یا به دریا افکنده شده، دیگر به اجتماع بشری بازنگشته است.

بسیار بگشتیم به گردِ در و دشت،
اندر همه آفاق بگشتیم به گشت؛
کس را نشنیدیم که آمد زین راه،
راهی که برفت، راهرو بازنگشت.

از جمله رفتگانِ این راهِ دراز،
بازآمده‌ای کو که به ما گوید راز؟
هان بر سر این دو راهه از روی نیاز،
چیزی نگذاری که نمی‌آیی باز!

افسوس که سرمایه ز کف بیرون شد،
در پایِ آجل بسی جگرها خون شد!
کس نامد از آن جهان که پرسم از وی:
کاحوالِ مسافرانِ دنیا چون شد.

در واقع، خیام در این رباعیات بر تنها شاهی که ما آدمیان زنده می‌توانیم بدان دسترسی داشته باشیم دست می‌گذارد و با تکیه بر آن، زندگی پس از مرگ نامحتمل‌تر و بعیدتر می‌شود. تنها راهی که ممکن است با آن، از وجود زندگی پس از مرگ مطلع شویم تجربه شخصی خودمان یا کسی دیگر است. اما هیچ‌یک از ما زندگان نمرده‌ایم، بنابراین تجربه شخصی‌مان در این زمینه قابل‌اتکا نیست و، از طرف دیگر، شخص دیگری که مرده و سپس بازگشته باشد نیز یافت نشده است. در نتیجه، تجربه شخص دیگری نیز وجود ندارد که بخواهد قابل‌اتکا باشد.

اما علاوه بر این، با توجه به آنچه در جهان چنان‌که در دست‌رسمان است می‌بینیم، متوجه نوعی چرخه تکرار می‌شویم. آدم‌های بسیاری به دنیا می‌آیند و از دنیا می‌روند و رویدادهای کم‌وبیش مشابهی در زندگی‌شان رخ می‌دهد. وقتی می‌میریم، اگر ما را خاک کنند، به غذای موجودات زیرخاکی تبدیل می‌شویم و بدنمان تجزیه می‌شود و همان ذرات تجزیه‌شده مجدداً با دیگر ذرات در هم می‌آمیزند و چیز جدیدی را شکل می‌دهند. گاه ممکن است این ذرات به شکل گرفتن گیاهی بینجامند و حیوان یا انسانی از آن گیاه تغذیه کند و این تغذیه در تولیدمثل حیوان یا انسانی که در راه است نقش بازی کند. گویی این ذرات بی‌قرار همواره می‌خواهند با هم ترکیب شوند و پدیده‌ای جدید بیافرینند. به یک معنا، ذراتی که من و شما را تشکیل داده قبلاً منجر به شکل‌گیری حیوانات و گیاهان و دیگر پدیده‌هایی شده که در طبیعت یافت می‌شود. مثلاً ممکن است بخشی از ذراتی که در شما وجود دارد در گذشته در یک موش خرما بوده باشد و بخش دیگری از ذراتتان در یک سنجاب و بخشی در انسانی دیگر و بخشی در یک گیاه بابا آدم و... بنابراین، اگر بخواهیم به پیروی از ادبیات رایج در رابطه با تناسخ سخن بگوییم، می‌توان گفت هریک از ما در زندگی‌های قبلی خود در جانداران و بی‌جانان بی‌شماری حضور داشته‌ایم. اما برای اینکه بتوان به‌واقع از «زندگی قبلی» سخن گفت، به عنصر ثابتی شبیه روح یا ذهن یا آگاهی نیاز است که در اجسام و اجساد متفاوت در حال ردوبدل شدن باشد، چراکه تصور بر این است که روح یا ذهن یا آگاهی یا چیزی شبیه به آن‌ها می‌تواند از وجود خود آگاهی یابد و از زندگی فعلی و قبلی خود یا دیگر حالات و مقاماتش، درحالی‌که ممکن است از جسمی به جسم دیگر هجرت کند، سخن بگوید. این ادعا که روح یا ذهن یا آگاهی اساساً بتواند مستقل از بدن وجود

داشته باشد و در میان جسم‌های متفاوت آمدوشد کند خود بحث‌برانگیز است. ولی به هر صورت، به نظر می‌سد درستی این ادعای بحث‌برانگیز برای امکان تناسخ ضروری باشد.

در رباعیات خیام، اثری از آگاهی و ذهن و روحی که بتواند پس از مرگ جسم دوام پیدا کند نیست و برعکس، او تأکید دارد که مرگ جسم شاهدهی قوی برای پایان کار خواهد بود. دو نوع از حیات پس از مرگ که یکی در شکل قیامت و معاد در ادیان ابراهیمی و دیگری در شکل تناسخ در ادیان هندی مطرح است، در رباعیات خیام جایی ندارند. از طرفی، در برخی رباعیات خیام، چرخه تکراری درآمیختن ذراتی ثابت و شکل بخشیدن به یک موجود و سپس از میان رفتن آن موجود و در هم آمیختن مجدد این ذرات و تشکیل موجودات دیگر مورد توجه است. این چرخه کور و تکراری باعث شده زمانی کیکلوس شکل بگیرد، زمانی من و شما، و زمانی چیزهای دیگر. شکل‌گیری زندگی ما حاصل درآمیختن این ذرات و مرگمان نیز حاصل از هم گسیختن آنهاست. با آمدن و رفتن ما، نه چیزی بر این فرایند افزوده می‌شود و نه خللی در آن ایجاد می‌شود.

این فرایند باعث می‌شود هریک از ما با کلیت طبیعت نوعی خویشاوندی پیدا کنیم. هرآنچه وجود دارد نتیجه درآمیختن ذراتی است که پیش‌تر در ترکیبی متفاوت با هم چیزهای دیگری را به وجود آورده‌اند و بعدها در ترکیب‌هایی متفاوت چیزهای دیگری را به وجود خواهند آورد. از این رو، ما انسان‌ها و حیوانات و گیاهان و حتی سنگ‌ریزه‌ها و شن و خاک پیش‌تر با هم درآمیختگی داشته‌ایم و در آینده نیز خواهیم داشت. بنابراین اگرچه مرگ پایان کار ما، در شکلی که هستیم، خواهد بود، موجودیتمان از طریق ذراتی که ما را تشکیل می‌دهد، ادامه خواهد یافت. از این نکته می‌توان به دو نکته دیگر در رباعیات رسید.

نخست؛ به نظر می‌رسد ما و هر چیز دیگری که وجود دارد محصول کارخانه کور کوزه‌گری هستیم و پس از مدتی نابود خواهیم شد. از این جهت، می‌دانیم هرچه وجود دارد تقدیری یکسان دارد و در زندان این فرایند تکراری گیر افتاده است. بنابراین، می‌توانیم با هرچه وجود دارد همدردی کنیم. نماد موردنظر خیام برای موجوداتی که محصول این فرایند هستند، «کوزه»

است. کوزه از ذرات خاک تشکیل شده و اگر به کارگاه کوزه‌گری نظری بیندازیم، خواهیم دید کوزه‌هایی مدام در حال ساخته و شکسته شدن هستند. در نتیجه این نگاه و دریافتن اینکه تقدیر همه کوزه‌ها یکسان است، می‌توانیم با هم‌بندان خود در این کارگاه کوزه‌سازی و کوزه‌شکنی همدلی و همدردی داشته باشیم. هر موجودی، بی‌نوایی است که در نتیجه درآمیختن ذراتی شکل گرفته و زمانی با از هم گسیختن این ذرات، از میان خواهد رفت و در این دنیای ملال‌آور استقرار خواهد یافت. علاوه بر این، باید گفت دیر یا زود کارخانه کور کوزه‌گری حساب همه ما را خواهد رسید و لطفی ندارد که خود را درگیر ویران کردن دیگر کوزه‌ها کنیم.

جامی است که عقل آفرین می‌زندش،
صد بوسه زِ مِهَر بر جَبین می‌زندش؛
این کوزه‌گر دَهَر چنین جامِ لطیف،
می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش!

اجزای پیاله‌ای که درهم پیوست،
بشکستنِ آن روا نمی‌دارد مست،
چندین سر و ساقِ نازنین و کفِ دست،
از مِهَرِ که پیوست و به کینِ که شکست؟

بر سنگ زدم دوشِ سبوی کاشی،
سرمست بدم چو کردم این اوباشی؛
با من به زبانِ حال می‌گفت سبو:
من چون تو بَدَم، تو نیز چون من باشی!

دوم؛ من به‌شکلی که اکنون هستم و هریک از ما به‌شکلی که اکنون و در این چینش مشخص از ذرات هستیم، دیگر نخواهیم بود. مرگ برای ما انسان‌ها به معنای پایانمان در شکلی که هستیم خواهد بود. خودِ رباعیات خیام شاهد خوبی بر این واقعیت است که آگاهی از این واقعیت که ما محصول کارخانه کوزه‌گری هستیم و نابود خواهیم شد نمی‌تواند تسکینی در برابر هراس از مرگ باشد. خیام در برخی رباعیات، به اصل این فرایند کور کوزه‌سازی و کوزه‌شکنی خرده می‌گیرد و می‌پرسد اصلاً که چه؟ چرا باید به وجود بیاییم و از بین برویم؟ هدف از این فرایند چیست؟ این چرخه و فرایند آن‌قدر عبث و بی‌حاصل می‌نماید که دوست دارد هرچه زودتر بمیرد و از آن خارج و خلاص شود. اما در رباعیاتی دیگر، هراس از مرگ را با استادی به تصویر می‌کشد و به ما یادآور می‌شود که حتی اگر محصول یک فرایند کور باشیم، باز هم جان عزیز است و حیفمان می‌آید که بمیریم و نابود شویم. به‌عبارتی، وقتی نگاه خود را به یک قانون کلی در هستی معطوف می‌کنیم و خود را در آن کلیت بررسی می‌کنیم، درمی‌یابیم فرایند تکراری کوزه‌سازی و کوزه‌شکنی چقدر پوچ و بی‌معناست و در نتیجه طالب مرگ می‌شویم؛ اما وقتی این نگاه کلی را کنار می‌گذاریم و مواجهه مستقیم و شخصی با مرگ را در نظر می‌آوریم، متوجه می‌شویم چقدر هراس‌آور و دهشتناک است. انگار میان این پوچی و ترس گیر کرده‌ایم و در آمدوشدیم. پوچی ما را از زندگی، و ترس ما را از خودکشی باز می‌دارد. راه‌حل خیام برای بیرون رفتن از این دوگانه منحوس، دریافتن لحظه حال و مواجهه مستقیم و شخصی با لاله‌رخ است. غرق شدن در لذت باعث می‌شود پوچی و ترس، هر دو، را به وادی فراموشی بسپاریم. اما چنان‌که مشخص است، سایه پوچی خلقت ما و ترس از مرگ بر سر فراموشی حاصل از هر لذتی که می‌بریم، سنگینی می‌کند.

از آمدن و رفتنِ ما سودی کو؟

وز تارِ وجودِ عمرِ ما پودی کو؟

در چنبرِ چرخِ جان چندین پاکان،

می‌سوزد و خاک می‌شود، دودی کو؟

لوکرتیوس، خیام و ترس از مرگ: برهان‌های تقارن

از نظر برخی از فیلسوفان، ترس از مرگ عقلانی و موجه است. عقلانی و موجه انگاشتن ترس از مرگ وابسته به این است که چه نگرشی به آن داشته باشیم. ارسطو در *اخلاق نیکوماخوسی*، مرگ را بدترین چیزها به حساب آورده و از این رو، ترس از مرگ را نیز درست و عقلانی می‌شمارد. در میان فیلسوفان معاصر نیز معقول بودن ترس از مرگ به‌طور گسترده‌ای پذیرفته شده است، ولی در میان فیلسوفان عهد باستان، شک‌گرایان، اپیکوری‌ها و رواقیون با استدلال‌های مختلفی، عقلانی بودن ترس از مرگ را زیر سؤال می‌بردند.^۱ در این میان، استدلال‌های اپیکوریان بیشتر از دیگر استدلال‌ها مورد توجه واقع شده است. از آنجا که از خود اپیکور نوشته‌های چندانی به جا نمانده، استدلال یکی از پیروان او، یعنی لوکرتیوس، در این زمینه شهرت بسیاری دارد و حتی در حال حاضر نیز مقاله‌هایی در رد یا اثبات آن نگاشته می‌شود. در میان رباعیات خیام هم رباعی‌هایی وجود دارد که می‌توان به آن‌ها به‌عنوان استدلالی در راستای استدلال اپیکوریان درباره مرگ نگریست.

در میان معدود نوشته‌هایی که از اپیکور باقی مانده، آمده است: «خود را به این باور که برای ما مرگ هیچ محل نگرانی نیست عادت ده، چراکه خیر یا شر بودن هر چیزی وابسته به این است که آن‌ها را حس کنیم و حس کردن با مرگ پایان می‌یابد. پس مرگ، این بدترین شرور، برای ما هیچ است، چراکه مادامی که وجود داریم، مرگ برای ما هیچ است و هنگامی که می‌میریم دیگر وجود نداریم. پس مرگ مسئله زندگان و یا مردگان نیست، چراکه زندگان تا زنده‌اند مرگ برایشان وجود ندارد و مردگان خود وجود ندارند.» لوکرتیوس که کتابی کامل از او برجاست، بر اساس این رویکرد اپیکوری، استدلالی ارائه می‌کند که به برهان تقارن

۱. برای شرح بیشتر، می‌توانید به این مقاله مراجعه کنید:

(Symmetry Argument) شهرت یافته است.^۲ در ادامه، شرحی مختصر از آن می‌دهم و

سپس به سراغ رباعی‌های خیام می‌روم.

از نظر اپیکوری‌ها، هریک از ما مجموعه‌ای از ذرات هستیم و مرگ از میان رفتن این ترکیب مشخص از ذرات است، و با از میان رفتن این ترکیب مشخص از ذرات، دیگر ظرفیت تجربه درد و رنج و لذت را نخواهیم داشت. درست همان‌طور که پیش از به وجود آمدن آن ترکیب مشخص از ذرات که «من» یا «تو» را قوام می‌بخشید، امکان و ظرفیت تجربه درد و رنج و لذت را نداشتیم. از منظر من و برای من، نبود این ترکیب مشخص از ذرات که «من» را تشکیل می‌دهد با نیست شدن همین ترکیب، مشابه است: در هر دوی این حالات، «من» وجود ندارم، چراکه «من» ترکیب مشخصی از ذرات هستم. به دیگر عبارت، زاده نشدن من با مرگ من برایم وضعیتی یکسان است، به این معنا که در هر دو حالت، «من» وجود ندارم و «نیستم». آیا این دلیل نمی‌شود که رویکردی یکسان به نیستی پیش از زاده شدن و نیست شدن پس از مرگ داشته باشیم؟ آیا نباید اگر از نیستی پس از مرگ می‌ترسیم، از نیستی پیش از زاده شدن نیز بترسیم؟ یا اگر از نیستی پیش از زاده شدن نمی‌ترسیم، نباید نسبت به نیست شدن پس از مرگ هم هراسی نداشته باشیم؟ لوکرتیوس در اثر خود، در طبیعت / اشیا^۳، می‌گوید: «پس بازنگر که چگونه گستره نامحدود زمان پیش از به دنیا آمدن ما، اهمیتی برای ما ندارد. بدین شکل طبیعت همین ایده را برای زمان پس از مرگمان، به ما ارزانی می‌کند.»

اگر من فردا بمیرم، از همه خوبی‌ها محروم خواهم شد. این پاسخ و پاسخ‌هایی شبیه به این در پرسش از نامطلوب بودن مرگ زیاد شنیده می‌شود. مثلاً گفته می‌شود اگر فردا بمیرم، از ادامه یافتن و لذت بردن از رابطه عاشقانه‌ای که دارم محروم خواهم شد، از مال‌ومنالی که با زحمت برای خود گردآوری کرده‌ام و می‌توانستم با استفاده از آن به آسایش و رفاه و لذت برسم محروم خواهم شد، از خواندن کتاب‌هایی که خیلی مهم‌اند ولی هنوز فرصت نکرده‌ام بخوانمشان

۲. ترس از مرگ از دیدگاه اپیکوری‌ها، غیرعقلانی بود و این ترس منجر به دامن زدن به باورهای دینی می‌شد. استدلال‌های اپیکوریان قرار بوده جنبه درمانی داشته باشد و باورهای دینی را که از نظر آن‌ها بر ترس از مرگ استوار بوده، درمان کند.

محروم خواهم شد، از رفتن به شهرها و کشورهایی که بسیار زیبا هستند و هنوز برای دیدنشان مجالی نیافته‌ام محروم خواهم شد، از آشنایی با کسانی که دوست داشتم با آن‌ها آشنا شوم ولی هنوز نتوانسته‌ام باز خواهم ماند، اهداف و آرزوهایی دارم که هنوز نتوانسته‌ام آن‌ها را عملی کنم و اگر بمیرم، آرزو به دل خواهم مرد. از آنجا که مرگ باعث می‌شود از تجربه چنین لذت‌هایی محروم شویم، بسیاری آن را نامطلوب می‌پندارند. اما بیاید به زمانی پیش از زادروز خود فکر کنیم؛ یعنی زمانی که هنوز وجود نداشتیم. آیا با همین منطق، نمی‌توانیم بگوییم اگر زودتر به دنیا آمده بودیم، فرصت بیشتری می‌یافتیم تا عاشقیت کنیم، خانه زیبایی بخریم و بیشتر در آن زندگی کنیم، کتاب‌های بیشتری بخوانیم، از شهرها و کشورهای بیشتری دیدن کنیم و به اهداف و آرزوهایمان جامه عمل بپوشانیم؟ اگر قرار باشد در سال ۱۴۰۰ خورشیدی بمیرم، اینکه زادروزم سال ۱۳۰۰ بوده باشد یا سال ۱۳۶۲، در اصل قضیه تفاوت زیادی ایجاد می‌کند. در حالت اول، صد سال فرصت داشته‌ام تا از خوشی‌ها و لذت‌های دنیا بهره ببرم و در حالت دوم تنها سی‌وهشت سال. آیا حق ندارم بر همان اساس که زودتر مردن را نامطلوب می‌پندارم، زودتر به دنیا نیامدن را نیز نامطلوب بپندارم؟ زودتر به دنیا آمدن من بستر لذت بردن بیشتر از دنیا و مافیها را فراهم می‌کرد و حال که زودتر به دنیا نیامده‌ام، نباید ناراحت باشم؟

وقتی کسی در پاسخ به این سؤال که چرا از مرگ می‌ترسد و برای مردنش تأسف می‌خورد، می‌گوید «چون اگر بیشتر زنده بمانم، می‌توانم بیشتر از زندگی بهره و لذت ببرم»، باید به ما بگوید چرا با همین منطق از اینکه زودتر به دنیا نیامده، هراسان نیست و بابتش تأسف نمی‌خورد؟ این برهان تقارن است که لوکرتیوس برای درمان ترس از مرگ طراحی کرده است. «تقارن» در این برهان، به تقارن بین ترس از دو دوره نیستی بشر اشاره دارد، یعنی زمانی که بشر هنوز زاده نشده است و زمانی که می‌میرد. اگر واکنشتان به نیستی پیش از زاده شدن ترس و دلهره نیست، واکنشتان به نیست شدن پس از مرگ هم نباید ترس و دلهره باشد. به عبارت دیگر، این استدلال می‌خواهد نشان دهد که شما نمی‌توانید واکنش‌هایی نامتقارن به این دو نوع نیستی داشته باشید. نمی‌شود نسبت به نیست بودن پیش از زاده شدن ترس و دلهره نداشته باشید، ولی نسبت به نیست شدن پس از مرگ ترس و دلهره داشته باشید. یا باید از هر دو نوع نیستی ترس و دلهره

داشته باشید یا از هیچ‌کدام ترس و دلهره نداشته باشید. استدلال لوکرتیوس، چه کارآمد و چه ناکارآمد، از پرسپکتیو سوژهٔ انسانی که اکنون زنده است، مطرح می‌شود. در واقع، او به انسان می‌گوید پیش از زاده شدن و پس از مرگ آگاهی و حواسی برای تجربهٔ درد و لذت نداریم و از این منظر، وضعیت یکسانی داریم که وضعیتِ «نیستی» است. یعنی در وضعیت‌هایی که «تو» در آن‌ها نیستی و وجود نداری و از آنجا که نیستی، نیستی است، نمی‌توانی از نیستی ترسناک و نیستی غیرترسناک سخن بگویی. یعنی لوکرتیوس ما را وامی‌دارد نسبت به نیستی واکنشی یکسان داشته باشیم و دچار عدم انسجام نشویم.

ای بس که نباشیم و جهان خواهد بود،
نی نام ز ما و نه نشان خواهد بود؛
زین پیش نبودیم و بُد هیچ خلل،
زین پس چو نباشیم همان خواهد بود.

اما رباعی خیام برهان تقارن را از منظر هستی یا جهان مطرح می‌کند. البته از آنجا که در رباعیات خیام، هستی یا جهان فاقد شعور است، چنین منظری مفروض گرفته می‌شود. یعنی ما فرض می‌گیریم که اگر جهان یا طبیعت منظری داشته باشد، نیستی پیش از زاده شدن و نیستی پس از مرگ ما انسان‌ها چه تفاوتی برای جهان ایجاد می‌کند. آیا جهان ناراحت خواهد شد؟ دچار ترس خواهد شد؟ آیا در فرایندهای طبیعی جهان اختلالی ایجاد می‌شود؟ مثلاً اگر من بمیرم، آیا از فردا قانون جاذبه یا فرگشت دچار تغییراتی خواهند شد؟ آیا طلوع از غرب و غروب از شرق رخ خواهد داد؟ آیا آب خاصیت خیس‌کنندگی‌اش را از دست خواهد داد و از حرارت آتش کاسته خواهد شد؟ آیا هیچ تغییری در جهان ایجاد می‌شود؟ با مفروض گرفتن منظری برای طبیعت، وجهی انسانی به او بخشیده‌ایم و با بررسی مشاهدات خود، درمی‌یابیم که این رویدادها در طبیعت تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

چنان که از مشاهدات ما برمی آید، جهان و طبیعت پیش از اینکه هر انسانی به دنیا بیاید - یعنی نیستی پیش از زاده شدن - و پس از اینکه هر انسانی از دنیا برود - یعنی نیستی پس از مرگ - وضعیتی مشابه دارند. به دیگر عبارت، نیست بودن انسان و نیست شدن او برای جهان علی السویه است. آیا این استدلال خیام همچون استدلال لوکرتیوس می تواند به ما کمک کند تا بر ترس از مرگ غلبه کنیم؟

اگر منظورمان از جهان چنان باشد که انسان های دیگر را هم در بر گیرد، آنگاه می توان گفت نیست شدن پس از مرگ برای جهان قطعاً تفاوتی ایجاد خواهد کرد. اگر فردا بمیری، احتمالاً عده ای ناراحت و عده ای نیز شاد خواهند شد. مرگ یک شخص برای انسان های دیگر تفاوت هایی ایجاد می کند. حتی زاده نشدن یک انسان هم می تواند چنین باشد، مثلاً به دنیا نیامدن فرزند پسر در یک خانواده سلطنتی می تواند دیگران را ناراحت یا خوشحال کند، یا به دنیا نیامدن فرزند یک زوج معمولی ممکن است موجب ناراحتی یا شادی خودشان یا اطرافیان شان شود. پس اگر جهان را به شکلی در نظر بگیریم که شامل دیگر انسان ها نیز بشود، نمی توان از بی تفاوتی دیگر انسان ها نسبت به نیست بودن پیش از زاده شدن یا نیست شدن پس از مرگ سخن گفت، ولی اگر منظورمان از جهان خود طبیعت باشد، از آنجا که طبیعت صاحب شعور یا احساسات نیست، زاده نشدن هر انسان یا مرگ او نمی تواند خللی در طبیعت ایجاد کند. در نتیجه نگاه خیام، می توانیم به شخصی که از نیست شدن پس از مرگ می ترسد بگوییم: «آن زمان که هنوز زاده نشده بودی و در وضعیت نیستی بودی، جهان دلش بی قرار به وجود آمدن تو نبود، منتظرت نبود، دوست نداشت زودتر به دنیا بیایی و وقتی به وجود آمدی، ناراحت یا شاد نشد و تغییری در آن به وجود نیامد. زمانی هم که بمیری و مجدداً نیست شوی، جهان دلتنگ تو نخواهد شد، از نیست شدن شاد یا غمگین نخواهد شد و دوست نداشت دیرتر یا زودتر بمیری.» این یعنی ما انسان هاییم که از نیست بودن پیش از زاده شدن یا نیست شدن پس از مرگ می هراسیم یا شادمان می شویم. وقتی بپذیریم این ماییم که واکنشی به نیست شدن داریم و چنین چیزی برای جهان علی السویه است، می توانیم به سراغ استدلال لوکرتیوس برویم و بگوییم حال که برای طبیعت یا جهان نسبت به نیستی ما تقارنی وجود دارد، تقارن خود ما

نسبت به نیست بودن و نیست شدنمان چیست؟ رویکرد خیام به ما می‌آموزد هر نوع مواجهه‌ای که با نیست بودن پیش از زاده شدن و نیست شدن پس از مرگ داشته باشیم، در آن تنهائیم و نمی‌توانیم از طبیعت یا جهان برای این مواجهه مددی بجوییم. از آنجا که پیش از زاده شدن ذراتی معلق هستیم و پس از مرگ هم به ذراتی معلق بدل می‌شویم، یعنی از طبیعت هستیم و به طبیعت بازمی‌گردیم. در نتیجه، بی‌اعتنایی طبیعت به زاده شدن و مردن ما به این معناست که طبیعت به اینکه ذرات درونش با چه ترتیبی ترکیب شوند و به چه شکل باشند بی‌تفاوت است. نقل‌قولی که از لوکرتیوس آوردیم نیز بر این تأکید داشت که طبیعت برهان تقارن را به ما می‌آموزد: «پس بازنگر که چگونه گستره نامحدود زمان پیش از به دنیا آمدن ما، اهمیتی برای ما ندارد. بدین شکل طبیعت همین ایده را برای زمان پس از مرگمان، به ما ارزانی می‌کند.»

اینجا لازم است پیش‌فرضی را بررسی کنیم؛ آیا واقعاً انسانی صاحب‌خرد با توجه به ویژگی‌های این دنیای نابخردانه، یعنی جهانی که شر تاروپودش را فرا گرفته، از نبودن و نیست شدن متأثر می‌شود و حسرت می‌خورد؟ عقل حکم می‌کند حسرت چیزی را بخوریم که ارزش حسرت خوردن داشته باشد. در رباعی زیر، از قضا، رویکرد خود خیام به نیست بودن پیش از زاده شدن و نیست شدن پس از مرگ تقارن دارد و هر دو حالت را از زنده بودن در این دیر خراب برتر می‌پندارد:

گر آمدنم به من بُدی، نامدَمی،
 ورنیز شدن به من بدی، کی شدمی؟
 به زان نَبُدی که اندرین دیرِ خراب،
 نه آمدمی، نه شدمی، نه بُدَمی.

چنان‌که از این رباعی برمی‌آید، با توجه به نامطلوب بودن هستی، نیامدن به این جهان به آمدن به آن برتری دارد و مرگ نه‌تنها پدیده‌ای ترسناک نیست، که برعکس، عامل رهایی از

این دیر خراب است. به عبارت دیگر، با توجه به کیفیت این جهان، نیست بودن پیش از زاده شدن و نیست شدن پس از مرگ است که مطلوب است؛ یعنی حالتی که توان تجربه درد و رنج موجود در این جهان برای ذرات وجود ندارد، زیرا در حالتی نیستند که آگاهی و حواس داشته باشند. اگر این جهان چنین نبود، یعنی بر خرد، عدالت و نیکی استوار بود، چه؟ در آن حالت، یا حالتی که جهان ارزش زیستن داشت و خوبی‌هایش بر بدی‌هایش چیره بود، مردن یا زاده نشدن مساوی بود با محروم ماندن از لذت‌ها و خوبی‌های بسیار، و آنگاه می‌توانستیم مرگ یا زاده نشدن را به‌عنوان یک حسرت مطرح کنیم؛ حسرتِ اینکه چرا از خوبی‌ها و بدی‌های جهان محروم ماندیم. پس پیش از اینکه اصلاً بخواهیم حسرت از نبودن یا نیست شدن را به‌عنوان پرسشی معقول طرح کنیم، باید بررسی کنیم که آیا این جهان چنان است که بتوان برای دیرتر آمدن به آن یا زود رفتن از آن حسرت خورد؟ همان‌طور که گفته شد، استدلال لوکرتیوس نیز بر متقارن بودن پاسخ ما به مسئله نبودن پیش از زاده شدن و نیست شدن پس از مرگ تأکید دارد. اگر این جهان در کل خوب باشد، باید بابت اینکه دیر آمدیم و زود می‌رویم، ناراحت باشیم و اگر در کل بد باشد، باید از اینکه زود آمدیم و دیر می‌رویم، ناراحت باشیم.

برهان تقارن برگرفته از رباعیات خیام بدین قرار است: جهان جای نامطلوبی است و از این رو، از آنجا که نیست بودن پیش از تولد مطلوب است، نیست شدن پس از مرگ نیز مطلوب است. در نتیجه، نه‌تنها نباید از مرگ ترسید، بلکه درست همان‌طور که از نیستی پیش از تولد در جهانی نامطلوب شادمانیم، باید از نیست شدن و تمام شدن زندگی در این جهان نامطلوب نیز خوشحال باشیم.

علاوه بر این، از این رباعی می‌توان موضع «تولدستیزی» را نیز استنباط کرد. این موضوع در سال‌های اخیر توسط دیوید بناتار به شهرت رسیده است.^۴ در این رباعی، جهان چنان جای نامطلوبی شمرده می‌شود که نبودن در آن به از بودن است. در نتیجه، اگر کسی این امکان را

۴. برای مطالعه موضع بناتار، می‌توانید به کتاب اصلی او که در آن به دفاع از موضع «تولدستیزی» می‌پردازد، مراجعه کنید:

داشته باشد که موجودی را در این جهان متولد کند، کاری غیراخلاقی انجام داده است، چرا که او را در شرایطی به وجود می‌آورد که وجود نداشتنش بهتر است. اما موضع خیام در مقایسه با آنچه بناتار و دیگر تولدستیزان معاصر اتخاذ می‌کنند، سخت‌تر است و علاوه بر اینکه بر اساس آن می‌توان به دنیا آوردن کودکان را غیراخلاقی قلمداد کرد، زودتر مردن نیز نیکو پنداشته می‌شود و این نکته ما را با دو سؤال بسیار مهم مواجه می‌کند: نخست اینکه «آیا خودکشی یک ضرورت عقلانی نیست؟» و دوم اینکه «آیا قتل انسان‌ها کاری اخلاقی نیست؟». اگر جهان جای بسیار بدی است و زندگی کردن در آن به قدری نامطلوب است که هرچه سریع‌تر مردن برایمان بهتر است، دلیلی ندارد به زندگی خود در آن ادامه دهیم و در این مسیر، اگر بتوانیم انسان‌های دیگری را نیز از این مخمصه نجات دهیم، یعنی آن‌ها را به قتل برسانیم، کار نیکویی کرده‌ایم. در نتیجه این رباعی — اگر آن را چنان که هست بپذیریم — اخلاقی بودن قتل و خودکشی نیز باید پذیرفته شود. البته در این صورت، ملاحظات هم مطرح خواهد بود؛ مثلاً آیا باید اطمینان حاصل کنیم که فرایند خودکشی یا قتل خود زجرآور یا دردناک نباشد؟ یا چون این آخرین زجری خواهد بود که شخصی تحمل می‌کند چندان اهمیتی ندارد که بخواهیم در مورد آن وسواس به خرج دهیم و غیره. به هر صورت، برهان تقارن خیام بیش از آنکه ترس از مرگ را از میان ببرد، مجوزی برای خودکشی و قتل فراهم می‌کند. اگر چنین استدلالی را بپذیریم، احتمالاً نسل‌کشی و کشتارهای دسته‌جمعی بسیار نیکوتر از قتل و خودکشی است و از میان بردن کره زمین یا به‌طور کلی حیات روی کره زمین با یک بمب اتم بسیار قوی، اخلاقی‌ترین عملی است که یک شخص می‌تواند انجام دهد.^۵

از آنجایی که مرگ نصیب همگان خواهد شد و با توجه به ویژگی‌های جهان که از دیدگاه خیام مطرح شد، فرقی نمی‌کند که امروز بمیریم یا فردا یا چند سال دیگر؛ در جنگ یا زلزله

۵. هولدن کالفیلد می‌گفت: «به هر حال خوشحالم که بمب اتم اختراع شد. آگه یه جنگ دیگه شروع بشه، می‌رم می‌شینم سر بمب. به خدا قسم برای این کار داوطلبم می‌شم.»

کشته شویم یا به دست کسی به قتل برسیم یا خودکشی کنیم. به نظر، هر نوع روش مرگ آفرینی مجاز و مطلوب است.^۶

چون چرخ به کام یک خردمند نگشت،
خواهی تو فلک هفت شمر، خواهی هشت،
چون باید مُرد و آرزوها همه هشت،
چه مور خورد به گور و چه گرگ به دشت.

مرگ خیر است یا شر؟

بسیاری مرگ را شر یا بزرگ‌ترین شر زندگی می‌پندارند، اما آیا این بدین معناست که جاودانگی مطلوب است؟ برخی از فلاسفه جاودانگی را به هر شکلی نامطلوب می‌دانند. به عنوان مثال، برنارد ویلیامز^۷ با اشاره به نمایشی از کارل چاپک که در آن زنی به نام الینا ماکروپولوس شخصیت اصلی داستان است، علیه جاودانگی استدلال می‌کند. الینا در مصاحبت با دیگران ظن آن‌ها را برمی‌انگیزد، چراکه دانسته‌های او از وقایعی که در گذشته‌های دور رخ داده به شکلی است که

۶. در این نگاه، اعدام نیز نمی‌تواند عملی نادرست باشد و به نوعی رهایی از بند زندگی محنت‌بار است. اگر به صورت موردی نگاه کنیم، باید گفت در برخی از زندگی‌هایی که بسیار رنج‌آلود و ملال‌آور هستند، اعدام برای فرد یک موهبت است. اما اگر این نگرش را به عنوان یک نگرش کلی و درست به انسان‌ها در نظر بگیریم، متوجه خواهیم شد همه باید با هم از بین بروند تا از محنت وجود رهایی یابند. ولی در این صورت، چه کسی باید دیگران را اعدام کند؟ اعدام کردن به طور خاص و قتل به طور کلی نیز از دیگر اعمال محنت‌بار و دردآور در این دنیا هستند، و جلاد چون شخصی که در کشتارگاه حیوانات کار می‌کند با درد و رنج‌هایی مواجه است. در واقع، جلاد باید از خودگذشتگی کند و با اعدام مردم روی زمین، پیش از اینکه در نهایت خود را بکشد، آخرین درد و رنج‌ها را به جان بخرد. اما این در صورتی است که جلادی بخواهد افراد روی کره زمین را یک‌به‌یک یا در گروه‌های نسبتاً بزرگ اعدام کند که در گذشته، تنها راه حل عملی برای پیاده کردن این طرح، می‌توانسته همین باشد. اما امروزه با وجود بمب‌های اتمی و هیدروژنی، ممکن است شرایطی فراهم شود که یک نفر با یک بمب به یک‌باره همه ما را برای همیشه از درد و رنج وجود برهاند.

7. Williams, B. (1973), 'The Makropoulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality', in Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972. Cambridge: Cambridge University Press.

گویی در آن زمان‌ها حضور داشته است. در نهایت، الینا مجبور می‌شود اعتراف کند چند قرنی است که زنده است و ماجرای جاودانگی‌اش بدین قرار است که پدرش، که پزشک دربار بوده، اکسیر جاودانگی‌اش را روی الینا آزمایش می‌کند و در نتیجه، الینا از آن هنگام زنده است و هر زمان با نام و نشانی متفاوت به زندگی‌اش ادامه می‌دهد. الینا درحالی که سیصد و چهل و دو سال سن دارد، دیگر مایل نیست از اکسیر جاودانگی بنوشد، چراکه زندگی برایش کسالت‌بار و ملال‌آور شده است. ویلیامز با اشاره به این داستان، می‌گوید جاودانگی امری نامطلوب است و هیچ نوع زندگی‌ای نمی‌تواند در صورت جاودانه بودن، نهایتاً به ملال و کسالت ختم نشود و جذابیتش را حفظ کند. از این رو، مرگ به زندگی ما معنا می‌بخشد.

شکی نیست که خیام موافق است که زندگی جاودانه در این دنیا نمی‌تواند مطلوب باشد، اما ویلیامز نه تنها جاودانگی در این دنیا، که جاودانگی در هر دنیایی را نامطلوب می‌شمارد. بنابراین، در جهانی بسیار مطلوب که در آن هیچ نوع غم و ناراحتی و شری وجود ندارد، مثلاً چیزی شبیه به بهشت که در قرآن آمده، باز هم زندگی جاودانه از نظر ویلیامز نامطلوب خواهد بود. اما به نظر نمی‌رسد خیام به چنین دیدگاهی در مورد هر نوع زندگی جاودانه‌ای قائل باشد، چراکه از نظر او مطلوب بودن مرگ به دلیل نامطلوب بودن زندگی است. در نتیجه، اگر زندگی می‌توانست مطلوب باشد، آنگاه مرگ نیز نامطلوب می‌بود.

ویلیامز علاوه بر این، بر این باور است که برخی از انواع مرگ نامطلوب و برخی دیگر مطلوب هستند. اگر انسانی به حد کافی عمر کند که استعدادهایش شکوفا شود و آنچه را در زندگی می‌خواسته عملی کرده باشد، آنگاه مرگ او را نمی‌توان همان‌قدر نامطلوب دانست که مرگ کودک یا نوجوانی پیش از تحقق بخشیدن به استعدادها و توانایی‌ها و آرزوهایش یا حداقل سعی برای به دست آوردن آن‌ها. برخلاف ویلیامز که در کل به جهان خوش‌بین است، خیام نگرشی منفی به زندگی دارد و با معیاری متفاوت، برخی از انواع مرگ را مطلوب‌تر از برخی دیگر می‌شمارد. از نظر خیام، آدمی هرچه زودتر بمیرد، یعنی هنگام مرگ کم‌سن‌تر باشد، بهتر است و هرچه بیشتر در این دنیا بماند و دیرتر بمیرد، بدتر. در نتیجه از نظر خیام، وقتی کودک یا نوجوانی می‌میرد، این مرگ بهتر از حالتی است که شخصی در پیری بمیرد. بنابراین، برای کسی

چون ویلیامز مرگ شر است، گاه شری بزرگ‌تر و گاه شری کوچک‌تر، ولی هرچه باشد از جاودانگی در هر حالتی بهتر است؛ اما برای کسی چون خیام، مرگ خیر است، گاه خیری بزرگ‌تر و گاه خیری کوچک‌تر، ولی جاودانگی می‌تواند از مرگ برتر باشد، در صورتی که جهان جای آرمیدن بود و به‌جای درد و رنج، لذت مدام برقرار بود.

سیلنوس، یادگار زیریران و خیام

سیلنوس، چنان‌که نیچه در *زایش تراژدی* گزارش می‌کند، گفته است: «موجود رنجور و مستعجل، فرزند محنت‌ها و سوانح، چرا مرا وادار به بیان چیزی می‌کنید که نشنیدن آن عظیم‌ترین لذت‌ها را برای شما به ارمغان می‌آورد؟ بهترین چیز برای شما، کاملاً از دسترس‌تان خارج است: به دنیا نیامدن، وجود نداشتن، هیچ بودن. اما به هر روی، در درجهٔ دوم بهترین چیز این است - هرچه زودتر مردن.»^۸ این سخن شبیه همان چیزی است که خیام در چند رباعی مانند

«گر آمدنم به من بدی نامدمی» و «ناآمدگان اگر بدانند که ما، از دهر چه می‌کشیم، نایند دگر» مطرح کرده است. از قضا، سیلنوس نیز همچون دیونیسوس، با شادخواری و می‌گساری، به خرد و دانشی دربارهٔ گذشته و آینده آگاهی پیدا می‌کند. نیچه در بررسی این سخن سیلنوس، می‌گوید که نزد یونانیان وجود داشتن همراه با وحشتی بوده که برای گریز از آن به خلق آثار و خدایانی در فرهنگ خود پرداختند تا بدین وسیله آن وحشت وجود را استتار کنند و زندگی را قابل‌زیستن کنند.^۹

۸. نیچه، فریدریش (۱۳۹۷)، *زایش تراژدی/از جان موسیقی*، برگردان عبدالحسین عادل‌زاده، ص ۲۱.

۹. به صفحهٔ ۵۲ از این اثر مراجعه کنید:

صادق هدایت مدعی است که مفهوم و مضمون رباعی‌های زایش‌ستیز خیام را می‌توان در یادگار زریران نیز یافت. صادق هدایت در زیرنویس ص ۲۹ کتاب *ترانه‌های خیام* و در توضیح رباعی «نآمدگان اگر بدانند که ما، از دهر چه می‌کشیم، نایند دگر»، می‌نویسد: «در رمان پهلوی "یادگار زریران" وزیر گاماسب می‌گوید: "خوشبخت کسی که از مادر نژاد و یا اگر زاد مرد و یا هرگز بدین جهان نیامد!". ترجمه دقیق‌تر این بخش از یادگار زریران توسط ژاله آموزگار بدین شرح است: "گوید جاماسب بیدخش که کاش از مادر نژادمی، یا چون زادمی به بخت خویش به کودکی بمردمی، یا مرغی بودمی به دریا افتادمی یا شما خدیگان این پرسش از من نمی‌پرسیدی، ولی چون پرسیدی من نخواستمی که به جز راست گفتمی."» (ص ۲۳). این پاسخ جاماسب پس از آن طرح می‌شود که گشتاسب‌شاه به او می‌گوید تو که همه‌چیز را می‌دانی و می‌دانی فردا در نبرد، کدام‌یک از برادران و پسرانم کشته خواهند شد. وزیر که از جان خود هراسان است، از گشتاسب‌شاه امان می‌گیرد که اگر راستش را به او بگوید، جانش در امان بماند. پس از این نیز مجدداً وزیر می‌گوید: «آن به که از مادر نژادمی، یا چون زادمی مردمی یا از کودکی به بلوغ، نرسیدمی.» (ص ۲۵) و سپس به پیشگویی می‌پردازد. چنان‌که از این متن برمی‌آید، برخلاف آنچه هدایت می‌گوید، نمی‌توان سخن وزیر گشتاسب‌شاه را همچون موضع خیام یا سیلنوس برشمرد، چراکه به‌طور کلی ناظر به وضعیت بشر نیست و به وضعیت بغرنج شخص خودش ارجاع دارد.

خیام نیز با نظارهٔ وحشت زندگی، به دنبال راهی است برای اینکه بتواند آن وحشت را استتار و زندگی را قابل‌زیستن کند. بدین منظور، او باده‌گساری و لذت بردن از لاله‌رخان را تجویز می‌کند. در حالت مستی و هنگام لذت تنانه، آدمی فراموش می‌کند که در چه دنیای وحشتناکی زندگی می‌کند. در واقع، اگر بپذیریم و چنین بپنداریم که زیستن در جهانمان چنین وحشت‌آلود است، چنان‌که گفتیم، خودکشی و قتل گزینه‌هایی مجاز و اخلاقی به نظر می‌رسند. از این رو، اگر بخواهیم در چنین جهانی زندگی کنیم، به نوعی فرار و فریب نیاز داریم تا از وحشت جهان

بکاهد یا زندگی را برای لحظاتی مطلوب جلوه دهد. اما برای خود خیام، سرودن رباعی عملی بوده که وحشت زندگی را برایش قابل تحمل می کرده است. در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

شادی بطلب که حاصلِ عمرِ دمی است،
 هر ذره ز خاکِ کیقبادی و جمی است،
 احوالِ جهان و اصلِ این عمر که هست،
 خوابی و خیالی و فریبی و دمی است.

چرا خیام خودکشی نکرد؟

برخلاف دو نگرش کلی‌ای که به مطلوب بودن جهان و نامطلوب بودن آن اشاره می‌کنند و سپس بر اساس آن، نیست بودن و هست بودن در جهان را مایهٔ شادی یا غم می‌شمارند، باید به برهه‌های مشخصی از تاریخ توجه کرد. مثلاً، برای شخصی که در سال‌های حمله و خون‌ریزی مغول‌ها، در یکی از سرزمین‌هایی که هدف توحش آن‌ها قرار گرفته، به دنیا آمده یا شخصی که در دوران زمامداری استالین در شوروی به دنیا آمده یا در یکی از دو قبیله‌ای که قرار بوده یکدیگر را نابود کنند، دنیا بسی نامطلوب‌تر است تا برای شخصی که در یک خانوادهٔ سلطنتی به دنیا آمده یا اموال زیادی به ارث می‌برد. البته هریک از این حالاتی که تصور کردیم نیز جزئیات بسیاری دارند که با مشخص شدن تک‌تک آن‌ها و زندگی واقعی در آن وضعیت‌ها، می‌توانیم میزان نامطلوب بودنشان را مشخص کنیم. ممکن است به دنیا آمدن در یک خانوادهٔ سلطنتی به‌رغم آنکه در ظاهر بسیار جذاب است، در مواردی بسیار نامطلوب باشد و شاهزاده هیچ نوع استقلالی در تصمیمات خود نداشته باشد یا همواره در ترس از خیانت و دسیسهٔ اطرافیانش به سر ببرد و، در عین حال، شخصی که در دوران حملهٔ مغول‌ها زندگی کرده تا زمان کشته شدن، زندگی خوبی داشته باشد و تنها در لحظات آخر با ضربهٔ شمشیری از پا درآمده باشد و بتوان گفت در کل زندگی بسیار مطلوبی داشته است. اگر بخواهیم از اتخاذ موضعی کلی نسبت به زندگی بپرهیزیم،

می‌توانیم با تعیین وضعیت هر زندگی، مشخص کنیم آیا به دنیا نیامدن و مردن بهتر از آن زندگی مشخص است یا خیر. اگر کسی بخواهد ادعا کند که زندگی به‌طور کلی نامطلوب است و در نتیجه نیامدن و نیست شدن بهتر از زندگی است، یا به‌طور کلی مطلوب است و در نتیجه دیرتر آمدن و زود رفتن از آن مایهٔ ناراحتی و اندوه است، باید به عناصری کلی در زندگی اشاره کند که فارغ از دورهٔ تاریخی و زندگی فردی انسان‌ها، همواره زندگی را مطلوب یا نامطلوب می‌سازند، به‌شکلی که ادامهٔ زندگی را نیز تعیین کند. اگر بخواهیم زندگی انسان‌ها را به‌طور موردی بررسی کنیم، آنگاه استدلال «تولدستیزی» خیام نیز منوط به شرایطی خواهد بود که در آن، کودک چنان زیست دردناک و زجرآوری داشته باشد که اگر متولد نمی‌شد، برایش بهتر بود؛ و مجاز شدن خودکشی و قتل نیز مجدداً منوط به شرایطی خواهد بود که در آن، زندگی انسان‌ها به حدی زجرآور و دردناک باشد که مردن برایشان بهتر باشد. در بخش قبل، به دلالت‌های اخلاقی برهان تقارن خیام اشاره کردیم؛ در این بخش، می‌خواهم به این پرسش بپردازم که چرا شخصی که چنین دیدگاهی دارد خودکشی نمی‌کند؟ آیا این نوعی عدم پایبندی به دیدگاه خود نیست؟

گر آمدنم به من بُدی، نامدَمی،
 ور نیز شدن به من بدی، کی شدمی؟
 به زان بُدی که اندرین دیرِ خراب،
 نه آمدمی، نه شدمی، نه بُدَمی.

هریک از ما پیش از اینکه «به دنیا بیاییم»، کجا بوده‌ایم؟ در طرح این پرسش، «به دنیا آمدن» اصطلاحی است که برای «زاده شدن» استفاده می‌کنیم، ولی در عین حال می‌توان آن را بدین شکل خواند که ما پیش از زاده شدن وجود داشته‌ایم و از جای دیگری به این دنیا می‌آییم. آیا واقعاً پیش از اینکه زاده شویم، در جای دیگری وجود داشته‌ایم و با زاده شدن جسم، به این دنیا آمده‌ایم؟ اگر چنین ادعایی را بپذیریم، باید قبول کنیم آنچه هریک از ما «من» می‌نامیم، ارجاعی به جسم ندارد و چیز دیگری است. در آن حالت، به‌عنوان مثال، «من» وجود داشته‌ام و

سپس با زاده شدن نوزادی فرصت این را یافته‌ام تا وارد بدن او شوم و «به دنیا بیایم». «من» در این حالت، چیزی شبیه به روح یا ذهن هستم که در دنیای دیگری زندگی می‌کنم و طی فرایندی با به دنیا آمدن جسمی، وارد آن می‌شوم. در حالتی که من همان روح هستم، احتمالاً در مکانی به نام «روحستان» در کنار دیگر روح‌ها زندگی می‌کنم و ممکن است اعضای این روحستان بر حسب تصادف، به جسم‌های نوزادهای متفاوتی فرستاده شوند یا توزیع جسم‌ها بین روح‌ها با سازوکاری خاص، مشخص گردد. مثلاً ممکن است سازوکاری اخلاقی وجود داشته باشد و بر اساس آن، اعمالی که هر روح در هر جسم انجام می‌دهد موجب شود پس از مرگ جسم، روح به جسم مشخص دیگری وارد شود. ممکن است در توزیع اجسام بین روح‌ها، اجسام صرفاً به جسم انسان‌ها محدود نشوند و گاهی روح‌ها به جسم دیگر حیوانات، گیاهان یا حتی دریا و کوه و سیارات نیز ورود کنند. اگر سازوکاری اخلاقی برای توزیع جسم‌ها بین روح‌ها برقرار باشد، باید بتوان تشخیص داد کدام جسم بهتر و کدام جسم بدتر است تا بر آن اساس، بتوان هر روح را با توجه به اعمال زندگی جسم پیشین او، به جسم بهتر یا بدتر فرستاد. چنین سازوکاری باید از منظر «روحستان» صورت گیرد، وگرنه هر جسمی با توجه به ویژگی‌های خود و شناختش از جهان، دربارهٔ بهتر و بدتر بودن دیگر اجسام، نظری متفاوت خواهد داشت. ممکن است شما سگ بودن را بدتر و دم‌عصایی بودن را بهتر بدانید و من برعکس، سگ بودن را بهتر از دم‌عصایی بودن بدانم و اگر دم‌عصایی و سگ هم توان ارزیابی داشته باشند، ممکن است بین انسان بودن و شیر بودن ترجیح‌های متفاوتی داشته باشند. فرض کنیم وجود مکانی تحت عنوان «روحستان» ممکن باشد و روح‌ها به شکلی باشند که بتوان از حضور آن‌ها در «مکانی» سخن گفت. در آن حالت، اگر قرار باشد روحی به جسمی وارد شود، می‌توان از او پرسید آیا مایلی به این جسم وارد شوی؟ یا می‌توان به جای پرسش از جسمی خاص، از او پرسید آیا کلاً مایلی وارد دنیا شوی؟ ممکن است آن روح با توجه به شرایط جسمی مشخص و مشکلات و سختی‌هایی که زیستن در آن جسم به همراه دارد، بگوید اگر می‌توانست و دست او بود، وارد آن جسم نمی‌شد. شاید هم روحی با توجه به شرایط دنیا یا این «دیر خراب»، بگوید اصلاً مایل نیست در هیچ قالبی، چه در قالب جسم یک شاهزاده چه در قالب جسم یک گدا، وارد این دنیا شود.

بر فرض که ما چنین روح‌هایی باشیم - هیچ کدام هیچ نوع تصور یا خاطره‌ای از روحستان یا زندگی‌های پیشین خود در قالب جسم‌های دیگر نداریم - در این صورت، کسی نمی‌داند آیا در آن روحستان چنین انتخابی مطرح است یا اینکه آیا اصلاً برای روح‌ها، زمانی که هنوز وارد جسمی نشده‌اند، امکان بروز این تصورات و دودلی‌ها وجود دارد یا این حال و احوال منحصر به جسم‌دار بودن است. ولی اگر چنین روح‌هایی نباشیم، چه؟ اگر ما همان جسم هوشمند و زنده‌ای باشیم که به دنیا آمدن و از دنیا رفتنش بدین معنا نباشد که از جایی دیگر می‌آید و به جای دیگری می‌رود، بلکه استعاره‌ای از آغاز و پایان زیستش باشد، چه؟ آیا در چنین حالتی، می‌توان گفت «اگر دست من بود، آنگاه به این دنیا نمی‌آمدم»؟

در حالت نخست، ما تصور می‌کنیم «من» پیش از آنکه «من» شکل بگیرد، وجود داشته و می‌توانسته انتخاب کند به این دنیا بیاید یا نیاید. در این حالت، «من» با معیارها و سلیقه‌ها و شناختی که از زندگی با جسم خود در این دنیا به دست آورده و به زندگی در این دنیا وابسته است، می‌گوید اگر دست «من» بود، نمی‌آمدم. ولی آنچه «من» می‌نامیم، نخست به دنیا آمده و تجربه کسب کرده و زندگی کرده تا «من» شده است. همان‌طور که ممکن است «من» بر اساس تجربه و فهم خود از زندگی بگوییم «اگر دست من بود، آنگاه حتماً به این دنیا می‌آمدم». در واقع، شخص با توجه به تجربه‌ای که کسب می‌کند و فهمی که از زندگی و دنیا به دست می‌آورد، دنیا و زندگی در آن را ارزیابی می‌کند. آیا این دنیا ارزش زنده ماندن و زندگی کردن دارد؟ این پرسشی است که برای پاسخ گفتن به آن، نخست باید زندگی کرد. ویژگی‌های زندگی هر فردی می‌تواند او را به پاسخی متفاوت برساند، چراکه زندگی در این دنیا با شرایط و خصوصیات متفاوت به کلی تجربه متفاوتی خواهد بود. اگر کسی بتواند نشان دهد که این دنیا، فارغ از شرایط و خصوصیات متفاوتی که ممکن است برای هر فرد داشته باشد، ارزش زیستن دارد یا ندارد، آنگاه می‌تواند پاسخی کلی به این پرسش بدهد که «آیا زندگی کردن در این دنیا ارزشش را دارد؟».

ممکن است شما مرا به یک مهمانی دعوت کنید و من پس از حضور در مهمانی‌تان و تجربه کردن آن، با توجه به رفتار مهمان‌ها، شرایط بد تهویه هوا، غذاهای بدطعم و بدبو یا با توجه به هر عامل یا مجموع عواملی دیگر، بگویم اگر می‌دانستم این مهمانی چنین است، در آن

حضور نمی‌یافتم. یا ممکن است با شخصی دوست شوم و با گذر زمان، او رفتارهای زشت و زنده‌ای از خود بروز دهد یا وجهی از خود را بر من نمایان سازد که تا پیش از این، پنهانش کرده بود. در این حالت، شاید بگویم اگر می‌دانستم چنین آدمی است، هرگز با او دوست نمی‌شدم و وقت، انرژی و عواطفم را صرف چنین پست‌سیرتی نمی‌کردم. در هر دوی این حالات، آنچه روی داد، دست خود من بوده است. من می‌توانستم به مهمانی نروم یا با آن شخص دوستی نکنم، ولی آنچه دست من نبوده رفتار افراد در مهمانی، طعم و بوی غذا و رفتار و شخصیت آن دوست است. در این حالت، می‌گویم «اگر می‌دانستم چنین است، به مهمانی نمی‌رفتم» یا «اگر می‌دانستم چنین است، با او دوستی نمی‌کردم». اگر شخصی را با زور و فشار فراوان جسمی یا روانی به مهمانی ببرند یا وادارش کنند با شخصی دوست شود و او سپس بگوید «اگر دست من بود، به آن مهمانی نمی‌رفتم» یا «اگر دست من بود، با آن شخص دوست نمی‌شدم»، در این حالت این سخنی معنادار است، چراکه اختیار شخص از او گرفته شده و به جای او تصمیم گرفته شده است. در صورتی می‌توان گفت «اگر دست من بود، آنگاه...» که «من» وجود داشته باشد و آن «من» اختیار انجام آن کار را نداشته باشد.

افراد بسیاری عبارات شرطی مشابهی را به کار می‌برند که در ظاهر، به نبود اختیار اشاره دارد. مثلاً برخی می‌گویند «اگر دست من بود، آنگاه در کشور دیگری به دنیا می‌آمدم» یا «اگر دست من بود، در زمان دیگری به دنیا می‌آمدم» یا «اگر دست من بود، با جنسیت دیگری به دنیا می‌آمدم» و... در تمامی این موارد، بحث اختیار مطرح نیست. شخص نمی‌تواند پیش از آنکه به وجود بیاید و توان اختیار کردن موضعی را داشته باشد، حالتی را اختیار کند. «اگر دست من بود، آنگاه به این دنیا نمی‌آمدم» نیز همین حالت را دارد. اگر بخواهیم بر وجود «اختیار» در این عبارات شرطی تأکید کنیم، به ناسازوارانه بودن آن‌ها منجر می‌شود. ولی در عوض، می‌توان چنین عباراتی را نوعی شکایت و شکوه از وضعیت مورد اشاره فرد در نظر گرفت که از میل به نبودن در آن وضعیت، حکایت دارد. «اگر دست من بود، به دنیا نمی‌آمدم» به تجربه ناخوشایندی که ما از زندگی در این دنیا داریم اشاره دارد و ارزش زیستن در آن را زیر سؤال می‌برد. «اگر دست من بود، در زمان دیگری به دنیا می‌آمدم» به ناخوشایندی تجربه زیستن در این زمانه مشخص اشاره

دارد. «اگر دست من بود، در کشور دیگری به دنیا می‌آمدم» به ناخوشایندی تجربه زیستن در کشوری مشخص با قوانین و فرهنگی مشخص اشاره دارد. وقتی کسی می‌گوید «اگر دست من بود، در زمان دیگری به دنیا می‌آمدم»، در حال مقایسه ویژگی‌های زمانه خود با زمانه‌ای دیگر است و وقتی کسی می‌گوید «اگر دست من بود، در کشور دیگری به دنیا می‌آمدم»، در حال مقایسه ویژگی‌های کشور خود با کشوری دیگر است، ولی کسی که می‌گوید «اگر دست من بود، به دنیا نمی‌آمدم» یا «اگر دست من بود، زاده نمی‌شدم» ممکن است مقایسه با جهان فرضی دیگری را مدنظر نداشته باشد و سخنش تنها حاکی از نامناسب بودن این جهان و زندگی در آن باشد. در همه این حالات، چه مقایسه با کشور، زمانه یا دنیای دیگری صورت بگیرد چه نگیرد، شخصی که این عبارات را به زبان می‌آورد معیاری برای سنجش و ارزیابی دارد و بر آن اساس، به سنجش و ارزیابی می‌پردازد.

اگر واقعاً «من» این جسم نباشم و روحی باشم که پیش از جسم وجود داشته و در واقع، با زاده شدن جسمی «به دنیا بیاید» و با مرگ آن جسم «از دنیا برود»، در آن حالت، در گفتن اینکه «گر آمدم به من بُدی، نامدمی»، پارادوکسی نیست و آنگاه احتمالاً بدون اینکه اختیار داشته باشیم، ما را به‌زور به جسمی وارد کرده و از آن خارج نموده‌اند. مانند شخصی که او را به‌زور و با فشار فراوان به مهمانی می‌برند و می‌گویند «اگر دست من بود، به این مهمانی نمی‌آمدم». خیام در رباعی دیگری نیز، به دردهای بشر و زندگی در این دنیا اشاره می‌کند:

چون حاصل آدمی درین جایِ دودر،
جز دردِ دل و دادنِ جان نیست دگر؛
خرمِ دلِ آن که یک نفس زنده نبود،
و آسوده کسی که خود نژاد از مادر!

در این رباعی، برخلاف «گر آمدنم به من بُدی، نامدمی»، خیام در مورد «انسان‌ها» سخن می‌گوید و به‌طور خاص، به خود ارجاع نمی‌دهد. همچون رباعی پیشین، این رباعی نیز بر نامناسب بودن این جهان برای زیستن اشاره دارد. نامناسب بودن شرایط برای زیستن می‌تواند با میل به نبودن در آن یا با اشاره به درد و رنج همگانی بیان شود. به‌عنوان مثال، برخی در مواجهه با مکانی نامناسب، می‌گویند «اگر بر سر سگ هم بزنی، به اینجا نمی‌آید» یا «هیچ آدمی حاضر نمی‌شود به اینجا بیاید». در همه این حالات، سگ، آدم یا موجود زنده‌ای فرض گرفته می‌شود که توان تجربه و زیستن دارد و به معیارهای سطح پایین آن موجود زنده اشاره می‌شود و گفته می‌شود حتی با این معیارها هم، زندگی در آن مکان نامناسب است. کسی که هنوز از مادر زاده نشده توان تجربه جهان را ندارد و نمی‌دانیم اگر به دنیا بیاید، با توجه به ویژگی‌هایش، چه معیارهایی برای ارزیابی این جهان و کیفیت زندگی در آن خواهد داشت. اگر کسی مدعی شود که می‌تواند نامناسب بودن این جهان برای زندگی را فارغ از ویژگی‌های فردی هر شخص و حتی با در نظر گرفتن نازل‌ترین معیارها نشان دهد، آنگاه دیگر فرقی نمی‌کند آن کودکی که می‌خواهد زاده شود چه ویژگی‌هایی داشته باشد؛ زندگی در این جهان برای او نیز نامناسب خواهد بود. در این شرایط، اینکه «کس» و «آن کس» شامل جنینی شود که در رحم مادرش می‌میرد و هیچ‌گاه فرصت زندگی در دنیای بیرون را نمی‌یابد و از مادر زاده نمی‌شود، بدون هیچ پارادوکسی قابل فهم است. ولی اگر تعریف ما از «کس» محدود به انسان‌هایی باشد که زنده به دنیا می‌آیند، آنگاه «آسوده کسی که خود نژاد از مادر» نمی‌تواند معنادار باشد، چراکه «کس» نمی‌تواند هم شامل فردی شود که از مادر زاییده نشده و هم محدود به افرادی شود که از مادر زاییده می‌شوند. اگر تعریف ما از «کس»، روحی باشد که به دنبال جسم است، آنگاه می‌توان گفت خوش‌به‌حال روحی که حتی یک نفس هم در جسمی زندگی نکرده یا در جسم نوزادی که از مادر زاییده شده نرفته است. هرچند در این بیت، برخلاف بیت پیشین، با واقعی در نظر گرفتن «کس» به‌عنوان جنینی که زاده نشده دچار پارادوکس نمی‌شویم، در این بیت نیز همچون بیت پیشین، زندگی در جهان چنان نامطلوب در نظر گرفته می‌شود که حتی ارزش یک نفس زیستن را هم ندارد.

آیا شخصی که زنده است و جهان را چنان نامطلوب می‌شمارد که حتی یک نفس زیستن در آن را ارزشمند نمی‌داند، ولی همچنان به زندگی‌اش ادامه می‌دهد، دچار تناقض نیست؟ چرا چنین شخصی نباید به زندگی خود پایان دهد؟ اینکه به این شناخت برسیم که حاصل این دیر خراب چیزی جز درد و مرگ نیست و در نتیجه این شناخت، بگوییم «گر آمدنم به من بُدی نامدمی» و «خرم دل آن که یک نفس زنده نبود» و در عین حال به زندگی ادامه دهیم، چه معنایی دارد؟ ما به هر دلیل و شکلی که در این جهان باشیم، کسی مجبورمان نکرده به زیستن در آن ادامه دهیم و هرگاه اراده کنیم، می‌توانیم به زندگی‌مان پایان دهیم. بنابراین، آیا به زبان آوردن «اگر دست من باشد، به حیات خود پایان می‌دهم» و «خرم دل آن کسی که یک نفس دیگر به زندگی خود ادامه ندهد» تناقض ندارد؟ به‌جای شعر گفتن و ناراحتی از اینکه چرا به دنیا آمدیم و غبطه خوردن به حال آنان که به دنیا نیامده‌اند، معقول‌تر نیست به اختیار خود، به زیست نکبت‌بارمان در جهانی که ارزش زیستن ندارد، پایان دهیم؟ شعر سرودن و خودکشی کردن هر دو اعمالی هستند که ما انسان‌ها می‌توانیم انجامشان دهیم. آیا خود این نکته که شاعر به‌جای خودکشی کردن، وقتش را صرف سرودن شعر و خلق زیبایی می‌کند، نشانگر آن نیست که حتی در جهانی آکنده از درد و رنج که به مرگ ختم می‌شود، می‌توان شعر گفت و زیبایی آفرید؟ و نشانگر ترجیح شاعر نیست که به‌جای خودکشی، شعر می‌گوید؟ به دیگر عبارت، آیا او بودن و سرودن شعر را به خودکشی و نیست شدن ترجیح نمی‌دهد؟ اگر چنین باشد، پس چرا باید در شعر خود، به دنیا نیامدن را بر به دنیا آمدن ترجیح دهد؟ به نظر می‌رسد اگر کسی به دنیا نیامدن را بر به دنیا آمدن ترجیح دهد - اموری که در دست خود شخص نیستند و بیان آن‌ها تنها نوعی آرزو و ابراز احساسات نسبت به ماهیت دردآور هستی است - باید از دنیا رفتن (که می‌تواند در حالت خودکشی اختیاری باشد) را نیز به در دنیا ماندن و ادامه زندگی ترجیح دهد. چنین شخصی چرا باید صبر کند، شعر بگوید، بنویسد و خلق کند تا به مرگ طبیعی بمیرد؟ دیدیم که خیام در رباعی‌های دیگر، نه تنها امکان کسب لذت محدود در این جهان را منتفی نمی‌داند، بلکه بر لذت بردن در دنیا و غنیمت شمردن دم تأکید می‌کند. چرا نتوان شعر گفتن و خلق زیبایی را جزء چنین لذت‌هایی برشمرد؛ سرودنی که موجب خوشی می‌شود و زنده بودن را ارزشمند می‌کند؟ واکنش ما به پدیده‌ها، فارغ از هر کیفیتی که داشته باشند، خود به شکل‌گیری ارزش‌هایی منجر

می‌شود. واکنش ما به دنیایی بی‌ارزش می‌تواند به خلق زیبایی بینجامد. آثار ادبی و هنری بسیاری در واکنش به دنیا با این دید که مکانی بی‌ارزش است، خلق شده و دست‌کم بعضی از آن‌ها زیبایی آفریده‌اند و خلقشان موجب لذت شده است. انفعال در برابر جهان آکنده از درد و رنج، تنها واکنش ممکن به آن نیست و دلیلی هم ندارد خود را به این واکنش محدود بدانیم.

خلق اثر هنری و ادبی که نوعی ابراز احساسات در برابر ماهیت هستی است، هنرمند یا ادیب را به نوعی آرامش می‌رساند؛ همچون شخصی که دچار اضطراب و غم است و با سخن گفتن و ابراز آن‌ها به آرامش می‌رسد. در چنین حالتی، آثار ادبی و هنری نوعی رهایی‌اند. انسان‌ها از آشکال متفاوتی از رهایی برای مواجهه با این واقعیت زندگی بهره می‌برند و خلق آثار هنری و ادبی نیز یکی از آن‌هاست. ادبیات و هنر در چنین حالتی معنایی به زندگی نمی‌بخشند، بلکه تنها باعث می‌شوند مدتی از شر فشار ماهیت دردآور و رنج‌آلود هستی خلاص شویم و بتوانیم به کارهای دیگر برسیم؛ تا ماهیت زندگی دوباره واقعیت ناخوشایند خود را نشانمان دهد و مجبور شویم برای رها شدن از فشار آن، دوباره دست به خلق بزنیم. مخاطب چنین آثاری چگونه باید به آن‌ها بنگرد؟ آیا باید محتوای آن‌ها را به‌عنوان نوعی تخلیه هیجان و رهایی در نظر گرفت و به‌عنوان آثار انسانی که به شرایط خود در چنین دنیایی واکنش نشان داده، تحسینشان کرد؟ آدمی می‌تواند به شکل‌های بسیار متفاوتی اضطراب، ناامیدی، ترس و بی‌پناهی خود را در این جهان ابراز کند: خلق آثار هنری و ادبی، خودکشی، ویرانی، افسردگی و غیره. بنابراین، می‌توان همچون بخش قبلی، هم این رباعی را به‌شکل یک رباعی تجویزی برای اعمالمان بررسی کرد هم به‌شکلی دیگر؛ یعنی نقش روان‌شناختی‌ای که سرودن چنین رباعی‌هایی، برای خود شاعر بازی می‌کند.

معنای زندگی

از آمدنم نبود گردون را سود،
وز رفتن من جاه و جلالش نفزود؛
وز هیچ‌کسی نیز دو گوشم نشنود،
کاین آمدن و رفتنم از بهر چه بود.

یکی از پرسش‌هایی که دیر یا زود در زندگی با آن مواجه می‌شویم پرسش از معنای زندگی است؛ پرسشی که در واقع نوعی بحران است. منظور از «معنای زندگی» دقیقاً چیست؟ آیا کسی که دچار بحران «معنای زندگی» می‌شود، در فهم معنای واژه «زندگی» دچار اختلال می‌شود؟ اگر در فرهنگ دهخدا/ به دنبال معنای «زندگی» بگردیم، به این تعریف می‌رسیم:

زندگی [ز د / د] (حامص، ا) زندگانی. (از فرهنگ فارسی معین). حیوة. (ناظم‌الاطباء).
حیات. محیا. حیوان. نقیض مرگ. زندگانی. مقابل مردگی. مقابل مرگ و ممات. و آن صفتی است
مقتضی حس و حرکت.

ولی آیا این تعریف که در واقع شامل یک سری واژه مترادف برای «زندگی» و متضاد آن، «مرگ»، است به کسی که دچار بحران معنای زندگی شده، آرامش می‌بخشد؟ معنای لغوی واژه «زندگی» چیزی نیست که مبتلا به بحران آن را نداند یا دانستنش به او آرامش ببخشد. شخصی که به بحران مبتلا شده و به دنبال معنای زندگی است، در واقع به دنبال معناداری دنیایی است که در آن زندگی می‌کند. به دنبال پاسخ به این پرسش است که «کاین آمدن و رفتنم از بهر چه بود؟». این دنیا که ما انسان‌ها هم بخشی از آن هستیم، چرا وجود دارد؟ چرا ما انسان‌ها هم باید در این دنیا به وجود می‌آمدیم؟ و هریک از ما ممکن است بپرسد چرا «من» هم باید به این دنیا می‌آمدم؟ این سه پرسش با هم متفاوت‌اند.

در پاسخ به این پرسش که «چرا من باید به این دنیا می‌آمدم؟»، باید به اهداف و برنامه‌های احتمالی یا صرفاً اعمال پدر و/یا مادر هر شخص مراجعه کرد. چنین پاسخی «دلیل» به وجود آمدن هر فرد به صورت مجزاست. «علت» به وجود آمدن هر فرد وجود مکانیسمی است که طی آن، با ترکیب تخمک و اسپرم، یک نفر به وجود می‌آید. به عبارت دیگر، اگر بحران معنای زندگی فردی بر این پرسش استوار باشد که چرا او هم باید به این دنیا می‌آمد، باید از کسانی که با آمیزش جنسی یا لقاح مصنوعی یا هر روش دیگری، او را به وجود آورده‌اند بپرسد هدف، برنامه و قصدشان از به وجود آوردن او چه بوده است. برای چنین فردی، چرایی وجود جهان و نوع بشر مسئله نیست. شاید اصلاً این پرسش‌ها برایش جذابیتی نداشته باشند. مسئله او این است که چرا و به چه حقی انسان‌های دیگری تصمیم گرفته‌اند انسان دیگری را که او باشد، به وجود بیاورند. می‌توانیم این بحران معنای زندگی را «بحران شخصی» بنامیم.

در مواجهه با این پرسش که چرا انسان‌ها باید در این جهان وجود داشته باشند، اگر خالق برای آن‌ها در نظر بگیریم، آنگاه می‌توانیم از «دلیل» خلقت انسان‌ها نیز سخن بگوییم، در غیر این صورت، وجود انسان‌ها را تنها باید با «علتی» طبیعی تبیین کرد. اگر انسان‌ها خالق داشته باشند، آنگاه باید دید قصد، هدف و برنامه او از آفرینش نوع بشر چه بوده است. مثلاً ممکن است خالق نوع بشر را آفریده باشد تا او را بپرستند، یا ممکن است انسان را آفریده باشد تا شانس خود را در برقراری نوع خاصی از رابطه بسنجد. اگر انسان خالق صاحب قصد، اراده و هدف نداشته باشد، پیدایشش فاقد «دلیل» خواهد بود. ولی در آن حالت هم، از آنجا که انسان نتیجه نیروهای فیزیکی است، به وجود آمدنش «علت» دارد. برای برخی، اینکه انسان حاصل نیروهای کور فیزیکی فاقد قصد، اراده و هدف باشد، غیرقابل پذیرش است. آن‌ها ممکن است تصور کنند اگر وجود نوع بشر دلیلی نداشته باشد، آنگاه زندگی انسان بی‌معنا خواهد شد. ولی اگر انسان‌ها خالق صاحب قصد، اراده و هدف نیز داشتند، دلیل آفرینش انسان هرچه بود، تنها عمل خالق را معنادار می‌کرد. همان‌طور که وقتی پدر و مادری که صاحب قصد، اراده و هدف‌اند تصمیم می‌گیرند بچه‌دار شوند، چنین است. دلیل پدر و مادر برای بچه‌دار شدن ممکن است عشق و علاقه به موجودات کوچک فاقد توان تعقل باشد، ممکن است ایجاد تنوع در زندگی

کسل‌کننده‌شان باشد، ممکن است تجربهٔ بچه‌دار شدن باشد، ممکن است پیروی کورکورانه از عرفی اجتماعی باشد و... پدر و مادر به هر دلیلی که بچه‌دار شوند، این دلیل نمی‌تواند به زندگی کودکشان معنا ببخشد، بلکه تنها عملِ خودِ آن‌ها را معنادار می‌کند. به همین سیاق، اگر خداوندی وجود داشته باشد و به هر دلیلی نوع بشر را آفریده باشد، آن دلیل تنها عمل آفرینش انسان را برای خالق معنادار می‌کند. همان‌طور که در «بحران شخصی»، فرد می‌پرسد چرا پدر و مادرش تصمیم به خلق او گرفتند، در این بحران که می‌توان آن را «بحران بشری» نامید، می‌توان پرسید چرا خداوند تصمیم به خلق بشر گرفت؟ در صورتی که این مقایسه درست باشد، می‌توان گفت حتی اگر خداوندی وجود داشته باشد و تصمیم و هدف او، دلیل وجود انسان‌ها باشد، چنین دلیلی نمی‌تواند زندگی انسان را معنادار کند. اگر به وجود آمدن انسان‌ها دلیلی نداشته باشد و تنها عوامل فیزیکی علتِ به وجود آمدن نوع بشر باشند، برای فهم چگونگی پیدایش انسان باید به دنبال تبیینی طبیعی بود، ولی چنین تبیینی نمی‌تواند زندگی ما را معنادار کند.

این پرسش که «چرا جهانی وجود دارد؟» گاه چنین طرح می‌شود: «چرا به‌جای اینکه چیزی وجود نداشته باشد، چیزی وجود دارد؟» لایب‌نیتس از جمله فیلسوفان مطرحی است که به این پرسش پرداخته است. برخی بر بی‌معنایی این پرسش تأکید کرده‌اند. در هر حال، اگر این جهان خالق داشته باشد، برای اینکه بفهمیم چرا این جهان وجود دارد، باید به اهداف، اراده و برنامه‌های او مراجعه کنیم و اگر خالق نداشته باشد، نمی‌توان در جواب «چرا» به دنبال دلیل بود، زیرا در صورت نبود خالق، هدف و برنامه‌ای وجود ندارد و دلیلی نیز وجود نخواهد داشت. ولی جهان ما چنان‌که هست، علت فیزیکی دارد و آن علتِ دیگری، و شاید بتوان از علت‌های اولیهٔ پیدایش هستی یا علت اولیهٔ پیدایش هستی سخن گفت. ولی چنین تبیینی نیز نمی‌تواند زندگی ما را معنادار کند.

تا اینجا گفتیم که اگر خالق وجود داشته باشد، همچون پدر و مادر، هر دلیلی که برای خلق یا به وجود آوردن انسان داشته باشد، تنها عمل خود او را معنادار می‌کند و این دلیل نمی‌تواند به‌خودی‌خود زندگی انسان خلق‌شده یا به‌وجودآمده را معنادار کند. اگر نوع بشر و دنیا نیز صرفاً با همان نیروهای فیزیکی قابل تبیین باشند، «دلیلی» برای به وجود آمدن جهان و نوع

بشر وجود نخواهد داشت. آمدن یا نیامدن من به این دنیا، برای دنیای فیزیکی یا گیتی اهمیتی ندارد و نه چیزی به آن می‌افزاید نه در جلال و جبروتش تغییری ایجاد می‌کند. اساساً از آنجا که گیتی فاقد تشخیص است، نمی‌تواند برای چیزی اهمیتی قائل شود، برای خود جلال و جبروتی قائل شود و توان محاسبه آن را داشته باشد. این ما انسان‌هاییم که برای پدیده‌های مختلف اهمیت قائل می‌شویم و جلال و جبروتی می‌یابیم و می‌سازیم.

همان‌طور که در بخش «بی‌تفاوتی هستی» اشاره کردیم، خیام خدانا باوری در حسرت دلیلی برای آفرینش انسان است؛ حسرت این‌که جهان فیزیکی دارای هدف و برنامه‌زایش تعیین شده باشد و اراده‌ای آن را خلق کرده و اداره کند و از آنجا که جهان فیزیکی بستر انسان است، انسان نیز در بستری برنامه‌ریزی شده و طراحی شده زندگی کند. درست است که وجود چنین برنامه‌ای به زندگی ما معنا نمی‌بخشید، ولی دست‌کم پیدایش انسان و شخص خودمان را در یک طرح و برنامه بزرگ‌تر متصور می‌شدیم و در جواب این‌که چرا به وجود آمده‌ایم یا چرا جهان وجود دارد، می‌توانستیم علاوه بر علت‌های کور فیزیکی، به برنامه و هدف خالق یا هستی‌شعورمند ارجاع دهیم.

گاهی در طرح پرسش از معنای زندگی، زندگی را مترادف جهان فیزیکی در نظر می‌گیریم و وقتی می‌گوییم معنای زندگی چیست، انگار به دنبال دلیلی برای وجود جهان می‌گردیم. آنگاه ممکن است حسرت بخوریم که چرا جهان دلیلی ندارد. ولی زندگی ناظر به موجودات زنده است و نمی‌توان آن را با جهان یکی دانست. در هر صورت، بی‌هدف بودن جهان دلیل بر بی‌معنا بودن زندگی نیست، همان‌طور که هدفمند بودن جهان نیز زندگی را معناوار نمی‌کند. اگر من خالق جهان بودم، هدفم از آفرینش، عمل من و آفرینش را برای من معناوار می‌کرد، حتی اگر آن هدف برای مخلوقات صاحب شعور نامطلوب یا بی‌معنا بود. برای این‌که زندگی‌ام معناوار شود، لزوماً نباید در نقشه و طرح شخص دیگری زندگی کنم یا زندگی به جهانی پس از مرگ وابسته باشد. برای معناوار شدن زندگی، نیازی نیست به چیزی بیرون و مستقل از زندگی خود تکیه کنیم. برای پرسش از معناوار شدن زندگی، باید به بررسی پرسش چگونه زیستن پرداخت. به دیگر عبارت، این‌که چگونه باید زندگی کرد تا زندگی معناوار شود. در واقع، حتی وقتی نمی‌دانیم مقصود از

آمدن و رفتنمان چیست، و در عین اینکه می‌توانیم به این مسئله با حسرت و ناراحتی بنگریم، می‌شود به زندگی خود معنا ببخشیم.

افراد به دلایل مختلفی می‌رقصند و بازی می‌کنند. ممکن است برای جلب توجه شخص دیگری چنین کنند، ممکن است بخواهند پیغامی مخابره کنند و ممکن است برقصند و بنوازند و بازی کنند، چون از رقص و نوازندگی و بازی کردن لذت می‌برند و خود این فعالیت‌ها برایشان معنابخش است. زندگی نیز می‌تواند به دلایل مختلفی ادامه پیدا کند. ممکن است هدف من از زندگی شاد کردن شخصی دیگر باشد، ممکن است به شکلی زندگی کنم که لذت‌های این دنیا را به دنیای دیگری پس از مرگ، موکول کنم و ممکن است زندگی را همچون یک رقص، قطعه موسیقی یا بازی، تنها به خاطر لذت آن ادامه دهم. برای بازی کردن و لذت بردن از آن، نیازی نیست هستی برنامه‌دار و هدفمند باشد. به هر علتی، در حال حاضر در این جهانیم (و چنان که از شواهد برمی‌آید، بودن ما در این جهان، دلیلی نداشته و تنها علتی دارد) و فرصت بازی کردن داریم و می‌توانیم بازی کنیم. آیا بازی ما برای گردون سودی دارد، بر جاه و جلال جهان می‌افزاید یا از آن می‌کاهد؟ بازی به خودی خود معنادار است و نیازی نیست برای معنادار شدن آن چنین پرسش‌هایی - حتی اگر پرسش‌هایی معنادار باشند - طرح شود. در نبود دلیلی برای آمدن و رفتن ما نیز، بازی معنادار است. نیازی نیست جهان طرح و برنامه‌ای داشته باشد و نتیجه هدف و برنامه‌ریزی شخصی باشد تا بازی‌مان در این فرصت کوتاه زندگی، معنادار شود.

در ترانه‌های خیام، دو نوع نگاه را می‌توان شناسایی کرد که به دو شکل متفاوت در پی معنا بخشیدن به زندگی هستند. در واقع، پای دو نوع لذت‌طلبی در میان است. نخست، تأکید بر این واقعیت است که ما به هر شکل و علتی، اکنون در جهان هستیم و فرصت کوتاهی برای زندگی در این دنیا داریم، بنابراین بهتر است دم را دریابیم و خوش باشیم. در این نوع نگاه به معنای زندگی، تأکید بر خود زندگی است. در چنین نگاهی، اگرچه می‌توان می نوشید، نمی‌توان پرنوشتی را تجویز کرد، چراکه چنین نوعی از لذت‌طلبی می‌تواند به درد و رنج‌هایی منجر شود و ما را از یافتن لذت در همین دم کوتاه زندگی بازدارد. در این نوع نگاه، لذت‌طلبی باید همراه با تعقل و سنجش‌گری باشد و همواره درد و رنج‌هایی که در کمین هر نوع لذتی است، در نظر

گرفته شود. در این نگاه، بهتر است به سلامت جسم و جان اهمیت بدهیم تا بتوانیم هر مدتی که قرار است در این دنیا باشیم، از لذت‌های کوچک و بزرگ بهره‌مند شویم. در این حالت، اگرچه لحظه‌ی حال پررنگ است و باید از آن لذت برد، نمی‌توان آن را از لحظه‌های حال دیگری که در صف هستند و در پی آن می‌آیند، جدا کرد. گویی باید به‌شکلی زندگی کرد و لذت‌هایی را جست که بتوانیم هم در این لحظه هم در لحظه‌هایی که در پی آن می‌آیند، لذت ببریم.

در نگاه دوم به معنای زندگی، خیام بر ناستوار بودن زندگی و انتظار مرگ و نیستی در طبیعتی فاقد شعور و احساسات تأکید دارد که برای ما حیاتی پر از درد و رنج فراهم کرده است. در این نگاه، اگر قرار است خودکشی نکنیم و به زندگی ادامه دهیم، باید به دنبال راهی باشیم تا فشار ناشی از زندگی در چنین دنیایی را برای خود قابل تحمل کنیم. فرار از واقعیت زندگی با غرق کردن خود در الکل، افیون، روان‌گردان و سکس، از جمله روش‌هایی بوده که در گذشته وجود داشته و اکنون نیز وجود دارد.^{۱۱} در این شکل از معنابخشی به زندگی، خودویرانگری مطرح است و گویی تنها چیزی که اهمیت دارد همین لحظه‌ی حال است، و مهم نیست که بر اثر پرنوشی الکل یا بیش‌مصرفی کوکائین بمیریم. اگر قرار باشد در نهایت بمیرم، چه فرقی دارد مورچه‌ای در گور مرا بخورد یا گرگی در دشت مرا بدرد یا در اثر پرنوشی و بیش‌مصرفی بمیرم؟ اما اگر فرار از واقعیت زندگی، خود نیز به درد و رنجی مضاعف تبدیل شود، مثلاً شخصی در اثر پرنوشی معتاد شود یا سرطان کبد بگیرد، می‌توان خودخواسته به آغوش مرگ رفت.

اما چنان‌که در بخش‌های قبل گفتیم، از آنجا که خیام نگاه دوم را در قالب رباعی و به‌شکلی هنرمندانه بیان کرده و خودکشی نیز نکرده، می‌توان این نوع واکنش را هم در این شکل از معنای زندگی گنجانده. وحشت‌های زندگی، مرگ، سایه‌ی جنگ و قحطی، نیرنگ و حسادت بدخواهان، دوستان نادان و مردمان پست و ابله و... می‌توانند انگیزه‌ای باشند برای خلق اثری

۱۱. اما در دنیای امروز، علاوه بر این‌ها، فرارهای دیگری نیز وجود دارد که می‌توان به بازی‌های کامپیوتری، فعالیت در شبکه‌های اجتماعی، به‌طور خاص، و درگیر دنیای مجازی شدن، به‌طور عام، اشاره کرد. این روش‌های امروزی فرار به افراد اجازه می‌دهند زیستی دوگانه داشته باشند و علاوه بر زندگی‌ای که در دنیای واقعی دارند، در دنیای مجازی، با خلق شخصیتی متفاوت یا حتی مجعول و دنیایی متفاوت برای خود، امکان فرار از زندگی واقعی‌شان را داشته باشند.

هنری، ادبی یا فلسفی، و بدین شکل علاوه بر اینکه از فشار روانی زندگی در چنین دنیایی رها می‌شویم، حیات خود را معنادار می‌کنیم.

غفلت‌گرایی و فراموشی معنای زندگی

بودن گاه بسیار دشوار است. تحمل مردمان حقیر و ناچیزی که قصد دارند اذیت‌تان کنند، شاید از آن رو که نمی‌توانند شما را داشته باشند یا تحت اختیار خود در بیاورند یا کاری کنند چنان رفتار کنید که مطلوبشان است، گاه بسیار دشوار می‌شود؛ تحمل تعصب‌ها و بغض و کینه‌هایی که در میان آدم‌های اطرافمان وجود دارد و شاهدیم که خود ما یا گروه دیگری را به ناحق و ظالمانه طرد می‌کنند یا به انزوا می‌کشند؛ تحمل مناسبات جاری در جامعه برای رسیدن به خواسته‌ها و ترقی که هر کدام آغشته به عناصر بسیار نامطلوبی هستند و گاه باعث می‌شوند قید آرزوها و برنامه‌های خود را بزنیم و مسیر رسیدن را چنان سخت و نامطلوب می‌کنند که هر نوع دستاوردی به چیز بی‌اهمیتی بدل می‌شود. گاه نیز خودمان متوجه می‌شویم دستاوردها و اهدافی که به‌رغم سختی‌های بسیار، به آن‌ها رسیده‌ایم چقدر کوچک و کم‌اهمیت بوده‌اند و این نوعی سرخوردگی در ما به وجود می‌آورد که دیگر تاب و توان و تحمل هر نوع سختی برای رسیدن به اهداف دیگر را نداریم یا کلاً هر نوع دستاوردی در نظرمان بی‌ارزش می‌شود. دوستی‌هایی که شروع می‌کنیم و به آن‌ها دل می‌بندیم و وقت و علاقه خود را صرفشان می‌کنیم و در نهایت، متوجه می‌شویم چه سرابی بوده، و وقت و اعتماد خود را صرف چیزی کرده‌ایم که از اساس وهمی بیش نبوده است. آنچه جامعه با ارزش شمرده، مانند رسیدن به شغلی مشخص یا کسب مقام و منزلتی خاص یا دست یافتن به ثروت و مکت، پس از آنکه حاصل می‌شود، نمی‌تواند رضایتمان را به‌طور مداوم و اساسی جلب کند و دیر یا زود، ممکن است ارزش و اهمیتش را زیر سؤال ببریم. عدالت و دادخواهی اغلب محقق نمی‌شود و حقمان پایمال می‌شود و پایمال‌کنندگان حق در مواردی، از کسانی که حقشان پایمال می‌شود وضع بهتری دارند. این‌ها و موارد مشابه، ما را به واقعیت بدبین و تحمل واقعیت زندگی را برایمان دشوار می‌کنند و چیزی نمی‌گذرد که

گویی نیاز داریم از این زندگی با تمام مشکلات و مرارت‌هایش فرار کنیم و به حالتی ذهنی پناه ببریم که در آن، تلاش برای رسیدن به اهداف یا سختی‌ها و آزارهای موجود و موفقیت‌ها را، به کلی به دست فراموشی بسپاریم. می‌خواهیم بگریزیم و در وضعیتی به سر ببریم که این قواعد در آن معنایی ندارد و در عوض، نوعی فرح و شادی، فارغ از اینکه در دنیا چه خبر است، برایمان حاصل شود. مصرف تریاک، هروئین، روان‌گردان و مشروبات الکلی باعث می‌شود از واقعیت تلخ بیرونی فرار کنیم و در دنیایی موهوم در ذهن خود، مشغول نوعی طرب و شادیِ زیاده‌برنده شویم. انگار دیگر برایمان مهم نیست در زندگی‌مان چه کسی به ما بدی کرده، از چه آرزویی بازمانده‌ایم و چه چیزهایی را از دست داده‌ایم و چه بسا با تمام کم‌وکاستی زندگی نیز کنار بیاییم و به آن‌ها بخندیم. حتی اگر این غم و اندوه‌ها در حالت مستی و نشئگی سراغمان بیایند، با گریه کردن و سوگواری، فرصت این را پیدا می‌کنیم که از آن رنج و محنت رها شویم. این روش به لحاظ ماهیت فرار از واقعیت، با خداباوری تفاوتی ندارد، چراکه خداباور نیز با غرق کردن خود در موهوماتی ذهنی از درآمیختن با واقعیت تلخ زندگی فرار می‌کند. البته روش و جزئیات این دو فرار متفاوت است. خداباور هر نوع سختی و دشواری در این زندگی را با حکمت و خردی که بر جهان حاکم است و به وقتش همه‌چیز را به‌صورت عادلانه پاداش خواهد داد و مجازات خواهد کرد، توجیه می‌کند. اگر زندگی در اینجا کسل‌کننده است یا من نمی‌توانم به خواسته‌ها و آرزوهایم برسم یا دوستان و نزدیکانم و اعضای اجتماعی که عضو آن هستم درد و رنج بسیاری بر من تحمیل می‌کنند، در عوض، در دنیایی دیگر به امورات من رسیدگی می‌شود و احقاق حق صورت می‌گیرد. سختی‌های زندگی، شراب و ماهرویان، همه واقعیت‌هایی هستند که در این دنیا وجود دارند و خيام برای فرار از سختی‌ها، ما را به آغوش لذت دیگری فرامی‌خواند. رویکرد خيامی و رویکرد خداباورانه دو نوع تلاش برای معنادار کردن زندگی هستند؛ اما درحالی‌که رویکرد خيام راه‌حل را در واقعیت‌های همین زندگی پست جست‌وجو می‌کند، رویکرد خداباورانه با فرض قلمرویی ورای این دنیا، نوید معنا می‌دهد.

ما نمی‌دانیم خيام به‌واقع خود را غرق الكل و ماهرخان می‌کرده یا نه؛ آنچه می‌دانیم این است که او رباعیاتی سروده و این رباعیات از آنجا که به وصف دهشت‌های زندگی می‌پردازند،

نوعی واکنش به آن‌ها هستند. اگر بخواهیم توصیه‌های نظری خیام مبنی بر غرق شدن در الکل و ماه‌رخان را کنار بگذاریم، او در عمل، در مواجهه با سختی‌های زندگی، به ترانه‌سرایی روی آورده است. او در عمل ترانه‌سرایی، واقعیت تلخ زندگی را انکار نمی‌کند، بلکه با آن مواجه می‌شود. از آنجا که فرار از سختی زندگی و پناه بردن به الکل یا خداباوری یا هر پدیده دیگری که ما را از واقعیت زندگی دور کند، نوعی ضعف است و انسان قوی باید تحمل این را داشته باشد که با واقعیت زندگی مواجه شود و راهی برای غلبه بر آن پیدا کند، رباعی‌سرایی نیز می‌تواند از راهکارهای چنین انسانی برای غلبه بر غم زندگی باشد. گویی انسان قوی مرعوب شرایط سخت زندگی و محنت‌های آن نمی‌شود و اجازه نمی‌دهد که او را به وادی فراموشی و نسیان تبعید کنند. انسان قوی به جای آنکه اجازه دهد سختی، او را از آن خود کند و تعریف کند، سعی می‌کند خودش سختی را از آن خود کند و به شکلی آن را به نفع خود و برنامه‌ها و اهدافش بگرداند. مواجه شدن با پستی مردمان را می‌توان به رمان، شعر، فرضیه‌ای در روان‌شناسی یا یک تابلوی نقاشی تبدیل کرد؛ این موضوع می‌تواند شخصی را به این تصمیم و نتیجه برساند که خودش را تا حد ممکن از آدمیان بی‌نیاز کند یا در ساده‌ترین حالت، می‌تواند از آن عبرت بگیرد. بدین شکل، هر نوع دشواری و سختی‌ای را می‌توان به نقطه قوتی برای خود تبدیل کرد و در عین حال، در مواجهه با هر کدام از آن‌ها تصمیم به نوعی فرار گرفت. ممکن است زندگی برای برخی چنان دهشتناک باشد که غرق شدن در نوعی خیال را به مواجه شدن با واقعیت ترجیح دهند و برخی نیز ممکن است چنان قدرتی داشته باشند که هر سختی‌ای را از آن خود کنند، اما در این میان انسان‌هایی نیز هستند که میان این دو حالت در آمدوشدند و در مواجهه با برخی از سختی‌ها، نوعی فرار را برمی‌گزینند و در مواجهه با برخی دیگر، آن سختی را از آن خود می‌کنند.

در این نگاه، اعدام نیز نمی‌تواند عملی نادرست باشد و به نوعی رهایی از بند زندگی محنت‌بار است. اگر به صورت موردی نگاه کنیم، باید گفت در برخی از زندگی‌ها که بسیار رنج‌آلود و ملال‌آور هستند، اعدام برای فرد یک موهبت است. اما اگر این نگرش را به عنوان یک نگرش کلی و درست به انسان‌ها در نظر بگیریم، متوجه خواهیم شد همه باید با هم از میان بروند تا از محنت وجود رهایی یابند. ولی در این صورت، چه کسی باید دیگران را اعدام کند؟ به طور معمول

عمل اعدام کردن به‌طور خاص و قتل به‌طور عام، یکی دیگر از اعمال محنت‌بار و دردآور در این دنیاست، و جلاد نیز همچون شخصی که در کشتارگاه حیوانات کار می‌کند با درد و رنج‌هایی مواجه است. در این حالت، جلاد باید از خودگذشتگی کند و با اعدام مردم روی زمین آخرین درد و رنج‌ها را، پیش از اینکه در نهایت خود را بکشد، به جان بخرد. اما این در صورتی است که جلادی بخواهد افراد روی کره زمین را یک‌به‌یک یا در گروه‌های نسبتاً بزرگ اعدام کند، که در گذشته، تنها راه‌حل عملی برای پیاده کردن این طرح می‌توانسته همین باشد. اما امروزه با وجود بمب‌های اتمی و هیدروژنی، ممکن است شرایطی فراهم شود که یک نفر با یک بمب همه ما را به یک‌باره و برای همیشه از درد و رنج وجود برهاند.

اما در جهانی که واقعیت آن بر ما معلوم نیست، یعنی جهانی که خود خیام در قبال ماهیت، واقعیت، چیستی، سرانجام و بدایت آن، موضعی ندانم‌گرایانه می‌گیرد، آیا هر موضعی که اتخاذ کنیم فرار از واقعیت است؟ یا اصلاً در چنین حالتی فرار از واقعیت ممکن است؟ وقتی نمی‌دانیم واقعیت چیست، چگونه ممکن است از آن فرار کنیم؟ اگر هر چیزی را به‌عنوان واقعیت هستی بپذیریم، مثلاً نوعی خداباوری یا ماده‌گرایی را بپذیریم، از واقعیت فرار نکرده‌ایم، بلکه نوعی واقعیت را جعل کرده‌ایم. این تفاوتی است که میان اتخاذ مواضع فلسفی همچون خداباوری و ماده‌گرایی، از یک سو، و مصرف الكل و فرار از واقعیت‌های ملموس زندگی، از سوی دیگر، وجود دارد. اما این در صورتی است که مصرف الكل و ماه‌رخ‌بازی تنها برای فرار از تلخی‌های ملموس زندگی باشد، ولی چنان‌که از رباعیات برمی‌آید، این راهکار همچنین برای فرار از این امر است که واقعیت جهان بر ما معلوم نیست. به‌رغم آنکه خیام در برخی رباعیاتش به ما توصیه می‌کند لحظه را دریابیم و شادی کنیم و به ما ربطی ندارد که جهان محدث است یا قدیم، در برخی دیگر از رباعیاتش، گویی از نامعلوم بودن واقعیت هستی بسیار غمگین است و این نامعلوم بودن را دلیلی برای غرق کردن خود در باده و لاله‌رخ می‌داند. گویی دعوت به لذت بردن از لحظه حال، برای فرار از این واقعیت نامعلوم است. از این رو، شاید معنای زندگی نه در لذت‌جویی صرف، که در غفلت از واقعیت و فراموشی است.

انگار که نیستی

خیام، اگر ز باده مستی، خوش باش؛
 با لاله‌رخی اگر نشستی، خوش باش؛
 چون عاقبتِ کار جهان نیستی است،
 انگار که نیستی، چو هستی خوش باش.

از زمانی که به یاد دارم یا خاطره‌ای دارم، «من» همواره «من» بوده‌ام. واژه «من» هیچ تغییری نکرده است، ولی خودِ من چه؟ یعنی آن واقعیتی که واژه «من»، هنگامی که توسط من به کار برده می‌شود، قرار است بدان ارجاع داشته باشد؟ اگر منظور بدن من است که هر هفته تغییرات این من را می‌بینم؛ چه وقتی به آینه نگاه می‌کنم — سحرگاه صورتم به یک شکل و شامگاه به شکلی دیگر است — چه وقتی روی ترازو می‌روم — اگر در طول هفته بیش از حد کالری مصرف کرده باشم، وزنم بالاتر می‌رود و اگر از حدی کمتر خورده باشم، وزنم کمتر می‌شود. در همین هم خلاصه نمی‌شود. وقتی موسیقی‌ای غمگین پخش می‌شود، من غم‌آلود می‌شوم و وقتی موسیقی‌ای شاد پخش می‌شود، شادمان می‌شوم. وقتی بیش از حدی مشخص قهوه می‌نوشم، بُراق می‌شوم و وقتی بیش از حدی مشخص گل‌گاوزبان می‌نوشم، آرامش می‌یابم. وقتی باران مستمر ببارد و آفتاب رخ ننماید، افسرده می‌شوم و وقتی باران نبارد و آفتاب رهایم نکند، کلافه می‌شوم. واژه «من» قرار است به تمامی «من»‌های من، در تمامی حالات ممکن، ارجاع داشته باشد. در تمام این حالات، به‌رغم تمام تغییراتی که رخ می‌دهد، تصور کلی راجع به خودم و انسان بودنم، تغییری نمی‌کند.

روزی روی تخت خود دراز کشیده‌ام. هوا خنک است، به‌طوری که ملحفه را هم خنک کرده و این خنکی دورتادور بدن من را فرا گرفته است. طی یک فرایند جادویی، پس از مدتی، تصور می‌کنم یک بستنی در فریزرم و دوروبرم انواع غذاهای یخ‌زده داخل کیسه پلاستیکی قرار

دارند. وقتی چنین تصویری دارم، تصورم از بیرونم یا بدنم، همان بستنی است، ولی از درون، همان صدایی که با آن با خود فکر می‌کنم و گاه سخن می‌گویم هیچ تغییری نمی‌کند. آیا در این حالت، می‌توانم مدعی باشم بستنی هستم؟ یا تنها بستنی‌نما هستم؟ بستنی توان تفکر و سخن گفتن ندارد، بنابراین حالت درونی بستنی هم وجود ندارد. این من هستم که فقط تصور می‌کنم بخش بیرونی‌ام به شکل بستنی درآمده است. در تصورم از بستنی شدن، فقط تصور می‌کنم بخشی از من به بستنی تبدیل شده است. آن بخشی از «من» که تصور می‌کند تغییری نمی‌کند. اگر آن بخش تغییر می‌کرد، من دیگر من نبودم. بستنی آن بخشی را که «تصور می‌کند» ندارد، ولی اگر داشت و آن بخش من که تصور می‌کند تغییر می‌کرد و به بخشی از بستنی که تصور می‌کند تبدیل می‌شد، آنگاه می‌توانستم همچون بستنی، خود و جهان را تجربه کنم. در داستان مسخ کافکا، وقتی سامسا به حشره تبدیل می‌شود، تنها بخش بیرونی او تغییر کرده است، ولی درونش همچنان همان سامساست و آنچه برای سامسا عذاب‌آور است این است که به‌خاطر تغییر اساسی بخش بیرونی‌اش، دیگر کسی توان دسترسی و فهم درون او را ندارد، اما آن بخش سامسا که تصور می‌کند و فکر می‌کند و حرف می‌زند به همان شکل باقی مانده است. ولی اگر درونش هم مسخ می‌شد و منظر او منظر سوسکی می‌شد، نه سامسا می‌توانست به زبان بشر، آن داستان را روایت کند و نه کافکا می‌توانست آن را بازگو کند و نه ما می‌توانستیم آن را بفهمیم. ما نیز هنگامی که تصور می‌کنیم مسخ شده‌ایم یا حتی واقعاً مسخ می‌شویم، چه این مسخ شدن دهشتناک باشد و به جانوری تبدیل شویم که کسی توان فهمان را نداشته باشد و با دنیا بیگانه شویم، چه مسخی شادمانه باشد و به جانوری تبدیل شویم که از دنیای خیالی خود لذت می‌برد، همچنان بخش مهمی از ما بدون تغییر می‌ماند؛ همان بخشی که مسئول تصور کردن یا فهم همین تصویرهاست. وقتی فردوسی نبرد رستم و اکوان دیو را روایت می‌کند، هرچند اکوان دیو بسیار مخوف و غول‌پیکر است و ابعاد و شکل بیرونی‌اش به ما انسان‌ها شباهتی ندارد، تصورات و افکار و حتی توان تهدید کردن و رجزخوانی‌اش شبیه ما انسان‌هاست. من به درون اکوان دیو و سامسای حشره‌شده دسترسی ندارم، چنان‌که به درون بقیه انسان‌ها دسترسی ندارم، اما هنگامی که تصور می‌کنم بستنی شده‌ام یا حتی لباسی می‌پوشم که ظاهراً کاملاً شبیه بستنی می‌کند، به درون خودم دسترسی دارم و می‌دانم درونم، آن بخش تصورکننده‌ام، تغییر نکرده است. نیازی

نیست بر این اساس قیاس کنم تا بفهمم درون سامسای حشره‌شده یا اکوان دیو به چه شکل است. کافی است به این نکته توجه کنم که اگر بخش تصورکننده، فکرکننده و سخن‌گوینده اکوان دیو و سامسای حشره‌شده برای من قابل فهم باشد، می‌توانم بفهمم درون سامسا و اکوان دیو شبیه درون من است و در نتیجه، این دو به رغم تفاوت بیرونی‌ای که با من دارند، درونشان شبیه من است. اگر حشره بودن و دیو بودن تنها به تفاوت بیرونی محدود شود و سوسک و دیو همچون ما انسان‌ها بخشی تصورکننده و تفکرکننده و سخن‌گوینده درون خود داشته باشند، آنگاه واژه «حشره» و «دیو» همچون «مجتبی» و «بیژن» تنها اسم‌های متفاوتی برای انسان‌هایی با بدن‌های متفاوت‌اند. ولی اگر درون دیو و سوسک با ما انسان‌ها تفاوت اساسی داشته باشد و درون ما به سوسک و دیو تبدیل شود، دیگر چنان که فکر می‌کنیم، غصه می‌خوریم و پرسش می‌کنیم و... نخواهیم بود. در داستان‌ها، شخصیت‌هایی که آناتومی انسانی ندارند، ولی درون انسانی دارند بسیار رایج‌اند. گرگ در شئل‌قرمزی، پینوکیو که حکایت عروسکی چوبی بود که انسان شد، برگ‌های پاسور در آلیس در سرزمین عجایب که رژه می‌روند، هیولای فرانکشتاین و... همگی با بهره گرفتن از ظاهری متفاوت با ظاهر انسان، خود انسان را به تصویر می‌کشند. فرشته‌ها و خدایان در ادیان نیز به همین شکل‌اند. برخی از دینداران تصور می‌کنند خدا انسانی است که بیرونش با انسان تفاوت دارد، ولی تفاوت خدا با انسان برای این دسته از دینداران، داشتن بدنی متفاوت نیست، بلکه نداشتن بدن است. خدا از نظر آن‌ها عصبانی می‌شود، شاد می‌شود، درست می‌کند، خراب می‌کند، دوستی می‌کند، دشمنی می‌کند و بخش تصورکننده و فکرکننده و سخن‌گوینده او شبیه همین بخش‌های ماست. در این حالت، «خدا» نیز نامی متفاوت برای گونه‌ای از انسان انتزاعی یا خیالی یا انسان فاقد جسم است. تصور اینکه انسانی با آناتومی حشره، دیو، گرگ و... بتواند به وجود بیاید بسیار دور از ذهن است و مهم‌تر آنکه تصورات، افکار و توان‌گویندگی ما انسان‌ها بر بیولوژی ما استوار است. اگر ساختار بیولوژیک ما طی فرایندی چنان تغییر کند که واقعاً به سوسک یا بستنی تبدیل شویم، آنگاه نمی‌توانیم از زبان و تصور و تفکر، دست‌کم چنان که اکنون از آن‌ها بهره‌مندیم، بهره ببریم. بنابراین، هرگونه تصویری که از تغییر خود داشته باشیم و هرگونه تغییر بیرونی‌ای نیز که برایمان رخ دهد، آن بخش «تصورکننده تغییر» درون ما ثابت باقی خواهد ماند. ما نمی‌توانیم خودمان باقی بمانیم و در عین حال چیز

دیگری شویم، دست کم بخشی از ما باید ثابت باقی بماند و آن بخشِ تصورکننده، فکرکننده و گویندهٔ ماست که اگر تغییر کند، «من» هریک از ما تغییر کرده است. تصویری که ما از «چیزی دیگر شدن» داریم در صورتی ممکن است که خودمان ثابت باقی بمانیم.

اگر من تصور کنم حشره، دیو، فرشته یا خدا هستم، همواره انسان باقی می‌مانم و تنها با بهره گرفتن از مشخصهٔ انسانی خود که توانایی پرورش چنین تصورات و تخیلاتی است، دست به چنین کاری می‌زنم و مادامی که تصور می‌کنم سوسک، دیو، فرشته و خدا دارای این ویژگی انسانی‌اند، تنها در حال تخیل انسان‌های غیرمتداول با توانایی‌های غیرمتداولم. هرگاه تصور می‌کنیم چیز دیگری هستیم، آن «من» که تصور می‌کند چیز دیگری شده، ثابت باقی می‌ماند و از این رو، «من» ثابت باقی می‌ماند. آیا می‌توان حالتی را تصور کرد که در آن وجود نداشته باشم؟ یا به عبارتی، آیا به جای اینکه تصور کنم به شکل دیگری هستم، می‌توانم تصور کنم که نیستم؟ آیا سخن گفتن از «انگار که نیستی» ممکن است؟ آیا می‌توان در عین بودن، نبودن را تصور کرد؟

نخست باید دید منظور از «نبودن» چیست. اگر یکی از انگشتان دست خود را قطع کنم، همچنان «من» من پابرجاست و اگر به قطع کردن انگشتان دستم ادامه دهم و هر ده انگشت دستم را قطع کنم، باز هم «من» من پابرجاست. اگر دست‌ها و پاهایم را قطع کنم، همچنان «من» من پابرجاست. آیا می‌توانم بگویم من در حال نزدیک شدن به «نیست شدن» یا «نبودن» هستم؟ برای پاسخ به این پرسش، باید بررسی کرد که آیا داشتن انگشت اشارهٔ دست راستم بر «بود» من چیزی می‌افزاید و اگر چنین است، آیا جدا شدن آن انگشت از من، چیزی از «بود» من می‌کاهد؟ در هر دو حالت داشتن یا نداشتن انگشت، «من» من همچنان پابرجاست. «بودن» من مثل کیسه‌ای از شن نیست که با جدا شدن ذره‌های شن، از آن کاسته شود و بر نبودن من افزوده شود. ولی اگر قلب، مغز، ریه‌ها یا کلیه‌هایم را با دستگاهی شبیه دستگاهی که هستهٔ آلبو را درمی‌آورد، دربیاورند، «من» دیگر نخواهد بود. من تا جایی می‌توانم از «من» سخن بگویم و به بودن خود آگاه باشم یا از خلال بودن خویش، جهان را تجربه کنم که برخی از کارکردهای جسمانی‌ام سر جایشان باشند (مثلاً مغز و قلب و ریه‌هایم از کار نایستند). من می‌توانم آدمی را

که قلبش با دستگاهی شبیه دستگاه خارج‌کننده هسته آلبالو، خارج شده، ببینم. آن هنگام که «زنده» بود، به «من» او دسترسی نداشتیم - یعنی آن حالت درونی او که به واسطه آن جهان را درک و تجربه می‌کرد - اینک که قلبش خارج شده نیز به «من» او دسترسی ندارم. ولی خودم، مادامی که هستم و زنده‌ام، از طریق «من» خویش جهان را درک می‌کنم و می‌فهمم. اما زمانی که «نباشم»، دیگر «منی» وجود ندارد که بخواهد جهان را بفهمد و درک کند. این درست شبیه همان رویکرد اپیکور به مرگ است. مادامی که من هستم، تجربه درد و رنج معنا دارد، ولی هنگامی که من نیستم، دیگر تجربه درد و رنج معنا ندارد. بنابراین، من نمی‌توانم «نبودن» را تجربه کنم؛ مادامی که منظور از «نبودن» از میان رفتن «من» پس از مرگ باشد. ولی اگر «نبودن» در معناهای دیگری به کار برود، من می‌توانم آن‌ها را تجربه کنم. من می‌توانم نبودن دوستانم در زندگی‌ام را تجربه کنم، یا می‌توانم شاد نبودن خود را تجربه کنم و... در همه این موارد، وجود «من» نیست که زیر سؤال می‌رود، بلکه برعکس، وجود «من» پذیرفته می‌شود و آن «من» چیزی را از دست می‌دهد یا نبودِ شخص یا پدیده‌ای را تجربه می‌کند.

من «نبودن» دیگران به معنای از دست دادن «من» آن‌ها و مرگشان را از بیرون دیده‌ام. آیا نمی‌توانم بر همین اساس، «نبودن» خود را تصور کنم؟ در این حالت، «من» تصور می‌کند و الگویی که «من» برای این تصور از آن پیروی می‌کند تجربه‌ای است که از «نبودن» دیگران یا تخیلات پیرامون آن ساخته است. همان‌طور که لوکرتیوس می‌گوید، هنگامی که من به مرگ خویش فکر می‌کنم، به مراسم تشییع جنازه خود با حضور دوستان و آشنایان می‌اندیشم، ولی این «من» است که به چنین چیزی فکر می‌کند. وقتی «من» نیست شود، دیگر «منی» وجود ندارد که به این مراسم تشییع فکر کند. پس من تنها در صورتی می‌توانم انگار کنم که نیستم که «من» من برقرار باشد و «نبودن» خود را تخیل کنم. به عبارتی، بدن خود را به مثابه جسدی بی‌جان در ذهنم تخیل کنم یا حتی جسدی را که مدتی زیر خاک دفن شده و کرم‌ها مشغول خوردن آن‌اند یا حتی از این هم پیش‌تر بروم و زمانی را که چیزی از جسد من باقی نمانده و به خاک تبدیل شده‌ام، تخیل کنم و می‌توانم این تخیل را نیز جلوتر ببرم و حالتی را تخیل کنم که کوزه‌گری جسم خاک‌شده‌ام را برای ساخت کوزه‌ای به کار می‌گیرد. من دیر یا زود خواهم مرد،

و مرگ من برای کسانی که هنگام مرگم زنده‌اند، به همان شکلی است که مرگ دیگران در نظر من است. با توجه به تخیل خود و تجربه‌ای که از مرگ دیگران و مراسم و مناسک پس از آن دارم، قیاس می‌کنم من هم روزی خواهم مرد و بر این اساس، «نبودن» را با توجه به آنچه از بیرون می‌بینم، به خود نسبت می‌دهم. من هم چون دیگرانی که پیش از این مرده‌اند، خواهم مرد و آن زمان که بمیرم، «من» من دیگر وجود ندارد که تجربه‌ای داشته باشد. هرچند من نمی‌توانم «نبودن» خود را تجربه کنم، با توجه به این اصل، می‌دانم که اگر «من» من از میان برود، دیگر تجربه‌ای نیز نخواهم داشت. با این حال، نمی‌توانم از میان رفتن «من» من را تخیل کنم، چراکه با همین «من» است که تخیل و تصور و فکر می‌کنم.

از آنجا که من به «من» آن‌هایی که مرده‌اند دسترسی ندارم و تنها مشاهده کرده‌ام که پس از مرگشان، جسمشان دیگر علائمی از «من» درونشان ندارد، نمی‌توانم با قطعیت بگویم آن‌هایی که مرده‌اند، با مرگشان، «من»‌شان نیز نابود شده است. ممکن است آن «من» پس از مرگ اشخاص، در جسم حیوان دیگری منزل گزیند یا در عالمی دیگر بدون جسم به حیاتش ادامه دهد. در این حالت، ما برای «من» تعریف مشخصی ارائه کرده‌ایم و «من» هر شخص را چون روحی منفک از بدن در نظر گرفته‌ایم که پس از مرگ جسم، امکان ادامه حیات - در بدنی دیگر یا بدون هیچ بدنی - را دارد. ولی چرا باید پذیرفت «من» من چنین روحی است؟ شواهدی برای وجود چنین روحی وجود ندارد. اگر شواهدی بر مدعایی وجود نداشته باشد، دلیلی هم برای پذیرش وجود ندارد، هرچند نباید نبود شواهد برای وجود یک پدیده را با اثبات عدم وجود یک پدیده یکسان گرفت. این حالت به کنار، دلیل اینکه ما تصور می‌کنیم خواهیم مرد، مشاهده این واقعیت است که دیگران تا امروز مرده‌اند. مرگ انسان‌ها ضرورتی منطقی نیست. بنابراین، امکان اینکه من، برخلاف همه دیگر انسان‌هایی که تا به حال زیسته‌اند، تا ابد زنده بمانم - هرچند بسیار عجیب خواهد بود - وجود دارد و در صورتی که چنین شود، تناقضی رخ نداده است. ولی اگر فرضاً چنین شود، چه؟ حتی اگر عمری جاودان داشته باشم، باز هم می‌توانم مثل انسان‌های فانی «انگار کنم نیستم». یعنی می‌توانم تصور کنم مانند انسان‌های دیگر خواهم مرد و در آن حالت، جسمی بی‌جان خواهم داشت و... مانند انسان‌های فانی، مادامی که «منی» داشته باشم،

تجربه‌ای خواهم داشت، اما از آنجا که نمی‌توانم مثل دیگر انسان‌ها نبودِ «من» را تجربه کنم، نمی‌توانم تصویری از نیست شدن خود نیز داشته باشم.

