

ژوئش های فلسفی - کلامی: سال هجدهم، شماره یکم پاییز ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۶۹

بررسی مقایسه‌ای اصل لذت در فلسفه چارواکه و فلسفه اپیکوری (صفحات ۱۶۷-)

(۱۴۳)

بررسی مقایسه‌ای اصل لذت در فلسفه چارواکه و

فلسفه اپیکوری^۱

سجاد دهقان زاده*

فاطمه احمدیان**

چکیده

بنابر لذت‌گرایی، شادی خیر نهایی است و ناخشنودی شر غایی. ماده‌گرایان که عموماً به اصالت لذت قائلند، در فرهنگ‌های انسانی نمودهای متنوعی داشته‌اند. در فرهنگ هندویی نیز مکتب کاملاً متمایزی به نام چارواکه (لوکایاتا) وجود دارد که با مشرب فکری ماتریالیستی، لذت را تنها معنا و غایت حیات می‌داند. فلسفه اپیکوری در فرهنگ یونانی از نظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی شبیه‌ترین مکتب فکری به فلسفه چارواکه است. با مقایسه اصل لذت از منظر این دو فلسفه روشن می‌شود که آنها هر دو، چون تنها به اعتبار وجود ماده و صورت‌های آن قائلند و هستی انسان را منحصر بر مبنای بُعد مادی او تبیین کرده‌اند و همچنین هرگونه هستی پس از مرگ را انکار می‌کنند، بنابراین نتیجه می‌گیرند که، پس باید شاد بود و از لذات زندگی بهره کامل بُرد. با وجود این، بین آنها افتراقاتی نیز وجود دارد: اپیکوریان به‌ویژه با فلاسفه افراطی چارواکه‌ای‌ها در معنا و انواع لذت اختلاف تام دارند؛ همچنین اپیکوری‌ها برخلاف فلاسفه چارواکه که لذات جسمانی را معتبر می‌دانند، شادی و لذت برتر را بیشتر به معنای فقدان الم در نظر می‌گیرند؛ در حالی که، هدف چارواکه‌ای‌ها، تعمیق و گسترش دامنه لذت است، هدف اپیکوری‌ها، تقلیل حدالامکان درد است.

کلیدواژه‌ها: چارواکه، اپیکوری، اصل لذت، ماتریالیسم، غایت زندگی.

۱ تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۵/۷؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۴/۱۲/۳.

* استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول)

sa.deghanzadeh@azaruniv.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد رشته ادیان و عرفان، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

ahmadian_fa1393@yahoo.com

مقدمه

اگر کسی در تبیین لذت، شادی را بهترین مترادف آن معرفی کند، می‌توان پرسید: خود شادبودن چیست؟ شادی با زندگی چه نسبتی دارد؟ آیا شادبودن کل زندگی است، یا جزئی از آن؟ و اینکه آیا از منظر زندگی اساساً فایده‌ای بر شادی مترتب است؟ غالباً ادعا این است که شادی از بدیهیات و در زمره مقولات حسی و تجربی است و از این‌رو، نه قابل مفهوم‌سازی و توصیف است و نه ضرورتی برای اثبات آن هست؛ با این حال، شادبودن تمام آن چیزی فرض می‌شود که در نهایت با حضورش موجب زندگی سعادت‌مندانه می‌شود. این نظریه اغلب از جانب لذت‌گرایان حمایت می‌شود (weijers, 2012: 11). از این‌رو می‌توان گفت، لذت‌گرایی (Hedonism)^۱ در مقام نوعی اندیشه، نظریه‌ای است که طبق آن، خوش‌بختی و سعادت، خیر نهایی و ناخشنودی، شر غایی است. در این اندیشه تنها امر مطلوب، خود لذت است و هر چیز دیگری غیر از آن، صرفاً اسبابی برای تحقق آن تصور می‌شود (ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۵۹).

در پاسخ به این پرسش که آیا لذت و شادی گستره معینی دارد یا مطلق است، فلاسفه معتقدند خوشی و سعادت مطلق وجود ندارد (حسین‌پور، ۱۳۷۱: ۲۸۱)؛ تحقق سعادت

۱. واژه «هدونیسیم» از واژه یونانی «هدونی» به معنای شهوت وام گرفته شده است.

۱۴۵ بررسی مقایسه‌ای اصل لذت در فلسفه چارواکه و فلسفه پیکوری

کامل در صورتی ممکن است که همه تمایلات ارضا شود، تمام آرزوها برآورده شود و کوچک‌ترین آزرده‌گی خاطری در میان نباشد؛ چراکه اگر باشد، غبار کدورت ایجاد می‌کند و از کمال و اطلاق سعادت می‌کاهد. بدیهی است که هیچ احدالناسی از چنین سعادت‌تی برخوردار نمی‌شود، و به همین دلیل، سعادت مطلق وجود ندارد. آنچه از سعادت هست، نسبی است. ممکن است چیزی کسی را شاد کند، و دیگری را غمگین و سومی را خونسرد و بی‌قید (همان: ۲۸۱).

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که با این اوصاف، لذت‌گرایی در تاریخ بشر چه قدمتی دارد و تاریخ پیدایش آن چه زمانی است؟ طبیعتاً پاسخ‌گویی به چنین پرسشی بر مبنای نحوه استفاده ما از اصطلاح «لذت‌گرایی» خواهد بود. اگر ما لذت‌گرایی را در مفهوم عام و عامیانه آن به کار ببریم، یعنی به معنای نوعی روش زندگی که در آن آدمی در پی گسترش دامنه لذت و نیز اجتناب از درد است، آنگاه لذت‌گرایی بسیار دیرینه است، زیرا کسب لذت و دوری از درد، بدون توجه به معنای فلسفی و دیدگاه‌های فلسفی درباره آن، از دیرباز توجه ما را به خود جلب کرده و بلکه تبدیل به ملکه‌ای ذهنی در میان مردم شده است. اما اگر از استعمال اصطلاح «لذت‌گرایی»، مفاهیم خاص و بیشتری را اراده کنیم، مثلاً مراد ما تفکر فلسفی درباره خوبی و بدی باشد یا اینکه آیا لذت و درد دارای ارزش غایی هستند، قدیمی‌ترین نمونه لذت‌گرایی بی‌تردید در فرهنگ هندوی و به‌ویژه در فلسفه چارواکه (Charvaka)^۱ یا لوکایاتا (Lokayata)^۲ مصداق می‌یابد، هرچند درباره جهان‌بینی این مکتب فلسفی، بنا به دلایل دیرینگی و غیرشرعی (Nastika)^۳ بودن آن در فرهنگ هندوی، منابع یا نوشته‌های بسیار ناچیزی در اختیار داریم (Moen, 2012: 10).

۱. واژه‌ای که اغلب به معنای ماتریالیسم هندی به کار می‌رود و لفظاً به معنای کلام جذاب و دلنشین است.

۲. نام دیگر فلسفه چارواکه است به معنای مکتب فلسفی که بر مبنای loka (این جهان) قرار دارد.

۳. مجموعه مکاتب فلسفی هند در قالب دو دسته در نظر گرفته می‌شوند: الف. مکاتب آستیکا یا سنت‌گرا و شرعی که شش مکتب «نیایه»، «وایشیشیکه»، «پُگا»، «سانکیه»، «میمانسا» و «ودانته» را شامل می‌شود؛ وجه تسمیه آستیکا، پذیرش حقانیت و مرجعیت آسمانی وداها است؛ ب. مکاتب ناستیکا یا غیرسنت‌گرا و غیرشرعی که سه مکتب «جین»، «بودا» و «چارواکه» را شامل می‌شود و برخلاف مکاتب فوق منزلت آسمانی وداها را منکرند.

۱۴۶ پژوهش‌های فلسفی-کلامی: سال چهارم، شماره یکم پاییز ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۶۹

فلسفه چارواکه از مکتب‌های مهم غیرشرعی (ناستیکا) هند است و در کنار بودیسم (Buddhism)^۱ و جینیسم (Jainism)^۲ یکی از سه جنبش اصلی علیه مرجعیت شریعت وداها (Vedas)^۳ است (اسمارت و دیگران، ۱۳۷۸: ۲۵). خاستگاه این مکتب به طور سنتی به حکیم فرزانه‌ای موسوم به بریهسپتی (Brhaspati) نسبت داده می‌شود و ادعا می‌شود پیروان این مکتب بیشتر از طریق کلمات قصار بریهسپتی شناخته شده‌اند (Bhattacharyya, 2013: 1). لفظ «بریهسپتی» در ریگ‌ودا^۴ ذکر شده و در ریگ‌ودا، ۲، ۲۴، ۱ بریهسپتی، گنه‌پتی (Gana pati) به معنای رهبر گروه نوازندگان خواننده شده است.

با همه این اوصاف، با اینکه دلایل کافی در زمینه ظهور و شیوع چنین فلسفه‌ای در هند وجود ندارد و این فلسفه تاکنون کاملاً فهمیده نشده است (Johnson, 2012: 51)، فلاسفه‌ای نظیر مدهوه (Madhava)^۵ و هاری بادرا (Haribhadra)^۶ فلسفه چارواکه را نوعی دارشانا (Darsana)^۷ یا سیستم فلسفی در نظر گرفته‌اند. به اعتقاد ایشان، این فلسفه دارای منطقی جدید است و دیدگاه‌هایی را نقد می‌کند که دیگر مکاتب فلسفی هند آنها را پاس می‌داشتند (Dasgupta, 1952, III, 533).

ظاهراً پیدایش فلسفه چارواکه را می‌توان مربوط به دوره‌ای از تاریخ هند (اواخر دوران ودایی، در حدود قرن ۶ ق.م.) دانست که افراط درباره اهمیت دادن به حیات پس از مرگ و صرف انرژی انسان برای جهانی دیگر، باعث بی‌ارزش‌انگاری زندگی و وجود

۱. یکی از آیین‌های غیرسنتی که در قرن ۶ ق.م. تقریباً مقارن با ظهور چارواکه علیه مرجعیت وداها قیام کرد. بنیان‌گذار آن سیدارته‌گوتاما موسوم به بودا (به اشراق رسیده) است.

۲. آیینی که مهاویرا حدود ۶۰۰ سال قبل از مسیح به عنوان واکنشی علیه کنش برهمنان تأسیس کرد. از بسیاری جهات شبیه آیین بودا است.

۳. کهن‌ترین نوشته‌های دینی در هند به وداها معروف‌اند. لفظ «ودا» به معنای «دانش» است. وداها چهار کتاب است که در پهنه تاریخی وسیعی، از ۱۵۰۰ تا ۸۰۰ ق.م. شکل گرفته و در حقیقت این متون انعکاسی از دین و فرهنگ آریایی است.

۴. کهنه‌ترین و مهم‌ترین ودا از میان وداهای چهارگانه است که در هند متونی وحیانی تلقی می‌شود. سامه‌ودا، یجورودا و اتهروه‌ودا، سه ودای دیگرند.

۵. مدوه چاریه (۱۲۳۸-۱۳۱۷ ق.م.) فیلسوف هندو و شارح اصلی مکتب ادوایتیه دانته بود.

۶. فیلسوف قرن ۸ بودایی که مبلغ بودایی هندی در تبت بود.

۷. هر یک از مکاتب فکری و فلسفی موجود در هند دارشانا نامیده می‌شود. واژه «درشن» از ریشه «دریش» به معنای دیدن مشتق شده و مفهوم آن دیدگاه یا نظر است.

بررسی مقایسه‌ای اصل لذت در فلسفه چارواکه و فلسفه اپیکوری ۱۴۷

عینی انسانی شده بود (Raju, 2009: 17). فلاسفه چارواکه در این فضا، مردم را شدیداً تشویق می‌کردند که به جای تعقیب هدف‌های بیهوده آن جهانی مثل بهشت، راه خدایان،^۱ کرمه و غیره، به سعادت دنیوی کنونی پردازند و نهایت لذت را از زندگی مادی‌شان ببرند (Bhattacharyya, 1953: III, 169).

اما فلسفه اپیکوری (Epicureanism)^۲ به همراه فلسفه‌های شکاکیت (Skepticism)^۳ و رواقی (Stoicism)^۴ یکی از سه جنبش اصلی و مهم ایجادشده در عصر یونانی‌مآبی^۵ است که اپیکور (۲۷۱-۳۴۱ ق.م.) بنیان گذاشت (Audi, 1995, 230) و نسبت به اندیشه‌های سنتی از موضعی منتقدانه برخوردار بود (Downing, 1987-1995: 263). اپیکور فیلسوف یونانی است که به سبب بیان مذهب ذره‌نگاری (Atomism)^۶ عالم طبیعت و به‌ویژه به دلیل تعلیم اخلاقی خویش با محوریت لذت‌گرایی، نامدار شده و در روزگاران قدیم، عنوان احترام‌آمیز «رهاننده ارواح» را یافته است و امروزه نیز به عنوان مُصلِح بزرگ اخلاقی از وی یاد می‌شود (حلیبی، ۱۳۸۳: ۱۶۴).

هم مکتب اپیکوری و هم مکتب رواقی بیانگر آموزه‌هایی در خور و تسلا بخش برای شهروندان عادی امپراتوری‌های رسمی در قلمرو یونانی‌مآبی و رومی بود (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۹: ۲۱۸) و وجه همتشان آن بود که برای روان رنجور یونانی‌ها در همین جهان خاکی مرهم و درمانی بجویند و آنها را از چنگ هراس، اندوه، تعصب و حیرت برهانند (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۲۲). با وجود این، اگر سقراط و افلاطون معتقد بودند انسان اساساً شهروند و عضو جامعه مدنی است و اصول اخلاقی، مجموعه تکالیف او است، در مقابل اپیکور معتقد بود انسان فقط در جست‌وجوی خوش‌بختی است، و خود را عضو جامعه مدنی احساس

۱. دئویانه (راه خدایان) در مقابل پیتره‌یانه (راه پدران).

۲. واژه epicure از نام اپیکور گرفته شده است که به معنای عاشق غذا و نوشیدنی خوب است.

۳. لوکرتیوس، شاعر قرن نخست میلاد، که این شک‌گرایی نسبت به دین را، که متأثر از اپیکوریان بود، بیان کرد.

۴. فلسفه‌ای که هم‌زمان با اپیکور، زنون در مخالفت با فلسفه افلاطون به وجود آورد.

۵. دوران شک مذهبی، گسستگی فرهنگی و بدبینی در یونان قرن چهارم.

۶. اتمیسم از نظریه‌های دوره آغازین یونانی (پیش‌سقراطیان) قلمداد می‌شود. مبدع این نظریه لئوکیبوس است. بر اساس نظریه اتمیسم، عالم از حرکت و رابطه میان اتم‌ها حاصل شده است.

نمی‌کند و به این منظور ساخته نشده که با اجتماع بیامیزد، بلکه موجودی است خلوت‌گرا و نخستین آیین او «برای خود زیستن» است (شنتزو، ۱۳۷۷: ۳۳۷). فلسفه چارواکه و فلسفه اپیکوری هر دو، نظام‌های فکری متضاد با باورها و آداب مرسوم صورت‌بندی کردند و به رغم مخالفت‌های فراوان تا مدت‌ها چنان در اوج شکوفایی و اثربخشی قرار داشتند که توانستند طی قرون متمادی در میان عوام و مخصوصاً طبقات مرفه جامعه طرفدارانی را جذب کنند.

مقاله پیش رو که با هدف تبیین قلمرو معنایی لذت و انواع آن در فلسفه‌های چارواکه و اپیکوری و مقایسه آنها با یکدیگر و نیز بررسی اینکه چرا لذت‌گرایی در این دو مکتب فکری اهمیتی کانونی دارد، پرسش‌هایی را طرح می‌کند: معنا و غایت حیات از نظرگاه فلسفه‌های اپیکوری و چارواکه چیست؟ در فلسفه‌های چارواکه و اپیکوری چه ارتباطی میان لذات معنوی و لذات جسمی وجود دارد؟ موانع تحقق لذت در این دو مکتب فکری کدام است؟ وجوه اختلاف و اشتراک دو فلسفه چارواکه و اپیکوری درباره لذت را در چه عناصری بیشتر می‌توان جست‌وجو کرد؟

خوش‌بختانه در زبان فارسی درباره فلسفه چارواکه و فلسفه اپیکوری مقالات^۱ و پایان‌نامه‌های^۲ بسیار سودمندی وجود دارد. با وجود این، هیچ یک از آثار موجود بحث لذت‌گرایی را در این دو فلسفه به نحو مقایسه‌ای واکاوی نکرده است. مقاله پیش‌رو عهده‌دار چنین کاری است.

۱. برای نمونه: الف. شامانی، لایلا (۱۳۸۹). «بن‌مایه‌های لذت‌گرایی در شاه‌نامه و تأثیرپذیری از افکار اپیکوریستی»، در: نامه ادب پارسی، س ۱، ش ۱، ص ۲۵-۳۸؛ ب. ذکی‌پور، بهمن (۱۳۸۶). «چارواکا (ماتریالیسم هند)، ادبیات و زبان‌ها»، در: خردنامه همنه‌شهری، ش ۲۲، ۴۸-۵۰؛ ج. موقر، مجید (۱۳۱۱). «آرائی چند در فلسفه رنج و لذت»، در: مجله مهر، ش ۹.

۲. برای نمونه: الف. غیبی، ولی (۱۳۹۰). رابطه لذت و سعادت از دیدگاه اپیکور، ارسطو و ملاصدرا، پایان‌نامه دکتری به راهنمایی محمدعلی شمالی و مشاوره حسن معلمی، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)؛ ب. نصر آزادانی، ملیحه (۱۳۹۲). نظر اپیکور درباره اخلاق، پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی سعید بینای مطلق و مشاوره علی کرباسی‌زاده، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان؛ ج. سادات بطحایی، شیرین (۱۳۹۱). ترجمه اصطلاحات آیین هندو از کتاب Key concepts in Eastern philosophy به همراه مقدمه و تحقیق، پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی طاهره توکلی و مشاوره عبدالحسین طریقی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

۱. اصل لذت در فلسفه اپیکوری

۱.۱. معنای لذت

در تلقی اپیکور از «لذت» توجه به دو نکته مهم است: ۱. اپیکور نه لذت زودگذر و مربوط به احساسات و هیجانات فردی، بلکه لذتی را مد نظر دارد که حداقل به اندازه یک عمر ماندگار باشد؛ ۲. لذت برای اپیکور مفهومی سلبی است نه ایجابی؛ لذت بیشتر عبارت است از فقدان آلم و غیبت درد و رنج تا کامیابی مثبت (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۵۶/۱). اپیکور، در گفتارهای خود، آرامش را مترادف لذت و زندگی آرام را به مثابه خیر اعلی مطرح می‌کند و توضیح می‌دهد و معتقد است آرامش فکر و فقدان آلم، اساسی‌ترین شرطی است که در پرتو آن انسان می‌تواند با فضیلت و خوشی روزگار بگذراند (احمدی و دیگران، ۱۳۴۵: ۱۴۲). به عقیده اپیکور، غایت آمال انسان در زندگی، رسیدن به آن سعادت و شادمانی است که لذتی دیرپا به همراه دارد. به نظر وی، در جهان، رنج‌ها و مصائب فراوانی وجود دارد که لذت مطلق در رهایی از آنها است. بنابراین، آدمی باید بکوشد به حالت تشویش‌ناپذیری برسد. یا به عبارت دیگر، به آسایش باطنی دست یابد و تلاش کند جسمش نیز همچون جان او در آرامش باشد. آسایش و آرامش کامل، بزرگ‌ترین و دیرپاترین لذت است (فیلمن، ۱۳۷۵: ۹۵-۹۶).

۲.۱. انواع لذت

اپیکور معتقد است لذت انواعی دارد: لذت یا جسمانی است که تندرستی، کامل‌ترین صورت آن است، یا ذهنی است و معنای این نوع لذت، رهایی از هراس و دل‌نگرانی است (جانان ری، ۱۳۷۸: ۱۳۹). این دسته‌بندی، یقیناً مقبول‌ترین به اتفاق لذت‌گرایان است، اما اپیکور گامی فراتر می‌گذارد و دسته‌بندی دیگری را نیز درباره لذت مطرح می‌کند. وی از این لحاظ که لذت را به دو دسته فعال و منفعل یا متحرک و ساکن تقسیم می‌کند، با برخی از اسلاف خود که به اصالت لذت معتقد بوده‌اند اختلاف نظر دارد (راسل، ۱۳۵۱: ۴۵۶-۴۵۷).

مقصود از لذت متحرک همان معنای عرفی و عامیانه لذت است و نمونه آن شهوت آشامیدن آب گوارا به هنگام تشنگی و شهوت خوردن غذای خوب به هنگام گرسنگی است. اما لذت ساکن یا منفعل در تغایر با اولی قرار دارد و آن حالتی است که ما وقتی دردی جسمی یا ذهنی در خود حس نمی‌کنیم، از آن برخوردار می‌شویم و حس لذت می‌کنیم. به عبارت دیگر، لذت در سکون عبارت است از فقدان آلم، چه جسمی و چه روانی. با وجود این، لذت در حرکت یک مزیت دارد و آن این است که نوع و کیفیت لذت را متنوع و گوناگون می‌کند، هرچند قادر نیست بر کمیت لذت بیفزاید (کرسون، بی‌تا: ۳۵). از این دو نوع لذت، اپیکور طبعاً نوع دوم، یعنی لذت ساکن یا منفعل، را بیشتر ترجیح می‌دهد. زیرا لذت در سکون، پاک و بی‌غل و غش است و به وجود درد به عنوان محرک نیازمند نیست. هنگامی که بدن در حال تعادل باشد دردی وجود ندارد. پس ما باید در طلب اعتدال باشیم و لذت‌های آرام را بخواهیم نه خوشی‌های شدید را (راسل، ۱۳۵۱: ۴۵۷). کسی که بتواند آلم را از وجود خود براندازد، به بهترین شرایطی که بشر می‌تواند از آن بهره‌مند شود، نائل شده است و چنین کسی واجد خیر اعلی است. از این رو، خیر کامل از نظر اپیکور عبارت است از: ۱. «رنج‌نبردن از لحاظ جسمی»، و ۲. «احساس نکردن هیچ‌گونه نگرانی و اضطراب از لحاظ روحی و ذهنی» (کرسون، بی‌تا: ۳۵).

از این رو روشن می‌شود که اپیکور به رغم آنکه به عنوان ماده‌گرایی مطلق و کسی که لذت‌گرایی عامیانه را تبلیغ می‌کند، ظاهر می‌شود، و حتی در تفسیر معرفت به احساس استناد می‌کند، اما در اخلاق، لذات عقلی و ذهنی را بر لذات حسی ترجیح می‌دهد و غایت اخلاق را در دست‌یابی به راحتی عقل و آزادی از تشویش در نظر می‌گیرد (آبوریان، ۱۳۹۱: ۲۷۰). از نظر او، لذات ذهنی بسی ارزشمندتر از لذات جسمانی‌اند و کمال مطلوب «آتاراکسیا» است؛ یعنی «فقدان تشویش و آشفتگی» (Dawning, 1987-1995: 263).

۳.۱. غایت زندگی و اصل لذت

مسئلاً اپیکور مشهورترین فیلسوف لذت‌گرای باستانی است و به عقیده دیوگنس لائرتیوس (Diogenes Laertius)^۱، اپیکور بسیاری از عقایدش را از دموکریتوس (Democritus)^۲، آریستئیپوس (Aristippus)^۳ و تئودوروس (Theodorus)^۴ گرفته است، هر چند جنبه‌هایی از عقاید اپیکور وجود دارد که او را خاص می‌کند.

نخست آنکه، اپیکور عقیده داشت اصولاً اثبات ارزش لذت هیچ ضرورتی ندارد. زیرا لذت، تمایلی است که احساس می‌شود و از این‌رو آن‌قدر بدیهی است که نیازی به اثبات و استدلال ندارد. اگر بخواهیم درباره ارزش لذت با تأکید بر این اصل استدلال کنیم که هر شخصی باید بکوشد از لذت بهره‌مند شود، استدلالمان ضعیف خواهد بود. زیرا در این صورت به چیزی بدیهی از طریق برخی چیزهای کمتر بدیهی استدلال کرده‌ایم، در حالی که ما خوبی لذت و بدی درد را بی‌واسطه درک می‌کنیم، به همان اندازه که گرمی آتش و شیرینی عسل را مستقیماً درک می‌کنیم (Moen, 2012: 19).

به نظر اپیکور، از تعمق در خواهش‌های درونی انسان این نکته برمی‌آید که لذت خیر اعلا است (ورنر، ۱۳۷۳: ۱۹۰). هر موجودی در جست‌وجوی لذت است و نیک‌بختی در لذت استقرار دارد:

ما بر آنیم که لذت مبدأ و غایت زندگی سعادت‌مندانه است، زیرا ما لذت را به عنوان نخستین خیر می‌شناسیم که ذاتی ما و همزاد ما است، و با توجه به لذت است که به هر انتخاب و اجتنابی مبادرت می‌ورزیم و ... گویی درباره هر چیزی با لذت به عنوان یک میزان و معیار، حکم و داوری می‌کنیم (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۵۶/۱).

۱. نویسنده «زندگی و آرای فیلسوفان برجسته یونان» احتمال داده می‌شود او در نیمه نخست سده سوم میلادی، زمان پادشاهی

الکساندر سوروس (۲۲۲-۲۳۵ م.)، زیسته باشد.

۲. فیلسوف مادی‌گرای یونان (۴۶۰-۳۷۰ ق.م.) و اولین شخص معتقد به تشکیل جهان از اتم.

۳. مؤسس آیین کورناتیان که طرفدار لذت‌گرایی شخصی بود.

۴. فیلسوف یونانی و پیرو مکتب کورناتیان.

۱۵۲ پژوهش‌های فلسفی-کلامی: سال چهارم، شماره یکم پاییز ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۶۹

بنابراین، لذت هدف اصلی و ذاتی ما است و نسبت به آن همه ارزش‌های دیگر، از جمله فضایل، اهمیت کمتری دارد. درد تنها پلیدی است و هیچ‌گونه حالت بینابینی وجود ندارد. وظیفه فلسفه نشان دادن راه صحیح برای دست‌یابی هر چه بیشتر به لذت است (Audi: 1995: 231).

دلیلی که اپیکور در بهره‌مندی از لذت به دست می‌دهد این است که:

از آنجا که نیستی سرنوشت‌گریزناپذیر ما انسان‌ها است، پس باید بهترین استفاده را از این تنها مکانی که برای زیستن داریم، به عمل آوریم. هدف ما باید زندگی خوب در همین دنیا و رسیدن به سعادت در همین زندگی باشد (مگی، ۱۳۸۸: ۴۵). زیرا ما یک بار به دنیا آمده‌ایم و بار دیگر به دنیا نخواهیم آمد و این جریان هرگز تکرار نخواهد شد و تو که بر فردا تسلط نداری شادی‌های خود را بر عهده تعویق می‌فکنی، چه، زندگی به تردید و تسامح هدر می‌رود و همه ما می‌میریم بدون آنکه خویشتن را فارغ داشته باشیم (احمدی و دیگران، ۱۳۴۵: ۱۵۲).

از این رو است که غالباً اپیکور را لذت‌انگار به معنای روان‌شناختی این کلمه توصیف کرده‌اند. زیرا وی معتقد بود انگیزه همه آدمیان در زندگی روزانه خود تقلا برای به دست آوردن لذت است؛ مگر نه این است که مردم برای ثروت و شهرت و خوشی‌های جنسی که نیل به آنها موجب حصول لذت است در تکاپو و تلاش‌اند؟ اما اپیکور لذت‌انگار به معنای اخلاقی این کلمه نیز هست (پاپکین و استرول، ۱۳۶۷: ۲۲).

در پاسخ به اینکه چگونه بشر باید زندگانی خود را اداره کند تا از الم و اضطراب برکنار بماند، اپیکور نخست امیال انسانی را دسته‌بندی می‌کند. ما سه نوع میل داریم: ۱. امیالی که طبیعی و ضروری هستند، مثل خوردن و آشامیدن و خوابیدن؛ ۲. امیالی که طبیعی اما غیرضروری‌اند، مثل غریزه جنسی؛ و ۳. امیالی که نه طبیعی و نه ضروری‌اند، مثل جاه‌طلبی و غرور (ژکس، ۱۳۶۲: ۴۳). بنا به قول اپیکور، اگر انسان بخواهد سعادتمند شود، باید امیال طبیعی و ضروری را مطلقاً ارضا کند. زیرا شرط اولیه برای حفظ تعادل در زندگی سعادت‌مندانه غیر از این نمی‌تواند باشد. همچنین، وقتی زمینه مساعد است به شرط

۱۵۳ بررسی مقایسه‌ای اصل لذت در فلسفه چارواک و فلسفه اپیکوری

شکل نگرفتن عاداتی که بعداً آدمی برده آن شود، می‌توان امیال طبیعی و غیر ضروری را نیز بدون هیچ اشکالی اجابت کرد؛ ولی راجع به امیالی که نه طبیعی و نه ضروری هستند یک تصمیم بیش نباید گرفت و آن انصراف کامل از برآوردن آنها است (کرسون، بی تا: ۳۷). همچنین، به عقیده اپیکور، ما باید همواره به خاطر داشته باشیم که آینده در کل نه از آن ما است و نه از آن ما نیست؛ لذت نباید به عنوان چیزی که آمدنش کاملاً قطعی است، انتظار کشیده شود و همین‌طور نباید به عنوان چیزی که قطعاً نخواهد آمد از آن دل‌سرد باشیم (لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۴۶۶). به نظر اپیکور، لذت خیر است و الم شر، اما چه بسا المی که باید خیر تلقی شود و آن وقتی است که الم را لذتی در پی باشد؛ و برعکس، بعضی از لذت‌ها را باید شر تلقی کرد و آن وقتی است که لذتی را المی متعاقب شود. بدیهی است که لذت مختوم به درد، شر است (ژکس، ۱۳۶۲: ۴۴). از این‌رو در حالی که بسیاری از لذت‌ها فی‌نفسه خوب‌اند، اما همه لذت‌ها را نباید برگزینیم. زیرا برخی لذت‌ها به طریقی حاصل می‌شوند که در بسیاری از مواقع ناراحتی بیشتری از خود آن لذت‌ها نتیجه می‌شود. از نظر او، دست‌زدن به هر انتخاب و نیز امتناع از آن باید بر مبنای سلامتی تن و آرامش و مشوش‌نبودن ذهن باشد. زیرا این همان هدف زندگی سعادت‌مندان است (Scharfstein, 1998: 179).

۱.۴. اصل لذت و جهان‌شناسی اتمیستی

محرك اصلی اپیکور در تحقیقاتش، صورت‌بندی یک نظام اخلاقی است و هدف اساسی‌اش فراهم کردن آسایش روح بشر و آزادسازی آن از ترس‌ها و نگرانی‌هایی است که مایه عذاب انسان‌اند و انسان را از توفیق در چشیدن لذت که مقدر او است، باز می‌دارند. قدر و اعتباری که اپیکور بر جهان‌بینی خویش قائل بوده، ناشی از اعتقاد او به اثربخشی آن در نجات روان مردم از وحشت و هراس‌ها است. خوف و هراسی که اپیکور می‌خواهد بشر را از بند آن نجات دهد واهمه ناشی از باورداشت‌های به‌اصطلاح دینی است. به زعم اپیکور، دلیل چنین وحشتی که روح بشر را همچون حصاری در بر گرفته از یک سو این است که انسان گمان می‌کند، خدایان فرمانروایان اویند و این فرمانروایان زود

۱۵۴ پژوهش‌های فلسفی-کلامی: سال چهارم، شماره یکم پاییز ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۶۹

به خشم می‌آیند و از سوی دیگر اینکه، آدمی می‌پندارد که روح پس از مرگ به عقوبتی وحشت‌انگیز می‌رسد (ورنر، ۱۳۷۳: ۱۸۷).

اپیکور می‌گوید: «اگر ما حقیقت جهان را درک کنیم و پی ببریم که این جهان ساخته ترکیب اتم‌ها است و نه آفریده خدایان، در این صورت ترس از کیفر و انتقام خدایان به خودی خود از بین می‌رود» (هومن، ۱۳۸۵: ۱۵۳). اپیکور منکر وجود خدایان نیست و می‌گوید آنها قطعاً وجود دارند. زیرا قوه ادراک ما آنها را به طور مشخصی درک می‌کند؛ اما آنها را آفریننده و اداره‌کننده جهان نمی‌داند (Dawning, 1987-1995: 264). نیز می‌گوید: «خدایان در فاصله میان جهان‌های بی‌شمار واقع شده‌اند، آنها نیز مثل انسان‌ها از اتم‌ها تشکیل شده‌اند و در حالت سعادت و خوش‌بختی زندگی می‌کنند. آنها موجوداتی جاودانه و ابدی‌اند، نگران امور و مسائل موجودات فانی نیستند، آزاد از هر گونه ناراحتی و رنج‌اند و هیچ‌گاه به فکر خشم یا انتقام از ما نیستند (McMullin, 1954).

اما ترس از خدایان با هراس از مرگ پیوند دارد. مردم از مرگ احساس وحشت می‌کنند. زیرا آن را شری بزرگ می‌شمارند و می‌پندارند که بعد از رفتن از این جهان به سبب خطاها و گناهان خود کیفر خواهند دید. وقتی ما به ماهیت راستین خدایان پی بردیم و تصویری درست از آنها پیدا کردیم، خودبه‌خود ترس از شکنجه دوزخ از میان خواهد رفت و چون حقیقت مرگ را دریابیم وحشتی که از آن داریم برای همیشه برطرف خواهد شد (ورنر، ۱۳۷۳: ۱۸۹). رفع تشویش‌ها و هراس‌هایی از این نوع خود به معنای لذت برتر است.

در پاسخ به اینکه «چه چیزی ترس ما را از مرگ بی‌اساس می‌کند؟» نخست اپیکور استدلال می‌کند که اگر ما لذت‌گرایی را به معنای درست آن در نظر بگیریم، متوجه می‌شویم که هر چیز خوب یا بد مربوط به احساسات است و مرگ پایان احساسات است. بنابراین، مرگ نه می‌تواند خوب باشد و نه بد، و آنچه نه خوب است و نه بد نمی‌تواند بد باشد و چون مرگ حاوی هیچ‌گونه ناراحتی نیست، زمانی که می‌آید عاقلانه نیست با ناراحتی بر آن سبقت بگیریم. انسان عاقل از پایان زندگی نمی‌هراسد، زیرا در حالی که

۱۵۵ بررسی مقایسه‌ای اصل لذت در فلسفه چارواکه و فلسفه اپیکوری

زندگی برای او ناراحتی ندارد، فقدان زندگی به نظر می‌رسد هیچ‌گونه زیانی برای او نداشته باشد (Scharfstein, 1998: 179).

استدلال دوم اپیکور این است که ما همیشه خارج از قلمرو مرگ هستیم و هیچ‌گاه به آن مبتلا نمی‌شویم. وی چنین دلیل می‌آورد که «تا وقتی ما زنده‌ایم، مرگ نمی‌تواند در زندگی ما وجود داشته باشد، و وقتی مرگ فرا رسد، دیگر ما نیستیم تا از آن رنج ببریم. بنابراین، مرگ هرگز نمی‌تواند به ما دسترسی داشته باشد، و آنچه نمی‌تواند هرگز به ما دسترسی داشته باشد ما هیچ‌گونه دلیلی برای ترس از آن نداریم» (Moen, 2012: 22).

ترس از تقدیر نیز به باور اپیکور ترس بی‌جایی است. زیرا اتم‌ها توانایی تغییر جهت حرکت دارند و به این ترتیب، تغییر یا اجتناب از تقدیر برای انسان ممکن است؛ انسان در زندگانی خود آزاد است، نه اسیر تقدیر، و اگر انسان آزاد نبود، از آن لازم نمی‌آمد که کسی به علت بدکاری، سرزنش، و به علت نیکوکاری ستوده شود. انسان سرور کردار و رفتار خود است و در زندگی‌اش تقدیر هیچ‌کاره است (هومن، ۱۳۸۵: ۱۵۴). اپیکور با این تحلیل گمان می‌کرد توانسته است انسان را از خوف مرگ و از تأثیر خدایان و تقدیر بر زندگی انسان آزاد کند (آبوریان، ۱۳۹۱: ۲۶۶).

۲. اصل لذت در فلسفه چارواکه

۲.۱. معنای لذت

پیروان فلسفه چارواکه به عنوان ماتریالیست‌های خاص هندویی، یک‌رنگ یا مربوط به قشر اجتماعی واحدی از هندوان نبودند؛ بلکه در بین آنها، هم از طبقات برتر اجتماعی مثل کشاتریا (رزمیاران) کسانی وجود داشتند و هم از طبقات مادون اجتماعی مثل ویشیه‌ها (بازرگانان). همچنین در زمینه تفسیر آموزه‌های مشترک و مبانی عقیدتی، در میان آنها دودستگی و شاید چنددستگی وجود داشت، چنان‌که برخی از محققان دو گروه دورتا (Dhurta) (فریبکار و پست) و ساسیک‌سیتا (Susiksita) (فرهیخته) از چارواکه‌ای‌ها را از هم تمیز داده‌اند (King, 2000: 18). الفاظ «پست» و «فرهیخته» در اینجا اشاره‌ای به مشارکت طبقات مختلف در جماعت پیروان فلسفه چارواکه دارد. این دو دستگی در

۱۵۶ پژوهش‌های فلسفی-کلامی: سال چهارم، شماره یکم پاییز ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۶۹

تعریف لذت (کامه^۱) (Kama) نیز نمود یافته و پیروان چارواکه معانی متفاوتی از آن می‌فهمیدند. تفاوت مفهوم لذت در میان این دو گروه، بنا بر مطالب پیش گفته، با معنای عامیانه و معنای فلسفی لذت مطابقت دارد. چارواکه‌ای‌های پست، لذت را بیشتر در معنای عامیانه و معادل خوشی ناشی از بهره‌مندی از امیال جسمانی نظیر خوردن، آشامیدن و شادبودن در نظر می‌گرفتند (Mckenzie, 1922: 69). در حالی که، چارواکه‌ای‌های فرهیخته لذت را، مثل اپیکور، بیشتر به نحو سلبی و به معنای فقدان رنج برای خود و دیگران و آرامش می‌فهمیدند (King, 2000: 18).

۲.۲. انواع لذت

چارواکه‌های فرهیخته به نظر می‌رسد رویه سلسله‌مراتبی لذت را پذیرفته بودند (ibid.: 18) و عقیده داشتند که لذات دو نوع است که در طول هم قرار دارد: لذات جسمانی و لذات عقلانی. این دو نوع لذت با تعریف انسان به عنوان «حیوان ناطق» انطباق دارد؛ چنان‌که لذات جسمانی مربوط به جنس انسان (حیوانیت) و لذات عقلانی مربوط به فصل انسان (ناطقیت) است. در ارتباط میان این دو، آنها معتقد بودند لذات عقلانی وابسته به لذات جسمانی‌اند و تمام لذات عقلانی از لذات جسمانی متأثر می‌شوند (راداگریشنان، ۱۳۶۴: ۱۳۶/۱). به همین دلیل، این گروه چارواکه‌ای، لذات عقلانی را معتبرتر از لذات جسمانی در نظر می‌گیرند (King, 2000: 18)، هرچند این هیچ‌گاه به معنای نفی لذات جسمانی نیست. با وجود این، فرهیختگان چارواکه، که به اهمیت اصل لذت در زندگی به عنوان هدف کلی برای همه، عقیده‌ای راسخ داشتند، طرفدار شیوه‌ای از زندگی بودند که دور از رنج برای خود و دیگران باشد (ibid.: 19). چنان‌که معتقد بودند شخص باید مراقب باشد در جست‌وجوی لذتی باشد که هیچ‌گونه دردی در پی آن نباشد (Horsely, 2013: 2).

۱. فرهنگ سنتی برهمنیزم چهار هدف مباح را برای شخص هندو در نظر می‌گیرد که عبارت‌اند از: ۱. ثروت و مال (artha)؛ ۲. خوشی و لذت (kama)؛ ۳. فضیلت و نیکی (dharma)؛ ۴. رهایی و آزادی (moksa).

اما دسته دیگر پیروان چارواکه (دور تا به معنای پست و حقیر)، فقط قائل به لذات جسمانی بودند و صرفاً این نوع لذات را معتبر می‌دانستند. به عقیده آنها، تنها خوبی آن لذاتی است که احساسات قادر به دریافتن آنها هستند (Mckenzie, 1922: 69) و لذتی موسوم به لذت عقلانی نه موجودیت دارد و نه اعتبار. از این رو می‌توان گفت تنها هدف بشری برخورداری از لذاتی است که با اسباب جسمانی و در نتیجه تحقق آمال حسی حاصل شده باشد (Acharya, 1882: 3). آنها طرفدار زندگانی توأم با لذایذ جسمانی پست و حیوانی بودند (چاترچی و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۹۲) و احتمالاً همین عقیده وجه تسمیه دورتا درباره آنها بوده باشد.

۳.۲. غایت زندگی و اصل لذت

اصول اخلاقی فلسفه چارواکه تابع اصل انکار همه بدیل‌های محتمل راجع به بقای نفس پس از مرگ است. نتیجه منطقی این اصل آن است که شخص باید تا آنجا که ممکن است به خوشی زندگی کند (Carr, 2005: 107)، زیرا زندگی عبارت است از فاصله میان دو نقطه تولد و مرگ، و پیش از تولد و بعد از مرگ معدومیت است. از این رو اخلاقیات فلسفه چارواکه را می‌توان لذت‌گرا یا نظریه‌ای دانست که بر اساس آن کسب لذت والاترین غایت زندگی انسانی در نظر گرفته می‌شود (چاترچی و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۸۸).

نگرش اصلی چارواکه درباره معنای زندگی و غایت حیات متفاوت با نگرش فلاسفه ایدئالیست^۱ هندویی است. فلاسفه ایدئالیست هندویی نظیر شنکره،^۲ هدف زندگی را نیل به رستگاری (مکشه) (Moksa)^۳ از راه معرفت (جنانه)^۴ در نظر می‌گیرند. به عقیده آنها، مکشه حالتی است که در آن روح اصیل انسانی (آتمن) (Atman)^۵ که در حقیقت عین

۱. مکتب عقیده‌مندان به جهان‌تصور (واقع‌گرا) که در مقابل ماتریالیسم (ماده‌گرا) قرار می‌گیرند.

۲. برجسته‌ترین مفسر مکتب ودانته که به مکتب او «ودای عاری از ثنویت» یا «ادویتا» گفته می‌شود. زیرا اساس آن بر آموزه «وحدت وجود» استوار است.

۳. رهایی روح از تمامی قیود و وجود خاکی.

۴. در گیتا یا سرود خدایان سه راه برای رسیدن به نجات مطرح می‌شود: ۱. راه عمل (کرمه یا یوگا مارگه)؛ ۲. راه علم و معرفت و فرزاندگی (جنانه مارگه)؛ ۳. راه عشق و محبت و اخلاص (بهکتی مارگه).

۵. واقعیت باطن و حقیقت درون که بدان خود یا نفس یا آتمن گفته می‌شود.

۱۵۸ پژوهش‌های فلسفی-کلامی: سال چهارم، شماره یکم پاییز ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۶۹

روح کلی (برهمن) (Brahman)^۱ است، به طور کلی از تمام قیود این جهانی آزاد می‌شود و حالتی فراتر از شادی و درد را تجربه می‌کند. اما از نظر فلاسفه چارواکه امکان ندارد انسان به طور کامل بتواند از احساسات درد و شادی آزاد شود. انسان‌ها هم شادی و هم درد را در طول زندگی‌شان تجربه می‌کنند (Damodaran, 1967: 103). از نظر آنها، موجود بودن ما با این بدن، با لذت و الم همراه است. زندگی هم درد دارد و هم خوشی. تنها کاری که ما قادریم انجام دهیم، این است که درد و رنج را به حداقل برسانیم و از زندگی تا حد ممکن لذت ببریم. دردها را کاهش دهیم و خوشی‌ها را افزایش. ولی هرگز نمی‌توانیم رنج و ناراحتی را به طور کامل از میان ببریم. رهایی و آزادی (مُکشه) به معنای ختم کامل رنج‌ها و دردها، چیزی و حالتی جز عدم و مرگ نیست (چاترجی و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۸۷).

بنا به عقیده چارواکه‌ها پرستش و عبادت عملی بیهوده در رهایی نفس از عذاب جهنم است (Damodaran, 1967: 103). از نظر آنها، هیچ چیزی نیست که مایه سعادت انسان در جهانی دیگر شود و چون چنین است، پس چرا شخص عاقل و آزموده باید به قربانی آگنی (Agni)^۲ و شعائر دیگر پردازد که با صرف هزینه‌های گزاف و اعمال بدنی شاق (تپس) (Tapas)^۳ همراه‌اند؟ (Acharya, 1882: 4). به عقیده آنها، بهشت و دوزخ هم اگر باشند صرفاً این دنیایی هستند. هیچ دوزخی غیر دوزخ این دنیایی و هیچ بهشتی غیر بهشت این جهانی وجود ندارد (ibid.: 4). جهنم فقط دردها و سختی‌های زندگی کنونی است که می‌شود از آن پرهیز کرد و بهشت فقط در پوشیدن جامه‌هایی زیبا، معاشرت با زنان جوان، و در لذت بردن از غذاهای دوست‌داشتنی یافت می‌شود (Kannengiesser, 1987-1995: 482).

۱. واژه «برهمن» از ریشه Brh به معنای رشد و گسترش اشتقاق یافته است، اما اصطلاحاً به معنای وجود نامحدود یا ذات الاهی و «اصل‌اعلی» است.

۲. آگنی خدای آتش و تجسم آتش مقدس که بیشتر به عنوان پالایش‌کننده فدایای قربانی در مراسم‌های مختلف همچون ازدواج و مرگ به آن توجه می‌شود.

۳. ریاضت.

چارواکه‌ها می‌گویند در حالی که زندگی از آن تو است، با شادمانی زندگی کن. هیچ شخصی نمی‌تواند از مرگی که در کمین او است، بگریزد، زمانی که یک بار بدن‌هایمان سوزانیده شدند، چگونه می‌توانند دوباره باز گردند (Moen, 2012: 10). به عقیده آنها، چون ما فقط یک حیات داریم و هیچ حیات دیگری در قلمرو سماوی یا هیچ‌گونه رشته تناسخ (سمساره) (Transmigration)،^۱ آن‌گونه که اکثر فلاسفه هند به آن معتقدند، وجود ندارد (King, 2000: 18) پس باید گفت هدف از زندگی فقط لذت بردن است. مادامی که زندگی دوام دارد نیازی نیست به چیزی غیر از آن فکر کنیم. زیرا هر چیزی با مرگ پایان خواهد یافت (Dasgupta, 1922: I, 79).

شعار اصلی چارواکه این است: «تا زمانی که زنده‌ای خوب زندگی کن، حتی با قرض گرفتن هم که شده خوب زندگی کن. زیرا کسی را که یک بار سوزانیده‌اند دیگر باز نمی‌گردد» (سن، ۱۳۵۴: ۹۳). اگر فراموش نکرده باشیم که وجود ما همین جسم ما، در همین زندگی فعلی است، آنگاه باید بدانیم که لذت‌های جسمانی تنها چیزهای خوبی هستند که ما باید به دنبال تحصیلشان باشیم. بنابراین، ما نباید فرصت‌های لذت بردن در این زندگانی را به امید واهی خوشی و سعادت بعد از مرگ یا در جهانی دیگر از دست دهیم (چاترجی و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۸۷). ما باید از زمان کنونی لذت ببریم. فداکردن زمان کنونی به قصد آینده نیامده، ناموجه و خطرناک است. زمان حال از آن ما است، گذشته رفته و تمام شده و آینده نیز مشکوک و اعتمادناپذیر است. زمان حال همه آن چیزی است که ما داریم. اجازه دهید بیشترین استفاده را از آن ببریم (Bhattacharyya, 1953: III, 180).

چارواکه‌ها با تأسف اظهار می‌کنند که: چرا باید برخی افراد فضیلت‌های جهان دیگر را به خیر این جهانی ترجیح دهند؟ بسیار نامعقول است که معتقد باشیم بر خورداری از لذت‌های جنسی لجام‌گسیخته، باعث گناه می‌شود یا اینکه باعث رنج متعاقب گناهکاران

۱. تناسخ به معنای تولد مجدد، بازپیدایی یا حیات متوالی در قالب انسان، حیوان، گیاهان یا اشیا است که در ادیان هندی در ارتباط مستقیم با مفاهیم کرمه و سمساره است. همه مکاتب فلسفی هند به غیر از چارواکه‌ای‌ها تناسخ را قبول دارند. زیرا بنا به عقیده چارواکه‌ای‌ها این عقیده مستلزم وجود روح به عنوان ذاتی مستقل است که می‌تواند حتی پس از مرگ نیز زنده باشد. اما چون آنها وجود روح پس از مرگ را انکار می‌کنند از پذیرش این نظریه نیز امتناع می‌ورزند.

۱۶۰ پژوهش‌های فلسفی-کلامی: سال چهارم، شماره یکم پاییز ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۶۹

خواهد شد و پاک‌دامنی، باعث سعادت در تولد بعدی می‌شود؛ زیرا چه کسی می‌داند که در تولد بعدی، به شرط وقوع، چه اتفاقی خواهد افتاد. در حالی که ما می‌بینیم در این زندگی اغلب انسان‌های گناهکار موفق می‌شوند و انسان‌های پاک‌دامن رنج می‌برند (Dasgupta, 1952: III, 532- 550).

در نتیجه این طرفداری از «زندگی برای حال» چارواکه‌ها می‌گویند «کبوتر امروز خوش‌تر از طاووس فردا است» (King, 2000: 18). «داشتن یک سکه معمولی اصل با قطعیت و یقین بهتر از داشتن سکه‌ای طلا همراه با تردید است» (Vihari Joshi, 1987: 401) و یا «چه کسی آن‌قدر ابله می‌تواند باشد که پولی را که در دست خودش است نزد دیگران به امانت بگذارد؟» (چاترجی و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۸۸).

بنابراین، لذت‌های کنونی جسمانی همه آن چیزی بود که آنها می‌خواستند و هر گونه احتیاط، خویشتن‌داری یا ملاحظات دیگر که ممکن است منجر به از دست دادن لذت کنونی شود، از نظر آنها احمقانه و نامعقول در نظر گرفته می‌شود (Dasgupta, 1952: III, 551). به عقیده آنها، کسب حداکثر لذت در این زندگی و اجتناب از درد و رنج تا حد امکان، هدف غایی انسان است. زندگی خوب یعنی زندگی سرشار از لذت و خوشی. عمل خیر عملی است که به تعادل و توازن میان خوشی‌ها بینجامد و عمل بد نیز عملی است که بیشتر از خوشی و لذت، رنج و درد به همراه داشته باشد (چاترجی و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۸۸). به نظر می‌رسد تأکید افراطی درباره لذت‌گرایی اخلاقی ویژه چارواکه در منابع بیشتر به سبب دلایلی است که از مخالفان آنها به دست آمده است، و قدر یقین باید برخی زمینه‌های رئالیستی برای مبالغه در این زمینه وجود داشته است. با وجود این، آشکار است که فلسفه چارواکه همانند معادل یونانی‌اش، یعنی فلسفه اپیکوری، باید برخوردار از برخی جنبه‌های مثبت نیز بوده باشد؛ شواهدی وجود دارد که از منظر دسته‌ای از آنها لذت‌های عقلانی ارزشمندتر و معتبرتر بودند و اینکه تعقیب لذت‌های جسمی با منش برخی از آنها ناسازگار بود (Carr, 2005: 108).

۲.۴. اصل لذت بر اساس معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی چارواکه

چارواکه به عنوان مکتبی مادی‌گرا، فقط به واقعیت ماده قائل است و عالم هستی را صرفاً در سطح محسوس و عینی آن، به عنوان تنها واقعیت قبول دارد. از نظر آنها هر آنچه هست فقط صورتی از ماده است (Krishnananda, 1994: 9). این عقیده مبتنی بر یکی دیگر از مبانی فکری چارواکه است. این مکتب در حوزه معرفت‌شناسی، وقتی از ابزار شناخت بحث می‌کند، تنها وسیله شناخت را حواس ظاهری در نظر می‌گیرد. البته برخی از آنها به حجیت عقل به عنوان ابزار شناخت هم اعتراف ناگزیری دارند. اگر حواس، تنها ابزار شناخت و ادراک حسی، یگانه منبع معتبر شناخت باشد، چاره‌ای جز اعتراف به این نیست که تنها واقعیت جهان اشیایی هستند که با حس ادراک می‌شوند. به این ترتیب خدا، بهشت، زندگی قبل از تولد یا بعد از مرگ و خلاصه هر قاعده و قانونی که ماورای ادراک حسی باشد، نمی‌توان پذیرفت. اشیای مادی یگانه چیزهایی هستند که می‌توان وجودشان را پذیرفت و به واقعی بودنشان اقرار کرد (چاترجی و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۸۰). اگر کسی پرسد مقولاتی مثل آگاهی چه نسبتی با ماده دارند، پاسخ چارواکه این است که صورت‌های اولیه ماده، عناصر اربعه هستند و این عناصر وقتی چنان امتزاج یافتند که انسان شکل گرفت، آگاهی در اینجا خودبه‌خود به عنوان نتیجه ثانوی و تبعی این ترکیب ایجاد می‌شود، همان‌طور که مواد تشکیل‌دهنده شراب هر یک به تنهایی فاقد خاصیت مست‌کنندگی‌اند، اما این مواد وقتی چنان امتزاج یافتند که شراب به وجود آمد، مست‌کنندگی به عنوان نتیجه‌ای ثانوی از این ترکیب پیدا می‌شود.

به اعتقاد فلاسفه چارواکه، موجودات الهی یا خدایان وجود ندارند که لازم باشد به درگاه آنها استمالت کنیم یا به آنها متوسل شویم یا آنها را بستایم؛ هیچ جهان دیگری نیز وجود ندارد که قرار باشد در آن دوباره زاییده شویم (King, 2000: 20)؛ بلکه آنچه هست نیست همین است که در دنیا می‌بینیم. روح/آگاهی به خودی خود وجود مشخصی که جدا از بدن مادی باشد، ندارد؛ بلکه روح/آگاهی هم جزء تن است و در واقع با ترکیب عناصر اربعه یا خمسه به شکلی که منتهی به تکوین انسان شود، روح/آگاهی در انسان ایجاد شده و با مرگ و در واقع با تفکیک عناصر مادی بدن از هم، از بین می‌رود. از

۱۶۲ پژوهش‌های فلسفی-کلامی: سال چهارم، شماره یکم پاییز ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۶۹

این رو، روح/آگاهی متعلق به جسم است که می‌بیند و فکر می‌کند و عشق می‌ورزد و احساس می‌کند. حتی فکر، نوعی نمود تبعی مادی است. روح/آگاهی جاودانه زنده نیست. زیرا زندگی و مرگ دو نوع ترکیب از ماده است. زندگی یعنی به هم پیوستن بعضی عناصر و مرگ یعنی از هم پاشیدن آنها (مهرین، ۱۳۴۲: ۸۰).

پیروان چارواکه صحبت از جهان غیرمادی و نامشهود، زندگی پس از مرگ همراه با مجازات یا پاداش آن، صحبت از خدا به عنوان بزرگ‌ترین فرمانروای جهان را محصول توهمات یا اختراع کاهنان نیرنگ‌باز می‌دانند که برای فریب مردم زودباور به منظور سلطه بر آنها با به عنوان وسیله‌ای برای امرار معاششان تبلیغ می‌شوند (Carr, 2005: 105).

با توجه به این عقاید جای شگفتی نیست که پیروان چارواکه بالاترین هدف بشری را در لذت‌گرایی و بهره‌مندی از لذایذ در نظر بگیرند (Muller, 1919: 100). همچنان که همین اصول اخلاقی چارواکه از اصل هستی‌شناختی‌ای پیروی می‌کند که بر اساس آن فقط جهان مادی را واقعی دانسته‌اند و هر گونه بقای فرد پس از مرگ را انکار می‌کنند (Carr, 2005: 107). پس به عنوان یک نتیجه می‌توان گفت نظریه لذت‌گرایی و اصول اخلاقی چارواکه ریشه در همین نظریه هستی‌شناسی و نیز معرفت‌شناسی آنها دارد (Kumar Sen, 2014: 41).

۳. مقایسه و نتیجه‌گیری

۳.۱. اشتراکات

الف. اخلاقیات چارواکه از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی آنها پیروی می‌کند که بر اساس آنها، از طرفی فقط جهان مادی واقعی است و دنیای دیگر یا هر گونه بقای فرد پس از مرگ انکار می‌شود و از سوی دیگر تنها ابزار شناخت حواس ظاهری در نظر گرفته می‌شوند. پیروان چارواکه صحبت از جهان غیرمادی و نامشهود، زندگی پس از مرگ همراه با مجازات یا پاداش آن، صحبت از خدا به عنوان بزرگ‌ترین فرمانروای جهان را محصول توهمات یا اختراع کاهنان نیرنگ‌باز برای فریب مردم در نظر می‌گیرند. اخلاقیات اپیکوری نیز بر نظریه مادی و نظریه شناخت مد نظر آنها مبتنی است. در این مکتب نیز

۱۶۳ بررسی مقایسه‌ای اصل لذت در فلسفه چارواکه و فلسفه اپیکوری

اعتقاد به خدایان، حیات پس از مرگ و تقدیر از پیش تعیین شده و تغییر ناپذیر انکار می‌شود و جزء موانع لذت به شمار می‌رود.

ب. فلاسفه چارواکه، موانع اصلی را در بهره‌مندی از لذایذ، عقاید و واهمه ناشی از دین تلقی می‌کنند. مطابق این فلسفه، جهان مادی همه آن چیزی است که وجود عینی دارد. هیچ‌گونه موجودات الاهی یا خدایان وجود ندارند که ما ملزم باشیم به آنها متوسل شویم یا اینکه آنها را محترم و بزرگ بدانیم؛ نیز هیچ‌گونه جهان دیگری وجود ندارد که در آن ممکن باشد ما دوباره زاییده شویم. بنابراین، تنها هدف بشری باید لذت باشد. اپیکور نیز معتقد است ترس و وحشت ناشی از اعتقاد به باورهای دینی مایه عذاب انسان هستند و انسان را از توفیق در چشیدن لذت که مقدر او است باز می‌دارند. در حالی که اگر ما عقیده داشته باشیم که هر آنچه هست از اتم و ماده تشکیل شده نه آنکه از جانب خدایان باشد، دیگر هیچ‌گونه دلیلی در ترس از خدایان، مرگ و تقدیر محتوم وجود نخواهد داشت.

ج. فلسفه چارواکه زندگی انسان را محدود به این حیات دنیوی در نظر می‌گیرد و معتقد است ما فقط یک بار به دنیا آمده‌ایم و بار دیگر به دنیا نخواهیم آمد و چون چنین است باید شاد بود و از لذات زندگی بهره کامل برد. از این‌رو، هدف اصلی زندگی در فلسفه چارواکه شادی یا لذت است. به طریقی مشابه، فلسفه اپیکوری نیز چون نیستی را سرنوشت گریزناپذیر انسان می‌داند، شادبودن و تلذذ را هدف خجسته هر انسانی در نظر می‌گیرد. به عقیده آنها، همه چیزهای خوب و بد در احساسات قرار می‌گیرد و مرگ پایان احساسات است. به همین دلیل هدف ما باید زندگی خوب در همین دنیا و رسیدن به سعادت در همین زندگی باشد.

د. چارواکه‌ای‌های فرهیخته، لذات را بیشتر به معنای نبود رنج برای خود و دیگران در نظر می‌گیرند. در فلسفه اپیکوری نیز لذت برتر عبارت است از فقدان آلم و بی‌تشویشی که بیشتر ذهنی است.

ه. چارواکه‌های مذهب یا فرهیخته همچنین، قائل به دو نوع لذات، عقلانی و جسمانی، هستند. اما در بین این دو نوع، آنها لذات عقلانی را باارزش‌تر می‌شمرند و تعقیب

۱۶۴ پژوهش‌های فلسفی-کلامی: سال چهارم، شماره یکم پاییز ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۶۹

صرف لذات جسمانی و غفلت از مراتب بالاتر و عقلانی آن را ناپسند و نامطلوب تلقی می‌کنند. به طریقی مشابه، اپیکور نیز قائل به دو نوع لذات جسمانی و عقلانی (ذهنی) است. او نیز لذات عقلی را بر لذات حسی ترجیح می‌دهد و غایت اخلاق را در دست‌یابی به راحتی عقل و آزادی از تشویش در نظر می‌گیرد.

و. در ارتباط میان لذات عقلی و لذات جسمی هر دو فلسفه چارواکه و اپیکوری معتقدند لذات عقلی وابسته به لذات جسمی و متأثر از آنند، هرچند لذات عقلانی ارجحیت دارد.

ز. چارواکه‌های فرهیخته از نوعی شیوه زندگی مبتنی بر دوری از رنج برای خود و دیگران حمایت می‌کردند. آنها عقیده داشتند شخص باید مراقب باشد در جست‌وجوی لذتی باشد که هیچ‌گونه دردی در پی آن نباشد. به عقیده اپیکور نیز، اگرچه لذت خیر است و الم شر، اما برخی لذت‌ها را چون به دنبالش الم است باید شردانست و آنها را رها کرد و برخی دردها را باید خیر دانست. چون لذتی در پی خود دارد. از این‌رو، آنچه اهمیت اساسی دارد به حداقل رساندن دردها است نه افزایش لذت‌ها.

ک. یکی دیگر از شباهت‌های فلسفه چارواکه و فلسفه اپیکوری این است که هر دو موضعی منتقدانه در قبال سنت رایج داشتند، اما به رغم مخالفت‌های فراوان توانستند در قرون مختلف طرفداران بسیاری را جلب کنند.

۲.۳. افتراقات

الف. یکی از تفاوت‌های اصلی که بین اپیکوریان با چارواکه‌های افراطی وجود دارد، در بحث انواع لذت است. در حالی که اپیکوری‌ها قائل به دو نوع لذات عقلانی و جسمانی هستند و لذات عقلانی را مهم‌تر از لذات جسمانی در نظر می‌گیرند، چارواکه‌های افراطی فقط قائل به لذات جسمانی هستند و صرفاً آن را معتبر می‌دانند. به تعبیر دیگر، در حالی که اپیکور لذت را به دو دسته متحرک (مثل خوردن، نوشیدن و غیره) و لذت ساکن (مثل فقدان الم) تقسیم می‌کند و برای اپیکوریان لذت بیشتر به معنای نداشتن تشویش و نگرانی ذهنی است، چارواکه‌های افراطی لذت را بیشتر به معنای بهره‌مندی از لذایذ جسمی و نیز خوردن، آشامیدن و شادبودن در نظر می‌گیرند.

۱۶۵ بررسی مقایسه‌ای اصل لذت در فلسفه چارواک و فلسفه اپیکوری

ب. در حالی که اصل برای چارواکه‌های فرهیخته و اپیکوریان به حداقل رساندن دردها است تا افزایش لذات و اینکه آنها معتقدند باید از تعقیب لذاتی که در پی آن دردی وجود داشته باشد خودداری کرد، چارواکه‌های افراطی معتقدند نباید فرصت لذت‌بردن را از دست داد. هر لذتی فی‌نفسه مهم و غنیمت است و باید از آن استفاده کرد، حتی اگر در پی لذتی دردی باشد؛ این لذت ارزش آن را دارد.

در حالی که اپیکور به دنبال لذت پایدار حداقل به اندازه یک عمر است، برای چارواکه‌ای‌ها لذت پایدار و غیرپایدار اهمیت ندارد و در دو صورت باید به تلذذ پرداخت؛ چنان‌که اگر بدانیم در پی لذتی رنجی خواهد بود، چارواکه‌های افراطی برخلاف اپیکوریان، طالب بهره‌مندی از آن هستند.

۱۶۶ پژوهش‌های فلسفی - کلامی: سال هجدهم، شماره یکم پاییز ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۶۹

منابع

۱. آوریان، محمد علی (۱۳۹۱). *تاریخ الفکر الفلسفی، اسکندریه: دار المعرفة الجامعية، الجزء الثاني*.
۲. احمدی، ع؛ صدوقی، رضا؛ آذری، هوشنگ؛ دریابندری، نجف؛ صارمی، ابوطالب؛ آریان‌پور، آ. ح. (۱۳۴۵). *فلسفه اجتماعی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب*.
۳. اسمارت، نیان؛ زای چان، شلومر؛ پینز، شلومر (۱۳۷۸). *سه سنت فلسفی: گزارشی از فلسفه‌های هندی، چینی و یهودی، ترجمه: ابوالفضل محمودی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم*.
۴. پاکین، ریچارد؛ استرول، آروم (۱۳۶۷). *کلیات فلسفه، ترجمه: جلال‌الدین مجتوبی، تهران: حکمت*.
۵. جانان ری، ارمسن (۱۳۷۸). *دانش‌نامه ملخص فلسفه و فیلسوفان غرب، ترجمه: امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: توحید*.
۶. چاترجی، ساتیش چاندر؛ موهان داتا، دریندرا (۱۳۸۴). *معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه: فرناز ناظرزاده کرمانی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب*.
۷. حسین‌پور، پرویز (۱۳۷۱). *در گذرگاه هستی، قم: حافظ نوین*.
۸. حلبی، علی اصغر (۱۳۸۳). *تاریخ سیر فلسفه در اروپا: از دوره پیش سقراطی تا پایان عصر روشنگری، تهران: قطره*.
۹. راداکریشنان، سرویالی (۱۳۶۴). *تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه: خسرو جهاناداری، تهران: انقلاب*.
۱۰. راسل، برتراند (۱۳۵۱). *تاریخ فلسفه و روابط آن با اوضاع سیاسی و اجتماعی از قدیم تا به امروز، ترجمه: نجف دریابندی، تهران: فرانکلین*.
۱۱. ریچلز، جیمز (۱۳۸۹). *فلسفه اخلاق، ترجمه: آرش اخگری، تهران: حکمت*.
۱۲. ژکس (۱۳۶۲). *فلسفه اخلاق، ترجمه: ابوالقاسم پورحسینی، تهران: امیرکبیر*.
۱۳. سن، ک. م. (۱۳۵۴). *آیین‌های هندو، ترجمه: ع. پاشایی، تهران: جهان کتاب*.
۱۴. شنتزو، لوچانو (۱۳۷۷). *فیلسوفان بزرگ یونان باستان، ترجمه: عباس باقری، تهران: نشر نی*.
۱۵. عنایت، حمید (۱۳۷۷). *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب: از هراکلیت تا هابز، با مقدمه و به اهتمام حمید مصدق، تهران: زمستان*.
۱۶. فیلمن، جیمز کرن (۱۳۷۵). *آشنایی با فلسفه غرب، ترجمه: محمد بقایی، تهران: حکمت*.
۱۷. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران: علمی و فرهنگی*.
۱۸. کرسون، آندره (بی تا). *سیری در فلسفه جهان از سقراط تا ولتر، ترجمه: کاظم عمادی، تهران: علمی*.
۱۹. لائوتیوس، دیوگنس (۱۳۸۷). *فیلسوفان یونان، ترجمه: بهراد رحمانی، تهران: مرکز*.
۲۰. مک‌این‌تایر، السدر (۱۳۷۹). *تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه: ان‌شاءالله رحمتی، تهران: حکمت*.
۲۱. مگی، برایان (۱۳۸۸). *داستان فلسفه، ترجمه: مانی صالحی علامه، تهران: آمه*.
۲۲. مهرین، مهرداد (۱۳۴۲). *فلسفه شرق، تهران: عطایی*.
۲۳. ورنر، شارل (۱۳۷۳). *حکمت یونان، ترجمه: بزرگ نادرزاد، تهران: علمی و فرهنگی*.
۲۴. هومن، محمود (۱۳۸۵). *درس‌گفتارهای فلسفی، شیراز: نوید شیراز*.

25. Acharya, Madhava (1882). *The sarva- Darsana- Samgraha*, London: Trubner & co, Ludgate Hill.

26. Audi, Robert (1995). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, New York: Cambridge University Press.

27. Bhattacharya, Haridas (1953). *The Cultural Heritage of India*, Calcutta.

28. Bhattacharya, Ramkrishna (2013). "Development of Materialism In India: The Pre- Carvakas & The Carvakas", in: *Esercizi Filosofici*, 8: 1-12.
29. Carr, Brian; Mahalingam, Indira (2005). *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, London & New York: Routlege.
30. Damodaran, K. (1967). *Indian Thought: A Ciritical Survey*, New York, Asia pub.House.
31. Dasgupta, Surendranath (1952). *A History of Indian Philosophy*, New York: Cambridge University Press.
32. ——— (1922). *A History of Indian philosophy*, New York: Cambridge University Press.
33. Dawning, Christine (1987-1995). "Hellenistic Religions" in: *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), vol. 6, pp. 252-365.
34. Horsley, M. (2013). "Carvaka & Epicurus", *Society of Friends of Epicurus Journal*, 4: 1-3.
35. Johnson, Dominic (2012). *Religion, Brain & Behavior*, Scotland, Routledge, vol. 2, no. 1, 48-49.
36. Kannengiesser, Charles (1987-1995). "Atheism" in: *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), vol. 1, pp.480-490
37. King, Richard (2000). *Indian Philosophy: An introduction to Hindu & Buddhist Thought*, New Delhi: Edinburgh University Press.
38. Krishnananda, Swamit (1994). *A Short History of Religious & Philosophical Thought in India*, available at: www.Swamit-Krishnananda.org
39. Kumar Sen, Ashoka (ed.) (2014). *Journal of Adivasi & Indegnous Studies*, Vol. 1, No. 1.
40. Mckenzie, John (1922). *Hindu Ethics*, Bombay: Wilson College.
41. McMullin, Erman (1954). "Materialism" in: *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (ed.), vol. 9, Lindsay.
42. Moen, Ole Martin (2012). *Because it feels good: A Hedonistic Theory of Intrinsic Value*, Norway: University of Oslo.
43. Muller, Max (1919). *The Six System of Indian Philosophy*, London: Longmans Green And Co
44. Raju, P. T. (2009). *The Philosophical Traditions of India*, London: Routlege.
45. Scharfstein, Ben-Ami (1998). *A Comparative History of World Philosophy: from the Upanishads to Kant*, The State University of New York Press.
46. Vihari Joshi, Rasik (1987). "Lokayata in Ancient India & China", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 68, 1/4: 393-405.
47. Weijers, Daniel Michael (2012). *Hedonism & Happiness in Theory & Practice*, Victoria University of Wellington.