

نشریه علمی - پژوهشی  
پژوهشنامه ادبیات تعلیمی  
سال هشتم، شماره سی و یکم، پاییز ۱۳۹۵، ص ۱۶۸ - ۱۳۹

## زمینه‌های اجتماعی و فکری اندیشه اغتنام فرصت در رباعی‌های فارسی

دکتر سعید حاتمی \*

### چکیده

تمایل ذاتی انسان به شاد زیستن و برخورداری از آرامش درون در رباعی‌های فارسی به صورت آموزه‌هایی اخلاقی متجلی شده است؛ چنانکه این آموزه همواره یکی از مضامین تعلیمی اصلی و محوری در این قالب شعری بوده است. پژوهنده در این جستار با تأمل در رباعی‌های مشهورترین رباعی‌سرایان ایرانی تا قرن هشتم هـ. ق. کوشیده است، ضمن بررسی کیفیت و تمایز بازتاب این آموزه‌ها در آثار آنان با ریشه‌یابی پشتوانه‌های اجتماعی و فکری اندیشه دعوت مخاطب به اغتنام فرصت، تساهل و شادی طلبی، تأثر این اندیشه را از اوضاع اجتماعی و فکری جامعه دریابد. بر اساس یافته‌های این پژوهش، آموزه‌های اخلاقی رباعی‌سرایان ایرانی در این خصوص، ضمن تأثیرپذیری عمیق از اوضاع اجتماعی و جریان‌های فکری و سیاسی، با وجود شباهت به اندیشه اصالت لذت در طرز تلقی از معنای شادی و آرامش و راهکارهای دستیابی به

---

\* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان Saeed.hatami@vru.ac.ir

تاریخ پذیرش ۹۵/۵/۳۱

تاریخ وصول ۹۵/۲/۱۲

آن، پشتوانه‌های فکری عمیق و مستقل از مکتب اصالت لذت (اپیکوریسم) دارد. پشتوانه‌هایی که در نوع ینی و نگرش انسان شناسانه آنان ریشه دارد.

## واژه‌های کلیدی

اغتنام فرصت، رباعی‌های فارسی، گرایش‌های فکری، اوضاع اجتماعی.

### ۱- مقدمه و بیان مبانی نظری پژوهش

چنانکه از روایات مندرج در اسرارالتوحید برمی‌آید، قالب رباعی در قرن چهارم هجری، خصوصاً در میان متصوفه رواج داشته است. سرودن رباعی در قرن ششم به اوج رسید و از قرن هشتم رو به افول نهاد. این قالب همواره قالبی بوده که «خاص و عام و عالم و عامی و زاهد و فاسق را در آن نصیب بوده‌است» (شمس قیس رازی، ۱۳۱۴: ۱۱۴). همچنین به دلیل کوتاهی و برخوردار از ساختاری مانوس و مشخص، همواره نسبت به دیگر قوالب شعری، آسان‌تر و در دسترس‌تر بوده‌است و شاعران معمولاً افکار زودگذر و نغز و ظریف خود را به صورت رباعی بیان کرده‌اند. «در بیشتر قوالب شعر فارسی، همیشه فرم شعر است که بر تجربه شاعرانه تقدم دارد ولی در رباعی، لحظه و تجربه شعری، غالباً بر فرم مقدم است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۸: ۱۲). منظور از تجربه و لحظه، انفعالی عاطفی و حالتی روحی و معنوی است؛ مانند اضطراب، شوق، تحیر، تحسر و عواطف دیگر که سراینده تحت تأثیر آن، به نکته و معنایی ظریف دست می‌یابد و آن را در قالب شعر می‌ریزد. از این گذشته؛ اگرچه تجلی اندیشه «دم غنیمت شماری» و تمایل به شاد زیستن در ادبیات فارسی به دلیل محاط بودن در زمینه‌ای رنگارنگ و جذاب از عواطف شاعرانه، نمودی خیال‌انگیز و ماورایی دارد اما این اندیشه به دلیل برخوردار از بنیانی فلسفی نمی‌توانسته است تجلی گاهی بهتر از

رباعی بیابد چرا که «اگر بخواهیم دقیق‌ترین و اساسی‌ترین نکات فلسفی و عرفانی را که در خوش‌ترین و شیواترین پیرایه‌های شعری و ادبی گفته شده است، بیابیم، بی‌تردید باید قبل از هر چیز به سر وقت رباعیات برویم» (مؤتمن، ۱۳۶۴: ۲۰۸) رباعی به دلایلی که برشمردیم، از آغاز طلوع شعر فارسی، می‌توانسته تجلی‌گاه بی‌بدیل دعوت مردم به نگرستن به جهان بر اساس تسامح و تساهل و خوشباشی باشد زیرا «رباعی در ادبیات فارسی برای دو نوع مضمون، تخصیص یافته است، نخست مضامین عرفانی و دوم مضامین فلسفی» (شمیسا، ۱۳۷۴: ۳۵) واضح است که این اندیشه هم بنیانی فکری و فلسفی دارد.

این جستار، درون‌مایه رباعیات شعرای شاخص رباعی سرای را در مقوله خوشباشی و دم‌غنیمت‌شماری، در طول قرون آغازین شعر فارسی، در برمی‌گیرد. مقوله‌ای که عصاره، اصل و بنیان نوعی برداشت و طرز تلقی از انسان و حیات اوست و از دیرباز به‌عنوان نسخه‌ای پیچیده شده برای سعادت‌مند کردن آدمیان در جوامع بشری مطرح بوده است. بنیان این پژوهش بر روش توصیفی-تحلیلی متکی است. سعی ما بر این است تا با تحلیل محتوای رباعیات سروده شده دربابیم که آموزه دعوت به خوشباشی، شاد زیستن و دم‌غنیمت‌شماری در رباعیات فارسی بر کدام پایه‌های فکری و بنیان‌های عقیدتی استوار است و سیر تطور و کیفیت تأثیر پذیری این جریان از اوضاع و واقعیات جامعه چگونه بوده است.

## ۲- پیشینه پژوهش

عبدالله حسن زاده میرعلی و لیلا شامانی در مقاله‌ای با عنوان «بن‌مایه‌های لذت‌گرایی در شاهنامه و تأثیرپذیری از افکار اپیکوریستی» که در مجله کهن نامه ادب پارسی به چاپ رسیده است، ضمن تبیین نموده‌ها و تظاهرات لذت‌گرایی شاهان و پهلوانان در شاهنامه

فردوسی در قالب‌هایی چون: باده‌نوشی، چوگان بازی، نخچیر، استماع موسیقی و غیره، به این نتیجه رسیده‌اند که باوجود شباهت‌هایی ظاهری، مفهوم شادی و لذت در شاهنامه با آنچه مد نظر اپیکور بوده است تفاوت دارد. آقای ولی غیبی در مقاله‌ای با عنوان «رابطه لذت و سعادت از دیدگاه اپیکور و صدرالمتألهین» که در مجله قبسات به چاپ رسیده است، به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های این دو متفکر در موضوع لذت و سعادت، با در نظر گرفتن مشرب‌های فکری متفاوت آن‌ها می‌پردازد. بر اساس نتایج این پژوهش ملاصدرا به دلیل بهره‌مندی از دیدگاهی مبتنی بر وحی و با نگاه فراگیر به همه ابعاد وجودی انسان، در مقایسه با اپیکور، افق‌های وسیع‌تری از لذت و سعادت را در مقابل چشم بشر گشوده است. لذت و سعادت که تنها در شهود حق تعالی و تقرب به خالق، قابل تحقق است.

مهیار علوی مقدم و علی صادقی‌منش در مقاله‌ای با عنوان «مکتب اخلاقی خیام، اصالت فایده و گریز از خودکامگی» که در پژوهشنامه ادبیات تعلیمی به چاپ رسیده است، معتقدند که خیام از اهمیت و منفعت آزادی‌های فردی برای پیشرفت جامعه به‌خوبی آگاه بوده و در رباعی‌های خود کوشیده است فضای جمود فکری حاکم بر جامعه را در هم شکند و روحیه تساهل و مدارا را تقویت کند او برای القای چنین نگرشی از رباعی بسان مانیفست مکتب اخلاقی خویش بهره برده است. داوود باقری زاد و میرجلال‌الدین کزازی در مقاله‌ای با عنوان «گرامی داشت دم در اندیشه خیام با نگاه تطبیقی به مولوی» به این نتیجه رسیده‌اند که مولوی به‌عنوان شاعری نهان‌گرا دم را بیشتر به معنای عرفانی آن – لطیفه غیبی که از در درآید و آدمی را از خود بازستاند و به حق و خواست او مشغول گرداند – به کار می‌برد اما خیام دم را به معنای زمانی میان گذشته و آینده و همین لحظه «اکنون» به کار می‌گیرد.

مقاله «خوشباشی و دم‌غنیمت‌شمی در اندیشه‌های خیام نیشابوری و طرفه بن عبد»

از سید مهدی مسبوق، چاپ شده در مجلهٔ متن‌شناسی ادب فارسی و مقالهٔ «مقایسه اغتنام فرصت در اندیشه‌های حافظ و خیام» از غلامرضا رحمدل، چاپ شده در فصلنامه ادب پژوهی، هم از نظر موضوع با مقاله حاضر مرتبط هستند.

### ۳- زمینه‌های اجتماعی و فکری اندیشهٔ اغتنام فرصت

تفکیک عوامل تأثیرگذار بر آفرینش و تحول موضوع تساهل و اغتنام فرصت به‌عنوان آموزهٔ تعلیمی غالب و درون‌مایهٔ اصلی رباعیات، در دو قالب مجزای عوامل اجتماعی و عوامل فکری، رویکردی موجه و منطقی به نظر نمی‌رسد زیرا عوامل مهم فکری تأثیرگذار بر این جریان، از قبیل رواج تفکرات اشعری و اعتلای تصوف، خود از تأثیر عوامل اجتماعی نظیر گرایش‌های سیاسی حکومت‌ها و افزایش ظلم و ستم قدرتمندان بر مردم و همدستی فقها با نظام‌های حکومتی برکنار نبوده‌است لذا با توجه به در هم تنیده بودن این عوامل، بررسی آن‌ها به‌صورت توأم با یکدیگر منطقی‌تر به نظر می‌رسد. از نیمهٔ دوم قرن چهارم تا اواخر قرن هفتم ه. ق. تحولات شگرفی از نظر سیاسی، فرهنگی و اجتماعی در ایران به وقوع پیوست. در طول همین دوره بود که تمدن و فرهنگ ایرانی که در طول قرن چهارم با بهره‌گیری از فضای پویای فکری و به دور بودن نسبی جامعه از تعصبات مذهبی و انقلابات و حوادث سیاسی، به‌سرعت رو به شکوفایی می‌رفت (اشپولر، ۱۳۸۶: ۱۴۲)، با روی کار آمدن حکومت‌های غزنوی و سلجوقی از اوایل قرن پنجم و تبعات اجتماعی و فرهنگی ناشی از آن، از جمله ناپایداری اوضاع سیاسی، فساد و سوء رفتار زورمندان، اشاعهٔ تعصبات مذهبی و منکوب شدن فلاسفه تحت تأثیر رواج عقاید کلامی اشعری از اواسط قرن پنجم به بعد، رو به اضمحلالی تدریجی نهاد؛ (صفا، ۱۳۷۱: ۲۲۹/۱). به دلیل تفاوت نوع تأثیر پذیری درون‌مایهٔ اغتنام فرصت از اوضاع اجتماعی و فکری، در طول این دورهٔ ممتد، می‌توان

این مقوله را در دو برههٔ زمانی متوالی بررسی کرد.

### ۳-۱- از اواسط قرن چهارم تا اواسط قرن پنجم

در قرن چهارم هجری، سرزمین ایران که شرق و غربش در آن زمان به وسیلهٔ دو حکومت ایرانی مقتدر؛ یعنی دیلمیان شیعه مذهب و سامانیان سنی مذهب اداره می‌شد، به دلیل زمینه‌های مناسب و وفور دانشمندان بزرگ، از جمله مراکز این پیشرفت و بالندگی علمی و فرهنگی بود. در این دوره، با وجود چند قرن تسلط سیاسی و نظامی بنی‌امیه و بنی‌عباس، هنوز ساختار دیرین فرهنگی و اجتماعی ایرانیان تا حد زیادی دست نخورده باقی مانده بود، به دلیل ثبات و آرامش نسبی سیاسی، دخالت نکردن حکومت‌ها در منازعات مذهبی و غلبهٔ منش آزاد اندیشی معتزلی، علوم عقلی رو به توسعه و کمال می‌رفت. از این گذشته به دلایلی چون اقتدار ملی، رونق اقتصادی، برکنار بودن موقتی این سرزمین از حملات بیگانگان و غلبهٔ روحیهٔ نشاط و امیدواری ناشی از احیای هویت تاریخی، وضع زندگی مردم، به‌خصوص در بلاد آل سامان، بسامان بود. اگر چه با تحکیم قدرت و بسط قلمرو غزنویان، این اوضاع به تدریج از اوایل قرن پنجم تغییر کرد اما به دلیل این واقعیت که اگرچه تغییرات فرهنگی و اجتماعی می‌تواند محصول و پیامد تحولات سیاسی و نظامی باشد اما سیر و روند کندتری دارد، این وضع تا حدی تا اواسط قرن پنجم ه. ق. امتداد یافت. بازتاب اوضاع اجتماعی و فرهنگی این دوره به‌صورت شادی‌گرایی، برون‌گرایی، خردگرایی، دانش‌دوستی، میل به لذت‌جویی و به خوشبختی اندیشیدن در شعر رودکی و به‌طور نسبی در شعر سایر شعرای این دوره دیده می‌شود. دلیل این موضوع اوضاع کم و بیش بهنجار اجتماعی متصرفات سامانیان تا اواخر قرن چهارم است البته هر قدر که به پایان این دوره نزدیک می‌شویم، این ویژگی‌ها هم کم‌رنگ‌تر و بی‌فروغ‌تر می‌گردد.

نخستین شاعری که از او رباعیاتی باقی مانده، رودکی است. در دیوان بازمانده از او

سی و سه رباعی کامل و شش رباعی ناقص یافت می‌شود. اشعار رودکی غالباً عاشقانه و توصیفی است و مضامینی شاد دارد. «شادی‌گرایی و روح‌افزایی، خردگرایی، دانش‌دوستی، بی‌اعتبار دانستن جهان، لذت‌جویی و به خوشبختی اندیشیدن در شعر او موج می‌زند ... آنجا که شاعر در وصف هستی و لذات آن و فرصت‌جویی سخن می‌گوید، انسان به یاد بشار و ابونواس می‌افتد» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۱۴). رودکی در رباعی زیر، توجه به فرودست‌تر از خود در ثروت و رفاه و ننگریستنِ بالادست را به‌عنوان پیشنهادی عملی در جهت محدود کردن امیال و بسنده کردن به داشته‌ها، دست‌مایه فکری دعوت به شاد زیستن قرار داده است:

با داده قناعت کن و با داد بزی      در بند تکلف مشو آزاد بزی  
در به ز خودی، نظر مکن غصه مخور      در کم ز خودی، نظر کن و شاد بزی  
(رودکی، ۱۳۷۸: ۱۲۸)

علاوه بر رباعی فوق، مضمون قطعه زیر هم با اندیشه اغتنام فرصت همخوانی زیادی دارد:

شاد زی با سیاه چشمان شاد      که جهان نیست جز فسانه و باد  
ز آمده شادمان بیاید بود      وز گذشته نکرد باید یاد  
باد و ابر است این جهان فسوس      باده پیش آر هرچه بادا باد  
(رودکی، ۱۳۷۸: ۷۸)

مضمون دعوت مخاطب به شاد زیستن که در این رباعی عسجدی (متوفی ۴۳۲ ه.ق) دیده می‌شود هم کم و بیش به مضامین شعر رودکی در این خصوص شبیه است. نگرش مثبت شاعر به زندگی و دم‌غنیمت‌شماری او، در رباعی زیر مشهود است:

صبح است و صبا مشک فشان می‌گذرد      در یاب که از کوی فلان می‌گذرد  
بر خیز چه خسبی که جهان می‌گذرد      بسویی بستان که کاروان می‌گذرد  
(عسجدی، ۱۳۴۸: ۲۹)

در این اشعار، نحوه مضمون‌سازی، تأثیر اوضاع اجتماعی را به خوبی بازتاب می‌دهد؛ چون فرصت طلبی، خوش‌باشی و شادی‌جویی رودکی، عسجدی و دیگر رباعی‌سرایان این دوره، برخلاف رباعی‌سرایان دوره بعدی اولاً ریشه‌های اعتقادی و مذهبی عمیقی ندارد بلکه به صورت ساده و طبیعی از برداشت‌های عینی آن دو از واقعیت مرگ، ناپایداری غم و اعتقاد دیرین ایرانیان به مقدر بودن سرنوشت انسان ناشی شده‌است؛ ثانیاً، نظیر خیام و عطار، این دعوت، با اظهار یأس و آزدگی و اعتراضات تلخ و توفنده همراه نیست؛ این موضوع بیانگر این واقعیت است که خوش‌باشی و عشرت‌طلبی شعرای این عهد، عکس‌العملی در برابر آزدگی از محیط زندگی در عین ناتوانی از تغییر آن نبوده‌است بلکه به صورت طبیعی از خوش‌دلی و بی‌غمی آنان ناشی می‌شده‌است.

### ۳-۲- از اواسط قرن پنجم تا پایان قرن هفتم هـ. ق.

زمینه انحطاط تدریجی مظاهر فرهنگ و مدنیت ایرانی، از آغاز قرن پنجم فراهم شد و به تدریج در طول این قرن و دو قرن بعد از آن شدت گرفت؛ یکی از علل این انحطاط، استبداد و بهره‌کشی سبعانه زورمندان و عمال آن‌ها بود: «در قرون پنجم و ششم، با آنکه حکومت‌های نسبتاً قوی در ایران ایجاد شده بود، با این حال باید آن را دوره قتل و غارت و آزار و ناامنی دانست. در تمام این دوره ممتد، کمتر وقتی بود که ایرانیان روی آرامش ببینند. قتل و غارت پیاپی و آزارها و تجاوز به مال و جان مردم، امری معتاد شده بود و این وضع، آرامش باطنی ایرانیان و اعتمادی را که میان آنان بود، به تدریج از بین برد» (صفا، ۱۳۷۱: ۱۰۰/۲). علت دیگر که از لحاظ فکری و فرهنگی حائز اهمیت است، ترویج و تقویت تفکر اشعری، سرکوبی معتزلیان، شیعیان (خصوصاً اسماعیلیان) و علمای علوم عقلی و شعله‌ور ساختن آتش تعصبات و اختلافات مذهبی بود (متس، ۱۳۷۷: ۳۷۵). محمود غزنوی از اوایل قرن پنجم هـ. ق. در دامن زدن به این جریان نقش اساسی داشت. جریانی که در طول قرون پنجم و ششم هجری بر شدت آن



افزوده شد؛ چنانکه در این سال‌ها در نیشابور و شهرهای دیگر میان فرقه‌های متعصب اشعری با شیعیان و معتزلیان، اختلافات و درگیری‌های شدیدی در جریان بود. حنفی‌ها با شافعی‌ها در جنگ بودند. در این میان، سیاست ترویج مبانی شریعت و اعتقادات کلامی فرق مذهبی در میان عامه مردم که در این سال‌ها با جدیت دنبال می‌شد، در تشدید اختلافات مذهبی مؤثر بود (متس، ۱۳۷۷: ۳۷۵). تأثیر این عامل در مضامین اشعار شعرای این دوره، از جمله در همین آموزه دعوت به اغتنام فرصت، به صورت آمیخته شدن این مضامین با اعتقادات دینی و دور شدن آن‌ها از سادگی دوره قبل آشکار است. بازتاب این نابسامانی‌ها در کتب علما و دواوین اشعار این دوره، پراکنده است. «خیام (متوفی ۵۱۷ هـ ق.) در مقدمه رساله جبر و مقابله، می‌نویسد: دچار زمانه‌ای شده‌ایم که اهل علم از کار افتاده و جز عده کمی باقی نمانده‌اند» (دشتی، ۱۳۸۱: ۸۷). به دلیل واقع شدن زندگی سنایی (متوفی ۵۲۵) در میانه این دوره و حساس بودن این شاعر در برابر اجتماع و مسائل آن، اوضاع جامعه ایران در نیمه دوم قرن پنجم و نیمه اول قرن ششم، به روشنی در آثار او انعکاس یافته است «از آثار سنایی معلوم می‌شود که فضای سیاسی، ناپایدار و بی‌سامان است. جامعه در فساد اخلاقی فرو رفته، ارزش‌های اخلاقی دگرگون شده‌اند و تضادهای اجتماعی و فاصله طبقاتی آشکارتر می‌گردد. فقر و تنگ‌دستی بر اثر گرفتن خراج و مالیات سنگین، باعث عصیان مردم شده است. سنایی در آثارش به افشا کردن زشتی‌ها می‌پردازد و با اعتراض به نظام طبقاتی و احوال بد زمانه، فریاد برمی‌آورد» (فطوره چی، ۱۳۸۴: ۱۹).

پیدا است که این اوضاع بیش از همه، اندیشمندانی چون خیام را می‌آزارد و زمینه را برای احساس یأس و دل‌مردگی و اعتراض و عصیان آنان فراهم می‌سازد. یان ریپکا در تاریخ ادبیات خود در مورد اوضاع اجتماعی زمان خیام می‌نویسد «در این دوره هر چیزی زودگذر و ناپایدار پنداشته می‌شود ... و منفی‌گرایی در جهان‌بینی خیام پدید

می‌آید و شکایت ناامیدانه‌اش، به بدبینی بی‌درمان تبدیل می‌شود» (ریپکا، ۱۳۷۰: ۲۹۹). این گونه است که آمیخته بودن احساس یأس و حالت اعتراض با مضمون دعوت به اغتنام فرصت در شعر خیام و مقلدان او، از سویی در اوضاع اجتماعی ریشه دارد و از سوی دیگر خود پشتوانه و تکیه‌گاه فکری محکمی می‌شود برای توجیه روی آوردن به اغتنام فرصت و شادی جویی و دعوت کردن مخاطبان به این طرز تلقی از مفهوم سعادت برای انسان.

با حملات لشکریان خوارزم به نواحی مرکزی ایران (منطقه عراق) از اواسط قرن ششم و هجوم مغول از اوایل قرن هفتم، هر چند مناقشات مذهبی تا حدی فروکش کرد اما با فرو ریختن یک‌باره نظام سیاسی و اقتصادی، اوضاع فرهنگی و اجتماعی در اکثر بلاد به خصوص عراق و خراسان به مراتب بدتر شد. این وضع کم و بیش، با شدت و ضعف، در نواحی مختلف ایران تا اواخر قرن هفتم امتداد یافت. با وجود این واقعیات تلخ، طبیعی است که اغلب نخبگان علمی و ادبی و صوفیان واقعی، با حالتی افسرده و دل‌مرده، دنیا را پلید و زندگی را ناخوش بینند و اندیشه تساهل و اغتنام فرصت را به‌عنوان گریزگاهی فکری و ذهنی برای فرار از واقعیت‌های تلخ عینی که در اجتماع با آن مواجه بودند، پیشنهاد نمایند و به همین دلیل است که هر قدر از میانه قرن پنجم به اواخر قرن هفتم نزدیک می‌شویم، بر تعداد رباعیات خیامانه افزوده می‌شود و به‌طور کلی مضامین حاکی از اندیشه‌های بدبینانه درباره زندگی فردی و اجتماعی انسان، هر چه بیشتر با آموزه دعوت به اغتنام فرصت آمیخته می‌شود.

خیام مشهورترین و تأثیرگذارترین سراینده رباعی است؛ در عین حال مهم‌ترین عرصه نمود اندیشه اغتنام فرصت در ادبیات فارسی، رباعیات خیام است. شاعر و فیلسوف شهیری که احتمالاً در سال ۴۳۹ ه.ق. به دنیا آمده و در ۵۱۷ ه.ق. درگذشته است. عبدالحسین زرین کوب، مضمون رباعیات او را شک، بدبینی، فرصت

جویی و عشرت طلبی دانسته‌است (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۱۳۶).

برای آشنایی با اندیشه خیام، نباید از تأثیر اوضاع اجتماعی خراسان و مناقشات فکری و مذهبی آن سامان، در نیمه دوم سده پنجم و نیمه اول سده ششم که بستر زایش و بالندگی اندیشه خیام بوده‌است، غافل شد؛ از نظر بهاء‌الدین خرمشاهی «خیام بسیار حساس بوده و از ناملایمات، زود و بشدت، متألم می‌شده است» (خیام، ۱۳۷۳: پنجاه و سه).

چنان‌که گفتیم ترویج عقاید اشاعره و منکوب ساختن معتزله و شیعه، به تبعیت از نهاد خلافت در بغداد؛ نیز ترویج مبانی دینی در میان عوام، سیاستی بود که حکومت‌های غزنوی و سلجوقی در طول قرن پنجم با جدیت دنبال می‌کردند. در نتیجه این عامل، عقاید مذهبی هر چه بیشتر به مضامین شعری راه یافت. رباعی زیر بیانگر آمیخته شدن آموزه دعوت به اغتنام فرصت، با اعتقاد به مقدر بودن سرنوشت انسان تحت تأثیر همین سیاست است. از نظر اشعری، اگر کسی مؤمن و مطیع شود، این به خواست خدا بوده است و اگر کسی کافر و سرکش شود این را هم خدا خواسته و از ازل مقدر کرده‌است (اشعری، ۱۹۵۵: ۸۱). رباعی زیر به‌خوبی تأثیر این اعتقاد را در توجیه دعوت مخاطب به تساهل و خوش‌باشی نشان می‌دهد:

خوش باش که پخته‌اند سودای تو دی	فارغ شده‌اند از تمنای تو دی
قصه چه کنم که بی تقاضای تو دی	دادند قرار کار فردای تو دی

(خیام، ۱۳۷۳: ۱۲۸)

چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد	دل را به کم و بیش دژم نتوان کرد
کار من و تو چنان که رای من و تست	از موم به دست خویش هم نتوان کرد

(خیام، ۱۳۷۳: ۸۴)

رباعی زیر نیز، در عین دعوت مخاطب به خوش‌گذرانی، دل‌زدگی و ناخشنودی

خیام را از مناقشات و تعارضات مذهبی و کلامی زمانه خویش نشان می‌دهد. او مخاطبانش را به سعه مشرب و پرهیز از تخطئه کردن مذاهب دیگر دعوت می‌کند و این واکنشی است به شیوع اختلافات و درگیری‌های مذهبی در زمانه‌اش، واقعیتی که چنانکه گفتیم عمدتاً محصول تلاش حکومت سلجوقی و فقهای متابع این دولت برای اشاعه مبانی تفکر اشعری و به حاشیه راندن مخالفان آن بود:

فصل گل و طرف جویبار و لب کشت      با یک دو سه اهل و لعبتی حور سرشت  
پیش آر قدح که باده نوشان صبح      آسوده ز مسجدند و فارغ ز کشت  
(خیام، ۱۳۷۳: ۱۱۳)

رباعی زیر هم بیانگر تلخ‌کامی شاعر از اوضاع ناخوش جامعه و یأس و دل‌مردگی است که به نوعی بدبینی می‌انجامد. خیام هم مانند هنرمندان و بدبینان فلسفی دچار تنش و دغدغه است؛ چون روح حساس او بیش از دیگران از دیدن ناصواب‌ها و بی‌عدالتی‌های اجتماعی و مظالم حکومتیان آزرده و ملول می‌شود.

چون حاصل آدمی در این شورستان      جز خوردن غصه نیست تا کندن جان  
خرم دل آنکه زین جهان زود برفت      و آسوده کسی که خود نیامد به جهان  
(خیام، ۱۳۷۳: ۱۵۵)

به نظر می‌رسد شادی‌طلبی و تساهل خیام، نوعی واکنش روانی برای مقابله با همین واقعیت‌های تلخ اجتماعی است واقعیت‌هایی که توان تغییر آن‌ها را ندارد. بیت دوم رباعی زیر به خوبی تأثیر ناپایدار بودن اوضاع سیاسی و اجتماعی را - که هنرمندان و اشخاصی فهیم چون خیام را دل‌شکسته می‌کند- بر آموزه اغتنام فرصت نشان می‌دهد. گویی از نظر خیام، تساهل و بی‌غمی، می‌تواند برای فرار از تلخی‌های زمانه و غصه‌های گلوگیر، پناهگاهی شایسته باشد:

برگیر پیاله و سبو ای دل‌جوی      خوش‌خوش بخرام گردِ باغ و لب‌جوی

بس شخص عزیز را که چرخ بدخوی صدبار پیاله کرد و صدبار سبوی  
(همان ۱۲۵)

در طول قرن ششم هجری رباعی‌سرایی به اوج رسید. ویژگی بارز رباعی‌سرایی این قرن، این است که «در اواخر آن نشانه‌های فراوانی از مضامین خیامی به چشم می‌خورد و رباعیات شاعران این دوره، با رباعیات خیام خلط می‌شود» (شمیسا، ۱۳۷۴: ۸۱). بی‌شک اوضاع اسف‌بار اجتماعی و فرهنگی این قرن، در فراهم آوردن بستر این تغییر و تحول، از طریق سوق دادن نخبگان جامعه به سوی منفی‌نگری و یأس، نقش به‌سزایی داشته است. از این گذشته، هر چه به پایان این قرن نزدیک‌تر می‌شویم، تحت تأثیر اوضاع اجتماعی، حال و هوای عرفان و افکار صوفیانه در رباعیات فزونی می‌گیرد. گسترش گرایش به تصوف در میان توده مردم که می‌توان آن را عکس‌العملی در برابر حمایت و همدستی فقها و دیگر متقلدان مشاغل دینی با دستگاه حاکم و دل‌زدگی مردم از آن‌ها تلقی کرد؛ همچنین نقش‌آفرینی خانقاه به‌عنوان پناهگاه روانی مردم در روزگاری مملو از خشونت و ظلم، از مهم‌ترین عوامل گنجاندن هرچه بیشتر حالت اعتراض و اظهار یأس؛ نیز مضامین برگرفته از تصوف در دل آموزه اغتنام فرصت است. از نیمه دوم قرن ششم ه. ق. و خصوصاً در قرن هفتم رباعیات خیامانه باز هم بیشتر می‌شود. علاوه بر تأثیرپذیری سرایندگان از خیام، وخیم‌تر شدن اوضاع اجتماعی، به پذیرش و بسط افکار خیامانه کمک فراوانی می‌کند؛ چنان‌که از نظر خواجه نصیرالدین طوسی هم ناپایداری و بی‌اعتباری زندگی انسان در این جهان، می‌تواند بهانه خوبی برای شاد زیستن باشد:

ای بی‌خبر، این شکل موهوم هیچ است وین دایره و سطح مجسم هیچ است  
خوش باش که در نشیمن کون و فساد وابسته یک دمی و آن هم هیچ است  
(به نقل از نفیسی، ۱۳۳۵: ۷۸)

ویژگی دیگر رباعی‌سرایی این دوره این است که نه تنها تعداد رباعیات عرفانی به اوج می‌رسد بلکه رباعیات عاشقانه و خیامانه هم در زمینه‌ای از افکار عرفانی مطرح می‌شود (شمیسا، ۱۳۷۴: ۸۲). از اوایل قرن هفتم، حمله مغولان و پیامدهای اسفبار ناشی از آن، نقش تصوف و نظام خانقاه را به‌عنوان مأمونی روانی برای نخبگان و عموم مردم پررنگ‌تر ساخت. این عامل به گسترش هرچه بیشتر تصوف و به تبع آن تأثیر ادبیات از جمله رباعی‌سرایی و آموزه اغتنام فرصت، یاری رساند. در دو رباعی زیر اظهار آزرده‌گی و یأس، مضامین عرفانی نیز اعتقاد به مقدر بودن سرنوشت با آموزه اغتنام فرصت در شعر خاقانی درآمیخته است:

در تیرگی حال، می روشن به	می دوست به هر حال و خرد دشمن به
اکنون که عنان عمر در دست تو نیست	در دست تو آن رکاب مرد افکن به

(خاقانی، ۱۳۷۳: ۷۳۶)

خاقانی اگر نه خَس نهادی، خوش باش	گام از سر کام در نهادی، خوش باش
هر چند به ناخوشی فتادی، خوش باش	پندار در این دور نزادی، خوش باش

(خاقانی، ۱۳۷۳: ۷۲۲)

اشاره خاقانی به تیره بودن حال و به ناخوشی فتادن و آرزوی زاده نشدن در این دور، تأثیر اوضاع ناخوش اجتماعی را بر ملا می‌کند. اشاره به در دست نبودن عنان عمر هم تأثیر اعتقاد به مقدر بودن سرنوشت را نشان می‌دهد؛ از این گذشته، هرچند خاقانی را نمی‌توان شاعری صوفی مسلک دانست ولی بی‌شک توسل به اندیشه «گام از سر کام در نهادن» که از بنیادی‌ترین اندیشه‌های تصوف است، به‌عنوان راهی برای وصول به شادی و خوش‌دلی حقیقی، نمی‌تواند از تأثیر افکار صوفیانه برکنار باشد. تأثیر اوضاع اجتماعی در این رباعی بابا افضل کاشانی (متوفی در اواخر قرن ششم) هم آشکار است اگرچه موضوع اغتنام فرصت در آن طرح نشده است:

افسوس که در زمانه یک همدم نیست      و اسباب نشاط در بنی آدم نیست  
هر کس که در این زمانه او را غم نیست      یا آدم نیست یا در این عالم نیست  
(بابا افضل، بی تا: ۱۶)

در بعضی از رباعیات عطار (مقتول در سال ۶۱۸ ه.ق.) آموزه‌هایی مبتنی بر دعوت به اغتنام فرصت و خوش‌باشی آشکار است که نباید در آن‌ها از تأثیر غیرقابل انکار اوضاع اجتماعی و سیاسی محیط زندگی او غافل شد؛ چون محیط اجتماعی، سازنده اندیشه و الهام شاعر است. او در محیطی زیسته که در اوج آشفته‌گی و ناامنی و فقر قرار داشته است؛ حتی قتل و غارت‌گران را به چشم دیده و در ایلغار مغول به شهادت رسیده‌است. طبیعی است که دنیا در نظر عطار چنان پلید و ناخوش جلوه کند که آن را مزبله سگان و دکان شیطان بنامد (ر.ک. عطار، ۱۳۴۶: ۳۴۷، ۳۶۷)؛ هرچند بازتاب این واقعیات بیشتر در اثنای مثنویات این شاعر، پراکنده است اما رباعیاتش هم باوجود تنگی ظرفیت این قالب برای بیان تأثرات اجتماعی، به کلی از این بازتاب‌ها بی‌بهره نمانده است. در رباعی زیر، ناچیز و بی‌ارزش انگاشتن دنیا که برآمده از عقاید صوفیانه و محصول واکنش روانی مردم و نخبگان در مقابل ستمگری دنیای دنی است، هم می‌تواند تسلی‌بخش قلوب محزون و ناامید مخاطبان عطار باشد و هم دست‌آویزی باشد برای بی‌غمی:

دنیای دنی چیست سرای ستمی      افتاده هزار کشته در هر قدمی  
گر نقد شود کرای شادی نکند      و ر فوت شود جمله نیرزد به غمی  
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۵۲)

عطار در رباعی زیر ناپایداری و کوتاهی عمر را پشتوانه فکری دعوت به شاد زیستن قرار داده‌است اگرچه باده مورد نظر عطار شراب انگوری نیست اما این طرز تلقی نمی‌تواند از افکار اندیشمند همشهری‌اش، خیام تأثیرناپذیر باشد:

جانا می ده که با دلی غمناکم      تا می ز غم جهان بشوید پاکم  
هین باده که سبزه آمد از خاک پدید      زان پیش که ناپدید گردد خاکم  
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۹۷)

در رباعی زیر هم عطار تساهل و شاد زیستن را به عنوان مأمونی روانی برای آسودن درون از توجه به مظالم زورمندان و عمال آنها، به خوانندگانش پیشنهاد می‌کند؛ علاوه بر این متذکر می‌شود که قطع تعلقات مادی که خود از مبانی تصوف است، برای دست‌یافتن به شادی و بی‌غمی ضروریست:

ای دل ای دل، غم جهان چند خوری      ز اندوه به لب آمده جان چند خوری  
در گوشه گلخنی که پر خوک و سگ است      این لقمه که آتش به از آن، چند خوری  
(عطار، ۱۳۸۶: ۷۴)

۳-۳- مقایسه آموزه اغتنام فرصت در رباعیات فارسی با اندیشه اصالت لذت اپیکور  
بی‌شک اندیشه رباعی‌سرایان ایرانی در موضوع شادی‌طلبی و اغتنام فرصت در ظاهر با اندیشه‌ها و توصیه‌های اپیکور شباهت‌های بارز و غیرقابل انکار دارد؛ این واقعیت خصوصاً در رباعیات خیام نمود بیشتری یافته است؛ چنانکه زرین کوب به یکی از مصادیق آن اشاره کرده است: «در موضوع فرصت‌جویی و عشرت‌طلبی، خیام به لذت عاجل بیشتر اهمیت می‌دهد و نگران وحشت آجل نیست و از این حیث، فکر او با اندیشه بعضی از حکمای قدیم یونان مانند ذیمقراطیس و ابیقور (اپیکور) شباهت دارد» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۱۳۷). پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا این شباهت‌ها می‌تواند پشتوانه‌های فکری یکسانی هم داشته باشد یا این وجوه تشابه صرفاً در نمودهای خارجی این اندیشه‌ها که به صورت توصیه‌هایی اخلاقی در رباعی‌های فارسی و آرای فلسفی اپیکور تجلی یافته‌اند، خلاصه می‌شود.  
مکتب لذت‌گرایی که ملاک اخلاقی بودن فعل را اصالت لذت معرفی می‌کند، از



دوره یونان باستان تا به امروز به صورت‌های گوناگونی تقریر شده‌است. در این میان اپیکور، فیلسوف شهیر یونانی که بین سال‌های ۳۴۲ تا ۲۷۱ پیش از میلاد می‌زیست، توانست تقریر عمیق‌تر و دقیق‌تری از این اندیشه ارائه دهد؛ به همین دلیل است که اندیشه او طی قرون متمادی همواره تأثیرگذار و مورد توجه فیلسوفان اخلاق در سراسر جهان بوده است. با مقایسه پشتوانه‌های فکری اندیشه فرصت‌طلبی در رباعیات فارسی با اصول و مبانی مکتب فکری اپیکور، می‌توان به این پرسش پاسخ گفت اما لازم است به این واقعیت هم توجه کرد که اوضاع سیاسی و اجتماعی در ایجاد و تحول اندیشه‌های اخلاقی و نمود یافتن این اندیشه‌ها در آثار فلسفی و ادبی، تأثیری غیرقابل انکار دارد لذا همان گونه که شرایط اجتماعی تأثیرگذار در پدیدار شدن و تحول مضمون فرصت‌طلبی در رباعی‌های فارسی را بررسی کردیم، باید شرایط محیط زندگی اپیکور را هم در نظر بگیریم تا امکان مقایسه فراهم آید:

اوضاع سیاسی و اجتماعی دوره زندگی اپیکور در شکل‌گیری اندیشه‌ها و شخصیت او تأثیری غیرقابل انکار داشته‌است. هنری توماس درباره تأثیر اوضاع اجتماعی و فرهنگی محیط زندگی اپیکور بر شکل‌گیری شخصیت و افکار او می‌گوید: «وی در دورانی پرورش یافت که سقوط مرگ‌آوری در انتظار آدمیان بود. دنیا در مقابل تهاجمات اسکندر در آستانه اضمحلال قرار داشت. مکتب‌های فلسفی در منجلا ب نومیدی دست و پا می‌زدند؛ شکاکان از کار خدایان انتقاد می‌کردند؛ فلاسفه کلبی بر جاه‌طلبی انسان خنده تمسخر می‌زدند؛ بد بینان هستی را جز خواب تلخی نمی‌دانستند و می‌گفتند: هر چه زودتر این خواب به سرآید بهتر است. در مقابل اینان که زندگی را طرد می‌کردند، گروهی از فلاسفه هم بودند که آن‌ها را لذت طلب می‌خواندند؛ اینان زندگی را لحظه‌ای مناسب برای سرمستی‌ها و لذت‌جویی‌های جسمانی می‌شمردند و می‌گفتند: بخور و بیاشام و شاد باش چه بسا که فردا در میدان نبرد کشته شوی. در چنین

دورانی و در میان این مناقشات فکری و اجتماعی بود که اپیکور زندگی خود را گذراند» (توماس، ۱۳۶۵: ۱۷). اپیکور تحت تأثیر این شرایط نظرات خود را ابراز کرد و شاگردانش را فراهم آورد «و به آنان یاد داد که چگونه در این دنیای مملو از ناملایمات، می‌توان با آرامش و شادی زیست» (همان: ۱۶).

اگر دوره‌ی پر تلاطم زندگی اپیکور را با دوره‌های دوگانه‌ی شکل‌گیری و نزع اندیشه‌ی اغتنام فرصت در ایران مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که از طرفی به دلیل ثبات نسبی سیاسی و به سامان بودن اوضاع اجتماعی ایران در دوره‌ی اول؛ یعنی از اواسط قرن چهارم تا اواسط قرن پنجم هجری، اپیکور و رباعی‌سرایان ایرانی نظیر رودکی شرایط اجتماعی یکسانی را تجربه نکرده‌اند؛ چنان که گفتیم دعوت به خوش‌باشی و شادی‌طلبی رباعی‌سرایان ایرانی در این عهد را نمی‌توان عکس‌العمل آنان در برابر آزرده‌گی از محیط اجتماعی، در عین ناتوانی از تغییر آن تلقی کرد اما این موضوع در مورد اپیکور صادق است چرا که اپیکور اندیشه‌ی لذت‌طلبی را بیشتر به‌عنوان مفردی درونی برای گریز از ناخوشی‌های زندگی، فراروی خودش و پیروانش نهاده است؛ بنابراین توصیه‌های لذت‌طلبانه‌ی اپیکور و رباعی‌سرایان ایرانی در این دوره نمی‌توانسته پشتوانه‌های اجتماعی یکسانی داشته باشد اما از طرف دیگر اوضاع اجتماعی ایران در دوره‌ی دوم؛ یعنی از اواسط قرن پنجم تا پایان قرن هفتم ه. ق. به دلیل ناپایداری اوضاع سیاسی و وجود انواع ناملایمات اجتماعی و فرهنگی از قبیل شیوع فقر، ظلم و درازدستی طبقات حاکم، اوج‌گیری تعصبات مذهبی و رواج ریاکاری و سطحی‌نگری، شباهت زیادی با دوره‌ی زندگی اپیکور داشته است؛ چنان که اپیکور اندیشه‌ی لذت را به‌عنوان طرحی برای وصول به سعادت در محیطی پر از رنج‌ها و ناملایمات پیشنهاد می‌کند، شادی‌طلبی و تساهل‌خیام و پیروان او هم که در این عهد می‌زیسته‌اند، نوعی واکنش روانی برای مقابله با همین واقعیت‌های تلخ اجتماعی بوده‌است؛ واقعیت‌هایی که نه آنان و نه اپیکور توان تغییر آن‌ها را نداشته‌اند؛

بنابراین می‌توان گفت در این دوره، مضمون تساهل و خوش‌باشی در رباعیات فارسی از لحاظ اوضاع اجتماعی و محیطی، با اندیشه‌های اپیکور در این خصوص، پشتوانه‌های یکسان داشته است و از شرایط اجتماعی یکسان متأثر گردیده است.

واقعیت دیگری که لازم است به آن توجه شود، مقایسه جایگاه لذت در اندیشه اپیکور با جایگاه دم‌غنیمت‌شماری و خوش‌باشی از نظر رباعی‌سرایان ایرانی است. اپیکور در فلسفه پیرو دموکریتوس، فیلسوف معتقد به اتم بود؛ کسی که علم را نتیجه حس و عالم را جسمانی و مرکب از ذرات لایتجزی می‌انگاشت. از نظر او روح هم مانند جسم ترکیبی از ذرات بود که پس از مرگ قابلیت ادامه حیات نداشت (فروغی، ۱۳۷۵: ۴۴). واضح است که این طرز تلقی از جهان و انسان می‌تواند چنان پشتوانه نظری خوبی برای لذت‌جویی باشد که جایگاه آن را تا حد هدف‌غایی از حیات انسان بالا برد اما دم‌غنیمت‌شماری و خوش‌باشی در نظر رباعی‌سرایان ایرانی نمی‌تواند چنین جایگاه بی‌بدیلی داشته باشد؛ چرا که این نگرش با مبانی جهان‌بینی و انسان‌شناسی رباعی‌سرایان ایرانی که برگرفته از تعالیم اسلامی است، تعارض دارد و اینان نمی‌توانسته‌اند این طرز تلقی را پشتوانه دعوت مخاطبان‌شان به خوش‌باشی و لذت‌طلبی قرار دهند.

موضوع دیگری که باید به آن پرداخته شود این است که ببینیم معنا و مفهوم شادی و فرصت‌طلبی از نظر رباعی‌سرایان ایرانی تا چه حد با معنا و مفهوم لذت در اندیشه اپیکور نزدیک است. اپیکور در آثارش با دقت و وسواس فراوان کوشیده است تا معنای دقیق لذت از منظر خود را برای پیروانش روشن نماید. همان لذتی که به‌واقع اخلاقیات و اندیشه او بر بنیاد آن بنا شده است. او می‌گوید: «لذتی که ما آن را خیر اعلی می‌نامیم، لذت بدنی و عیش و عشرت مردم عیاش نیست بلکه مراد از لذت، فقدان رنج بدنی و نبود اضطراب و تشویش درونی است» (ژکس، ۱۳۵۵: ۴۹) پس لذتی که انسان‌های شیرین و فاسق، از راه شهوت‌رانی و افراط در برآورده کردن امیال متنوع و

سرکش، به دست می‌آورند، از نظر او لذت تلقی نمی‌شود. در عین حال رها بودن از هر گونه آلام و ناخوشی‌های جسمی و ذهنی، لازمه این لذت است (برن، ۱۳۵۷: ۱۰۷). برای توضیح این مطلب باید گفت: اپیکور لذایذ و دردها را به دو نوع فیزیکی (جسمانی) و روانی (ذهنی) تقسیم‌بندی می‌کند. موضوع لذایذ و دردهای فیزیکی فقط زمان حال است؛ در صورتی که موضوع لذایذ و دردهای ذهنی، شامل گذشته و آینده نیز می‌شود؛ مثلاً افسوس خوردن بر اشتباهات گذشته و یا تشویش برای اتفاقات آینده، دردی ذهنی است نه فیزیکی. اپیکور معتقد است همین افسوس و ترس، مانع لذت بردن از زندگی است به شکلی که دور کردن این‌ها از خود و زیستن در زمان حال سبب آرامشی بسیار دلپذیر خواهد گشت (برن، ۱۳۵۷: ۱۰۸)؛ بنابراین می‌توان این‌طور اندیشید که از نظر اپیکور این حالت زدودن دردها و ناخوشی‌های جسمی و ذهنی، روان انسان را به حالت تعادل می‌رساند و راهی فرا روی احساس فراگیر و درک کلی از وجود خویش به روی وجدان او می‌گشاید؛ آنگاه وضعی پیش می‌آید که گویی انسان با حذف حالت ناخشنودی که او را همواره به جست‌وجوی چیزی خاص و می‌داشت، رها می‌شود و می‌تواند از چیز خارق‌العاده‌ای که به صورت ناخودآگاه در او وجود داشته؛ یعنی همان هستی ناب و خالص، لذت ببرد. این حالت همان احساس خوشبختی کامل است و تا این حالت تداوم داشته باشد، انسان در رفع نیازش به لذت خودکفاست و نیازی به چیزی خارج از وجود خویش ندارد. از نظر اپیکور روش رسیدن به این لذت پایدار، ریاضت پیشه کردن در لذایذ است؛ یعنی دوری جستن از امیال پوچ و تمام نشدنی نظیر ثروت، قدرت، سلطه جویی و امثال این‌ها. (آدو، ۱۳۸۲: ۱۶۲-۱۶۱).

اپیکور راه تحقق این تقوی و ریاضت را هم نشان داده است. به نظر اپیکور، مبنای ریاضت پیشه‌کردن در بهره‌مندی از لذایذ، تمیزدادن بین امیال طبیعی ضرور، امیال طبیعی غیر ضرور و بالاخره امیال غیر طبیعی غیر ضرور است. میلی طبیعی و ضرور

است که ارضای آن پاسخگوی نیازی اولیه و حیاتی باشد؛ مثل نیاز به غذا و مسکن. این گونه امیال به نظر اپیکور به راحتی ارضا می‌شوند زیرا طبیعت لوازم ارضای این گونه نیازها را فراهم آورده است. توصیه‌ی اپیکور ارضای این امیال است؛ چون حذف آن‌ها بسیار مشکل و در بسیاری از موارد غیرممکن است. میل به خوراکی‌های ممتاز، تمایل جنسی و نظایر این‌ها، طبیعی اما غیرضرور است. به نظر اپیکور اگر این امیال بدون تلاش خاصی برآورده شود، ارضای آن‌ها مانعی ندارد. در غیر این صورت بهتر است حذف شود. میل نامحدود و سیری ناپذیر به ثروت، افتخار، قدرت و شهرت نه طبیعی است و نه ضرور. ارضای این امیال فوق‌العاده مشکل است زیرا طبیعی نیستند و فقط تحت تأثیر زندگی اجتماعی و تمایل انسان به تنوع‌طلبی پدیدار شده‌اند. توصیه‌ی اپیکور حذف کامل این امیال است (برن، ۱۳۵۷: ۱۱۳)؛ بنابراین، ریاضت در امیال، به معنای محدود کردن آن‌ها از راه حذف امیال غیرطبیعی و غیر ضرور و کاستن از امیال طبیعی اما غیر ضرور، تا حد امکان است.

اپیکور لذت را در ارضای متعادل امیال می‌داند به همین دلیل برای توضیح دادن کیفیت ارضای امیال بسیار تلاش کرده‌است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت: «زمانی که لذت، نتیجه‌ی ارضای امیال و درد، نتیجه‌ی نرسیدن به مطلوب باشد، دو راه پیش روی ماست: یا تلاش کنیم میل را برآورده سازیم یا تلاش کنیم که آن را حذف کنیم. اپیکور در بیش‌تر موارد، راه دوم را توصیه می‌کند زیرا معمولاً راحت‌تر حاصل می‌شود و از پایداری بیش‌تری برخوردار است» (آدو، ۱۳۸۲: ۱۶۳). ژکس هم معتقد است اپیکور قناعت و خو گرفتن به زندگی ساده و بی‌تکلف را به‌عنوان ابزاری برای دست یافتن به سعادت، توصیه کرده است (ژکس، ۱۳۵۵: ۴۹). سعادت‌تی که نه امری مقدر است و نه خارج از وجود انسان بلکه انسان می‌تواند با اراده و حُسن مدیریت آن را در وجود خود محقق سازد.

با دقت در محتوا و مضامین رباعیات فارسی دریافته می‌شود که معنا و مفهومی که آنان از فرصت‌طلبی و خوشباشی مد نظر داشته‌اند به معنا و مفهوم لذت در اندیشهٔ اپیکور بسیار نزدیک است؛ مثلاً رباعی زیر از صوفی پرآوازه، ابوسعید ابوالخیر (متوفی ۴۴۰ هـ. ق.) جلب توجه می‌کند. شیخ، در این رباعی قناعت پیشه کردن و دوری جستن از تنوع طلبی در بهره‌مندی از نعم دنیوی را برای رسیدن به آسودگی توصیه می‌کند که با نظر اپیکور در زمینهٔ کنترل ارضای امیال شباهت دارد:

آلودهٔ دنیا جگرش ریش‌تر است      آسوده ترست هر که درویش‌تر است  
هر خر که بر او زنگی و زنجیری هست      چون به نگری بار بر او بیش‌تر است  
(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۵۰: ۴۷)

رباعی زیر هم از امامی هروی است. شاعر دوری جستن از حسرت‌خوردن بر گذشته و پرهیز از تشویش آینده را برای رسیدن به خرسندی و آرامش توصیه می‌کند؛ توصیه‌ای که کاملاً با تعالیم اپیکوری همخوانی دارد:

ای دل، غم این جهان بیهوده مخور      بیهوده نه ای غمان بیهوده مخور  
چون بوده گذشت و نیست نابوده پدید      خوش باش و غم جهان بیهوده مخور  
(امامی هروی، ۱۳۸۰: ۲۳۳)

از رباعی زیر هم می‌توان چنین استنباط کرد که خیام زندگی در زمان حال را به مخاطبانش توصیه می‌کند و از آنان می‌خواهد لذت عاجل را با تشویش محنت آجل منغص نکنند:

امروز ترا دسترس فردا نیست      و اندیشهٔ فردات به جز سودا نیست  
ضایع مکن این دم ار دلت شیدا نیست      کاین باقی عمر را بها پیدا نیست  
(خیام، ۱۳۷۳: ۱۰۱)

تا جایی که چون وحشت از مرگ و عقاب را هم منغص‌کنندهٔ راحت عاجل می‌داند،

پرهیز از اندیشیدن به آن را توصیه می‌کند. در این مورد خیام با اپیکور هم عقیده است. اپیکور معتقد است که «عامل اصلی تلخ‌کامی مردم، ترس و تشویشی است که از ارباب انواع و موجودات موهوم و ترس از مرگ و امثال آن دارند. پس حکمت او بیشتر متوجه رفع این علت‌ها گردیده و در زایل ساختن خرافات از اذهان پیروان خود کوشیده است» (فروغی، ۱۳۷۵: ۵۲).

تا چند زنم به روی دریاها خشت  
بیزار شدم ز بت پرستان کنشت  
خیام که گفت دوزخی خواهد بود  
که رفت به دوزخ و که آمد ز بهشت  
(خیام، ۱۳۷۳: ۱۰۲)

خیام مانند اپیکور با تنوع طلبی و فزون‌خواهی مخالف است. او شاد زیستن را در آرامش و سکونی می‌داند که نتیجه بسنده‌کردن به ارضای نیازهای طبیعی ضرور، چون غذا و مسکن است:

از دهر هر آنکه نیم نانی دارد  
وز بهر نشست آشیانی دارد  
نه خادم کس بود نه مخدوم کسی  
گو شاد بزی که خوش جهانی دارد  
(همان: ۱۲۸)

خیام نیز مانند اپیکور زندگی در حال را توصیه می‌کند و حسرت خوردن بر گذشته را ناخوش می‌داند. این اعتقاد صرف نظر از تفاوت در هدف اتخاذ این شیوه در زندگی، به یکی از اصول اساسی تصوف؛ یعنی؛ لزوم ابن‌الوقت بودن هم نزدیک است:

این یک دو سه روزه نوبت عمر گذشت  
چون آب به جویبار و چون باد به دشت  
هرگز غم دو روز مرا یاد نگشت  
روزی که نیامده است و روزی که گذشت  
(خیام، ۱۳۷۳: ۱۰۳)

با این وجود باید به این نکته توجه کرد که بنیان‌های نظری و پشتوانه‌های فکری صوفیانی چون عطار و عراقی، در گرایش و توصیه به خوش‌باشی و شادی‌طلبی، صرفاً

مسائلی چون تلخی‌های زندگی و بی‌اعتباری عمر و جوانی نیست بلکه علاوه بر این‌ها و مهم‌تر از این‌ها، نیل به وصال معشوق ازلی است. در واقع عامل اصلی که صوفی را به آرامش و احساس لذت و نشاط می‌رساند، حال خوشِ مکاشفه و اتصال است نه فقط مثلاً محدود کردن امیال و به فراموشی سپردن حسرت بر گذشته و تشویش برای آینده. هرچند این دو مقوله هم در کسوت دو اصل تصوف؛ یعنی لزوم ترک تعلقات مادی و ابن‌الوقت بودن صوفی، ظاهر شده و از آموزه‌های بنیادین تصوف به شمار می‌رود. در نظر سراینده‌گان صوفی مسلک، جهان و حیات مادی، زمینه و وسیله کمال و سعادت انسانی است که سعادتش در فنا شدن در دریای وجود حقیقی و مشاهده جمال لایتناهی نهفته است. لذت و دل‌خوشی صوفی در همین فنا و مشاهده است و توصیه‌اش هم به سوی همین نوع لذت است. جهان و دل‌خوشی‌ها و لذات آن چون در برابر چنین لذتی ناچیز می‌نماید، از نظر صوفی بی‌ارزش است؛ از این گذشته چون تعلق خاطر به این لذات ناچیز، مانع تمرکز بر وصول به این هدف متعالی و لذت واقعی می‌شود؛ لذا باید این تعلق از بین برود؛ بنابراین طبیعی است که مضامین برگرفته از این گونه تفکرات، آن گاه که در کسوت شادی‌طلبی و خوش‌باشی در رباعیات صوفیان رخ می‌نماید، نه تنها با مبانی اندیشه‌های اپیکوری بلکه با مضامین حاکی از فرصت‌طلبی و دم‌غنیمت‌شماری فلاسفه ایرانی چون خیام هم تا حدودی متفاوت باشد:

بگذار اگرچه رندم و اوباشم      تا خاک سر کوی تو بر سر پاشم  
بگذار که بگذرم به کویت نفسی      در عمر مگر یک نفسی خوش باشم  
(عراقی، ۱۳۸۶: ۳۴۶)

مولوی غوطه‌ور در لذت کشف و مشاهده، به آینده و گذشته توجه ندارد چون لازمه برخورداری از حال، فراغت از این دو است. توصیه مولوی به لزوم در حال زیستن (ابن‌الوقت بودن) گرچه با تعالیم اپیکور کاملاً تطبیق می‌کند اما پشتوانه فکری آن مبادی



نظری صوفیان، تعالیم دینی و عقاید کلامی مولوی است:

بر کار گذشته بین که حسرت نخوری      صوفی باشی و نام ماضی نبری  
ابن‌الوقتی چه آئی و وقت ببری      تا فوت نگردد این دم ما حضری  
(مولوی، ۱۳۴۱: ۱۴۷۶)

خوش باش که خوش نهاد باشد صوفی      از باطن خویش شاد باشد صوفی  
صوفی صاف است غم بر او ننشیند      کیخسرو و کیقباد باشد صوفی  
(مولوی، ۱۳۴۱: ۱۴۸۱)

علی‌رغم شباهت غیرقابل انکاری که بین رباعی سرایان ایرانی و اپیکور در موضوع طرز تلقی از معنا و مفهوم اغتنام فرصت و لذت طلبی وجود دارد، چنان‌که از نظر اپیکور، لذت، همان حالت آرامش و سکون ناشی از مدیریت و کنترل امیال متنوع و سرکش است و رباعی سرایان ایرانی هم اعم از آنانی که تفکرات فلسفی و گرایش‌های صوفیانه، صبغه غالب مضامین اشعارشان نبوده است (شعرایی مثل رودکی و خاقانی) و فیلسوفان و صوفیان رباعی سرای، شادی و آرامش واقعی و پایدار را در همین قناعت و ترک حرص و دنیا طلبی دیده‌اند؛ چنانکه آموزه لزوم ترک تعلقات به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین راهکارهای نیل به آرامش و جمعیت خاطر در تصوف، گواه این واقعیت است. با وجود این، فرض تأثر آموزه اغتنام فرصت در رباعی‌های ایرانی خصوصاً از نوع صوفیانه آن از مکتب اصالت لذت به دلیل همین تباین در بنیان‌های نظری میان این دو، قابل توجیه نیست چراکه لذت از نظر اپیکور امری مادی و جسمانی است و منتهای سعادت انسان تلقی می‌شود اما صوفی، تنها به‌عنوان ملازم و تابعی از سعادت حقیقی - حالت مشاهده و فنا، که امری روحانی و ماورائی است - بدان می‌نگرد و این واقعیت بیان‌گر وجود اختلافی ذاتی و مبنایی از لحاظ پایه‌های نظری و پشتوانه‌های فکری بین اپیکور و صوفیان است. با وجود این، صوفیان و اپیکور هر دو معتقدند که نیل به لذت و

آرامش (جمعیت خاطر) با خواست و طلب میسر می‌گردد؛ یعنی در نظریه اپیکور هر کسی می‌تواند با اراده خود در جهت کنترل امیال، لذت را در وجود خود (تن) محقق سازد. صوفیان هم معتقدند سالک می‌تواند با تلاش در جهت کنترل امیال (ریاضت) و مراقبه، زمینه لازم را برای افاضه حالت آرامش و لذت کشف و شهود بر باطن خود (روح)، فراهم آورد:

چون تقاضا بر تقاضا می‌رسد      موج آن دریا بدین جا می‌رسد  
(مولوی، ۱۳۸۱: ۲۷/۱)

بنابراین از نظر صوفیان نیز اراده و کوشش فرد زمینه‌ساز دستیابی به شادی و آرامش و جمعیت خاطر است اما چنان‌که گفتیم، به دلیل همین تفاوت در پشتوانه‌های فکری است که اپیکور دوری از گرسنگی و تشنگی را لازمه وصول به لذت می‌داند (برن، ۱۳۵۷: ۱۰۷) اما صوفیه همین‌ها را وسیله و مقدمه وصول به شادی و آرامش خاص خود (حالت مکاشفه و مشاهده) تلقی می‌کنند.

#### ۴- نتیجه

آموزه دعوت به دم غنیمت شماری، خوش‌باشی، با آرامش خاطر زیستن و آسان گرفتن غم‌های دنیا به صورت بازتاب‌های جزئی در قالب مضامینی ذوقی و شاعرانه در رباعیات فارسی تا قرن هشتم، پراکنده است. نضج، تحول و تکامل این بازتاب‌ها تا قرن هشتم، همواره با اوضاع و شرایط اجتماعی، سیاسی و فکری و فرهنگی جامعه، رابطه‌ای تنگاتنگ داشته و عمیقاً از این اوضاع و شرایط متأثر شده است.

آمیخته شدن احساس یأس و حالت اعتراض با مضمون دعوت به اغتنام فرصت در رباعی‌های فارسی خصوصاً رباعی‌های خیام و مقلدان او، از اواسط قرن پنجم هـ. ق. به بعد، از مهم‌ترین تأثرات اندیشه اغتنام فرصت از نابسامانی‌های اجتماعی است؛ در عین

حال همین احساس یأس و دل‌زدگی از اوضاع زمانه، خود پشتوانه و تکیه‌گاه فکری محکمی شده‌است برای توجیه روی آوردن به اغتنام فرصت و شادی جویی. تشابه میان لذت‌جویی در اندیشهٔ اپیکور با دم‌غنیمت‌شماری و خوش‌باشی رباعی سرایان ایرانی به دلیل تباینی که در بنیان‌های نظری و پشتوانه‌های فکری این دو جریان وجود دارد، نمی‌تواند دلیلی بر تأثیر رباعی سرایان ایرانی از مکتب اصالت لذت باشد.

#### منابع

- ۱- آدو، پیر. (۱۳۸۲). *فلسفهٔ باستانی چیست؟*. ترجمهٔ عباس باقری. تهران: علم.
- ۲- ابو سعید ابوالخیر. (۱۳۵۰). *سخنان منظوم ابوسعید*. تصحیح سعید نفیسی. تهران: سنایی.
- ۳- اشپولر، برتولد. (۱۳۸۶). *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*. ترجمه جواد فلاطوری. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۴- امامی هروی، محمد ابن ابی‌بکر. (۱۳۸۰). *دیوان امامی هروی*. تصحیح همایون شهیدی. تهران: گزارش فرهنگ و تاریخ.
- ۵- بابا افضل، افضل‌الدین محمد کاشانی. (بی‌تا). *دیوان حکیم افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی (بابا افضل)*. تصحیح مصطفی فیضی. کاشان: ادارهٔ فرهنگ و هنر.
- ۶- باقری زاد، داوود و میرجلال‌الدین کزازی. (۱۳۹۲). «گرامیداشت دم در اندیشهٔ خیام با نگاه تطبیقی به مولوی». *مجلهٔ عرفانیات در ادب فارسی*. شمارهٔ ۱۸، ص.ص. ۲۶ - ۱۱.
- ۷- برن، ژان. (۱۳۵۷). *فلسفه اپیکور*. ترجمه سید ابوالقاسم پور حسینی. تهران: امیرکبیر.
- ۸- توماس، هنری. (۱۳۶۵). *بزرگان فلسفه*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: علمی

فرهنگی.

۹- حسن زاده میرعلی، عبدالله و لیلا شامانی، (۱۳۸۹). «بن مایه‌های لذت‌گرایی در شاهنامه و تأثیرپذیری از افکار اپیکوریستی». مجله کهن نامه ادب پارسی. شماره اول، ص.ص. ۲۵-۳۸.

۱۰- خاقانی، افضل‌الدین بدیل. (۱۳۷۳). دیوان. تصحیح ضیاء‌الدین سجادی. تهران: زوار.

۱۱- خیام، عمر ابن ابراهیم. (۱۳۷۳). رباعیات خیام. تصحیح فروغی و قاسم غنی. ویرایش بهاء‌الدین خرماشاهی. تهران: نشر ناهید.

۱۲- رحمدل، غلامرضا. (۱۳۸۶). «مقایسه اغتنام فرصت در اندیشه‌های حافظ و خیام». فصلنامه ادب پژوهی، شماره ۲، ص.ص. ۱۴۱ - ۱۱۷.

۱۳- دشتی، علی. (۱۳۸۱). دمی با خیام. تهران: امیرکبیر.

۱۴- رودکی، جعفر ابن محمد. (۱۳۷۸). دیوان رودکی. تصحیح جعفر شعار. تهران: قطره.

۱۵- ریپکا، یان. (۱۳۷۰). تاریخ ادبیات ایران. ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: گوتنبرگ.

۱۶- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۳). با کاروان حله. تهران: علمی.

۱۷- ژکس. (۱۳۵۵). فلسفه اخلاق. ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی. تهران: سیمرغ.

۱۸- شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۶۸). موسیقی شعر. تهران: نشر آگه.

۱۹- شمس قیس رازی. (۱۳۱۴). المعجم فی معاییر اشعار العجم. تصحیح محمد قزوینی و مدرس رضوی. تهران: مجلس.

۲۰- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۴). سیر رباعی در شعر فارسی. تهران: فردوس.

۲۱- صفا، ذبیح الله. (۱۳۷۱). تاریخ ادبیات در ایران. تهران: فردوسی.

- ۲۲- عراقی، فخرالدین ابراهیم. (۱۳۸۶). کلیات دیوان فخرالدین عراقی. تصحیح نسرین محتشم. تهران: زوار.
- ۲۳- عسجدی، عبدالعزیز ابن منصور. (۱۳۴۸). دیوان عسجدی. تصحیح شهاب طاهری. تهران: ابن سینا.
- ۲۴- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۴۶). تذکره‌الاولیاء. به کوشش محمد استعلامی. تهران: زوار.
- ۲۵- ----- (۱۳۸۶). مختار نامه. تصحیح شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- ۲۶- علوی مقدم، مهیار و صادقی منش، علی. (۱۳۹۴). «مکتب اخلاقی خیام، اصالت فایده و گریز از خودکامگی». پژوهشنامه ادبیات تعلیمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهاقان. شماره ۲۵، ص.ص. ۹۰-۵۹.
- ۲۷- غیبی، ولی. (۱۳۹۰). «رابطه لذت و سعادت از دیدگاه اپیکور و صدرالمتألهین». مجله قیسات، شماره ۶۰، ص.ص. ۱۶۴-۱۴۱.
- ۲۸- فروغی، محمد علی. (۱۳۷۵). سیر حکمت در اروپا. به تصحیح امیر جلال‌الدین اعلم. تهران: البرز.
- ۲۹- فطوره چی، مینو. (۱۳۸۴). سیمای جامعه در آثار سنایی. تهران: امیرکبیر.
- ۳۰- مؤتمن، زین‌العابدین. (۱۳۶۴). شعر و ادب فارسی. تهران: زرین.
- ۳۱- متس، آدام. (۱۳۷۷). تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: امیرکبیر.
- ۳۲- مسبوق، سیدمهدی. (۱۳۹۱). «خوش‌باشی و دم‌غنیمت شمردن در اندیشه‌های خیام نیشابوری و طرفه بن عبد». مجله متن‌شناسی ادب فارسی. شماره ۱، ص.ص. ۱۶۲-۱۴۷.

۳۳- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۴۱). کلیات شمس. تصحیح فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

۳۴- ----- (۱۳۸۱). مثنوی معنوی. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: سپهر ادب.

۳۵- نفیسی، سعید. (۱۳۳۵). «اشعار فارسی خواجه». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال سوم، شماره ۴ (پیاپی ۱۲)، ص. ۷۳.