

بررسی و نقد اخلاق رواقی

مجتی جلیلی مقدم*

چکیده

بحث از اخلاق، یکی از مباحث مهم و کاربردی در طول تاریخ اندیشه بشر بوده و از دیرباز ذهن متفکران را به خود مشغول کرده است. رواقیان در مقام پردوام‌ترین نحله‌ها در تاریخ فلسفه، وجهه همّت و نظر خویش را بر حوزه اخلاق متمرکز کردند و تأثیرشان در این حوزه، مرز مکان و زمان را درنوردید. این دیدگاه در باب اخلاق، همانند دیدگاه‌های اخلاقی دیگر متأثر از موقعیت اجتماعی و همچنین دیدگاه فلسفی است. در این نوشتار برآنیم تا با بررسی وضعیت اجتماعی و جهان‌بینی رواقیان، تبیین واضحی از اخلاق رواقی به دست دهیم و سپس به نقد این دیدگاه اخلاقی خواهیم پرداخت. حاصل مقاله آنکه، اخلاق رواقی که تحت تأثیر دیدگاه مابعدالطبیعی رواقیان قرار دارد، به جبرگرایی منتهی می‌شود. با این حال، اخلاق رواقی به نوعی اختیار را می‌پذیرد و آن را به حالات درونی انسان محدود کرده و در حوزه همین اختیار محدود، دعوت به رضایت از تقدیر می‌کند و شعار انطباق با طبیعت را سرمی‌دهد و با این دیدگاه در پی آرامش بخشیدن به انسان‌ها است.

*- دانشجوی دکترای فلسفه دانشگاه تبریز.

m.jalili61@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۰۲/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۱/۱۷

بر این اخلاق انتقادهای بنیادینی وارد است، به گونه‌ای که این نظر اخلاقی، تاب مقاومت در برابر این انتقادهای و چالش‌ها را ندارد.

واژه‌های کلیدی

طبیعت، عقل، جبر، اختیار، رضایت، آرامش، فضیلت.

مقدمه

هر انسانی در زندگی روزمره خویش با اخلاق و امور اخلاقی سروکار دارد و مسائل اخلاقی را برای زندگی خویش مهم و حیاتی تلقی می‌کند؛ اما کمتر کسی به چرایی این جایگاه و اهمیت آن می‌اندیشد. به‌راستی، چرا اخلاق برای زندگی ضروری است و ما خود را ملزم به رعایت امور اخلاقی می‌دانیم؟ اخلاق چه نقشی می‌تواند در زندگی ایفا کند؟ آیا می‌توان اخلاق را کنار گذاشت و آن را نادیده گرفت و بدون هیچ مشکلی به زندگی ادامه داد؟

متفکران در کنار انبیا و اولیا، برای تبیین اخلاق و نشان دادن آن در جایگاه خویش که همانا جایگاه رفیعی است، کوشیده‌اند. البته این تلاش کمتر با موفقیت همراه بوده است. این ناکامی از سویی به دلیل نداشتن شناخت صحیح انسان از خواسته‌ها و نیازهایش همراه با افراط و تفریط در جنبه‌های آدمی و از سوی دیگر، به خاطر جهان‌بینی نادرست آنان بوده است. رواقیان که به مدت پنج قرن در حوزه اخلاق، جایگاهی مقبول داشته و پرنفوذترین نحله اخلاقی بودند، از این قاعده مستثنی نیستند.

نحله رواقی از قرن سوم پیش از میلاد تا قرن دوم بعد از میلاد، حضوری فعال و تأثیرگذار داشت، به گونه‌ای که آرای آنان، فراتر از مرزهای یونان گسترده شد و قلمروی روم و حتی شخص امپراتور یعنی، مارکوس اورلیوس را نیز تحت تأثیر قرار داد. این تأثیر حتی در دوران جدید غرب، نزد آرای اخلاقی دکارت و اسپینوزا نیز دیده می‌شود.

وقتی صحبت از اخلاق رواقی به میان می‌آید، با نظریه اخلاقی تأثیرگذاری روبه‌رو هستیم که از سویی واکنشی بر اوضاع زمانه خویش است و از سوی دیگر برآمده از جهان‌بینی خاصی است که در دوره معاصر نیز طرفدارانی دارد. به‌همین دلیل، پیوند این دیدگاه اخلاقی با جبرگرایی، لزوم واکاوی و بررسی آن را دوچندان می‌کند؛ زیرا نقد این دیدگاه به گونه‌ای نقد جبرگرایی نیز خواهد بود.

در این نوشتار برآنیم تا با نگاهی به اوضاع حاکم بر رواقیان و از آن مهم‌تر، با بررسی جهان‌بینی آنان، به توصیف و تبیین روشن از اخلاق رواقی دست یابیم؛ زیرا بدون ملاحظه جهان‌بینی آنان، نمی‌توان درک واضح و درستی از دیدگاه اخلاقیشان داشت. در نهایت به نقد این نظرگاه اخلاقی خواهیم پرداخت.

به‌راستی، نظرگاه اخلاقی رواقیان چیست و منشأ آن کدام است؟ این اخلاق در پی چه بود و چگونه می‌خواست بر زندگی بشر تأثیر بگذارد و آن را نظم بخشد؟ این اخلاق چگونه به جبرگرایی منجر می‌شود و آیا می‌تواند از جبرگرایی رهایی یابد؟ سرانجام اینکه، چه انتقادهایی بر آن وارد است و با وجود این انتقادهای، آیا قادر به ادامه حیات خواهد بود؟

۱. زمینه و زمانه رواقیان

در یونان باستان، هویت انسان وابسته به شهر بود. به‌عبارت دیگر، انسان زمانی در مقام انسانی قرار داشت که در مدینه یا شهر زندگی می‌کرد. شهر فقط مجموعه‌ای از افراد نبود بلکه یک کل ارگانیک را تشکیل می‌داد و با مجموعه صرف افراد، تفاوت نوعی داشت. هر انسانی در شهر، جزئی از کل را تشکیل می‌داد و در این کل، نقشی را بر عهده داشت. برخی کارگر، عده‌ای کشاورز و تعدادی پیشه‌ور و ... بودند که معاش و کارهای ضروری مدینه را انجام می‌دادند. عده‌ای نیز در مرتبه

بالاتری قرار داشتند و در مقام جنگاور، وظیفه پاسداری از مدینه در برابر دشمنان را بر عهده داشتند. سرانجام در بالاترین مرتبه، اشراف و پادشاه قرار داشت که امر رهبری مدینه را انجام می داد.

انسان در چنین مدینه‌ای می توانست هویت خویش را بازیابد و اگر از مدینه اخراج می شد یا از ابتدا در مدینه قرار نداشت، نمی توانست انسان متمدنی باشد و برچسب «وحشی» یا «بربر» بر او زده می شد. به طور کلی در نظر یونانیان، آنچه خارج از مدینه وجود داشت، یا کمتر از انسان بود یا مقامی والاتر از انسان داشت که از او به «خدا» یاد می کردند. این بود آنچه یونانیان باستان در باب انسان به آن باور داشتند.

این طرز تلقی، با اقدامات اسکندر از میان رفت. اسکندر مقدونی با کشورگشایی‌های خود اثری از مدینه باقی نگذاشت و تمامی دولت شهرها یا مدینه‌ها را در امپراطوری بزرگ خویش درهم شکست. مدینه‌ای که هویت انسان در آن شکل می گرفت و به آن وابسته بود، اکنون دیگر وجود خارجی نداشت و در امپراطوری بزرگ اسکندر از بین رفته بود.

کشورگشایی اسکندر نتیجه مهم و تأثیرگذار دیگری را نیز به همراه داشت و آن این بود که با کشورگشایی و گردآوردن ملت‌ها و فرهنگ‌های گوناگون زیر پرچم یک کشور و یک امپراطوری، مقدمات درهم آمیختن فرهنگ‌های گوناگون فراهم شد. با این آشنایی و آمیختن یونانیان که فرهنگ و آداب و رسوم خویش را تنها فرهنگ موجود می دانستند و به آن لقب خدایی می دادند و آن را حتی در مرتبه قوانین طبیعت به حساب می آوردند؛ اکنون، در مقابل خود، فرهنگ‌ها و رسوم دیگری را می دیدند که همچون رقیبی سرسخت در برابر رسوم آنان سربرافراشته بود.



این دو اتفاق برای یونانیان بسیار ناگوار بود؛ زیرا آن‌ها که خود را برتر می‌دانستند و بیگانگان را بربر می‌خواندند، اکنون آنان را با خود برابر می‌دیدند. از سویی یونانیان، هویت انسانی خویش را که همانا در مدینه زیستن و نقشی در این کل ایفا کردن بود، از دست رفته می‌دیدند و گویی از مقام انسانی تنزل داده شده بودند. آنان از این اوضاع به شدت آشفته شدند و به تشویش خاطر دچار شدند و در پی درمان و پادزهری برای این موقعیت نابسامان بودند. در چنین اوضاعی، رواقیان ظهور کردند و در پی ایجاد آرامش و از بین بردن این تشویش خاطر بودند.

«مذهب رواقی وقتی ظهور و طلوع نمود که عالم یونانیان در حال زوال و افول بوده و آن مذهب، شیوه مفیدی برای ایستادگی در برابر سختی‌ها و خشونت‌های زندگی در آن دوره ارائه نمود.» (پاپکین، ۱۳۶۸: ۳۵)

شهید مطهری نیز در این باره می‌فرماید:

«از نظر تاریخی این مکتب‌ها (رواقیان و ...) همه در زمانی به وجود آمده‌اند که دوره ادبار یونان بوده است؛ زیرا نظام دولت شهری یونان به وسیله اسکندر از بین رفت و با نابودی اسکندر، نوعی بی‌نظمی و اغتشاش و ناراحتی در زندگی مردم پدید آمد.» (مطهری، بی‌تا: حکمت عملی: ۴۸)

سخن آخر آنکه، نظام رواقیان نظامی بود که تا حد زیادی از این اوضاع برخاسته بود و برای ارائه راه‌حلی برای تغییر و از بین بردن این نابسامانی‌ها و ناراحتی‌ها و بازگرداندن آرامش به انسان می‌کوشید.

۲. جهان بینی رواقیان - اصل فعال و منفعل

در نظر رواقیان، جهان و طبیعت، صرفاً مادی است و هیچ امر غیرمادی وجود ندارد. این طبیعت مادی، امری ساکن و درخودمانده و بی‌جان نیست؛ بلکه دارای جنبه فعال نیز هست.

«رواقیان از عالم، تصویری ماده‌انگارانه داشتند، آن‌ها همچنین عقیده داشتند که عالم مادی را نیرویی پویا و توانمند فراگرفته است که نه به‌طور مکانیکی (ماشین‌وار) بلکه با قصد و غایت در کار است و به این منظور به یک طرح عقلی عام و کلی در سراسر طبیعت معتقد بودند.» (پاپکین، ۱۳۶۸: ۱۷۵)

طبیعت مادی رواقیان دارای دو جنبه است: جنبه فعال و جنبه منفعل. «بنابر نظر رواقیان در واقعیت دو اصل وجود دارد، فعل (توپویون) و انفعال (توپاسخون).» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۲۵)

جنبه منفعل همان ماده اولای ارسطویی است و جنبه فعال، آتش و لوگوس یا عقل و سرانجام خدای هراکلیتی است. (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۸۵) جنبه منفعل امری است فاقد تعین و ماده، عاری از کیفیت که قابلیت تبدیل‌پذیری دارد. جنبه فعال همانا آتش و خداست، ماده‌ای که عاری از کیفیت عمل می‌کند و به آن تحقق می‌بخشد. اصل فعال امری بیرونی نیست، بلکه امری درونی است که به واقعیت تحقق و نظم می‌بخشد و بر آن حاکم است و می‌توان آن را به تسلط و تأثیر نفس بر بدن تشبیه کرد.

«آتش، نوع نخستین وجود بوده و همه چیز از آتش تشکیل می‌شود. آتش نخستین خداست. ارتباط خدا با جهان به‌طور دقیق، مانند ارتباط نفس با بدن است. درست همان‌طور که نفس در تمام بدن رخنه می‌کند. خدا یا آتش نخستین نیز کل جهان را فرامی‌گیرد. او نفس جهان است و جهان جسم اوست.» (استیس، ۱۳۸۵: ۳۲۲)

رواقیان این اصل فعال را که از آن به آتش یا خدا تعبیر می‌کنند، نه تنها امری عقلانی می‌دانند بلکه به تبعیت از هراکلیتوس از آن به عقل جهانی یاد می‌کنند. این عقل کل و جهانی با اصول عقل و بنابر مشیت خویش، طبیعت را نظم می‌بخشد. به عبارت دیگر، این عقل مطلق و جهانی، فقط با اصول عقلانی خویش بر عالم حکم می‌راند و عالم، تحت قوانین ضروری آن قرار دارد و از آن سرپیچی نمی‌کند. از عقل



مطلق و دانستن آتش و اصل فعال یا خدا چنین برمی آید که در جهان، هماهنگی و غایت و نظم عقلانی وجود دارد. همچنین، عالم تابع قوانین عقلانی ضروری است و در نتیجه بر عالم، جبری عقلانی حکم فرماست.

- حریق جهانی و تکرار عالم

روایان نظریه حریق جهانی را بیان کردند. نظریه‌ای که بر طبق آن خدا یا آتش، به عالم صورت می‌دهد و سپس آن را از راه احتراقی جهانی به خود باز می‌گرداند، به طوری که سلسله بی‌پایانی از ساختن‌ها و خراب کردن‌های عالم وجود دارد. به عبارت دیگر، خدا که آتش است همه جهان را به درون خود می‌کشد و در حرقی کلی، همه عالم را که از آتش به وجود آمده بود، دوباره به آتش تبدیل می‌کند، سپس این آتش، دوباره به عناصر دیگر تبدیل می‌شود و جهان دوباره شکل می‌گیرد. آنچه در اینجا اهمیت فراوان دارد، تکرار جزء به جزء جهان است و جهان جدید، دقیقاً همان جهان پیشین است که در همه ابعاد به آن شباهت دارد و همان حوادثی که در عالم پیشین رخ داده بود، در این عالم هم اتفاق می‌افتد.

«هر عالم جدید در همه جزئیات به عالم پیشین شباهت دارد.»

(کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۴۶)

تکرار دقیق و جزء به جزء جهان‌ها، معلول عقل مطلق و کلی بودن خداست. خدا از سویی آتش است و همه عالم را به خود تبدیل می‌کند و سپس، دوباره همه چیز از او پدید می‌آیند. از سوی دیگر، عقل جهانی و مطلق است و خداوند همه چیز را بر اساس عقل به وجود می‌آورد. از این دو مقدمه نتیجه‌ای غیر از تکرار نعل به نعل جهان‌ها به دست نمی‌آید. گویی که جهان و عالم فرایندی چرخشی را طی می‌کند و اتفاق‌ها و رخدادهای آن بعینه تکرار می‌شوند. چنین دیدگاهی لوازم و نتایج ژرفی در باب اخلاق برجای می‌گذارد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

- انسان

از دیدگاه رواقیان انسان نیز جزئی از عالم است و تحت همان حکمی قرار می‌گیرد که عالم قرار دارد. انسان متشکل از جنبه فعال و منفعل است. جنبه منفعل، همان ماده اولی و جنبه فعالش نیز نفس اوست. نفس انسان از آتش است و گویی بارقه‌ای از خدا یا آتش به وجود آمده و سرانجام نیز در حریق جهانی به آتش الهی یا خدا بازمی‌گردد.

«نفس انسان بخشی از آتش الهی است که از خداوند در او جریان می‌یابد. آتش الهی در وجود انسان نخستین دمیده شده و سپس در عمل تولید مثل، از والدین به فرزندان منتقل می‌شود و پس از مرگ در وجود فرد باقی می‌ماند تا زمانی که حریق بزرگ کلی فرابرسد که در آن نفوس و همه چیزهای دیگر به خدا باز می‌گردند.» (استیس، ۱۳۸۵: ۳۲۲)

۳. اخلاق رواقی

با توجه به دیدگاه رواقیان درباره جهان و به تبع آن درباره انسان، اخلاق رواقی سمت و سویی جبرگرایانه به خود می‌گیرد. انسان بنا به اینکه جزئی از عالم است و در حریق کلی و جهانی شرکت دارد، مانند جهان، محکوم به تکرار بعینه و جزء به جزء رخدادها و اتفاق‌های اوست. این تکرار حتی به اعمال انسان نیز سرایت می‌کند و آدمی به ناگزیر اعمالی را که در عالم پیشین انجام داده، در عالم جدید نیز دقیقاً تکرار می‌کند.

«هر انسان و فردی در هر عالم به صورت متوالی ظاهر می‌شود و افعالی مشابه آنچه در هستی پیشین خود انجام داده است، انجام می‌دهد.» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۴۶)

با توجه به این دیدگاه جبرگرایانه، این پرسش انتقادی و مهم پیش می‌آید که آیا می‌توان جایگاهی برای اختیار انسان قائل شد.

- اختیار

با دیدگاهی که رواقیان درباره عالم، یعنی حریق جهانی و کلی و همچنین به



واسطهٔ ضرورت عقلانی، تکرار بعینه و دقیق آن از سوی خدا یا عقل مطلق داشتند و به پیروی از آن، دربارهٔ انسان نیز همین گونه می‌اندیشیدند، به ناگزیر اختیار انسان را انکار می‌کردند. اختیاری که رواقیان درصدد انکارش بودند به معنای انتخاب آزادانه و بدون ضرورتی بود که ما هنگام سخن از اختیار، به میان می‌آوریم. مثلاً وقتی فردی عمل و کاری را انجام می‌دهد، چنین نیست که می‌توانست کار و کارهای دیگری را انجام دهد، بلکه به اجبار می‌بایست همان کار را انجام می‌داد و در عالم‌های آینده و جدید نیز همان کار را انجام خواهد داد؛ زیرا خداوند به‌عنوان عقل کلی و مطلق، قوانین ضروری و عقلی و خطاناپذیر خویش را بر عالم حکم‌فرما ساخته و از درون بر آن، در مقام جنبهٔ فعال عالم، چیرگی دارد. بنابراین، انسان دارای اختیار و آزادی به این معنا نیست که می‌تواند کار و عمل دیگری غیر از آنچه عمل می‌کند، انجام دهد.

رواقیان در پی تبیین جدیدی از اختیار، تعریفی از آن ارائه می‌کنند که با دیدگاه جبرگرایانهٔ ایشان سازگار باشد. در نظر آنان، اختیار دربارهٔ حوادث و اعمال، صرفاً به این معناست که انسان به‌عنوان فاعل عمل، به کاری که به‌ناچار انجام خواهد داد، آگاه باشد. کاپلستون در این باره می‌گوید:

«آزادی برای آنان (رواقیان) به این معنی بود که کسی آگاهانه و از روی قصد یعنی با رضایت، آنچه را انجام دهد که به هر تقدیر انجام خواهد داد.» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۴۶)

با توجه به تعریفی که رواقیان از اختیار دربارهٔ اعمال انسان ارائه می‌دهند، نمی‌توان آنان را معتقد به اختیاری دانست که به‌وسیلهٔ آن انسان از میان گزینه‌های گوناگون، قادر به انتخاب است و معمولاً مراد ما از اختیار، همین است.

اما بحث دربارهٔ اختیار به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه رواقیان، آن اختیاری که به‌طور معمول اراده می‌شود و از آن سخن به میان می‌آید، در امور و حالات درونی انسان قرار می‌دهند و در این حوزه آن را

می‌پذیرند. تنها حوزه‌ای که در آن می‌توان انسان را آزاد و صاحب‌اختیار دانست، قلمرو حالات درونی و روحی آدمی است و آن را می‌توان در عبارتی کوتاه بیان کرد: رضایت به حوادث و رخدادها و به‌طور کلی به عالم و نظم ضروری و عقلانی آن؛ به عبارت دیگر، انسان اگر به این نکته آگاه باشد که همهٔ اتفاق‌ها جبری و تحت قوانین عقلانی خدا یا همان عقل مطلق است، دیگر از حوادث و هر آنچه در عالم رخ می‌دهد، ناراحت نشده و دچار تشویش نخواهد شد؛ بلکه سر تسلیم به این تقدیر و مشیت حتمی فرود خواهد آورد و در نهایت به آرامش خواهید رسید. از این رو می‌بایست اذعان کرد که در این دیدگاه، اختیار و آزادی انسان به حالات درونی‌اش محدود می‌شود و آن هم به این معناست که آدمی بداند، عالم و رخدادهای آن مشیت و تقدیر خدا یا عقل مطلق بوده و در پس و پیش آن ضرورتی عقلانی نهفته است و با این آگاهی دیگر اضطراب و ناراحتی و حسرت و ... نخواهد داشت و در نتیجه به آرامش خواهد رسید. با توجه به این رویکرد می‌توان گفت، انسانی که در گذشته‌ای نه‌چندان دور، خود را برتر از اقوام دیگر می‌پنداشت و برای خویش جایگاهی در مدینه و جامعهٔ ارگانیک و اندام‌وار قائل بود؛ اکنون، هویت و برتری خویش را از دست داده و سرخورده شده است؛ از طرفی نیز از رنج و ناراحتی و نابرابری و در نتیجه تشویش و اضطراب و نبود آرامش در امان نبود. آنچه این رویکرد را قادر به چنین دستاورد و موفقیتی می‌کرد، همانا حالهٔ عالم و امور آن از جمله امور مربوط به انسان، به تقدیر و مشیت ضروری و عقلانی خدا بود.

- شر اخلاقی

موضعی که روایان در برابر شر اخلاقی داشتند، متفاوت با موضعی بود که در مقابل شر موجود در عالم انتخاب کرده بودند. (ر.ک).



کاپلسون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۴۷-۴۴۸) از نظر رواقیان، هیچ فعلی به خودی خود، شر نبوده و سزاوار توبیخ نیست. اگر خودِ فعل را بنگریم، از نظر اخلاقی امری است بی‌جان که در جهان اتفاق می‌افتد و هیچ مسئولیت اخلاقی در پس زمینه آن وجود ندارد؛ بنابراین سزاوار سرزنش و تحسین نیست. مثلاً اگر مرگ انسانی را در نظر بگیریم، این مرگ ممکن است به‌طور طبیعی یا در اثر بیماری اتفاق افتاده باشد یا اینکه قتل، عامل این مرگ بوده و انسان دیگری مسبب آن باشد که در این صورت، آن فرد موثر در مرگ می‌تواند دارای عمد و نیتی بوده یا به‌طور اتفاقی و بدون قصد باعث چنین قتلی شده باشد. آنچه در خارج اتفاق افتاده، مرگ یک انسان است و تفاوتی نمی‌کند که او به قتل رسیده یا نرسیده و اگر به قتل رسیده با نیتی بوده یا بدون قصد روی داده است؛ در نتیجه، نمی‌توان شر اخلاقی در این رخداد صرف یافت.

آنچه اینجا منتسب به شر اخلاقی می‌شود، نیت فاعل این عمل است. قصد فاعل است که شری به نام قتل انسانی را به‌وجود می‌آورد. به عبارت دیگر، آنچه قتل را سزاوار سرزنش و توبیخ می‌کند، همانا نیت فاعل آن کار است و آنرا آنچه عملاً رخ می‌دهد، مرگ یک انسان است و تفاوتی با مرگ طبیعی یا قتل غیر عمدی ندارد.

«آنچه فعل را شر می‌سازد قصد و نیت، یعنی وضع اخلاقی فاعلی است که فعل از او سر می‌زند. فعل به‌عنوان موجود فیزیکی بی‌تفاوت و بی‌طرف است.» (کاپلسون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۴۸)

تنها قلمرویی که می‌تواند شر اخلاقی در آن وجود داشته باشد، نیت و قصد فاعل است و درباره‌ی فعل نمی‌توان شر اخلاقی قائل شد. در نتیجه می‌توان گفت اگر فاعل دارای قصد بدی باشد، شر اخلاقی رقم خواهد خورد و آنرا بدون نیت بد، حتی با انجام فعل بد و نادرست، شر اخلاقی وجود نخواهد داشت.

با واگذاری شر اخلاقی به نیت و قصد فاعل، می توان خدا را از انتساب به این نوع شر ایمن داشت. همان طور که ملاحظه شد، شر اخلاقی امری موجود در عالم نیست، بلکه صرفاً به نیت فاعل مرتبط است؛ در نتیجه نمی توان خدا را عامل ایجاد آن شر دانست و به مشکل دشوار چگونگی تبیین ارتباط خدا با آن دچار شد.

- شر اخلاقی تشخیص گر فضیلت اخلاقی

بنابر نظر رواقیان، شر اخلاقی فایده‌هایی نیز در بر دارد. این فایده مترتب بر شناخت فضیلت‌های اخلاقی است. به عبارت دیگر، رواقیان برای شناخت فضایل اخلاقی که نهایت اهمیت را در اخلاق دارد، توصیه به شناخت اضداد آن‌ها یعنی شرور اخلاقی می‌کنند. «خروسیوس، یکی از رواقیان مشهور، می‌پرسد چگونه می‌توان شجاعت را جدا از ترسویی یا عدالت را جدا از بی‌عدالتی فهمید. درست همان طور که استعداد احساس لذت، مستلزم استعداد الم (درد) است، همین‌طور استعداد عادل بودن، مستلزم احساس ناعادل بودن است.» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۴۸-۴۴۹)

- فضیلت

اخلاق رواقی مانند مکاتب دیگر اخلاقی، در پی سعادت آدمی است و وعده آن را به بشر می‌دهد؛ اما شرط رسیدن به سعادت به دست آوردن فضیلت است. از این رو، می‌بایست ابتدا به فضیلت پرداخت و در کسب آن کوشید و این مستلزم آن است که ابتدا فضیلت تعریف شود تا با شناخت فضیلت، به تحصیل آن مبادرت ورزید و گام در راه سعادت نهاد.

دیدگاه رواقیان درباره فضیلت، برخاسته از جهان بینی و دیدگاه ایشان درباره انسان است. از نظر آنان، فضیلت عبارت بود از زندگی و اراده کردن بر اساس طبیعت؛ (راسل، ۱۳۶۵: ۳۶۸-۳۶۹) در نتیجه اینجا بر اساس عقل، (استیس، ۱۳۸۵: ۳۲۴) می‌توان طبیعت را عالم یا انسان



قلمداد کرد. به بیان دیگر، منظور رواقیان از طبیعت می‌تواند عالم طبیعی یا طبیعت انسان باشد که در هر دو صورت نتیجه یکی است؛ زیرا همان‌طور که ملاحظه کردید، عالم از دو جنبه و اصل منفعل و فعال تشکیل شده است و به واسطه جنبه فعال، ضرورتی عقلانی بر آن حاکم است. انسان نیز اولاً جزئی از این عالم است و محکوم به موقعیت‌های ضروری و عقلانی آن و ثانیاً خود انسان نفسی دارد که بارقه‌ای از عقل مطلق است و در نتیجه، دارای عقل بوده و از آن پیروی می‌کند. از این رو تفاوتی نمی‌کند که طبیعت را جزئی از عالم یا جزئی از انسان در نظر بگیریم، آنچه اهمیت دارد حکم‌فرمایی عقل است.

استیس در این باره می‌گوید:

«قاعده اخلاقی مشهور رواقیان «مطابق طبیعت زندگی کن» داری دو جنبه است؛ نخست به معنای آن است که انسان‌ها باید خودشان را با طبیعت در معنای وسیع‌تر آن، یعنی با قانون‌های جهان وفق دهند، دوم اینکه باید خودشان را با طبیعت در معنای محدودتر آن، یعنی با طبیعت ذاتیشان یا عقل وفق دهند؛ زیرا جهان نه تنها با قانون بلکه با قانون عقل اداره می‌شود و بشر با پیروی از طبع عقلانی‌اش، خود را با قانون‌های جهان بزرگ‌تر هماهنگ می‌سازد.» (استیس، ۱۳۸۵: ۳۲۳-۳۲۴)

بر طبیعت نظم و قانونی عقلانی و ضروری حاکم است. هر اتفاقی ممکن نیست به گونه‌ای دیگر رخ دهد، از این رو طبیعت، طبیعتی جبری است. حال که قرار شد بر طبق طبیعت عمل کرد، لازم است از قوانین عقلی و جبری آن نیز پیروی کرد و تسلیم آن شد. به عبارت ساده‌تر، تمام امور و رخدادها اعم از شادکامی، پیروزی، شکست، غم، بلا، جنگ، مصیبت و ... با توجه به نظم جهانی و قدرت عقل مطلق و ضرورت آن‌ها شکل می‌گیرند و آدمی باید بر اساس آن زندگی کند و اراده خویش را با آن وفق دهد تا به آرامش و فضیلت برسد. این آرامش این‌گونه به دست می‌آید که آدمی با شناخت از عالم و قوانین آن، اراده‌اش را

برضد آن برنمی‌انگیزد و خود را به ستوه نمی‌آورد، بلکه با آن سازگار می‌شود و اراده‌ خویش را برطبق قوانین عقلی عالم به کار می‌گیرد و تسلیم عالم و تمام رخدادهای خوب و بد آن می‌شود و رضایت خویش را از آن اعلام کرده، سرنوشت خویش را می‌پذیرد. البته این پذیرش، مستلزم دارا بودن اختیار است که رواقیان آن را در امور و حالات درونی آدمی پذیرفته‌اند و نمونه بارز آن خواستن و اراده کردن است.

زندگی فضیلت‌آمیز و همراه با آرامش، یعنی زیستن و خواستن و اراده کردن براساس طبیعت. از آنجا که نظم و قانونی عقلانی بر طبیعت حاکم است و طبیعت انسان نیز عقلانی بوده و از موهبت عقل برخوردار است، فضیلت با زندگی کردن برطبق عقل برابر است.

برای رسیدن به این گویۀ اخلاقی رواقیان، یعنی فضیلت زیستن برطبق طبیعت و عقل، از راه پریچ‌وخمی گذشتیم که ممکن است در این راه، ارتباط عناصر و باورها و آموزه‌های رواقی که منجر به این نتیجه شد، به آسانی درک نشود. به همین دلیل، این مطالب را به اختصار ذکر می‌کنیم: ۱. عالم دارای نظم و قوانین عقلانی و ضروری است که از جانب خدا یا همان عقل مطلق جاری می‌شود؛ ۲. انسان جزئی از این عالم است و محکوم به سرنوشت حتمی و ضروری و جبری آن. از سوی دیگر، انسان عقلی دارد که بارقه‌ای از عقل مطلق است؛ بنابراین آدمی بنابه قوانین عقلی رفتار می‌کند. قوانین عقلی مطابق با قوانین اجتناب‌ناپذیری است که در عالم جریان دارد؛ ۳. بنابر نظریۀ حریق جهانی، عالم و تمام امور و اتفاق‌های آن و در نتیجه انسان و تمام آنچه برای او رخ می‌دهد و از آن مهم‌تر هر آنچه او از خود نشان می‌دهد و به آن عمل می‌کند، بعینه و نعل‌به‌نعل، در جهان بعدی تکرار می‌شود؛ زیرا در این میان، قانون و نظمی عقلانی و ضروری وجود دارد و این معنایی جز جبر نیست؛ ۴. در عالم سراسر جبر، انسان دارای اختیار است؛ اما این اختیار فقط در حالات درونی اوست؛ ۵. شر یا رذیلت اخلاقی، امری نیست که در عالم به‌طور مستقل وجود داشته باشد،



بلکه می‌تواند با توجه به نیت سوءِ فاعلِ عمل، وجود داشته باشد. از این رو، می‌توان فضیلت اخلاقی را با توجه به ارادهٔ فاعل کار تعریف کرد؛ ۶. انسان خردمند با توجه به شناختی که از عالم و امور جبری آن دارد، با تلاشی بیهوده، خود را با تقدیر قطعی خویش و عالم در نمی‌اندازد و برضد آن به پانمی‌خیزد، بلکه مطابق با آن عمل می‌کند و با پیروی از آن در برابر طبیعت که دارای سرنوشتی عقلانی و ضروری است، سر تسلیم فرود آورده و تقدیر را با آغوش باز می‌پذیرد و این، یعنی زیستن و خواستن برطبق طبیعت، فضیلت است و تنها امر خیری بوده که بی‌قید و شرط خوب و خیر است. نظر به اینکه فضیلت، انطباق با طبیعت و در نتیجه انطباق با عقل است و فقط و فقط فضیلت است که بدون قید و شرط خیر محض به حساب می‌آید؛ بنابراین با اندکی تسامح می‌توان اخلاق رواقی را اخلاقی و وظیفه‌گرا دانست. مانند گفتهٔ دیوگنس که می‌گوید:

«فضیلت حالت روحی موافق عقل است، فی‌نفسه و لِنفسه مطلوب است، نه به علت امیدی یا ترسی یا محرکی خارجی.»
(کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴۵۶)

آنچه اساس این اخلاق به حساب می‌آید، فضیلت است که هیچ قید و شرط و غایتی را بر نمی‌تابد و به خودی خود مطلوب است. اخلاق و وظیفه‌گرا بدون در نظر گرفتن هیچ هدفی، آدمی را به پیروی از طبیعت و عقل دعوت می‌کند و آن را فضیلت می‌نامد. البته اگر هدف رسیدن به آرامش باشد و هدف از فضیلت، کسب آرامش باشد، دیگر نمی‌توان اخلاق رواقیان را اخلاقی و وظیفه‌گرا دانست.

- وحدت فضیلت

از نظر رواقیان فضایل اخلاقی به یکدیگر وابسته‌اند، این وابستگی به حدی است که حضور هریک از فضیلت‌های اخلاقی مستلزم وجود فضیلت اخلاقی دیگری است. به عبارت دیگر،

«فضایل به نحو پایدار به عنوان تجلیات یک سیرت واحد با هم مرتبط‌اند، به طوری که حضور یک فضیلت مستلزم حضور همهٔ فضایل است.» (همان)

ریشه تمامی فضیلت‌ها یکی است و آن هم موافقت با طبیعت است. اگر انطباق با طبیعت وجود داشته باشد، همه فضیلت‌ها وجود خواهند داشت؛ ولی اگر این هماهنگی نباشد، فضیلتی نیز وجود نخواهد داشت؛ در نتیجه، همه فضایل اخلاقی، یا پابرجا می‌مانند یا همگی فرومی‌ریزند. از این رو، هر فردی یا دارای همه فضیلت‌هاست یا فاقد همه آن‌ها. شخصی که دارای یکی از فضیلت‌ها باشد، ضرورتاً تمامی فضایل را داراست و فردی که فضیلتی نداشته باشد، معرفتی نیز نخواهد یافت. انسانی که یکی از فضایل را نداشته باشد مانند کسی است که هیچ مزیتی ندارد. به‌طور ساده‌تر، این‌گونه می‌توان گفت که هر دوی این اشخاص همانند فرد غرق‌شده در آب هستند و از این حیث با یکدیگر تفاوتی ندارند. هرچند که ممکن است یکی در عمق چند متری و دیگری در عمق چند صد متری غرق شده باشد. (بریه، امیل، ۱۳۵۵، ج ۱: ۸۶)

- انکار درجه‌بندی فضایل

بنابر دیدگاهی که اخلاق رواقی درباره فضیلت و وحدت اتخاذ می‌کند، دیگر جایی برای رتبه‌بندی فضیلت‌ها باقی نمی‌ماند. می‌توان نپذیرفتن درجه‌بندی فضیلت‌ها را از نظر رواقیان، در دو جنبه بررسی کرد:

۱. فضایل مختلف، رجحانی بر یکدیگر ندارند، مثلاً نمی‌توان اظهار داشت که عدالت در رتبه‌ای برتر از سخاوت یا فضیلتی دیگر مانند شجاعت قرار دارد. همه خوبی‌ها به یکدیگر وابسته‌اند و نمی‌توان بعضی را رفیع‌تر از بعضی دیگر قرار داد. البته به نظر می‌رسد چنین سخنی با عقاید رواقیان ناسازگار باشد؛ زیرا اول اینکه آنان، بعضی از معرفت‌ها را فضایل اصلی نام می‌نهند.

«از نظر رواقیان، فضایل اصلی عبارت است از: بصیرت اخلاقی، شجاعت،

خویش‌داری یا عفت و عدالت.» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۵۶)

دوم آنکه، رواقیان حتی یکی از فضایل را سرچشمه فضیلت‌های دیگر می‌دانند، هرچند در مصداق، فضیلتی که منشأ فضایل دیگر است با

آن فضایل هماهنگی نداشته باشد، مثلاً زنون رواقی، بصیرت اخلاقی را سرچشمه فضایل به حساب می‌آورد و کلماتس رواقی این سرچشمه مشترک را تسلط بر نفس می‌دانست؛ (همان) اما آنچه آنان علی‌رغم این اختلاف‌ها، در آن با یکدیگر توافق داشتند، سرچشمه بودن فضیلتی نسبت به فضایل دیگر است که این نکته از قضا، در مقابل انتساب‌نداشتن رتبه‌بندی فضایل مختلف به رواقیان قرار می‌گیرد. از این رو، نمی‌توان این عقیده را که فضایل گوناگون هیچ برتری نسبت به یکدیگر ندارند، به اخلاق رواقیان نسبت داد.

البته بحث به همین جا ختم نمی‌شود. اگر این برتری را به انسان منسوب کنیم؛ یعنی فردی را با فضیلت یا بی‌فضیلت معرفی کنیم، در این صورت، موضوع تفاوت خواهد داشت. آدمی یا با فضیلت است یا اصلاً معرفی ندارد. برای این منظور، می‌توان شاهدی آورد، از نظر یکی از رواقیان تأثیرگذار و بزرگ به نام خروسیوس:

«انسانی که تقریباً جاده پیشرفت اخلاقی را پیموده است و هنوز بافضیلت نیست، هنوز آن فضیلتی را که سعادت حقیقی است، ندارد.» (همان: ۴۵۷)

۲. هیچ فضیلتی شدت و ضعف ندارد. به عبارت دیگر، نمی‌توان فضیلتی را دارای مراتب دانست. فضیلت یا وجود دارد یا ندارد. شخصی یا دارای فضیلت است یا فاقد آن.

فضیلتی مانند شجاعت یا هست یا نیست، یا در فردی یافت می‌شود یا نمی‌شود. نمی‌توان گفت که شخصی اندکی شجاع است و شخص دیگری دارای شجاعت بیشتری است؛ زیرا شجاعت درجه‌ای ندارد. انسان یا شجاع است یا نیست. درباره فضایل دیگر نیز وضع به همین قرار است، مثلاً نمی‌توان گفت که شخصی درجه کمی از عدالت را دارد و فرد دیگری درجه متوسطی را و دیگری نیز درجه زیادی از آن را دارد. به عبارت دیگر، عادل و عادل‌تر یا شجاع و شجاع‌تر و ... نداریم؛ زیرا فضیلت مرتبه‌ای ندارد.

- نقد -

اخلاقِ رواقی با چالش‌های بسیاری روبروست و بر این مکتبِ اخلاقی انتقادهای بنیادینی وارد است. این نقدها یا بر جهان‌بینی رواقیان که اساس آرای اخلاقیشان است، وارد می‌شود یا بر نظریه‌های اخلاقی آنان. جهان‌بینی رواقیان، تناقض‌های درونی اخلاق آنان را نشان می‌دهد و نقدهایی بر نتایج این اخلاق وارد می‌شود. در اینجا، برخی از این انتقادهای مطرح می‌کنیم.

- انتقاد از جهان‌بینی رواقی

انتقاد از جهان‌بینی رواقیان سری دراز دارد و بحث جداگانه‌ای را می‌طلبد که از حوصله این نوشتار بیرون است؛ اما در اینجا آن بخشی را ذکر می‌کنیم که مرتبط با اخلاق رواقی است.

- انتقاد براساس دیدگاه غیردینی

جهانی که رواقیان از آن سخن می‌گویند، جهانی نیست که بتوان آن را پذیرفت. رواقیان جهان‌بینی ماده‌گرا و ماتریالیستی را ترویج می‌دهند. در نظر آنان به غیر از ماده، چیز دیگری وجود ندارد، حال آنکه در موجودیت امور غیرمادی شکی نیست. حتی به فرض ملحدبودن و انکار خدا و اندیشه‌های دینی که سخن از جهان‌ها و موجودات غیرمادی به میان می‌آورند، نمی‌توان درباره قدرت اندیشه انسان که امری غیرمادی است، شکی داشت. اگر رواقیان بر نظر خویش که همانا تساوی وجود و ماده است، اصرار دارند، می‌بایست ذهن و اعمال پیچیده و انتزاعی آن را براساس ماده‌گرایی تبیین کنند. به عبارت دیگر، برای تفکری ذهنی، تبیینی مادی بیان کنند؛ اما آنان چنین تلاشی را از خود نشان نمی‌دهند، هرچند اگر مبادرت به چنین کاری می‌کردند، تلاششان با موفقیت همراه نمی‌بود؛ چرا که شکست‌های چنین تلاش‌هایی در قرن بیستم، به وضوح دیده شده است.

- انتقاد براساس دیدگاه دینی

رواقیان بر وحدت وجودی اصرار دارند و خداوند را حلول یافته در ماده در نظر می‌گیرند و حتی پا را فراتر نهاده و خدا را اصل فعال ماده



می‌دانند. این دیدگاه، از نظر دینی و حتی فلسفه‌های آن پذیرش‌ناپذیر بوده و به شدت طرد می‌شود. در ادیان و فلسفه‌های مربوط به آن‌ها، خداوند وجودی منزّه و متعالی بوده و ورای همه موجودات اعم از مادی و حتی غیرمادی است، چه رسد به اینکه در مادیات حلول کرده باشد.

استاد مطهری در این باره می‌نویسد:

«خداوند سبحان کاملاً از آمیختگی به ماده و مادیات منزّه است؛ زیرا آمیختگی مزبور، سبب نیازمندی و ترکیب او خواهد شد و خداوند به حکم اینکه واجب‌الوجود است، غنی و بی‌نیاز و نامتناهی است و نمی‌تواند ویژگی‌های ممکن‌الوجود یعنی هر ویژگی مادی را بپذیرد.» (مطهری، ۱۴۰۴: ۲۳۵)

- تقدیر

اعتقاد به تقدیر الهی که رواقیان از آن دم می‌زنند، نه تنها سخنی پربسی‌راه نیست بلکه نظریه‌ای صواب است. این نظریه حتی در تعالیم دینی و اسلامی نیز وجود دارد به طوری که در قرآن کریم از آن سخن به میان آمده است.^۱ چنین اعتقادی نتایج و آثار مثبتی در انسان برجای می‌گذارد. مثلاً باعث می‌شود آدمی در برابر مشکلات و شکست‌ها و ناکامی‌ها مستأصل نشده و در مقابل نیز، در برخورد با کامیابی‌ها و موفقیت‌ها سرمست نشده و احساس غرور نکند.^۲

این اعتقاد را می‌بایست از نقاط مثبت و قوت رواقیان دانست؛ اما باید در نظر داشت که رواقیان از این نظر که تمامی عالم، تحت تدبیر خداوند است، چنین نتیجه گرفته‌اند که بر جهان، جبر حاکم است و هر آنچه انسان انجام می‌دهد بدون اختیار اوست و آدمی ناگزیر به

۱- «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا». (توبه/۵۱)

۲- «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ». (حدید/۲۳)

انجام دادن چنین اعمالی است. این دیدگاه حاصل این تفکر است که رواقیان خداوند را عقل مطلق می‌دانند. درحالی که به واقع، میان تقدیر الهی و اختیار انسان، ملازمتی نیست.

به عبارت دیگر، می‌توان هم قائل به تقدیر الهی بود و هم انسان را دارای اختیار دانست. برای روشن تر شدن مطلب مثالی می‌زنیم. وقتی با سوئیچ، اتومبیلی را روشن می‌کنیم، آیا این ما هستیم که اتومبیل را روشن می‌کنیم یا سوئیچ. باید توجه داشت که می‌توانیم، روشن کردن اتومبیل را هم به سوئیچ و هم به خود نسبت دهیم و این دو با یکدیگر تنافی ندارند. اختیار انسان و تقدیر الهی نیز نفی کننده یکدیگر نیستند. به عبارت دیگر، اختیار انسان در طول تقدیر الهی است، نه در عرض آن.

بدین ترتیب امکان دارد دو یا چند موجود درباره فعلی دارای اراده و تدبیر و اختیار باشند که در این صورت می‌توان این فعل را به هر کدام از آنان نسبت داد. اگر یکی از آنان فعلی را اراده کند، به این معنا نیست که آن دیگری آن فعل را اراده نکرده و بدون اختیار او انجام شده است ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾. (تکویر/ ۲۹)

می‌توان چنین گفت که خداوند متعال، تقدیر فرموده که اعمال تحت اختیار و اراده انسان‌ها، به اختیار آن‌ها انجام گیرد. از این رو می‌توان گفت این اعمال، هم تحت تدبیر و تقدیر خداوند قرار دارد و هم تحت اختیار انسان‌ها. اشتباه اصلی رواقیان این بود که آنان از اعتقاد به تدبیر و تقدیر، جبر را نتیجه گرفتند.

- تناقض درونی در اخلاق رواقی

اخلاق رواقیان براساس جهان‌بینی آنان شکل گرفته و گذشته از انتقادهایی که بر این جهان‌بینی وارد است، نقدهایی نیز بر خود اخلاق رواقیان وارد می‌شود. تنافی جبر و اختیار انسان یکی از این انتقادات است و اکنون به آن می‌پردازیم.



از دیدگاه رواقیان، عالم و همهٔ امور آن تحت قوانین عقلی و جبری قرار دارد و از سویی دیگر، رواقیان بر اختیار انسان در محدودهٔ درونی خویش اصرار می‌کردند و عقیده داشتند که آدمی در به‌دست آوردن میزان رضایت از عالم و زندگی بر وفق طبیعت، مختار است. رواقیان با زیرکی، در پی آن بودند تا به‌گونه‌ای، جبر مطلق را که نفی‌کنندهٔ هرگونه اخلاق است، با نظریهٔ اخلاقی خودشان سازگار کنند. از این رو، اختیار از دست رفتهٔ انسان در اعمالش را به قلمروی درونی انسان بردند و این اختیار را به آزادانه‌زیستن در انطباق با عالم طبیعت یا زندگی کردن بدون موافقت با طبیعت و عالم، تعبیر کردند. به عبارت دیگر، رواقیان با عقیده به جبری دانستن عالم و امور آن، نمی‌توانستند اعمال آدمی را اختیاری بدانند، به همین دلیل اختیار را که لازمهٔ وجود هرگونه اخلاق است، به محدودهٔ درونی انسان بردند و با این کار هم بر جبری بودن عالم تأکید کردند و هم به نوعی، اختیار را برای انسان اثبات کردند.

اشکالی که در اینجا خودنمایی می‌کند و می‌توان آن را به صورت انتقادی جدی مطرح کرد، این است که قلمروی ارادهٔ درونی انسان را نمی‌توان از عالمی متمایز دانست که تحت جبر و تقدیر حتمی قرار دارد. به عبارت دیگر، حوزهٔ درونی و شخصی آدمی نمی‌تواند از تقدیر حتمی و جبری که بر عالم مسلط است، مستثنی باشد؛ بنابراین برخلاف عقیدهٔ رواقیان نمی‌توان اختیار را به حوزهٔ درونی و شخصی انسان نسبت داد. اگر همهٔ اتفاق‌ها، تحت تدبیر قوانین جبری قرار دارد، ارادهٔ انسان نیز تحت آن قوانین جبری قرار خواهد داشت و دیگر این سخن وجهی نخواهد داشت که آدمی می‌تواند در برابر عالم جبری سر تسلیم فرود آورد و خود را با آن منطبق کند و بدین وسیله به فضیلت نائل آید.

- انتقادهای بر نتایج اخلاق رواقی

اگر اخلاق رواقیان را بپذیریم و بدان پایبند باشیم به ناچار می‌بایست، آثار و نتایج آن را نیز بپذیریم؛ اما گویا عقل سلیم از پذیرفتن این نتایج ابا دارد. در این بخش، به بررسی این نتایج دفاع‌ناپذیر می‌پردازیم.

۴.۳.۱. وقتی اخلاق رواقی، آدمی را به تسلیم در برابر امور جبری دعوت می‌کند، در واقع انسان را تبدیل به موجودی منفعل می‌کند که توانایی‌اش فقط در رضایت‌داشتن و نداشتن از عالم و زندگی و تمام اتفاق‌های آن است. همچنین، آدمی را به بی‌اعتنایی در برابر کامیابی‌ها و ناکامی‌ها و نه تعدیل آن‌ها، دعوت می‌کند.

شهید مطهری به بهترین وجه به این مطلب پرداخته و می‌نویسد:

«بدون شک در فلسفه رواقی، جزئی از حقیقت وجود دارد. نیرومندی اراده، آزادگی، شخصیت معنوی داشتن، جزئی از اخلاقی‌بودن است؛ ولی این فلسفه اولاً بیش از اندازه، به درون‌گراییده و در نتیجه به نوعی دستور بی‌اعتنایی و سهل‌انگاری می‌دهد. در این فلسفه به اصل سخت‌کوشی و مبارزه با حوادث و تغییر آن‌ها در جهت مراد و هدف، توجه نشده است. انسان در این جهان آفریده نشده است، فقط برای اینکه حالتی دفاعی به خود بگیرد و مصونیتی درونی در خود ایجاد کند که حوادث نتواند در او تأثیر نماید... بلکه علاوه بر این باید مهاجم و تغییردهنده باشد؛ یعنی آفریده شده است که خود را و جامعه را و جهان را در جهت کمال تغییر دهد. ثانیاً این مکتب، به نوعی مقاومت و نوعی رضاء و تسلیم می‌خواند؛ مقاومت (البته مقاومت درونی) در برابر تأثیر حوادث (نه خودِ حوادث) و تسلیم در برابر آنچه به حکم طبیعت یا تقدیر الهی چاره‌ناپذیر است. اراده خوب اراده‌ای است که از طرفی مقاوم باشد و از طرف دیگر، با حوادث جبری و ضروری ستیزه بیهوده نکند؛ ولی از نظر اخلاقی، این مقدار برای توجیه خوبی اراده کافی نیست. باید مقصدی خوب در میان باشد که خوبی خود را نه از ناحیه اراده، بلکه از ناحیه دیگر داشته باشد و به علاوه آن



مقصد، خوب فی نفسه باشد، نه خوب برای من و به عبارت دیگر، مقصدی که خوب باشد، نه خوب نسبی.» (مطهری، بی تا: ۴۵-۴۷)

۴.۳.۲. در صورت پذیرفتن آموزه رواقی وحدت و فضیلت و همبستگی میان آن‌ها و انکار درجه‌های فضایل، باید بپذیریم که انسان‌ها یا به‌طور کلی بافضیلت‌اند یا اصلاً هیچگونه فضیلتی ندارند و در رذیلت‌ها غوطه‌ورند؛ حتی آنانی که قدم در راه کسب فضایل اخلاقی گذاشته‌اند و در پی رسیدن به فضیلت‌ها هستند. ازاین‌رو اول اینکه، انسان‌ها به دو دسته بافضیلت مطلق و بی‌فضیلت مطلق تقسیم می‌شوند و دوم اینکه، فقط عده بسیار کمی می‌توانند مسیر کسب فضایل را بپیمایند و در نتیجه انسان‌های بافضیلت اندک‌اند. سوم اینکه، آن عده اندکی هم که توانسته‌اند به فضیلت دست یابند، در ایام پیری توانسته‌اند به این مهم دست یابند. کاپلستون در این باره می‌گوید:

«آدمی یا با فضیلت است؛ یعنی کاملاً بافضیلت، یا اصلاً بافضیلت نیست ... انسانی که تقریباً جاده پیشرفت اخلاقی را پیموده است و هنوز بافضیلت نیست، هنوز آن فضیلتی را که سعادت حقیقی است، ندارد. یک نتیجه این نظریه این است که بسیار کم‌اند کسانی که به فضیلت نایل می‌شوند و آن هم فقط در اواخر عمر.» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۵۷)

چنین دیدگاهی انسان‌ها را به دو دسته خوب و بد و سیاه و سفید و نیک و شر تقسیم می‌کند و هیچ حدّ فاصلی میان این دو دسته قرار نمی‌دهد. انسان یا کاملاً خوب است یا کاملاً بد. نظری که افراط و تفریط در آن موج می‌زند و نادرستی آن واضح است؛ چراکه به‌روشنی می‌بینیم فردی ممکن است دارای صفت خوب و پسندیده‌ای باشد؛ اما درعین حال، صفت خوب دیگری ندارد. انسان شجاع، لزوماً عادل نیست و انسان عادل نیز لزوماً شجاع نیست.

ازسویی دیگر، قراردادن رهروان راه فضیلت در ردیف شرورها و بی‌فضیلت‌ها، دیگر انگیزه‌ای برای کسانی که قصد کسب فضیلت دارند

و در مسیر آن گام برمی‌دارند، باقی نمی‌گذارد. با توجه به اینکه نائل‌شدن به فضیلت، فقط در غروب ایام عمر و سال‌خوردگی امکان‌پذیر است، این انگیزه کم‌رنگ‌تر هم می‌شود.

به‌راستی، اگر فردی که قدم در راه کسب فضیلت گذاشته، در ردیف شروران و فاقدان فضیلت قرار دهیم و پیوسته به او گوشزد کنیم که تا آخر عمر، در این رتبه پست خواهد ماند و فقط در سال‌خوردگی به فضیلت خواهد رسید و چه بسا، هیچ‌گاه بدان نایل نشود؛ دیگر چه دل‌خوشی و انگیزه‌ای برایش برجای می‌ماند.

نتیجه

از آنچه در بررسی و نقد اخلاق رواقی و مبانی آن برآمد، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. اخلاق رواقی که از سویی برخاسته از اوضاع اجتماعی رواقیان و از سویی دیگر، ریشه در جهان‌بینی ماده‌گرایی آنان دارد؛ اول آنکه، با تغییر موقعیت اجتماعی خاص عصر آنان، این اخلاق که واکنشی به آن اوضاع بود، یکی از پایه‌های موجّه‌بودنش را از دست می‌دهد. آن‌چنان‌که تاریخ نیز به آن شهادت می‌دهد؛ زیرا با ظهور مسیحیت، اخلاق مسیحی جایگزین اخلاق رواقی شد. دوم آنکه، با پیدایش جهان‌بینی‌های بعدی که موجه‌تر و منطقی‌تر بودند و همچنین آشکارشدن ضعف جهان‌بینی ماده‌گرایانه رواقی، این جهان‌بینی رو به نابودی گذاشت و از این رو، یکی دیگر از پایه‌های اخلاق رواقی از میان رفت.

۲. اخلاق رواقی در درون خویش دچار تناقضی حل‌ناشدنی میان جبر و اختیار است. این مشکل زمانی دوچندان می‌شود که اختیار، اصل اصیل و اساس هر نظام و مکتب اخلاقی باشد. اخلاق رواقی برخلاف

مدعایش نمی‌تواند از جبرگرایی مطلق رهایی یابد و جایگاهی برای اختیار قائل شود. ازسویی دیگر، اخلاق رواقی با توجه به نظریه وحدت فضیلت، با عینک افراط و تفریط به انسان‌هایی که وعده آرامش به آن‌ها داده بود، می‌نگریست و آنان را سیاه و سفید ملاحظه می‌کرد. این مکتب اغلب انسان‌ها را در زمره بی‌فضیلتان قرار می‌داد و هدفی دیرپاب و حتی دست‌نیافتنی برای آنان معرفی می‌کرد و عملاً نه تنها آرامشی برای آنان به ارمغان نمی‌آورد، بلکه بر تشویش خاطر آنان می‌افزود.

مکتب اخلاقی رواقی هرچند در آغازگاه عصر جدید، توجه بزرگانی همچون دکارت و اسپینوزا را به خود جلب کرد؛ اما هیچ‌گاه نتوانست به چالش‌ها و انتقادهای اساسی و بنیادینی که بر اصول و نتایجش وارد شده بود، پاسخی شایسته دهد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. استیس، والتر ترنس، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه: یوسف شاقول، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۵.
۳. بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه: علی مراد داوودی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
۴. پاپکین، ریچارد استرول آوروم، کلیات فلسفه، ترجمه: سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: حکمت، ۱۳۶۸.
۵. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: نجف دریابندری، تهران: پرواز، ۱۳۶۵.
۶. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه: سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی فرهنگی و سروش، ۱۳۸۰.
۷. گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.
۸. مطهری، مرتضی، بی‌تا، آشنایی با علوم اسلامی: حکمت عملی، تهران: صدرا.
۹. —، شرح مبسوط منظومه، تهران: حکمت، ۱۴۰۴.