

حرکت و اخلاق در فلسفه رواقی

دکتر محمد اخوان^۱

چکیده

این مقاله با هدف تحلیل دیدگاه فلسفه رواقی درباره حرکت و اخلاق، نخست به وجه تسمیه این مکتب و تاریخچه آن می‌پردازد، سپس حرکت را به عنوان سنگ زیرین بنای اندیشه این فلسفه معرفی می‌کند. گام بعدی در این نوشتار معرفی منطق رواقی است که پوشش این مکتب و بیان کاستی آن است. رویکرد ماتریالیستی رواقیان ضمن معرفی دیدگاه آنها در مسئله شناخت آشکار گردیده است. در ادامه، نقطه عطف این مقال یعنی طبیعیات رواقیان و حرکت در نگره آنان تشریح گردیده و لغزش آنها در مورد بیان نحوه رابطه خدا با طبیعت گوشزد شده است. حاصل تحول‌گرایی، ماده‌گرایی و جهان‌بینی تجددخواه رواقی، ایدئولوژی و اخلاق ویژه آن بوده که در صدد ایجاد روح امید در یونانیان و زدودن یأس و افسردگی آنان برآمده است.

کلید واژه‌ها

رواقی، حرکت، عقل، وحدت وجود، اخلاق.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

طرح مسئله

در این نوشتار کوتاه به بررسی «حرکت در فلسفه رواقی» می‌پردازیم. مسئله حرکت از مسائل اساسی فلسفه است که از دیرباز توجه فیلسوفان را به خود جلب کرده است. در میان فلاسفه یونان نیز مسئله حرکت مطرح بوده است. برای بررسی دیدگاه «رواقیان» درباره حرکت ناگزیریم به دیدگاه‌های دیگر مربوط به حرکت در فلسفه‌های باستانی یونان نیز اشاره کنیم تا چگونگی شکل‌گیری نظریه رواقیان در زمینه حرکت روشن شود.

افزون بر این، جهان‌شناسی و طبیعیات و دیگر بخش‌های فلسفه رواقی نیز به اجمال باید بررسی شود تا حلقه حرکت از زنجیره فلسفه رواقی به درستی شناخته شود. اهمیت و ضرورت این بررسی جامع هنگامی بیشتر روشن خواهد شد که بدانیم فلسفه رواقی بیش از آنکه بر جهان‌شناسی و مسائل اساسی آن چون حرکت و تحول تکیه کند، بر اخلاق و ایدئولوژی و چگونگی عملکرد انسان در زندگی تکیه کرده است. بنابراین برای روشن کردن منطقی جایگاه «حرکت» در فلسفه رواقی به ترتیب این مطالب را بررسی خواهیم کرد:

۱. تاریخچه و روح فلسفه رواقی؛

۲. ظاهر منطقی، پوشش مکتب رواقی؛

۳. شناخت در فلسفه رواقی؛

۴. طبیعیات، هستی‌شناسی و حرکت عمومی از دیدگاه رواقیان؛
 ۵. ایدئولوژی و اخلاق رواقی.

۱. تاریخچه و روح فلسفه رواقی

رواقیان نام خود را از کلمه «رواق» گرفته‌اند که در زبان یونانی «Stoa» نامیده می‌شود. بنیانگذار فلسفه رواقی زنون بوده که در رواقی در آتن پایتخت یونان می‌نشسته و شاگردان خود را تعلیم می‌داده است. از این رو، فلسفه وی به فلسفه رواقی شهرت یافته و پیروان او را رواقیان^۱ نامیده‌اند. (آریانیور، فرهنگ انگلیسی - فارسی، ج ۵، ص ۵۴۴۳، ۵۴۴۷)

زنون در حدود سال ۳۶۶ ق. م. در شهر کیتیون در جزیره قبرس متولد شد و در حدود سال ۲۶۴ ق. م. در آتن درگذشت. وی ظاهراً در آغاز شغل پدر خود را در فعالیت‌های تجاری دنبال می‌کرد. وی با آمدن به آتن در حدود ۳۱۳ - ۳۱۵ ق. م. خاطرات گزنفون و خطابه دفاعیه افلاطون را خواند و در برابر نیرومندی سیرت و خصلت سقراط سخت در شگفت شد. او چون می‌پنداشت که کراتس کلبی مردی است که بیشترین شباهت را به سقراط دارد، شاگرد او شد. در حدود سال ۳۰۰ ق. م. وی حوزه فلسفی خود را بنیان نهاد که نام آن را از «استوا پویکیله» گرفته بود. گفته‌اند که وی سرانجام خودکشی کرد. از نوشته‌های او تنها بخش‌هایی در دست داریم. (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۵۱)

در تاریخ نحله رواقی معمولاً سه دوره بزرگ تاریخی را بر شمرده‌اند:

۱. رواقیون قدیم: مرکز این گروه در آتن بوده و در قرن سوم قبل از میلاد مسیح می‌زیسته‌اند. اسامی سه نفر از بزرگان فلسفه رواقی در این دوره مشهور است: زنون، کلئانتس و فروسیپیوس.

۲. رواقیون متوسطه: این حکما در قرن دوم قبل از میلاد می‌زیسته‌اند. فلسفه رواقی در این دوره اصالت، وحدت و شور اولیه خود را از دست داد و لاتینی مآب شد.

۳. رواقیون دوره جدید: اینان به رواقیون عهد امپراتوری نیز مشهورند که در قرن اول و

دوم بعد از میلاد روزگاری داشتند و از اهالی رم یا حوالی آن بودند. این حکما مطالعه منطق و فیزیک را کنار نهادند و جز علم اخلاق به علم و دانش دیگری رغبت و عنایتی نداشتند. (برن، *فلسفه رواقی*، ص ۹).

راسل تصریح کرده که از آثار زنون تنها بخش‌هایی در دست است. (راسل، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۱، ص ۳۷۱).

دکتر عثمان‌امین مصری گفته است: ما در حال حاضر به منابع اصلی رواقی دسترسی نداریم و تمام آنها از بین رفته و آنچه اکنون در دست است و آرای رواقیان را بازگو کرده، منابع دست دوم و بیشتر از مخالفان رواقی‌هاست که قدیمی‌ترین آن، آثار سیرون است؛ از قبیل *حدود خیرات و شرور*. وی اواسط قرن اول پیش از میلاد می‌زیسته است. (عثمان‌امین، *الفلسفه الرواقیه*، ص ۲۶ - ۱۶).

فلسفه رواقی، فلسفه‌ای ماده‌گرا بوده که در یک مقطع بحرانی از تاریخ یونان به صورت انفعالی ظهور کرده است. کاپلستون در این باره گفته است:

بنابر نظر رواقیان در «واقعیت»، دو اصل وجود دارد: «فعل» (توپویون) و «انفعال» (توپاسخون). اما این همان ثنویتی نیست که نزد افلاطون می‌یابیم؛ زیرا اصل فعال توپویون، روحی نیست بلکه مادی است. در واقع اصلاً به سختی، ثنویت و دوگانه‌انگاری است؛ زیرا هر دو اصل، مادی‌اند و با هم یک «کل» را تشکیل می‌دهند. بنابراین نظریه رواقی، یک «ماتریالیسم یگانه‌انگار» است، ولو آنکه این نظریه به نحو منطقی و سازگار مورد اعتقاد نیست. (کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ص ۵۳۵).

ریچارد پاپکین و اورووم استرول در این خصوص گفته‌اند:

رواقیان مانند «اپیکوریان» از عالم، تصویری ماده‌انگارانه داشتند، لیکن رواقیان همچنین عقیده داشتند که عالم مادی را یک نیروی پویا و توانمند فراگرفته است که 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 و استرول، *کلیات فلسفه*، ص ۱۷۵).

بعدها ضمن بررسی طبیعیات رواقی، بیشتر در این باره سخن خواهیم گفت.

در مورد محیط پیدایش فلسفه رواقی، پاپکین و استرول گفته‌اند:

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. اما همین که مردم دریافتند که اوضاع و احوال می‌تواند دگرگون شود، مذهب رواقی نتوانست برنامه‌مبثی برای آنان در ساختن دنیای بهتر آماده سازد و بدین دلیل جای خود را در مغرب زمین به یک فلسفه اخلاقی توانمندتر، یعنی مسیحیت سپرد. (همان، ص ۳۵).

مرحوم استاد شهید مطهری در این باره آورده است:

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، حکمت عملی، ص ۴۸).

بعدها خواهیم گفت که فلسفه رواقی بیشتر اخلاق و دین است. فلسفه رواقی را می‌توان به فلسفه پوزیتیویستی تشبیه کرد. فلسفه تحقیقی آگوست کنت در محیطی کاملاً آشفتگی و ناآرامی پس از انقلاب کبیر فرانسه ظهور کرد و فلسفه‌ای انفعالی بود که می‌خواست راه‌حلی برای نابسامانی‌های آن دوره به‌دست دهد و از این رو به اصالت تجربه روی آورد و با طبقه‌بندی علوم، دین انسانیت را پیشنهاد کرد. (فولکید، فلسفه عمومی، ص ۱۶۷ - ۱۴۹). به همین سان، فلسفه رواقی نیز در دوره آشفتگی و افول شوکت یونان ظهور کرد که دارای روح ماتریالیستی بود و بخش عمده آن را مسائل اخلاقی و راه‌حلی‌هایی تشکیل می‌داد که برای حل مشکلات یونان ارائه شده بود.

۲. منطق، پوشش مکتب رواقی

زیربنای تفکر رواقی، «منطق» یعنی قواعد صحیح فکر کردن بوده است. بنابه گفته عثمان امین، رواقیان، فلسفه را به باغی مانند می‌کردند که منطق دیوارهای آن، علم‌الطبیعه (فیزیک) درخت‌های آن و علم اخلاق میوه‌های آن است. برخی از رواقیان فلسفه را شهر تأمین شده‌ای دانسته‌اند که منطق دژهای آن، طبیعت شهروند آن و اخلاق

نیز قانون آن است. نیز فلسفه را به تخم‌مرغی تشبیه کرده‌اند که پوسته آن منطق، سفیدی‌اش نیز طبیعت و زردی‌اش نیز علم اخلاق است. رواقی‌ها از منطق شروع می‌کردند و سپس دربارهٔ طبیعیات بحث می‌کردند و آن گاه به اخلاق می‌رسیدند. (همان، ص ۸۶ - ۸۳).

منطق رواقی شامل دو بخش بوده است: جدل (دیالکتیک) و خطابه (ریطوریکا). برخی از رواقیان نیز نظریهٔ تعاریف و نظریهٔ معیارها و ملاک‌های حقیقت را نیز به منطق افزوده‌اند. (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۵۳۲).

دربارهٔ سرچشمهٔ منطق رواقی، بین صاحب‌نظران اختلاف است که آیا ریشه‌اش منطق افلاطون است یا منطق ارسطو. عثمان امین معتقد است که منطق رواقی مستقل بوده است؛ زیرا پیروان ارسطو منطق را بر هر دانشی مقدم می‌شمرده‌اند، ولی رواقیان آن را جزء فلسفه می‌دانسته‌اند. ارسطو بین منطق برهانی و جدل فرق نهاده، اما رواقیان تمام منطق را جدل، و فن جدل را دانش نظری دانسته و منطق را علم شناخت حق و باطل و فن تأیید اعتقاد درونی به شمار آورده‌اند. (همان، ص ۱۱۳ - ۱۰۸).

ژان برن تفاوت منطق ارسطو و منطق رواقی را در دو چیز دانسته است: یکی اینکه رواقیان گفته‌اند جز افراد چیز دیگری وجود ندارد و کلی، لفظی بی‌معناست. دوم اینکه منطق رواقی ارتباطی با اصل «اندراج» و جایگزینی مفاهیم در قالب‌های الفاظ و معیارهای منطقی ندارد، بلکه منطق آنها به بررسی حدود و تعاریف و انطباق حوادث و اجزا نسبت به حقیقت می‌پردازد. (همان، ص ۶۴).

ویژگی عمدهٔ منطق رواقی به کارگیری روش استقرایی به جای روش قیاسی است و بر همین اساس، این منطق، وجود قضیه به معنای نسبت بین موضوع و محمول را قبول ندارد، بلکه قضیه را کار یا حالتی می‌داند که برای موضوع جزئی حاصل می‌شود. (عثمان امین، *الفلسفه الرواقیه*، ص ۱۳۰ و ۱۳۶).

بدین ترتیب تجربه‌گرایی و حس‌گرایی رکن اساسی منطق رواقی بوده و بنا به گفتهٔ عثمان امین بهتر است «مقولات» رواقی را به دو دسته «جسمانیات» و «غیرجسمانیات»

تقسیم کنیم. (همان، ص ۱۲۶).

کار حس‌گرایی و تجربه‌گرایی رواقیان به آنجا کشیده بوده که فکر و الفاظ را مادی می‌دانسته و اصلاً آنها را یکی می‌گرفته‌اند. عثمان امین در این باره گفته است: رواقی‌ها فکر و لغت را یکی دانسته (برخلاف روانشناسان و منطقی‌ها که سخن و الفاظ را آیینه منعکس کردن افکار و معانی می‌دانند) و در نتیجه آنها با واسطه قرار دادن «لکتا» بین فکر و لفظ، سه مرحله در نظر گرفته‌اند: کلام، مدلول کلام و مضمون فکر (لکتا) و موضوع کلام (فکر).

رواقیان کلام و فکر را امر جسمی و حقیقی می‌پنداشته و واسطه بین آنها یعنی «لکتا» را تعبیری می‌گرفته‌اند که نه وجود ذهنی دارد و نه وجود خارجی. آنان می‌گفتند: فضیلت همان حقیقت است و اخلاق باید آن را بیان کند و حق - یعنی «لکتا» - جاده رسیدن به حقیقت است. (همان، ص ۱۲۳ - ۱۱۹).

به نظر می‌رسد بتوان این عقیده رواقی‌ها و حس‌گرایی افراطی آنها را شبیه «پوزیتیویسم منطقی» معاصر گرفت که برخاسته از «پوزیتیویسم فلسفی» است و کار فلسفه را در تحلیل زبان و فکر خلاصه می‌کند.

باید دانست که این آغاز نامطلوب از منطق و تکیه صرف بر روش استقرایی و مشاهده و تجربه و عرضه منطقی با این ویژگی‌ها به‌عنوان پوشش فلسفه، ابزار مطالعه در طبیعت و ارائه ایدئولوژی و اخلاق، تا چه حد می‌تواند نادرست باشد و چه نتایج ناگواری را به بار خواهد آورد؟ نادرستی این روش منطقی و نارسایی‌های روبناهای این منطق را بعدها توضیح خواهیم داد.

۳. شناخت در فلسفه رواقی

از آنجا که در هر مکتبی «نظریه شناخت» بسیار مهم است، به‌ناچار باید اندکی درباره شناخت رواقی نیز توضیح داد. رواقی‌ها بر اساس دیدگاه ماتریالیستی و تجربی خویش در مسئله شناخت، دچار لغزش و تناقض‌گویی شده‌اند. آنان از یک سو نظریه استذکاری افلاطون درباره شناخت را منکر شده‌اند و از سوی دیگر به نوعی اصالت عقل و تقدم

تصورات کلی بر تجربه قائل گردیده و وجود برخی تعالیم فطری در انسان را پذیرفته‌اند. آنها به طور اصولی به دلیل اصالت دادن به حس - چون سایر حسی‌مذهبان - شناخت را نسبی، و معیار حق و شناخت صحیح را «تصور محیط» یا «تصور مرکب» دانسته و گفته‌اند تنها ادراک حسی درست و تصور صحیح است که به تصدیق درست و شناخت صحیح می‌انجامد.

کاپلستون در این باره می‌گوید:

رواقیان نه تنها نظریه افلاطونی کلی متعالی، بلکه همچنین نظریه ارسطو را درباره کلی انضمامی رد کردند. تنها فرد وجود دارد و معرفت ما، شناسایی اشیای جزئی است. این جزئیات بر نفس منقش و منطبع؛ توپوزیس؛ قالب‌گیری، شکل‌گیری، انطباع (زنون و کلئانتس)، یا هتروپوزیس؛ تغییر شکل (خروسیپوس)؛ می‌شوند و معرفت اصولاً شناخت این انطباع و تأثر است. بنابراین رواقیان، موضع و نظری ضدموضع و نظر افلاطون اتخاذ کردند؛ زیرا در حالی که افلاطون ادراک حسی را تحقیر می‌کرد، رواقیان تمام معرفت را بر ادراک حسی بنیاد نهادند.

... نفس در اصل، لوح نانوشته‌ای است و برای آنکه بشناسد، به ادراک حسی نیاز دارد. رواقیان البته انکار نمی‌کردند که ما حالات و فعالیت‌های درونی خود را می‌شناسیم، اما خروسیپوس، این معرفت را نیز به ادراک حسی تأویل می‌کرد؛ زیرا در اینکه این حالات و فعالیت‌ها شامل فراگردهای مادی است، آسان‌ترین تعبیر به نظر می‌آمد. پس از فعل ادراک حسی، یک خاطره در پشت آن باقی می‌ماند؛ یعنی وقتی که شیء بالفعل دیگر آنجا نیست و تجربه از کثرتی از خاطرات تشابه (امپیریا؛ مجربات) حاصل می‌شود.

بنابراین رواقیان، تجربی‌مذهب و حتی حسی‌مذهب بودند، لیکن آنان همچنین معتقد به نوعی اصالت عقل بودند که چندان با موضع کاملاً تجربی‌مذهب و قائل به اصالت تسمیه (نام‌انگار) سازگار نبود؛ زیرا اگرچه آنان ادعا کردند که عقل (لوگوس، نوس) از آن جهت که به تدریج از طریق ادراک حسی رشد می‌کند و فقط در حدود چهارده سالگی تشکیل می‌شود، حاصل تکامل است، اما در عین حال معتقد بودند که نه تنها تصورات و مفاهیم کلی که از روی قصد و تأمل تشکیل شده وجود دارد، بلکه تصورات و مفاهیم کلی نیز (کوبنای انویای؛ اندریافت‌های عام، یا پرولپسئیس؛ پیش‌فرض‌ها) وجود دارد که ظاهراً بر تجربه مقدم است (امفوتوی پرولپسئیس؛ پیش‌فرض‌های ماتقدم). از آن جهت که ما

آمادگی و استعدادی طبیعی برای تشکیل آنها داریم، می‌توانیم آنها را تصورات و مفاهیم بالقوه فطری بنامیم. (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۵۳۴).

رواقیان می‌گفتند چون رسیدن به یقین قطعی امکان ندارد باید به آنچه بین همگان متفق علیه و مجمع علیه است باور داشت. (عثمان امین، فلسفه الرواقیه، ص ۹۹ و ۱۰۰).

۴. طبیعیات، هستی‌شناسی و حرکت عمومی از دیدگاه رواقیان

آنچه تاکنون مطرح شد، مقدمه این قسمت از بحث بود. از دیدگاه رواقیان طبیعت و ماورای طبیعت درهم‌آمیخته و خدا در هستی حلول کرده است (وحدت وجود) و در هستی چیزی جز ماده و جسم وجود ندارد (ماتریالیسم) و تمام اجزای جهان در هم تداخل کرده و در حرکت‌اند (حرکت عمومی).

بهتر است بررسی طبیعیات رواقی را از مبدأ هستی آغاز کنیم. پاپکین و استرول گفته‌اند:

ارکان و عناصر اساسی جهان رواقی عبارت است از ماده و عقل که همه‌جا وجود دارند. ماده مجموعه‌ای از واحدهای اتمی نیست، بلکه خمیرمایه‌ای است بی‌نظم و بی‌شکل و متصل که یک نیروی عقلی - که صفات ویژه خود را به آن می‌دهد - بر آن احاطه دارد. اجسام بنا بر این نظریه، حالات گوناگون کشش و تمدد ماده را به سبب تأثیر نیروهای عقلی - که در سراسر عالم جسمانی وجود دارند - نشان می‌دهند. کیفیت توانمند این قوای عقلی موجب همه تغییراتی است که رخ می‌دهد. رکن عقل گاهی نفس جهان و گاهی بذره‌های عقلانی در درون آن و گاهی عقل کلی یا خدا نامیده شده است. عقل همچون یک قدرت جهانی تصور شده است که تمامی جهان را نه از بیرون، بلکه از درون سازمان می‌دهد و بر آن حکومت می‌کند. به طور کلی عقل مبدأ راهنمای عالم است و اگر به طور فردی ملحوظ گردد، بذر یا عنصر عقلی در درون هر شیء جداگانه‌ای است که بر آن حکومت دارد، یا آن را هدایت می‌کند. (پاپکین و استرول، کلیات فلسفه، ص ۱۷۵).

کاپلستون درباره جهان‌شناسی رواقی اظهار داشته است:

رواقیان در جهان‌شناسی خویش، به معراکلیتس - برای نظریه «لوگوس» و نظریه «آتش» به عنوان جوهر جهانی - متوسل شدند، لیکن عناصری نیز هست که از افلاطون و ارسطو اقتباس کردند. بدین ترتیب مفاهیم بذرگونه (ل. گوی

اسپرماتیکوی) به نظر می‌رسد که نوعی انتقال نظریه مثالی به زمینه مادی باشد. (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۵۳۵)

رواقیان خدا و طبیعت را دو اسم برای یک حقیقت دانسته (عثمان امین، فلسفه الرواقیه، ص ۱۶۹) و معتقد بودند «ماده» مبدأ منفعل و «عقل» مبدأ فاعل است که درهم آمیخته‌اند:

اصل منفعل، ماده عاری از کیفیات است و حال آنکه اصل فعال، عقل درونی یا خداست. زیبایی طبیعی یا هدفمندی در طبیعت نشانه وجود یک اصل فکر در جهان است؛ یعنی خدا که به عنایت و مشیت خود همه چیز را برای خیر انسان مرتب کرده است. به علاوه از آنجا که عالی‌ترین پدیده طبیعت یعنی انسان دارای شعور و آگاهی است ما نمی‌توانیم فرض کنیم که کل عالم فاقد شعور و آگاهی است؛ زیرا کل نمی‌تواند کمتر از جزء کامل باشد. بنابراین خدا علم و آگاهی عالم است. با وجود این، خدا مانند جوهری که بر آن کار می‌کند، مادی است. زنون گفته است: «به هیچ وجه نمی‌توان گفت که چیزی می‌تواند از آن (یعنی از طبیعت) به وجود آید که بی‌جسم باشد و همچنین آنچه فاعل یا منفعل است، نمی‌تواند جسم نباشد.»

رواقیان همچون هراکلیتس، آتش را گوهر همه اشیا شمرده‌اند. خدا آتش (پورتخنیکون: آتش فعال) است که درونی جهان است (نیومادیه کن دی هولوتو کوسمو: روحی که تمام جهان را فراگرفته است)، لیکن او در عین حال مبدأ اولی است که از او عناصر زمخت‌تر که عالم مادی را می‌سازند، سرچشمه می‌گیرند. این عناصر زمخت‌تر از خدا ناشی می‌شوند و سرانجام دوباره در او حل می‌گردند؛ به طوری که همه آنچه وجود دارد، یا آتش نخستین است (خدا فی‌نفسه)، یا خدا در حالات مختلف خود. هنگامی که جهان در حال هستی است، خدا نسبت به آن به منزله نفس نسبت به بدن است؛ یعنی نفس عالم است. او چیزی به کلی غیر از گوهر جهان، یعنی جسم او نیست، لیکن گوهری عالی‌تر و اصل محرک و صورت‌دهنده است. (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۵۳۶)

بررسی نظریه «وحدت وجود» و دیدگاه رواقیان درباره مابعدالطبیعه، از موضوع این مقاله بیرون است، اما همین قدر باید دانست که دیدگاه آنان در این خصوص با «وحدت وجود حلولی» ماتریالیست‌ها، اسپینوزا و هگل تفاوتی ندارد و در جای خود اثبات شده که «پانتئیسم» غربی (همه خدایم) کاملاً نادرست است و 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، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۳۵).

پیش از پرداختن به بحث حرکت باید دانست که رواقیان با دید مادی صرف به جهان نگریده و به طور کلی به موجودات غیرمادی و غیرجسمانی قائل نبوده‌اند. آنها نفس انسانی و خدا را نیز جسم می‌دانسته و معتقد بوده‌اند که ویژگی‌های هر چیز، رنگ‌ها، صفات اخلاقی انسان، روز و شب، فصول سال، سال، راه رفتن و رقصیدن حیوان نیز جسم است البته معانی عامه خلأ، مکان و زمان را جسم نمی‌دانسته‌اند. آنان می‌گفتند مکان وجود مستقل ندارد و به اعتبار جسم وجود دارد و زمان نیز فاصله بین مبدأ و منتهای حرکت و نامنتهای ازلی و ابدی است. (عثمان امین، فلسفه الرواقیه، ص ۱۵۲ و ۱۵۳).

برای دریافتن دیدگاه رواقیان درباره حرکت می‌باید نگاهی اجمالی به مسئله حرکت در فلسفه‌های قدیم یونان داشت:

نخستین مسئله مورد توجه در مابعدالطبیعه که در تاریخ فلسفه یکی از قدیمی‌ترین مسائل به شمار می‌رود، مسئله ثبات و تغییر است و این دو صورت عمده و اساسی امور طبیعی که یکی تغییرپذیری بعضی از امور و دیگری دوام و استمرار بعضی از اوضاع و احوال ظاهراً ثابت باشد، مورد توجه متفکران یونانی - که نخستین فیلسوفی که از ایشان می‌شناسیم، طالس است - قرار گرفت... هرالکتیوس از نخستین فیلسوفان یونانی قائل به تغییر بود، ولی اصرار می‌ورزید که همه چیز تغییر می‌کند و دگرگون می‌شود. یک شخص هرگز نمی‌تواند دوباره در یک رودخانه قدم بگذارد؛ زیرا آن رودخانه دیگر همان رودخانه نیست. تنها امر ثابت، ماده یا جوهری نیست که پایدار ماند، بلکه اصل قانون تغییر است. هر چیز در جهان در جریان تغییر و تحول دائم است؛ به وجود می‌آید و از میان می‌رود. فقط این اصل کلی و عام که همه چیز تغییر می‌کند، لایتغیر باقی می‌ماند... یکی از مهم‌ترین نظریات فلسفی در یونان باستان، ماده‌انگاری دموکریتوس (دیمقراطیس) بود که می‌کوشید مشکلاتی را که در نتیجه برخورد دو رأی و نظر مخالف - یعنی دو نظریه تغییر و ثبات - پدید آمده بود، به وسیله نظریه تازه‌ای درباره صفات و خصوصیات اساسی و واقعی عالم حل کند.

صفات اساسی جهان به عقیده دموکریتوس به یک لحاظ ثابت و تغییرناپذیر است و

به لحاظی دیگر دائماً در تغییر است و در حرکت. برحسب نظر دموکریتوس، عنصر اصلی همه اشیا و آنچه تمام موجودات در آن ترکیب شده است، ذره کوچک مادی تقسیم‌ناپذیر یا اتم است... بدین گونه، هر اتم به عقیده دموکریتوس دارای همان خصوصیات تغییرناپذیری و ثبات است که پارمنیدیس آن را خصوصیت حقیقی کل عالم وجود می‌دانست، لیکن اتم‌ها هر چند ذات و طبیعت آنها تغییرناپذیر است، همواره در فضای تهی (خلاً) متحرک و در حال تغییر وضع هستند... یکی دیگر از مهم‌ترین نظریه‌های فلسفی در خصوص مسئله تغییر و ثبات، همان رأی ارسطوست. به عقیده ارسطو، در نظریه جامعی که درباره اوصاف و خصوصیات اساسی جهان بیان می‌شود، نه می‌توان ثبات امور را نادیده گرفت و نه می‌توان تغییراتی را که در تجربه روزانه با آنها سروکار داریم، به کلی بی‌اساس دانست و نه باید مانند دموکریتوس کیفیات متغیر را تماماً غیرواقعی انگاشت. (بایپکین و استرول، کلیات فلسفه، ص ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸ و ۱۴۹).

کاپلستون در خصوص دیدگاه رواقیان درباره حرکت گفته است:

ماده زمختی که عالم از آن ساخته شده است، خود بی‌حرکت و بی‌صورت است، هر چند قابل دریافت همه گونه حرکت و صورت است. (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۵۳۶)

عثمان امین، عقاید رواقیان درباره حرکت را این چنین بازگو کرده است: «در فلسفه ارسطو، محرک از هیولا و صورت جدا بود؛ به خلاف فلسفه رواقی که محرک همان صورت تلقی می‌شد.» (عثمان امین، فلسفه الرواقیه، ص ۱۵۲ و ۱۵۳).

وی در جایی دیگر گفته است: «رواقی‌ها قائل به تداخل تمام اجزای عالم در یکدیگر بوده‌اند؛ زیرا به عقیده آنها جسم از مواد ظریفی چون گاز و هوا تشکیل شده بود که انقباض نامیده می‌شد و بدین دلیل در هم تداخل می‌کرده‌اند. حرکت در مکتب رواقی عبارت از تداخل اجزای اجسام بوده است، نه تماس سطوح اجزا با یکدیگر.

طبق تصور رواقیان از حرکت، جسم فاعل در منفعل منتشر می‌شود و عقل در خلال ماده و نفس در خلال بدن جا می‌گیرد. بنابراین تمام عالم در هر واحدی و هر جسمی حضور دارد. مادیت رواقیان با مادیت اپیکوریان این فرق را داشته که اپیکور، هر چیز را جامد و حرکت را ظاهری می‌دانسته است، ولی رواقیان هر چیزی را متحرک و سکون ظاهری را

حرکت کند، می‌دانسته‌اند. اپیکور قائل به خلأ بوده، ولی رواقیان خلأ را در داخل جهان منکر بوده‌اند و آن را مربوط به خارج از جهان می‌دانسته‌اند.» (همان، ص ۱۶۰ - ۱۵۷).

همو در جای دیگر گفته است: «طبیعیات رواقی مثل طبیعیات ارسطویی دینامیکی است؛ با این فرق که ارسطو به علت غایی قائل بوده است، ولی رواقیان تنها به علت فاعلی که معلول را ایجاد می‌کرده، قائل بوده‌اند. بنابراین ارسطوییان قائل به حرکت ماده در جهات مختلف بوده‌اند، ولی رواقیان معتقد بوده‌اند که ماده غیر از خود چیز دیگری را ایجاد نمی‌کند و در چند جهت، حرکت ندارد و هر جسم در هر مکانی حاضر است و تمام اجسام در یک جسم حاضرند و در نتیجه جهان یک واحد زنده است که تغییر یک جزء آن، در تمام اجزای دیگر اثر می‌گذارد.» (همان، ص ۱۷۶ و ۱۷۷).

او در پایان آورده است: «با اینکه فلسفه رواقی عقل و طبیعت را با هم آمیخته و ماده را ذاتاً متحرک ندانسته، بلکه آن را دارای نفس و حیات و فکر دانسته و خدا را قوه القوی و محرک دانسته است، ولی بر فلسفه آنها پوششی از ماتریالیسم هست که آن را دو جور توجیه کرده‌اند:

۱. آنها به خاطر رهایی از مشکلات مربوط به صورت و هیولا و علت غایی مطرح شده در فلسفه ارسطو، ناگزیر از اعتقاد به علت مادی شده‌اند.
 ۲. به خاطر اینکه اخلاق افلاطونی و ارسطویی سعادت را مربوط به عالم عقلی و غیرحسی می‌دانسته‌اند و در نتیجه برای همگان قابل وصول نبوده، بلکه در دسترس عده خاصی قرار می‌گرفته، رواقیان می‌خواستند فضیلت را امری قابل وصول برای همگان بدانند، از این رو قائل به مادی بودن هر چیز حتی فضیلت شده‌اند.» (همان، ص ۱۸۱ - ۱۷۷).
- با توجه به آنچه از فلسفه رواقی درباره حرکت گفتیم، روشن شد که آنها ماده را بی‌صورت و بدون حرکت ذاتی و در عین حال انفعال‌پذیر و حرکت‌پذیر، تحت تأثیر صورت دانسته‌اند. آنها حرکت را تعمیم داده و تمام اجزای جهان را حال و متداخل در یکدیگر و دارای حرکتی بدین صورت حلوی پنداشته‌اند.
- آنچه رواقیان و دیگر فلاسفه یونان باستان درباره حرکت گفته‌اند، دامنه‌ای محدود دارد

و از حرکت محسوس زمانی و مکانی فراتر نرفته و هیچ‌گاه از موشکافی‌های فلسفی — از قبیل آنچه در فلسفه اسلامی، به ویژه فلسفه ملاصدرا در زمینه حرکت و نظریه حرکت جوهری مطرح شده است — در بین آنها خبری نبوده است.

طرح این نکته به این دلیل است که ماتریالیست‌ها و مارکسیست‌ها فلسفه الهی و متافیزیک را مکتبی استاتیک، و فلسفه خود را علمی و دینامیک دانسته و به فلاسفه‌ای از یونان باستان — چون هراکلیت و دموکریت — بالیده و فلسفه خویش و آنها را فلسفه «شدن» و متافیزیک را پیرو فلسفه «بودن» شمرده‌اند. (مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ص ۱۵۴.)

استاد شهید مطهری بر مارکسیست‌ها نقدی جالب دارد:

در مورد مسئله شدن و مسئله حرکت در دوران‌های بسیار قدیم فلسفه، یعنی دوره قبل از سقراط تنها گروهی از فلاسفه — که آنها را الیائیان یا الثائها می‌گفتند، از قبیل پارمیندس و زنون الیائی — بودند که حرکت را غیراصیل می‌دانستند و منکر حرکت بودند. یعنی این فلسفه را می‌توان تنها فلسفه‌ای دانست که قائل به سکون و ثبات بود و یا به تعبیر غلطی که اینها می‌کنند، قائل به «بودن» بود. از الیائیان که بگذریم، فلسفه‌های دیگر هست که اساس هستی را ثبات می‌داند و حرکات و تغییرات را یک سلسله امور بسیار سطحی و عرضی در عالم طبیعت می‌داند. اتفاقاً دیمقراطیس — که این آقایان خیلی به او می‌نازند و می‌گویند اتمیست بوده است — شخصی است که اساس عالم را یک سلسله ذرات می‌داند و مرکبات و پدیده‌ها و انواع را یک امور سطحی می‌داند که از جمع و تألیف ذرات بدون اینکه یک تغییر اساسی در آنها واقع بشود (که در این صورت ارتباط اجزا با یکدیگر شبیه ارتباط مکانیکی است)، به وجود می‌آید، مثلاً آب و هوا بنا بر این فلسفه فرق اساسی با یکدیگر ندارند. هر دو مجموعه‌ای از ذرات هستند که فقط چگونگی پهلوی هم قرار گرفتن ذرات و یا شکل ذرات در آن دو مختلف است و مثلاً در یکی به شکل مکعب است و در دیگری به شکل کروی، به هر حال اساس عالم طبیعت یک سلسله ذرات است که ازلاً و ابداً وجود دارند و محال است که کوچک‌ترین ساییدگی در آنها پدید آید. ذرات صغار صلیبه هستند که نه وصل پذیرند و نه فصل پذیر. بنابراین دیمقراطیس حرکت را فقط برای همین ذرات قائل بود که تنها یک حرکت مکانی است که حرکتی بسیار سطحی است، اما حرکت کمی و کیفی و وضعی را منکر بود، چه برسد به اینکه به حرکت جوهری قائل باشد. بنابراین بعد از فلسفه الثات‌ها، فلسفه دیمقراطیس خیلی سزاوارتر است

که به قول اینها فلسفه «بودن» نامیده می‌شود. اما اتفاقاً ارسطو که اینها او را فلسفه «بودن» تلقی می‌کنند، از همین نظر یعنی از جهت مسئله حرکت، تحول عظیمی به وجود آورد. او در واقع با نظریه قوه و فعل و با نظریه مقولات خود به تغییر در متن عالم قائل شد. اولاً مقولات مختلف کم و کیف و... [را] مطرح کرد و برای اینها واقعیت‌های مستقل قائل شد و حرکت را تنها حرکت مکانی ندانست، بلکه به حرکت کمی و کیفی نیز قائل شد و ثانیاً از اینها بالاتر اینکه واقعیت اشیا را ذرات ندانست، بلکه اینها را به منزله ماده تلقی کرده و به صورت قائل گردید و واقعیت اشیا را به صورت دانست و به حدوث و فنا، یعنی کون و فساد صورت‌ها قائل شد و گفت آنچه که واقعیت انواع جوهری را تشکیل می‌دهد، صورت‌های آنهاست و این صورت‌ها کائن و فاسد می‌شوند؛ منتها این کون و فساد را به نحو دفعی دانست، نه به نحو تدریجی و به صورت حرکت، و واضح است که این نظریه تا چه اندازه فلسفه او را از فلسفه بودن - به تعبیر غلط مارکسیست‌ها - دور کرده است... با پیدایش فلسفه ارسطو، عالم دیگر آن عالم دیمقراطیس نیست که یک وضع ثابت و یکنواخت داشته باشد، بلکه ماهیات اشیا حادث می‌شود و واقعیات حادث شده از بین می‌روند. (همان، ص ۱۵۷ و ۱۵۸).

ایشان سپس به دیدگاه فلسفه اسلامی درباره حرکت و نظریه حرکت جوهری اشاره کوتاهی کرده است: «بعدها نیز کسانی مانند ابن‌سینا و امثال او که تابع ارسطو بودند، همین‌گونه فکر می‌کردند [یعنی مثل ارسطو]، بلکه آنها حرکت وضعی را نیز اضافه کردند. اما با پیدایش نظریه حرکت جوهری، چهره جهان به طور کلی تغییر یافت. بنا بر این نظریه، اصلاً بودنی در طبیعت نیست؛ هر چه که هست، «شدن» است. اما فلسفه‌ای که چنین نظریه‌ای را دارد - یعنی فلسفه ملاصدرا - در عین حال قائل به اصالت وجود هم هست و دیگر این حرف پوچ و بی‌اساس را نمی‌زند که ما قائل به هستی نیستیم؛ قایل به شدن هستیم، بلکه می‌گویید چون قائل به هستی هستیم، قائل به «شدن» هستیم؛ یعنی با اصالت وجود است که فلسفه «شدن» درست می‌شود و اگر اصالت وجود نباشد، فلسفه «شدن» قابل توجیه نیست. حتی حرکات عرضیه هم که همه قبول دارند، جز با اصالت وجود قابل توجیه نیست. پس ما از فلسفه هستی به فلسفه شدن رسیده‌ایم.» (همان، ص ۱۵۸ و ۱۵۹).

از بیان شهید مطهری به این نتیجه رسیدیم که فلاسفه یونان باستان و ماتریالیسم آن دیار، ذهنیت بسیطی درباره حرکت و برداشتی سطحی در این زمینه داشته‌اند و ارسطو که

حرکت را از انحصار حرکت مکانی خارج کرده بود و به چهار مقوله کم، کیف، این و وضع، تعمیم داده بود، از هراکیتوس (هراکیت) و رواقیان دست پیش‌تری داشت. بنابراین ماده‌انگاری یونان باستان نتوانسته بود تصویر درستی از حرکت داشته باشد؛ چنانکه ماتریالیسم‌پرورهای قرن بیستم نیز پس از گذشت سه قرن از مطرح شدن نظریه عمیق «حرکت جوهری» از سوی صدرالمتألهین، هنوز از درک این نظریه عاجز مانده‌اند و نابخردانه فلسفه الهی و متافیزیک را به جانبداری از سکون و ثبات در هستی متهم می‌کنند! در پایان این بخش به گوشه‌ای دیگر از طبیعیات رواقی که به گونه‌ای به مسئله حرکت در فلسفه آنان ارتباط دارد، اشاره می‌کنیم: «رواقیان - برخلاف ارسطو و پیروان افلاطون - برای جهان آغاز و پایانی در نظر می‌گرفته‌اند. آغاز آن را آتش نخستین می‌دانسته‌اند که سپس تبدیل به آب شده و از رسوبات آب، زمین به وجود آمده و از تبخیر آب، هوا درست شده است و سپس آب و خاک و آتش و هوا با هم مخلوط شده‌اند و اشیا از آنها پدید آمده‌اند. به عقیده رواقیان پس از اینکه آب‌های زمین تمام شد، در مقطع خاص «زئوس» که همان آتش است، تمام جهان را می‌سوزاند و دوباره عالم نوینی ایجاد می‌شود. ویژگی‌های عالم جدید و ویژگی‌های افراد آن بسیار به ویژگی‌های عالم قبلی و افراد آن شباهت خواهد داشت. تاریخ بدین ترتیب تکرار می‌شود و در جهان بدیع‌تر از آنچه که بوده، ایجاد نمی‌شود.» (عثمان امین، *الفلسفه الرواقیة*، ص ۱۶۳، ۱۶۵ و ۱۶۶).

۵. ایدئولوژی و اخلاق رواقی

پس از مطالعه منطق و روش شناخت و هستی‌شناسی رواقی باید به بررسی ایدئولوژی (مکتب) و اخلاق رواقی که رو بنا و ثمره آن زیربناهاست بپردازیم.

خود رواقیان نیز - چنان‌که پیش‌تر اشاره شد - تصریح کرده‌اند که علم اخلاق به منزله میوه درخت دانش و فلسفه است و همچنین آن را به زرده تخم‌مرغ که ارزش بیشتری دارد، تشبیه کرده‌اند. از آنجا که فلسفه رواقی در یک دوران بحرانی در یونان ظهور کرده بود، چاره‌ای جز این نداشت که اخلاق را هدف نهایی خویش بداند و برای نجات جامعه یونانی بیندیشد.

اکنون به معرفی اخلاق رواقی از زبان پاپکین و استرول می‌پردازیم: «بجاست که مذهب رواقی را به عنوان مؤثرترین نظریه اخلاقی در دنیای قدیم مغرب‌زمین پیش از مسیحیت وصف کنیم. مسلک رواقی پس از سقوط اسکندر از یونان فراتر رفت و بر فکر رومی تسلط و نفوذ یافت، تا آنکه مسیحیت جانشین آن شد... رواقیان مانند کلیبان از اضمحلال دولت - شهرهای یونان و امپراتوری اسکندر تنگدل و افسرده بودند و هیچ امیدی به سامان یافتن اجتماع نداشتند. در نتیجه فلسفه ایشان شامل پند و اندرز به افراد انسانی برای نیل به رستگاری شخصی در یک دنیای خردکننده است. هر چند مذهب رواقی - چنان که خواهیم دید - یک نظریه بالنسبه پیچیده اخلاقی است، اصول و عقاید اساسی آن برای نیل به رستگاری شخصی، خیلی شبیه به عقاید کلیبان است و آن را می‌توان در یک جمله بیان کرد: «یاد بگیر که نسبت به تأثیرات خارجی سهل‌گیر و بی‌اعتنا باشی.»

... رواقیان معتقد بودند که خیر یا شر به خود شخص بستگی دارد. اشخاص دیگر بر امور خارجی که بر تو مؤثرند، اقتدار دارند. آنان می‌توانند تو را به زندان افکنند و تو را شکنجه دهند، یا می‌توانند تو را برده سازند، اما با وجود این اگر کسی بتواند نسبت به این حوادث بی‌اعتنا باشد، دیگران چندان اقتداری بر او نخواهند داشت. اپیکتوس این معنا را در این جمله بیان کرده است که فضیلت در اراده جای دارد؛ بدین معنا که فقط اراده است که خوب یا بد است... درک کامل نظریات اخلاقی رواقیان جدا از مطالعه مابعدالطبیعه فلسفه آنان میسر نیست. آنان به تقدیر معتقد بودند؛ یعنی معتقد بودند که حوادث و وقایع عالم را خداوند به نیکوترین وجهی از پیش طرح و معین و مقدر کرده است؛ هیچ چیز از روی تصادف اتفاق نمی‌افتد. فضیلت عبارت است از اراده‌ای که با حوادث و رویدادهای طبیعت هم‌آهنگ و سازگار باشد. به بیانی ساده‌تر، اگر کسی بتواند بیاموزد که آنچه را که اتفاق می‌افتد، بپذیرد و اگر بتواند بفهمد که همه اینها جزء نظم و ترتیب الهی است که او قدرت تغییر آن را ندارد، او صاحب فضیلت است.

... مذهب رواقی با مذهب کلیبی در یک جنبه انسانی اختلاف دارد: «کلیبان دریافتند

که برای جلوگیری از اضمحلال عالمی که در آن می‌زیستند، قدرتی ندارند و بنابراین از آن کناره گرفتند و همچون «سگان» زندگی کردند. اما رواقیان این‌گونه کناره‌گیری را ضروری ندانستند. لازم نیست آدمی از اشیای مادی عالم چشم‌پوشد. او می‌تواند دارای زندگی لذت‌بخش و کامیابی مادی باشد، به شرط آنکه در دام آنها نیفتد و گرفتار نگردد. وی باید نسبت به آنها بی‌اعتنا و آسان‌گیر باشد؛ بدان‌سان که اگر مادیات را از دست داد، احساسش در مورد آنها دگرگون نشود. فقط تا آنجا که تحت تأثیر این چیزهاست، آزاده نیست، لیکن اگر بتواند بدان معنا که اشاره شد، نسبت به آنها غیرمتأثر باقی بماند دلیلی وجود ندارد که از التذاد و بهره‌مندی از آنها دست بکشد. نتیجه عمده مذهب رواقی این بود که مسئولیت خوب بودن یا بد بودن مستقیماً به عهده خود فرد قرار گرفت، نه به عهده جامعه.» (پاپکین و استرول، کلیات فلسفه، ص ۳۲ - ۲۹).

نکته مهم در اخلاق رواقی، زندگی بر وفق طبیعت است. بنا به گفته کاپلستون، «سِنکا» یکی از رواقیان متأخر، فلسفه را علم رفتار و علمی برای شرافتمندانه زندگی کردن دانسته و غایت زندگی را «فضیلت» و زندگی طبیعی را زندگی بر وفق طبیعت شمرده است. (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۵۴۵)

کاپلستون افزوده است:

در نظر کلیبیان، طبیعت بیشتر به معنای اولی و غریزی و فطری بود و بنابراین زندگی بر طبق طبیعت مستلزم تحقیر عمدی قراردادها و سنن جامعه متمدن بود؛ تحقیری که در رفتار غریب و غیرمعمول و غالباً دور از ادب آنها نمودار می‌شد. برعکس در نظر رواقیان، زندگی بر طبق طبیعت به معنای زندگی بر وفق اصلی بود که در طبیعت، فعال است؛ یعنی «لوگوس»، اصلی که نفس انسانی در آن شریک و سهیم است. بنابراین غایت اخلاقی بر طبق نظر رواقیان اساساً عبارت است از متابعت از نظر معین و مقرر الهی عالم «اپلوتارک» معتقد است که یک اصل کلی «فروسیپوس یونانی» این بود که همه پژوهش‌های اخلاقی با ملاحظه و بررسی نظم و ترتیب جهان آغاز می‌شود. (همان، ج ۱، ص ۵۴۶)

به عقیده رواقیان، زندگی بر وفق طبیعت، یعنی زندگی بر طبق عقل، انسان به کمک عقل بر حیوان وحشی چیره می‌شود و نباید رفتار انسان با عقل کلی (عقل صحیح) که با

«زنوس» متحد است و در اشیا نفوذ دارد، مخالف باشد. (همان.)

کاپلستون بر اخلاق رواقی چنین نقدی دارد: «اگر هر چیزی بالضروره موافق قوانین طبیعت باشد، پس انسان نیز جبراً باید مطیع طبیعت باشد و دیگر جایی برای اخلاق و آزادی انسان نمی‌ماند.» (همان، ج ۱، ص ۵۴۷)

وی سپس پاسخ داده است: «هیچ کاری ذاتاً نادرست و خطا نیست و شر اخلاقی، مربوط به نیت و اراده انسان است. بنابراین انسان خردمند به کمک عقل به طور آگاهانه راه سرنوشت را دنبال می‌کند.» (همان، ج ۱، ص ۵۴۷ و ۵۴۸)

همو گفته است: «رواقیان و کانت در مورد انکار حسن و قبح ذاتی و اعتقاد به اینکه فضیلت یک حالت روحی موافق عقل است، توافق دارند.» (همان.)

سرانجام باید بدانیم که رواقیان درباره امور اخلاقی تقسیمی بدین شرح دارند:

۱. امور ارزشی که موافق طبیعت است؛
 ۲. امور غیرارزشی که مخالف طبیعت می‌باشد؛
 ۳. امور خنثی که نه موافق و نه مخالف طبیعت است.
- در فلسفه رواقی اصل پیوستگی فضایل و رذایل اخلاقی وجود دارد؛ یعنی هرکس دارای یک فضیلت شود، همه فضایل را دارا شده و هر کس یک رذیلت داشته باشد، تمام رذایل را دارد. (همان، ج ۱، ص ۵۴۹)

در یک جمع‌بندی اصول عمده اخلاقی رواقیان به شرح ذیل است:

۱. مقاومت در برابر هر چیز و اصالت اراده انسان؛
۲. زندگی موافق با طبیعت؛
۳. کامیابی از نعمت‌ها به شرط اسیر نشدن در شهوات؛
۴. اعتقاد به حسن فاعلی نه فعلی؛
۵. اصل پیوستگی فضایل و رذایل.

اکنون به دیدگاه شهید مطهری درباره اخلاق رواقی می‌پردازیم:

بدون شک در فلسفه رواقی، جزئی از حقیقت وجود دارد؛ نیرومندی اراده، آزادگی، شخصیت معنوی داشتن، جزئی از اخلاقی بودن است. ولی این فلسفه اولاً بیش از

اندازه به درون گرائیده است و در نتیجه به نوعی دستور بی‌اعتنایی و سهل‌انگاری می‌دهد. اصل سخت‌کوشی و مقابله با حوادث و تغییر آنها در جهت مراد و هدف، در این فلسفه مورد توجه قرار نگرفته است. انسان در این جهان آفریده نشده است، فقط برای اینکه حالت دفاعی به خود بگیرد و مصونیتی درونی در خود ایجاد کند که حوادث نتواند در او تأثیر نماید. انسان آفریده نشده است که صرفاً آزاد بماند و برده و اسیر جریانات واقع نشود، 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 فلسفه بیش از اندازه فردگراست؛ تمام توجهش به فرد است؛ جنبه اجتماعی ندارد، یعنی هدف این فلسفه و این مکتب نجات دادن فرد است و بس. در این سیستم اخلاقی، عواطف باشکوه انسانی جای ندارد.

ثالثاً این فلسفه به نوعی مقاومت و نوعی رضا و تسلیم می‌خواند؛ مقاومت (البته مقاومت درونی) در برابر تأثیر حوادث (نه خود حوادث) و تسلیم در برابر آنچه به حکم طبیعت و 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 - که خوبی خود را نه از ناحیه اراده، بلکه از ناحیه دیگر داشته باشد و به علاوه آن مقصد، خوب فی‌نفسه باشد، نه خوب برای من و به عبارت دیگر مقصدی که خوب باشد، نه خوب نسبی - در میان باشد.

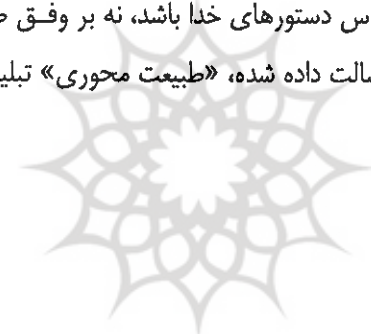
... اخلاق رواقی با اخلاق کلبی، در بی‌اعتنایی و تأثیرناپذیری از حوادث اشتراک دارند. کلبی مانند کسی است که از ترس گرفتاری به یک بیماری، از محیط می‌گریزد و اما رواقی به جای گریز از محیط بیماری، در خود مصونیت طبیعی ایجاد می‌کند، اما هیچ کدام به مبارزه با بیماری دعوت نمی‌کنند. (مطهری، حکمت عملی، ص ۴۷ - ۴۵).

اشکال دیگر به اخلاق رواقی، مربوط به زندگی بر وفق طبیعت است. گویا ماده‌گرایی رواقیان، آنها را بر آن داشته که به زندگی بر وفق طبیعت فرمان دهند؛ چنان‌که در عصر ما نیز مارکسیسم «آنتروپومورفیزم» را پذیرفته و ماتریالیسم تاریخی را از ماتریالیسم دیالکتیک اقتباس کرده است، در حالی که چنین برداشتی از واقعیات هستی نادرست است. ما اعتقاد داریم که سراسر طبیعت از آن رو که کار خدا و آفریده اوست، برای ما کاملاً پندآموزی دارد و طبیعت سرشار از آیات و نشانه‌هایی است که انسان را به سوی خدا هدایت می‌کنند و به حرکت او جهت می‌دهند، اما الهام‌گیری از طبیعت مفهومی این

نیست که انسان زندگی‌اش را تنها بر وفق طبیعت تنظیم کند و جز طبیعت آموزگاری نداشته باشد. افزون بر عبرت‌آموزی از طبیعت باید تعالیم وحی را نیز در نظر گرفت و بلکه بالاتر، باید هدایت تشریحی و آموزش‌های پیامبران اصل باشد.

اصولاً طبق فرموده قرآن^۱ پیامبر اسلام انسان‌ها را به شناسایی طبیعت می‌خواند و آیات الهی در طبیعت را بر مردم تلاوت می‌کند، اما این یک گام ابتدایی است که به دنبال آن «تزکیه» مردم توسط پیامبر انجام می‌گیرد و در مرحله بعد «کتاب الهی»، یعنی قرآن به مردم عرضه می‌گردد.

در نتیجه تربیت باید تربیت وحی باشد و اخلاق هم اخلاقی و حیانی و قرآنی و از سویی زندگی نیز باید بر اساس دستوره‌های خدا باشد، نه بر وفق طبیعت. بنابراین باید بدین گونه که به طبیعت اصالت داده شده، «طبیعت محوری» تبلیغ گردد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

قرآن مجید.

۱. آریانپور کاشانی، عباس، فرهنگ کامل انگلیسی - فارسی، تهران، امیرکبیر، چ ۴، ۱۳۶۹.
۲. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندی، تهران، پرواز، ۱۳۶۵.
۳. پاپکین و استرول، کلیات فلسفه، ترجمه دکتر سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، حکمت، چ ۵، ۱۳۶۸.
۴. فولکاید، پل، فلسفه عمومی، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
۵. برن، ژان، فلسفه رواقی، ترجمه دکتر سید ابوالقاسم حسینی، تهران، سیمرغ و امیرکبیر، چ ۲، ۱۳۶۲.
۶. امین، عثمان، الفسفه الرواقیه، مصر، مکتبه النهضه المصریه، ۱۹۵۹ م.
۷. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه دکتر سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.
۸. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی: حکمت عملی، تهران، صدرا، چ ۱، بی‌تا.
۹. _____، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت، چ ۱، ۱۴۰۴ ق.
۱۰. _____، نقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا، چ ۱، ۱۳۶۳.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی