

زیخرا

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

انسان‌شناسی اپیکوری و رواقی:

مروری بر نگرش‌های انسان‌شناختی در عصر هلنیسم^۱
محمد مهدی رفیعی^۲

چکیده

هلنیسم دوره‌ای غریب از تاریخ فلسفه، میان دو عصر قریب باستان و قرون وسطاست. این دوره در برگزیده اندیشه‌های مهمی چون اپیکوریسم، رواقی‌گری و فلسفه نوافلاطونی بوده و آثار قابل‌توجهی بر سده‌های بعدی داشته است. پژوهش حاضر با تکیه بر کتب و منابع موجود در حوزه فلسفه هلنیستی، انسان‌شناسی دو مکتب اپیکوریان و رواقیون را مرور می‌کند و سعی دارد از این رهگذر، بخشی از تاریخ انسان‌شناسی را نقد کند. نتایج این مقاله نشان داد که آموزه‌های یونان باستان در لایه‌های زیرین فلسفه یونانی‌مآبی (هلنیسم) رسوخ کرده، اما فیلسوفان هلنیستی صرفاً مقلد نبوده‌اند و نوآوری‌های چشمگیری نیز داشته‌اند. اپیکور با تکیه بر ابزار حس و نگرش مادی- اتمی به جهان، انسان را موجودی متشکل از مجموعه اتم‌ها می‌داند و به این دلیل زندگی پس از مرگ را انکار می‌کند. او با احترام به فضایل اخلاقی و دفاع از مسئولیت، انسان را آزاد از جبر فرض می‌کند و سعادت او را در لذت و رهایی از رنج می‌داند. در مقابل، رواقیون نیز با افزودن عنصر «اذعان» به دریافت‌های حسی، ملاک اعتبار شناخت را دگرگون ساخته‌اند و با نگرشی مادی، صورت‌گرا بوده‌اند. ایشان هویت انسان را در صورت یا پننوما دانسته‌اند. در این مقاله به روش توصیفی- تحلیلی پس از ارائه گزارشی از چارچوب‌های معرفت‌شناختی و جهان‌شناختی، درباره چهار سرفصل «هویت انسان»، «تعیین‌گرایی و آزادی»، «رابطه انسان با خدا و زندگی پس از مرگ» و «سعادت انسان»، در فلسفه اپیکوری و رواقی بحث شده است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه یونان، اپیکور، اپیکوریان، رواقیون، هلنیسم، انسان‌شناسی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۳

۲. سردبیر مؤسسه مطالعات انسانی و علوم انسانی اندیشه بهشتی؛ mahdi.rafeei.1511@gmail.com

۱. مقدمه

در میان دوره‌های مختلف تاریخ بشر، یکی از عصرهایی که کمتر به آن توجه شده و به‌خصوص در تاریخ فلسفه کمتر از آن یاد می‌شود، دوره هلنیسم است. این عصر با پایان یافتن عمر ارسطو در قرن چهارم پیش از میلاد آغاز شده و با شروع قرون وسطا در قرن چهارم میلادی پایان می‌یابد. اگرچه فلسفه در این دوره رونق یونان باستان را نداشته یا به اندازه قرون وسطا در کانون توجهات نبوده، اما در دل خود فیلسوفان و مکاتب نامداری پرورده است. اپیکوروس (اپیکور)، رواقیان و فیلسوفان نوافلاطونی به‌خصوص افلوپین و دیگر فیلسوفانی که بر تفکرات دوره‌های بعدی بسیار اثر گذاشته‌اند، همگی متعلق به این دوره از تاریخ فلسفه‌اند. ابعاد مختلف اندیشه‌های عصر هلنیسم این قابلیت را دارد که در پژوهش‌هایی موشکافانه بررسی شود و کنش‌ها و واکنش‌ها و تأثیر و تأثرهای این دوره نسبت به آموزه‌های اعصار قبلی و بعدی بازخوانی شود.

آنچه برای نگارنده بیشتر اهمیت دارد و شاید مهم‌ترین بخش اندیشه‌های یک اندیشمند نیز باشد، انسان‌شناسی عصر هلنیسم است. انسان در طول تاریخ به‌واسطه نحوه نگرشی که به او وجود داشته، نقش‌های مختلفی ایفا کرده و گاه، به‌واسطه اعتماد به نفس و نگاه ویژه به هویتش، کنشگر اجتماعی و سیاسی بوده و گاه به‌سان برده‌ای بی‌اختیار، تحت تسلط و فرمان شهاریان بوده است. مسئله‌ای که نویسنده را به آغاز این پژوهش برانگیخت، فراز و فرود اندیشه‌های انسان‌شناختی در تاریخ است که به‌مثابه شناخت سرگذشت انسان نیز هست. انسان‌شناسی عصر هلنیسم هم نشان‌دهنده دغدغه و مسائل انسان در آن دوره است و هم بیانگر نقش بشر در این دوره است؛ چراکه بشر هیچ‌گاه بیش از آنچه از خود انتظار داشته عامل و مؤثر نبوده است.

در پژوهش حاضر، انسان‌شناسی دو مکتب از مکاتب هلنیسم، یعنی «اپیکوریان» و «رواقیان» به بحث گذاشته شده است. مقاله حاضر از چهارچوب‌های معرفت‌شناختی و جهان‌شناختی این دو مکتب آغاز شده و به‌ترتیب با عناوین هویت انسان، تعیین‌گرایی و آزادی، زندگی پس از مرگ و رابطه انسان با خدا، و در نهایت سعادت انسان، کوشیده است انسان را در نگاه این دو مکتب معرفی کند. مروری بر پژوهش‌های مرتبط نشان می‌دهد در این زمینه پژوهش مستقلی شکل نگرفته و با وجود تحقیقات ارزنده و راه‌گشا در فلسفه اپیکوری و رواقی، انسان‌شناسی اپیکور و رواقیون با اندکی داوری، که در این مقاله صورت گرفته، موضوعی است که پیش‌تر درباره آن بحث نشده است.

۲. مبانی معرفت‌شناختی و جهان‌شناختی

۲-۱. اپیکور

اپیکور تنها معیار مطلق معرفت را حس و تجربه می‌دانست (آروین، ۱۳۹۹: ۱۷۲). او معتقد بود

خطاهایی که در ادراک حسی رخ می‌دهند، به هیچ وجه متوجه اندام حسی و داده‌های مستقیم آن نیست، بلکه این استنتاج از حس است که گاهی در خطا افتاده، از واقعیت دور می‌گردد، وگرنه صرف داده به‌دست‌آمده از اندام حسی هیچ خطایی ندارد (اورسون، ۱۳۹۹: ۳۷۶)؛ برای مثال هنگامی که انسان سراب را آب می‌پندارد، آنچه چشم گزارش کرده خطا نیست؛ زیرا به اقتضای نحوه قرارگیری شیء مبصر و زاویه تابش نور به‌علاوه حالت مواجهه چشم با نور، همگی در کنار هم پدیده‌ای را نمایان می‌سازند که مشابه خصوصیات آب است، اما ذهن در تحلیل این تصویر و بلکه با دخالت امیالی مانند تشنگی، به آب بودن سراب حکم می‌کند، در حالی که حس، پدیده‌ای را نمایان ساخته بود که فقط «مشابه آب» بود (بهشتی، ۱۳۹۴: ۱۰۸). بنابراین خطا نه در حس، که در استنتاج از حس رخ می‌دهد و به این ترتیب اپیکور حس را یگانه منبع کشف حقیقت برمی‌شمارد.

اپیکور به‌رغم اختلاف‌نظر با دموکریت در باب اعتبار عقل، جهان‌شناسی خود را مدیون اتم‌گرایی دموکریت است. وی با الهام از نظریه دموکریت، دست به تنظیم نظامی اتمیک می‌زند که در آن هرگونه صورت، به‌عنوان رأی مقابل، منتفی است (کلوسکو، ۱۴۰۱: ۳۲۰/۱). با اینکه اتم‌گرایی دموکریت تا حدود زیادی بر عقل‌گرایی متوقف است، اپیکور نشان می‌دهد که حس نیز می‌تواند وجود اتم را تصدیق نماید. با این حال، به نظر می‌رسد نهایت موفقیت اپیکور این است که ناسازگاری اتم‌گرایی با بی‌اعتباری عقل را خنثی ساخته، اما در اثبات اینکه حس بر اتم‌گرایی (در مقابل صورت‌گرایی ارسطویی) شهادت می‌دهد، ناتوان بوده است (آروین، ۱۳۹۹: ۱۷۲).

به هر روی، جهان اپیکوری جهانی فاقد صورت و بلکه متشکل از اجزای بسیار ریز (کوچک‌ترین اجسام ممکن) و تقسیم‌ناپذیری است (مارکس به نقل از شاو‌باخ، ۱۳۹۹: ۱۱۵) که اتم خوانده می‌شود. این جهان امری به نام نفس مجزای از جسم ندارد و حتی نفس هم باید با اصول اتم‌گرایی تفسیر شود و بدیهی است که چنین نگرشی با ماتریالیسم گره خورده است (فروغی، ۱۳۹۸: ۵۲).

از دیدگاه اپیکور عالم ناشی از علل مکانیکی است و هر پدیده‌ای حاصل یک رخداد تماماً اتمیک است. بر مبنای چنین نگرشی «نیازی به فرض و وضع غایت‌انگاری نیست» (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۶۵/۱)، اما چرا اپیکور به نظام مبتنی بر اتم‌گرایی، تجربه‌گرایی و نفی غایت‌انگاری روی آورده است؟ به نظر می‌رسد اپیکور دستگاه فلسفی خود را به گونه‌ای تنظیم نموده که دغدغه اصلی او را پاسخ دهد. آنچه در مکتب اپیکور آشکار و تردیدناپذیر است، این است که اپیکور هواخواه زندگی خوب و خوش‌زندگی کردن است. از دیدگاه او زندگی خوب زیستی است که همراه با لذت و عاری از اضطراب و تنش و تشویش باشد و در یک کلام زندگی خوب یعنی زندگی آرام. با وجود این، او معتقد بود مردم از چنین زندگی سعادت‌مندانه‌ای محروم‌اند و این صرفاً به دلیل معادباوری و اعتقاد به مجازات پس از مرگ است.

در واقع او باور داشت چون مردم از زندگی پس از مرگ و مجازات‌هایش می‌ترسند، دچار اضطراب و تشویش می‌گردند و همین زندگی خوب را از آن‌ها دور می‌سازد (آروین، ۱۳۹۹: ۱۶۶).

اپیکور با پناه بردن به اتم‌گرایی و نفی غایت‌انگاری، درصدد آن برآمد که مرگ را امری طبیعی و فرایندی اتمی جلوه دهد تا به انکار زندگی پس از مرگ و به تبع آن نفی مجازات پس از مرگ برسد. نگارنده بر این باور است که این دغدغه اپیکور مهم‌ترین محرک نظریات اوست و به همین جهت در موارد متعددی نظرات او حاصل اثبات عقلی یا حسی نیست، بلکه نتیجه امکان عقلی است؛ یعنی او به صرف امکان پذیرش نظر مطلوب بسنده کرده و در مواردی هرگز توانایی اثبات نظر خود را نداشته است.

۲-۲. رواقیون

از دیدگاه رواقیون اگرچه حس معتبر است، اما به‌تنهایی کافی نیست و به اذعان هم نیاز دارد. به عقیده آنان معیار حقیقت، پدیدار فراچنگ‌آورنده (کاتالپتیکه) است؛ یعنی ادراکی که نفس را وادار به موافقت می‌کند (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۴۴/۱). چنین پدیداری اگرچه از حس برآمده، اما لزوماً چون ادراک حسی بوده و ادراک حسی فی‌نفسه خطاناپذیر است (آن‌گونه که اپیکور معتقد بود)، نمی‌تواند معیار حقیقت باشد. بلکه نوعی اذعان و باورمندی نیز به این داده حسی لازم است تا ادراک دارای اعتبار گردد (آروین، ۱۳۹۹: ۱۸۶).

در نظر رواقی‌ها، حواس یک مبنای مهم برای چشم‌انداز عقل متعارف و علم طبیعی‌اند، اما آن‌ها خودکفا نیستند، آن‌ها خودشان را تفسیر نمی‌کنند، و ما برای تفسیر و فهم باید بر بقیه نظریه‌ای اعتماد کنیم که درصدد است پدیدارها را به‌عنوان یک کل تبیین کند (آروین، ۱۳۹۹: ۱۸۷).

چالش اصلی این نظریه، تفکیک پدیدارهای کاتالپتیکه از پدیدارهای غیرکاتالپتیکه است که فراچنگ‌آورنده نیستند. به عبارت دیگر، اکنون که پدیداری نزد نفس من حاضر شده، به کدام یک اذعان و اطمینان پیدا کنم و کدام یک را رد نمایم. اگرچه در تئوری معرفتی رواقیون به‌سادگی نمی‌توان به این پرسش پاسخ داد و این چالشی جدی برای فلسفه رواقی به حساب می‌آید، ایشان با ارجاع به حکیم رواقی (سوفوس)، تمیز و تفکیک حقیقت از غیرحقیقت را به او می‌سپارند و برای بستن پرونده این سؤال، پرسشگر را به نظام منسجم و هماهنگ رواقی ارجاع می‌دهند. در واقع، ایشان با ارائه دستگاه همه‌جانبه و نسبتاً کامل رواقی، سؤال‌های جزئی را در آن حل کرده و معتقدند نباید پرسش‌های جزئی را وسیله مقابله با کل دستگاه قرار داد، بلکه باید با اعتماد به نظام کلی، مسائل جزئی را حل نمود (آروین، ۱۳۹۹: ۱۸۸).

کوتاه سخن آنکه رواقیون با تأکید بر نظام فلسفی خود، راهکار تشخیص حقایق را عرضه ادراکات

به این نظام می‌دانند. به نظر آنان ادراکاتی که با این نظام هماهنگی کافی دارند و طبعاً مورد تأیید حکیم‌اند، معتبرند. بدیهی است که چنین نگرشی مستلزم نوعی اطمینان به برخی عقاید و پیش‌فرض قرار دادن آن‌هاست.

اما رواقیون در جهان‌شناسی‌شان اختلافات روشن‌تری با اپیکوریان دارند. ایشان، به‌ویژه رواقیون دوره متوسط (رک: کلوُسکو، ۱۴۰۱: ۲۸۴/۱)، تمایل زیادی به آرای افلاطون و ارسطو نشان داده‌اند. آن‌ها در صورت‌گرایی (آروین، ۱۳۹۹: ۱۸۸) و غایت‌انگاری با ارسطو هم‌عقیده‌اند (در عین اختلاف در تلقی‌شان از صورت و غایت) و با باور به پنثوما (نفس) جهانی، هم‌نظر با افلاطون می‌گویند: «غایت‌گرایی در موجودات آلی جزئی‌انگه‌ترین تبیین را می‌یابد که آن را نتیجه طرح خردمندان و هدفمند بدانیم» (آروین، ۱۳۹۹: ۱۹۰). در عین حال، رواقیون آرای متمایزی نیز از عقل‌گرایان یونان باستان دارند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها اعتقاد به ماتریالیسم است؛ به‌گونه‌ای که حتی صورت‌گرایی آن‌ها را تحت تأثیر خود قرار داده، تلقی ماده‌انگارانه‌ای از آن ارائه می‌کند (کلوُسکو، ۱۴۰۱: ۲۸۷/۱). همچنین ایشان به تبع هراکلیتوس، اصل وجود را آتش می‌دانستند (فروغی، ۱۳۹۸: ۵۶). همه این مبانی و خصوصاً آنچه در ادامه در خصوص انسان‌شناسی رواقی خواهد آمد، واکنش‌هایی در تاریخ به همراه داشت که سبب شد برخی از محققان از آن به‌عنوان جذاب‌ترین و پردوام‌ترین مکتب فلسفی در جهان باستان یاد کنند (آروین، ۱۳۹۹: ۲۰۳).

۲-۳. ماتریالیسم رواقی و اپیکوری

در این فرصت مناسب است با توجه به اینکه هر دو مکتب مورد بحث، مادی‌گرا و ماتریالیست‌اند، توضیحاتی پیرامون ماده و ماده‌گرایی ارائه شود تا مفهوم آن روشن‌تر شود و در مباحث پیش‌رو مورد توجه قرار گیرد.

در فلسفه اسلامی، برای شناسایی موجود مادی از مجرد (مجرد بودن از ماده/مادی نبودن) ملاک‌هایی مانند «محسوس به اندام حس ظاهر بودن»، «زمان‌مند و مکان‌مند بودن»، «امکان تغییر و دارای قوه و استعداد بودن» معرفی شده‌اند (نبویان، ۱۳۹۷: ۲۲۴/۳). فیلسوفان مسلمان پس از تمیز ماده از مجرد، به اثبات عالم مجردات دست زده‌اند، اما با توجه به موضوع بحث حاضر از پرداختن به آن‌ها خودداری شده و به معرفی و بررسی کتاب لذات فلسفه بسنده شده است. ویل دورانت در تعریف ماده از نظر تیندل هاکسلی، آن را «ماده ناجنبان تجزیه‌ناپذیر» معرفی می‌کند و بعد با اشاره به دیدگاه برگسون می‌افزاید که چنین تعریفی از ماده نمی‌تواند جامع همه افراد آن باشد؛ زیرا مفاهیمی چون الکتریسیته را نمی‌توان با «اتم» و «ماده ناجنبان تجزیه‌ناپذیر» توضیح داد (دورانت، ۱۳۹۹: ۴۸). در واقع مشکل اصلی در تعریف ماده همین موارد نقضی است که وجود آن‌ها محرز است، اما ماهیتشان برای بشر معلوم نیست. انرژی

مفهومی است پذیرفته شده که آثار آن به وفور وجود دارد، اما خود آن هرگز با چشم‌های مسلح و غیرمسلح دیده نشده است. همین مفهوم سبب می‌گردد حتی تلقی امروزی از ماتریالیسم با تلقی اپیکوریان و رواقیان متفاوت گردد؛ زیرا در عصر باستان و عصر یونانی‌مآبی، انرژی کشف نشده بود و چه بسا اگر فیلسوفان آن دوره از وجود چنین حقیقتی باخبر بودند، برای توسعه فلسفه خود از آن بهره می‌بردند، اما اکنون که انرژی حقیقتی انکارناپذیر است (و البته برای اهل فلسفه هیچ دور از ذهن نیست که در آینده این حقیقت انکار شده یا به حقیقتی دیگر تأویل شود، با این حال وجود امری غیر از اتم (انرژی) مسجل شده است که البته در عصر کنونی با چشم نمی‌توان آن را دید)، شاید مهم‌ترین پرسش فلسفی پیرامون آن، همین باشد که انرژی از سنخ ماده است یا نه؟ لوبون می‌گوید:

ممکن است مردم باهوش‌تری وجود انرژی غیرمادی را بپذیرند ...، اما برای ما قابل فهم نیست. ما آنگاه از چیزی می‌توانیم سر در بیاوریم که در چهارچوبه عمومی افکار و عقول ما بگنجد. گرچه ماهیت انرژی مجهول است، اگر بخواهیم از روی عقل سخن بگوییم باید آن را امری مادی بدانیم (دورانت، ۱۳۹۹: ۴۹).

به هر روی، این مسئله جدیدی است که به عصر اپیکور و رواقیون باستان نمی‌رسد و باید در تفسیر ماتریالیسم مورد بحث در تحقیق حاضر، انرژی را کنار گذاشت و از اتم (در نگاه اپیکور) و ماده و صورت (در نگاه رواقیون) سخن گفت. شاید مادی‌انگاری باستان را بتوان با نفی عقول افلاطونی توضیح داد و گفت مراد از ماتریالیسم، اعتقاد به محسوسات و باور نداشتن به امور غیرمحسوس است و مراد از حس همین حواس پنج‌گانه است. بنابراین در این نگاه پذیرش ارباب‌الانواع غیرمادی که از جسم دارای وزن و ابعاد خالی باشد (عبودیت، ۱۴۰۰: ۱۷۱/۱) ممکن نیست؛ زیرا اپیکور نیز برای اتم مدّ نظر خویش وزن قائل بود. کاپلستون در خصوص ویژگی‌های اتم نزد اپیکوریان می‌نویسد: «اتم‌ها در اندازه (بُعد) و شکل و وزن مختلف‌اند (نظر اتمیان پیشین هرچه بود، اپیکوریان یقیناً برای اتم‌ها وزن قائل بودند) و تقسیم‌ناپذیرند و تعداد آن‌ها نامتناهی است» (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۶۵/۱).

همین سه خصوصیت را پلوتارک در رساله درباره هیجان‌ات فیلسوفان برای اتم‌گرایی اپیکور ذکر می‌کند (مارکس به نقل از پلوتارک، ۱۳۹۹: ۱۰۲). این در حالی است که دموکریت اتم را فاقد وزن می‌دانست و همین یکی از وجوه اختلاف اتم‌گرایی اپیکور با دموکریت است (مارکس، ۱۳۹۹: ۱۰۶).

به این ترتیب، خصوصیات کلی ماتریالیسم اپیکوری و رواقی روشن گشت و تبیین شد که اولاً انرژی در این نوع ماتریالیسم مورد توجه نیست و ثانیاً با عنایت به دستگاه معرفت‌شناسی ایشان، امر مادی حتماً با حواس ظاهر درک می‌شود (ولو بالقوه) والا از محدوده دستگاه معرفتی آن‌ها خارج می‌بود. طبعاً ماده در چنین تلقی‌ای که وزن و اندازه و شکل دارد، جوهری است که فضا را اشغال



انسان‌شناسی اپیکوری و رواقی: مروری بر نگرش‌های انسان‌شناختی در عصر هلنیسم

می‌کند (شاغل حیّز). شاید مهم‌ترین وجه تفاوت ماتریالیسم اپیکوری با ماتریالیسم رواقی در همین باشد که اپیکور یک اتم‌گرا بود، در حالی که رواقی‌ها جسم را به صورت و ماده تحلیل می‌نمودند. با این همه، نکات بسیار دیگری در خصوص ماتریالیسم اپیکوری و رواقی وجود دارد که تفصیل آن طالب پژوهش مستقلی است و از غرض نگارنده در بحث حاضر خارج است.

۳. انسان‌شناسی

۳-۱. هویت انسان

این بخش درباره چیستی انسان و نسبتش با جسم اتمی یا صورت و ماده است و در آن از تک‌ساحتی یا دوساحتی بودن انسان بحث می‌شود.

اپیکور

در نگاه اتم‌گرایانه اپیکور نفس انسان همان مجموعه اتم‌های گردآمده در جسم انسان است. به عبارتی از کنار هم قرار گرفتن اتم‌ها و لحاظ کردن مجموع آن‌ها، نفس انسان حاصل می‌گردد (فروغی، ۱۳۹۸: ۵۲). بنابراین در مورد حقیقت نفس، چیزی جز اتم وجود ندارد و اعتقاد به یک روح فرامادی (نظر افلاطون) یا حتی صورت غیر از ماده (نظر رواقیون) بی‌معناست.

اپیکور حقیقت نفس را ویژگی ترکیب اتم‌ها به نحوی خاص می‌داند که در این حالت مرکب دارای خواص مختص به خود (نسبت اجزای تشکیل‌دهنده آن) است. استثنی اوریسون می‌نویسد:

تلفی اپیکوری از روابط میان خواص ماکروسکوپی و میکروسکوپی را شاید به بهترین وجه بتوان از ملاحظه شرحی دریافت که درباره پسوخته (نفس) می‌دهد؛ چراکه این شرح سخت‌ترین تلاش اپیکور برای توضیح ماهیت رفتار جوهرهای مرکب با ارجاع به ماهیت و نظم اتم‌های شکل‌دهنده آن‌هاست (اوریسون، ۱۳۹۹: ۳۹۴).

به عبارت دیگر، اپیکور بر این باور است که از کنار هم قرار گرفتن اتم‌ها به شکلی خاص ماهیت جدیدی به وجود می‌آید که خاصیت‌های جدیدی دارد. بنابراین اگرچه هر یک از اتم‌ها به صورت منفرد خاصیت ماهیت انسان را نداشته باشند و حتی برخی از ویژگی‌های نفس در هیچ‌یک از اتم‌های تشکیل‌دهنده آن نباشد، ترکیب این اتم‌ها ویژگی جدیدی به دست می‌دهد که مخصوص همان ماهیت مرکب یا نفس (پسوخته) است (همان: ۳۹۴).

اگرچه اپیکور اتم‌گرایی حذفی دموکریت را تعدیل کرده، اما در بحث هویت انسان همچنان ماتریالیست بوده و برای انسان یک هویت تک‌ساحتی قائل است (آروین، ۱۳۹۹: ۱۷۳). وی در مورد این مدعاهای خویش چنین استدلال می‌کند که هر دردی در بدن من مساوی با دردی است که من حس

می‌کنم، پس اساساً دوگانگی‌ای میان من و بدنم وجود ندارد (همان). اما کاملاً روشن است که این صرفاً یک تبیین از آسیب به بدن و احساس درد در «من» است. بنابراین آنچه اپیکوریان «استدلال» پنداشته‌اند، چیزی بیش از اعتبار یک تبیین را ندارد و همان‌گونه که دوگانه‌انگاری چون افلاطون بر اساس دیدگاه خود تبیینی از این مسئله ارائه نموده‌اند، و این تبیین اعتبار استدلال و برهان را نداشته است، آنچه اپیکور و پیروانش مطرح نموده‌اند نیز بیش از این دارای اعتبار نیست و مدعای آن‌ها را ثابت نمی‌کند.

رواقیون

از نگاه رواقیون جسم به صورت و ماده تحلیل می‌گردد. این نگاه کاملاً متأثر از آموزه‌های ارسطویی است، اما چون در نگرش رواقی ماده‌انگاری پذیرفته شده، نظریه صورت نیز باید با آن جمع و تفسیر شود. از نگاه رواقی، صورت یا پننوما خود جسم لطیف و ظریفی است که ماده را احاطه کرده و با حرکات خود بر محیط آن، ثبات و یک‌دستی و ماهیت آن را حفظ می‌کند. یک فیلسوف رواقی معتقد است: اولاً صورت خود نوعی جسم است و ثانیاً مکمل ماده و قوام‌بخش آن است (آروین، ۱۳۹۹: ۱۸۸).

به موجب این نگرش همه اشیا در عالم دارای صورت یا پننوما هستند و پننوما هر شیء دارای خواص و آثاری است. برای مثال پننوما در گیاه دارای اثر رشد و تغذیه است و در حیوان ادراک حسی نیز دارد و پننوما انسان علاوه بر آن‌ها از قوه نطق و تعقل نیز برخوردار است (اینوود، ۱۳۹۹: ۶۰). حتی پوزیدونیوس، از فیلسوفان حوزه رواقی متوسط که تحت تأثیر افلاطون به نوعی دوگانه‌انگاری قائل است، همه طبیعت را دارای نفس دانسته و مراتبی را میان نفوس طبیعی و روحانی برشمرده است (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۸۵/۱).

در دیدگاه رواقیون انسان از دو ساحت ماده و صورت تشکیل شده که بعد اصیل و قوام‌بخش هویت او را همان صورت او شکل می‌دهد. با توجه به نگرش جهان‌شناختی رواقی‌ها مبنی بر آتش دانستن اصل وجود (فروغی، ۱۳۹۸: ۵۶)، صورت را واقعیتی تشکیل می‌دهد که باطن و عنصر حقیقت‌بخش آن آتش است. نفس انسانی شریف‌ترین نفوس است: در واقع آدمی جزئی از «آتش» الاهی است که هنگام آفرینش آدمیان نزد آنان فرود آمده و نسل به نسل منتقل شده است؛ زیرا نفس هم، مانند هر چیز دیگر مادی است (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۵۰/۱).

در یک جمع‌بندی باید گفت صورت در همه اجسام وجود دارد. این صورت به یک معنا نفس هر جسمی است و در انسان این صورت یا نفس خصوصیات ممتازی دارد که از جمله آن‌ها قوه تعقل و اذعان ارادی است.

مادی‌انگاری صورت در نگاه رواقیون متوجه این اشکال است که اگر صورت خود جسمانی باشد



لازم می‌آید که متشکل از صورت و ماده باشد و صورت آن نیز باز مشمول همین ملازمه است. بنابراین نگرش رواقی به مسئله صورت، مستلزم تسلسل است.

۲-۳. تعیین‌گرایی و آزادی

اپیکور

اقتضای اتم‌گرایی اپیکوری آن است که همه اعمال و رفتار انسان معلول رخدادهای اتمیک باشد. درخصوص هویت انسان از دیدگاه اپیکور گفتیم که هیچ نفسی جز مجموعه اتم‌ها وجود ندارد و در این نگاه حتی نفس هم با اتم تفسیر می‌شود و در نتیجه رفتارهای انسان از یک تبیین مکانیکی و فیزیکی برخوردار است و هرچه طبیعت اتم‌ها حکم کرده و تعیین کند، در قالب عملی مشخص از انسان سر می‌زند:

اپیکوروس در پذیرش نظریه اتمی، با تعیین‌گرایی طبیعت‌گرایانه دموکریتوس موافقت می‌کند: همه فرایندهای طبیعی نتایج ضروری حرکت‌های اتمی‌اند، بدون هیچ‌گونه دخالت خارجی از سوی خدایان و بدون هیچ قانونی که قابل فروکاست به قوانین مربوط به حرکات اتمی نباشد (آروین، ۱۳۹۹: ۱۷۶).

او یادآوری می‌کند که کار ارادی این نیست که «اگر بخواهم بکنم و اگر نخواهم نکنم»، بلکه کاری است که «اگر بخواهم، بخواهم و اگر نخواهم، نخواهم». پیش از او چنین گمان می‌رفت که اگر کاری را خواستم و بر انجامش موفق شدم، یا نخواستم و انجام ندادم، پس من در کارم دارای اراده‌ام. اما اپیکور می‌پرسد اگر کاری را نخواستی، چرا نخواستی و اگر خواستی، چرا خواستی؟ به عبارتی باید دید که این انگیزه و قصد هم به اراده انسان است یا آنکه این انگیزه امری جبری است و به تبع عمل انسان هم از اراده او خارج است (ملکیان، ۱۳۷۹: ۳۱/۲). مشابه همین مطلب در فلسفه اسپینوزا نیز تکرار شده است (کاتینگم، ۱۴۰۰: ۱۷۹).

اما دغدغه اپیکور مبنی بر مسئولیت اخلاقی با نگرش تعیین‌گرایانه ناسازگار است و همین موجب می‌گردد او در عین باور به اتم‌گرایی، دست به توجیهی برای آزادی انسان بزند؛ زیرا مسئولیت متوقف بر آزادی است و تا انسان از تعیین‌گرایی رها نشده و به سطحی از آزادی نرسد، اعمال او از اراده و آزادی خارج است و مشمول مسئولیت قرار نمی‌گیرد. اپیکور با دست بردن در اتم‌گرایی دموکریت و افزودن مفهوم «انحراف اتمی» (مارکس، ۱۳۹۹: ۸۳) سعی دارد اعمال انسان را از تعیین‌یافتگی خارج کند:

او مدعی می‌شود که برخی از آن‌ها در برخی مواقع از مسیر متعارفشان به نحوی اتفاقی و نامحسوس منحرف می‌شوند. این انحراف حرکتی نامعلول به وجود می‌آورد و عمل انتخاب ما تا آنجا که مشتمل بر انحرافی اتمی باشد، عملی نامتعیین است. این انحراف (چنان‌که

اپیکوروس ادعا می‌کند) نه تجربه ما از جهان [اتمی] را نقض می‌کند و نه عقیده استوار ما به آزادی اراده را (آروین، ۱۳۹۹: ۱۷۸).

پس اپیکور اگرچه در مورد طبیعت یک تعین گراست، با اعتقاد به رخداد کاملاً اتفاقی انحراف اتمی، به این نتیجه می‌رسد که در عین حال اراده آزاد آدمی هم ثابت است و به طبع، انسان از نظر اپیکور موجودی مسئول است.

اگرچه هدف نگارنده در این مقاله نقد و بررسی آرای مطرح شده نیست، با این حال این سؤال را به عنوان مکمل بحث و در راستای فهم بهتر نظریه اپیکور مطرح می‌کنیم که آیا از نگاه اپیکور همه اعمال به ظاهر ارادی انسان مشمول استثنا در تعین‌گرایی (انحراف اتمی) است یا فقط برخی از افعال؟ اگر همه افعال حقیقتاً ارادی‌اند و حاصل انحراف اتم‌ها از جریان متعارفشان است، چگونه از آن به یک استثنا و اتفاق (خروج از جریان متعارف) یاد می‌کند؟ و اگر همه افعال ارادی نیست، چگونه افعال تعین‌یافته از افعال انتخاب‌شده تمایز داده شود تا انسان را در مقابل همان فعل و عمل مسئول بدانیم و نه در مقابل افعال تعین‌یافته؟ بنابراین «این راه حل به روشنی متقاعدکننده نیست» (آروین، ۱۳۹۹: ۱۷۸).

رواقیون

رواقیون انسان را مجبور به جبر طبیعت و البته پنثومای کل می‌دانستند. بنابراین عقیده سنتی ایشان از زنون رواقی گرفته تا سنکا جبرگرایی بود. با این حال، سخنانی از بزرگان این مکتب نقل شده که رهزن نوعی آزادی و انتخابگری برای انسان است.

سنکا اگرچه از لحاظ نظری طرفدار اصل سنتی جبر رواقی بود، عقیده داشت هر انسانی تنها اگر اراده کند که راه فضیلت را در پیش گیرد قدرت این کار را دارد. «به حد کافی قدرت پایداری را طبیعت اعطا کرده است، کافی است که آن را به کار بیندیم.» به علاوه، خدا به کسانی که تلاش می‌کنند خود را بسازند کمک می‌کند (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۹۳/۱).

همچنین رواقیون قائل به مسئولیت اخلاقی بوده‌اند و با توجه به تقدم آزادی بر مسئولیت باید به نوعی آزادی باور داشته باشند تا انسان را مسئول بخوانند. حقیقت این است که رواقیون عملاً به دنبال سطحی از آزادی‌اند و این را لازمه مسئولیت می‌دانند. بنابراین آن‌ها هم جبرگرا خواهند بود و هم باید زمینه مسئولیت را فراهم نمایند. برای این کار اپیکور از انحراف اتمی بهره برد و سعی داشت با تعدیل اتم‌گرایی دموکریت نشان دهد آزادی انسان با اصلاح اتم‌گرایی محقق می‌گردد.

رواقیون مسیر دیگری را طی کردند و ماتریالیسم را منافی با اراده نمی‌دیدند، بلکه با اصلاح تعین‌گرایی، آزادی را محقق ساختند. رواقیون معتقد بودند تعین لزوماً به واسطه «یک» علت محقق نمی‌گردد، بلکه ممکن است علل متعددی به شکل سلسله‌وار بر یکدیگر اثر بگذارند و حاصل این

انسان‌شناسی اپیکوری و رواقی: مروری بر نگرش‌های انسان‌شناختی در عصر هلنیسم **۱۰۵**

سلسله علل، گریزناپذیری معلول باشد. بر این اساس معتقدند اگرچه پدیدارهای انسان جبری باشد، اذعان و باور انسان به پدیدارها ارادی است و همین میزان از اراده کافی است تا گفته شود: عمل انسان بر عهده خود اوست، پس مسئول است (آروین، ۱۳۹۹: ۱۹۳).

اما آیا این نظر نشان‌دهنده آزادی عمل انسان است؟ به عبارت دیگر آیا فقط تصدیق و اذعان بر عهده خود انسان است یا اراده و آزادی او به ساحت عمل نیز کشیده شده و لذا عمل انسان نیز بر عهده اوست؟ به نظر می‌رسد آشکارا راهکار رواقیون نمی‌تواند پاسخ‌گویی مسئولیت انسان در قبال اعمال (جوارحی) او باشد، بلکه انسان (در این نگاه) فقط در قبال اهداف و نیت (عمل جوانحی) خود مسئول است. ترنس آروین از سنکا نقل می‌کند: «سرنوشت‌ها در صورتی که ما بخواهیم ما را رهبری خواهند کرد و در صورتی که نخواهیم ما را به دنبال خود خواهند کشاند» (آروین به نقل از سنکا، ۱۳۹۹: ۲۰۳).

عبارت فوق به‌وضوح مجبور بودن انسان در اعمال و رفتارهایش را نشان می‌دهد؛ چراکه انسان خواه‌ناخواه مسیر تعیین‌یافته را طی می‌کند و آزادی انسان تنها در نیت و قصد است. آروین درباره اینکه انسان در راستای چه هدفی و با چه نگرشی این عمل را مرتکب می‌شود، می‌نویسد:

اینکه ما نقش خودمان را خوب ایفا بکنیم، به این معنا نیست که نقش تعیین‌یافته علی‌مان را ایفا بکنیم یا نکنیم، بلکه به این معناست که این کار را با اهداف درست انجام دهیم، و این مقدار به عهده ماست (اگرچه از نظر علی امری تعیین‌یافته است، خواه آن اهداف را داشته باشیم یا نداشته باشیم) (آروین، ۱۳۹۹: ۲۰۳).

بنابراین کاملاً روشن است که جبرگرایی امری ثابت، مسلم و شایع در مکتب رواقی است و میان متقدمان (زنون) و متأخران (سنکا) در این مسئله تفاوتی نیست. آن‌ها فقط با ارادی دانستن «اذعان»، انسان را مسئول نیت خود برمی‌شمارند و نیت خیر و صحیح را زمینه‌ساز سعادت انسان می‌دانند (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۴۷/۱).

اما آیا اینکه سنکا تنبیه و مجازات بدکاران را لازم و ضروری می‌داند (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۹۵/۱)، منافعی با جبرگرایی است؟ برخی از متکلمان مسلمان چنین اشکالی را در برابر جبرگرایی اشاعره طرح نموده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۶۴/۲۶)، اما آیا می‌توان چنین اشکالی را بر جبرگرایی رواقی‌ها نیز وارد دانست؟ در پاسخ باید گفت: اولاً اگر نگرش کلی یک مکتب جبرگرایی باشد، حتی تنبیه و مجازات هم در آن مکتب امری جبری است. به عبارتی معلمی که دانش‌آموزش را مورد عتاب قرار می‌دهد، یا حاکمی که سارقان شهرش را مجازات می‌کند، خود نیز در عملش مجبور است و لذا خرده‌ای بر او نیست. ویل دورانت در این خصوص داستانی از زنون رواقی نقل می‌کند:

زنون که خود منکر رقیب بود، وقتی بنده خود را کتک می‌زد و بنده با التماس تقاضای عفو می‌کرد و می‌گفت به موجب فلسفه جبری خود زنون گناهکار نیست و در این کار مجبور و ناگزیر بوده است. زنون با آرامش حکیمانه‌ای در پاسخ گفت که خود او نیز در این کتک زدن اختیاری ندارد و به موجب فلسفه خویش مجبور و ناگزیر به این کار است (دورانت، ۱۳۹۸: ۹۲).

ثانیاً در نگرش رواقی‌ها جبر و تعین از علت واحد نشئت نگرفته و حاصل یک سلسله از علل و معالیل است؛ پس می‌توان گفت تربیت و تنبیه و تشویق خود بخشی از این سلسله علل تعیین‌دهنده‌اند و اگر عنصر تنبیه و تشویق را در سلسله قرار دهیم، خروجی آن نیز متأثر از این عنصر است و به تبع فعل تعیین‌یافته، فعلی متفاوت از خروجی سلسله فاقد عنصر تنبیه و تربیت است. بنابراین به نظر می‌رسد این‌گونه اشکال‌ها که بیشتر متناسب با فضای جدلی علم کلام است، در فلسفه و به طور خاص در مقابل مکتب رواقی قابل طرح نیست.

۳-۳. رابطه انسان با خدا و زندگی پس از مرگ

اپیکور

مسئله اصلی فلسفه اپیکور او را به این سمت می‌کشاند که زندگی پس از مرگ را انکار نماید. با توجه به هویت اتمی و مادی انسان و نفی هرگونه دوگانگی میان نفس و بدن، فلسفه اپیکور کاملاً مستعد آن است که مرگ را پایان هستی انسان بداند و هرگونه معاد یا ادامه حیات پس از مرگ را منتفی بخواند.

اپیکور بی‌دریغ از این فرصت به‌دست‌آمده از مبانی خود بهره برده، معاد را انکار می‌کند. این دیدگاه او را در پایان بخشیدن به تشویش و اضطراب مجازات پس از مرگ موفق می‌سازد و همین به کارآمدترین نگرش او در انسان‌شناسی و روان‌شناسی‌اش بدل می‌گردد. به این ترتیب، انسان بدون ترس و تشویش به خوب زندگی کردن و سعادت‌مندی از طریق لذت حداکثری توفیق می‌یابد.

اما با اینکه اپیکور انسان را از بند ترس از مرگ و مجازات‌های بعد از آن رها ساخته، همچنان تهدید دیگری برای سعادت‌مندی انسان می‌یابد و آن این است که اگر خدایی وجود داشته باشد که در امور انسان دخالت کند، اگرچه مجازات پس از مرگ منتفی شده، انتقام خدا از انسان در زندگی کنونی ممکن خواهد بود.

فلسفه حسی و تجربی اپیکور این اجازه را به او نمی‌دهد که به‌سادگی وجود خدایان را انکار نماید. او اذعان می‌دارد که مشاهدات و تجربیات مردم در رویاها و شهوداتشان، وجود خدایان را اثبات می‌نماید و اصل وجود چنین حقیقتی انکارناشدنی است (کلوسکو، ۱۴۰۱: ۳۲۱/۱). با این حال، او



انسان‌شناسی اپیکوری و رواقی: مروری بر نگرش‌های انسان‌شناختی در عصر هلنیسم

ضمن اشاره به اشکالاتی، سعی در جمع کردن میان وجود خدا و رهایی انسان از تشویش و اضطراب (در مورد عقاب و انتقام) دارد. اپیکور بر این باور است که اگر خدایان در جهان ما دخالت داشتند، نباید نقایص و شرور در طبیعت رخ می‌دادند. به عبارتی اگر خدایان موجودات کامل و سعادت‌مندی‌اند، چرا باید جهانی را به نقصان طبیعت اداره و طراحی کنند؟ او از این سؤال چنین نتیجه می‌گیرد که خدایان اگرچه وجود دارند، دخالتی در امور جهان ندارند. وی حتی یک گام فراتر رفته، این پرسش را مطرح می‌نماید که اصلاً خدایان سعادت‌مند و غرق در خوشی و لذت، چرا باید خود را درگیر امور دنیای ما کنند؟ بنابراین اولاً شرور و نقایص طبیعت و ثانیاً بی‌نیازی خدایان از پرداختن به امورات ما، از نگاه اپیکور نشان‌دهنده این است که خدایانی وجود دارند، اما این خدایان طراح و مدیر جهان ما نیستند. نگارنده بر این باور است که هیچ‌یک از این دو دلیل نمی‌توانند مدعای اپیکور را به اثبات برسانند؛ چراکه اولاً تبیین‌هایی از وجود خدای طراح (در عین وجود شرور و نقایص در عالم) وجود دارد و چنان‌که ذیل نظر رواقیون نیز خواهد آمد، این تبیین‌ها نه وجود خداوند را اثبات و نه نفی می‌کنند؛ ثانیاً اگر خدایان از پرداختن به امورات ما بی‌نیازند، چرا از خلقت ما بی‌نیاز نباشند؟ بنابراین اگر ادعای اپیکور صحیح باشد، اصلاً خدایان باید از ایجاد ما هم دست می‌کشیدند، اما اگر برای مثال، چنان‌که فیلسوفان مسلمان گفته‌اند، خداوند از آن جهت که فیاض علی‌الاطلاق است، بشر و دیگر موجودات را از عالی به دانی خلق کرده، پس به همان دلیل فیاضیت خداوند می‌توان گفت: مدبر و مدیر امور جهان ما نیز هست. پس این دلیل نیز برای مدعای اپیکور کارساز نیست. البته برخی گفته‌اند اتم در نگاه اپیکور قدیم و ازلی است (خسروپناه، ۱۴۰۰: ۱۲۱). در این صورت ممکن است بحث آفرینش و خلقت انسان به شکل دیگری تبیین گردد که در مقاله حاضر مدخلیتی ندارد.

رواقیون

رواقی‌ها تفسیری مادی و جسمانی از عالم دارند و به موجب آن هیچ موجودی را از ترکیب صورت و ماده مستثنا نمی‌دانند. چنان‌که اجزای جهان هر یک دارای پنومایی‌اند، مجموعه این جهان و کلیت آن هم به مثابه یک ماده دارای یک صورت و پنومای جهانی و نفس کلی است. این نفس که ناطق نیز هست، در تک‌تک اجزای جهان رسوخ و نفوذ کرده و به‌سان روحی است که در کالبد هستی دمیده شده است (فروغی، ۱۳۹۸: ۵۶). پوپ در تحقیق درباره انسان می‌نویسد: «همه چیز اجزای یک کل شگفت‌انگیز است که جسمش طبیعت و روحش خداست» (کاپلستون به نقل از پوپ، ۱۳۹۹: ۴۴۵/۱).

پنومای جهانی اهداف و غایاتی دارد که ماده خود (کل جهان به مثابه ماده واحد) را به سمت آن هدایت می‌کند و چنان‌که انسان برای نوشتن قلم را در دست خود به شکل خاص به حرکت درمی‌آورد،

پننومای جهانی نیز از اجزا و اعضای خود برای غایات و اهدافش بهره می‌برد و آن‌ها را در استخدام خود قرار می‌دهد. این پننومای جهانی یا نفس ناطقه کلی همان خدای رواقی است (راسل، ۱۳۸۸: ۲۰۴) که عالم را به بهترین و عقلانی‌ترین وجه ممکن اداره می‌نماید (آروین، ۱۳۹۹: ۱۹۱).

پیامد چنین اعتقادی، دست‌کم برای یک رواقی، این خواهد بود که در نگاهش به جایگاه انسان در جهان آن‌گونه که فیزیک رواقی آن را توصیف می‌کند، همواره آدمی را از دو منظر ببیند، و آدمیان را ذیل هر دو وصف بگنجاند، هم به‌عنوان موجوداتی مستقل و هم به‌عنوان اجزایی از یک کلیت بزرگ‌تر و عقلانی‌تر (اینوود، ۱۳۹۹: ۴۶۲).

جبری که درخصوص نفوس انسانی مطرح شد، ناشی از مطیع بودن انسان به‌عنوان آلتی برای این خدا و اهداف اوست. نگاه جبرگرایانه رواقی حکیم را فردی آرام و باثبات نشان می‌دهد و اضافه شدن خدایی که عاقل محض و خیرخواه است و قرار داشتن امور در دست چنین خدایی، این آرامش و وقار را افزون می‌سازد. اساس فلسفه رواقی که به فلسفه انسان‌ساز و آرامش‌بخش شهرت یافته، همین حالت تسلیم انسان در قبال رخدادهای عالم و حتی اعمال خود اوست.

علاوه بر این، رواقیون تأثیر جدی دیگری در خداشناسی داشته‌اند:

تصور فیلسوفان از خدا تصویری بود که خدا را فقط محدث جهان می‌دانستند و اولین بار در میان مکتب‌های فلسفی، این مکتب رواقیون بود که تصویری از خدا ارائه داد که خدا هم محدث جهان بود و هم مبقی جهان (ملکیان، ۱۳۷۹: ۴۱/۲).

بنابراین رواقیون نیز خداپاورانی‌اند که خداوند را هم خالق و هم مدیر و مدبر جهان می‌دانند، اما نگرش آن‌ها، به جهت ماتریالیستی بودن فلسفه رواقی، مواجهه با نوعی الحاد و طبیعت‌انگاری خداوند است (آروین، ۱۳۹۹: ۲۰۵). برتراند راسل درخصوص مادی‌انگاری خدای رواقی از گیلبرت موری چنین نقل می‌کند:

زنون ابتدا وجود جهان واقعی را بیان کرد. یک نفر شکاک پرسید: منظورت از جهان واقعی چیست؟ [گفت:] منظورم جهان جسمانی و مادی است. منظورم این است که این میز جسم مادی است. شکاک پرسید: خدا و روح چطور؟ زنون گفت: کاملاً مادی‌اند. اگر وجود داشته باشند از این میز هم مادی‌ترند. [پرسید:] فضیلت و عدالت و قوانین سه‌گانه، این‌ها هم اجسام مادی‌اند؟ زنون گفت: البته کاملاً مادی‌اند (راسل، ۱۳۸۸: ۲۰۴).

رواقی‌ها در مواجهه با سؤال از وجود شرور و نقایص در عالم با وجود آنکه تحت تدبیر پننومایی ناطق و خدایی خیرخواه است، چنین پاسخ می‌دهند که اگر انسان‌ها از باطن و نقش هر حادثه‌ای در غایت کلی هستی باخبر بودند، هیچ اتفاق جزئی‌ای را شر نمی‌پنداشتند. به عبارتی شرّ مطلق در عالم نیست و هرچه هست نسبی است و در راستای خیر و غایت نهایی قرار دارد: «نقص افراد به کمال کل

کمک می‌کند. نتیجه این می‌شود که وقتی از دید سرمدیت نگاه شود، واقعاً شری وجود ندارد» (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۴۷/۱).

اما چنان‌که درباره نظر اپیکور یادآوری شد، این پاسخ درخصوص «سازگاری» وجود شر در عالم با وجود خدایان طراح و مدیر یا نظر اپیکوریان درخصوص «ناسازگاری» آن، صرفاً تبیینی است بر اساس پیش‌فرض‌های فلسفی و خداشناختی، نه آنکه دلیلی باشد بر اثبات یا نفی خداوند.

درخصوص زندگی پس از مرگ، فلسفه رواقی نظر روشنی به دست نمی‌دهد. بنابراین اصطلاح زندگی پس از مرگ چندان در این فلسفه جای بحث ندارد. با این حال درخصوص جاودانگی به نحو پیوستن به جوهر غایی و اصلی عالم که همان خداوند باشد و حل شدن در آتش نخستین، کاپلستون می‌نویسد:

فناناپذیری شخصی در نظام رواقیان به دشواری ممکن است، و رواقیان پذیرفتند که تمام نفوس به آتش نخستین در حریق جهانی بازمی‌گردند. تنها نزاع بر سر این موضوع بود که چه نفوسی پس از مرگ تا حریق جهانی باقی می‌مانند، و در حالی که کلانتس این را برای همه نفوس انسانی صادق و معتبر دانست، خروسیپوس آن را تنها در مورد نفوس خردمند پذیرفت (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۵۰/۱).

۳-۴. سعادت انسان

اپیکور

از منظر اپیکور سعادت و غایت زندگی انسان در لذت و آسایش از رنج و الم است (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۶۷/۱). فلسفه حسی اپیکور برای او بیانگر آن است که تنها خیری که هر انسانی از کودک تا بزرگسال و بلکه حتی حیوانات، در تمام طول عمر به دنبال آن می‌دوند، «لذت» است (آروین، ۱۳۹۹: ۱۷۹). اگرچه مراد او از لذت فقط لذات جنسی و حتی دیگر لذات حسی ظاهری نیست (ملکیان، ۱۳۷۹: ۳۴/۲)، اگر همین لذت‌ها نیز مستلزم نوعی رنج و تشویش نگردند، می‌توانند مصداقی از خیر و سعادت باشند. او به حدی در دوری از تشویش مصرّ است که راسل می‌گوید: «در عمل وی بدانجا کشیده می‌شد که به‌جای وجود لذت، فقدان درد را مطلوب انسان خردمند بداند» (راسل، ۱۳۸۸: ۱۹۷). او حتی در اندیشه اجتماعی و سیاسی خود، انگیزه مسبب این سنخ از فعالیت‌ها را که در ظاهر با لذت‌گرایی ناسازگار است، رهایی از تشویش و احساس ناامنی در زندگی فردی می‌داند (آروین، ۱۳۹۹: ۱۸۰). او حتی برای دستیابی به لذت و آسودگی خاطر از تشویش، انسان را موظف به عمل به فضایل اخلاقی می‌داند. از نگاه او عدالت و شجاعت هم در راستای فرار از رنج و الم است. «او استدلال می‌کند که جست‌وجوی لذت، اگر به‌درستی فهمیده شود، عملاً مستلزم ترویج فضایل اخلاقی است.» (آروین، ۱۳۹۹: ۱۸۰).

در واقع چنان که راسل معتقد بود، اپیکور بیش از آنکه از لذت دفاع کند، آسودگی از درد را مطلوب می‌پنداشت، اما این منافاتی با اصل نگرش مبنی بر خیر مطلق پنداشتن لذت ندارد، زیرا به باور اپیکور، فقدان درد خود لذت است (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۶۷/۱).

اپیکور همچنین لذات را به فعال و منفعل یا متحرک و ساکن تقسیم نموده است. او لذت فعال و متحرک را به «دست یافتن بر مقصودی که انسان بدان گرایش دارد (و آن گرایش دردناک است)» و لذت منفعل یا ساکن را به «حالت اعتدالی که نتیجه آن وضعی است که اگر مفقود باشد انسان بدان گرایش پیدا می‌کند»، تعریف کرده است (راسل، ۱۳۸۸: ۱۹۶). به گمان من می‌توان گفت ارضای حس گرسنگی در حین انجام گرفتن لذت متحرک است و حالت سکونی که پس از ارضای کامل گرسنگی ناگهان دست می‌دهد لذت ساکن است (همان). بنابراین آنچه در فلسفه اپیکور موضوعیت دارد، «لذت» است و بر این اساس فضیلت نیز صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به لذت است (آروین، ۱۳۹۹: ۱۸۲).

رواقیون

فلسفه رواقی برخلاف اپیکور، سعادت را فی‌نفسه در فضیلت یا همان زندگی عقلانی می‌داند و نقشی طریقی و ابزاری برای آن قائل نیست. آن‌ها سیطره عقل بر زندگی انسان و رفتارهایش را همان سعادت انسان دانسته‌اند.

اما اگر انسان از نگاه رواقیون مجبور و بی‌اراده است، چگونه تصمیم‌گیرنده باشد و زندگی خود را عقلانیت بخشد؟ پاسخ یک رواقی این است که نفس آدمی، خواه‌ناخواه، مرتکب اعمال و رفتاری می‌گردد که با غایت پنومای جهانی متناسب است و در این مسئله (عمل جوارحی) هیچ‌گونه اختیاری ندارد. با این حال، در خصوص اذعان و نیت عمل، انسان کاملاً آزاد است و خود برمی‌گزیند که عملی که از او سر می‌زند، در راستای امیال غیرعقلانی باشد یا آنکه در جهت هرچه بهتر رقم خوردن اراده الهی باشد. از نظر یک رواقی، او باید نقش خودش را در این نمایشنامه جهانی خوب ایفا کند (آروین، ۱۳۹۹: ۲۰۲). و این ایفای نقش فقط در نیت انسان است.

بنابراین انسان باید به این توجه داشته باشد که هدف و نیت عاقلانه و فضیلت‌مندانه‌ای داشته باشد، نه آنکه عمل جوارحی خود را تغییر دهد. رواقیان برخلاف افلاطون و ارسطو که خرد و دانش را در انحصار برگزیدگان و خواص می‌دانستند، بر این باور بودند که همه آدمیان از خرد بهره دارند، (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۲۳) و از این رو کسی از این موهبت محروم نیست. بدین ترتیب انسان‌ها می‌توانند (و باید) میان امیال خویش تعادل برقرار کنند و آنچه عقلانی است را به‌عنوان هدف و قصد خود برگزینند.



۴. نتیجه

در این مقاله روشن گشت که اپیکور فیلسوفی تجربه‌گرا و متکی به حس، اتم‌گرا و ماتریالیست بود. او هویت انسان را همان مجموع اتم‌ها می‌دانست، اما تعین‌گرا نبود و باور داشت انسان موجودی است آزاد و دارای اراده در اعمال خود. زندگی انسان در نگاه اپیکور با مرگ بدن به پایان می‌رسد و حتی خدایان اگرچه موجودند، در همین زندگی کنونی هم در امور جهان دخالت ندارند. در نگرش او خیر محض و سعادت نهایی انسان لذت است و شاید از نگاه او مهم‌ترین مصداق لذت، فقدان درد و رنج باشد.

هم‌زمان با اپیکور، رواقیان نیز در دوره هلنیسم سر برآوردند و آراییی از جمله صورت‌گرایی با قرآتی ماتریالیستی، جبرگرایی و پننومای جهانی را ابراز داشتند. از نگاه فیلسوفان رواقی، سعادت انسان در سلطه عقل بر رفتارها و نیت انسان است.

بررسی تفکرات اپیکور و رواقیان نشان می‌دهد انسان عصر هلنیسم شدیداً نیازمند شانه خالی کردن از بار مسئولیت وجدانی است. اگرچه در ظاهر هم اپیکوریان و هم رواقیان ندای مسئولیت اخلاقی و دفاع از فضایل سر می‌دادند، هر دو مکتب در جست‌وجوی خیال آسوده و شانه خالی از مسئولیت‌های وجدانی و فطری بودند. اینکه اپیکور از زندگی بدون تشویش می‌گوید و در این راستا از اتم‌گرایی گرفته تا انکار جهان پس از مرگ و نفی خدای مدیر، به عقایدی پناه می‌برد که چاره‌ساز تشویش او باشند، یا اینکه رواقیان با تکیه بر جبر و تصدیق این باور که هرچه از آدمی سر بزند خواست خدا و جزئی از غایت خیر و مطلوب است، همه بیانگر بی‌حوصلگی فیلسوفان عصر یونانی مآبی است و به تعبیر جورج کلوُسکو تلاش آن‌ها بر این بوده که «برای فرد در جهانی پر از خصم مأمونی فراهم آورند» (کلوُسکو، ۱۴۰۱: ۲۸۵/۱).

اینکه چه عوامل فرهنگی و سیاسی انسان آن دوره را به چنین روزی انداخته و او را از زندگی مجدّانه، پرتلاش و همه‌جانبه دور نگاه داشته، خود می‌تواند موضوع پژوهشی مستقل باشد. آنچه ادیان الهی و به‌خصوص مکتب اسلام به انسان‌ها آموخته‌اند، نه فرار از بار مسئولیت و سرخوشی بی‌جهت، که امیدواری در عین ترس و خوف در عین رجاست. اسلام انسان را به تلاش و کوشش بی‌وقفه در راه سعادت‌مندی نوع بشر و تکامل آنچه در زمین است به‌واسطه فرمانروایی او، دعوت و تشویق می‌نماید (رفیعی، ۱۴۰۱: ۱۳۱)، در حالی که مکاتب یادشده دنبال نوعی سکون درونی و آرامش‌اند که تحولات و تغییرات و مشکلات اجتماعی، خاطر وجدان آن‌ها را آزرده نسازد. بنابراین به گمان نویسنده، آنچه فلسفه این مکاتب را جهت‌دهی می‌کند، پیش‌فرض‌های وابسته به تمایلات درونی ایشان است.

منابع

۱. آروین، ترنس (۱۳۹۹)، تفکر در دوره باستان، تهران: سمت.
۲. اورسون، استفن (۱۳۹۹)، تاریخ فلسفه راتلج (از ارسطو تا آگوستین): مکتب اپیکور، تهران: نشر چشمه.
۳. اینوود، برد (۱۳۹۹)، تاریخ فلسفه راتلج (از ارسطو تا آگوستین): مکتب رواقی، تهران: نشر چشمه.
۴. خسروپناه، عبدالحسین (۱۴۰۰)، جزوه تاریخ فلسفه غرب، وبگاه خسروپناه.
۵. دورانن، ویلیام جیمز (۱۳۹۷)، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خوئی، تهران: علمی و فرهنگی.
۶. _____ (۱۳۹۷)، لذات فلسفه، تهران: علمی و فرهنگی.
۷. راسل، برتراند (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های حبیبی.
۸. رفیعی، محمدمهدی (۱۳۹۴)، شناخت از دیدگاه فطرت، تهران: روزنه.
۹. _____ (۱۴۰۱)، انسان از منظر قرآن؛ انسان‌شناسی شهید آیت‌الله دکتر بهشتی، تهران: معارف.
۱۰. عبودیت، عبدالرسول (۱۴۰۰)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت.
۱۱. عنایت، حمید (۱۳۷۷)، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران: زمستان.
۱۲. فروغی، محمدمعلی (۱۳۹۸)، سیر حکمت در اروپا، تهران: نیلوفر.
۱۳. کاپلستون، فریدریک چارلز (۱۳۹۹)، تاریخ فلسفه، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۴. کاتینگم، جان (۱۳۹۷)، عقل‌گرایان، تهران: سمت.
۱۵. کلوسکو، جورج (۱۴۰۱)، تاریخ فلسفه سیاسی: دوران کلاسیک، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
۱۶. مارکس، کارل (۱۳۹۹)، رساله دکترای فلسفه، تهران: اختران.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹)، تاریخ فلسفه غرب، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۹. نبویان، محمدمهدی (۱۳۹۷)، جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی استاد فیاضی، تهران: مجمع عالی حکمت اسلامی.