

فلسفه رواقی

نوشته: ژان برن

ترجمه دکتر سید ابوالقاسم پور حسینی

۱۱۱





بها : ۲۳۰ ریال



ژان برن
Jean Brun

۱۱۱

فلسفۂ رواقی

ترجمہ دکتر سید ابوالقاسم پور حسینی



وابسته به: «مؤسسه انتشارات امیرکبیر»

برن، ژان

Jean Brun

فلسفه رواقی

ترجمه دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی

چاپ اول: ۳۵۳۶ شاهنشاهی

چاپ: چاپخانه کاویان- تهران

شماره ثبت کتابخانه ملی: ۱۵۳-۲/۳۵۳۶

حق چاپ محفوظ است.

به نام خداوند حکیم

مقدمه

قبل از همه، باید از پیشگاه خوانندگان عزیزی که این ترجمه را زیر نظر دارند پوزش بطلبم و اقرار کنم که این اثر بدانگونه که آرزوی قلبی نگارنده بوده است از کار در نیامده و به عجز خود اعتراف دارم. در انتشار این رساله، خود را مرهون همه استادان عالیقدر گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران می دانم که به نوعی مرا ارشاد و یاری نمودند و سزا است که از استاد گرانمایه جناب دکتر یحیی مهدوی که مظهر فضیلت و نماینده حکمت و فرزانی است از دل و جان سپاس قلبی خود را اظهار نمایم.

نکته ای که گفتنی است این است که در این ترجمه، نظر کلی نگارنده به تفهیم مطالب و رسایی مفاهیم بوده است و ترجمه تحت اللفظی صورت نگرفته و با بکار بردن مترادفات خواسته است از چهره حقیقت پرده گشایی کند. حالا تا کجا به این آرزو توفیق یافته است؟ عنایت و اشارات و عفو و اغماض خوانندگان باید به آن مدد رسانند. والسلام.

فروردین ماه دوهزار و پانصد و سی و شش

دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی

فهرست

قسمت اول

صفحہ ۹	نحلہ رواقی
۱۱ »	رواقیون عہد باستان
۲۴ »	رواقیون متوسط (میانہ)
۲۸ »	رواقیون عہد امپراطوری (رواقیون جدید)

قسمت دوم

	فصل اول-فلسفہ
۴۲ »	کار ویژه فلسفہ
۴۵ »	اجزاء فلسفہ و ترتیب اجزاء آن
	فصل دوم-منطق
۴۸ »	منشأ ومعنی و اہمیت منطق رواقی
۵۳ »	شناسائی-بحث المعرفہ
۵۳ »	تصور (فانطاسیا)
۵۹ »	تصور تفہیمی
۶۱ »	رضامندی و تصدیق و علم
۶۳ »	دیالکتیک
۶۴ »	قضیہ
۶۵ »	استدلال
۷۰ »	فصل سوم-طبیعت
۷۲ »	جہان
۷۶ »	اصالت مادہ
۷۹ »	امور غیر جسمانی

۷۹	صفحه	امور توجیه‌شدنی
۸۲	»	خلاه
۸۳	»	مکان
۸۴	»	همدردی و هم‌آهنگی جهانی
۸۶	»	خدا
۸۷	»	سرنوشت
۹۲	»	خدا و خدایان-وجود خدا
۹۴	»	ذات و ماهیت خدا
۹۸	»	مشیت
۱۰۱	»	غیبگوئی
۱۰۵	»	انسان-نفس
۱۱۳	»	تقدیر (سرنوشت) و اختیار (آزادی) انسان
۱۱۷	»	دیودرکرونوس و آینده‌محتمل
۱۲۱	»	برهان تن‌آسان
۱۲۳	»	دوعلیت
۱۲۸	»	فصل چهارم-اخلاق
۱۲۹	»	امیال
۱۳۰	»	خیر مطلق و فضیلت
۱۳۸	»	انفعالات (عواطف)
۱۵۰	»	حکیم
۱۵۷	»	نظام سیاسی-سیاست جهانی
۱۵۹	»	رفتارهای مناسب

قسمت سوم

۱۶۵	»	حکمت رواقی و سرانجام آن
۱۷۷	»	نهرست اسامی و اعلام

لطفا غلطهای زیر را اصلاح فرمائید

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۹	۹	cittivm	cittium
۱۱	۱	۲۴۶	۲۶۴
۱۲	۲	بعد	بود
۲۳	۴	می نگریستند	می نگریسته
۲۴	۲۰	Tarese	Tarse
۲۵	۶	مقینین	مقننین
۲۶	۱	نمی آورد	نمی آمد
۲۶	۲۱	پازیدونیوس	پوزیدونیوس
۳۶	۱۶	پدر، همسرش	پدر همسرش
۴۷	۱۵	Aétins	Aétius
۴۸	۱۹	Pvissance	Puissance
۵۹	۱	با	به
۷۶	۱۶	سمبیلخوس	ممبیلخوس
۷۷	۲۲	صربح	صریح
۹۳	۱۰	درکه	دراکه
۹۴	۶	سکتوس	سکستوس
۱۰۰	۷	ار	از
۱۰۸	۹	آن	آن را
۱۰۸	۱۹	می کنند	می کند
۱۰۹	۱۰	می شوند	می شود
۱۲۸	۲۰	Mqrale	Morale
۱۵۳	۱۱	باشد	شد
۱۵۴	۶	آن	او
۱۶۶	۲۲	انباذقلس	انباذقلس

نحله رواقی

مکتب رواقی منحصرأ منسوب به فلسفه زنون سیتیومی^۱ مؤسس این مکتب نیست، بلکه نحله رواقی مرکب از فلاسفه و استادان و شاگردانی هستند که آن را اداره یا هدایت کرده‌اند. در تاریخ نحله رواقی معمولاً سه دوره بزرگ تاریخی را می‌توان تشخیص داد:

اول- رواقیون قدیم. مرکز فعالیت این گروه در آتن بوده و در قرن سوم قبل از میلاد مسیح می‌زیسته‌اند و اسامی سه نفر از بزرگان فلسفه رواقی در این دوره مشهور است: زنون و کلئانتس^۲ و خروسیپیوس^۳.

دوم- رواقیون متوسط. این حکماء در قرن دوم قبل از میلاد

۱. Zénon de Cittivm (در فلسفه رواقی فیلسوف دیگری به نام زنون آمده که اهل تارس Tarse و شاگرد خروسیپیوس و جانشین وی بوده است) برحسب گفته دیوژن لائرسی از زنون سیتیومی آثار کمی باقی مانده ولی شاگردان زیادی داشته و بطوری که در جلد چهارم فرهنگ علوم فلسفی آمده این فرضیه که (جهان به وسیله حریق مدهشی از بین می‌رود) منسوب به او است.

2. Cléanthe 3. Chrisippe

می‌زیسته‌اند. فلسفه رواقی در این دوره اصالت وحدت و شور اولیه خود را از دست داد ولاتینی مآب شد.

دیوجانس بابیلنی^۱ و آنتی پاتر تارسی^۲ و پانه سیوس رودسی^۳ و بوزیدونیوس اهل آمپامه^۴ از ناموران این دوره هستند.

سوم- رواقیون دوره جدید یا رواقیون عهد امپراطوری، که در قرن اول و دوم بعد از میلاد روزگاری داشتند و اصولاً از اهالی رم یا حوالی آن بودند. این حکماء مطالعه منطق و فیزیک (طبیعیات) را به کنار گذاشته و جز علم اخلاق به علم و دانش دیگری رغبت و عنایتی نداشتند. و می‌توان اسامی زیر را به عنوان مشاهیر این دوران برشمرد: سنک^۵ که به حق می‌توان او را فیلسوف دانست. مونوسیوس اهل روفوس^۶. اپیکتوس^۷. مارکوس اورلیوس^۸.

- | | |
|--------------------------|------------------------|
| 1. Diogène le Babylonien | 2. Antipater de Tarse |
| 3. Panétius de rhodes | 4. Posidonius d'Apamée |
| 5. Sénèque | 6. Munosius Rufus |
| 7. Epictète | 8. Marc- Aurèle |

زنون سیتیومی (۳۳۶-۲۴۶ ق. م) - هنگامی که زنون از کشتی پیاده شد و قدم به شهر آتن نهاد احتمالاً سال ۳۱۴ قبل از میلاد مسیح بود و در این احوال مکتبهای متعدد فلسفی دریونان به تعلیم و تدریس و ترویج آراء گوناگون می پرداختند.

آکادمی زیر نظر پوله مون^۱ جانشین گزنوکرات^۲ که او وارث اسپوزیپوس^۳ و او جانشین بلا فصل افلاطون^۴ مؤسس آکادمی بود اداره می شد.

ریاست و اداره نحله مشاء^۵ با ثئوفراستس^۶ جانشین ارسطو بود که به سال ۳۳۲ وفات یافت. کراتس تبسی^۷ نحله کلیون را اداره می کرد. مؤسس نحله کلبی آنتیس تنس^۸ بوده است.

تئودر^۹ اهل آته مکتب کورنائی را که به وسیله آریستپوس کورنائی^{۱۰} تأسیس شده بود به عهده داشت.

در نزدیک آتن درمگار^{۱۱}، دیودر کرونوسی^{۱۲} و استیلین^{۱۳} نحله مگاری را که به وسیله اقلیدس^{۱۴} شاگرد سقراط و ابولید^{۱۵} پدید آمده بود سرپرستی می کردند.

زنون اغلب معاصرین خود را می شناخت و به آراء و افکار آنان آشنایی داشت و به صراحت نمی توان گفت که کدام نحله و تا چه حد

- | | | | |
|-------------------------|---------------------|---------------------|-----------|
| 1. Polémon | 2. Xénocrate | 3. Speusippe | 4. Platon |
| 5. Lycée | 6. Théophraste | 7. Cratès de thébes | |
| 8. Antisthène | 9. Theodore d'Athée | | |
| 10. Aristippe de Cyrene | 11. Mégare | | |
| 12. Diodore de cronos | 13. Stilpon | | |
| 14. Euclide | 15. Eubulide | | |

در عقاید وی نفوذ و تأثیر داشته است.

زنون در جزیره سیتیوم^۱ که متعلق به قبرس بعد تولد یافت، ابن جزیره صبغة فرهنگ یونانی داشت ولى جزء مستعمرات فنیقیه بود.

دو نفر دیگر از بزرگترین مشاهیر دوران رواقیون قدیم نیز از مشرق زمین (آسیای صغیر) برخاسته‌اند یکی کلائانتس که در تروآد^۲ و دیگری خروسپیوس در کیلیکیه^۳ تولد یافته بودند.

انتساب فلاسفه این دوران بعضی از مورخین را به این پرسش وا داشته که تا چه حد می‌توان از نفوذ فکر مشرق زمین در آراء رواقیون قدیم گفتگو کرد؟

پرسش دیگری که به‌یمن تجربه و تحقیق حاصل می‌شود این است: که نفوذ جغرافیایی و اقلیمی تا چه میزان می‌تواند در ایجاد و تألیف و ترکیب آراء فلسفی متفکران اثربخش باشد؟

تبار و اجداد زنون از فنیقیه بودند چه معاصرینش هر جا که خواسته‌اند او را تحقیف کنند او را «فنیقی کوچک» خوانده‌اند و از آثاری که از مورخین باقی مانده از لهجه و آهنگ صدای او که با ساکنان آن تفاوت داشته یاد کرده‌اند.

در باره اینکه چه موجب وسببی زنون را وادار کرده که آهنگ فلسفه کند روایات و اخبار متفاوت و شنیدنی به دست ما رسیده است. از جمله گفته‌اند: زنون فرزند بازرگانی بود به نام مناسه^۴ از فنیقیه^۵ مقداری پارچه‌های مخمل ارغوانی به قصد تجارت خریده و عزم یونان کرده بود، از بد حادثه کشتی در جلوی دماغه پیره^۶ غرق شد و

1. Cittium 2. Troade 3. Cilicie 4. Mnasee

6. Pirée

۵. محل کنونی سوریه.

محموله آن به دست امواج افتاد و زنون دست خالی به آتن وارد شد، سرگردان و پریشان احوال. روزی به دکان کتاب قسروشی نشست و کتاب یادبودهای^۱ گزنفون^۲ را بر می خواند، مطالب و مضامین آن کتاب وی را خوش آمد، زنون از کتاب فروش پرسید در کجا می توان چنین مردمان بزرگواری را که در این قبیل کتابها از آنها یاد می شود یافت؟ و اینان چه کسان اند؟ در این اثنا کراتس^۳ کلبی از برابر دکان می گذشت، کتاب فروش او را به زنون نشان داد و گفت: «دنبال این مرد برو». زنون با آن فیلسوف آشنا گردید و او را به استادی برگزید و از او حکمت آموخت.

بر حسب روایت دیگر، سبب تمایل زنون را چنین آورده اند: زنون برای این که بداند، بهترین نحوه زندگانی سعادتمندانه چیست؟ متوسل به سروش غیبی می شود و با او به مشورت می پردازد. پاسخی که هاتف به او می دهد چنین است: «با رفتگان و گذشتگان رابطه و تماس پیدا کند». بلادرنگ زنون معنی این دستور را در می یابد و به مطالعه و تعمق در آثار و نوشته ها و گفته های قدماء می پردازد.

در هر صورت، نحوه و سبب آشنایی و تمایل او به فلسفه هر چه باشد، آنچه مسلم است اینکه، زنون فلسفه را از شاگردی و خدمت فیلسوفی کلبی به نام کراتس آغاز کرد، مشهورترین فلاسفه این مکتب، دیوجانس^۴ است که حکایات جالب و شکوه مندی به او نسبت می دهند.

مشرّب این فلاسفه که مؤسس بر افکار آنتیستنس^۵ بود، قبل از همه طرد ورد قراردادهای اجتماعی و شکستن سنت ها و معارضه و

1. Mémorables 2. Xénophon 3. Cratès

4. Diogène 5. Antistène

مبارزه با مقبولات و مشهورات جامعه بود.
حکیم به معنای خاص در نزد آنان کسی بود که «بروفی طبیعت
زندگانی می کرد و در جمع باخود می زیست».

حکماء کلبی، رفتار معاصرین خود را نقد می کردند و لغزش
آنها را با ریشخند و طعن تلقی می نمودند و با کنایه و اشاره سکناات و
حرکات مردمان را به تمسخر و استهزاء می گرفتند.

در نظر آن گروه، فیلسوف کسی است که «چیزی برای اختفاء
و کتمان و پنهان کردن از هیچ کس ندارد، گویی حکیم می تواند در
مأوایی روباز و آبگینه حصار بسر بسر و چیزی را از کسی مخفی و
پنهان ننماید».

کراتس این اصل را در رفتار با همسرش هیپارشیا^۱ رعایت
می کرد. کلیون عالماً عامداً شاگردان جدید خود را وادار به تحمل
ریاضتها و آزمونهایی می نمودند تا در بلایای سخت آنان را به کار آید
و به آنها نیز می آموختند که چگونه اعمال و رفتار و کردار معاصرین
را به سخریه و بازیچه بگیرند و سنتها را بشکنند تا به سادگی
زندگانی کنند.

از این رو، دیوجانس از نوآموز جدیدش خواسته بود درحالی
که در کوی و برزن به دنبال او حرکت می کند، يك استخوان بزرگ
ماهی را به طناب بسته و به خاك بکشد، نوآموز تازه کار دچار شرم
می شود و از اجرای امر استاد سرباز می زند و استخوان ماهی را رها
کرده پا به فرار می گذارد. دیوجانس از او می برد و او را شایسته
فراگرفتن تعلیمات فلسفه کلبی نمی داند و او را می راند و می گوید:
«يك استخوان ماهی محبت و دوستی ما را به هم زد».

بر اساس همین آزمون، کراتس برای مرید و مطیع ساختن زنون، با اینکه او را مسلط بر نفس و خویشندار می دانسته، ظرفی بزرگ را پر از آش عدس کرده و به دست او می دهد تا او را از کوی و برزنی پر ازدحام و جمعیت بر سر نهاده ببرد، زنون، پر آزر و خجالت زده، سعی می کند ظرف را در زیر دامن خود پنهان کند. تا مبادا کسی او را به چشم حقارت و استهزاء بنگرد، کراتس که ازدنبال ناظر او بوده می رسد و با ضربه چوب دستی ظرف را می شکند، آش روی ساق و پای زنون می ریزد و او از خجالت استاد، پا به فرار می گذارد، کراتس با صدای بلند فریاد می زند «ای فیتی کوچک! چرا فرار می کنی؟ من که به تو بدن کردم!»

زنون بایستی آنچه را که می آموزد بخاطر بسپارد، چرا که او می خواست که بعداً آموخته های خود را در امور مربوط به فروتنی و تواضع و نجابت به جوان نوخاسته متمولی بیاموزد تا اینکه او به تعقیب و ادامه تعلیمات و تدریس آراء او بپردازد.

زنون را به نوبه خود روی نیمکتی مملو از گرد و غبار می نشاند و بعد او را روی کرسی و چهار پایه فقیرانه که پر از حشرات موزی بود جای می داد... و اینقدر این ریاضتها را ادامه داد تا جوان ریمیده از درس و بحث راه فرار و جلای وطن در پیش گرفت.

همچنین زنون از کراتس می بایستی طرز حاضر جوابی و آمادگی در دادن پاسخهای دندان شکن را فرا بگیرد، و تا جایی که در این فن متبحر شد و به مرد متکبر خود خواهی که به آهستگی و تبحر از بالای مسیر آب (فاضل آب) می گذشت گفت: «او حق دارد که از گل ولای هراس داشته باشد زیرا آینه ای جز این برای اینکه خود را در آن ببیند ندارد». و همچنین در مجلسی میهمانی آرام آرام به مرد پر حرف

و فضولی نزدیک شده و گفته است «به ما دو گوش و يك زبان داده اند که بیشتر از آنچه باید بگوئیم بشنویم» - گویی او در مجلسی قرار گرفته بوده که مأمورینی حضور داشته اند تا به شاه خبر برسانند که کسانی در مجلس بوده اند که سکوت پیشه کرده و دم بر نمی آوردند.

اما زنون بایستی بیشتر این تعلیمات کراتس را بخاطر بر بسپارد که حکیم کسی است که مطابق با طبیعت باید زندگی کند. زنون همچنین شاگرد و مستمع ستیلپن^۱ مکاری و گزنو کرات پیر و افلاطون بود.

او پس از تکمیل معلومات در حدود سن چهل و دو سالگی به تدریس و تعلیم پرداخت و مؤسس و بنیان گذار مکتبی شد که ابتدا آن را مکتب زنونی می نامیدند اما بعداً به مناسبت عادت رایج که هر مکتب را به اقتضای محل تشکیل، نامگذاری می نمودند مکتب زنونی تبدیل به مکتب روافی شد.

این عنوان مأخوذ از کلمه یونانی رواق^۲ به معنی در بود، زیرا زنون نزدیک رواق منقش^۳ به تعلیم می پرداخت، گویا پولیگونوت^۴ برای تزئین و نلطیف آن محل تعداد زیادی قطعات نقاشی شده آویزان و نصب کرده بود و روایت کرده اند که در دوره حکومت جباران بیش از هزار و چهارصد نفر در آنجا قتل و عام شده بودند. در هر صورت این فلاسفه را به سبب محل تدریس، روافی نامیده اند.

در محل رواق منقش، زنون بزودی دوستان و شاگردان فراوانی پیدا کرد و مورد احترام عمومی قرار گرفت و به فـروتنی و صبور ی يك نفر خارجی و غیر یونانی محترمانه زندگانی می کرد.

1. StilPon 2. Stoa 3. Portique poecile

4. Polygonote

با اینکه شاگردان و طلبه زیادی او را فرا گرفته بودند ورود به مجلس درس و استفاده از تقریرات استاد برای همگان آزاد و رایگان بود و برعکس تعلیمات سوفسطائیون که با مزد و حق تدریس انجام می شد و مخصوص اشراف و طبقات ممتاز بود بحث و فحص زنون برای عموم و توأم با الفت و مخالطت بود.

دیوجانس لائرسی^۱ روایت کرده است: «زنون را دوستانی عربان و برهنه فرا گرفته بودند و بدین سبب تیمون^۲ او را به باد سخریه گرفته بود که گروهی از بینوا و بدبخت ترین مردمان به دنبال او راه افتاده اند».

زنون در تعلیم و گفتار خود، هر کلمه و هر جمله ای را سبک و سنگین می کرد و با بیانی ممتلی از مفاهیم معنی دار گوناگون کلمات را با لحن خارجی و لهجه ای بیگانه از زبان رسمی یونانی ادا می نمود. طرز بیان و وقار او طوری بود که شنوندگان و شاگردان را وادار می کرد که او را به جای معلم و عالم علم معانی بیان و خطابه و منطق به مثابه معجزه گر و پیامبری در حسن طلاق بیان تلقی نمایند.

زنون از حضور در مجالس بزرگان و آمد و شد با صاحبان عنوان پرهیز می کرد و بجای خود یکی از شاگردانش را نزد شاه آنتیگون^۳ که او را به دربار دعوت و احضار کرده بود گسیل داشت. اهالی آتن بی اندازه در باره او احترام و تکریم روا می داشتند و کلید شهر را با تاجی طلا به او اهداء نمودند و مجسمه برنزی از او تهیه کرده و در وسط شهر به افتخار او افراشتند. مرگ او مانند زندگانش ساده و آرام بود. گویند روز مرگ

1. Diogène Laërce

2. Timon 3. Antigone

او چنین اتفاق افتاد. چون از مدرس خواست بیرون آید، به زمین خورد و انگشتش شکست، شکستن دست او را از مرگ و خبر رحلت آگاهانید، محکم با دست دیگر زمین را کوبید و فریاد بر آورد: «ای خاك! من خود می آیم، چرا اینسان به سوی خود می کشانیم!». این را گفت و خود را خفه ساخت، او را در گورستان سرامیک^۱ به خاك سپردند.^۲

دیوجانس لائرسی اسامی زیادی از آثار او را نام برده است از جمله:

درباره قانون اساسی، زندگانی بر وفق طبیعت، عاطفه و طبیعت انسان، شهوات، تکلیف، در باره قانون، تعلیم و تربیت یونانی، در باره حیات، درباره جهان، درباره علایم و نشانه‌ها، فیثاغوریان در باره کلیات، حسن انتظام و تنسيق کلمات، پنج مسأله هومر، در باره مجلس استماع شعر، هنر، راه حل‌ها، ایرادات، تفاسیر کراتس، اخلاق. از این همه اثر جز قطعاتی چند آن هم به وجه مجمل و ایجاز به دست ما نرسیده است ولی از همین قطعات قصار و شروحي که در باره بعضی از آثار زنون باقی مانده، نشانه‌های اصیل مکتب رواقی در آنها مشهود و مشخص است.

کلئانتس^۳ (۳۳۱-۲۳۳ ق. م) - کلئانتس که بعداً جانشین زنون گردید در آسوس^۴ واقع در تروآد^۵ تولد یافته بود. در ابتدا به

1. Céramique

۲. بر سنگ مزار زنون چنین نوشته شده است « این جا آرامگاه کسی است که دانش ما زیادتش یکی بود ».

3. Cléanthe

4. Assos

5. Troade

ورزش جسم روی آورد و پهلوانی شد مشت زن، وقتی که در سال ۲۸۲ در آتن از کشتی پیاده شد فقط چهار درهم سرمایه داشت.

کلتانتس خردمندی زنون را فاقد بود ولی در مقابل حضور قلب داشت و حاضر جواب بود - بر اثر ورزش، اندامی درشت و تنومند داشت و بعضی او را به دراز گوش تشبیه می کردند و می گفتند او تنها کسی است که تاب تحمل بار گران و پالانی را که زنون بر پشت او می نهد داراست. در محاورات پاسخهای دندان شکن و متناسبی می داد.

نیروی بدنی به او اجازه می داد تا مشاغل شاق و سخت را از جمله آب کشی از چاه را انجام دهد، بعضی او را از سر تسوین و تخفیف آب کش^۱ (کسی که از چاه آب می کشد) خطاب می کردند و او بخونسردی پاسخ مناسبی می داد.

بعضی دیگر او را هرکول^۲ ثانی صدا می کردند.

کلتانتس برای یاد داشت کردن سخنان استاد خود پولی نداشت تا قطعات پاپیروس بخرد از این رو بر روی سفال (گل پخته) و یا استخوان کتف گاو گفته های استاد را می نوشت.

انتخاب کلتانتس بجانشینی زنون به علت خصوصیات عقلانی متوسط او نبود بلکه به سبب دقت و جزئی بینی و همچنین وفاداری و امانت او در نقل و حفظ تعالیم استاد صورت پذیرفت.

مدت نوزده سال کلتانتس زحمت شاگردی را کشید تا استاد شد و قریب صد سال عمر کرد.

گویند لته های او ورم کرد، اطباء او را دو روز از خوردن غذا منع کردند ولی پس از پایان این مدت او به روزه و گرسنگی ادامه داد تا بی طاقت شد و مرد.

به هنگام مردن گفته بود: ^۱ «چه بسا روزها که روزه داشتم و با گرسنگی به زندگی ادامه دادم». از آثار او جز چهل بیت شعر که در نیایش زئوس سروده چیزی باقی نمانده است.

کلتانتس پس از مرگ زنون در قبال مکتب رواقی احساس مسئولیت می کرد و از بی نظمی که در وحدت مکتب راه می یافت نگران بود و این نگرانی او بی جا نبود زیرا هر یک از شاگردان سودایی در سر و هوایی در پیش داشت و مکتبهای کم و بیش ناپایداری در جنب مکتب اصلی تأسیس کردند از آنجمله است: وضع آریستون شو^۲ و هریلوس اهل قرطاجنه.^۳

دیوجانس لائرسی نام چندتن از شاگردان زنون را ذکر کرده است از جمله: پرسه^۴ و دنیس هراکلی^۵ که در بیانهای علت ترك مکتب رواقی و الحاق به مکتب کورنائی را شرح داده است. و همچنین دیوجانس نام سفروس بوسفوری^۶ را که قبلاً کلتانتس او را به اسکندریه نزد بطلمیوس فیلوپاتور^۷ فرستاده بود و بعداً از جزو شاگردان او خارج شده بود یاد کرده است.

خروسیپیوس^۸ (۲۸۰-۲۱۰) - خروسیپیوس مکتب رواقی را از تفرقه و نفاق‌رهای داد و به آن وحدت بخشید، سبب این امر

۱. به روایتی دیگر به هنگام مرگ گفته بود حالا که به نیمه راه رسیده‌ام دیگر

بر نمیگردم.^۲

2. Ariston de chauve 3. Herille de cartage

4. Persée 5. Denys d'Heraclée

6. Spheros du Bosphore 7. Ptolémé Philopator

8. Chrysippe

شخصیت بارز و منطق قاطع و برنده اش بود که معاندان را وادار به اقرار می نمود.

خروسیپیوس در حدود سال ۲۸۰ در سولس^۱ متولد شد. این شهر بداشتن لهجه ای زننده و گوش آزار مشهور بود و به روایتی دیگر مولد او شهر تارس^۲ بود که بعداً مسقط الرأس بلوس مقدس^۳ گردید.

بنابر روایت ضعیفی خروسیپیوس به ورزش دویدن پرداخت و در این ورزش مهارت پیدا کرد. برخلاف کلتانتس که مردی افتاده و فروتن بود خروسیپیوس سرگران و خود خواهی هایی داشت. در پاسخ سابیلی که از او پرسیده بود، فرزندم را به دست چه کسی برای تربیت و آموختن بسپارم؟ او ابتدا خاموش مانده و سپس گفته بود: «تا من هستم او را به چه کسی خواهی سپرد؟ تربیت او را به من واگذار! زیرا اگر من کسی را مرجح بر خود می دانستم، خودم به او مراجعه می کردم و نزد او دروس فلسفی را می آموختم». خروسیپیوس خیلی پرکار و فعال بود و سبک آثارش مغشوش و انشاء او سبک و سست.

دیوجانس لائرسی تألیفات او را رقمی شگفت یعنی حدود ۷۰۵ اثر می داند که گویا ۱۱۹ اثر در منطق و ۴۳ اثر دیگر در علم اخلاق و بر همین نسق بقیه...؟!

خروسیپیوس اشتیاق به نوشتن شروح مطول بر آثار گذشتگان داشت و کتاب اورپید^۴ را شرح کرده است. شخصیت وی مغایر با شخصیت زنون بود و با اینکه کلتانتس

1. Soles 2. Tares 3. Saint Paul
4. Médée d'Euripide

به هنگام مرض موت او را به جانشینی برگزید از لحاظ روحی با او توافق نداشت.

اساس تعالیم وی مبتنی بر استدلالات قاطع و احتجاجات جزئی و منکی بر مبانی منطقی بود. رواقیون تعارض و دفاع در برابر استدلالات سفسطی نحله مگار را که آن را مکتب «دوستدار مجادله»^۱ می نامیدند وظیفه خود می دانستند و همچنین در رد موشکافی ها و نکته گیریهای افلاطونیان جدید که اداره آن گروه به عهده آرسزیلاس^۲ بود بذل مجاهده می کردند.

آرسزیلاس سعی می کرد با شك و انکار معتدلی با منطق صریح خود به نفی عقاید مخالفین بپردازد و این روش دفاع و مجاب ساختن حریف را به شاگردان و دوستان خود می آموخت. خروسیپیوس تا آن حد با آکادمی جدید دست و پنجه نرم کرد که او را تشبیه به «کاردار برنده ای که پیوندها و رشته های آکادمی را می گسلد» کرده بودند.

اعتماد او به منطق و قدرت استدلال به اندازه ای بود که دعوی پایه گذاری مبانی منطقی عقاید رواقی را می کرد و مدعی بود که بابرهان خود خصم را مجاب و خاموش می سازد. در باره قدرت استدلال او گفته اند: «اگر خدایان با منطق سر و کار می داشتند، روش دیگری جز منطق او را نمی سپردند!».

به حق باید گفت، که خروسیپیوس موجب گردید تا فلسفه رواقی بر پایه ای استوار استقرار یابد تا آنجا که گفته اند: «اگر خروسیپیوس نبود فلسفه رواقیون هم نبود».

۱. Eristique (منظور از دوستداران مشاجره نحله مگار بود که فلاسفه آن شایق و علاقمند به مشاجره و مجادله بودند).

با آنکه در آن ایام ملوک و سلاطین با رضای خاطر فلاسفه را یاری می کردند و آنان را به عنوان مشاور و مقنن به دربار می خواندند، به نظر می آید خروسیپیوس به این درخواستها بسه چشم بی اعتنایی می نگریستند و هیچ يك از آثار کثیر خود را به نام یکی از حکام نکرده و دعوت بطلمیوس را در عزیمت به سفروس نپذیرفت و به آن دیار و دربار نرفت.

در سن هشتاد سالگی وفات کرد، به روایتی گویند به علت شرب شیرین شراب، شربت تلخ اجل را سر کشید و بسه روایتی خنده دار گویند، دید خری انجیر می خورد از مشاهده آن متعجب گردید و بخنده افتاد و اینقدر خندید تا نفس آخر را کشید.

بعد از خروسیپیوس زنون تارسی^۱ در صدر مکتب رواقی قرار گرفت و بعد از او دیو جانس بابلی^۲ اداره نحله رواقی را عهده دار گردید. در سال ۱۵۰ اهالی آتن دیو جانس بابلی و کارنثاد^۳ افلاطونی و کربتولائوس^۴ مشائی را به عنوان سفارت به رم گسیل داشتند. بعد از دیو جانس، آنتی پاتر^۵ و آنگاه به ترتیب ارشمیدس تارسی^۶ و یوئه سیوس صیدونی^۷ نحله رواقی را سرپرستی کردند.

پانه سیوس^۸ (۱۸۵-۱۱۲ ق. م) - پانه سیوس شاگرد آنتی پاتر بود و با اوست که اصطلاحاً دوره دوم یا دوره میانه (قرون وسطی) فلسفه رواقی آغاز می شود.

در آن هنگام آراء زنون در مشرق زمین تا حدود بابل نشر یافته بود و اصول این فلسفه در اسکندریه به خوبی شناخته می شد و دامنه بسط و نفوذ آن به رم که در صدد قبول فرهنگ یونانی بود کشیده شده بود.

باید در نظر داشته باشیم که در آن ایام دانستن زبان یونانی و تکلم بدان زبان در میان مردم با فرهنگ مرسوم بوده پانه سیوس در رودس^۹ تولد یافت و به آتن رفت و نزد آنتی پاتر به تحصیل فلسفه پرداخت و بعد قصد رم کرد و در آنجا با سیپیون امیلی^{۱۰} آشنا گردید.

1. Zénon de Tarse 2. Diogène le Babylonien
3. Carnéade 4. Critolaüs 5. Antipater de Tarse
6. Archimède de Tarse 7. Boéthius de Sidon
8. Panétius 9. Rhodes 10. Scipion Emilien

و با او به اسکندریه رفت و همقدم و همراه او مسافرتی طولانی در طول ساحل غربی افریقا نمود. این دو حکیم نسبت به یکدیگر احترام فوق العاده‌ای مبذول می‌داشتند و دوستی آنها واجد نشانه‌هایی از الفت و صمیمیت بود.

در آن روز گاران، رم پای‌تخت و مرکز مملکتی وسیع بود که اقصی نقاط آن به یمن مجاهدۀ مقنین و تدبیر قضات در امن و امان اداره می‌شد و وجدان‌های شخصی در قبال امنیت عمومی جویای قبول اخلاقی بشر دوستانه بود و چون افکار عالیه انسان دوستی از زبان فلاسفه رواقی شنیده می‌شد مردم به سراغ آن حکماء می‌رفتند و بدینوسیله عطش اشتیاق خود را به کسب فضائل و اخلاق حسنه فرو می‌نشانند. و از اینجاست که پانه‌سیوس دوستی و مصاحبت گروهی از جمله محبت و احترام خواهرزاده سیپون، کنتوس توبرون^۱، موسیوس سی-ولا^۲ قاضی، روتیلیوس روفوسی^۳ کنسول، آئلیوس ستیلون^۴ عالم نحوی، تیبریوس گراشوس^۵ و کایوس فاینوسی^۶ و دیگران را جلب نمود.

پس از مرگ آنتی پاتر، پانه‌سیوس به آن بر گشت و ادارهٔ مکتب رواقی را به عهده گرفت. در عهد پانه‌سیوس، مذهب رواقی متعادل به نوعی انسان دوستی مبنی بر خیرخواهی و نیکوکاری گردید و توجه رومی‌ها را که مردان عمل بودند به فلسفهٔ خود جلب و ترغیب کرد.

کم کم مکتب رواقی جنبهٔ التقاطی پیدا کرد و وحدت اولیه خود را از دست داد و افکار افلاطون و ارسطو به وسیلهٔ پیروان و شاگردان آن نحل در فلسفه رواقی اثر گذاشت و آراء رواقیون باستان تعدیل گردید. فی المثل فضیلت امری مطلق و کلی و مأخوذ از طرد

1. Quintus Tubéron

2. Mucius Scaevola

3. Rutilius Rufus

4. Aelius stilon

5. Tiberius Grachus

6. Caius Fannius

ردائل و تعدیل کمالات به دست نمی آورد، بلکه در فلسفه پانه سیوس احتمال و امکان و نسبیت پابپای یقین و صراحت و اطلاق جای خود را در تعقل و تفکر باز نمود و بنا به قول بُوان^۱ «پانه سیوس، مردم را با عالم امکان و جهان آشنا و مأنوس و مهربان ساخت».

پانه سیوس آثار متعددی نگاشت و از همه مهمتر رساله (تکلیف) او بود که به گفته خود سیسرون^۲، دو کتاب از آثار وی، مقتبس و متأثر از این رساله پانه سیوس بوده است.

پوزیدونیوس^۳ (۱۳۵ ق.م - ۵۱ قبل از میلاد) - پوزیدونیوس در آپامه^۴ واقع در سوریه تولد یافت و چون به سن کمال رسید به شاگردی پانه سیوس درآمد.

در حدود سال ۱۰۰ قبل از میلاد مسافرتی طولانی را آغاز کرد و در طی آن تمام سواحل مدیترانه را بازدید نمود و سپس در رودس^۵ مکتب و مدرسه‌ای تأسیس کرد و به تدریس اشتغال ورزید و در این شهر فعالیت‌های مهم سیاسی را انجام داد. از جمله در سال ۸۶ ق.م از طرف اهالی رودس بعنوان سفیر به رم رفت.

متورخین فلسفه، غبطه می‌خورند که چرا در طول سالیان دراز از نفوذ و اثر پوزیدونیوس در آثار سایر فلاسفه و دانشمندان بی‌خبر مانده بودند.

پوزیدونیوس یار پمپه^۶ و دوست معلم سیسرون که به سال ۷۷ به رودس آمده بود گردید.

از آثار پازیدونیوس اثری به دست ما نرسیده ولی می‌توان

- | | | | |
|-----------|------------|---------------|-----------|
| 1. Bevan | 2. Cicéron | 3. Posidonius | 4. Apamée |
| 5. Rhodes | 6. Pompée | | |

آراء و افکار او را در آثار سیسرون مخصوصاً در کتاب دوم طبیعت و در توسکولان^۱ و همچنین در کتاب «الهیات» بطور ضمنی دریافت. استرابون^۲ روایت می کند که پوزیدونیوس را کتابی در علم جغرافیا و رساله ای درباره اوقیانوس ها بوده است. گویا جالینوس^۳، سنک، کلئومد^۴، بروکلس^۵ برای نگارش و تدوین آثار خود از آراء پوزیدونیوس استفاده فراوان نموده اند.

۳۰ رواقیون عهد امپراطوری (رواقیون جدید)

از آن زمان که زنون تعلیم مشرب رواقی را در تالار 'منقش آغاز نموده بود سه قرن گذشت. و بعد از روزگاران درازی که آتن مرکزیت علمی و فرهنگی داشت جای خود را به رم داد و رم عظمتی حاصل کرد ولی تحلیل دنیای رمی هم کم کم شروع شد و عصر درخشان اوگوست^۱ را به دورانی سپرد که در آن دوران، اسامی اشخاصی مانند مسالین^۲، تیر^۳، کالیکولا، آگریپین^۴ و نرون^۵ در صفحات پر زیر و بم تاریخ نقش می‌بست. حکومت آنان گرچه وحدت امپراتوری و انضباط ظاهری کشور را نوید می‌داد اما توطئه‌های درباری و انقلابات سیاسی و قتل و کشتارها موجب پیدائی محبیطی شده بود که در آن وحشت و دهشت و اختناق حکمفرما بود.

امپراتوران به مدد نمایان و یاری سخن‌چینان به حریم اشراف حمله می‌کردند و اموال آنان و دیگران را برای ازدیاد غنائم خود در خزائن می‌انباشند و فقط در مراسم بازی‌ها سیرک و به موقع تقسیم خواروبار در وسط مردم ظاهر می‌شدند، آنهم با احتیاط و تدابیر لازم.

حکماء و مؤرخین و نویسندگانی که به چاپلوسی امپراتور نمی‌پرداختند یا در اضطراب و تشویش بسر می‌بردند و یا در سیاه-جال‌ها و زندان‌ها.

نرون، لوکن^۶ را منع کرده بود که آثارش را در ملاء عام قرائت نکند. و هم او بود که موسونیوس رواقی را زندانی و محبوس ساخته بود.

- | | | | |
|--------------|--------------|-----------|------------|
| 1. Auguste | 2. Messaline | 3. Tibère | 4 Caligula |
| 5. Agrippine | 6 Néron | 7. Lucain | |

دومی تین^۱، با توسل به حکم دیوان اعیان (مجلس سنا) همه فلاسفه را نفی بلد کرد. در این میان، نسیمی از مشرق می‌وزید و ترشحات افکار آن سرزمین‌های دوردست را در رم می‌پراکند و در هر گوشه این شهر در خفیه و علن آداب و مناسک کم و بیش گوناگونی برای خدایان دور و نزدیک بر گزار می‌گردید.

از همه مهمتر در بین این دنیای کفر آمیز و مکتبهای مختلف حکمی و فلسفی زمزمه رسالت و بشارت پیامبری مسیح به گوش می‌رسید و قرن اول میلادی با تبلیغ مسیحیت در تاریخ ضبط می‌گردید. در اوائل قرن دوم میلادی با وجود تراژان^۲، هادرین^۳ و آنتونین^۴، محیط تفکر عقلانی و بسط فلسفی نوینی پدید می‌آمد زیرا فلسفه رواقی با ظهور آخرین تجلی خود (ظهور مارکوس اورلیوس^۵) از اریکه امپراتوری تبلیغ می‌شد پیش از این فلسفه رواقی از کلبه محقر غلامی اپیکتوس^۶ نام رواج می‌یافت. اما اندکی بعد که در سراسر قلمرو امپراتوری، بربرها از همه جبهه‌ها رم را تهدید می‌کردند، امپراتور فیلسوف در جریان لشکر کشیها و شرکت در پهنه کارزارها، به تأملات و اندیشه‌های فلسفی و عقائد باطنی می‌پرداخت.

سنک^۷ (سال ۴ ق.م - ۶۵ بعد از میلاد) - سنک در قرطبه تولد یافت و مطالعات و تحصیل خود را زیر نظر دو معلم یکی فیثاغوری و دیگری رواقی پایان برد و پس از فراغ از تحصیل به شغل و کالت پرداخت ولی بزودی از آن کار منصرف شد و اهل ادب گردید و به یمن آن به دربار راه یافت.

1. Domitien 2. Trajan 3. Hadrien 4. Antonin
5. Marc-Aurèle 6. Epictète 7. Sénèque

پرسشی در این جا مطرح می شود که آیا سنک به حق درخور و زبیده نام حکیم است یا نه؟ بررسی حیات اخلاقی و مطالعه آثار وی پاسخ خوشایندی به این پرسش نمی دهد!

آیا می توان به این آثار وی عنوان آثار فلسفی داد؟ آثار او عبارتند از: دربارهٔ مشیت، دربارهٔ غضب، نیک بختی، کسوتاهی عمر، شفقت، کارهای نیک، نامه هایی به لوسیوس^۱، هفت کتاب دربارهٔ مسائل طبیعی.

این آثار واجد اصالت فلسفی مهمی نیست، محتوای آنها غالباً متضمن اندرز و نصایحی دربارهٔ فرزاندگی و تعدیل است و جابجا دارای ملاحظات ادبی است و در آنها از خسران شهوت و ضرورت فضیلت فصل مشبعی آمده است.

به اعتباری در بارهٔ آثار سنک می توانیم بگوئیم که نوع مخصوصی از فلسفه رواقی است که با سایر آثار فلاسفه رواقی وجه شباهتی ندارد و از اصل خود عدول کرده و بی ترتیب شده و نمونه ای تازه از فلسفه رواقی را پدید آورده است.

سنک هنگامی که يك کیفیت روان شناسی را شرح و یا جنون انسانی را توضیح می دهد خود را تا سطح يك نویسنده بالا می برد ولی ماهیت انسان و شناخت حقیقت مطلب مانند خود اثر مشوش و درهم باقی می ماند.

سنک وقتی که مورد بی مهری مسالین^۲ اولین زوجهٔ کلود^۳ قرار گرفت به عنوان وکیل دعاوی و نویسنده در رم مشهور شده بود و با وصف این، بر اثر این بی مهری مدت هشت سال از عمر خود را در زندان کُرس^۴ در محرومیت گذراند.

در وفات برادر پولیب، معشوقه امپراتور، تسلیت نامه‌ای نگاشت و این تمهید، بهانه و وسیله‌ای برای مدیحه سرایی و چاپلوسی او بود که منجر به دعوت سنک به دربار امپراتور گردید و زن دوم کلود به نام آگریپین^۱ تربیت فرزندش نرون^۲ را به او وا گذاشت.

نرون تحت تربیت او قرار گرفت ولی حق استادی او را هرگز رعایت نکرد و با وجودی که سنک محبت خود را از او دریغ نمی‌داشت و حتی رساله دفاعیه‌ای که نرون در مجلس سنا در تشریح شهادت مادرش قرائت کرد به قلم سنک نگارش یافته بود او را مورد بی مهری قرار داد و در جریان تضرع و زاری پیزون^۳، به امر امپراتور به دست خود رگهای خود را گشود و رشته حیات خود را گسست.

پیش از این که به شرح حال و ذکر آثار اپیکتئوس رواقی مشهور برسیم باید از کسورنوتوس^۴ که استاد پرس^۵ و موسونیوس (۲۵-۸۰) بود و فلسفه رواقی را در رم تعلیم می‌داد و بوسیله نرون ستم و آزار دید یاد کنیم.

اپیکتئوس^۶ (۵۰-۱۳۰ بعد از میلاد) - اپیکتئوس برده‌ای بود از شهر هیهراپلیس^۷ در فریجی^۸، دست روزگار او را به بازار برده فروشان رم کشانید و در آنجا شخصی به نام اپافرودیت^۹ که خود برده‌ای آزاد شده به دست نرون بود خریداری شد، خریدار هم بیسواد بود و جاهل و هم خشن بود و تندخو. درباره خلق و خوی این ارباب، غلامش

1. Agrippine 2. Néron 3. Pison 4. Cornutus
5. Perse

۶. Epictète: به یونانی معنی این کلمه زرخرید یا برده خریداری شده است.

7. Hièrapolice 8. Phrygie 9. Epaphrodite

اپیکتئوس حکایات عبرت آموزی یاد می کند، از جمله گوید: «اپافرودیت یکی از بردگان خود را که پینه دوزی می دانست ولی در این فن غیر ماهر و تنبل می نمود، ارباب به او گفته بود، تو چیزی نمی شوی! و به همین لحاظ او را به امپراتور نرون فروخت، این غلام با شیرین خدمتی مورد محبت امپراتور قرار گرفت و قرب و منزلتی پیدا کرد، اپافرودیت از بد روزگار، نیازمند او شد و می کوشید که به انواع حیل و شیوه ها عنایت و محبت غلامی که روزی او را نالایق می دانست جلب کند».

اپافرودیت، اپیکتئوس را هم آزار و اذیت می کرد، گویند: «روزی پای اپیکتئوس را در قید شکنجه قرار داد و شروع کرد به فشار دادن، قصدش این بود که ناله و فریاد غلام را به عجز بلند کند، اپیکتئوس با خونسردی به او گفت، (بیش از این به قید فشار مده پایم می شکند!) اما اپافرودیت اعتنایی نکرد و بر خشونت و شدت افزود... رفته رفته فاجعه پیش آمد و پای غلام مظلوم شکست، آنگاه، اپیکتئوس با خونسردی خطاب به ارباب می گوید: «نگفتم پایم می شکند؟ حالا دیدی پایم شکست». اپیکتئوس به راهنمایی موسونیوس روفوسی به سلك رواقیون در آمد و حکمت او در فلسفه رواقی به این دو جمله خلاصه می شود: «خوبشندار باش و تحمل کن».

اپیکتئوس پس از مرگ اربابش آزاد شد و مدتی در رم در کلبه ای محقر و بی در و پیکر زندگانی کرد.

لوسین^۱ روایت کرده است که پس از مرگ اپیکتئوس مردی متظاهر و فضل فروش، چراغ سفالینی را که فیلسوف در پرتو آن به مطالعه می پرداخته به مبلغ سه هزار درهم خریداری می کند و ساده لوحانه می پندارد که می تواند در زیر نور آن چراغ روشنی ذهن پیدا

کرده و فیلسوف شود.

در سال ۹۳ میلادی دیوان سنای دومیتین^۱ فلاسفه را به ترك ایتالیا وامی دارد، اپیکتئوس به یونان می رود و در نیکوپلیس^۲ واقع در اپیر^۳ اقامت می گیرند و مدرسه ای تأسیس می کند.

سالبانی چند اپیکتئوس در آن مدرسه به تعلیم می پردازد و دروس خود را شفاهی می دهد و مانند سقراط اثری مکتوب از خود باقی نمی گذارد و یکی از شاگردانش به نام آرین^۴ اهل نیکوپلیس محاورات و مذاکرات او را جمع آوری می کند و از آنها چهار کتاب تألیف می نماید که خوشبختانه همه آنها به دست ما رسیده است. این مجموعه به عنوان رسالهٔ اپیکتئوس نامگذاری شده و یکی از شارحین مشهور ارسطو به نام سمپلیخوس^۵ در قرن پنجم آنرا شرح و تفسیر می کند.

آثار اپیکتئوس به نقل آرین در نوع خود بی نظیر و جالب است. مجموعهٔ رسالهٔ اپیکتئوس گرچه اثری جامع نیست ولی دارای دو خصوصیت است: یکی وحدت موضوع و تداوم آن، چه در سایر قطعاتی که از آثار رواقیون باقی مانده دیده نمی شود دوم اینکه این مجموعه صرفاً شامل تفکرات و تأملات اخلاقی و فاقد نوآوری و مو-شکافیهای منطقی و اظهار نظر شخصی در بارهٔ جهان است.

روانی و سلاست و روش روشن و دستورالعملهای جالب، لطف و ظرافت نظر، عمق اندیشه رساله را به صورت تألیف مفیدی در آورده که در طی قرون متمادی تأثیر انکارناپذیری در آثار دیگر دانشمندان داشته است.

دکارت^۶ به افکار وی کاملاً آشنایی داشته و گویی مستقیماً قسمتی

1. Domitien 2. Nicopolice 3. Epire

4. Arien 5. Simplicius 6. Descartes

از افکار اپیکتئوس را خاصه در آن مورد که انسان باید برای غلبه بر بخت و اتفاق، سعی و مجاهده نماید و بجای تسلط بر نظم جهان بر امیال خود تسلط پیدا کند عیناً اقتباس و ترجمه نموده است چنانکه گوید: «این اسرار و رازهای این فلاسفه است که خود را از تسلط تقدیر و اتفاق‌رهای بخشیده و با وجود فقر و درد در خوشبختی با خدایان چشم‌همچشمی و رقابت بکنند.»^۱ پاسکال در محاوره با م-ساسی^۲ دربارهٔ اپیکتئوس و مونتنی گوید: «من در فلسفهٔ زندگی اپیکتئوس يك هنر و فنی در زمینهٔ آسایش و آرامش می‌بینم که قابل مقایسه با کسانی که آنرا در امور خارجی می‌جویند نمی‌یابم.» اما او اضافه می‌کند: «اگر اپیکتئوس با عطلت و تنبلی معارضه می‌کند دچار عجب و تکبری می‌شود که برای کسانی که در برابر فساد و نقصی که از کاملترین عدالت‌هایی که خارج از ایمان باشد مجاب نشده‌اند می‌تواند خیلی مضر باشد.» وقتی کانت دربارهٔ رواقیون اظهار نظری می‌کند گویی مقصود او فقط اپیکتئوس است و در نقد خود از رواقیون، از نفوذ آنان در سایر فلاسفه بحث می‌کند و آنانرا چنین تحسین می‌کند: «رواقیون بودند که از ایام بسیار قدیم تمام طرق قابل تصور را برای تحقیقات و بررسیهای فلسفی تمهید نمودند.»

اپیکتئوس، حریت باطن و تبعیت از عقل را توصیه می‌کند و می‌گوید: «هر کسی مسئول آن چیزی است که متعلق به اوست: مانند عقاید، آرزوها و تمایلات و رفتارها، اما دربارهٔ اموری که مربوط و متعلق به او نیست هیچ مسئولیتی ندارد، زیرا انسان نمی‌تواند سیر آنها را متوقف سازد و از وقوع آنها جلوگیری کند و مانعی برای بروز و ظهور آنها فراهم آورد. بنابراین ما باید بدانگونه که آن وقایع و

حوادث پیش می آید بپذیریم و نخواهیم که آنها طبق میل و خواست ما حادث شوند».

تبعیت از نظام جهان خاص رواقیون است و اعتقاد کلی و صریح به مشیت ویژه مسیحیت است و از این لحاظ می توان در اثر اپیکتوس، نفوذ مسیحیت را که تازه ظاهر می شد بخوبی دریافت. در واقع مسیحیت و فلسفه رواقی جدا از یکدیگر توسعه می یافتند.

به نظر می آید که اپیکتوس را به مانند پروان گالیه مردمانی نابخرد و جاهل صاحب بدعت می دانستند.

همین نظر درباره مارکوس اورلیوس ملحوظ می گردید - در حکومت او مسیحیان به سختی مورد بازخواست قرار می گرفتند و در نظر مسیحیان هم مارکوس اورلیوس به صورت «یک روحیه ساده تخالف»^۱ تلقی می شد.

مارکوس اورلیوس^۲ (۱۲۱-۱۸۰ میلادی) - اپیکتوس فیلسوفی رواقی بود اما برده! مارکوس اورلیوس هم فیلسوفی رواقی بود اما امپراتور! این است سیرفلسفه از کوخ بینوایان تا کاخ امپراتوران! اورلیوس در خردسالی پدر خود را از دست داد و پدر بزرگش تربیت او را به عهده گرفت، در سن هشت سالگی به مدرسه روحانی فرقه سالین^۳ داخل شد.

تعلیم او به وسیله استادان معتبر مختلفی صورت پذیرفت ولی او از دوره جوانی به فلسفه راغب گردید. در سن دوازده سالگی خرقة فرقه رواقی را پوشید و زندگانی قناعت آمیز را پیشه ساخت.

۱ - ص ۳، کتاب «اندیشه ها»

در کتاب اول (اندیشه‌ها) مارکوس اورلیوس نام گروهی از دوستان و استادانش را که در ساختمان فکری و عقیدتی او تأثیر گذاشته بودند ذکر کرده است.

از جمله آنان: روستیکوس^۱ است که به یاری او اپیکتتوس را شناخت و این شناسایی موجب گردید که دربارهٔ تجدید و تکمیل خصال و ایجاد صفات و عادات حسنهٔ جدید بیندیشد. از آپولونیوس^۲، شور استقلال طلبی و احساس اخذ تصمیم و رأی صائب را آموخت. از سکتوس کرونی^۳ یاد گرفت که چگونه به نیکوکاری بپردازد و مطابق با طبیعت زندگی کند. دو نفر رواقی به نام‌های سینا کاتولوس^۴ و کلودیوس ماکزیموس^۵ مستقیماً مبانی و اصول حکمت رواقی را به او تعلیم دادند.

علاوه بر اینها باید نام فرونتون^۶ خطیب را افزود که اورلیوس شفاهاً و کتباً با او ارتباط داشته است.

هنگامی که هادرین^۷ مرد آنتونین^۸ فرزندخوانده‌اش جانشین وی شد و مارکوس اورلیوس با دختر او که فوستین^۹ نام داشت ازدواج کرد و پس از وفات پدر، همسرش در سال ۱۶۱ امپراتور شد و طبق قانون مقرر گردید که تاج و تخت امپراتوری کشور را با مشارکت برادرخوانده‌اش لوسیوس وروس^{۱۰} تصاحب کند.

دوران فرمانروایی او با مصائب عدیده‌ای مصادف بود که خوشبختانه از همه مهالك با کمال رشادت گذشت، اشکانیان ارمنستان

- | | | |
|------------------|--------------------|-----------------------|
| 1. Rusticus | 2. Appollonius | 3. Sectus de cheronée |
| 4. Cinna Catulus | 5. Claudis maximus | 6. Fronton |
| 7. Hadrien | 8. Antonien | 9. Faustine |
| 10. Lucius Verus | | |

را به تصرف در آورده بودند و نائره جنگ از مشرق زبانه کشید و تا سال ۱۶۶ ادامه یافت، قبائل ژرمن مرزهای امپراتوری را تهدید می کردند و بربرها هر روز از همه جبهه ها فشار خود را افزون می ساختند. این مصاعب موجب شده بود که اورلیوس پیوسته در پاد گانه های نظامی در سواحل رود دانوب، در میان سپاهیان سر برد و به هنگام ضرورت و لزوم به رم بروند و مجدداً به صحنه کارزار مراجعت نماید. قحط و غلا، طاعون، نافرمانی افسران عالی رتبه، خیانت سران و همسران بر مشکلاتی که از طرف دشمنان خارجی بر او وارد می شد افزون می گردید.

در بین سالهای ۱۷۵-۱۷۶ که آرام ترین ادوار حکومت وی بود سفری به سوی شرق کرد و در این سفر بود که زنش وفات یافت و بعد مسافرتی به یونان نمود ولی آرامش دوامی نیافت و مجادلات داخلی و مبارزات خارجی او را دوباره مجهز ساخت و ناگزیر به سواحل دانوب مراجعت کرد و در کنار همین رود به سال ۱۸۰ به بیماری طاعون شربت مرگ را چشید. این امپراتور فیلسوف، دوازده کتاب تحت عنوان (اندیشه ها) به زبان یونانی نگاشت.

این نوشته ها نوعی یادداشت های روزانه است که اورلیوس خاطرات و احساسات خود را نگاشته و بیشتر جنبه متافیزیکی و فلسفی دارد.

اندیشه ها را این فیلسوف امپراتور در ساعات فراغت روزانه و پس از فراغ از وظائف خطیر امپراتوری و فرماندهی نگاشته و این نوشته ها به هیچ وجه تجزیه و تحلیل حالات درونی یا اعترافات وی نیست بلکه این صفحات گویای تحقیق و بررسی و تعمق نگارنده در

زمینه احساس تکلیف و مسئولیت انسان یعنی این موجود فانی در قبال مشیت مهربان و عطوف است او گوید: «طول عمر انسان؟ چون يك نقطه. ماده؟ سیلان مداوم. احساس؟ يك پدیده مَظلم. اجتماع اجزاء بدن؟ يك توده فسادپذیر. روح؟ يك تندباد. سرنوشت؟ يك معما. شهرت؟ يك امر فاقد حکمیت است».

برای اینکه حرف آخر را زده باشد، گوید: «درباره جسم چه بگویم؟ نهی است که جریان دارد! در باره روح؟ خیال و اضغاث و دُخان! حیات؟ جدال و تنازع! بعد، درنگ کاروان! نیکنمایی بعد از مرگ؟ این است فراموشی!».

اضافه می کند: «پس چه چیز می تواند راهنمای ما باشد؟ يك چیز! تنها يك چیز! فلسفه! باز هم فلسفه».

فلسفه مارکوس اورلیوس بیشتر متمرکز در پیرامون تأمل و تفکر درباره مرگ است، گرچه این تأمل اساساً با دغدغه خاطر همراه است و حتی گاهی به بدبینی می انجامد ولی نوع تفکر او مانند تفکرات پاسکال^۱ واجد نوعی شرافت و کرامت نسبت به نفس انسانی است زیرا مارکوس اورلیوس ما را دعوت می کند که خود را فقط همشهری و هموطن با کسانی که در يك شهر می زیند نپنداریم بلکه خود را فرزند جهان و هموطن همه جهانیان بینگاریم.

بعد از مارکوس اورلیوس نام آوران بزرگی از فلاسفه رواقی را نمی شناسیم اما باید بدانیم که اخلاق رواقی نه تنها تا پایان دوران قدیم فلسفه درخشندگی و تجلی داشته بلکه در طی تمام دوران قرون وسطی و تجدید حیات فلسفی و دوره جدید، آثار و افکار حکماء

رواقی ترجمه و تفسیر و اقتباس شده تأثیر و نمونه آراء آنان در مونتینی و دکارت و پاسکال انکارناپذیر است.

موافقان و مخالفان نحلهٔ رواقی تعلیمات خود را یا در رم و یا در آتن می‌آموختند: پیروان افلاطون، شاگردان ارسطو، ابیقوریان، شکاکان نمایندگان این شهرها داشتند اما در قرن سوم مرکز علمی و عقلانی سومی در اسکندریه با ظهور افلوپین^۱ پدید آمد. این فیلسوف بعداً به رم رفت.

در همین هنگام مسیحیت بسط و توسعه می‌یافت و کلیسا نظام می‌گرفت و هر روز نفوذ آئین مسیح روزافزون بود، چنانچه در سال ۳۱۳ میلادی طبق فرمان میلان^۲ بنا به امر کنستانتین^۳ دیانت مسیح دین رسمی شناخته شد.

در آغاز سدهٔ پنجم تلامذه و مدرسان مدرسهٔ فلسفی اسکندریه مورد آزار و شکنجه قرار گرفتند و بالاخره در سال ۵۲۹ ژوستینین^۴ مدرسهٔ فلسفی آتن را که داماسیوس^۵ در آن تدریس می‌کرد بست. سیر تاریخی قرون اولیه مسیحیت را نمی‌توان بدون توجه به نفوذ جریانات و عوامل نامریی که در اذهان عمومی داشته‌است مطالعه کرد از جمله آن نفوذها، عقاید هرمتی^۶ و مانوی^۷ و معرفت باطنی^۸ است. علاوه بر این عقائد، نباید وقایع خارجی را که موجب تزلزل این عهود تاریخی را فراهم می‌ساخت نادیده گرفت.

نهایات بعد از یورش‌های متوالی هون‌ها^۹، گوت‌ها^{۱۰}

- | | | |
|----------------|------------------|---------------|
| 1. Plotin | 2. Edit de Milan | 3. Constantin |
| 4. Justinien | 5. Damascius | 6. Hermétisme |
| 7. Manichéisme | 8. Gnose | 9. Les Huns |
| 10. Les gothes | | |

استروگوت‌ها^۱، ویزیگت‌ها^۲، واندال‌ها^۳، بورگندها^۴ تمام آثار شوم و ناروای بعد از جنگ و هجوم را باقی گذاشت و ابنیه را ویران و کتب خانه‌ها را برای همیشه نیست و نابود ساخت. زبان یونانی در مشرق و زبان لاتینی در مغرب زبان رائج و شایع مردم با فرهنگ و تحصیل کرده بود و عامه مردم که دارای لهجه‌های بومی مختلف بودند نمی‌توانستند به منویات و زبان علمی مردم با فرهنگ و تربیت یافته آشنایی داشته باشند.

هر چند در خلال این وقایع و حوادث نحوه تفکر رواقی درخشان و پر رونق بوده است اما باید این را یادآور شد که این نحوه تفکر مسورد توجه عامه نبوده و بیشتر مطمح نظر يك دسته خاص از اشراف با فرهنگ بوده است.

صحیح است که زنون از شرایط زندگی مردم ضعیف و افتاده و متوسط بحث می‌کرد و اپیکتئوس غلام و از طبقه پایین بود اما فلسفه آنها مانند مسیحیت در بین همه طبقات مختلف بسط و توسعه پیدا نکرد. شاید علت این عدم موفقیت، فاصله و بعدی بود که فلسفه رواقی بین انسان و خدا قائل می‌گردید.

در مذهب رواقیون این مطلب مورد موافقت بوده است که هیچ انسانی حتی سقراط نمی‌تواند کاملاً درخور نام حکیم باشد، این تصور از حکمت تجریدی و غیر محسوس سرچشمه می‌گیرد که در آن حکمت، حکیم کسی است که به رضای خاطر و آرامش ضمیر^۵ به معنی واقعی برسد و در این آرمان باب گفتگو و تکلم از خدا و با خدا مسدود است.

1. Les Ostrogothes

2. Les Wisigothes

3. Les Vandales

4. Les Burgondes

5. Ataraxie

اما آئین مسیح این باب را مفتوح می‌گذارد چه آن آئین مبتنی بر اصلی است که در آن کسی که عنوان (انسان-خدا) را به مردم آشنا ساخته و واسط بین مخلوق معصیت کار و خدای با مهر و محبت است به درجه کمال رسیده است. علاوه بر این در باره آخرت مسأله نجات و رستگاری در دیانت مسیح راه امیدواری و اشتیاق را بر خلائق باز می‌دارد در صورتی که در باب آخرت فلسفه رواقی به رجعت ازلی معتقد است و نجات فردی را در آن راهی نیست.

فلسفه رواقی

فصل اول: فلسفه

۱. کار ویژه فلسفه^۱

هنگامی که زنون در حدود سال ۳۰۰ قبل از میلاد در ساحل یونان از کشتی پیاده شد، آتن که همیشه پایتخت و مرکز پر رونق روشنفکری بود تفوق سیاسی خود را از دست داده بود، چه، پس از اسکندر که در سال ۳۲۳ ق.م وفات یافت سردارانش در قلمرو امپراتوری به رقابت و چشم‌همچشمی و معارضه برخاستند و قرن سوم پیش از میلاد که دوره ظهور و شکوفایی رواقیون باستان بود آغاز دوره بی‌ثباتی در حوضه مدیریت گزریده بود و مورخین معمولاً^۲ این ایام را دوره یونان‌مآبی^۳ نامگذاری کرده بودند. آتن برتری دریایی خود را از دست داده بود و قوای نظامی خارجی در پیره^۴ و سونیون^۵ و سالامین^۶

۱. Les Fonctions de la philosophie : به معنای وظایف فلسفی است. اخیراً جمله کار ویژه مصطلح شده است.

2. Hellenistique 3. Pirée 4. Sounion 5. Salamine

استقرار یافته بود و حق ضرب سکه از آتن سلب شده و برج و بارو و حصارهای طویل و ضخیم آن رو به خرابی و ویرانی نهاده بود. در زمینه سیر افکار نیز بی‌نظمی و درهم و برهمی شگرفی حکمفرما بود. فلاسفه بر سر میراث فلسفی سقراط رقابت می‌کردند و کم و بیش افکار استاد را به دلخواه نقض می‌نمودند. سقراط در مقابله با سوفسطائیان^۱ که مدعی بودند به همه چیز وقوف و آشنایی دارند متوسل به بهترین دست‌آورد و اسلحه‌ها یعنی استهزاء^۲ می‌شد. کلیون بیشتر به استهزاء سقراطی اهمیت داده و آنرا وسیله ریشخند و دست‌انداختن دیگران قرار می‌دادند.

سقراط در برابر ادعاهای علمی سوفسطائی شك موشکافانه دقیقی به‌کار می‌برد، فلاسفه مگاری از این شك چنین نتیجه می‌گرفتند که انسان نمی‌تواند از چیزی حرف بزند مگر اینکه ابتدا حد (تعریف)^۳ منطقی آنرا تعیین کند و این تعریف مبتنی بر اصل عینیت^۴ است (هر چیزی خودش است - الف الف است) و این تنها قضیه‌ای است که هم معقول است و هم درخور قول و بیان.

سقراط می‌گفت: «خود را بشناس» و این جمله را در برابر رأی سوفسطائیان که علم را امری خارجی می‌دانستند اظهار می‌داشت. فلاسفه کورنائی این دعوت سقراط را به تأمل درون و سیر انفس مینا قرار داده و از آن این نتیجه را گرفتند که انسان باید علاقه‌مند به شناخت چیزهایی شود که او را خوشایند است و از آن لذت می‌برد و این امر موجب گردید که فلاسفه این نحله به جستجوی لذت بپردازند. خلاصه در حالی که سیر افکار سقراط به سوی استقلای رأی^۵ و

1. Sophistes
2. Ironie
3. Définition
4. Identité
5. Autonomie

دلخواه بعضی از پیروان او گرایش یافته بود، آراء و نظرات دیگر پیروان کوچکتر سقراط، معطوف به این شده بود که به انسان وسیله‌ای ببخشند تا مکتفی به خود شده و به استقلال و استکفاء^۱ برخویشتن برسد. از سوی دیگر افکار و آراء افلاطون و ارسطو به وسیله شاگردان و پیروان باوفای آنان تداوم پیدا می‌کرد.

در محیطی که سیاست ناآرامی در آن حکمفرماست، وجدان‌های مردمان در محاجات و اندیشه‌ها از فلاسفه استمداد می‌طلبند تا آنچه را که انتظار وصول به آنرا دارند به آنها عرضه دارند یعنی مردم انتظار دارند که فلاسفه به حکم پیشوایی و رهبری، خیر و راه صواب را به آنان بشناسانند و حد خیر را تعیین نمایند.

بدون اینکه فلسفه تاریخ را طرح کنیم می‌توانیم از يك جهت بگوئیم که شکاکیت پیرون^۲ موجب عکس‌العمل این تمنا و انتظار عامه بود چه جستجوی تعریف خیر و صواب برای اقناع اذهان و رهایی افکار از شك و تردید لازم می‌نمود.

پیرون که با اسکندر به هندوستان رفته و مطمئناً از فلسفه تناسخ و آیین مرتاضانه هندو وقوف پیدا کرده بود برای رسیدن به رضای وجدان و حکمت خاموش و بی‌تفاوتی کامکارانه اعلام داشته بود که هر نوع جزم و ایقان را باید طرد کرد و همه چیز را با شك تلقی کرد. در چنین وضع و فضایی است که دو مکتب رقیب (رواقیون و ابیقریان) آغاز به حکمت‌آموزی نمودند تا معیارهای یقین و حقیقت را به مردمان بیاموزند تا آنها بتوانند قواعد رفتار و حیات را یاد بگیرند تا بتوانند با طبیعت از سر صلح و آشتی در آیند. بدین سبب است که ابیقریان و رواقیون که در بسیاری مطالب فلسفی با یکدیگر تضاد

دارند شعار مشترکی پیدا می کنند و آن عبارت است از «زندگی کردن بر وفق طبیعت».

اما این دوسیستم فلسفی طبیعت گرا، راه و روش مختلفی درپیش گرفتند. ابیقر مردم را دعوت می کرد که مطابق باطبیعت زندگی کنند و این امر را به وسیله احساس که به مثابه معیار صواب (صدق) و خیر است تحصیل نمایند، از این رو است که نحلّه ابیقریان به عنوان فلسفه حس گرا^۱ و لذت طلب شناخته شد. از طرف دیگر زنون مردم را دعوت می کرد که مطابق با طبیعت زندگی کنند و این امر با قبول نظام حوادث که مبین اراده الهی است میسر است. بدین سبب که نحلّه رواقیون به عنوان فلسفه ماده گرا^۲ و به مثابه فلسفه عقل گرای^۳ اخلاقی شناخته شده است.

با وجود اختلاف عقاید عمیق و مشابهت مقاصد و نیات بین رواقیون و ابیقریان در تقسیم فلسفه به منطق و طبیعیات و اخلاق توافقی بین آنها مشهود است اما توافق آنها به همین جا ختم می شود زیرا در تاریخ فلسفه، فلاسفه باغ ابیقر با حکماء اهل رواق مغایر یکدیگر شناخته شده اند.

۲. اجزاء فلسفه و ترتب آن اجزاء

هرچند تمام فلاسفه رواقی اجزاء فلسفه را عبارت از منطق و طبیعیات و اخلاق می دانستند و در این باره یکدل و یک زبان بودند ولی توافق آنان به هنگام آغاز مطالعه فلسفه و تقدم و تأخر این اجزاء به هم می خورد.

بنا به روایت دیوجانس لائرسی، زنون و خروسیپوس در تعلیم، ترتیب منطق، طبیعیات و اخلاق را رعایت می کردند. دیوجانس بطلمیوسی^۱ ابتدا اخلاق را تدریس می کرد و پانه سیوس و پوزیدونیوس آغاز به تدریس طبیعیات می کردند و سپس به منطق و اخلاق می پرداختند. اما با وجود اختلاف در ترتیب تعلیم فلسفه و بنا به گفته آپلودور^۲ اختلاف در (محل) اجزاء فلسفه و یا طبق رأی خروسیپوس اختلاف (صور) اجزاء فلسفه و یا بنا به اشاره دیوجانس لائرسی اختلاف این (اجناس) ریشه و عمقی نداشت و این اجزاء در عین حال يك واحد را که عبارت از فلسفه باشد تشکیل می دهند و به تنهایی هیچ کدام ارزش مستقلی ندارند و اولی آن است که این اجزاء با هم و یکجا و متوالی تحصیل و یا تدریس شوند.

دیوجانس لائرسی برای تفهیم ارتباط و پیوند این دروس فلسفی، آراء مشهوری را که از قول رواقیون و دیگران بدست آورده چنین روایت می کند، او گوید: «رواقیون فلسفه را تشبیه به جانور می کردند که استخوان بندی و اعصاب آن، منطق، و گوشت آن، اخلاق، و روح آن طبیعیات است.» یا «فلسفه را به بیضه مرغ تمثیل می کردند که پوست و قشر آن، منطق، سفیده، اخلاق، و زرده آن، طبیعیات بود.»

و یا «فلسفه را به مزرعه حاصلخیزی قیاس می کردند که حصار آن منطق، و میوه و ثمر آن، اخلاق و خاک و ریشه درختان آن به مثابه طبیعیات است.»

علاوه بر اینها «فلسفه را به مدینه ای تشبیه می کردند که به وسیله دیوار و حصارهایی محکم محصور شده و عقل به آن مدینه نظم و نسق بخشیده است.»

این نکته را باید در نظر داشته باشیم که طبیعت گرایی رواقیون متضمن شناخت طبیعت و تصور خاصی است که آنها از طبیعت داشته‌اند، این طبیعت اساس حکمت رواقی را تشکیل می‌دهد. از این روست که در فلسفه رواقی، طبیعیات گاهی مبدأ و آغاز حکمت است و گاهی انجام و پایان و کمال آن.

حکیم کسی است که طبق موازین عقل موافق طبیعت زندگی می‌کند. بدین علت است که برای بعضی از فلاسفه رواقی، طبیعیات به مثابه قسمت مغذی بیضه مرغ است و برای بعضی دیگر اخلاق این تعبیر و تشبیه را دربر می‌گیرد ولی به هر حال: «فقط يك هنر مناسب و يك فن عالی وجود دارد و آن فضیلت است.»^۱

فلسفه آن معلوم و دانستنی است که به‌یمن آن ما تمام افکار و اعمال و رفتارمان را هم آهنگ می‌سازیم و وحدت می‌بخشیم تا بروفق طبیعت یعنی مطابق رأی و مشیت الهی یا مطابق عقل به‌راحتی زندگی کنیم.

۱. این گفته منسوب به آئتیوس Aëtius است.

فصل دوم: منطق

منشا و معنی و اهمیت منطق رواقی.

بعضی از صاحب نظران باستان بنا به قول سیسرون براین عقیده اند که منطق رواقیون تکراری است ناقص و ابتر از فلسفه های افلاطونی و منطق ارسطویی.

بعضی از منقدین جدید دوباره این مسأله و معضل را مطرح ساختند. برای رهایی از این معضل می کوشیم حق مطلب را بآداد و عدل ادا کنیم و اگر لازم باشد به دفاع می پردازیم و برای منطق رواقی اصالت قایل شویم و آنرا خارج از دایره نظر و هدف و حیطة عمل و قصد فلسفی ارسطو قلمداد کنیم.

یقین است اینکه فلسفه ارسطویی و فلسفه رواقی تجربه گرا هستند ولی رأی و دید آنها درباره جهان و توجیه آن کاملاً باهم مغایر است.

دنیا و جهان ارسطو ایستمند (ایستا^۱) و دارای سلسله مراتب^۲ و نظام خاصی است. منظور از ایستمند بودن جهان این است که حرکت درعالم ارسطویی سیری از قوه^۳ به فعل^۴ است.

و منظور از انتظام و سلسله مراتب جهان این است که هر جزء و فردی از اجزاء جهان دارای حد و تعریفی است که میبایست ماهیت آن است و هر چیزی به وسیله مجموعه ای از محمولات و صفات تعریف

1. Statique
2. Hiérarchie
3. En Pvisance
4. En acte

می‌شود و بنا بر اصل عینیت (این همانی) (تغییر از جنسی به جنس دیگر میسر نیست).

هر فردی، مانند اجزاء يك خانه دارای جا و مکان و مقام خاصی است که برای غایتی منظور شده و فضیلت هر چیزی در قرار و عادت است که به آن شیء اعطاء شده تا در مکان و جایی که در نظام سلسله مراتب اختصاص به آن یافته و مکمل آن است استقرار یابد زیرا «خیر سپاه در نظم است و فرمانده نظم سپاه است و در عالی‌ترین مرحله، فرمانده خارج از نظم وجود ندارد بلکه نظم به‌یمن وجود فرمانده وجود دارد.»^۱

بدین ترتیب فلسفه تجربه‌گرایی، فلسفه‌ای است که اساس‌شناسایی در آن فلسفه مبتنی بر حواس است و قبل از همه چیز حس است که موجب انعکاسی ذهنی (احساس) می‌شود و بنا به‌مثل سائر در قرون وسطی «هیچ چیز در ادراک نیست که قبلاً از معبر حواس نگذشته باشد.» چه حواس است که ادراک کیفیات و خصوصیات اشیاء را ممکن می‌سازد تا اینکه ذهن را از جزئی به مفاهیم کلی می‌رساند و این کلیات تعاریف و توصیفات و استدلالات را سهل و آسان می‌سازد.

برای ارسطو هر حکم برمی‌گردد به قضیه متصاه که محمول (کیفیت محسوس) را به وسیله «رابطه» به موضوع حمل می‌کند، قضیه مقدماتی و متعارف منطقی بدین شکل است: الف ب است (الف موضوع ب محمول، است رابطه).

علم در نظر ارسطو به کلی تعلق می‌گیرد و کلی مفهومی است که از تصور و تجرید خواص مشترك تعدادی اجزاء یا افراد حاصل می‌شود. این جمله درباره فلسفه ارسطو ساری است «علم کلی است ولی

۱. متافیزیک ارسطو کتاب لاند ۱۰، ۱۰۷۵ ترجمه تریکو.

فرد است که وجود دارد.»

در نظر ارسطو علم به اشیاء عبارت است از تنظیم و طبقه‌بندی و این معنا در تاریخ طبیعی که در آن علم حیوانات و نباتات و جمادات را طبقه‌بندی و رده‌بندی می‌کنند بخوبی مستفاد می‌شود.

این گونه تو جیهات علمی ارسطویی با علوم جدید زیستی و طبیعی مباین و مغایر است چه در علوم جدید منحصرأ به طبقه‌بندی مفهومی بسنده نمی‌کنند بلکه به جستجوی قوانین کمی و ضروری می‌پردازند. در علوم ارسطویی، فن منطق با وجوه و اشکال قضایا و محاسبات در درجهٔ اول اهمیت قرار دارد.

در این منطق به بسط «مفاهیم» و کشف روابط «اندراج»^۱ و یا «انفصال»^۲ توجه می‌شود و ذهن یا از جزئی به کلی می‌رود که آن را قیاس^۳ گویند و یا از کلی به جزئی می‌رود که آن را استقراء^۴ نامند. اما فلسفهٔ تجربه‌گرایی رواقیون با تجربه‌گرایی ارسطویی کاملاً متفاوت است و واجد اهمیت خاصی است.

جهان در نظر رواقیون حی و زنده است درست مانند خدا! جهان و خدا باهم آمیخته‌اند و یکی شده‌اند و در نهاد جهان کنش و تنش و همسازی وجود دارد.

حیات و زندگانی انسان وقتی با معنی است که متناسب با حیات جهان باشد، بدین سبب نمی‌توان گفت که فلسفهٔ تجربی رواقی مانند تجربه‌گرایی ارسطویی معبر کیفی و محمولات باشد، تجربه‌گرایی در فلسفهٔ رواقی عبارت است از نفوذ متقابل انسان و جهان در یکدیگر. احساس عبارت است از وجود حواسی که به وسیلهٔ آنها ذهن بر اثر امور خارجی متأثر می‌شود و اگر این تأثر و احساس با محرك

منطق ۵۱

خارجی هم آهنگ و متناسب باشد ذهن به راه صواب می‌رود و گرنه در طریق غلط و اشتباه سیر می‌کند و در بند شور و شهوت است. تجربه‌گرایی رواقیون را اگر به منظور تجربه و شناخت وجود^۱ به کار بریم اصطلاح ناقص و غلطی استعمال کرده‌ایم و این اصطلاح می‌تواند ما را موقتاً از تجربه‌گرایی ارسطویی که متوجه به جوهر و ذات است^۲ دور نگاه دارد. یک چنین دید و نظری درباره جهان است که به ما اجازه می‌دهد تا مفهوم دیالکتیک و منطق خاص رواقی را مورد تفسیر قرار دهیم. پرائنل^۳ و زلر^۴ منطق رواقی را تکرار منطق ارسطویی می‌دانند اما ویکتور بروشار^۵ بالحنی شدید و هوشمندی خاصی به جواب‌گویی در برابر این دو منقّد آلمانی پرداخته و برای منطق و دیالکتیک رواقی اصالت قایل بوده و آن را چه از لحاظ ساختمان و ترکیب و چه از لحاظ قصد و غایت مقابل و مغایر منطق ارسطویی توجیه می‌کند.

در واقع قضیه و حکم در منطق مانند تعریف و مفهوم قضیه و حکم در منطق ارسطویی نیست. چه در منطق ارسطویی، قضیه عبارت است از «حمل و اسناد محمولی به موضوعی».

مثال: «اسب حیوان است» در این جا حیوانیت که محمول است به اسب که موضوع است حمل شده است. اما در منطق رواقی قضیه و حکم همیشه بیان و قایع و حوادث است.

مثال: هوا روشن است، این زن آبستن است. از این رو در منطق ارسطویی استدلال از ترتب و ترکیب مفاهیم

1. l'Etre 2. La substance 3. Prantl 4. Zeller
5. Victor Brochard

معلوم و مشخص بدین نحو تشکیل می‌شود:

سقراط انسان است.
 هراتسانی فناپذیر است.
 پس سقراط فناپذیر است.

اما در منطق رواقی استدلال مبتنی است بر روابط زمانی و استمرار.
 مثال: اگر پستان این زن شیردارد پس زاییده است.
 روابط زمانی تعریف حکمت را سهل و آسان می‌سازد، در صورتی که زمان در فلسفه ارسطویی زمان کون و فساد^۱ است.
 در آراء رواقی زمان نه تنها بیان حکمت عالی والهی بلکه زمان، به بیان دینامیسم حیات جهانی می‌پردازد و هم‌آهنگی آن را تبیین می‌کند.

بنابراین حکمت در نظر رواقیون عبارت است از تبعیت زمان یعنی تبعیت از حیات و تبعیت و تسلیم جهان و خدا شدن. به عبارت دیگر حکمت مبتنی و متکی به شناخت و معرفت به اصل ضرورت است. اما باید دانست که کلی^۲ در نظر دارای قدر و ارج است در نظر رواقیون بهایی ندارد و لفظی^۳ بیش نیست و در نظر آنان آنچه وجود دارد و حقیقی است فرد و جزئی است نه کلی و در بین افراد هیچیک بادیگری مشابه نیستند.

می‌توان دربارهٔ اختلاف این دو منطق گفت که رواقیون به جای

1. Génération et corruption 2. Général

۳. باید دانست بنا به اصطلاح قرون وسطی رواقیون اهل تسمیه Nominalistes بودند.

منطق متصل^۱ و پیوسته ارسطویی منطق نتایج^۲ را جانشین ساختند. شناخت و معرفت روابط زمانی و روابط ضروری بین يك مقدم و يك تالی اولین مجاهده و کوششی است که انسان برای حیات مبتنی بر- عقل و برونق طبیعت به کار می برد.

بروشار در این استدلال محق است که منطق ارسطویی و منطق رواقی را مغایر هم بداند او گوید:

«در منطق رواقی، روابط توالی و تعاقب ثابت یا همزیستی و هماهنگی، جانشین، وجود جوهری که متضمن ذوات ازلی و لایتغیر که مورد قبول همه شاگردان سقراط بوده گردیده و یا به عبارت دیگر، تصور قانون جانشین تصور ذات و ماهیت گردیده است.»^۳

الف. شناسایی- بحث المعرفة^۴

تعریف حکمت در فلسفه تجربه گرایی رواقیون عبارت است از: «هم- آهنگی و توافق بین تجربه درونی (ذهن) و تجربه خارجی مأخوذ از محیط و جهانی که فرد در آن زندگانی می کند (واقعیت)». فلسفه تجربه گرایی رواقی درعین حال فلسفه ای است تجربی که شامل بحث معرفت و اخلاق و شناخت وجود می شود.

تصور^۵ - فانطاسیا. پیدا کردن کلمه ای معادل فانطاسیای

1. Inhérence 2. Conséquence

۳- ص ۲۲۶. کتاب «بررسی های فلسفه های قدیم و جدید» چاپ پاریس تاریخ ۱۹۲۶ تألیف بروشار

4. la théorie de Connaissance 5. Représentation

یونانی در زبان فرانسوی آسان نیست و مشکل‌تر از آن یافتن معادلی در زبان فارسی است. کلمه تصور تا حد زیادی نزدیک به این معنی است^۱ و بیشتر از سایر کلمات مقرون و مستفید به معنی است. در هر صورت از بکاربردن کلمه «واهمه» معادل فانطاسیا باید خودداری ورزید. در تعریف «واهمه»^۲ در متنی که انتساب آن به پلوتارخس^۳ مورد تردید است اختلاف مفهوم آن با «تصور» مشخص شده است «واهمه انفعال و تأثیر و یا حرکتی است که در نفس پدید می‌آید بدون اینکه ما بازاری در خارج داشته‌باشد. مانند توهم افرادی که در تاریکی و جاهایی که کسی وجود ندارد به حمله و ضربه و مبارزه پرداخته و می‌انگارند که موجوداتی در آنجاها وجود دارد.» تصور را در خارج ما بازاری است و در برابر این کیفیت نفسانی شیئی یا شخصی در خارج موجود است در صورتی که صورت ذهنی ناشی از توهم را ما بازاری نیست ولی موجب حرکت و میل متوهم به سوی امر موهم است چنانچه در بیماران مالیخولیائی و مجانین دیده می‌شود.

در همین متن کلمه تصور با کلمه نور و روشنایی در زبان یونانی هم ریشه ذکر شده و معنی تصور دلالت بر روشنی ذهن می‌کند. هر تصور بذاته روشن و صریح است چه متصور را آشکار می‌سازد. سبسون می‌گوید: «تصور تأثیری است که متصور را واضح و روشن می‌سازد و جز متصور که ناشی از آن است مبین چیز دیگری نیست.»

آئبوس و به اصطلاح پلوتارخس اشارتی در این باره دارند که در متون دیگر هم تأیید شده و موجب گردیده که مورخین فلسفه رواقی

۱. قدام فانطاسیا را به خیال و تخیل معادل گرفته‌اند.

2. Imagination

3. Plutarque

تفاسیر متشتم و مختلفی در آن باب بکنند و اشارت چنین است: «تصور، انفعال^۱ و عاطفه‌ای است که در اعماق روح حاصل می‌شود و بذاته هم مبین عامل خارجی (متصور) و هم معرف حالت درونی یعنی خود عاطفه و انفعال است.» مثلاً وقتی که ماشی سفیدی را می‌بینیم تغییر و انفعالی در روح ما حاصل می‌شود که معلول ابصار است و سبب رؤیت سفیدی است که در خارج وجود داشته و نظر ما را جلب کرده بوده است و همین انفعال و حرکت است که در مورد سایر حواس از جمله لامسه و ذائقه و... نیز حاصل می‌شود.»

از این تعاریفی که درباره تصور شده است فلسفه رواقی به واقعیت-گرایی^۲ میل می‌کنند و در اینجا مسأله معضل فلسفی یعنی بحث (فاعل-شناسایی-متعلق شناسایی)^۳ که معضلی دیرینه است پدید می‌گردد. چگونگی «تصور» موجب می‌شود که انفعالی در روح حاصل آید در حالتی که عامل محرکه آن در خارج است؟.

دو تفسیر و توضیح در مورد نظریه شناسایی نزد رواقیون دیده می‌شود، که گرچه آن دو، در ظاهر مابین یکدیگرند ولی در پایان امر می‌توانند مکمل یکدیگر باشند.

اشتین^۴ یکی از شرایط اصلی تصور را فعالیت نفس می‌داند. در یک متن معتبر که از سکتوس آمپیریکوس^۵ باقی مانده چنین آمده است: «در نظر رواقیون (تصور) عبارت است از نقشی که در ذهن پدید می‌آید.»

کلاآتس گوید: «تصور اثر و نقشی است که جاهای خالی را در نفس پر می‌کند به مانند اثر و نقشی که مهر بر روی موم باقی می-

1. Pathos 2. Réalisme 3. sujet-objet 4. Stein
5. Sectus Empiricus

گذارد.» اما خروسیپوس این تعریف را مطرود و ممتنع می‌انگارد و می‌گوید «در آن واحد تصورات متعددی در ذهن یافت می‌شود و نفس صور و اشکال کثیری را مقارن یکدیگر واجد است و این چگونه ممکن است؟»

رنون هم کلمهٔ اثر و نقش را بکار برده است در صورتی که می‌بایستی بجای نقش واژه «دگر شدن» و «تغییر» را استعمال کند و تصور را چنین تعریف کند «تصور عبارت است از تغییر و دگر شدن نفس.»

اشتباه در رأی خروسیپوس تأمل می‌کند و گوید: «دگر شدن نفس با تغییر محیط خارجی ایجاد می‌شود، به هنگام ایجاد صدا، به محض این که صدا در محیط خارج پخش می‌شود به اعضاء حس می‌رسد و این کیفیت محسوس بر اثر کشش نفسانی در اطراف نفس پخش و منتشر می‌گردد. این کشش نفسانی چیزی جز فعالیت درونی نفس در برابر امر خارجی نیست.»

برهیه^۱ رائی مباین با این تعبیر دارد، در نظر وی «کشش یا تنش^۲ به مثابه يك پدیدهٔ اضافی و تبعی^۳ برای دانستنی‌ها و علوم و فضائل است و به هیچ وجه، پدید آورندهٔ علوم و فضایل نیست، بلکه کشش گاهی نتیجهٔ محرك خارجی است (تصور محسوس) و گاهی نتیجهٔ اندیشه و تفکر فعال است.

(در مورد علم یا فضیلت) و در هر صورت به هیچ وجه کشش اصل و مبدأ کیفیات بدنی و حالات روانی نیست و برخلاف نظر کلی نباید این کیفیات و حالات را مسبوق به حامل و عاملی محرك پنهانی و

درونی بدانیم، بدین لحاظ ناگزیریم ظاهراً تصدیق کنیم که تصوّر حالت و کیفیتی است منفی.^۱

این رأی برهیه، مبتنی بر مفاد تفاسیر متون متعدد از جمله تعریف خاص سکستوس است آنجایی که می گوید: «گفته شده است که «تصور» دگرگونی و تغییر مبدأ مدبر و هادی نفس است، دگرگونی که در عین اینکه انفعالی است جنبه فاعلیت دارد.»

تشبیه و مقایسه نقش مهر در موم و استعمال کلمه (پاتس)^۲ یا انفعال که معمولاً برای تعریف (تصور) بکار برده می شود دال بر حالت منفی نفس است بدانگونه که برهیه هم «تصور» را حالت منفی می داند.

مسأله درخور درک این است که کلمه (پاتس) به معنی احساس درد، درد آشنایی از مقوله انفعال است و مفهوم نفی را می رساند. در واقع، در زبان یونانی این کلمه نه معنی منفی و انفعال را می دهد نه معنی مثبت و فعال را، بلکه به مفهوم کیفیت و استعدادی است که می توان آنرا به شور و شوق^۳ ترجمه کرد. و کیفیتی است که موجب پیدایی حیرت است و بقیناً این حالت به حکیم و فیلسوف تعلق دارد.

مصدر (پاتس) در زبان یونانی به معنای (تحمل کردن-رنج بردن-درد کشیدن) است و اصولاً به معنای (مفتون شدن و دل باختن) و مجازاً به معنای (خوشبخت بودن) نیز استعمال می شود. اصطلاحاً در فلسفه رواقی معنی این کلمه، عبارت از تغییری است که متضمن حرکت درونی است و پاسخی است که به محرك خارجی داده می شود و از

۱. ص ۸۵، کتاب «خروسیپوس و رواقیون باستان» تألیف برهیه.

همین جهت است که تمام رواقیون، توافق دارند در اینکه (پاتس) ناشی از میل حرکت و متضمن خواش و تشجید محرک خارجی است و بدین سبب است که رواقیون، (متصور)^۱ را «آن چیزی که انسان را وادار به حرکت می کند» دانسته اند.

بدین ترتیب شاید بتوان با اشتین رأیی موافق داشت و گفت که «تصور» متضمن فعالیت نفس است و تصور، جز این فعالیت چیز دیگری نیست و همچنین می توان با برهیه، همداستان شد و گفت که تصور مبدأ و اصل^۲ حرکت نیست بلکه پاسخ و بازتابی است که متضمن يك حرکت و يك فعالیت است:

در اینجا یادآوری يك نظر اصیل دستگاه رواقی فلسفی بجاست و آن نظر این است: «چیزی جز افراد وجود ندارد. دو فرد شبیه یکدیگر وجود ندارد. هر فردی در میان افراد با يك تنش^۳ یا کشش درونی از سایر افراد متمایز و مشخص می گردد.»

حالا ممکن است براساس مفهوم تنش به تعریف و تحدید تصور پرداخت: «تصور عبارت است از تغییر و دگرگونی کشش و تنش درونی نفس است به وسیله يك عامل خارجی، که آن هم به نوبه خود، واجد کششی خاص است که ویژه آن موضوع و عامل خارجی است.» بنابراین، از يك طرف «متصور» (تصورشده) وجود دارد که امری منفی و تأثیرپذیر و غیرارادی است و از مبدائی که موجب تصور است پدید می آید، مثلاً استعداد و تصور رؤیت سفیدی ناشی از رنگ سفید و احساس و تصور شیرینی ناشی از طعم جسم شیرین است.^۴ و از طرف دیگر «متصور» (تصورشده) با کسی که احساس را

2. Principe

3. Tension

۱. Représenté: تصورشده.

۴. ناقل این رأی سکتوس آمپریکوس است.

می‌پذیرد نسبت و بستگی دارد، از این رو است که نفس را با برگ پاپیروس تشبیه کرده‌اند که مستعد قبول مسودات و نوشتنی‌هاست و انسان بر روی آن اندیشه‌های خود را می‌نگارد و ترسیم می‌کند و اولین نوشتنی‌ها به واسطه قوای حاسه بر آن صفحه نقش می‌بندد.^۱

بنابراین تصور، امری خارجی و عینی نیست، فاعل شناسایی^۲ است که تصور را درمی‌یابد و آنرا با تمام شرایط و خصوصیات جزئی-اش درک می‌کند و این تصور برای او یا مطبوع است و یا نامطبوع، معقول است و یا غیرمعقول.

در نتیجه، اگر ما تصور را کشش متقابل^۳ تعریف کنیم، این تعریف بدین معنی است که در آن، هم‌آهنگی^۴ را ذکر نکردیم و بدین سبب است که رواقیون به آنجا رسیدند که بین تصور تفهیمی^۵ و غیر تفهیمی به افتراق و تمایز قابل شده‌اند.

تصور تفهیمی- برهیه در صفحه ۹۰ کتاب خروسیپوس چنین می‌گوید: «ما در تمام فقرات و قطعات و تفاسیری که درباره رواقیون نگاشته شده به این مطلب برمی‌خوریم که مکتب و نحله رواقی در طول تاریخ خود دستخوش نهضت و تحولی قرار گرفته و درباره موضوعات مختلف از جمله تصور هر یک سخنی جداگانه گفته‌اند.»

دیوجانس لائرسی می‌گوید: «در میان تصورات: بعضی تفهیمی و برخی غیر تفهیمی هستند، تصور تفهیمی معیار و ملاک اشیاء و نشانه و علامتی است که از موجود و یا وجود ناشی می‌شود ولی تصور غیر تفهیمی از چیزی که وجود دارد ایجاد نمی‌شود و یا اگر از چیزی که

۱. رادی این نظر پلوتارخس است.

2. Sujet

3. Inter-Tension 4. Harmonie

5. Représentation Compréhensive

وجود دارد ایجاد شود، آن تصور نه روشن است و نه مشخص و به هر صورت، مطابق آن شیء خارجی نیست.»

به علاوه، می دانیم که «معیار حقیقت تصور تفهیمی است.»^۱

اما مشکل عمده مطلب عبارت است از این که، بدانیم چه چیز موجب می شود که تصویری تفهیمی می شود یا غیر تفهیمی؟ در اینجا نیز ما مواجه با دو رأی مغایر یکدیگر می شویم که شاید بتوان آنها را با هم تألیف کرد و سازگار ساخت.

به زعم بعضی از مورخین، لفظ و اصطلاح تفهیمی باید به مفهوم «امری فعلی»^۲ ملحوظ گردد و معادل این اصطلاح در زبان یونانی کلمه ای است که معبر تصویری است که درخور درك و فهم «امرواقعی»^۳ است. و بدان سبب تصویری تفهیمی است که موجب قبول و تصدیق و رضامندی^۴ ماست و بنابراین تصور تفهیمی با فعل معقول نفس معادل است و فعالیت عاقلانه نفس را در پی دارد و بالصراحه به مثابه وزنه ای اضافی است که موجب می گردد، کفه ترازو به سویی متمایل گردد.

در نظر برهیه، برعکس نظر قبلی، تصور از آن جهت تفهیمی نیست که ذهن و نفس تصدیق و رضامندی خود را به آن می دهد بلکه نفس، از آن جهت، رضامندی و تصدیق خود را به تصور می دهد که تفهیمی است. بنابراین «تصور تفهیمی، فعلی نیست که به وسیله آن ذهن یا نفس (موضوع) را درك می کند و بطور کلی، تصور به هیچ وجه فعال نیست، بلکه تصور فی نفسه (تصویر)^۵ کاملاً منفی است.»^۶

در اینجا سزاوار است که نظریه مهم رواقی را درباره تنش که بروشار در باب آن اصرار ورزیده است یادآور سازیم.

۱. ص ۲۵۳، کتاب «ریاضیات» تألیف سکتوس آمپیریکوس

2. Actif

3. Réel

4. Assentiment

5. Image

۶. ص ۹۴، کتاب خروسیپوس

تمام افراد واجد تنش و کشش خاصی هستند که مشخص هر کدام آنهاست، در تصور، بین کشش‌ها و تنش‌ها عمل و اثر متقابلی^۱ ایجاد می‌شود و این اثر متقابل، محرکی برای موضوع (متعلق شناسایی) می‌شود ولی فاعل شناسایی آن را برحسب اختلافی که در توالی و تعاقب الوان خاصی که کشش‌های شخصی او ایجاد می‌کند حاصل می‌شود.

در تصور تفهیمی، این کشش‌های متقابل بین موضوع شناسایی^۲ و فاعل شناسایی^۳ هم‌آهنگ و متعادل است و موجب می‌شود که موضوع شناسایی محقق شود. چنانکه مادام ریموند^۴ می‌گوید: «مفهوم جدید اختلاف سطح^۵ به فهم و درک ماهیت مطلب کمک می‌کند: اختلاف سطح حالت صریح یک کشش است که در مواضع مناسب موجب آزادی و رهایی نیرو می‌شود، به همین وجه تصور امری منفی (منفعل) است اما وقتی که رضامندی و قبول و تصدیق ظاهر گردد، این تصور، با گذشتن از مرحله تفهیمی که نخستین فعل حقیقی نفس است فعال و مثبت می‌شود.»^۶

رضامندی و تصدیق و علم - بنابه گفته سیسرون به نقل از زنون جز حکیم کسی این معانی را در نمی‌یابد - زنون کف دست خود را در حالتی که انگشتهايش باز و گشاده بود نشان می‌داد و می‌گفت: «این تصور است.» بعد انگشتها را اندکی خم می‌کرد و می‌گفت: «این قبول یا تصدیق و یا رضامندی^۷ است.» سپس انگشتها را کاملاً خم می‌کرد

1. Interaction 2. Objet 3. Sujet

4. Virieux Reymond 5. Potentiel

۶. ص ۵۸، کتاب «منطق و بحث وجود» تألیف ریموند.
7. Assentiment

و دست را می‌بست و میج بسته را ارائه می‌داد و می‌گفت: «این تفهیم^۱ است.» این لفظ را کسی قبل از زنون استعمال نکرده است، بالاخره زنون با دست چپ میج بسته را می‌گرفت و محکم می‌فشرد و می‌گفت: «این علم است.» و جز حکماء کسی نمی‌تواند آن را دریافت کند.

بنابراین چون «قبول و رضامندی» به «امری حقیقی» به پیوندد، «تفهیم» را پدید می‌آورد و این تفهیم موجب «علم» می‌شود. این علم مبدأ «حکمت» است، حکمتی که با «طبیعت» پیوند و الحاق دارد. چنانکه گلدشمیت^۲ می‌گوید: «بین تصور و قبول، یک هم‌آهنگی ضروری و ساده وجود دارد و مانند هم‌آهنگی بین «صیانت ذات» و «طبیعت» که ضامن آن است می‌باشد. این هم‌آهنگی موجب می‌شود که موجود زنده برای حفظ وصیانت خود تن به هر گونه تنازعی بدهد. بنابراین حکمتی که مبتنی بر تمایلات و کششهای اولیه است و هرچند در ظاهر دارای تضاد و تباین است در اصل، با طبیعت توافق و هم-آهنگی دارد.»

بنابراین، هم‌اکنون ملاحظه می‌شود که ماهیت این هم‌آهنگی معطوف به چه جریانی است.

علم آن چیزی است که به انسان اجازه می‌دهد که قبول و رضا-مندی خود را با ساختمان و بنیاد جهانی که حامل اوست پیوند دهد و این پیوند و الحاق، انسان را وادار می‌کند که به نحوی با خدا تشبیه و تقرب جوید زیرا «عقل جزئی از روح الهی است که در کالبد انسانها منتشر و غوطه‌ور است.»^۳

۱. در زبان یونانی این کلمه معادل لفظی است که به معنی بسته و پیچیده است.

۲. ص ۱۱۴، کتاب «دستگاه فلسفی رواقیون و تصور زمان»، ۱۹۵۳، چاپ Vrin

تألیف V. Goldschmidt ۳. ص ۱۲، کتاب سنک.

برای هم آهنگ زندگی کردن با طبیعت، باید با طبیعت سازگاری کرد و با آن توافق داشت، این توافق متضمن نوعی هم‌آوایی با طبیعت و راه‌گشایی وجدان به سوی همدلی و همدردی است.

بدین سبب است که احساسات در نظر رواقیون، به مثابه معبر و مسیری است که روح را از این مسیر، تا رسیدن به اشیاء سریان می‌دهد: «احساس نفخه‌ای است که از جزء هادی روح ناشی می‌شود و در پیرامون حواس گسترده و پراکنده می‌گردد»^۱

از اینجا است که روح را با حیوان غیرذی‌فقر به نام (بولپ)^۲ قیاس کرده‌اند که دارای يك عضو هادی و رهبر است که به حواس آن فرمان می‌دهد و دارای عضو مولد دیگری است که منتهی می‌شود به شاخکهای حساس^۳. اما این نکته دانستنی است که جهان يك شیء ساکن و بی‌حرکت نیست بلکه موجودی است زنده و حی و جهان و طبیعت و خدای یکی است.

از اینجا است که حکمت، متضمن رضامندی و علاقه‌مندی به زندگی در جهان است و زندگی نيك موافق با حدوث وقایع است زیرا حکمت همچون جهان و طبیعت مبتنی بر عقل است.

دیالکتیک - در فلسفه رواقی روش علمی خاصی را که خروسیپوس مورد استفاده قرار می‌داد دیالکتیک گفته‌اند. و موضوع آن عبارت بود، از هرچه در قالب زبان و بیان گنجد: «دیالکتیک فضیلتی است که بذاته شامل تمام فضائل است: از جمله لازمه دیالکتیک، حزم و احتیاط است که به ما تعلیم می‌دهد که چه موقع برای احتجاج و اثبات، مناسب

است و چه موقع مناسب نیست، و همچنین دیالکتیک مستلزم فراست و باریک بینی است که به ما می آموزد که چه موضوعاتی در خور و قابل اقامه برهان و استدلال است و چه موضوعاتی فاقد حقیقت و شایسته اقامه برهان نیست و ترك برهان و سکوت در آن جایز تر است، همچنین دیالکتیک، مستلزم حدت ذهن در استدلال است که مانع می شود انسان در برابر قدرت و شدت استدلال حریف مغلوب و مجاب شود و همچنین لازمه دیالکتیک وقار و متانت است یعنی استعدادی که موجب می گردد که تصورات منجر به استدلالات صحیح و درست و متقن گردد.^۱

در منطق دو رأی و اصل حاکم است که آن را از منطق ارسطویی مشخص می کند و پیش از این اشارتی به آنها شد:

رأی و اصل اول اینکه، در نظر تمام رواقیون، جز افراد چیز دیگری وجود ندارد و کلی در نظر آنها لفظی تو خالی و کلمه ای بی-معنی است.^۲

«رواقیون می گویند که کلی وجود ندارد. لذا انسان به مفهوم کلی اعتباری ندارد. زیرا اصولاً کلیت بی معنی است.»^۳

رأی و اصل دوم اینکه، منطق رواقی ارتباطی با اصل «اندراج» و جایگزینی مفاهیم در قالب های الفاظ و معیارهای منطقی ندارد، بلکه منطق رواقیون به بررسی حدود و تعاریف و انطباق حوادث و اجزاء نسبت به حقیقت می پردازد.

قضیه - قضیه در منطق رواقی برخلاف قضیه در منطق ارسطویی، مبتنی

۱. ص ۴۸، فصل ۷ دیوجانس لائرتی ۲. پیش از این هم اشاره شد که رواقیون در مورد کلیات جزء اصحاب تسمیه هستند، ۳. ص ۲۶، کتاب «سمپلیخوس»

برصدور حکم اسنادی و حملی از قبیل (سقراط فانی است) نمی‌شود. بلکه قضیه در منطق رواقی به بیان حوادث و وقایع جزئی می‌پردازد. از این قبیل: هوا خوب است - زید به گردش می‌رود. قضایا دارای روابط و اسنادات گوناگونی در بین خود هستند و موجب می‌گردند که قضایای مرکبه‌ای پدید آیند. از جمله:

۱. قضایای شرطیه - که در آن شرط «اگر» وجود دارد و معروف این است که قضیه ثانویه متعاقب و در پی قضیه اول قرار دارد. مانند این قضیه:

«اگر» روز باشد هوا روشن است.

۲. قضایای انتاجی^۱ که در آن جمله «چون که-چون» وجود دارد. مانند این قضیه:

«چون» روز است هوا روشن است.

۳. قضایای عطفی^۲ که در آن حرف عطف «واو» وجود دارد. مانند این قضیه:

روز است «و» هوا روشن است.

۴. قضایای انفصالی که در آن حرف انفصال «یا» وجود دارد. مانند این قضیه:

یا روز است «یا» شب.

۵. قضایای مقایسه‌ای یا تطبیقی. مثل این قضیه:

احتمال اینکه روز باشد بیشتر است تا اینکه شب باشد.

احتمال اینکه شب باشد کمتر از این است که روز باشد.

استدلال - بنابر متون و نصوصی که به وسیله دیوجانس لائرتسی و

سکتوس آمپریکوس دربارهٔ رواقیون باقی مانده چنین مستفاد می‌شود که بین خروسیپوس و شاگردانش وجوه افتراق زیادی دربارهٔ تعریف استدلال وجود داشته است. اصطلاح قیاس^۱ که در منطق ارسطویی زیاد دیده می‌شود در منطق رواقیون دارای معنای دیگری است.

«طبق نظر شاگردان کری نیس^۲ استدلال مرکب است از «کبری - صغری - نتیجه» مثل این قضایا:

اگر روز باشد هوا روشن است.

اما روز است.

پس هوا روشن است.

در این نوع قضایا بیان حوادث و وقایع منظور است اسناد مفاهیم در کار نیست.»

استدلال عقیم و غیرمنتج آن استدلالی است که در آن نقیض یا ضد قضیه در مقدمات مندرج نباشد: مثل این استدلال:

اگر روز باشد هوا روشن است.

اما روز است.

پس زید به گردش می‌رود.

استدلالات منتج و غیرعقیم آن نوع استدلالی است که به نحو خاصی نتیجه از مقدمات حاصل آید:

نمی‌شود که هم روز باشد و هم شب.

اما روز است.

پس شب نیست.

این نوع استدلالات واضح و مبرهن هستند و نیازی به اثبات ندارند و خروسیپوس پنج قسم از این نوع استدلالات را مشخص می‌کند

که عبارتند از:

۱. استدلالی که مرکب است از يك شرط و يك نتیجه.

مثال:

اگر روز باشد هوا روشن است.

اما روز است.

پس هوا روشن است.

۲. استدلالی که مرکب است از قضیه شرطیه و نقیض نتیجه.

که نتیجه‌ای نقیض کبری به دست می‌آید.

مثال:

اگر روز باشد هوا روشن است.

اما شب است.

پس هوا روشن نیست.

۳. استدلالی که از مقدمات سالبه ترکیب شده باشد و از یکی

از مقدمات نقیض مقدمه دیگر بدست می‌آید.

مثال:

نمی‌شود که افلاطون هم زنده باشد و هم مرده.

اما افلاطون مرده است.

پس افلاطون زنده نیست.

۴. استدلالی که مرکب است از قضیه منفصله و یکی از اجزاء

منفصله که نقیض جزء دیگر را انتاج می‌کنند.

مثال:

یا شب است و یا روز است.

اما روز است.

پس شب نیست.

۵. استدلالی که مرکب است از يك قضیه منفصله و نقیض یکی از اجزاء منفصله، که از آن جزء دیگر را انتاج می کند.

مثال:

یا روز است و یا شب است.

اما روز نیست.

پس شب است.

منطق رواقی به مثابه آلت و وسیله و به اصطلاح ارسطویی (ارغنون) برای حکمت رواقی نیست، بلکه منطق رواقی مقدمه و جزء اساسی فلسفه رواقی است و در عین حال منطق رواقی متضمن بینش و دید جهانی است.

این منطق مبین جهانی است که کلیات در آن بسی معنی هستند (می دانیم فلاسفه رواقی اهل تسمیه هستند) و در این فلسفه فقط فرداست که دارای واقعیت است و مفاهیم کلی صرفاً الفاظ تو خالی هستند و همچنین این منطق و فلسفه متضمن نظریه همسازی و همدهی جهانی است که در آن همه افراد و اجزاء در تعامل و عمل متقابل مشترك هستند و همچنین واجد نظریه است درباره سرنوشت^۱ و تقدیر. کلمه تقدیر و سرنوشت در زبان یونانی اسم مفعول از مصدری است که به معنای (پیوند زدن و آمیختن با یکدیگر) است و مفهوم آن عبارت است از بستگی و ارتباط مادی علت و معلول.

نکته ای که درخور یادآوری است این است که اگر در فلسفه رواقی اجزاء مختلف با هم اشتراك و پیوند و بستگی و اتکاء دارند و وجود این به هستی آن يك قائم است، نیایستی چنین بینکاریم که دچار

دور باطل شده ایم و چنین رایی صواب نیست بلکه این پیوستگی و بستگی منحصرأ دال بر وحدت و اتصال اجزاء جهان است. رویهمرفته فلسفه رواقی تشکیل يك «كُل» را می دهد که به اجزاء مستحیل و منحل نمی گردد. ذکر این مطلب می تواند برای کسانی که از رهگذرهای مختلف به بررسی و مطالعه فلسفه رواقی می پردازند راهنما و راه گشا باشد.

اگر بخواهیم به آنچه که رواقیون از کلمه «طبیعت» استنباط می‌کنند پی ببریم، باید بدو^۲ از مفهوم انتزاعی که در چند قرن اخیر، فلاسفه طرفدار اصالت عقل^۳ و علمای تحصيلی مذهب^۴ از لفظ «طبیعت» قصد کرده‌اند، آگاه گردیم.

امروزما، از لفظ «طبیعت-طبیعیات» مجموعه نظریه‌های علمی که منتج به وضع قوانین ثابت و یا منجر به برقراری روابط مسلم و ضروری بین پدیده‌ها می‌گردد مفهومی روشن ادراک می‌کنیم.

چنین بینش و درایتی کاملاً دور از اندیشه‌های یونانیان باستان است و این چنین تصویری از طبیعیات، به هیچ روی درخور فهم و درک قدماء نبوده و چنانچه اندیشه‌های آنان را درباره طبیعیات با افکار علمی جدید مقایسه کنیم و توصیفی از آن پندارها و اندیشه‌های ابتدائی بنمائیم باید آنها را اسطوره‌نگاری و پندارسرائی بدانیم و به اشکال بتوان از پندارهای آنان، نشانه‌هایی، در نحوه اندیشه‌های فلاسفه جدید و علمای معاصر دریافت نمود.

لفظ فیزیک مأخوذ از کلمه «فوزیس»^۵ مشتق از مصدر «فوئین»^۶ یونانی به معنای نمو و نشوء و روئیدن و زندگی کردن است و بدین اعتبار معنای طبیعت (فیزیک) مترادف با حیات است.

این تصور مرکز اندیشه و محور اصلی تفکرات قبل از سقراط است و همین مفهوم از کلمه طبیعت، در اندیشه افلاطون و همچنین

1. la physique

2. Rationaliste

3. Positiviste

4. Phusis

5. Phuein

رواقیون نیز بوده است.

به نقل دیوجانس لائرسی:^۱ «رواقیون «طبیعت» را گاهی به معنی «محتوای جهان» و گاهی به معنی «موجد اشیاء زمینی» بکار می بردند و طبیعت عبارت بود از «نوعی وجود» که لذاته برحسب علل بذری و نطفه‌ای خود به خود متحرك است و متضمن و شامل اشیائی است که آنها را در زمان‌های معین ایجاد می کند و موجد تشکل امور متشابه و موجب افتراق غیر مشابه و ناموافق می گردد.»

رواقیون درباره کلمه جهان و دنیا^۲ هم سه معنای مختلف در نظر داشته‌اند:

نخست: «دنیا به مفهوم الوهیت که ممتاز و مجزی از سایر جواهر، واجد کیفیت خاص (فنا ناپذیری) است و معمار و خالق و ناظم نظم جهان است و در پایان بعضی از ازمنه، همه چیز را در خود مستحیل می سازد و مجدداً آنها را اکسوت هستی می بخشد.»

دوم: گفته‌اند که «مفهوم دنیا عبارت است از نظم دهنده افلاك و سیارات و ثوابت.»

سوم: مفهوم دنیا «با توجه به معنای هر دو تعریف قبلی، یعنی هم خالق زمین و مخلوقات ساکن در آن و هم موجد آسمان و افلاك و ناظم آنها.»

سیسرون^۳ روایت کرده است که رواقیون درباره طبیعت اعتقاد داشته‌اند: «طبیعت به مثابه «آتش فعال» یا «نفعه آتشین و خلاق» است.»^۴

پس از این بررسی، اینک می توانیم بگوئیم، در نظر رواقیون،

1. Dlogène Laërce

2. Le Monde

3. Cicéron

۴. ص ۲۲، کتاب «درباره طبیعت»، سیسرون

طبیعت، خدا و آتش، کلمات و اصطلاحاتی هستند که دارای معنای واحداند.

الوهیت بخشیدن به طبیعت یا دادن صفت طبیعی به خدا، که در فلسفه رواقی اساس تفکر و تدبیر قرار گرفته، موجب وسعت بخشیدن به نحوه اندیشه بشر است و به او امکان می‌دهد که بخود بیندیشد و در پیرامون امور واقعی که او را احاطه کرده است به جستجو و تفحص بپردازد تا او را به مقاومت و استقامت وادارد تا به حیات خود معنی بخشد و به زندگانی خود نظم و قرار بدهد.

بدین سبب است که کلمه فیزیک (طبیعت) در نظر رواقیون به هیچ وجه به معنی یک دستگاه و سیستم عقلانی در خور شناخت علم و بحث المعرفة نیست بلکه شناخت طبیعت به مفهوم خداشناسی و درعین حال به مفهوم جهان‌شناسی است.

و اگر شگفت ننماید، طبیعت‌شناسی رواقیون، در حکم فلسفه ماده توأم با حکمت اصالت معنی و روح است.^۱
اینک به تفسیر بیشتری درباره کلمه دنیا و جهان می‌پردازیم:

۱. جهان

بنابر عقیده رواقیون در داخل جهان به هیچ روی خلاء وجود ندارد، جهان بنفسه در خلاء نامحدودی قرار دارد.

کلمه (پان)^۲ در یونانی به معنی مجموع جهان و خلاء است و در مقابل آن کلمه (الون)^۳ به معنای جهان بدون خلاء است.

1. Materialisme Spiritualiste

۲. Pan، (این پیشوند در زبانهای فرانسه و انگلیسی به مفهوم کل و همه و مجموع

۳. Olon استعمال می‌شود).

جهان مرکب است از آسمان و زمین و موجوداتی که در ارض و سماء وجود دارد اعم از انسان یا حیوان. جهان ذی عقل و ذی روح است و نه تنها جهان جنبه الهی دارد، بلکه جهان عبارت است از خود خدا و به عبارت دیگر جهان عین خداست. مشابهت و مماثلت بین جهان و خدا یکی از نکات اصلی مشرب رواقی است.

علم و بحث المعرفه موجب میشود که انسان بین خود و جهان هم آهنگی عقلانی ایجاد کند و حکمت عبارت است از پیوند و توصل به جهان، یعنی تحت تبعیت مشیت قرار گرفتن و قبول سرنوشت و تقدیر. قبول سرنوشت یعنی تسلیم به واقعیت و تسلیم به واقعیت یعنی رضامندی به وجود و یا پیوند و توصل به کل و این توصل و پیوند به کل به آن سبب معقول است که جهان و هر چه در اوست به وسیله (عقل الهی)^۱ اداره می شود.

چنانچه انسان تسلیم به این واقعیت گردد و به مشیت رضا بدهد، حالت مقاومت و ثبات به وی روی می آورد و به اتکاء آن انسان می تواند به راحتی و آسایش بزید. چنانکه مارکوس اورلیوس گوید: «ای جهان! آنچه که ترا خوشایند است مرا نیز خوشایند است، آنچه که در هر فصل می رسد بجاست و برای من هم نه زودرس است و نه دیررس و تمام آنچه را که ایام و لیالی برای من ارمغان می آورد سزااست و میوه و ثمری است مطبوع و شیرین».

«ای طبیعت! همه چیز از تست، همه چیز در تست و همه چیز به سوی تو برمی گردد».^۲

1. Logos Divin

۲. ص ۲۳، فصل چهارم کتاب «اندیشه های من» تألیف مارکوس اورلیوس

بنا به گفته دیوجانس لائرسی: «جهان مرکب از دو مبدأ واصل است، يك مبدأ منفی و انفعالی که به اصطلاح قدماء عبارت است از ماده و هیولی که جوهری است فاقد کیفیت و تعین، و يك مبدأ دیگر که مثبت و فعال است و این مبدأ همان (عقل^۱) است که در ماده و هیولی اثر می‌بخشد، این مبدأ فعال خداست و این هر دو مبدأ فنا-ناپذیر و قدیم اند.»^۲

اما علاوه بر این دو مبدأ باید جا و مقامی برای چهار عنصر قائل شد، ابتدا باید گفته شود که در نظر رواقیون، چهار عنصر روی هم تشکیل هیولای فاقد تعین را می‌دهند و عناصر عبارتند از آتش که ماهیتش گرمی است و مبنای آن آتشی است که در عالم (اثر^۳) خوانده می‌شود و از بطن آن فلك کواکب ثابت و بعد فلك سیارات ایجاد می‌گردد. عنصر دیگر هواست که ماهیتش سرد است و بعد از اثر قرار دارد. عنصر بعد آب است که ماهیتش رطوبت و سپس عنصر خاك است که ماهیتش خشکی و یبوست است که در مرکز جهان قرار دارد. دو عنصر از این چهار عنصر یعنی آتش و هوا فعال و اثربخش هستند و دو عنصر دیگر یعنی آب و خاك منفعل و اثرپذیر.^۴

از این رو بنا به گفته پلوتارخس: «زمستان معلول صعود و عروج هوا و تابستان معلول سقوط و فرود آمدن آتش است.»

این عناصر، دستخوش فنا و در معرض تحول قرار دارند زیرا تبدیل و انقلاب دائمی در آنها تأثیر می‌کند. اولین جنبش، حرکتی است که از حیث آب بر می‌خیزد این جنبش اولیه در ادوار و اکوان حیات و مرگ موجودات حیثه اثر بخش است و از این حالت که

۲. ص ۱۳۴، فصل هفتم کتاب دیوجانس لائرسی.

۳. ص ۱۴۶؛ کتاب «طبیعت انسان» تألیف نهمه سیوس Nemesius.

۴. Ether

گفته‌اند: «عنصر مبدأ و اصلی است که همه چیز از آنجا سرچشمه می‌گیرد و همه چیز در آن مستحیل می‌شود.»^۱

اما يك جنبش و حرکت دیگر هم وجود دارد که بطور کلی مخالف با حرکت اولی است و آن حرکتی است که از حیز خالک آغاز می‌کند و به سوی آتش سیلان دارد و در جهت خلاف حرکت اولی، تمام مراحل و مدارج مقدم را می‌پیماید. احیاء مجدد و بعث نوین بر اثر آتش‌سوزی کلی جهانی صورت می‌پذیرد و جهان در خلاء نامحدودی که پیرامون آن را فرا گرفته اتساع و بسط می‌یابد و به‌هنگام اشتعال کلی، همه چیز به آتش متبدل می‌گردد.

اشتعال جهانی به معنای انحلال و فناى همه چیز نیست بلکه هر چیزی مجدداً حیات نوی می‌پذیرد و حتی این اشتعال موجب می‌شود که همه موجودات بی‌جان ذی‌روح شوند و جنبه الهی پیدا کنند. بنابراین می‌توان گفت که برگشتی جدید و رجعتی ازلی برای همه موجودات در پیش است. بنا به گفتهٔ نهمه‌سیوس: «مجدداً سقراط و افلاطون حیات جدیدی خواهند یافت و این رستاخیز نه یکدفعه بلکه بدفعات وقوع می‌یابد و اگر دقیقاً بخواهیم تعبیر بکنیم، باید بگوییم، ازلاً و ابداً همه چیز در سیر احیاء و رستاخیز است.»

حیات مجدد بعد از مرگ و رجعت ازلی، مبین حیات جهانی است که لاینقطع در حالت زایش و مرگ و مجدداً زایش است و این تسلسل هستی و نیستی و این هم‌آهنگی و توازن بود و نبود، مفسر حیات زئوس^۲ یعنی حی عظیم و مسبب‌الاسباب و علل موجد همه موجودات است، زیرا خدا یا طبیعت همان آتش فعال است. حریق و اشتعال کلی جهان مبدأ رستاخیز و بعث است و از

اینجاست که دو نوع آتش را از هم باید متمایز ساخت.
 بنا به گفته ستوبه:^۱ «دو نوع آتش وجود دارد، یکی آتشی که فعال نیست و در خود مشتعل می‌شود و می‌سوزد و دیگری آتشی که فعال است که رشد و نمو موجودات را سبب می‌شود و برر تکوین هستی نظارت می‌کند و این آتش همان حرارت و نیرویی است که در نباتات و حیوانات وجود دارد که واجد نفس و روح است و اصل وجود افلاک و منشأ حرکت کواکب و نفوس موجودات عالم ملکوت هم همین آتش است»
 سپیرون گوید: «آتش فعال مخرب نیست بلکه ایجاد همه موجودات با شیوه و روش خاص مولود اوست.»

اصالت ماده

جهان در فلسفه رواقی از اجزائی مرکب است که هیچیک با دیگری مشابَهتی ندارند، دو تخم ماکیان، دو دانه گندم، دو فرزند از یک پدر و مادر مشابه یکدیگر دیده نمی‌شوند. هر يك از افراد دارای يك (خصلت ویژه)^۲ است که مشخص و ممیز و مشکل اوست و بنابر نظر سمپلیکوس^۳ این خصلت ویژه، همان چیزی است که با اولین نگاه از شیء یا شخص در ذهن نقش می‌بندد و بعد از نظر محو می‌شود و این خصلت همان چیزی است که در طی طول عمر، با جسم همراه است و از آن انفکاک‌ناپذیر است.

ما در این جا، مواجه با نوعی اندیشه و رأی ارسطو هستیم چه در نظر ارسطو آنچه که از جسم (جوهر) اصیل است (صورت کلی) است و فرد همیشه در برابر این کلیت به مثابه عرض غیر معقول، و به مانند

يك امر جزئی اتفاقی است، اما در نظر رواقیون برعکس رأی ارسطو،
تقریباً مفهومی اساسی و سازنده است.

هر فردی و هر جزئی دارای يك تنش درونی است، مثلاً در
معدنیات بصورت میل و کششی است که اجزاء يك مرکب را بهم می-
پیوندد و نحوه ظهور و وجود آنها را مشخص می کند و در نبات به
صورت «طبع-طبیعت» و در حیوان به صورت «نفس» و در انسان به
صورت «روح و عقل»^۲ تظاهر می کند.

علاوه بر این هر جزء و فرد مادی و جسمانی است و جهان
مرکب است از این اجزاء مادی و جسمانی، ما در این جا مواجه با
نظر رواقیون درباره ماده هستیم و می توان گفت که آنان کاملاً به اصالت
ماده^۳ اعتقاد داشته اند و بنا به گفته افلوطین:^۴ «رواقیون عقیده داشتند که
اجسام، جوهر واقعی جهان هستند و می گفتند که ماده امری واحد است
و ماده ذات و جوهر عناصر است و خود عناصر جز اجسام و مظاهر
ماده چیز دیگری نیستند و معتقد بوده ماده جسمی است که دارای هیچ
کیفیت و خصوصیتی نیست فقط چیزی که مشخص است ماده دارای
بعد است.»^۵

رواقیون مفهوم جسمانیت را درباره اموری به کار می برند که
اطلاق آن برای ما خالی از شگفتی و غرابت نیست.

بنا به قول پلوتارخس رواقیون اعتقاد داشتند همه چیز دارای
جسمانیت است فی المثل: شب، روز، عصر، سپیده دم، نیمه شب جنبه
جسمانیت دارند و بنا به قول هیپولوتوس:^۶ «رواقیون می گفتند خداهم
جسم است.» و طبق نوشته صربح سنک:^۷ «نفس جسم است و فضائل

1. Individualité 2. Nous 3. Matérialisme 4. Plotin

۵. ص ۴، فصل دوم «تاسوعات»

6. Hipolutus 7. Sénèque

هم نیز.»

این که رواقیون واقعیت را در همه چیز ساری و جاری می‌دانستند مبتنی بر دو علت بود: نخست این که پاسخی به شکاکیت بدهند و دوم این که می‌خواستند واقعیتی محسوس را در دسترس انسان قرار دهند تا انسان بر پایه آن عمل و رفتار خود را پایه‌گذاری کند.

مسئله هم‌سازی و هم‌آهنگی در فلسفه رواقی ایجاب می‌کند که در جهان همه چیز جسمانی و مرکب باشد.

و آنگهی در جهانی که انسان باید در آن با سایر اشیاء درآمیزد و جهان جز اتصال و پیوستگی چیز دیگری نیست بایستی لزوماً همه چیز مادی باشد.

آراء رواقیون درباره سرنوشت و تقدیر مؤید این مدعاست. نفس هم بذاته مادی است زیرا هم‌آهنگی تنش درونی نفس با حقیقت خارجی موجب علم است و چون علم از تطابق تنش درونی نفس با واقع حاصل می‌شود پس نفس مادی است زیرا گرایش به عالم واقع یعنی جسم و ماده دارد.

بنا به گفته آئتیوس^۱ خدا هم جسمانی است زیرا در پیرامون جهان به وجه کلی سیلان دارد.

به نقل ترتولین:^۲ «او در اطراف جسم سیلان دارد همانطوری که عسل در همه کندو پراکنده است.»

از این رو بر حسب گفته سِنک: «نفس و عقل انسان جزئی از نفس الهی است و در تمام بدن انسان منتشر و غوطه‌ور است.»

در نتیجه: بنا بر اصل هم‌سازی و هم‌آهنگی که در جهان وجود دارد به زعم رواقیون شناخت انسان و فهم جهان میسر است و همه

این‌ها وجوه مختلفی از سیلان وجود است.

امور غیر جسمانی^۱

در فلسفه رواقی با وجودی که همه چیز مادی و جسمانی توجیه شده است ولی جایی هم برای امور غیر مادی و غیر جسمانی ملحوظ است بنا به روایت سکتوس آمپریکوس: «به چهار قسم امور غیر جسمانی قائل بودند که عبارتند از: ۱- امور قابل توجیه^۲؛ ۲- خلاء^۳؛ ۳- مکان^۴؛ ۴- زمان.»^۵

الف. امور توجیه‌شدنی- بنا به گفته سکتوس آمپریکوس: «رواقیون ادعا می‌کردند که سه چیز است که با یکدیگر بستگی و ارتباط دارند و آن سه عبارتند از:

اول- آنچه که تعریف شده است (مُعَرَّف).

دوم- آنچه که تعریف کننده است (مُعَرِّف).

سوم- شیء.

آنچه تعریف کننده است عبارت است از کلام مانند کلمه زید. آنچه که تعریف شده است عبارت است از مفهومی که از کلام و لفظ استنباط می‌شود و این مفهوم همان چیزی است که ما از لفظ و کلام تصوّر و درك می‌کنیم ولی کسی که آشنا به زبان ما نیست با اینکه لفظ را می‌شنود اما مفهوم و معنای آن را درك نمی‌کند و تصویری از استماع آن لفظ برای او حاصل نمی‌گردد.

سوم مصداق- شیء خارجی یا شخص مثل خود زید.

- | | | |
|--------------------|----------------|------------|
| 1. Les incorporels | 2. Exprim able | 3. Le Vide |
| 4. Le Lieu | 5. Le temps | |

دو جزء از این سه جزء، یعنی کلام و شیء خارجی (یا شخص) مادی و جسمانی است اما جزء سوم غیر جسمانی و غیر مادی^۱ است زیرا ممکن است دلالت لفظ بر معنی صحیح باشد یا غلط.^۲

در فلسفه ارسطو، محمول مفهومی را بیان می کند، مثال: سقراط انسان است. فلاسفه دیگر چنین اسنادی را مقبول می دانستند و قضیه: «سقراط انسان است» را معادل قضیه «الف ب است» و مفهوم این قضیه این بود که دو چیز را که عین یکدیگر نبودند یکی می دانستند و بین آنها رابطه عینیت^۳ قائل بودند ولی حکمای مگاری^۴ بر این مسئله اشکال می گرفتند و می گفتند قضیه ای مقبول است که کاملاً عین یکدیگر بوده و مبتنی بر اصل عینیت یعنی اصلی که می گوید «الف الف است» باشد و غیر از این بقیه قضایا قابل قبول نیستند و فلاسفه مگاری از این اشکال، تمایلی به هواخواهی از شکاکیت پیدا کردند و گفتند که در این شکل قضایا، و چنین منطقی، انسان هرگز نمی تواند ذهن را از محدوده دایره تکرار بیهوده و بحث الفاظ و لفاظی مستخلص سازد.

این ایراد بر منطق رواقی وارد نیست زیرا در منطق رواقی، از پیوستگی مفاهیم بین موضوع و محمول گفتگویی در میان نیست.

برهه در این باره درست گفته است: «در منطق و فلسفه رواقیون محمولات و مسندات موجودات و جواهر، به وسیله صفات و مشخصاتی که خصوصیات مختصه آنها را بیان کند تبیین نمی شود بلکه به وسیله فعل هایی بیان می شود که مبین اعمال و افعالی است که از موضوع ها صادر می گردد.

... مسند و محمولی که به صورت «فعل» ملحوظ گردد، بیان کننده مفهوم و مصداق شیء یا طبقه و رده و نوع آن شبیهی نیست

بلکه این قبیل محمولات، مبین «واقعۀ جزئی»^۱ و حادثۀ فردی است. بنابراین در این قضایا به هیچ وجه گفتگو از تأثیر و نفوذ متقابل دوشیء که طبیعتاً قابل تأثیر در یکدیگر نمی‌توانند باشند نیست، بلکه در این قضایا وجهی از وجود مشخصه «موضوع» ها منظور است و مبین این معناست که موضوع، فعلی را، انجام داده یا تأثیری خارجی را تحمل کرده است و این وجه جزئی، مبین ماهیت واقعی موضوع نیست بلکه محمول مبین «فعلی» است که یا موضوع بر اثر استعداد و قدرت خود بروز داده و یا محمول مبین اثر و فعالیت است که شیء یا موضوع دیگری بر «موضوع» تحمیل کرده است. بنابراین اسناد با حذف محمولاتی که دارای هر واقعیت حقیقی باشند در منطقی رواقیون حل شده است زیرا محمول نه يك مصداق است و نه يك مفهوم و محمول غیر جسمانی و غیر مادی است و جز در تصور بسیط و اندیشه بحث وجود ندارد و چون محمول غیر واقعی است به همین سبب، حمل منطقی و اسناد اشیاء بر یکدیگر به صورت واحد در می‌آیند و یکی می‌شوند.^۲

این رأی برهیه مؤید گفته سکتوس آمپریکوس است آنجایی که گفته است: «در نظر رواقیون، علت امری جسمانی و مادی است و این علت مادی روی يك جسم یا يك ماده تأثیری غیر مادی و غیر جسمانی می‌گذارد. فی‌المثل: کارد که شیئی مادی است، روی گوشت که آن هم شیئی جسمانی است تأثیر غیر جسمانی (عمل قطع کردن) - که محمول است می‌گذارد. مثال دیگر: آتش که شیء مادی است روی چوب که آن هم شیئی جسمانی است تأثیر غیر جسمانی (عمل سوختن)

1. Le Fait

۲. ص ۱۹، کتاب نظریۀ امور غیر جسمانی در فلسفۀ باستانی رواقی تألیف برهیه چاپ ۱۹۲۸ پاریس

که محمول است می‌کند.»

در این جا، بجاست که یادآوری کنیم که نظریه مقولات^۱ در فلسفه رواقی به چه معنایی است. در نظر ارسطو، مقولات دهگانه عبارت بود از اجناس عالی و مطلق مانند: زمان و مکان و کیف و کم و فعل و انفعال و...

اما در نظر رواقیون، مقولات مأخوذ از (طبیعت) و تعداد آنها بالغ بر چهار مقوله است: که عبارتند از: ۱- ماده اولیه^۲ (همان ماده بی صورت و بدون کیفیت) است. ۲- کیف که اختلاف و فصول بین مواد را مشخص می‌سازد ۳- نحوه وجود (وضع)^۳ ۴- اضافه^۴ بطوری که برهیه گفته است^۵ «دو مقوله اولیه، امور واقعی یعنی امور مادی و جسمانی هستند و دو مقوله اخیر غیر مادی هستند. فرد واقعی حقیقی است در صورتی که نحوه وجود (وضع) و اضافه، وجوه ظاهری و نظر گاههای امور واقعی هستند ولی خود فاقد واقعیت صحیح و اصیل می‌باشند.»

ب. خلاء- در داخل جهان خلاء وجود ندارد ولی در پیرامون جهان خلاء نامحدود و غیر مادی و غیر فعال و اثرناپذیری وجود دارد. در فلسفه رواقی که فلسفه‌ای مبتنی بر اتصال و ملاء است شگفت نیست اگر جایی برای خلاء در آن نباشد.

بنا به گفته دیو جانس لائرسی «در جهان به هیچ روی خلاء وجود ندارد زیرا جهان عبارت است از يك کل متصل و هم‌نفس و همدم و هم‌توان و هم‌آهنگ، اتصال اجرام علوی با اجرام سفلی

1. Les Catégories 2. Le Substrat 3. La Manière d'Etre
4. Relation ۵. ص ۱۳۳، کتاب «خروسیوس» تأليف برهیه

منتهی به این نتیجه می‌شود که جهان کلی است پیوسته و متصل. «
سبب این که رواقیون از خلاء غیر جسمانی، خارج از جهان،
طرفداری می‌کنند، این است که وجود این خلاء را برای تبیین توجیهات
خود ضروری می‌دانند، چه بنابر اعتقاد آنان در آخر زمان اشتعالی
جهانی وقوع خواهد یافت، پیرامون جهان را باید خلاء فراگرفته
باشد تا در آن احتراق و اشتعال، ابعاد و حجم جهان از جهات مختلف
منبسط و گسترش یابد.

ج. مکان- مکان هم در فلسفه رواقی غیر مادی است، مکان
خلاء نیست. مکان به مثابه مسافت و حد فاصل میان دو امر مادی است
که پیوسته به وسیله يك جسم یا جسم دیگری اشغال شده باشد.
به عبارت دیگر، مکان به مثابه نمایشگاهی است که دائماً پر از
تماشایی است و یا مکانی است که پیوسته به وسیله اجسامی که جانشین
یکدیگر می‌شوند اشغال شده باشد.

د. زمان- زنون، زمان را چنین تعریف می‌کند: «زمان عبارت
است از فواصل (لحظات) حرکات» بنا به قول ستوبه، خروسیپوس
براین تعریف کلمه «جهان» را اضافه می‌کند و می‌گوید: «زمان عبارت
است از فواصل (لحظات) حرکات جهان.»

تعریف اول «زمان» را به‌طور کلی شامل می‌شود ولی تعریف
خروسیپوس شامل تعریف زمان به‌طور انحصار و حرکات مستدیر نیز
می‌شود.

علت این که زمان امری غیر مادی تلقی شده این است که
حوادث و وقایع در زمان جریان دارند بدون این که زمان، کمترین

تأثیر و تغییر در حوادث بدهد زیرا، این حوادث از قوانین سرنوشت و تقدیر تبعیت می‌کنند و در نهایت امر، این حوادث و وقایع به علل مبتنی بر مشیت، درهم پیچیده می‌شوند.

تقدیر و سرنوشت عبارت است از احیاء و ظهور زمان حال در وجود واقعیت.

به‌طوری که گلدشمیت می‌گوید: «نظر و دید اساسی رواقیون دربارهٔ زمان، مسئلهٔ تقدم و تأخر زمانی نیست بلکه زمان عبارت است از زمان حال و این نظر ریشهٔ اندیشمندانه‌ای ندارد بلکه مساعی آنان دربارهٔ اخلاق موجب اخذ این نظر گردیده است و از این نقطه نظر، زمان مشتق از فعل و عمل است و تصویر و انعکاسی از ابدیت نیست.»^۱

همدردی و هم‌آهنگی جهانی.^۲

در فلسفهٔ رواقی جهان ذاتاً مادی و جسمانی است، روابط علیت مانع تصور هر گونه اندیشهٔ غیر مادی بودن است.

بنا به گفتهٔ پلوتارخس: «تمام علل، مادی و جسمانی هستند.» و بنا به قول آریستوکلس:^۳ «عامل و معمول هر دو جسمانی هستند.» و بنابر اعتقاد سیسرون: «هیچ معلولی نمی‌تواند از علت غیر مادی حاصل آید.» و به زعم سنک: «بنا بر این تمام اجسام در تأثیر و تأثر متقابل هستند و از این رو همه چیز درهمه چیز قرار دارد.»

به گفتهٔ پلوتارخس: «بنابراین جهان امری واحد و متصل است و می‌توان گفت که کوچکترین حادثهٔ جزئی در مجموعهٔ جهان اثر می‌گذارد، يك قطرهٔ شراب که در دریا ریخته شود در تمام اوقیانوس‌ها پراکنده و حتی در تمام جهان انتشار می‌یابد.»

۱. ص ۲۱۷، کتاب «دستگاه فلسفی رواقی و تصور زمان» تألیف گلدشمیت.

2. La Sympathie universelle 3. Aristoclès

اتصال و پیوستگی طبیعت، نمود اجسام، در جهان ممثلی که فاقد خلاء است، وجود مشابهت و مماثلت خدا با جهان و نظم آن، ما را وادار می کند به اینکه بگوییم که کل جهان، با خودش هم آهنگی و سازگاری دارد و بین همه چیز همدمی و هم نفسی هست و در تمام امور و موجودات سازش وجود دارد. در فلسفه رواقی عبارات و اصطلاحات مختلف در ذکر این هم آهنگی و سازگاری دیده می شود. همدردی و هم آهنگی مبین این معناست که همه چیز دارای طبیعت واحد و مشترك است و این اصطلاح به این معناست که خدا و جهان عین یکدیگرند زیرا همان طور که خورشید واحد است و نور خود را به بی نهایت، روی حصارها و جبال می پراکند، همینطور جزئ يك ماده مشترك وجود ندارد که بین اجسام مفرد تا بی نهایت تقسیم می گردد.

مار کوس اورلیوس می گوید: «يك حیات واحد وجود دارد که در بین اجسام محدود، تا بی نهایت تسهیم و تقسیم می گردد.»

بنا به قول اسکندر افرودیسی: «بدین سبب است که جوهر و ذات کلی، واحد است و در پیرامون او و همه جـا، سیلان و کشتی منبسط است و بر اثر این سیلان است که آن جوهر واحد، و در عین حال متصل و ممثلی است.»

نظریه همدردی و همدلی جهانی نه تنها دارای اهمیت فیزیکی و طبیعی است زیرا قبول این نظریه، نظریه علیت را در زمره عالی ترین مسائل قرار می دهد، بلکه دارای اهمیت متافیزیکی و اخلاقی نیز هست. ارزش متافیزیکی این نظریه بدان سبب است که حضور خدا را در جهان تبیین می کند، جهانی که در عمق مفهوم خود به خدا منتهی و منجر می شود، و این نظریه همدردی و همدلی که بر اساس وجود خدا و به واسطه خدا بنا گردیده دلالت بر این می کند که طبیعت دارای

غایتی است و این غایت مستلزم طرح و نقشه نیکوکارانه از سوی مشیت قدرت کامله است و از این جاست که مارکوس اورلیوس گفتگو از «گره و پیوند مقدس» می‌کند که تمام اشیاء و امور را به هم متصل می‌سازد و به وسیله این گره و پیوند مقدس است که تمام موجودات در همدردی و همدلی و سازگاری جهان با هم تشریک مساعی می‌کنند و این اختلاط و ترکیب جهانی و کلی از هم آهنگی مشیت دنیایی حکایت می‌کند که انسان جزئی از این مجموعه و اختلاط است.

ارزش اخلاقی این نظریه، عبارت از این معناست که زندگانی و حیات موجود پیدایی هم آهنگی در میان حیات موجودات است و این نظریه موجب می‌شود که حکیم زندگانی خود را با کل جهان بروفق و مطابق این همدلی و همدردی حفظ نماید تا بهره خود را از همدردی جهان کلی به دست آورد.

بدین سبب است که حکیم رواقی خود را همشهری با مردمان شهر آتن نمی‌داند بلکه حکیم رواقی خود را شهروند همه جهان و همشهری جهانیان می‌داند.

جهان وطنی^۱ فلاسفه رواقی مبتنی بر همدردی و همدلی جهانی و ترجمانی از طرح اخلاق و اجتماع است.

۲- خدا

در دستگاه فلسفی که در آن دستگاه، عقل^۲ و خدا و طبیعت مترادف هستند اگر بحث الهیات^۳، جزئی از علم طبیعت (فیزیک) دانسته شود، جای شگفتی نباید باشد.

این مفاهیم واحد دلالت بر این می کند که مفهوم سرنوشت و تقدیر در عین حال، هم دارای مفهومی طبیعی و فیزیکی است و هم دارای مفهومی مذهبی است و سرنوشت و تقدیر به معنی: علت، حقیقت، طبیعت، ضرورت، و مشیت آمده است.

سرنوشت^۱ - سرنوشت یا تقدیر بدانگونه که در فلسفه رواقی مفهومی پیدا کرده با آنچه از مفهوم این کلمه در میان فلاسفه یونانی مقدم به رواقیون قصد می کرده اند کاملاً متفاوت است.

در نظر نویسندگان یونانی که داستانهای غم انگیز می نوشتند مخصوصاً نزد اشیل^۲، سرنوشت، عبارت است از نیرویی که به سر وقت مجرمین می آید و به گناه و جرم تعلق می گیرد و در تنبیه و مجازات تبهاران بکار می رود.

اری نیس^۳ (نیمه خدایان یونانی) مظهر، این مفهوم غم انگیز و تقدیر سرنوشت انسان است. در آثار افلاطون، اصطلاح «سرنوشت» و کلمه تقدیر به چشم می خورد، خاصه در اسطوره هایی که درباره آینده و عاقبت گفتگو می شود.

در کتاب «سیاست»^۴ آمده است که خدا جهان را با حرکتی مستقیم به حرکت در می آورد و جهان را به خود وا می گذارد و جهان مانند کره ای است که به رشته ای آویزان شده باشد و بر اثر این تحریک در جهت مخالف می چرخد و این چرخش ادامه پیدا می کند و رشته تاب می خورد و کره برخلاف جهت اول مجدداً به چرخ در می آید و بر اثر این تاب و چرخش مانند اول به حرکت خود ادامه می دهد.

1. Destin 2. Eschyle 3. Erinyes

۴. ص ۲۶۸، کتاب «سیاست»

هنگامی که خدا، دنیا را به چرخش وامی‌دارد، همه چیز از نیستی به هستی و از مرگ به حیات تبدیل می‌شود و جهان جوانی از سر می‌گیرد و هنگامی که راهبر و راهنمای جهان خسته و ملول می‌گردد، روزگار «زئوس» فرامی‌رسد و این ایامی است که ما در آن بسر می‌بریم و این ایام، دوران رنج و کهولت و آلام است.

معهدا، خدایان، نسبت به انسان بر سر رحم و شفقت می‌آیند و مواهبی چون آتش، هنرها (فنون) و بذر نباتات و... به آنها عطا می‌نمایند.

در کتاب «جمهوری» مواجه با اسطوره «ار»^۱ می‌شویم که در آن «پام‌فیلین»^۲ که فرشته سرنوشت و تقدیر است به اسم فرشته «ضرورت»^۳ با دخترانش «پارک‌ها»^۴ به اسامی: (لاشه‌زیس^۵ - کلوتو^۶ - آتروپس^۷) ظاهر می‌شوند، این فرشته و دخترانش درباره اعمال مردمان، بعد از مرگ به قضاوت می‌پردازند ولی راضی نمی‌شوند که گناهکاران را به جرم گناهانشان معاقب قرار دهند ولی نیکوکاران را پاداش نیک می‌دهند و یکی از جالب‌ترین وجوه این است که بین قدرت متعالی خدایان و آزادی بشر سازگاری و صلح پدید می‌آید: بدین صورت که دورنمای زندگانی انسان‌ها به آنان نمایانده می‌شود و هر کس، راه و طریقی را که در زندگانی نوین در روی زمین باید پیدا کند، بسر می‌گزیند ولی هر کس بر اثر عادت قبلی که در حیات سابق، داشته است راه جدید را بر نمی‌گزیند و آن را فراموش می‌کند و انتخاب صحیح را از دست می‌دهد.

با وجود این، یکی از دختران باکره (لاشه‌زیس) به همه جهانیان

1. Er 2. Pamphylien 3. Nécessité 4. Les parques
5. Lachésis 6. Clotho 7. Atropos

هشدار می‌دهد و آنان را مخاطب قرار داده ندا در می‌دهد: «ای ارواح ناپایدار! شما می‌روید وظیفهٔ جسدید و حیات نویینی را بعد از مرگ شروع کنید، هیچ فرشته و همزادی، شما را به سوی تقدیر رهنمون نیست، بلکه این شما هستید که رهنمای همزاد خود هستید. اولین کسی را که تقدیر تعیین کند حیات خود را برحسب ضرورت آغاز می‌کند. در باب فضیلت، کسی را معلم و استادی نیست، هر کسی را کم و بیش از فضیلت بهره‌ای است برحسب اینکه فضیلت را ستایش یا ناسپاسی کند، و هر کس مسئول انتخابی است که انجام می‌دهد. الوهیت خارج از کشمکش علیت است.»^۱

این نکته در خور توجه است که در نظر افلاطون، مفهوم سرنوشت برحسب اقتضای اسطوره تعبیر می‌شود و برای افلاطون، اسطوره دارای اعتبار یقینی نیست، برعکس کودکان افسانه‌ها را واقعی می‌داند، در اسطوره‌ها همه چیز حقیقی نیست ولی مثال و مظهر حقیقت می‌تواند شناخته شود.

بنا به تعبیری که یاسپرس^۲ از اسطوره در نظر افلاطون کرده آنرا «رمز»^۳ و اشاره می‌داند و این تعبیر به معنی وسیله‌ای است در ارتباط و تشریک مساعی انسانی که کمتر بادیگران تفاهم برقرار می‌کند و این وسیله انسان را وادار می‌سازد که به عالم متعالی^۴ که بالاتر از او قرار گرفته و او را احاطه کرده است دسترسی پیدا می‌کند.

طبق آراء رواقیون، «سرنوشت» به عنوان اصطلاحی که معنی مفهوم غم‌انگیز داشته باشد و یا قوه و نیروئی که اساساً خارج از جهان مادی

۱. ص ۶۱۷، کتاب دهم «جمهوری افلاطون»

2. Jaspers

3. Cchiffre

4. Transcendence

باشد تلقی نمی‌گردد، بلکه سرنوشت در آراء فلاسفه رواقی به صورت «يك واقعت طبیعی و اخلاقی والهی» در می‌آید که در نهاد و بطن دنیا وجود دارد و در نشأه حیاتی که جهان و موجودات را احیاء می‌کند، قرار دارد.

اینکه گفته شد که «سرنوشت واقعی طبیعی است که در ساختمان و نهاد جهان موجود است» بدین معنی است که پیوستگی و اختلاطی، تمام موجودات را بهم پیوند می‌دهد و این پیوند دلالت دارد بر اینکه، ترتیبی ثابت و تغییرناپذیر در نظام امور حکمفرماست. خروسیپوس گوید: «سرنوشت، نظم و ترتیبی است در کل جهان، که از ازل بین اشیاء ارتباط برقرار می‌کرده و همیشه همراه همه اشیاء وجود دارد و يك شیء را به اشیاء دیگر پیوند و بستگی می‌بخشد و این پیوند و ترتیب غیر قابل تغییر و تا ابد ثابت است.» بنا به گفته پلوتارخس سرنوشت به مثابه رشته و پیوند و ارتباط بین علل و معلولات است به عبارت دیگر «سرنوشت سلسله‌جنبان نظم و ترتیبی است که هرگز از حد تعادل خارج نمیشود نه در تنگنای فشار و محدودیت قرار می‌گیرد و نه عنان گسیختگی و تجاوز را می‌پذیرد.» بنا بر این در جهان رواقی، محلی نه برای صدفه وجود دارد و نه جایی برای امور خود بخودی و بی‌علت. بدینوسیله حکماء رواقی خواسته‌اند اعتقاد ابیقوریان را در باره صدفه به باد استهزاء و انتقاد بگیرند چه ابیقوریان قائل بودند، که آنها دستخوش صدفه هستند و تصادف آنها موجب هبوط و سقوط از مسیر اصلی می‌شود و معتقد بودند همین امر خود بخودی و خودکامگی در اختیار و آزادی انسان مؤثر است و نتیجه می‌شود که انسان خود را از قید مشکلات و آلام نجات بخشد و بدون مربی به حیات خود ادامه دهد. اما در نظر رواقیون «سرنوشت» يك

نهاد^۱ و قوه و نیروئی است که به همه چیز نظم می بخشد و در واقع سرنوشت همان عقل و تنش و دم و نفخه حیاتی الهی است که نظام کل عالم را اداره و رهبری می کند.

سیسرون گوید: «زنون چنین می اندیشد که «قانون طبیعت» امری الهی است و این قانون به منزله نیرو و قوه ای است که کما هو حقه خود را حفظ می کند و بر اضدادی که در طبیعت موجود است حکمرانی می نماید و بر مجموعه اجزاء جهان شمول و احاطه دارد.» مارکوس اورلیوس گوید: «سرنوشت عبارت است از همدردی جهانی، که موجب ارتباط متقابل و پیوستگی همه اشیاء می شود و موجب می گردد که بعضی از اجزاء جهان بنا بر میل و کشش و مهر مشترك در یکدیگر ادغام گردند و نیرو و حیات بپذیرند.»

علاوه بر این، قدرت سرنوشت و نیروی تقدیر در طی زمان تجلی و بروز می کند و سرنوشت با حیات و عمر جهان يك چیز است و به طور کلی «سرنوشت» عبارت است از حرکت ازلی و مداوم و منظم.

پلوتارخس گوید: «سرنوشت، علت و دلیل جهان است. سرنوشت، قانون و قاعده از برای تمام اموری است در جهان که به وسیله مشیت^۲ اداره می شوند و یا به عبارت دیگر، سرنوشت، عبارت است از علت و سببی که به وسیله آن، امور گذشته وجود داشته اند و امور فعلی و حال وجود دارند و امور آینده و مستقبل وجود خواهند داشت.»

ستوبه گوید: «سرنوشت که نیروئی الهی و جهانی است با مشیت يك چیز است.»

بنا بر این عقل و خرد آدمی وقتی آغاز می شود که به تأثیر سرنوشت در همه اشياء آگاهی پیدا کند و وقتی هوش انسان شکوفا می گردد که به تبعیت از این قوه و نیرو رضا بدهد و به این جریان حیات که موجب پیدایی وحدت در بین تمام موجودات می شود علم و آگاهی پیدا نموده و آن را بپذیرد.

خدا و خدایان

۱. وجود خدا

وجود خدا جزئی از معرفتی است که رواقیون آنرا «مفاهیم مشترك»^۱ می نامند. مراد از این معرفت، مجموع عقاید طبیعی است که در همه افراد انسانی، معنی و مفهوم مشترکی را ایجاد می کند و این مفاهیم مشترك از آغاز تولد در نوباوگان وجود دارد و در نوجوانانی که به سن چهارده سالگی می رسند به حد کمال می رسد. این مفاهیم مشترك، امور فطری نیستند ولی بر اثر درك امور محسوس و تصورات مربوطه به آن و نوعی استدلال طبیعی ایجاد می شوند.

لذا انسان بر اثر مشاهده منظره نظم و جمال جهان، به اندیشه می افتد که نظم دهنده ای باید وجود داشته باشد.

کسی که خداوند را انکار می کند نمی تواند او را خردمند دانست بلکه موجودی جاهل است و حتی دیوانه، چه چنین کسی فاقد عقل است و نمی تواند او را هوشمند خواند.

با وجود این، رواقیون سعی کرده اند که به بررسی علل وادله ای

بپردازند که چگونه مردمان، در پرتو آنها تصور وجود و هستی خدایانرا تحصیل می کنند.

کلاً آنتس برای اثبات وجود خدایان چهار دلیل آورده است:
دلیل نخست- انسان دارای نیرویی است که از آینده خبر می دهد و حدوث و قایع را از قبل حدس می زند، برای اینکه پیشگوییها درست از کار در آید باید خدایانی وجود داشته باشند که مدد برسانند و رضا بدهند که انسان، از پیش طرحها و نقشه های آنان را آشکارا بداند و کرامت خدایان روا نمی دارد که آنها علوم آینده را از ما پنهان نگاه دارند. از این رو است که به انسان این استعداد را عطا می فرمایند پیشگویی مداخله کند، اگر خدایان نباشند بشر از کجا قوه در که پیشگویی را دریافت می کند؟.

دلیل دوم- تمام نعم و آلائی که «زمین» به ما عطای می کند دلالت بر وجود واهب العطای می نماید که این ثروت و غنا را به زمین به بخشد تا آن هم آنها را به انسان عطا کند.

دلیل سوم- وحشت و دهشتی که بر اثر رعد و برق و صاعقه و سحاب و طوفان و سایر عوامل فلکی و آسمانی به انسان دست می دهد، این تصور را برای بشر ایجاد می کند که يك نیرو و قدرت علوی مافوق همه این عوامل باید وجود داشته باشد و آن خداست.

دلیل چهارم- نظم جهان. حرکت منظم و مرتب آسمان و خورشید و ماه و ستارگان برای ما ثابت می کند که هیچ چیز در جهان، به دست تصادف و اتفاق سپرده نشده، بلکه همه اجزاء جهان دلالت بر وجود نقشه ای و طرحی روشن و طراحی توانا می کند.

علاوه بر این استدالات متقن، رواقیون ادله ای نسبتاً ضعیف ولی در خور یادآوری، ذکر کرده اند و در رأی و نظر آنها در باره «واقعیت

همه چیز» خالی از ارزش نیست.

به نقل سیسرون، زنون چنین استدلال می کرده است: «نبایش و ستایش ازدل ما برمی خیزد و قلب ما به تقدیس خدایان گواهی می دهد. چگونه ممکن است که دل ما به چیزی گواهی دهد که وجود نداشته باشد؟ پس خدایان وجود دارند.»

سکتوس آمپریکوس در باره رواقیون روایت می کند که استدلالات رواقیون برای اثبات خدایان، بر این پایه قرار دارد که در سیر وجود و سلسله مراتب کون و هستی، انسان يك مقام عالی را اشغال کرده ولی با وصف این انسان ناقص است و کامل نیست. فقط خداوند است که واجد کمال است و انسان را آن توانایی نیست که ادعا کند می تواند به این منزلت و مقام برسد. همچنین آمپریکوس از قول رواقیون حکایت می کند: «ضرورت عقلی ایجاب می کند که به وجود مبدأ و منشأ خردمندی که بتواند اجزاء جهان را بهم بیامیزد قائل شویم و همچنین ضرورت ایجاب می کند که قائل به علتی اولی شویم که محرك جهان و مقوم اجزاء آن باشد.»

بدین ترتیب، توجیهات ذیمقراطیس در پیدایی جهان به ایتان استدلالات رواقیون نیست و همچنین بر خلاف گفته پیروان فلسفه اتم (ایقوریان) جهان نمی تواند دارای حرکت گ-ردبادی باشد، زیرا حرکت گردبادی منظم نیست و حرکت زمانی آن کوتاه و درهم است و تنها يك ذات عاقل و طبیعت بخرد می تواند جهان را به حرکت منظم درآورد.

۳. ذات و ماهیت خدا:

در آراء رواقیون، برای تسمیه و توصیف خدا اسامی و کلمات کثیری

بکار رفته است تا جائی که در فلسفه (طبیعی-الهی) رواقیون تا حدی ناپوستگی و بی ارتباطی به چشم می خورد.

در واقع، اسما^۱ مختلفی که در حکمت رواقیون دیده می شود دلالت می کند بر مبادی مختلف طبیعی که بر اساس آنها، مسائل طبیعی بایستی توجیه گردد و در پایان امر فلسفه چند خدایی^۱ رواقی منجر به نحله ای فلسفی می شود که از خدای واحد گفتگو می کند.

مطلب زیر را که دیوجانس لائرسی در توجیه خدای رواقیون بکار می برد مبین این معناست، او گوید: «خدا موجودی است ازلی، بخرد، کامل، عاقل، سعید و به پلیدی و شرنا آشناست و با مشیت خود بر جهان و آنچه که در جهان است فرمان می راند و به هیچ روی به شکل و شمایل انسان نیست. او بنیانگر و معمار همه اشیاء است و در حکم پدر و آب است و از جنبه الوهیت، چون در همه چیز حلول و ظهور می کند و بر حسب تعینات معلولات، اسامی جداگانه به خود می گیرد.» در زبان یونانی خدای را «دیا»^۲ که اسم مفعول «زئوس»^۳ است و همچنین در آن زبان به معنای (از او-به وسیله) است می نامند.

در فلسفه رواقی خدا دارای خلوص و اطلاق نیست بلکه با همه واقعیات آمیختگی پیدا کرده و خدا، مبدأ و منشأ اتصال و همدردی و همبستگی همه اشیاء است و در بطن همه امور وحدانی موجود است. از خدا، در فلسفه رواقیون تعاریف و توجیهات مختلفی شده که اینک نمونه هایی نقل می شود:

۱. خدای با جهان یکی است: زنون خدای را به مثابه «اثر»^۴ و

1. Polythéisme

۲. Dia، مقصود از این اسم به نقل دیوجانس لائرسی برای خدا این است که همه چیز از او و به وسیله او ایجاد می شود.

3. Zeus 4. Ether

پزیدونیوس خدای را به منزله «آسمان» و کلتانتس خدای را به مانند «خورشید» تشبیه کرده‌اند. اما بهروجه، خدا جهان و مبدأ جهان است و هر يك از حکماء رواقیون، به زبانی سخن از این دو وجه می‌گویند. ۲. خدا به مثابه آتش فعالی است که با نظام خاصی در تکوین جهان مؤثر است.^۱

علاوه بر این، صفت ولغت آتشین^۲ غالباً درباره خدا اطلاق می‌شود، این مفهوم از سایر تعبیرات مانند «نفخه»^۳ و «نفس-روح»^۴ و غیره اخذ گردیده است.

۳. خدای، موجودی بخرد، کامل و عاقل است.^۵

۴. خدای، جسم و خالص‌ترین اجسام است.^۶

۵. خدای عین ماده، و یکی از صور ماده است.^۷

۶. خدای، روحی است عاقل.^۸

۷. خدای، دم و نفخه‌ای است منتشر در کل جهان.^۹

۸. خدا عقل و عاقل، نظم‌دهنده طبیعت و عوامل آن، موجد

جهان و سرنوشت و ضرورت متعالی است.^{۱۰}

بنابر این خدا کل و جامع است زیرا شامل و جامع جمیع موجودات است، و بهمین سبب است که رواقیون هم طرفدار فلسفه «يك‌خدایی» و هم طرفدار فلسفه «چندخدایی» هستند و علت اینکه در آثار خود گاهی کلمه خدایان (جمع) و گاهی کلمه خدا (مفرد) را بکار برده‌اند این است که اعتقاد داشته‌اند که خدا در عین وحدانیت در تمام

۱. ص ۷، کتاب «آراء فلاسفه» پلوتارخس

2. Igné 3. Le Soufle 4. L'Esprit

۵. ص ۱۴۷، فصل هفتم کتاب دیوجانس لائرسی ۶. گفته هیپولوتوس

۷. ص ۴، فصل یازده تاسوعات افلوپین ۸. ص اول، آراء فلاسفه پلوتارخس

۹. آئنیوس Aëtius ۱۰. لاکتانس Lactance

اجزاء جهان منتشر است و در همه چیز جریان و طریان دارد و این احاطه و شمول خدا را در جهان، تشبیه به غسل کرده‌اند که در همه قسمت‌های کندو منتشر است^۱ و یا آن را با نطفه که در تمام اجزاء اعضاء مولد قرار دارد تشبیه کرده‌اند.^۲

پلوتارخس سبب اینکه رواقیون، خدا را گاهی به صورت «جمع» و گاهی به صورت «مفرد» استعمال کرده‌اند چنین تعبیر می‌کند: «خدا به مثابه روح و نفسی است که در همه جهان سیلان دارد و در همه جا نفوذ می‌کند و به سبب نفوذی که از يك شیء به شیء دیگری پیدا می‌کند اسامی گوناگونی بخود می‌گیرد و به عناوین مختلفی نامیده می‌شود.»

کلتانتس در نیایش و ثنایی که برای زئوس سروده، پس از بیان درودهای فراوان او را از طرفی کثیرالاسامی و صاحب نامهای متعدد می‌خواند و از سوی دیگر او را رب جهان و قادر متعالی می‌خواند که با کرامت و خیرخواهی در سرنوشت انسان، این موجود فانی ظلوم و جهول اثر می‌گذارد.

در این نیایش می‌خوانیم: «چه بینوا و بدبخت هستند انسانها! دائماً در جستجوی خیر به این در و آن در می‌زنند ولی گوشه‌ایشان ناشنوا و چشمه‌ایشان نابینا! قانون مشترك و همگانی خدا را نمی‌بینند، اگر با خردمندی از آن تبعیت می‌کردند به حیات سعادت‌مندانه جاودانی می‌رسیدند. اما! بیچارگان نادان! از يك شر به سوی شر دیگر روی می‌آورند، بعضیها به ظفرمندی خشمگنانه خود افتخار می‌کنند و شیفته آن مفخرت شده‌اند! برخیها بدون هیچ معیار و مقیاسی به سوی جاذبه

۱. ص ۴۴، کتاب «درباره حیوانات» ترتولین Tertullien

۲. کالسیدئوس Cchalicidius

سود و انتفاع کشانیده شده‌اند! بالاخره گروهی به‌سوی يك زندگى پر فسق و فجور رها شده و به اموری روی آورده‌اند که لذات جسمانی آنها را تشقى مى‌بخشد و گمراه و سرگردان برخلاف آنچه را که جویای آن هستند به سوى هلاکت پیش مى‌روند! اما! تو! ای زئوس! پدر و موجد تمام نیکوییها! تویی که ظلمات سحابها و روشنی صاعقه‌ها را دوست داری! انسان را از شر جهل و نادانی که سرچشمه بینوایی و فقر اوست نجات بده! او را از اسارت نفس سرکش رهایی بخش! بگذار! که انسانها! همان اندیشه و خردی را که به وسیله آن، تو با عدالت، جهان را اداره می‌کنی بدست آورند و با داشتن عقل مفتخر شوند که وظائف و خدماتی را که در خور است انجام دهند و این افتخارات را به پیشگاه تو عرضه بدارند.

بگذار! تا جائی که در شأن و طاقت يك موجود فناپذیر (انسان) است مخلوقات و آفریده‌های ترا ثنا و درود و مدح گویند، زیرا افتخاری بزرگ‌تر از این برای انسانها و برای خدایان نیست تا سرود و آهنگ قانون مشترك و ازلی را که مبین عدل است باهم بسرایند.^۱

مشیت - مشیت در فلسفه رواقیون به سه معنی تعبیر می‌شود:

۱. علت و سبب پیوستگی و عقده و پیوند موجودات.

۲. اراده خدا.

۳. سرنوشت، مقصود از سرنوشت این است که خرد و عقلی

ما فوق خرد و عقل بشرو وجود دارد که تعبیر به مشیت می‌شود.

در زبان یونانی، ریشه لغت «سرنوشت» به مفهوم قسمت و

نصیب است. بنابر این سرنوشت امری است که به هر کس هرچه را

که سزااست می‌بخشد و سهم هر کسی را عطا می‌کند و وظیفه و نقشی را که در هر جزئی در هم‌آهنگی با کل دارد معین و مشخص می‌سازد. بدین جهت است که همیشه حیات و زندگانی را تشبیه به مجلس ضیافتی کرده‌اند که صاحبخانه جای هر یک از میهمانان را خود تعیین می‌کند و نیز حیات را به نمایشنامه‌ای تمثیل کرده‌اند که کارگردان نقشه‌ها را تقسیم و تکلیف هر یک را معین می‌نماید و هیچ کس از نمایشگران محق نیست که تقاضای تغییر نقش خود را بنماید بلکه بر هر یک از بازیگران است که وظیفه محوله را بخوبی انجام دهد و شکوه‌ای نکند.

مشیت در هم‌آهنگی جهانی تعبیر به آن امری می‌شود که بین موجودات وحدت می‌بخشد و مشیت در جریان حوادث و وقایع تعبیر به حیات جهان می‌گردد.

رواقیون در این مشیت، نشانه‌هایی از علت غایی در موجودات و حوادث را می‌یابند، فی‌المثل غریزه صیانت ذات را در حیوانات، که آنان را در بدو آفرینش و قبل از هر تجربه به جلب منفعت و دفع مضرت می‌کشاند، نمونه و مظهري از «مشیت» می‌دانند و در این غریزه قصد و غایتی را مشاهده می‌کنند.

مشیت موجب می‌شود که در بین موجودات مهر و میل و «علقة» متقابل پیدا می‌شود و در میان جانداران اشکالی از آن را می‌توان مشاهده نمود:

مورچگان، زنبوران عسل، لك لكان به همدیگر كمك و یاری می‌کنند و به سوی غایتی پیش می‌روند.
بنابه قول سیسرون: «نوعی صدف که «پن»^۱ نامیده می‌شود

وقتی که خطری خارجی پیدا شود به وسیله حشره کوچکی که «پینوتر»^۱ خوانده می شود از حادثه آگاه می گردد و تفسیر مطلب چنین است که به هنگام بروز خطر، حشره به سرعت خود را به صدف نزدیک می کند و می آید که به او پناه ببرد و بدین وسیله «پین» از این حرکت حیوان کوچک به خطر آگاه می شود.»

باز به گفته سیسرون: «جهان به وسیله خدایان اداره می شود و ما جزئی از کل جهان هستیم و طبعاً بر ما واجب است که نفع جمع را بر نفع شخصی مقدم بداریم.»

مارکوس اورلیوس گوید: «جهان به مثابه جاندار است مرکب از یک جسم و یک نفس» تمام اجزاء جهان در همکاری و تشریک مساعی صمیمانه هستند و بر حسب یک سلسله منظم و هم آهنگ بهم پیوسته و بسته است.

مارکوس اورلیوس نتیجه می گیرد: «آنچه که پیش می آید خیر است. تمام اموری که بعد از امور دیگر می آیند پیوسته با آنچه که قبل از آنها بوده است رابطه نزدیکی وجود دارد... بدانگونه که در تمام موجودات یک نوع ارتباط محکم و پیوستگی کامل وجود دارد. همینطور در بین اموری که ایجاد می شوند نه تنها یک نوع توالی و تعاقب محض و بسیط برقرار است بلکه در بین آنها نوعی قرابت و پیوستگی شدید دیده می شود.»

رای رواقیون در باره علت غایی جهان که مبین مشیت است شکاکان را وادار کرده است که به نقد این رای پردازند و ایراد آنها از مسأله شر آغاز می شود. آنها می گویند: ما می بینیم که طبیعت مملو از

حیوانات موزی و گیاهان مضر است و هر روز ما ناظر و شاهد حوادث هولناک و دهشت انگیز هستیم! بیماریهای مسری، طوفانها، انقلابات جوی، جنگهای خونین...

اینهمه شر از کجاست؟ اگر مشیت همیشه بر مبنای خیر در جهان مقرر است، چرا این مشیت در برابر شر سهل انگار و مسامحه کار است؟

خروسیوس پاسخهایی به این اعتراضات می دهد و استدالات او مبتنی بر مقدمات قابل قبول افلاطون و پیروان اوست.

اولین پاسخ این است: جهان مرکب از اضداد است و هیچ چیز بدون ضد خود وجود ندارد، صدق با کذب و صواب با خطا و عدل با ظلم پیوستگی دارد.

دوم اینکه، انسان دارای معرفت کامل نیست، فایده حیوانات موزی و فلسفه گیاهان مضر و حکمت وجودی آنها از فهم بشر خارج است و تنها زئوس است که به آنها واقف است.

سوم، شر در مقام خیر کامل ممکن است دارای نفع و سود مختصری باشد ولی بدون نفع و سود نیست.

چهارم، چه بسا شر معلول بی خردی انسان است که پیوسته بر علیه قانون الهی به نافرمانی و تمرد می پردازد و زندگانی مطابق با طبیعت را طرد و فراموش می کند و بدین معنی شرفعلی است که از جاهل سر می زند و معلول بی خردی و جنون بشری است.

غیبگویی^۱ از آنجائی که مشیت و عنایت الهی در کمون و نهاد جهان مندرج است و از آنجایی که این مشیت موجب پیوستگی و اتحاد در

بین علل و سلسله معلولات است پس محال نیست از اینکه بتوان در زمان حال، حوادث و وقایع آینده را دید و خواند. این خواندن و دیدن حوادث آینده نتیجه مجاهده و مساعی غیبگویان است.

خروسیپوس در باره غیبگویی گوید: «غیبگویی عبارت است از استعداد و قابلیت شناخت و مشاهده و توجیه علائم و نشانه‌هایی که خدایان به آن وسیله خود را به انسانها نشان می‌دهند.» «وظیفه غیبگویی این است که از پیش، نیت و مقاصد خدایان را برای مردم عیان سازد و آنچه را که انسانها از خدایان انتظار دارند آشکارا نماید و معلوم سازد که چگونه مخلوق می‌تواند، رضای خدایان را به دست آورد و عنایت آنها را جلب کند.»^۱

اعتقاد به غیب‌بینی و پیشگویی به اتکاء به ایمان به خرافات و اباطیل و ساده‌لوحیها از قبیل تفأل به خط و خال امعاء جانداران و تطیر به صدای پرندگان نشانه غیب نیست.^۲ بلکه امکان غیبگویی بر پایه همدردی و هم‌آهنگی جهان است که مبتنی بر خواست خدایان است. ایجاد جهان متکی بر يك نوع هم‌آهنگی است که از پیش بین حوادث و وقایعی که باید حدوث یابد و علائمی که مقدم بر آن و مبشر آن است وجود دارد، نقوش خطوط احشاء حیوانات، آهنگ طيور، امور خارق عادت (معجزات)، رؤیاهای صادقانه، دلالت دارد بر اینکه، پیوندی مقدس بین همه مخلوقات و موجودات وجود دارد و همین پیوند موجب حرکت و جنبش و حیات جانداران است.

امکان شناسایی آینده مبتنی است بر لطف و عنایت خدایان: توضیح مقال اینکه «اگر خدایان وجود دارند و نمی‌خواهند که انسان

بر آنچه که باید وقوع پیدا کند وقوف نیابد، این «نخواستن» چند موجب می‌تواند داشته باشد:

یا اینکه خدایان به انسان محبتی ندارند و او را دوست نمی‌دارند؟

یا اینکه او را دوست می‌دارند و می‌پندارند آگاهی انسان «بر آنچه که باید وقوع یابد» برای او خالی از سود و منفعت است؟
یا اینکه خدایان می‌اندیشند که آگاهی انسان بر حوادث آینده، منافی با جلال و جبروت و مباین با کبر و عظمت آنهاست؟ و دیگری بر علم مغیبات با آنها شریک می‌شود؟

یا اینکه خدایان علم به غیب دارند ولی قادر نیستند آن را به بشر بیاموزند؟

رواقیون پاسخ این پرسش را چنین می‌دهند:

... این مطلب راست در نمی‌آید که خدایان انسان را دوست نداشته باشند! خدایان دوستدار و محب مخلوق خویش‌اند و خود به غیب واقفند و آنرا از بشر دریغ نمی‌کنند.

... حرف بی‌معنایی است اگر معتقد شویم آگاهی بشر بر حوادث آتی بدون سود و منفعت باشد چه این آگاهی او را در مواجهه با حوادث آینده فرزانه‌تر و محتاط‌تر می‌سازد.

... بنظر نمی‌آید که وقوف انسان بر حوادث آینده مخالف با جلال و جبروت خدایان باشد (هیچ چیز جمیل‌تر از عنایت و خیرخواهی خدایان نیست). بنابراین خدایان نمی‌توانند به حکم عنایت عمیم خود آنچه را که وقوع خواهد یافت از انسان دریغ نمایند.

... نمیتوان قبول کرد که خدایان وجود داشته باشند و ما را از آینده آگاه نسازند. باری، خدایان وجود دارند پس ما را از آینده مطلع

می‌سازند.

بنابراین اگر خدایان ما را در شناخت آینده معاضدت می‌کنند نمی‌توانند علمی را که موجب شناخت آینده است از ما مضایقه دارند، از این رو خدایان «وسیله» شناخت آینده یعنی علم غیبگویی را به انسان ارزانی خواهند داشت. این بود استدلالی که خروسیپوس و دیوجانس و آنتی‌پاتر در باره غیبگویی بکار می‌بردند.^۱

مورخین فلسفه رواقی سعی کرده‌اند که در فلسفه رواقیون و مخصوصاً در آثار فلاسفه قرون اول و دوم به جستجوی نکات مشابهت و نقاط مماثلتی با شریعت مسیحیت که در حال تکوین و ایجاد بود بپردازند. از جمله آنان «مارتا»^۲ در آراء فلسفی مارکوس اورلیوس، موازین و مبادی و ملاحظات در اساس مسیحیت، می‌یابد. با وصف این اگرما در فلسفه رواقی به مسائلی از قبیل: مطلق و ضرورت وجودی آن، تحقیر زندگانی دنیوی و تخفیف نعم زمینی، تفکر و تأمل در باره مرگ و نیستی، تحریض انسانی به تخلق اخلاق نیکو و فضائل و کمال... بر می‌خوریم نباید این اصول را با مبادی اعتقادات مسیح یکی بدانیم بلکه تضاد عمیقی بین افکار رواقی و عقائد مسیحی وجود دارد.

ویکتور دلبس^۳ فهرست دقیقی از موارد تباین بین رواقیون و مسیحیت را به دست می‌دهد، از جمله گوید:

«فلسفه رواقی مارکوس اورلیوس، نمی‌توانست ارزش ضمنی انسان را خارج از اعمالی که بر حسب طبیعت انجام می‌دهد، توجیه کند و نمی‌توانست دریابد، انسان از مبدأ و منبعی خارج و بالاتر از

۱. ص ۳۳، کتاب در باره «غیبگویی» سیسرون

۲. فصل چهارم، کتاب «علمای اخلاق تحت امپراطوری روم» تألیف مارتا

3. Victor Delbos

«نظم طبیعت» و برطبق قوانین و شرایعی که مؤید قدرت الهی است خلق شده است و حتی خدا در فلسفه مارکوس اورلیوس، با وجود فیضان و طریانی که در همه امور داشت و دارای شخصیت برجسته و ممتازی بود، با وصف این، خدای او اسیر و بنده «طبیعت» بود و قادر نبود صنع و ابداع و خلق خود را در طبیعت اعمال کند.

ضعف شرایط انسانی و محدودیت آزادی و اختیار او، تصور استکمال حیات، موجب پیدائی فکر خاصی شده بود تا کسی را که فقط در باره «طبیعت» می‌اندیشد و به عقل طبیعی اعتقاد داشت، به راه و اندیشه و تفکر جدیدی بکشاند و افکار قدامی نمی‌توانست در ایامی که نسیم‌های تازه‌ای از افکار جدید و نوین در جهان می‌وزید مشکلات را مرتفع و مانند سابق گره‌گشای معضلات انسان باشد.^۱

۳. انسان

انسان موجودی است جاندار ولی فرقی که با سایر جانداران دارد این است که او دارای عقل است. حیوانات به واسطه داشتن ساختمان خاص بدنی، طبع و غریزه حیوانی، احساس، بر سنگها و گیاهان برتری دارند اما انسان علاوه بر همه این امتیازات دارای «نفس عقلانی» است که جزئی است از نفحه الهی که در کالبد انسان سیلان دارد.

نفس - آراء رواقیون درباره نفس، به وسیله فیلون اسکندرانی و جالینوس به دست ما رسیده است.

بنا بر اخبار این رواء، نفس در فلسفه رواقی نبایستی به عنوان مبدأ و اصلی غیر مادی تلقی شود بلکه در حکمت رواقیون، نفس به

مثابه جسم و ماده است.

مفهوم جسمانیت نفس به وجهی است که پیش از این، در جهان-شناسی و الهیات رواقیون بدان اشارتی رفت و گفتیم نفس به مانند «آتش» و «نفخة آتشین» است و اصلی است حساس و آگاه کننده، که از نطفه پدر و مادر ایجاد می شود.

نفس در جنین دارای وظیفه ای است که ما امروز آن را در علم پزشکی «نظم دهنده» می نامیم، مانند آتش فعالی که مبدأ الهی جهانی و نظم دهنده جهان است.

نفس به جسم شکل و صورت می بخشد، در حالت جنینی، نفس بیشتر به نوعی نیروی نباتی مانند، شباهت دارد، کودک که در جنین، به وسیله، بند ناف به مادر پیوند دارد به منزله گیاهی است که غذای خود را به وسیله ریشه از منبعی خارجی اخذ می کند. بعد از تولد، به وسیله هوای سرد خارج، نفس تحریک و تهییج می شود و تنش آن مضاعف می شود، پس از تولد نفس کم کم استعداد احساس و تصور را پیدا می کند و احساس و تصور مشابه نقوشی است که از مهر روی موم صورت می بندد و یابه مثابه مسوده های روی پاپیروس است.

در این حالت نفس استعداد پاسخ دادن به انگیزه و تحریکات خارجی را پیدا می کند. بعداً نفس به حد کمال رشد می رسد و مفاهیم مشترك و کلی را از سن هفت سالگی به تدریج درک می کند و بالاخره وقتی که کودک به سن چهارده سالگی رسید، نفس به صورت منشأ تولید و ایجاد درمی آید و توانایی پیدا می کند که بتواند موجودات زنده ای به مثل خود پدید آورد.

وقتی که نفس بدین ترتیب به حد بلوغ رسید بنا بر قول رواقیون، وظیفه و طبیعت دیگری، غیر از آنچه که مورد تأیید آکادمی

افلاطون و لکائوم ارسطو بوده، پیدا می‌کند.

افلاطون گوید: نفس دارای سه جزء است.^۱

اول قوه شهوی که جایگاه آن شکم، مولد انحراف و شهوت و پستی است. فضیلت این قوه در میانه‌روی و عفت است.

دوم قوه غضبی که جایگاه آن کبد است. فضیلت این قوه، شجاعت است.

سوم قوه عاقله (نفس فناپذیر) که جایگاه آن سر و منشأ آن عقل و فضیلت آن فرزاندگی است.

عدالت فضیلتی است که از مجموع فضائل دیگر به دست می‌آید. نفس در فلسفه افلاطون تشبیه به ارا به‌ای شده که به وسیله دو اسب رانده می‌شود، یکی اسب سفید که کاملاً تربیت شده و دوستدار گمان صحیح و یقین است و برای راهنمایی آن نیازی به راندن و زدن اسب نیست و دیگری اسب سیاه که تنومند و بی‌قواره و دوستدار بی‌نظمی و بی‌تعدالی است و به سختی از فرمان راننده تبعیت نمی‌کند و حتی ضرب شلاق او را به راه نمی‌آورد.^۲

بالاخره در حکمت افلاطونی، چند اسطوره دیده می‌شود که از هبوط نفس گفتگو می‌کند، این اساطیر در نظر افلاطون اهمیت متافیزیکی و معرفت‌منطقی دارد.^۳

در نظر افلاطون، جزئی از نفس نه تنها جنبه معنوی دارد بلکه واجد جنبه عملی است که مبدأ ایجاد اخلاق و وجدان است.

در آراء ارسطو نیز، يك تقسیم‌بندی در باره نفس ملاحظه می‌شود که بیشتر مبتنی بر ضرورت نظم منطقی است، ارسطو نفس را

۱. ص ۶۹، تیمائوس و ص ۴۳۶ «جمهوری» ۲. ص ۲۴۶، «فدروس»

۳. ص ۶۱۱ «جمهوری» ۴ ص ۸۱ «فدون» ۵ ص ۲۴۸ «فدروس»

دارای سه قوهٔ نباتی و حیوانی (احساس) و نفس ناطقه می‌داند. اما در نظر رواقیون، وجوه امتیاز و تقسیم‌بندی قوای نفس و ماهیت آن، مبتنی بر نظام تولیدی^۱ است و نفس مبدأ وجودی و تولیدی است که از مراحل مختلف رشد و تکامل می‌گذرد.

تقسیم‌بندی نفس در فلسفهٔ رواقی بیشتر بر مبنای نظریهٔ همدردی و هم‌بستگی و نظریهٔ تنش استوار است و با وجود کثرت اجزاء، نفس دارای وحدت است.

بالاخره در فلسفهٔ رواقیون، بحث نفس به مطالعات مذهبی و ملاحظات شریعتی کشیده نمی‌شوند و با وجودی که آن امری واحد می‌دانند ولی در آن هشت قوه و جزء ملحوظ می‌دارند که عبارتند از: ۱. جزء هدایت کننده و راهنما^۲ ۲۳۳۳۳۳۳۳-۶۵۵۴۰۳۳۳-۷. قوهٔ تولیدی^۳ ۸- قوهٔ گفتار و کلام. جزء هادی و رهبر به مانند عنکبوت است که در مرکز تارها قرار دارد و هرچیز را که از اطراف و حدود آن، بخواهد بگذرد در می‌یابد و جذب می‌کند.

جزء هادی به مانند يك حيوان دریائی^۴ و سایر اجزاء آن به مانند قلاب و چنگک^۵ های آن است (که هر چیز را که از پیرامون او بگذرد تحت تسلط خود در می‌آورد).

جزء هادی، منشأ يك کنش و تنش است که به اطراف پرتو-افکنی می‌کنند. رواقیون می‌گویند: «شریف‌ترین جزء نفس آن جزئی است که سایر قوای نفس را راهنمایی می‌کند و همین جزء از نفس است که احساسات و تصورات و شهوات و ادراکات ما را ایجاد می‌کند و آن را (بیان یا کلام عقل) نامیده‌اند. از این جزء هفت پنجه و چنگک

مانند بازوان حیوانات دریائی (پولپ) پراکنده می گردد. پنج حس جزء این هفت قوه هستند که عبارتند از: حس «باصره»- «حس شامه»- «حس سامعه»- «حس ذائقه»، و «حس لامسه».

حس باصره عبارت است از نفسی که از عقل و جزء عالی نفس تا چشم کشیده می شود. حس سامعه عبارت است از نفسی از فهم و شعور تا گوش امتداد دارد. حس شامه عبارت است از نفسی که از عقل می گذرد تا به بینی برسد. حس ذائقه نفسی است که از قسمت عالی آغاز می کند و کشیده می شود تا زبان، حس لامسه نفسی است که از قسمت عالی سرچشمه می گیرد و تا سطح محسوس اشیائی که خاص لمس هستند رانده می شوند.

جزء ششم، جزء مولد نامیده می شود و عبارت است از نفسی که از قسمت اصلی و اساسی نفس ناشی می شود و تا اعضاء و آلات تناسلی رانده می شود.

هفتمین جزء، بنا بر نامگذاری زنون، عبارت است از صدا که نفسی است که از قسمت عالی روح آغاز و به حنجره و حلق و گلو و زبان و سایر اندام و اعضای که خاص گفتار هستند ختم می شود. قسمت عالی نفس، آن جزء ثابتی است که در مرکز دنیای

معنویات در وسط سر، به شکل کره ای مدور قرار دارد.^۱

این متن منسوب به پلوتارخس است، ولی این انتساب مسرود تردید مورخین است، چه در آن بیشتر تأکید بر روی تداوم نفس و اهمیت مفهوم تنش شده است و به نظر می آید که مطالب متن مابین گفته های کلئانتس باشد. کلئانتس اعتقاد داشت: «بخارانی از قسمت عالی نفس صادر می شود و سایر اعضاء بدن را متأثر ساخته و به حرکت

در می آورد». این گفته با مضمون متن پلوتارخس تفاوت دارد. نظر خروسیپوس درست مطابق فلسفه مادی رواقیون است او گوید: «عین و ذات و جوهر قسمت عالی نفس است که پیرامون حواس منتشر می شود.» و اضافه می کند: «نفس نفخه ای آتشین است و تا زمانی که تنفس طبیعی حیات، به جسم نظم و ترتیبی بخشد، این نفخه دائماً در پیرامون و اطراف تمام اعضا و اجزاء بدن منتشر می گردد».

«به طور کلی، به نظر می آید، نفس به تعداد و متناسب با مناطق و اجزاء کالبد و جسم منقسم می شود. آن جزء نفسانی که در پیرامون «نای» پراکنده می شود ایجاد «صدا» می کند. جزئی که در قسمت مبصرات پراکنده می شود حس باصره. جزئی که در قسمت مسموعات منتشر می شود حس سامعه. جزئی که در قسمت نوشیدنیها افشاندن می شود حس شامه، جزئی که در قسمت چشیدنیها پخش می شود حس ذائقه و جزئی که سطح خارجی پوست را می پوشاند حس لامسه و آن جزئی که به اعضا تناسلی می رسد، منشأ و اصلی را تشکیل می دهد که اندکی با سایر جواهر نفسانی فرق دارد، و به عنوان تخم مولد یا علت نطفه ای (بذری) خوانده می شود و آن قسمت از نفس را که تمام اجزاء در آن تمرکز می یابند و ما جای آن را در قلب قرار می دهیم «قسمت عالی و اساسی نفس» نام می گذاریم.^۱

خروسیپوس در باره جایگاه «قسمت عالی و اساس نفس»، که در متن یاد شده است اظهار نظر کرده و گفته است که در باره این مطلب آراء گوناگونی بیان شده: بعضی گفته اند که جایگاه آن «سر» و برخی بر این عقیده اند که محل آن «قفسه صدری» است و خود

خروسیپوس هم جایگاه آن را «قلب می‌داند» اگر چه ادله‌ای که می‌آورد ضعیف است ولی در فلسفه «واقع گرایی» رواقی می‌توان اعتباری برای ادله او یافت. از جمله گوید: ما معمولاً جملات و اصطلاحاتی داریم، فی‌المثل به هنگام خشم می‌گوئیم «غضب به کله من زد» و «خشم از سر من بالا رفت» یا در موردی که کسی که به ما ناسزا می‌گوید می‌گوئیم (ما نمی‌توانیم آن ناسزا را به بلعیم و هضم کنیم). منظور تحمل کردن است می‌دانیم که خشم در سر است و جایی که خشم باشد چگونه می‌تواند جزء عالی نفس قرار داشته باشد و اصطلاحات (هضم کردن- بلعیدن- پائین آمدن) دلالت بر این می‌کند که جایگاه نفس می‌تواند در دل و قلب باشد^۱ و استعمال این اصطلاحات نه مجازی بلکه حقیقی است.



گفتیم که فلسفه واقع گرایی و مادی رواقیون و توجیه روان‌شناسی کیفیات نفسانی مبتنی بر نفخه است و همین مبدأ نفخه در ابصار و اصغاء بسط و گسترش می‌یابد و اگر نظریه به ظاهر منسوب به انباز قلس را که افلاطون در تیمائوس از آن بحث کرده بیاد بیاوریم خواهیم دید که مبنای نظر خروسیپوس اقتباسی از آن است. چه در آنجا می‌بینیم که «از حلقه چشم انسان، يك نفخه و پرتوی از هوا و آتش در جهان خارجی، به شکل مخروطی که رأس آن در مردمک چشم و قاعده آن شیء خارجی است، منتشر می‌شود و ابصار چنین صورت می‌گیرد که اگر شیء خارجی در داخل این مخروط قرار داشته باشد رؤیت می‌شود و هر چه شیء دورتر باشد ابصار ضعیف‌تر است تا جایی که اگر خیلی دور باشد رؤیت صورت نمی‌پذیرد.

همچنین سمع ما نفخه‌ای سمعی در اطراف سر ما منتشر می‌کند

و نحوه انتشار نفخه به مثابه پیدایی امواج در آب، به هنگام انداختن سنگ در آن است.

این مفاهیم که در ظاهر سطحی و ساده می آید در نظر رواقیون دارای اهمیت خاص و مبین این اصل مهم است که جهان متصل واحد است و در بین اجزاء جهان هم بستگی وجود دارد. بنابراین احساسات عبارتند از تلاقی و برخورد و تبادل «تنش»-هایی که بین حواس، و «اجسامی» که ما را احاطه کرده اند ایجاد می شود.

از این رو است که رواقیون اعتقاد دارند که نفس نه فقط بر حسب زیستی و قوه نباتی و نیروی حرکتی عمل می کند بلکه عمل نفس مخصوصاً جنبه (معرفت-شناخت) دارد یعنی انسان به وسیله نفس می تواند بر اثر «دانش و عقل» خودش را با «جهان» تطبیق دهد و بدین ترتیب بر حسب حکمت و خردمندی زندگانی کند. نفس دارای دو وظیفه و عمل اساسی است:

۱. تصور^۱ یا احساسی که بر اثر تأثیر شیء خارجی بر ذات نفس عارض می شود.

۲. گرایش^۲ که عبارت است از قوه تمایل به سوی لذت و میل و نفرت (انفعال) اما عقل انسان جز با تصورات صحیح و درست ارتباط برقرار نمی کند و جز گرایشهایی را که مطابق با طبیعت نباشد قبول نمی کند، و در این صورت است که گرایش جنبه عقلانی پیدا می کند و در این موقع است که گرایش جنبه عملی می یابد و تبدیل به اراده شود. نظریه نفس در فلسفه رواقیون که مبدأ حیات و عقل است به هیچ وجه مانند آراء افلاطون و عقائد مسیحیت هرگز این فرصت را نیافت که به صورت

فلسفه‌ای الهی و یا شریعت و دستگاهی ایمانی در آید و موجب پیدائی مسأله مجازات گناهکاران و پاداش نیکوکاران باشد.

مسأله حیات جاودانی آینده و بقاء نفس هرگز ذهن رواقیون را به خود مشغول نداشت و آنها به آنچه که در افکار عمومی، شایع بود، بسنده کردند.

در نظر زنون: نفوس بعد از انحلال جسم، به حیات خود موقتاً ادامه می‌دهند و بالاخره معدوم می‌شوند.

در نظر کلتانتس: نفوس در اشتعال جهانی، نیست و نابود می‌شوند.

در نظر خروسیپوس: نفوس گناهکاران پس از فساد جسم از بین می‌روند ولی نفوس نیکوکاران در پیرامون زمین به دور مرکز جهان می‌چرخند و از تراوش و فیضان‌ی که خودشان دارند تغذیه می‌کنند و حرکت آنان مانند ستارگان دوری است و بر اثر چرخش به شکل کروی در می‌آیند.

تقدیر (سرنوشت) و اختیار (آزادی) انسان. بنابر آنچه که گفته شد، عقل (قسمت عالی نفس) برزندگانی معنوی انسان حکومت دارد. زندگانی مقرون به عقل انسان در جهانی سپری می‌شود که قوانین تغییر ناپذیر سرنوشت طبق مشیت به همه چیز نظم و نسق می‌پردازد.

اینجا يك نکته قابل طرح است. و آن این است:

آیا زندگانی مطابق با طبیعت به معنی تسلیم و رضا در برابر اصل موجبیت^۱ نیست؟

آیا قوانین طبیعت بر علیه انسان نیست؟ آیا در فلسفه‌ای که در آن «علت پیوستگی» همه موجودات را به هم مرتبط و متصل می‌سازد مسئولیت انسان و اختیار او چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ اگر انسان مانند سایر موجودات مطیع طبیعت، موجودی مطیع و خود بخود شناخته می‌شود، می‌توان از مجازات و پاداش و نکوهش و مدح دم‌زد؟ آیا شور و شهوت و جنون جنسی که از انسان دیده می‌شود، جزء طرح کلی جهانی نیست؟

یا اینکه انسان آزاد و مختار است؟ در این صورت، آیا سر-نوشت و تقدیر امری کلی و مطاع نیست؟ آیا ضرورت تغییرپذیر است؟

یا اینکه «سرنوشت» همه موجودات را در چنگالهای قوی خود می‌فشارد؟ اگر این مطلب را قبول کنیم، در این صورت چگونه می‌توان انسان را موجودی اخلاقی یعنی او را فردی مسئول و متعهد دانست؟

جمع این دو، یعنی «تسلط سرنوشت» و «اختیار انسان» محال است و مسأله مطروحه این است که چگونه ممکن است، در فلسفه‌ای که اصل موجبیت حکمفرماست محلی برای «اختیار انسان» قائل شد. همین امر، موجب انتقادات و ایراداتی از سوی معاندین رواقیون شده است، انعکاس این محاجات و برخوردها به وسیله دومتن اصلی کتاب سیسرون و رساله «در باره سرنوشت» اسکندر افرویدی به دست ما رسیده است.

بزرگترین معاندین و مخالفین رواقی، در باره این موضوع مشخص، ابیوریان هستند.

ایبيقور^۱ در همان زمان زنون تعلیمات خود را در آتن به پیروان خود می‌آموخت.

فلسفه رواقی و فلسفه ایبيقوری طرفدار «اصالت ماده»^۲ و دارای بعضی آراء مشترك هستند از جمله اینکه هر يك از این فلسفه‌ها، انسان را دعوت به این می‌کنند که موافق طبیعت زندگانی نمایند تا به آرامش و رضای خاطر^۳ و پرهیز و حذر از آلام و اسقام برسند.

بدون آرامش و رضای خاطر و دوری از آلام، وصول به حکمت و خردمندی که عین سعادت است امری مشکل و صعب است.

می‌توان گفت، که این دو سیستم، در عمق مطلب، مرام و قصد مشتركی دارند و آن بهبود و تکامل انسان به وسیله وقت و زمان است. رواقیون، توصیه می‌کنند که انسان زمان و وقت را دوست بدارد و خودش را تسلیم زمان نماید زیرا که زمان مبین حیات جهان و پیوستگی و ارتباط و همدردی موجودات و مبین اراده خداست.

ایبيقوریان انسان را دعوت می‌کنند که به «آن»^۴ علاقه پیدا کند زیرا «آن» یا «زمان حال» روشنی و وضوح و صراحت دارد و موجب می‌شود که ما از آن «لذت» ببریم. «لذت و صراحت معیارهای امر خیر و صحیح و حقیقی هستند و لذت مسیر طبیعت را بروی احساس ما می‌گشاید.» در نظر ایبيقور که جهان در فلسفه او معلول علل فیزیکی (توجیه اتم) است «سرنوشت» مقام و مفهومی ندارد.

«حکیم به سرنوشت که بعضیها آن را قادر و موجب پیدایی همه چیز می‌دانند، می‌خندد.»^۵

رأی درباره «اتمها» موجب گردیده که در فلسفه ایبيقوری اعتقادی

1. Epicure

2. Matérialisme

3. Ataraxie

4. Instant

5. نوشته ایبيقور در نامه منهسه Ménécée

به «قدرت متعال» وجود نداشته باشد و حکیم ابیقوری، دائماً ثابت و بری و برحذر از وحشت خدایان و دهشت از مرگ است و حکیم ابیقوری «به منزله خدا، در میان انسانهاست، زیرا در جریان حرکت اتمها و جنون دیوانگان، حکیم کسی است که مصون از جریان حرکت بیهوده اشیاء و موجودات است.»^۱

رواقیون و ابیقوریان شبیه همین نوشته لوکرس^۲ نوشته‌هایی در معرفی «مرد حکیم» دارند «در نظر آنان، حکیم حتی در قربانگاه فالاریس^۳ سعادتمند است، و غم و غصه نمی‌تواند خللی به سعادت‌مندی مرد حکیم برساند، ابیقوریان بایادآوری خاطرات خوش گذشته، اندوه فعلی را از یاد می‌برند و رواقیون بارضامتندی در قبال «پیش‌آمد- سرنوشت» و اعتقاد به «اختیار نداشتن» همه حوادث را به جان می‌خورند و غبار

۱. در آغاز کتاب دوم طبیعت، تألیف لوکرس آمده است: «به هنگامی که بر روی دریاها و وسیع، طوفان امواج شدیدی را تولید می‌کند چه مطبوع است بر ساحل ایستادن، و آزمونهای جانکاهی که برای دیگران حاصل می‌شود نظاره کردن! رنج بردن دیگری موجب پیدایی لذت زیاد برای ما نباید باشد، بلکه رهایی خویش از بدبختی که برای دیگران فراهم می‌شود لذت بخش است. همچنین مشاهده صحنه‌های بزرگ کارزار که در مزارع و دشتها و میدانها اتفاق می‌افتد چقدر لذت‌آور است مشروط بر اینکه خود انسان در آن مخاطرات شریک نباشد، اما هیچ چیز لذت بخش‌تر از این نیست که انسان مقامهای عالی که پایه‌های آن بر علم و خردمندی نهاده شده، اشغال کند و از بالای آن جایگاههای رفیع علم و دانش، دیدگان خود را به روی انسانها بگشاید و اشتباهاتی را که از هر سوی وقوع می‌افتد مشاهده کند و ببیند که چگونه مردم راههای حیات را در بر تو «سرنوشت- تقدیر» می‌جویند و جنگهای رقابت آمیز را پدید می‌آورند. شب و روزها می‌آیند و می‌گذرند و انسان به وسیله مجاهده خستگی ناپذیر، به غنا و ثروت اندوزی و یا به زورمندی و تسلط بر دیگران می‌پردازد ترجمه

A. Ernout

2. Lucrèce

۳. گویند یکی از جباران در قرن چهارم قبل از میلاد مجرمین را در قربانگاهی که به شکل گاومیشی از برنز توخالی و عجوف بود قرار می‌داد و آتش می‌فروخت و آنها را می‌سوزاند

غمی بر دل نمی‌نشانند.»

گفتیم ابی‌قوریان، اعتقادات رواقیون را در باره «سرنوشت-تقدیر» نقد و با استدلالاتی کم و بیش دقیق این رأی را طرد می‌کردند. اما انتقادهای اساسی از سوی شکاکان و مگاری‌ها و افلاطونیان جدید درباره «تقدیر-سرنوشت» شده که ذکر قسمتی از آنها به‌ایضاح مطلب کمک می‌کند. از جمله:

الف. دیودور کروئوس و آیندۀ محتمل^۱ دیودور یکی از فلاسفه مگاری بود که زنون تعلیمات او را استماع کرده بود، این فیلسوف مسأله‌ای را مطرح کرد که پیش از او هم ارسطو به آن توجه^۲ داشته است. درباره این مسأله خروسیپوس هم نظری دارد که از آن به موقع یاد خواهیم کرد. استدلال دیودور چنین است: در باب قضایا گفته‌ایم يك قضیه یا صحیح است و یا غلط. فی‌المثل در قضیه «سقراط مرده است» شق ثالثی جز صحت و سقم وجود ندارد. اما دیودور این قضیه را نه تنها در «گذشته» و «حال» بکار می‌برد بلکه آن را در باب «آینده» هم تعمیم می‌دهد، فی‌المثل می‌گوید: از دو قضیه زیر-

«فردا يك جنگ دریایی صورت می‌پذیرد.»

«فردا يك جنگ دریایی صورت نمی‌پذیرد.»

یکی باید صحیح و دیگری غلط باشد.

بنابراین هیچ گونه عدم تعینی برای حادثه‌ای که در آینده باید وقوع یابد وجود ندارد و به‌اعتباری، در این قبیل قضایا مفهوم «امکان» دارای مقامی نیست، ضرورت منطقی مستلزم ضرورت واقعی است. يك قضیه‌ای که مربوط به آینده است یا ضرورتاً صواب است و یا ضرورتاً

1. Diodore Cronos et Les Futures Contingents

۲. فصل نهم کتاب «عبارت»

خطا. بهر وجه این قبیل قضایا ضرورتاً مشخص و معین هستند. این نکته گفتنی رایاد آور شویم که طرح مسأله از سوی دیودور، آیا برای اثبات آراء خود بکار برده یا نقد منطقهای مبتنی بر اصل عدم تناقض^۱؟

درباره قضایایی که مبتنی بر آینده محتمل است، ارسطو با ارائه استثنایی بنابر قواعد تضادها، از این قبیل قضایا انتقاد کرده است و ما در اینجا خلاصه آن را بنا به نقل هاملین^۲ اقتباس و ذکر می کنیم درباره چنین قضیه استثنایی وحادثه محتمل به جای این قضیه «آیا جنگ دریایی وقوع خواهد یافت؟» مطلب را چنین بیان می کنیم «چون فردا شود جنگ دریایی وقوع خواهد یافت و یا چون فردا نشود جنگ دریایی وقوع نخواهد یافت؟»

در این قضیه نمی توان گفت اگر یکی از این شقوق صحیح باشد شق دیگر غلط است و یا بالعکس. اما از هم اکنون نمی توانیم بگوئیم که کدامیک از این دو قضیه بیشتر دارای امکان حدوث است تا اینکه بتوانیم برصحت یکی و خطای دیگر صحه بگذاریم، زیرا اگر درست ملاحظه کنیم در زمان «حال» نه هیچیک صحیح است و نه هیچ کدام غلط. در واقع بنا به گفته ارسطو:

«کلام با توجه به معنی حقیقت، وقتی حق است که مطابق با واقع باشد»^۳ - بنابراین وقتی که هنوز حادثه ای وقوع نیافته و یا هنوز آن حادثه فعلیت نیافته و هنوز در عالم امکان و احتمال است، مسلم است که هیچ قول و کلامی درباره آن حادثه نمی تواند صحیح باشد و همچنین نمی توان گفت که ضد آن صحیح است یا غلط.

علاوه براین، استدلال دیودور به انکار مفهوم امر ممکن می انجامد

و در نظر وی امور آتی، یا ضروری است و یا ممتنع (این حکیم، جایی در امور آتی برای امکان باقی نگذاشته است).

در نظر ارسطو، آنچه که ضروری است، این نیست که «يك جنگ دریایی فردا وقوع پیدا می کند.» و یا «جنگ دریایی فردا وقوع پیدا نمی کند.» (منظور این است که این دو قضیه منفصل و جدا جدا از هم ضروری نیستند) بلکه آنچه در نظر وی ضروری است (تناوبی است که وجود دارد) یعنی «یا فردا جنگ می شود یا نمی شود.» این ضروری است. «نه اینکه یکی از دو شق ضروری باشد.»

خروسیپوس نه خود را معتقد به استدلال ارسطو می سازد و نه به استدلال دیودور پای بند می گردد که بر حسب آن «حوادثی که وقوع یابند ضروری و حوادثی که وقوع نیابند ممتنع هستند.» بلکه او می خواهد از مفهوم «امکان» و مفهوم «سرنوشت» دفاع کند. این نکته را باید در نظر داشته باشیم که بیشتر راه حل های خروسیپوس، جنبه عبارت پردازی و لفاظی دارد. او می گوید: «تا زمان حال، چگونه پذیریم، واقعه و حادثه ای که می باید وقوع پیدا کند متعلق به «گذشته» است و چگونه واقعه ای امکان حدوث در زمان «حال» را دارد؟» «اگر تو پیشگویی غیبگویان را حقیقت پنداری، باید همه مقولات غلط مربوط به آینده را قبول داشته باشی و آنچه را که آنها در آتیه صحیح می دانند ضروری بدانی.» و بدین ترتیب رأی دیودور مسلماً مباین عقیده تست در واقع این قضیه حقیقی تلقی شود:

«اگر تو در قلب الاسد متولد شده باشی.»

«تو در دریا غرق نخواهی شد.»

اگر اولین قسمت این قضیه «اگر تو در قلب الاسد متولد شده باشی.» ضروری باشد، حد دیگر آن، «تو در دریا غرق نخواهی شد،

هم باید ضروری باشد.» (اگرچه خروسیپوس این اصل را در تمام موارد قبول ندارد). (بنا به قول خروسیپوس که مابین رأی کلتانتس است، تمام آنچه که در گذشته حقیقی بوده است ضروری است زیرا «گذشته» ثابت است و نمی‌تواند بصورت امر صحیح یا غلط تعبیر شود).

اما «اگر يك علت طبیعی پیش آید تا فابیوس^۱ به دریا نرود. هرگز او در دریا غرق نخواهد شد.» این ایراد سیسرون است.

برای اینکه تصدیق کنیم تا چه لحظه و زمانی يك واقعه و حادثه مربوط به «گذشته» و بالنتیجه «ضروری» است و تا چه زمانی حوادث ممکن و احتمالی هستند رواقیون از سه جدل استفاده کرده‌اند که دو جدل آن مصرحاً منسوب به خروسیپوس است.

... برای اینکه قضیه‌ای ضروری باشد بایستی آن قضیه همیشه در «گذشته-حال-آینده» حقیقی باشد لذا اگر بگوییم «يك جنگ در یابی فردا وقوع خواهد یافت.» من می‌توانم بگویم «البته تا زمانی که فردا نیامده باشد.» اما پس فردا این قضیه دیگر حقیقی نیست. بنابراین چون چنین قضیه‌ای همیشه «گذشته-حال-استقبال» حقیقی نیست پس نمی‌تواند ضروری باشد.^۲

... چه بسا که امر ممکن هرگز وقوع نیابد فی‌المثل من می‌توانم این سنگ قیمتی (جواهر) را خورد کنم ولو اینکه هرگز این کار را نکنم.^۳

... بالاخره در قضایای شرطی که (به وسیله پیشگویان مورد استفاده قرار می‌گیرد) آینده به صورت «قضیه تالی متطقی» و امری که

1. Fabius

۲. ص ۱۰، رساله «در باره سر نوشت» تألیف اسکندر افرویدیسی

۳. ص ۱۳، فصل هفتم کتاب سیسرون

نسبت به زمان حال واقعی است، ضرورتاً پس از زمان حال خواهد آمد. اما این توالی آینده را نسبت به زمان حال چنین می‌توان تعبیر کرد که امور و حوادثی که ملحق و متصل به یکدیگر هستند بدون اینکه ضرورت منطقی داشته باشند، امکان دارد یکی پس از دیگری وقوع یابند.

امکان این امر وقتی حاصل است که قضیه مقدم به صورت سالبه باشد در این صورت، تالی ضروری نخواهد بود. فی‌المثل اگر بجای قضیه «اگر کسی در آغاز قلب الاسد متولد شود در دریا غرق نخواهد شد.» این قضیه گفته شود «نه هر کس در قلب الاسد تولد یافت باید در دریا غرق شود.» چون قضیه اول «مقدم» منفی و سالبه است نمی‌تواند بنابه گفته دیودور، ضروری باشد و لزومی ندارد که گفته پیشگویان ضروری تلقی شود.^۱

سیسرون این را به باد استهزاء گرفته و می‌گوید: «خروسیپوس چه جسارت خنده‌داری به خرج داده که با دیودور موافقت نکرده است تنها کاری که خروسیپوس انجام داده این است که آراء و غیبگویی کلدانیان^۲ را نظم و ترتیب بخشیده است.»^۳

سیسرون گفته است که پاسخ خروسیپوس را جز به شیوه او یعنی با استدلالات پیچیده و معقد نمی‌توان داد.

ب. برهان تن‌آسان^۴ - گویا رواقیون بودند که این نام را بر برهان مگاری نهادند.

برهان چنین است: «اگر مقدر باشد که از این بیماری جان سالم ببرد، چه پزشک بر بالین تو بیاید یا نیاید بهبود خواهی یافت.»

۱. ص ۱۵، همان کتاب. ۲. مقصود غیبگویان کلدانی است.

۳. همان صفحه، همان کتاب. ۴. Argument Paresseux

به همچنین «اگر سرنوشت تو باشد که از این بیماری رهایی نیابی چه پزشک بر بالین تو بیاید یا نیاید تو بهبودی نخواهی یافت، بنابر این یکی از این دو حالت بر تو مقدر است. بنابراین از آمدن پزشک چه سودی بر تو مترتب خواهد بود.»^۱

همین برهان با امثال دیگر نیز اقامه شده است از جمله: «اگر مقدر باشد فلان دونده، در مسابقه برنده شود- بهر نحو (چه بپا خیزد و چه بنشیند) مسابقه را خواهد برد و اگر مقدر است که فلان دونده، مسابقه را ببازد در هر صورت بازنده خواهد شد.»

به هر صورت طبق این استدلال، اساس کار و وقوع امر حتمی و اجتناب ناپذیر است و کاملاً بی فایده است که دونده خود را بی جهت خسته کند و حتی زیبنده نیست که زحمت شرکت در مسابقه را هم به خود بدهد.

خروسیپوس پاسخ این استدلال را به وسیله نظریه (هم تقدیر- هم سرنوشت)^۲ میدهد و آن نظر چنین است: «اگر امری مقدر است، امور دیگر هم که به نحوی با آن امر همراه و مقررند نیز مقدرند» فی المثل اگر مقدر است که اودیپ^۳ از صلب لائوس^۴ به وجود آید همچنین باید مقدر باشد که لائوس با زنی مباشرت کند و بی معنی است که گفته شود اگر مقدر است که اودیپ فرزند لائوس باشد حتماً باید با زنی رابطه جنسی داشته باشد چه امکان این امر غیر منطقی است که تولدی بدون مباشرت جنسی صورت پذیرد.

مثال دیگر: اگر مقدر است که میلن^۵ در مسابقات اولمپیک فاتح شود همچنین «مقدر» است که او مبارز و هم نبردی داشته باشد و همه

2. Confataux

۱. ص ۲۸ و ۲۹، کتاب «طبیعت سپیرون»

3. œdipe

4. Laüs

5. Milon

فنون کشتی را برای غلبه بر خصم بکار برد تا فاتح شود. اما اگر چه خروسیپوس به «برهان تن آسان» پاسخ می‌دهد ولی روی «قدرت کامل تقدیر و سرنوشت» تکیه می‌کند و هیچ مقام و جایی برای عمل «اختباری و ارادی» باقی نمی‌گذارد.

ج. دوعلیت-^۱ کارنآد^۲ پیرو مکتب افلاطون، این فیلسوف پیرو مکتب افلاطونی نحلۀ رواقیون را با توسل به استدلال زیر تقدیمی کند «اگر هر چیز بواسطه علل مقدم ایجاد می‌شود، بنا بر این تمام وقایع و حوادث بایک پیوند دقیقی به هم مرتبط هستند پس همه چیز از «ضرورت» ناشی می‌گردد و اگر این مطلب را قبول کنیم پس هیچ اقدام و امری در اختیار ما نیست. و حال آنکه ما به عیان می‌بینیم بعضی از امور در اختیار ماست و بعضی کارها را ما از روی اراده و اختیار انجام می‌دهیم.»

و آنگهی «از یکطرف رواقیون می‌گویند همه چیز تابع تقدیر است و از طرف دیگر می‌گویند هر چیز به وسیله علل مقدم ایجاد می‌شود، اگر ما شق اخیر را قبول کنیم بنا بر این لازم می‌آید هر چیز حاصل می‌شود به وسیله تقدیر نباشد.»^۳

دلیل دیگر که نزدیک به استدلال گذشته است نیز علی‌رغم رواقیون اقامه کرده‌اند و این دلیل در بارۀ رضامندی «ایقاع نسبت»^۴ است «فلاسفۀ باستان که معتقد بودند همه چیز به وسیله «تقدیر» حاصل می‌شود می‌گفتند که «رضامندی و قبول» هم امری ضروری و لازم است - اما کسانی که مخالف این نظر بوده‌اند قید الزام را از آن برمی‌داشتند و می‌گفتند اگر تقدیر و سرنوشت با رضامندی انطباق پیدا می‌کند

1. Les Deux Causalité

2. Carnéade

4. Assentiment

۳. ص ۳۱، کتاب «طبیعت سیزون».

پس محلی برای ضرورت باقی نمی‌ماند. مخالفین چنین استدلال می‌کردند اگر هر چیز بر حسب تقدیر حاصل می‌شود و همچنین هر چیزی بر حسب علت مقدم حاصل می‌گردد پس هر میل معلول مقدم است و اگر «میل» معلول تقدیر باشد «رضامندی» هم که متعاقب آن به انسان دست می‌دهد در اختیار ما نیست و امری الزامی است بنا بر این «رضامندی» تحت قدرت و اختیار ما نیست. بنابراین نه رضامندیها نه امیال نه رفتارها به اختیار ما نیستند و در نتیجه مدح و ذم و تعریف و قدح عادلانه نیست و هیچ امری به اختیار بشر نیست و اگر بخواهیم خلاف این بیندیشیم باید قبول کنیم که امور بر حسب تقدیر و سرنوشت وقوع نمی‌یابد.^۱

خروسیپوس از قبل به ایراد کارنثآد پاسخ داده و ایرادهائی را که مربوط به رابطه «میل» و «رضامندی» است با تمییز دو نوع «علت» رد کرده است.

اندیشه جالب خروسیپوس این است که امکان حفظ اصالت تقدیر و رفع اندیشه ضرورت میسر است و لازمه این امر تشخیص دادن دو نوع علیت است که عبارتند از:

اول- علل کامله تامه و اصل، این علل، علل درونی و متعلق به انسان هستند.

دوم- علل مقدم و الحاقی، این علل متعلق به انسان نیستند و این علل تشکیل سلسله و پیوند تقدیر را می‌دهند و در باب همین علل است که باب محاجه و بحث مفتوح است.

فی المثل یک سلسله علل مقدم و قبلی موجب می‌شود که امروز باران بیارد اما علل اصلی و تام که متعلق به انسان هستند موجب می‌شوند که ما را وادار کنند به فلان نحو در برابر و مواجهه با باران رفتار کنیم:

من در آمدن یا نیامدن باران اختیاری ندارم اما من مختار هستم که در برابر آن، که امری خارجی است، نسبت به قبول و رضامندی تصویری آن بهر نحو بخواهم مواجه شوم. برای ایضاح بیشتر مطلب خروسیپوس مثالی در باب استوانه و مخروط طرح می‌کند:

اگر محرکی خارجی بر استوانه و یا مخروط وارد آید هر يك از آن احجام، بنابر ساختمان خاصی که دارد تحریک خارجی را قبول می‌کند و حرکتی که متناسب با ساختمان آن است از خود نشان می‌دهد. «به سبب ساختمان طبیعت خاص است که استوانه بر اثر تحریک خارجی می‌غلند و مخروط می‌چرخد. همانطوری که، هنگام وارد آمدن اولین ضربه بر استوانه، به حرکت در می‌آید و می‌غلند و این غلتیدن را محرك به او نمی‌دهد بلکه خاصیت ساختمان خود او است، همینطور تصور که عبارت است از تصویر منطبع در ذهن ماست، معلول رضامندی و نسبت ایقاع و نحوه تلقی ماست و امری خارجی موجب ایجاد آن نیست.»^۱

مفهومی که از اصل موجبیت داریم ما را وادار می‌کند که ایرادی در این باره، بر رواقیون وارد سازیم و آن این است که شکل مخروط و شکل استوانه اعراضی است که لزوماً به آن احجام تعلق گرفته و این تعلق مبتنی بر اراده آزاد و اختیار نیست که حجم استوانه یا حجم مخروط بدینگونه است که هست و غیر از آن نیست.

این انتقاد درباره رواقیون وارد نیست زیرا باید به‌خاطر داشت که در نظر رواقیون جز افراد چیز دیگری اصالت ندارد، تفرد به‌هیچ‌چیز دیگر قابل تحویل نیست و موجبی برای تحویل فرد به کلیت وجود ندارد. تمیز این دو قسم علیت اساس و مبنای دلیل آنها بر اختیار آن

است بلکه این تمییز و علیت مشخص و مبین رفتار مرد حکیم است. دیوانه و مجنون می‌پندارد که اختیار و آزادی فرد عبارت از این است که می‌خواهد هر چه پیش آید، مطابق میل و آرزوی او باشد. اپیکتئوس گوید: «جنون و اختیار هرگز با هم جمع نمی‌شوند، اختیار نه تنها امری زیباست بلکه امری عاقلانه است و هیچ چیز بی بهاتر و نامعقول‌تر از این نیست که انسان دارای امیال تند و خودخواهانه باشد و مایل باشد که امور آنگونه پیش آیند که طبق میل و خواست او باشند. چنین چیزی میسر نیست و ما در بسیاری امور اختیار نداریم مثلاً وقتی که من می‌خواهم اسم «دیون» را بنویسم نمی‌توانستم حروف آن را به دلخواه خود انتخاب کنم بلکه مجبورم آنطوری که مبانی زبان اجازه می‌دهد با حروف «دی-ی-و-ن» آن را بنویسم و تخطی از این مبانی ممکن و معقول نیست و من مختار نیستم کوچکترین حرفی از حروفی که این کلمه را تشکیل می‌دهد به میل خود تغییر دهم اختیار عبارت از این نیست که ما بخواهیم امور آنطور پیش آیند که مطلوب ماست، بلکه ما باید آنچه را که پیش می‌آید، بخواهیم.»^۱

حکیم حتی در قید و بند زنجیر و غل آزادست زیرا حکیم آن کار را انجام می‌دهد که مربوط به اوست و در برابر آنچه که مربوط به او نیست ساکت و آرام و بی‌حرکت است. و هر چه پیش آید خوش آید. اپیکتئوس گوید: «من ناگزیر از مسافرت با کشتی هستم، من چه وظیفه‌ای دارم؟ چه کاری مربوط به من است؟ وظیفهٔ من این است که برای این مسافرت دریایی، کشتی-ملاح-توشهٔ راه-روز و فصل سال، حرکت و وزش باد را در نظر بگیرم و در بارهٔ این موضوعات تحقیق کنم، این است وظیفهٔ من، لاغیر، اما بمحض اینکه سوار کشتی

شدم، طوفان شدیدی وزیدن می گیرد- من در این وضعیت چه کار باید بکنم؟ من هیچ وظیفه‌ای ندارم؟ این وظیفهٔ ملاح است که کشتی را از غرقاب و لجه‌ها نجات دهد...

کشتی در آب فرو می‌رود، وظیفهٔ من چیست؟ من چه کاری باید بکنم، من کاری می‌کنم که از من ساخته است، من داد و فریاد و ضجه نمی‌کنم و به خود رنجی نمی‌دهم، چه می‌دانم هر چه که زاد می‌میرد! هر چه که تولد یافت مرگ در انتظار اوست! این قانون کلی است. کشتی آرام آرام غرق می‌شود و در آب فرو می‌رود، پس من بایدخود را با خونسردی آمادهٔ مرگ کنم و با آغوش باز آنچه را که پیش آید بپذیرم!»^۱

ما تا اینجا، معضلات و مشکلاتی را که «منطق» در پیرامون «باغ حکمت» فراهم آورده بود مرتفع و زمینی را که در آن درخت حکمت «طبیعیات» بارور می شد تسطیح نمودیم و اینک در صدد هستیم که میوه و محصول «باغ معرفت» یعنی «اخلاق» را بچینیم.

منطق به ما نشان داد که چگونه امور و حوادث می توانند در یکدیگر مندرج و منطوی شوند و علم طبیعیات به ما نمایاند که چگونه موجودات و اشیاء با همدیگر مربوط و مرتبط هستند و علم اخلاق به ما خواهد آموخت که چه نوع رفتار و اعمالی را باید پیشه خود سازیم. دیوجانس لائرسی^۲ یک نوع تقسیم بندی خاصی درباره اجزاء اخلاق رواقیون بکار برده که ما ذیلاً^۳ آن را متذکر می شویم، مباحثی را که در اخلاق منظور داشتند عبارتند از:

۱- نظری در باب میل ۲- نظری در باب خیر ۳- نظری در باب فضیلت ۴- نظر در باب خیر مطلق ۵- نظری در باب ارزش نخستین ۶- نظری در باب رفتار مناسب و دلگرمیها و فسخ العزائم^۴ (تغییر رأی در اقدام به کارها).

این تقسیم بندی کم و بیش مورد قبول شاگردان خروسیپوس از جمله ارشمیدس رواقی و زنون تارسی و آپولودور و دیوجانس رواقی و آنتی پاتر و پوزیدونیوس بوده است و زنون سیتومی و کلتاننس نیز به نحو ساده ای از این مطالب بحث کرده و مباحث اخلاقی را از

موضوعات منطقی و طبیعیات ممتاز و جدا دانسته‌اند.»

۱. امیال^۱

تمایل اصلی و کشش اصیل هر موجود زنده، عبارت است از غریزه «صیانت ذات» که در تمام موجودات زنده دیده می‌شود، این غریزه معلول لذت نیست.

غریزه «صیانت ذات» موجود زنده را وادار می‌کند که به جستجوی آنچه «مناسب» است پردازد و به او نوعی آگاهی می‌دهد تا مطابق با طبیعتش زندگانی کند.

سیسرون در این باره گوید: «از آغازی که يك حيوان متولد می‌شود بر خود تسلط دارد و میل «صیانت ذات» در او ظاهر می‌شود و لزوماً ذات خود و آنچه را که زینده حفظ و صیانت آن است دوست می‌دارد و از انعدام و آنچه را که به «هستی» و «حیات» او لطمه می‌زند جلوگیری می‌کند، رواقیون در این مورد چنین استدلال می‌کنند: قبل از آنکه نوزاد حیوان، طعم لذت و مزه‌الم را بچشد به جستجوی آنچه برای او «مفید» است می‌پردازد و از آنچه که به حال او مضر است پرهیز می‌کند، رواقیون می‌گویند اگر این جستجو و پرهیز، مطابق با طبیعت موجود زنده نباشد، نوزاد در صدد صیانت ذات و پرهیز از نیستی و انعدام بر نمی‌آید و اگر به خود آگاهی پیدا نمی‌کرد دارای چنین میلی نمی‌بود و بالطبع خود را دوست نمی‌داشت. از اینجا باید نتیجه گرفت که عشق و محبت به خویشتن اولین اصل حیاتی است.»^۲

بنابراین موجودات زنده از بدو تولد می‌توانند آنچه را که

مطابق با طبیعت آنهاست و همچنین آنچه را که مغایر با طبیعت آنهاست تشخیص دهند. و بدین سبب است که ما می‌توانیم بگوییم که زندگانی مطابق با طبع (طبیعت شخصی) و یا زندگانی مطابق با طبیعت (طبیعت بطور کلی) يك چیز است، دستورالعمل منسوب به زنون (زندگانی به نحو مطبوع و موافق با طبع) و گفته کلتاآنتس (زندگانی مطابق با طبیعت) دارای يك معنای مشترك است.

ميل در همه موجودات نشانه‌ای است از ذاتی بودن طبیعت در همه آنها، و همین ميل، مبین همدردی و هم‌آهنگی جهانی و کلی و علامت توافق و توازن اجزاء با کل است. از طرف دیگر چون در فلسفه رواقی، طبیعت و عقل دارای يك مفهوم‌اند و چون ميل امری طبیعی است پس ذاتاً معقول است و لذا بنابه گفته سبسون: «مبدأ تمام تکالیف و وظایف، ناشی از امیال طبیعی است و حکمت بذاته ضروره از این امیال اولیه سرچشمه می‌گیرد»^۱

بنابراین، زندگانی صحیح مطابق با عقل، عبارت است از زندگانی مطابق با طبیعت زیرا «طبیعت» خادم و عاملی است که در خدمت «ميل» است.

۲. خیر مطلق و فضیلت.

پاسکال درباره فلسفه رواقی اشارتی دارد که عیناً تکرار می‌شود، او گوید: «مرکز فلسفه رواقی همه جاست و محیطش هیچ جا، منظور از اینکه مرکز این فلسفه همه جا هست این است که در نظر نهایی، تمام اجزاء و مباحث این فلسفه همه و همه در يك هم‌آهنگی مستحکم و دقیق

با هم مرتبط اند.»

در فلسفه رواقی، بحث منطق به بحث طبیعیات و بحث طبیعیات به بحث اخلاق منجر می‌شود. مطالعه قضیه شرطیه متصله به «مطالعه هم-آهنگی جهانی و مطالعه هم-آهنگی جهانی به شناخت طبیعت و دوستداری خدا و فیلسوف شدن می‌انجامد.

فلسفه رواقی، حکمتی است واحد و یگانه و عبارت است از يك تفاهم در موارد انطباق حوادث و وقایع، و آن هم عبارت است از رضامندی و مقبولیت طبیعت، و آن هم عبارت است از اتصال و توصّل به خیر و خیر عبارت است از حقیقت و حیات و حیات عبارت است از عقل و عقل عبارت است از خدا.

خیر مطلق یا غایت قصوی، عبارت است از «زندگانی کردن» و زندگانی کردن، عبارت است از علم و تشخیص آنچه را که «مطابق با طبیعت» است و عمل موافق خواست طبیعت و سعادت، عبارت است از «سیر و جریان هم-آهنگ حیات» و هر کسی را که زندگانش مطابق این «سیر» باشد «سعادتمند» است و از این روست که چنین کسی را «حکیم» خوانند.

فلسفه رواقی، فلسفه‌ای طبیعی است و در این فلسفه «خیر» به معنای «امر مفید» است، «خیر» آن چیزی است که از برکت وجود آن «امر مفید» حاصل می‌شود، خیر آن چیزی است که مفید بالعرض از آن مستفاد می‌شود. می‌توان گفت خود خیر به مفهوم مفید است.^۱

مماثلت خیر و مفید را در فلسفه رواقی نبایستی به مفهوم اصالت عمل^۲ و یا اصالت انسان^۳ طبق عقیده شیلر^۴ تفسیر کرد و تعبیر «مفید»

2. Pragmatisme

3. Humanisme

4. Schiller

۱. ص ۹۴، کتاب دیوجانس لائرتی.

در فلسفه رواقی به مفهوم ارزش فنی و عملی نیست و مفید بدین معنی نیست که انسان معیار همه چیز است بلکه معنی مفید در فلسفه رواقی در مفهوم حیات، سرنوشت و تقدیر و مفهوم اراده الهی مندرج است. بدین سبب این فلسفه طبیعی وجه تمایزی در بین موجودات و امور برقرار می‌کند، بعضی امور خیراند مانند: اندیشه، عدالت، شجاعت، و حکمت... بعضی امور شرّاند مانند: بی‌خردی، ظلم، عطلت و... بعضی امور بی‌تفاوت‌اند یعنی نه مفیدند و نه مضر مانند: حیات و مرگ، تندرستی و بیماری، لذت و الم، زیبایی و زشتی، قوت و ضعف، ننگ و عار، غنا و فقر، افتخار و گمنامی، نجات و عدم اصالت خانواده و غیره. تمام این امور بی‌تفاوت نامیده می‌شوند زیرا آنها نه بذاته مفید هستند نه مضر بلکه انسان است که می‌تواند از آنها امری مفید یا موضوعی مضرّ قصد کند و برحسب نحوه استعمال و استفاده از آنهاست که می‌توان آنها را مولد خوشبختی یا بدبختی دانست.

دیوجانس لائرسی و سکتوس آمپریکوس فهرستی از تقسیم‌بندی امور خیر فراهم آورده‌اند که مطلبی بر یکدیگر زائد نیست و این امر دالّ بر دقت نظر روایان است که از خلال آثار و افکار رواقیون وجوه مشابهی را استنتاج کرده‌اند. از جمله گفته‌اند بعضی از امور خیر مربوط به «نفس» هستند مانند «فضائل». برخی خیرها را «خارجی» گفته‌اند مانند «داشتن مولد و موطن و آباء خوب». گروهی از خیرها نه نفسانی هستند نه خارجی مانند «خوب و خوشبخت بودن از نظر خویشان».

نوعی دیگر هم از خیر تقسیم‌بندی شده از جمله گفته‌اند: «بعضی از خیرها غایتشان در خودشان است و خود غایت‌اند مانند: کرامت و

سخاوت، آزادی، علو شخصیت و بزرگ‌منشی. برخی از خیرها وسیله‌اند نه غایت مانند: داشتن دوست و مصاحب خوب و خوبیهای که از پرتو دوستی حاصل می‌شود. بعضی از فضائل در عین حال هم گاهی غایت و گاهی وسیله و گاهی هر دو هستند.^۱

رواقیون از کلمه «بی تفاوت»^۲ سه معنای گوناگون قصد کرده‌اند، گاهی مقصود آنان از بی تفاوت اموری است که انسان در آنها، احساس میل و انزجار نمی‌کند، فی‌المثل، شمارش تعداد ستارگان، یا عدد موهای سر و تعداد زوجها یا فردهای آنها، برای انسان بی تفاوت است. در بعضی امور جنبه میل و انزجار وجود دارد و یکی بردیگری نمی‌چربد، فی‌المثل، انتخاب یکی از دو سکه پول که از حیث درخشندگی و ارزش یکسان باشند. (در این مورد چون ارزش سکه‌ها یکی است انتخاب این یا آن، بی تفاوت است).

قسمت سوم، به بعضی امور خارجی «بی تفاوت» می‌گویند و هم می‌توانند جزء خوشبختی و یا بدبختی کسی ملحوظ گردند و اثر آنها در خوشبختی و بدبختی بی تفاوت است.

دیوجانس لائرسی صفاتی درباره خیر، از جمله: ضروری، مرجح، سودمند، سهل‌القبول، مفید، مطلوب، حق، قائل شده است. در این احصاء نباید مترادف را جست بلکه باید این صفات را چنین توجیه کرد، خیر جمیل است.

هکاتن^۳ و خروسیوس به ما می‌گویند: «فقط جمیل و زیبا خیر است.» خیر و جمیل مترادف هستند زیرا که خیر مبین يك هم‌آهنگی درونی است که با هم‌آهنگی جهان معادل است و زیبایی خیر، مبین

۱. ص ۹۵، کتاب دیوجانس لائرسی.

2. Indifférent

3. Hécaton

توازن مقدار اشیاء و موجودات است «فضیلت انسان خوشبخت و جریان صحیح و منظم حیات، موجب هم آهنگی نبوغ و استعداد و اراده‌ای است که کل جهان را نظم می‌بخشد»^۱

بسیار مشکل بتوان تفاوت بارز بین خیر مطلق و فضیلت قائل شد، فضیلت و خیر در معنی واقعی خود يك چیز هستند «انسان با فضیلت نمی‌شود مگر اینکه بالاخره به خیر واصل شود»^۲ فضیلت عبارت است از حضور خیر در يك شخص و فضیلت کم‌الی است که همه در آن اشتراك دارند. بدین سبب است که فضیلت امری کلی و واحد است و شخص یا با فضیلت است و یا نیست و در فضیلت کم و بیش و افزایش و کاهش وجود ندارد.

فضیلت به مانند قطعه چوب است که یا می‌توان گفت مستقیم است و یا منحنی و جز این حالت دیگری نیست و نمی‌توان گفت که در استقامت چوب فزونی و کاهش وجود دارد. ممینطور در فضیلت مدارج و مراتبی نیست حد وسطایی بین فضیلت و رذیلت نیست یا يك امر فضیلت هست یا نیست؟ شق ثالثی وجود ندارد.

فضیلت امری واحد است و اگر گاهی کسانی از «فضائل» گفتگو می‌کنند باید بخوبی فهمید این کلمه جمع «فضائل» دلالت بر مصادیق مختلف نمی‌کند بلکه باید بدانیم که تمام فضائل با هم پیوستگی مستحکمی دارند و هر کسی که يك فضیلت را داشته باشد واجد همه فضائل است... از این جهت تقسیم‌بندی رواقیون از فضیلت که امری واحد است اضافی و تبعی است. شجاعت مربوط به اموری است که در آنها باید ثبات رأی و استقامت به خرج داد، عقل سلیم مربوط به اموری است که یا باید به آنها عمل کرد و یا نباید عمل کرد و یا مربوط به امور

«بی تفاوت» است. و آنگهی عقل سلیم با فرزانیگی و شعورو وجدان ارتباط دارد همچنین با عفت و میانه روی و تناسب و با عدالت و نصف و خیرخواهی و بالنتیجه با شجاعت و ثبات قدم و استواری رأی مربوط است. (می بینم که فضائل چگونه به هم مربوط هستند).

علاوه بر این فضائل گوناگون، که تعداد و توصیف آنها در شان علم روانشناسی و منش شناسی است، رواقیون فن «دیالکتیک» و «شناخت طبیعت» را جزء فضائل می دانستند. سیسرون در این باره اشارتی دارد، او گوید: «بر همه فضائلی که بر شمردیم، رواقیون دیالکتیک و شناخت طبیعت را افزوده و آنها را به عنوان فضیلت شناخته اند و سبب امر این است که دیالکتیک روشی خاص است و به وسیله این رأی است که ما رضامندی خود را به امور غلط ابراز نمی داریم و هرگز «شبه حقیقت» را با «حقیقت» به اشتباه نمی گیریم و به وسیله دیالکتیک می توانیم آنچه را که از خیر و شر آموخته ایم در خاطر محفوظ نگاه داریم.

رواقیون چنین می اندیشیدند که بدون توسل به فن دیالکتیک، هر کسی ممکن است از حقیقت و راه صواب منحرف شده و به سوی خبط و اشتباه متمایل گردد. و آنگهی اگر «گمان» و «جهل» جزء رذائل هستند، آن فنی که بتواند این رذائل را مرتفع کند در خور نام «فضیلت» است. در باره شناخت طبیعت هم همین حکم جاری است و شناخت طبیعت هم درخور نام فضیلت است، زیرا کسی که می خواهد (مطابق با طبیعت) زندگانی کند باید به تحقیق در باره آن پردازد و بداند که مبدأ و منشأ طبیعت چیست؟ و نحوه اجراء و اعمال قدرت طبیعت کدام است؟. علاوه بر این هیچ کس نمی تواند در باره خیر و شر رایی اظهار دارد مگر اینکه همه علل و جودی طبیعت و حیات خدایان را بشناسد و بداند که آیا بین ذات و ماهیت انسان و ماهیت طبیعت سختیت و تطابقی

وجود دارد یا نه؟ تمام نصایح و اندرزها و کلمات قصار حکماء از جمله: «اغتنام فرصت- تبعیت از زمان» و «اطاعت از خدا» و «خودت را بشناس» و «هیچ چیز در طبیعت زائد نیست» بدون شناخت طبیعت میسر نیست و فقط شناخت طبیعت است که می تواند به ما بنمایاند که طبیعت برای حفظ عدالت به چه نحو عمل می کند و کیفیت حفظ ارتباطات و دوستداریها و عواطف و پیوندها را روشن می سازد. بالاخره نه عبادت خدایان و نه انجام هر گونه ثنا و ستایش در باره خدایان بدون توجه به طبیعت کار آسانی نیست.»^۱

منطق در نظر رواقیون به مانند منطق نزد ارسطو که آن را «آلت» و فن «صحیح اندیشیدن» می دانست، نیست. برخلاف منطق ارسطو، رواقیون «منطق» را وسیله ای برای بیان «پیوستگی» می دانند و به همین سبب است که رواقیون حکمت را با فن پزشکی و یا صنعت کشتی رانی مقایسه نمی کنند، غایت فن پزشکی در خودش نیست بلکه مقصود از آن فن، اعاده و حفظ صحت و مراقبت از بیماران است و صنعت کشتی رانی هم غایتش در خودش نیست بلکه قصد از آن رسیدن به ساحل و بنادر و مسافرت دریائی است و فنون رفتاری (اخلاق) هم بذاته متضمن همه افرادش نیست که ما را به مبادی برساند. بدین جهت است که «حکمت بیشتر مشابه با هنر رقص و نمایشگری است زیرا که غایت آن هنرها و فنون در خود آنهاست و حکمت هم همینطور قائم به ذات خویش است و هدفش در خودش است.»^۲

علم طبیعت و مفهومی که رواقیون از آن داشتند با تعبیری که ابیقوریان از آن می کردند کاملاً متفاوت بود. مطالعه طبیعت برای

۱. ص ۷۳، کتاب سیسرون.

۲. ص ۲۳ و ۲۵، کتاب سیسرون.

ابيقوريان شیوه ساده مطالعه‌ای بود که منظور از آن این بود که طبیعت را از جنبه اسرار آمیز خارج کنند تا این که انسان دور از تحمل اضطرابات ناشی از پدیدارهای طبیعی در آرامش و صلح زندگانی کند.

برای رواقیون، طبیعت یعنی اخلاق و مطالعه طبیعت شیوه‌ای از زندگانی مطابق با عقل است. طبیعت وسیله‌ای برای رسیدن به حکمت نیست بلکه خود حکمت است.

انسان با فضیلت هم متأمل و اهل نظر و هم اهل عمل است. فضیلت امری است آموختنی. کلاً آنتس گوید: کسی که دارای فضیلت است آن را از دست نمی‌دهد زیرا که فضیلت پیوندی مستحکم با صاحب فضیلت دارد. خروسیپوس به نحو دیگری می‌اندیشد او گوید: ممکن است انسان به علت مستی یا مالیخولیا، فضیلت را از دست بدهد. اما می‌توان به او پاسخ داد که شرب خمر و ازدست دادن عقل دلالت بر فقدان فضیلت می‌کند، کسی که مشروب می‌خورد صاحب فضیلت نیست، و نوشابه نمی‌تواند چیزی را که کسی فاقد آن است از چنگش برباید.

فضیلت چون متضمن عقل و دانش است بنابراین به مثابه يك موجود زنده است زیرا فضیلت در واقع چیزی جز يك نفس عاقل و يك خرد هم آهنگ و متوازن نیست. ستوبه از قول رواقیون چنین روایت می‌کند: «رواقیون چنین می‌خواهند که نفسی که در بدن ماست به مثابه موجودی زنده باشد، در واقع این نفس احساس و حیات دارد و مخصوصاً جزئی که خرداً و فکر خوانده می‌شود، از این رو فضیلت هم

موجودی زنده است ذاتاً فضیلت عبارت است از فکر و چون فکر جاندار و زنده است پس فضیلت هم جاندار و زنده است.»

۳. انفعالات^۱ (عواطف)

انفعال امری منفی نیست، بلکه انفعال يك حرکت است منتها حرکت و جنبش غیر عقلانی نفس که مغایر با طبیعت است و یا به عبارت دیگر انفعال، کششی (تمایلی) بی قاعده است. همه رواقیون در این تعریفی که از انفعال شد متفق و هم زبان هستند.

زنون در باره این انفعال چنین گفته است: «انفعال آن چیزی است که درد^۲ خوانده می شود و عبارت است از جنبش و اهتزاز نفس که متضاد با عقل سلیم و مخالف با طبیعت است.»
بعضیها گفته اند که «انفعال تمایلی است خیلی شدید و مراد آنها از «خیلی شدید» این است که چون عارض شود تعادل طبیعی را بهم می زند.»^۳

آندروونیکوس^۴ که رساله ای از او تحت عنوان «انفعالات» به دست ما رسیده است گویی افکار خروسیپوس را اقتباس کرده و چنین گوید: «انفعال حرکت نامعقول نفس است در حاشیه طبیعت و یا انفعال تمایلی شدید و جابرانه است.»^۵

بنابراین انفعال عبارت است از حرکت نفس و مربوط به زمینه

۱. Passion، این کلمه را شهوت می توان ترجمه کرد و شور و عشق هم می توان گفت ولی انفعال که متضمن همه عواطف و تمایلات است بهتر به نظر آمد.

2. Pathos

۳. ص ۱۱، فصل چهارم کتاب سیرون. در اینجا این تعریف درست به معنی شهوت است.

4. Andronicus

۵. ص اول، کتاب «انفعالات» تألیف آندروونیکوس.

تمایل و مغایر عقل و در نتیجه مخالف با طبیعت است.

در اینجا اشکالی پیش می‌آید و آن این است که انفعال از مقوله تمایل است و پیش از این گفتیم که «تمایل حرکت طبیعی و عقلانی» است پس چگونه تمایل می‌تواند قبول صفات «جابرانه» و «غیرعقلانی» و «مخالف طبیعت» را بکند؟ چگونه ممکن است چیزی که ناشی از طبیعت است با آن مخالف و مغایر باشد؟

در فلسفه افلاطون ما پاسخ این پرسش را در آنجا که گفتگوار هیبوط نفس است می‌یابیم: نفسی که سابقاً با موکب خدایان در آسمانها همقدمی می‌کرده بالهای خود را از دست داده و در جسم افتاده واسیر و زندانی شده است. موضوع هیبوط نفس، توجیه تمایل را جنبه متافیزیکی می‌دهد، همچنین بعداً در آئین مسیحیت مفهوم گناه اول آدم ابوالبشر و طرد انسان از بهشت، فاصله‌ای را که بین انسان و خدا ایجاد شده تبیین می‌کند.

اما در فلسفه رواقی اشکال بجای خود باقی می‌ماند که چگونه تمایل که امری طبیعی است و تقریباً جنبه الهی دارد می‌تواند «جابرانه» و «غیر عقلانی» باشد و تبدیل به شهوت و انفعال گردد؟

طرح این مسأله بسدین نحو در فلسفه رواقیون راه نیافت و از اینجا ما می‌توانیم متوجه عنایت رواقیون به «اصالت واقع»^۱ بشویم. برای رواقیون این مسأله مطرح نیست که انفعالات و شهوات چگونه حادث و ایجاد شده‌اند؟ بلکه آنها می‌بینند که شهوات و انفعالات «در واقع» وجود دارند حالا می‌پرسند که ماهیت آنها چیست؟

چنانچه در فلسفه رواقی به تعمق پردازیم در می‌یابیم که نظام

فلسفی آنان نظامی است جامع، چه آنها به ترتیب از «طبیعت» و بعد از «عقل» و سپس از «حکمت» و بالاخره به «انفعال» بحث خود را آغاز و خاتمه دادند.

باید در نظر داشته باشیم که هر فلسفه‌ای قبل از اینکه مبین يك نظام حکمی و فلسفی باشد ابتدا عبارت از «اعتراض» و بعد «جستجو و تحقیق».

رواقیون نخواسته‌اند که ابتدا در حکمت طبیعی تعریض کنند و بعد بگویند که انفعالات چگونه پدید آمده‌اند، بلکه آنها ملاحظه کرده‌اند که مردمان دچار انفعالات و شور و عشق و جاهل هستند و خواسته‌اند با مشاهده این امور به بررسی حکمت و تفحص در جهان بپردازند و انسان را به صلح و سلم هدایت کنند.

رواقیون نمی‌پرسند که انسان چگونه از طبیعت خود دور و جدا می‌شود تا اینکه انفعالی و پرشور می‌شود بلکه می‌کوشند که به انسان نشان دهند چگونه اگر از انفعالات دور شود به طبیعت برمی‌گردد و به راه تعادل باز می‌افتد و چگونه طبیعت، تعادل را به او تفویض می‌کند.

گفته خروسیپوس در اینجا صادق است: «نه فقط شر مضر نیست بلکه شر برای زیبایی جهان مفید است و سزاوار نیست که، شر را به عنوان جزئی از اجزاء جهان ملحوظ بداریم.»^۱

فلسفه رواقی حکمتی است که بر پایه اخلاق مرتاضانه بنیاد گردیده است و به صورت فلسفه متافیزیکی نیست که دارای سیر نزولی باشد. ضروری است زیرا برای خیر مدارج و مراتبی وجود دارد. فیلسوف رواقی انفعال را يك امر واقعی می‌داند و کیفیتی

می‌شناسد که عارض اشیاء می‌شود و هر کسی می‌تواند این کیفیت را ملاحظه نماید و فلاسفه رواقی در باره تعریف انفعال و فهرست و احصاء آنها توافق دارند:

آندره نیکوس فهرستی از خروسیپوس و دیوجانس لائرسی فهرستی از هکاتن باقی گذاشته‌اند - در فهرست منقول از آندره نیکوس چهار انفعال اساسی ذکر شده که عبارتند از:

۱- الم^۱ (درد- رنج- ملال- غم) ۲- ترس^۲ (بیم- هراس) ۳- غریزه جنسی^۳ (میل جنسی) ۴- لذت^۴ (حظ- التذذ).

الف. الم - الم عبارت است از «انقباض» و «بخود فرو رفتگی» و «فشردگی» و امری است خلاف نفس و غیر معقول و متضمن عواطف متعددی است از جمله:

۱. حس ترحم و شفقت و دلسوزی^۵: این کیفیت عبارت است از رنجی که حاصل کسانی می‌شود که معتقدند آنچه را که سزاوار آن بوده‌اند به دست نیاورده و فاقد آنند.

۲. غبطه^۶ - این کیفیت به کسانی دست می‌دهد که شاهد خوبیها و مزایایی هستند که دیگران واجد آنها هستند.

۳. حسد^۷ - این حالت به کسی دست می‌دهد که آنچه را که آرزوی داشتن آن را داشته ندارد و می‌بیند که دیگران آنها را دارند.

۴. حسرت^۸ - این کیفیت حاصل کسی می‌شود که می‌بیند آنچه

- | | | |
|----------------|---------------|---------------------|
| 1. La Douleur | 2. La Crainte | 3. Le Désir Sensuel |
| 4. Le Plaisir | 5. La Pitié | 6. L'Envie |
| 7. La Jalousie | 8. Le Dépit | |

را که او دارد دیگری هم دارد و آرزو می کند که دیگری آن را نداشته باشد.

۵. غصه^۱ - رنج عمیقی که انسان را وادار به شور و تشویش می کند.

۶. اندوه^۲ - المی که بر اثر تعمق مضاعف می شود.

۷. رنج^۳ - الم درد آور و رنج خیز.

۸. تشویش^۴ - الم نامعقول و غیر منطقی.

ب. ترس^۵ - کیفیتی است که انسان بی سبب انتظار ظهور و بروز شری را دارد و متضمن حالات زیر است:

۱. بیم^۶ - ترسی که موجب وحشت می گردد.

۲. تردید^۷ - ترسی که در برابر کاری که باید انجام دهیم حاصل می شود.

۳. حیا^۸ (ترس از رسوایی) - ترسی که از تصور عار و ننگ و رسوایی دست می دهد.

۴. هراس^۹ - ترس از تصور يك امر موهوم و غیر معقول.

۵. باک و گرفتگی زبان^{۱۰} - ترسی که موجب لکنت زبان و قطع گفتار می شود.

۶. دلهره^{۱۱} - ترس از امور ناشناخته و مجهول.

ج. میل^{۱۲} - میل یا تمایل عبارت است از انفعال غیر معقول و متضمن

- | | | |
|---------------------|-----------------|------------------|
| 1. Le Chagrin | 2. L'affliction | 3. La Souffrance |
| 4. La Confusion | 5. La Crainte | 6. La Peur |
| 7. L'Hésitation | 8. La Honte | 9. L'Epouvante |
| 10. Le Saisissement | 11. L'Angoisse | 12. Le Désir |

انفعالات زیر است:

۱. مسکنّت^۱ (بینوایی) - آرزوی داشتن آنچه را که قادر به تحصیل آن نیستیم.

۲. کین^۲ - آرزوی اینکه شر یا ضرری به دیگری برسد.

۳. چشم‌همچشمی^۳ (رقابت) - آرزوی جلو افتادن از دیگران.

۴. خشم^۴ - انفعالی که برای سرکوبی ظالم و متجاوز دست می‌دهد.

۵. عشق^۵ - میل به مصاحبت و مؤانست و محبت با کسی که جمال و زیبایی او مارا گرفته است. (این میل به حکماء و بخردان دست نمی‌دهد.)

۶. بدخواهی^۶ - میل به انتقامجویی از کسی که بغضی از او در دل داریم.

۷. تندخویی^۷ - خشمی که ناگهان به کسی دست می‌دهد.

د. لذت^۸ - عبارت است از حدت و شدت غیر معقول (انفعال) در برآوردن میل و هوس که خوش آیند و خواستنی است. و شامل حالات زیر است:

۱. دلبری - افسونگری^۹ - لذتی که از نوازش دست می‌دهد.

۲. لذائذی که مربوط به شر و خبث طینت است - مانند لذتی که از مشاهده بدبختی دیگران حاصل می‌شود.

۳. شهوت^{۱۰} - تحریک نفس به وجه افراط - عمل به هر کار دلخواه.

- | | | |
|------------------|---------------|--------------------|
| 1. L'Indigence | 2. La Haine | 3. La Rivalité |
| 4. La Colère | 5. L'Amour | 6. Le Ressentiment |
| 7. L'Emportement | 8. Le Plaisir | 9. Le Charme |
| 10. La Volupté | | |

۴. بی بند وباری^۱ (لابالگیری) - بی قیدی و بی اعتنائی نسبت به فضائل.

شهوات به طور کلی به صورت بیماری روانی هستند. همانطوری که دستگاه بدن ما در معرض هجوم بیماریهایی چون سرماخوردگی و یا التهاب مفاصل و یا سایر امراض قرار می گیرد، بهمین نحو، روان و نفس ما نیز دستخوش مرض واقع می شود.

امراض جسمانی و بیماریهای روانی همه ناشی از ضعف و ناتوانی و رخوت و سستی هستند:

دیوجانس لائرسی گوید:^۲ «همانطوری که بیماریهای جسمانی مانند نقرس و التهاب مفاصل عارض بدن می شوند همینطور هم بیماریهای روحی و روانی وجود دارند مانند شهوت افتخار، میل مفرط به لذت طلبی و سایر بیماریهای مشابه.

وهم چنان که عارضه هایی به سادگی موجب پیدایی زکام و یا اسهال می شود همینطور نفس هم به سادگی و آسانی دچار حقد و حسد و غبطه و میل به جلب ترحم و یا خشم می گردد.»

وانگهی «شهوات و تمایلات شدید جسمانی تأثیر زیادی روی دستگاه بدن انسان دارد و این تأثیر قابل تعجب نیست اگر به یاد آوریم عقل و خرد (قسمت فائق و عالی نفس) عبارت است از نفخه ای حیاتی که در تمام اجزاء بدن منتشر است و شهوت بدنی، الم و رنجی است برای خرد و از شهوت است که بیماریهای نفسانی حاصل می شود و بیشتر بیماریهای روانی به سبب نفرت از رذیلت و زندگی و دلزدگی از بعضی امور پدید می آید که موجب ضعف و ناتوانی می گردد.»^۳

1. La Débauche

۲. ص ۱۱۵، کتاب هفتم دیوجانس. ۳. ص ۲۳، فصل دهم کتاب سیسرون.

آندرو نیکوس فهرستی از هفتاد نوع عواطف گوناگون از قول خروسیپوس فراهم آورده و آنها را تحت عنوان شهوت خوانده است و در بین آنها از بیست و پنج نوع درد و رنج یاد کرده است.

نوآوری رواقیون به سبب تجزیه و تحلیل روان شناسی رسمی آنها از این کیفیات نیست بلکه ابتکار و نوآوری آنان مربوط به معنا مفهومی که از شهوت و انفعالات قصد کرده و راههای معالجه و مداوایی است که برای بیماریهای روحی منظور داشته اند.

در اساطیر یونان و مخصوصاً در افسانه های غم انگیز، «شهوت عبارت است از درد ورنجی که خدایان در دل آدمیزادگان قرار می دهند و این يك نوع تسلط و مالکیتی است که به وسیله قدرتی ما فوق انسان بر او تحمیل می شود» و می توان گفت انسان قربانی این سرنوشت است. انسان چون در بند شهوت اسیر گردد معذب می شود و گویی انسان بازیچه ای در پنجه قدرتها متعالی است و در برابر آن قدرتها به هیچ روی تاب مقابله و مقاومت ندارد.

در اساطیر یونان، خدایان اولمپ دارای هزاران گونه مکر و حيله و فریب هستند تا در دل انسان شور و عشق و کینه و حقد بر- انگیزانند تا او را نیست و نابود سازند.

مفهوم (شهوت- سرنوشت)^۱ به معنایی در آثار راسین^۲ و همچنین در آراء ژان سنین^۳ با تعبیرهایی کسم و بیش نزدیک به این مفهوم در نزد رواقیون دیده می شود و می توان گفت که این فکر از یونان مخصوصاً از کتاب فدروس افلاطون در آثار دیگران نفوذ و اثر بخشیده است.

در فلسفه رواقیون ما مواجه با مفهومی از شهوت هستیم که با

مقایسه‌ای با عقل مصداق پیدا می‌کند بنا به گفته آنان شهوت اساساً امری است خلاف عقل و نزدیک به جنون و می‌توان گفت مبدأ و مبنای شهوت عبارت است از: خطا در حکم و تصدیق، گمان و ظن، تصدیق يك تصور غلط، با این تعریف نمی‌توان گفت شهوت کارخدایان است بلکه شهوت امری است انسانی.

بنابه گفته دیوجانس لائرسی: «انحراف فکری ناشی از خطا و اشتباه است و خطا مولد و مسبب بسیاری از شهوات و شهوات موجب و منبع بسیاری از آلام و رنجها»^۱

بنابر این حکیم دستخوش شهوت قرار نمی‌گیرد زیرا که احکام و تصدیقات او مبتنی بر صحت است و زندگانی او مطابق با خرد طبیعی است.

توجه رواقیون از شهوت، در عین حال راه گشا به معالجه و مداوای امراض روانی است.

«رواقیون چنین می‌پندارند که شهوات مولود گمان و تصدیقات بلا تصور است و در تعریفی که از شهوات می‌نمایند تنها اکتفا بدین گفته نمی‌کنند که شهوات فقط رذیلت آمیز هستند بلکه در توجیه شهوات در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش هستند که شهوات تا چه حد معسول قدرت و توانائی بشر است.»^۲

بنابر این تعریف، به نظر می‌آید شهوات به مثابه نوعی انحراف روانی و بیماریهای عقلانی هستند.

«همانطوری که چون خون فاسد شود یا بلغم و یا صفرا بر مزاج غلبه کند بیماری و ضعف بدنی عارض می‌شود همینطور هرگاه يك سلسله از گمانها و ظنون غلط و تعارضاتی که گمانهای غلط بایکدیگر

دارند موجب می‌شود که روان سلامتی خود را از دست بدهد و بیمار و علیل شود.^۱

بنابراین، در فلسفه رواقیون، آرامش و آسایش باطنی عبارت است از آرامش روان و صفای عقل و ضمیر.

اپیکتتوس گوید: «به‌خاطر داشته باش! مسبب و موجب رنج تو، نه کسی است که به تو فحش و ناسزا می‌دهد و نه کسی است که ترا می‌زند و نه کسی است که به تو، توهین می‌کند بلکه سبب رنج تو، گمان و ظنی است که تو درباره گفتارها و کردارها داری! و تویی که این گمانها را به صورت بدگو و دشمن و معارض در برابر خود مجسم می‌کنی!»^۲

بنابراین به‌رغم رواقیون، وقتی که کسی ترا غمگین و بی‌تاب می‌سازد بدان که مسبب این غم و بی‌تابی تو کسی نیست! که ترا به ستوه آورده، بلکه سبب این اندوه و بی‌طاقتی تو «گمان» و «خیالات» تست. بنابراین سعی کن که هرگز تحت سیطره و تسلط اوهام و ظنون خود قرار نگیری، زیرا تو اگر قدر وقت را بدانی و لحظاتی به تفکر بنشینی و فرصت را از دست ندهی و بمراقبه پردازی، بزودی بر تخیلات خود تسلط پیدا خواهی کرد و بر خویشتن مسلط و حاکم خواهی شد و (بیهوده دچار رنج و الم نمی‌گردد). کسی که تخیلات و اوهام بر او تسلط داشته باشد نمی‌تواند بر افکار باطل خود غلبه داشته و خطرات حقیقی خود را دریابد.

اپیکتتوس مسئله مهمی را به صورت پرسشی مطرح کرده که بعداً پاسکال هم آن را شاهد مثال آورده است. گوید: «اعمال وحشتناك يك جبار و ظالم را چه کسی در می‌یابد؟ از دربانان و سربازان مسلح

چه کسی به وحشت می افتد؟... كودك بدون واژه و رعب به جبار و
مرکب و موکب و سربازان مسلح اونزدیک می شود و به آنها می خندد!
چرا؟ زیرا كودك خطر را نمی شناسد و از چیزی باک و ترس ندارد! اما
تو بزرگسال و مردی مجرب هستی که خطر را می شناسی! و از تحقیر و
خواری و خفت روگردانی.^۱

دیوانگان بر سر امور بی ارزش و بی بها به جدال و ستیز بر می خیزند.
«در معبر و راهگذر تعدادی انجیر خشک و فندق ریخته اند! چه کسانی
به جستجو و قاپیدن می پردازند؟ مردان بزرگ اعتنایی ندارند و لی
کودکان هستند که برای جمع آوری بیشتر انجیر آلوده به خاک و
فندق دهان بسته دندان شکن به سرو کله هم می زنند و به ستیز بر می خیزند...
فرماندهی ولایات و ایالات را بین گروهی تقسیم کرده اند...
این هم نوعی سرگرمی برای کودکان است!
مشاغل و سفارتهای را هم تقسیم کرده اند... این هم کاری است
برای کودکان!

این فرمانروایها و سفارتهای و مأموریتهای مذهبی در نظر من به
مثابه همان انجیر و فندقهایی است که در معبر ریخته اند...

اگر بر حسب تصادف يك انجیر و یا فندق روی دامن من افتاد
آن را بر می دارم و می خورم، این بوده است قسمت من!
من هرگز کمر خود را خم نمی کنم تا آنها را از میان گرد و
خاکها جمع بکنم. اصولاً آدم با شخصیت و حیثیت هرگز کمر خود
را در برابر این قبیل مشاغل خم نمی کند.^۲

شهوت زندگان به مثابه اطفال هستند که احکام و تصدیقشان درباره
امور، ناپخته و کودکانه است، این معنا را «دکارت» به نحو دیگری بیان

می‌کند، آنجایی که گوید: «ما اسیر سبق‌ذهن و پیشداوری هستیم ازیرا که ما قبل از اینکه به دوران بلوغ و مردی برسیم روزگار کودک‌رامی گذرانیم. بنا بر این‌ما، از آنچه برای کودک‌دارای مفهوم رمانتیک است به دوریم و کودک حقیقت را در پرتو رؤیاهای شاعرانه مخفی می‌سازد ولی بزرگسالان عادت کرده‌اند که راه حلهایی برای مسائل در نظر بگیرند و امور صریح و بدیهی را مبدأ تفکر خود قرار بدهند.

در نظر رواقیون کودک کی سرمنزلی است که هر انسانی باید از آن بگذرد و اندیشه‌های کودکانه را به يك سو بگذارد تا اینکه به مرحله عقل و کمال برسد.

چرا، حکم و تصدیق غلط نمی‌کنیم؟
 زیرا، از کودک کی گذشته‌ایم و یاد گرفتیم چگونه حکم و تصدیق کنیم و به ما چنین آموخته‌اند.

مری و مادری که دست مرا در کودک کی گرفته و راه رفتن می‌آموخت، اگر سنگی جلوی پای من قرار می‌گرفت و از زیر پای من می‌لغزید او به جای فریاد کشیدن و غرولند کردن به کوبیدن و زدن سنگ می‌پرداخت! گاهی به ما مطالبی چنین آموخته شده است!

اوه! خدای من! این پاره سنگ خرد و حقیر چه تقصیری دارد؟
 آیا لغزش پای ما بر اثر انحراف سنگ بود که نزدیک بود من از جای خود تکان بخورم و به زمین بی‌فتم؟! (یا تقصیر بی احتیاطی خود من بود؟).
 وقتی که ما بزرگ و رشید شدیم و به مردی و مردانگی رسیدیم، با مطالعه و دقت در تخیلات گذشته، بسیاری از این قبیل خاطرات را در برابر خود خواهیم داشت.

این است وضع ما! که کودک زیستیم و کودک می‌میریم!
 راستی مگر به چه کسی کودک می‌گویند؟ همانطوری که در علم

موسیقی و ادبیات کودک و مبتدی به کسی می گویند که با نت های موسیقی و با حروف الفباء را نمی شناسند یا بطور ناقص می شناسند. همینطور در زندگی، کودک به کسی می گویند که نمی داند چگونه زندگی و رفتار کند و کودک کسی است که دارای عقیده و گمان و ظن صحیح نیست.^۱ مارکوس اورلیوس گوید: «اگر گمان و ظن را از خود دور کنی نجات و آسایش خواهی یافت، اگر تو مجاهدت بخرج دهی، چه چیز مانع می شود تاظن را از خود دور کنی؟»^۲

بنابر این فقط عقل و تأمل است که ما را از شر شهوت رهایی می بخشد. «اگر تو به اشخاص شریر ثابت کنی که آنها کارهایی را انجام می دهند که قلباً خواهان و طالب آن اعمال نیستند و یا کارهایی را که خواهان و طالب آنها هستند انجام نمی دهند، اگر معنا را به خوبی به آنها تفهیم کنی به اصلاح آنها کمک کرده ای. اما اگر تو نتوانستی این مطلب را به آنها تفهیم کنی به هیچ وجه نباید از آنها شکوه داشته باشی که کار بد می کنند بلکه باید شکوه تو از خودت باشد که از کسی که نفهمیده کاری انجام می دهد گمانی به خود راه دهی!»^۳ این نسخه معالجه عقلانی شهوات، مقدمه ای شد از برای گفته دکارت، که گفت:

«برای اینکه کاری را خوب انجام دهیم کافی است که خوب فکر کنیم.»^۴

۴. حکیم

حکیم رواقی کسی است که موافق با طبیعت زندگی می کند و چون

۱. ص ۳۷، فصل سوم همان کتاب. ۲. ص ۲۵، فصل ۱۲، کتاب اندیشه ها مارکوس اورلیوس. ۳. ص ۶۹، تفکرات (اندیشه ها) اپیکتتوس. ۴. ص ۳۲۵ کتاب «فلسفه قدیم و جدید» (رواقیون - دکارت) تألیف و. بروشارد.

طبیعت مطابق عقل است پس حکیم بر حسب عقل زندگی می کند، در نتیجه فیلسوف فاقد شهوت است و کبر و غرور ندارد و مردی پرهیز-کار و متقی است.

رواقیون برای توصیف حکیم، صفات عادی و خشک را بکار نمی برند بلکه صفات را تا سرحد کمال و غلو به فلاسفه و حکماء نسبت می دهند. فی المثل می گویند «حکیم غصه و رنج را بخود راه نمی دهد. حکیم بالاترین و عالی ترین دانشمندان و علماء است و بی گناه و معصوم است ولی رقت زیاد ندارد و مردی اجتماعی و جرگه جو و دوست داشتنی است. همه کس نیازمند و فقیر و مقید و محسود است و فقط حکیم است که غنی است و اوست که آزاد است، زیرا به نقل اپیکتئوس حکیم می داند «هر شیئی دو دسته دارد، بایک دسته می توان آن را برداشت و با دسته دیگر نمی توان آن را برداشت او می داند که کدام دسته را بردارد و کدام دسته را بگذارد»^۱

حکایات و روایات متعددی از سرگذشت حکماء به هنگام شهادت و یا مرگ نقل شده است. از جمله روایت کرده اند: حکیمی زبردست دژخیم و میرغصبی زیر شکنجه بود و مرتباً از شدت رنج و خشم به دژخیم نفرین می کرد، متوجه می شود که دژخیم می خواهد زبان او را ببرد، قبل از اینکه این فرصت را به او بدهد در حالی که به دژخیم ناسزا می گفت بادانهای خود، زبان خود را قطع کرد! و نگذاشت که میرغصب با خنجر، زبان او را از گفتن باز دارد...

همچنین اپیکتئوس، داستان دیگری از غلامی به نام لاتهرانوس^۲ ذکر می کند: «نرون^۳ غلام آزاده کرده خود را به نام اپافرودیت^۴

۱. ص ۶۹، تفکرات اپیکتئوس.

2. Latéranus

3. Néron 4. Epaphrodite

نزد لاته رانوس فرستاد که از او در باره توطئه‌ای که علیه نرون شده، و غلام را ذیمدخل در آن توطئه می‌دانست تحقیق کند.

لاته رانوس به اپافروودیت: من اگر چیزی برای گفتن داشته باشم به تو نمی‌گویم! بلکه به اربابت خواهم گفت.

اپافروودیت: اگر نگویی به زندان خواهی افتاد!

لاته رانوس: چه مانعی دارد؟ اگر به زندان افتادم آن را تحمل می‌کنم، تو می‌پنداری اگر به زندان بیفتم آه و زاری خواهم کرد؟ نه، هرگز!

اپافروودیت... اگر اقرار نکنی، تبعید ونفی بلد خواهی شد!

لاته رانوس- چه اشکالی دارد؟ اگر تبعید شدم به سرنوشت خود مسرور و شاد خواهم بود. چه کسی می‌تواند در تبعید گاه از خرسندی و سرور من بکاهد؟

اپافروودیت- از تبعید گذشته، اگر اقرار نکنی، به مرگ محکوم خواهی شد.

لاته رانوس- چه مانعی دارد؟ در آن صورت معلوم می‌شود که موقع مرگ من رسیده بوده است! تو می‌پنداری، به هنگام مرگ استغاثه و ضجه وزاری خواهم کرد؟

اپافروودیت- بیا و این گفتگوها را رها کن و راز خود را بازگویی!

لاته رانوس- می‌گویی راز؟ آن متعلق به من است، من هرگز راز خود را به کسی نخواهم گفت!

اپافروودیت- ترا با راز و اسرار به آتش می‌اندازم و می‌سوزم.

لاته رانوس- دوست من چه می‌گویی؟ مرا از آتش و سوختن می‌ترسانی؟! من ترا باز بچه و حرفهایت را ملعبه می‌انگارم! تو می‌توانی

پاهای مرا ببندی و مرا به آتش بیندازی و مرا بسوزی! ولی بدان! اراده من آزاد است... ژوپتر هم نمی‌تواند آزادی مرا بازستاند! ایا فرودیت- چه فصولیها؟! الان گردن ترا قطع می‌کنم! لانه رانوس من کجا و کی گفته‌ام که گردن من قطع نشدنی است؟! بیا... بیا دوست من! گردن من از مو باریک‌تر است... بیا... با این دلیری...

ایا فرودیت به خشم آمد و برشکنجه افزود- ضربه‌ای باکارد به گردن اورد... ضربه ضعیف بود! لانه رانوس- صاف ایستاد و گردنش را راست نگاه داشت! درخیم ضربه‌ای بسیار شدید بر گردن او وارد آورد! و او بانهایت ثبات و خونسردی و کمال متانت و استقامت مرگ را پذیرا شد.^۱

حکیم امیال و آرزوهای خود را درباره آنچه که متعلق به اوست محدود می‌کند. مرد حکیم می‌داند «از همه اشیاء و اموری که در جهان وجود دارد، بعضی از آنها متعلق به اوست و بعضی دیگر مربوط و متعلق به او نیست. آنچه که متعلق به اوست- عقاید و گمانها و حرکات و آرزوها و تمایلات و تنفیرات و خلاصه آنچه که متعلق به اوست افعال است»^۲

از این رو حکیم در برابر هیچ چیز حتی مرگ غافلگیر نمی‌شود: «آنچه که مردمان را مضطرب و پریشان می‌سازد اشیاء و امور خارجی نیست بلکه موجب آن اضطرابات و پریشانیها و عقائد و گمانها و ظنونی است که آنها دارند. مثلاً مرگ بذاته شر نیست زیرا اگر مرگ بد بود سقراط حکیم آن را پذیرا نبود! اما عقیده و ظنی که مردمان دارند براینکه مرگ شر است موجب ملال خاطر آنهاست و

آن ظنون و گمانهاست که منبع شر است. بنا براین به هنگامی که ما بی‌قرار و غمگین و نا آرام هستیم نباید این حالات را به دیگری نسبت دهیم، و هیچ کس جز خود را متهم سازیم بلکه باید همه تقصیرها را مرهون ظنون و گمان‌های خود بدانیم.^۱

بنابر این حکیم در استقامت و ثبات مانند کوه و ساحل سنگی است که به رغم امواج موحش و شدیدی که می‌آیند او را خورد کنند آنها را بانهایت استقامت تحمل می‌کند.

کسی که حوادث را به‌خوبی و خوشی تلقی نمی‌کند، دست و پا و سری است که احساس ندارد و از بقیه بدن جدا و مجزی شده است. تحقیر بدبختی و تخفیف مرگ، از مشخصات فیلسوف رواقی است: مارکوس اورلیوس نوعی تمایل به نحوه‌ای از بدبینی در باره استقامت و رضامندی دارد و دیده می‌شود که او در زمینه گذشت و فرار زمان (نظریه هراکلیتوس) اصرار می‌ورزد: «در باره سرعت و شتابی که بر موجودات (بر هر چه هست) و بر هر چه باید باشد، هر لحظه وارد می‌آید، تا آنها را در فشار قرار می‌دهد، بیندیش. «ماده» به مثابه یک شط یا رودخانه در معرض جریان دائم و تغییر همیشگی است و بر اثر همین تغییرات مداوم است که اعمال طبیعت، ظهور می‌یابد و بر حسب همین تغییر اشکال نا محدود است که ما «علت فاعلی» اشیاء را می‌شناسیم: تقریباً هیچ چیز وجود ندارد که ثابت و پایدار باشد، بیا به همین نزدیک خود بیندیش! بین این غرقاب و گرداب وسیع «زمان» را که نه در حال قرار دارد و نه در آینده! چگونه همه چیز را در خود فرو می‌برد و می‌بلعد!

آیا نادان نیست کسی که بر سر هیچ بادی به گلو می‌اندازد و

کبر و غرور به خرج می‌دهد و یا از درد و رنج و شکنجه یقه‌درانی می‌کند؟ و یا از رئیس و بالاتر و فرمانده خود شکوه و زاری دارد؟ گویی این نادانان آن توانایی را دارند تا يك لحظه، جلوی حرکت زمان را بگیرند.^۱

این گفته‌ها لحن خطابه و اندرزهای آباء کلیسا را به یاد می‌آورد. مارکوس اورلیوس گوید: «موجودات برای آمدن به عالم هستی شتاب دارند، برخی دیگر برای رفتن از این دنیا و نیستی عجله دارند - حتی در راه، بسیاری از موجودات که در سیر هستی بودند از بین رفته و راه نیستی سپردند - خلاصه همه در کشاکش جریان این شط هستند، آیا کسی پیدا می‌شود که بر این امور گذرا و ناپایدار تکیه کند؟ و بر پایه‌های سست و متلاطم آن قرار و ثباتی بجوید؟ این بدان ماند که کسی به این گنجشک‌هایی که بالای سر ما در آسمان در پروازند عشق بورزد! و از آنان قرار و ثبات بخواهد؟! چه خیال خیامی! تا بیایی به آن بنگری! پرنده کوچک! در يك لحظه، به پرواز آمده، از جلوی دیدگان ما محو می‌شود.»^۲

آن فرمانده را می‌بینیم که افتخار می‌کند از میدانهای جنگ دوردست باز آمده و خون بسیاری از مردمان را بیهوده در معارك ریخته است و «عنکبوت بر خود می‌بالد که مگسی را شکار کرده، آن مرد کبر می‌فروشد که خرگوشی را صید کرده، دیگری بادی به غیب می‌اندازد که يك ماهی به تور انداخته، آن يك می‌بالد که گراز وحشی به دام افکنده، آن یکی می‌لافد خرسی را به تله انداخته و آن دیگری خرسند است که شاه‌ماهی^۳ را به چنگ آورده است.»^۴

۱. ص ۲۳، کتاب پنجم «اندیشه‌ها مارکوس اورلیوس» ۲. ص ۱۵، همان. کتاب. ۳. Sarmate: شاه‌ماهی. ۴. «سرکوبی ملت اروپای شرقی مارکوس اورلیوس.»

... «اگر به اصل آن پی ببری همه آنها دزد و شبرو و قطاع-
الطریق اند.»^۱

بنابر این ما باید با قلبی آرام در انتظار مرگ و دم واپسین بنشینیم و بدانیم که همه مردمان به همین سرنوشت و مبدأ مقدر خواهند پیوست، هم اسکندر کبیر و هم مهتراسبان او! انتظار مرگ ما را، به بیهودگی و بی‌ارجی، افتخارات آشنا می‌سازد: «در يك لحظه تو به خاکستر یا به اسکلتی مبدل می‌شوی! از تو نامی می‌ماند! یا نه؟ نام هم نمی‌ماند، تازه این نام چیست؟ يك ندا! يك صدا!.

ارزشی که ما به زندگی می‌دهیم، چیزی است تو خالی، کثیف و حقیر! سگان همدیگر را می‌چوند! کودکان با هم کلاویز می‌شوند! همه اینها پوچ است. چه کسی زودتر در مرگ دیگری عزادار می‌شود؟ چه چیز ترا در این حیات زمینی به سوی خود می‌کشد؟ امور محسوس دستخوش هزاران تغییراند و هیچ چیز ثابت و پایدار وجود ندارد. حواس ما اشباح تاریکی را درك می‌کنند و همه احساسات ممتلی از تصورات غلط و مدغم است- کشش حیات هم بخاری جوشان از دم و خون است!

اگر تو درباره عاقبت انسانها بیندیشی می‌بینی که افتخار امری بی‌معنی و پوچ است. پس تو چه انتظار داری؟ تو انتظار آن لحظه‌ای را می‌کشی که فرا برسد، و ترا جا به جا کند و جای ترا به دیگری بدهد، تو انتظار می‌کشی تا آن زمان برسد! چه خواهی کرد تا آن زمان؟! بهتر نیست تا آن زمان سر می‌رسد به ستایش خدایان پردازی؟! و به دیگران

نیکی کنی؟ بدانی چگونه ایام و گذشت زمان را تحمل کنی و ثبات به خرج دهی؟! بیاد آور! که تمام آنچه که خارج از حدود اختیارات تو و توانایی جسم و تن تست نه از آن تست و نه ترا در آن قدرت دخالت!«^۱

جلال و شکوه و کامروایی و افتخار اموری بی‌ارج و در خور تحقیرند. مرگ امری طبیعی است ما را نیست که از آن بیم داشته باشیم، «مرگ برای طبیعت سودمند است زیرا مرگ انحلال است و از یمن انحلال اجزاء است که اشیاء و مرکبات دیگر تولد و هستی می‌گیرند.»

نظام سیاسی - سیاست جهانی^۲

نظریه رواقیون دربارهٔ هم‌دردی جهانی، در کلمه سیاست جهانی که عبارت از حکومت اجتماعی و حتی سیاسی است مندرج می‌گردد. حکیم فقط اهل شهر و مدینه‌ای که در آن تولد یافته نیست، بلکه او هم‌شهری و شهروند مدینه جهانی است. «به تو می‌گویند که تو دوستدار مدینهٔ سکروپس هستی ولی نه، تو دوستدار شهر ژوپتر (مدینهٔ خدایان) هستی.»^۳

این رأی رواقیون وجه تمایز آنها با آراء کلبیون است زیرا اینان گرچه در جمع هستند ولی در حالت انفراد و تنهایی بسر می‌برند ولی در فلسفهٔ رواقی «سرنوشت» علتی است که همهٔ امور را به هم مرتبط می‌سازد و همهٔ امور با یکدیگر پیوند دارند و بین افراد هم باید این پیوستگی وجود داشته باشد. در این آراء رواقی جنبهٔ نوآوری و

ابداع دیده می‌شود.

هنگامی که فلسفه رواقی در حالت شکوفایی در آن و بعد در حالت نضج در رم بود، دروازه‌های این دومدینه، به روی همگان مفتوح بود، و نفوذ خارجی‌ان در آن مدائن اثر می‌بخشید، رواقیون از نواحی دور دست مخصوصاً از آسیای صغیر آمده و به زبان یونانی منتها با لهجه بد حرف می‌زدند.

دو قرن بعد، هر کس غیر رومی بیگانه (بربر^۱) خوانده می‌شد و شهروند رومی با کبر و غرور تسلط و قدرت خودش را بر ساکنین ولایات تحمیل می‌کرد و تمدن و فرهنگ و حقوق و قضاوت آن بر سراسر امپراتوری نفوذ غالب داشت.

دیوجانس کلبی در خمره بصری برد و جهان را در آن می‌پنداشت ولی حکیم رواقی چنین نمی‌انگاشت و در اندیشه جمع بود و پیروان این فلسفه به کسی رواقی می‌گفتند که می‌پنداشت: «آنچه که برای کندو سودمند است برای زنبور عسل هم مفید است»^۲.

بنابراین رأی، قانون طبیعت، باید در عین حال هم بر طبیعت و هم بر مدائن حکومت کند.

«از این رو است بنا به روایت پلوتارخس، زنون در کتاب «جمهوریت» خود بر علیه آن سازمانی که جهان را تقسیم به شهرها و ملل متنوعه می‌کند و برای هر کدام، قوانین خاصی وضع می‌نماید و هر شهروند، مردمان دیگر شهرها را بیگانه و دشمن می‌خواند قیام می‌کند و می‌گوید، تمام مردمان شهروندان مدینه فاضله زئوس (شهر خدايان) هستند و همه باید متحداً تحت يك قاعده و قانون مشترك به مثابه گوسفندانی که به وسیله يك چوپان حفاظت می‌شوند راهنمایی و

ارشاد گردند.»

رفتارهای مناسب^۱

سبب اینکه حکیم رواقی فردی استثنایی است این است که رواقیون از اولین کسانی بودند که تناسب و استعداد خاص و مناسبی را در اعمال خود قائل بودند.

بیشتر مورخین درباره رواقیون مطالب شگفت و غافلگیر کننده‌ای بیان داشته‌اند چنانچه پلوتارخس عنوان کتاب خود را چنین قرار داد: «رواقیون در زمینه مطالب عجیبی گفتگو می‌کنند مانند شکاکان.» می‌دانیم که این عنوان درست بوده است زیرا رواقیون نوآوریها و نکات بدیعی داشته‌اند.

سیسرون در یکی از رسالات کوچک خود که از حکمت عملی رواقیون ستایش می‌کند و شش مورد بدیع را به آنها نسبت می‌دهد که عبارتند از:

۱. تنها زیبا خیر است. به عبارت دیگر خیر در زیبایی است.
۲. کسی که دارای فضیلت است سعادتمند است، تنها حکیم است که به حد کمال می‌رسد.
۳. تمام «اعمال صحیح» ارزنده و قابل قبول است و همه افعال بد سنجیدنی نیست، از این‌روست که خیر و شر را مدارجی و مراتبی نیست.
۴. هر انسان جاهل و نابخرد دیوانه، با خرد موافقت ندارد بلکه با خویش هم توافق ندارد و از خویشتن جهان هم جدا و مهجور است.

۵. تنها حکیم است که آزاد است و همهٔ مردم نابخرد و جاهل بنده و برده هستند.

حکیم آزاد است زیرا آنچه را که پیش می‌آید (و مسلماً پیش خواهد آمد) نمی‌خواهد و فقط اوست که دارای اراده است چه‌بی‌خرد از فهم علت آنچه را که انجام می‌دهد ناتوان است و بدین سبب، اگر شریف‌ترین اعمال از کسی سر بزنند و آن کس دارای علم و حکمت نباشد عمل او شبیه به فضیلت است و فضیلت تام و تمام نیست.

۶. تنها حکیم است که غنی است، در واقع او واجد چیزی است که هیچ کس نمی‌تواند آن را از او بگیرد و آن «آزادی باطنی» مرد حکیم است.

رواقیون به «اعمال صحیحی» که «حکیم» انجام می‌دهد «رفتار مناسب» گویند، رفتار مناسب در نهایت کمال اجراء شده و متضمن تمام خصوصیات و شرائط «فضیلت» است. اما رواقیون می‌گفتند که تا کنون هیچ «مرد بزرگی» طبق این شرائط، زندگی حقیقی نداشته و تا کنون چنین کسی را نمی‌شناسیم که بنا بقول و تعریف ما از حکیم عمل کرده باشد و مردانی چون سقراط، آنتیس تنس و دیو جانس کلبی به «حکمت» تقرب جسته‌اند بدون اینکه بتوانند ادعا کنند کاملاً واجد آن بوده باشند.

اپیکتتوس گوید: «من کسانی را می‌بینم که آغاز کرده‌اند به آنچه که رواقیون می‌گویند تشبه بجویند اما من رواقی حقیقی ندیده‌ام!» بعد می‌گوید: «اگر شما می‌شناسید، يك رواقی را به من نشان بدهید! من بیش از «یکی» سراغ نمی‌گیرم... آیا متوجه هستید منظور من از «رواقی» چه کسی است؟ منظور من مردی است که...»

در بیماری خرسند و سعادتمند است؟!
 در خطر خرسند و سعادتمند است؟!
 در حالت احتضار خرسند و سعادتمند است؟!
 در هنگام تحقیر و تخفیف و تهمت و افتراء خرسند و سعادتمند است؟!
 اگر تو نمی‌توانی که چنین رواقی کامل و تام و تمامی را به من
 بنمایانی، لا اقل يك نفر را به من نشان بده که آغاز به تکمیل و تلطیف
 روح خود کرده باشد!!
 من پیرمرد را از شناخت چنین فرد با فضیلت، مسرور و شادمان
 بساز!»

بنابر این حکمت در غایت امر برای همگان قابل حصول نیست. مردمان
 به حکمت نمی‌رسند ولی می‌کوشند که به آن تقرب جویند.
 اما علت اینکه کسی نمی‌تواند (کم یا بیش) حکیم باشد آن است
 که حکمت دارای مدارجی نیست، یا کسی حکیم هست؟ یا نیست؟ حد
 وسطی ندارد. ولی جهل و جنون را مدارج و مراتبی است.
 اخلاق رواقی را به وسیله آنچه را که «رفتار مناسب» می‌گویند
 می‌توان تکمیل کرد و آن را نمی‌توان به «تکلیف» تعبیر نمود بلکه اعمال
 شایسته و صحیح مناسب‌ترین تعبیر برای آن می‌باشد.
 بعضی از مورخین فلسفه رواقی، از جمله زلر^۱ این تعبیر و تعدیل
 و اصلاح را که در اخلاق رواقیون پدید آمده دال بر عدم پیوستگی
 دستگاه فلسفی رواقی می‌دانند^۲ و رودیه^۳ درباره رأی زلر گوید: «خود
 رواقیون اولین کسانی بودند که متوجه شدند که خیر مطلق انسان در

۱. Zeller

۳. Rodier

۲. ص ۲۵۸، فصل سوم کتاب «فلسفه یونان».

ظاهر کمال مطلوبی دست یافتنی می‌نماید ولی عملاً دست یابی و دسترسی به آن دشوار است زیرا که برای ما محال است که بدانیم در هر شرایطی چه عمل و اقدامی مقتضی است و ما علت کلی امور را نمی‌شناسیم و ناگزیریم خود را به حداقل از مراتب شناخت حقایق قانع سازیم.^۱

پس امر مناسب^۲ عبارت است از جستجوی امر مرجح^۳ و مرجح آن چیزی نیست که حکیم فقط آن را می‌شناسد بلکه عوام هم می‌توانند آن را بشناسند و این مرجحات غایاتی هستند که در طبیعت زیاد تکرار می‌شوند، بنابراین يك نوع فضیلت انسانی و عمومی در جوار فضائل مطلق که منظور حکیم است وجود دارد و آن فضیلت عمومی حکمت و دانش مطلق^۴ نیست بلکه منظور از آن فضیلت «فرزانگی»^۵ و فکر معقول است.

فرزانگی عبارت است از اعمال امکانات، برای رسیدن به غایت و مقصدی که مطابق طبیعت است و وصول به آن غایت، هدف نهایی هر انسانی است.

بهترین تیرانداز کسی نیست که تیرش بر حسب تصادف به هدف می‌خورد بلکه بهترین تیراندازان کسی است که برای اینکه تیرش به هدف بخورد تمام مهارتها و مقدماتی را که برای این فن لازم است فراهم آورد.

در این مورد رودیه گفته‌ای مناسب دارد، آنجایی که گوید: «فعل حکیم همیشه (کامل و تام و مطابق با فضیلت) است ولی فعل مردم

۱. ص ۲۸۷، کتاب «پیوستگی اخلاق رواقی» تألیف رودیه.

2. Convenable 3. Préférable

۴. سوفیا Sophia یا Savoir Absolu

۵. La Prudence: به معنای حکمت عملی.

عادی همیشه (مناسب) است. خلاصه چنین به نظر می‌آید که رواقیون اولین حکمایی بودند که بحث از اخلاق نظری و اخلاق عملی را که معمول بین حکماء سلف بوده کنار نهاده و بحث از اخلاق «مطلوب» را که در دسترس عامه و انسانیت به معنای اعم می‌تواند باشد مطرح ساختند.^۱

از اینجا می‌بینیم که فلسفه‌ای اخلاقی به معنای خاص پدید آمد که متضمن نصایح و اندرز است و جزئی از زندگی عادی است و آن را به اصطلاح خاص^۲ تعبیر کرد، این اصطلاح خاص به اخلاق رواقی جنبه عمومی و عامیانه داد و آن را از مرحله غیر انسانی و نظری در دسترس مردمان قرار داد.

۱. ص ۲۹۳، کتاب «پیوستگی اخلاق رواقی» تألیف رودیه.

۲. *Paranétique*، به مفهوم نصیحت کردن و تحریش نمودن و مقصود اخلاقی است که درخور طاقت همه مردمان است.

حکمت رواقی و سرانجام آن

حکیم رواقی که به رهبری عقل و رضامندی از حوادث جهانی و هم-آهنگی و سازگاری با طبیعت می‌زید، این شعار را برای خود برگزیده است: «از هیچ چیز نباید تعجب کرد و به حیرت افتاد.»

این شعار مباین با دستورالعملی است که افلاطون می‌دهد، آنجایی که گوید: «متعجب شدن و به‌شگفتی در آمدن برای هر حکیم امری معمولی است و در حکمت و فلسفه هیچ مبدأ و اصلی جز (حیرت) نیست، و کسی که داستان تولد ایریس^۱ را از دختر باکره‌ای می‌خواند در باب علم‌الانساب چیز تازه‌ای نمی‌شنود.»^۲ (چه این داستان از آن جهت پرداخته شده است که خواننده را متعجب سازد). و آنگهی فلسفه رواقی که از يك سوی درس تحمل و پایداری می‌دهد و از سوی دیگر حکمتی است که با تعجب سروکار دارد، می‌توان گفت با فلسفه رواقی بعضی مسائل فلسفی به پایان می‌رسد و برخی مطالب آغاز می‌شود. و گفته‌نیچه می‌تواند در این باره به ما مدد برساند. می‌دانیم که در نظر این فیلسوف، فلسفه حقیقی یونان با ظهور فلاسفه قبل از سقراط آغاز

می‌شود و با غیاب آنها به آخر می‌رسد.

نیچه گوید: «حکماء حقیقی یونان فلاسفه قبل از سقراط هستند و با ظهور سقراط بعضی امور دستخوش تغییر قرار می‌گیرد.»^۱

فلاسفه قبل از سقراط این شایستگی را واجد بودند که دربارهٔ مسألهٔ «وجود» بحث کنند و گرچه این مسأله را به وجه خرسند کنند: ای به آخر نبردند چه اغلب آنان فلاسفه‌ای شاعر مشرب بودند که به نگارش آثاری تحت عنوان «طبیعت» دست یازیدند و چون علوم آنان ابتدایی و مقدماتی بود مسائل مهم علمی را کشف نکردند ولی در نگارندهای آنان سرود و نغمه‌هایی دیده می‌شود که حاکی از «تعجب انسانی» و (حیرت) او در برابر طبیعت است که پیرامون او را احاطه کرده و در عین اینکه طبیعت خیلی نزدیک به انسان است از لحاظ شناخت حقیقی خیلی از او دور است.

هایدگر^۲ بعدها تجزیه و تحلیل نیچه را دربارهٔ فلاسفه قدیم یونان احیاء کرد و گفت: «فلاسفه قبل از سقراط به مطالعه و جستجوی «وجود» پرداختند تا در پرتو ایضاح وجود به حمایت از آن برخیزند.»

«حقیقت» در نظر حکمای قبل از سقراط عبارت از «توافق منطقی فکر با واقع» و یا «رابطهٔ حقیقی بین فاعل شناسایی و متعلق شناسایی» که بعد از قرن‌ها تأمل و تفکر تحصیلی به دست آمد نبود، بلکه «حقیقت» در نظر آنها «کشف و پرده برداری»^۳ از چهرهٔ حقیقت بود و ترجمهٔ اصیل این کلمه در زبان یونانی به معنای «برکنار زدن حجاب از چهرهٔ وجود مخفی و پنهان» و «کشف وجود غیب» بود.

بدین ترتیب نیچه حق داشته است که بگوید: «دانشمندان و حکماء

۱. ص ۱۹، کتاب «تولد فلسفه»، نیچه.

2. Heidegger

3. Dévoilement

عهد قدیم، معنایی غیر از آنچه امروز ما از «حقیقت» داریم قصد می-کردند و دلیل این امر هم تخصصی نبودن علوم در نظر آنها بوده است.^۱

اما اغلب از مورخین فلسفه از جمله برانشویک^۲ فلاسفه قبل از سقراط را نیاکان دوردست و قدیمی ما می دانند که در برابر تمدن علمی جدید، مانند پدران و اجداد ما، ساده و بی وقوف به نظر می آیند و فقط با بی غرضی به علم الاساطیر می پرداختند و تفکر آنها غیر منطقی بوده است و بدیهی است این دوا مر (توجه به اساطیر - تفکر غیر منطقی) نمی توانسته است مبدأیی برای وجدان و تاریخ آگاهی علمی بشری باشد.

نیچه^۳، سقراط را صاحب رأی (دانایی- فضیلت) می شناسد و از قول او گوید، هیچکس مرتکب خطا و گناه نمی شود مگر به سبب جهل و نادانی. و از او انتقادهای زیادی کرده که اغلب ناوارد است ولی خیلی به افکار او وقوف داشته از او نقل کرده اند «این نکته را من باید تأیید کنم که سقراط اینقدر به من نزدیک است که من بدون واسطه و وقفه ای می توانم با او کلاویز شده و محاجه کنم.»

نیچه چنین می پندارد که بعد از افلاطون، بسیاری از فلاسفه فاقد آراء اصیل بوده اند و حتی خود افلاطون هم پیوند عظیمی به آراء و افکار قدماء زده است و بسیاری از آراء هراکلیتوس و پارمیندس رادر آراء خود نقل و حفظ کرده و بر آن آراء، رأی سقراط را مبتنی بر اینکه «فضیلت متکی بر دانایی است» افزوده است.

نیچه در سرنوشت تأثر انگیز فقدان آثار انبیا دقلس و هراکلیتوس و

۱. ص ۲۲، کتاب «تولد فلسفه»، نیچه.

وانکسیمند روس اظهار تأسف نموده که جز قطعات شاد و نئادری در گنجینه‌های آثار گرانهای آنان به دست ما نرسیده و نیز متذکر می‌شود که «نوشته‌هایی از رواقیون و ابیقوریان و سیسرون خوشبختانه باقی مانده است.»^۱ و از نظر نیچه رواقیون و ابیقوریان «در برابر شعراء و مردمان مشهور روزگاران قدیم دارای بضاعت مزجاة بودند.»^۲ و در جائی گوید: رواقیون فلاسفه‌ای در حد متوسط بودند که به توجیه و تنقیح هراکلیتوس پرداختند و مفهوم زیبایی شناسی اصیل طبیعت را پائین آوردند و در برابر نظم و ترتیب جهان فقط متوسل به «فرزانگی» و حکمت عملی شدند و مخصوصاً در این دستورالعمل منافع و رغائب انسان را منظور نظر داشتند تا جائی که مطالعه و شناخت طبیعت در نظر آنها تبدیل به درک خوش بینی و شادی انسان شد و وظیفه طبیعت لاینقطع مسرور ساختن این و آن و تحریض آنان به وفاق و دوستی گردید.

با وجودی که نیچه مبالغه‌های توهین آمیزی به فلسفه رواقی و قضاوت غیر عادلانه‌ای که از حکمت آنان کرده باید در نظر داشته باشیم که با ظهور رواقیون فلسفه (انسان دوستی معرفت)^۳ ایجاد شد و از این مهمتر این نکته قابل ملاحظه و پرمعنی است که در فلسفه جدید و معاصر هر فیلسوفی که خواسته است در باره «حکم و تصدیق- ارزش» بحث کند به منابع رواقی ارجاع کرده است.

در نظر فیلسوف رواقی، حکیم کسی است که به نحو روشن و صریحی خود را تحت سرنوشت عقل قرار می‌دهد و این رأی که جنبه عرفانی و الهی آن سلب گردیده اساس «انسان دوستی تحصیلی معاصر»

۱. ص ۲۰۸، کتاب «تولد فلسفه». ۲. ص ۲۱۵، همان کتاب.

3. Humanisme de Savoir

واقع گردیده است.

حکیم، انسانی است که آزاد است که در عین اینکه تحت رهبری و راهنمایی عقل بسر می برد قوانین عقلانی طبیعت و همچنین قوانین و اصول تاریخ را می شناسد و درپرتو این قوانین است که مجوزی پیدا می کند که جهان متصل و مرتبط و بهم پیوسته و زنده را بسازد و چنین گفته اند که آزادی عبارت است از تفهیم اصل موجبیت، و این اصل موجبیت خواه جنبه طبیعی (در قوانین طبیعت) داشته باشد و خواه جنبه تاریخی (تعلیل تاریخی). و بدین ترتیب این شناخت وظیفه حکیم است. بنابراین ملاحظه می شود که در نهایت امر حکیم همان عالم و دانشمند (به معنای امروزی) است.

در این جا یادگفته رابله^۱ بجاست: «دانش بدون وجدان (آگاهی- اخلاق) موجب ویرانی و اضمحلال روح است.» و برعکس باید تأیید کرد که «وجدان بدون علم و دانش هم موجب ویرانی و اضمحلال روح است.

مضمون این مطلب در فلسفه برانشویک بخوبی ذکر شده آنجائی که گوید: پیشرفت وجدان در فلسفه مغرب زمین موازی با پیشرفت مراحل فلسفه ریاضی و فلسفه تاریخ که مبتنی بر تجربه انسانی و علیت طبیعی (فیزیک) است امری ضروری است.

امروز برای فهم و آگاهی از ماهیت انسان، او اکتفا به علوم طبیعی مانند فیزیک و شیمی و زیست شناسی و نجوم و غیره نمی کند بلکه علاقه مند است که به توسعه و بسط علوم انسانی از قبیل روان-شناسی تجربی و علم الاجتماع و غیره بپردازند. علوم انسانی، ماهیت انسانی را در وقایع و حوادث و امور جزئی روشن می سازد و از همین

جهت است که در جوار مفهوم امر جزئی طبیعی مفهوم امر جزئی روان شناسی و واقعه و حادثه اجتماعی قرار گرفته است و از این جهت يك تحول و انقلابی در فلسفه پدید آمده و آن را به شعبه و رشته های تخصصی مختلفی تقسیم کرده است و همانطوری که در علوم طبیعی در عین تقسیم بندی رشته های گوناگون در اساس بین آنها وحدت و همبستگی وجود داشت در فلسفه هم این تقسیم بندی حاصل آمد، روان شناسی تجربی به مطالعه علمی وقایع و امور وجدانی می پردازد و این علم در کشورهای آنگلو ساکسون، اگر بخواهیم به زبان دانشگاهی گفته گو کنیم، در برابر فلسفه، استقلال یافته و نشانه این استقلال در فرانسه در دوره های لیسانس روان شناسی مشاهده می شود. علم الاجتماع هم، همینطور می کوشد که به مطالعه علمی حوادث و وقایع اجتماعی و بنا به گفته دور کهایم^۱ به مطالعه علمی «اشیاء» و «امور» پردازد.

در اینجا باید گفت نه تنها فلسفه چشم بسته تبعیت از وقایع را به نحو غیر قابل بررسی نمی کند بلکه حکمت عبارت است از تفاهم و قبول اصول «موجبیّت» و «علیّت» که می تواند بنابه گفته دکارت «حکمت می تواند مارا مالک و صاحب اختیار طبیعت سازد».

اما خطری هم از این تحول و انقلاب فلسفی ممکن است پدید آید چه اگر حکمت مانند فیزیک و اصول آن مطرح شود این خطر حاصل می شود که مفهوم «شخص انسانی»^۲ دستخوش زوال و نیستی قرار گیرد.

اوگوست کنت تأیید می کند که فرد (شخص انسان) يك امر تجربی و در واقع در نظر «علماء» فرد، جز نتیجه و محصول و انعکاس

1. Durkheim

2. Personne Humaine

از مجموعه‌ای عوامل زیستی و شیمیائی و فیزیکی و اقتصادی و اجتماعی چیز دیگری نیست. این است خرق عادت بزرگی که ما به آن رسیده‌ایم، و در برابر فلسفه ارسطو، در فلسفه جدید فرد جنبه محسوس دارد و رواقیون هم مؤید و نزدیک به همین نظررانی دارند و روش آنها فرد را تجرید عالی می‌داند.

فلسفه در روزگار ما به صورت امری تبعی^۱ برای «علم» درمی‌آید و به جای اینکه فلسفه ما را به تعجب و حیرت وادارد ما را به فهم و درک غوامض دعوت می‌کند. چه تعجب جز در مواجهه با عدم تفاهم حاصل نمی‌شود.

می‌توان در باره ارزش نحله فلسفی رواقی که مبتنی بر عقل است این پرسش را مطرح نمود که آیا برای بهبود یافتن و نجات انسان از حیرت و تعجب راه علاج تأدب و تهذب و آزادی است یا محروم ساختن انسان از هستی؟

شوپنهاور می‌گوید: «به استثنای انسان هیچ موجودی از هستی خاص به حیرت و شگفتی در نمی‌آید.»

داشتن روحیه فلسفی مستلزم این است که فیلسوف از حوادث عادی و وقایع روزمره به شگفتی درآید و آنچه را که کلی‌تر و عمومی‌تر است مورد مطالعه قرار دهد در صورتی که تعجب و شگفتی دانشمند و عالم جز در موارد پدیدارهای شاذ و نادر و منتخب پدید نمی‌آید و موجب می‌شود که عالم پدیدارهای مبهم را به پدیدارهای روشن و صریح منجر و مبدل سازد.

شوپنهاور گوید: «هر قدر انسان از حیث «عقل» پست‌تر باشد

کمتر «هستی» برای او جنبه راز و ابهام دارد.^۱

آیا با وصف این «تعجب» تاوان و قدیه «گمان» و رأی غلط نیست؟
که مسبب شهوت و انفعال می شود. و آیا از شر همین تعجب و حیرت
نیست که رواقیون و ابیقوریان خواسته اند ما را رهائی ببخشند؟

در واقع جز این نیست که انسان جز تردید و شک و جهل و تاریکی
(ظلاماً جهولاً) نیست! و پیشرفت، علم است که موجب ترقی و پیشرفت
وجدان است. و انگهی انسان از سوی دیگر چیزی جز خرد و روشنائی
نیست. صریح تر بگوییم آنچه را که موجب جهل و تردید و تاریکی
انسان است جز در مرحله فعلی شناسایی نیست؟

این احساس غم انگیز حیات که میگل اونا مونو^۲ درباره آن بحث
می کند آیا اساساً جزئی از شرایط حیاتی انسان نیست؟ یا برعکس
این احساس غم انگیز حیات به مثابه مجموعه بیماری متافیزیک است
که روی فلسفه شناسائی به پایان آن خواهد رسید؟

این بیماری که اونا مونو آن را در سویداء و مرکز وجدان قرار
می دهد و به آن سبب انسان را حیوانی بیمار می داند چه موجبی دارد؟
آیا این بیماری از بی حکمتی است؟ یا نشانه ای از سازمان و ساختمان
بدنی و روحی ما؟

شاید بتوانیم از غور در فلسفه رواقی ملاحظاتی برای ابضاح
مطلب به دست آوریم.

پاسکال در کتاب «اندیشه ها» خاطر نشان می سازد: «ما ناتوانیم که
اثبات کنیم که فلسفه جز می شکست ناپذیر است و ما تصویری از حقیقت
داریم که در برابر هر شکاکیتی مقاومت می کند و مغلوب نشدنی است.»

۱. ص ۲۹۴، کتاب «جهان به مثابه اراده» تألیف شوپنهاور.

2. Miguel de Unamuno

پاسکال در محاوره (اپیکتئوس و مونتنی) دو قضیه (۱) - حقیقت در قلب ماست ۲ - اثبات حقیقت از توانایی ما خارج است را در زبان محاوره بین دو فیلسوف اپیکتئوس رواقی و مونتنی شكك قرار می‌دهد و موضوع را می‌پروراند.

نحله رواقی درخور نهایت تکریم هستند که علائق انسان را از امور خارجی سلب می‌کنند و همچنین ما را وادار می‌سازند که از توجه و عنایت به امور خارج روی بگردانیم و ما را به آرامش‌ضمیر^۱ دعوت می‌نمایند تا قوای انسانی را روی خود متمرکز سازیم و تأملی درباره حالت انسانی بکنیم.

اما گرچه رواقیون درخور ستایش هستند در اینکه در عظمت و بزرگی انسان کوشیده‌اند ولی این نقص در افکار آنها دیده می‌شود که ناتوانی و ضعف انسان را در مقابل امور خارجی و شهوات نادیده گرفته‌اند.

به‌علاوه هنگامی که اپیکتئوس در اندرزهای خود فرق بین اموری که مربوط و در اختیار ماست و اموری که مربوط به ما نیست و خارج از حیطه اختیار ماست ذکر می‌نماید در نظر نداشته است که انسان توانایی تسلط بر خویش را نداشته و نمی‌تواند قلب و دل خود را تحت نظم درآورد.

از طرف دیگر مونتنی جز نقص و ضعف انسان را نمی‌بیند و به بیان نسبیت تمام اشیاء می‌پردازد و عقل را همیشه اسیر گمان و ظن می‌بیند و انسان نه تنها احساس نسبیت می‌کند بلکه بدان شوق و ذوق دارد و این فیلسوف انسان را در معرض بی‌قوایی و رذیلت نشان می‌دهد. بدین سبب است که پاسکال پیشنهاد می‌کند که چون فلسفه این

دو فیلسوف در برابر هم قرار گرفته است شایسته است که بعد از مطالعه اپیکتئوس به مطالعه مونتئی پردازیم تا این آنرا جبران کند زیرا «این یکی مقابل و مابین دیگری است. اما گرچه هر یک از این فلسفه‌ها به تنهایی نمی‌تواند دری از حقیقت به روی انسان بگشاید بلکه می‌تواند در برابر معایب و نواقص انسانی، او را متزلزل نگذارد و نفس (انسان) گاهی در برابر این تقابل در حال فتح و غلبه و گاهی در حالت ضعف و انکسار می‌ماند، این تقابل‌ها یکی غرور و دیگری عظمت را در نظر انسان نصب‌العین قرار می‌دهد و نمی‌گذارد به تنهایی در مواجهه با یکی از آنها به ضلالت افتد بلکه مطالعه مشترك و متوالی این آراء فلسفی او را به تفکر و به سوی چاره‌اندیشی و صلاح می‌کشاند.»

پاسکال با ترکیب و آمیختن قرائت آثار اپیکتئوس و مونتئی می‌کوشد صفات معقد و درهم و برهم انسان را به ما پیامزد که از یک سوی انسان، از آن جهت که مخلوق خداست دارای مقام عظمت و کبریایی است و از سوی دیگر چون موجودی گناهکار و خطاکار است معتملی از ضعف و ناتوانی است: «انسان نه‌فرشته است و نه حیوان، بدبختی این است که کسی بخواهد فرشته‌ای از حیوان فراهم آید.»^۱ از این رونگته اساسی این است که به قول پاسکال انسان موجودی خشن و غول‌آسا و مبهم است:

«اگر او به سوی غرور و کبر پیش رود من او را فرو می‌اندازم که هبوط کند، اگر به حقارت تن دردهد من او را به کبر می‌کشانم که علو پذیرد، انسان همیشه در این تناقض گویی تا آنجا کشیده می‌شود که او موجودی غول‌آسا و غیر قابل تفاهم است.»^۲

۱. ص ۳۵۸، کتاب «اندیشه‌ها» تألیف پاسکال.

بدین سبب در زمانی که تلسکوپ و میکروسکپ که شناخت اجسام بی نهایت صغیر را در دسترس انسان قرار داده است، پاسکال سرودی در مدح و ستایش عقل انسانی نمی سراید اما قطعه مشهوری در باره دو بی نهایت می سراید و جدولی ترتیب می دهد که موضوع «وجودی» انسان را در جهان معلوم می نماید.

پس انسان، نه دانشمند عالی مقام است که معرف حکیم رواقی باشد و نه جاهل و نادانی که فیلسوف شکاک از آن سخن می گوید، انسان در عین حال هم این و هم آن و در ضمن نه آن و نه این است و از همین جهت است که گویی رشته شرایط انسانیت اوازهم گسیخته است.

در «پدیدارشناسی»^۱ روح که می توان آن را «اتوبیوگرافی روح جهان» نامید به نظر می آید که «هگل»^۲ به مقایسه ای که پاسکال بین فلسفه شکاکیت و فلسفه رواقیون پرداخته نظر داشته است و می خواسته است که مفهوم و نتیجه این مقایسه را در دورنمای، حماسه (اودیسه)^۳ خود آگاهی که همان پدیدارشناسی باشد جای دهد.

هگل، حکیم رواقی را صاحب و ارباب انتزاعی می داند، زیرا فکر بروی خود منعکس می شود و در خود می اندیشد و در این صورت وجود شخص را دیگر در خارج از این انعکاس و اندیشه قرار می دهد. در فلسفه رواقی روح و اندیشه از مرحله حیات و هستی عروج می یابد و آگاهی که در این حالت مستقل است (جز خود به چیز دیگری نمی اندیشد)، حکیم رواقی وجود جهان و هستی را معدوم می سازد.

در فلسفه شکاکیت، آگاهی لنفسه، نفی وجود خود را متحقق می سازد و مفهوم غیریت^۴ را در محتوی محسوس و عینی خود شامل

1. Phénoménologie

2. Hegel

3. Odyssée

4. Différence

است زیرا شکاکیت به اثبات تضایف و نسبیت کلی می‌پردازد و فیلسوف شکاک با توسل به اصل نسبیت همه چیز را جدا و مجزی از سایر اشیا می‌یابد.

در شکاکیت وجدان به آزمون و تجربه خود می‌پردازد «گویی خود آگاهی در درون خود به جستجوی ضد خود می‌پردازد.» بدین ترتیب، در حالتی که حکیم رواقی ارباب و صاحب مختار و آزادی است که فاقد واقعیت است، فیلسوف شکاک دارای يك واقعیت است ولی صاحب و ارباب آن واقعیت نیست.

از يك سوی حکیم رواقی تا وجود لایتنای عروج می‌کند و امر جزئی را از دست می‌دهد از سوی دیگر فیلسوف شکاک امر جزئی را حفظ می‌کند ولی هرگز به «وجود» نمی‌رسد.^۱

این مطلب، بینوایی خود آگاهی، اساس پدیدارشناسی هگل را می‌رساند و فلسفه تاریخ هگل ارزشی کمتر از پدیدارشناسی او ندارد. هر آگاهی «وجدان» بینواست زیرا آگاهی پیدا کردن به «حیات» و زندگی عبارت است از آگاهی یافتن به این نکته که «حیات حقیقی نایاب» است راه گشایی به آگاهی حیات ما را به سرحد نیستی و عدم راهبری می‌کند: آگاهی به حیات، آگاهی به وجود مافوق هستی، و آگاهی به عمل حیات عبارت است از درد آشنایی به وجود مافوق هستی و عمل حیات است زیرا آگاهی به وجود به ضد آن یعنی آگاهی به ذات «ماهیت» و وقوف به صرف عدم آن وجود است. این آگاهی مقتضی عروج به سوی امر ثابت^۲ است اما این چنین عروجی لئفسه عبارت است از آگاهی، بلکه عبارت است از آگاهی به ضد مخصوصاً آگاهی به خویشتن به عنوان وجودی

۱. «تکوین و نهاد پدیدارشناسی روح» تألیف هگل، ص ۱۷۲، ترجمه:

2. Immuable

j. Hyppolite

منفرد و مجزی. امر ثابت که بذاته به سبب هستی خود داخل در آگاهی می شود جز به وسیله وجود منفرد در ذهن حضور نمی یابد و جز به وسیله وجود منفرد درک نمی شود. این وجود منفرد به جای اینکه در امر ثابت مستحیل و معدوم شود در وجود او ظاهر و نمایان می گردد.^۱

بنابر این مقال، يك نوع تقابل غم انگیزی بین محدود و نامحدود و تضادی بین انسان و مطلق وجود دارد. بدین ترتیب با مطالعه هگل و تأملی درباره فلسفه رواقی انسان به سوی وجودشناسی درد آلودی کشیده می شود.

حکمت رواقی چه به رغم عده بیشماری از حکماء مرحله تعیین کننده ای از پیشرفت انسان در طریق بینش و بحث المعرفه باشد، و چه به رغم نیچه فاقد مفهوم غم انگیز باشد، بهر نحو که بپندیشیم فلسفه رواقی اعتراف می کند به تسلط و غلبه کسی که «می یابد» و توصیه می کند که نباید دلهره و اضطراب کسی را که «می جوید» فراموش کنیم.

فهرست اعلام

آگریپین (زن دوم کلود): ۲۸، ۳۱
 آلمانی: ۵۱
 آمپریکوس، سکتوس [ك]: ۵۵
 ۵۷، ۵۸ ح، ۶۰ ح، ۶۶، ۷۹، ۸۱
 ۹۴، ۱۳۲
 آمیه [م]: ۱۰
 آنتونن [ك]: ۲۹، ۳۶
 آنتی پاتر تارسی [ك]: ۱۰، ۲۴
 ۲۵، ۱۰۴، ۱۲۸
 آنتیس تنس [ك]: ۱۱، ۱۳، ۱۶۰
 آنتیگون: ۱۷
 آندرونیكوس [ك]: ۱۳۸، ۱۴۱
 ۱۴۵
 آنکلسا کسون (کشورهای): ۱۶۹

الف

ایقور [ك]: ۴۵، ۱۱۵
 ایقوری (حکیم): ۱۱۶
 ایقوری (فلسفه): ۱۱۵
 ایقوریان: ۳۹، ۴۴، ۴۵، ۹۰
 ۹۴، ۱۱۴-۱۱۷، ۱۳۶، ۱۳۷
 ۱۶۷، ۱۷۱
 ایقوریان (نحله): ۴۵

آ

آئیوس [ك]: ۴۷ ح، ۵۴، ۷۸
 ۹۶ ح
 آلیوس ستیلون [ك]: ۲۵
 آپامه [م]: ۲۶
 آپلودور [ك]: ۴۶، ۱۲۸
 آپولونیوس [ك]: ۳۶
 آتروپس (دختر پام فیلین فرشته
 سر نوشت): ۸۸
 آتن: ۹، ۱۱-۱۳، ۱۸، ۲۴، ۲۵
 ۲۸، ۳۹، ۴۲، ۴۳، ۸۶، ۱۱۵
 ۱۵۸
 آتن (اهالی): ۱۷، ۲۴
 آتن (مدرسه فلسفی): ۳۹
 آته [م]: ۱۱
 «آراء فلاسفه»: ۹۶ ح
 آرسزیلاس [ك]: ۲۲
 آریستوکلس [ك]: ۸۴
 آریستون شو [ك]: ۲۰
 آریستیپوس کورنابی [ك]: ۱۱
 آرین [ك]: ۳۳
 آسوس [م]: ۱۸
 آسیای صغیر [م]: ۱۲، ۱۵۸

اشتین [ك]: ۵۵، ۵۶، ۵۸
 «اشكال و مشارب فلسفی»: ۱۰۵
 اشكانيان: ۳۶
 اشيل [ك]: ۸۷
 اصالت انسان: ۱۳۱
 اصالت عمل: ۱۳۱
 اصالت ماده: ۷۷، ۱۱۵
 اصالت واقع: ۱۳۹
 اصل عليت: ۱۶۹
 اصل عينيت: ۴۹
 اصل موجبيت: ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۵
 ۱۶۸، ۱۶۹
 افريقا (ساحل غربی): ۲۵
 افلاطون: ۱۱، ۱۶، ۷۵، ۸۹
 ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۴۵، ۱۶۴
 ۱۶۶
 افلاطون (آثار): ۸۷
 افلاطون (آراء): ۱۱۲
 افلاطون (آكادمی): ۱۰۷
 افلاطون (انديشه): ۲۵، ۴۴، ۷۰
 افلاطون (پيروان): ۳۹
 افلاطون (فلسفه): ۱۰۷، ۱۳۹
 افلاطون (مكتب): ۱۲۳
 افلاطونی (حكمت): ۱۰۷
 افلاطونی (فلسفه): ۴۸
 افلاطونی (مكتب): ۱۲۳
 افلاطونيان: ۲۲، ۱۱۷
 افلوطين (ازحكماي نوافلاطونی):
 ۳۹، ۷۷، ۹۶ ح
 افليدس [ك]: ۱۱
 «الهيات»: ۲۷

اپافروديت [ك]: ۳۱، ۳۲، ۱۵۱-
 ۱۵۳
 اپير [م]: ۳۳
 اپيكتوس (۵۰-۱۳۵ م.ب): ۱۰
 ۲۹، ۳۱-۳۶، ۴۰، ۱۲۶، ۱۴۷
 ۱۵۱، ۱۶۰، ۱۷۲، ۱۷۳
 اپيكتوس (افكار): ۳۴
 ارسطو: ۱۱، ۳۳، ۳۹، ۴۸-۵۰
 ۷۶، ۸۲، ۱۰۷، ۱۱۷-۱۱۹، ۱۳۶
 ارسطو (آراء): ۷۶، ۷۷، ۱۰۷
 ارسطو (افكار): ۲۵، ۴۴
 ارسطو (فلسفه): ۴۹، ۸۰، ۱۷۰
 ارسطو (لكثوم): ۱۰۷
 ارسطو [منطق]: ۱۳۶
 ارسطویی (تجربه گرايي): ۵۱، ۵۰
 ارسطویی (علوم): ۵۰
 ارسطویی (فلسفه): ۴۸، ۵۲
 ارسطویی (منطق): ۴۸، ۵۱، ۵۳
 ۶۴، ۶۶
 ارشميدس تارسی [ك]: ۲۴، ۱۲۸
 ارمنستان [م]: ۳۶
 اری نیس (نیمه خدایان یونانی): ۸۷
 اسپوزیوس [ك]: ۱۱
 استرابون [ك]: ۲۷
 استروگوتها: ۴۰
 استیلین [ك]: ۱۱
 اسکندر [ك]: ۴۲، ۴۴، ۱۵۶
 اسکندرو افروديسی [ك]: ۸۵، ۱۱۴
 ۱۲۰ ح
 اسکندريه: ۲۵، ۲۴، ۳۹
 اسکندريه (مدرسه فلسفی): ۳۹

جدید: «ح ۵۳، ح ۱۵۰
بروشار، ویکتور [ک]: ۵۱، ۵۳،
ح ۱۵۰
بروکلز [ک]: ۲۷
برهیه [ک]: ۵۶-۶۰، ۸۰-۸۲
بطلمیوس فیلوپاتور [ک]: ۲۰، ۳۳
بلن، ژ [ک]: ۱۱۰
بلوس مقدس [م]: ۲۱
بوان [ک]: ۲۶
بوئه سیوس صیدونی [ک]: ۲۴
بورگندها: ۴۰

پ

پارمنیدس [ک]: ۱۶۶
پاریس: «ح ۵۳، ح ۸۱
پاسکال: ۳۴، ۳۸، ۳۹، ۱۳۰،
۱۴۷، ۱۷۱-۱۷۴
پام فیلین (فرشته سر نوشت و تقدیر):
۸۸
پانه سیوس رودسی (۱۸۵-۱۱۲
ق.م): ۱۰، ۲۴-۲۶، ۴۶
پانه سیوس (فلسفه): ۲۶
پرانتل [ک]: ۵۱
پرس [ک]: ۳۱
پرسه [ک]: ۲۰
پلوتارخس [ک]: ۵۴، ۵۹، ح ۶۳،
۷۴، ۷۷، ۸۴، ۹۰، ۹۱، ۹۶، ح
۹۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۴۰، ح ۱۵۸،
۱۵۹
پمپه [ک]: ۲۶
پوزیدونیوس (۱۳۵-۵۱ ق.م):

انباز قلس [ک]: ۱۶۶
«اندیشه‌ها» (نوشته مارکوس
اورلیوس): ۳۵، ح ۳۶، ۳۷، ح ۷۳،
ح ۱۵۰، ح ۱۵۵، ح ۱۵۷، ح ۱۵۸
«اندیشه‌ها» (نوشته پاسکال): ۱۷۱،
ح ۱۷۳
«اندیشه‌های اپیکتتوس»: ۱۴۷، ح
ح ۱۵۰، ح ۱۵۳
«انفعالات»: ۱۳۸
انکسیمندروس [ک]: ۱۶۷
اودیپ: ۱۲۲
اودیسه (حماسه): ۱۷۴
اورلیوس، مارکوس (۱۲۱-۱۸۰ م):
۱۰، ۲۹، ۳۵، ۳۸، ۷۳، ۸۵،
۸۶، ۹۰، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۵۰،
۱۵۴، ۱۵۵
اورلیوس، مارکوس (آراء فلسفی):
۱۰۴، ۱۰۵
«اورپید»: ۲۱
اوگوست (عصر درخشان): ۲۸
اونامونو، میگل [ک]: ۱۷۱
اهل تسمیه (= اصحاب تسمیه):
۶۴، ۶۸
ایتالیا [م]: ۳۳
ایریس: ۱۶۴

ب

بابل [م]: ۲۴
برانشوئیک [ک]: ۱۶۶، ۱۶۸
بررها: ۲۹، ۳۷
«بررسی‌های فلسفه‌های قدیم و

۱۰، ۲۶، ۲۷، ۴۶، ۹۶، ۱۲۸،
پوزیدونیوس (آراء): ۲۷
پوله مون [ك]: ۱۱
پولیب (برادر): ۳۱
پولیکونت [ك]: ۱۶
پیره [م]: ۴۲
پیزون [ك]: ۳۱، ۴۴
«پیوستگی اخلاق رواقی»: ۱۶۲ ح
۱۶۳ ح

ت

تارس [م]: ۲۱
«تاسوعات»: ۷۷ ح، ۹۶ ح
تودر [ك]: ۱۱
تئوفاستس [ك]: ۱۱
تجربه گرا: ۴۹
تجربه گرایی (فلسفه): ۴۹، ۵۰
تراژان [ك]: ۲۹
ترتولین [ك]: ۷۸، ۹۷ ح
تروآد [م]: ۱۲، ۱۸
تریكو [ك]: ۴۹ ح
«تكلیف» (رساله پانه سیوس): ۲۶
«تكوین و نهاد پدیدارشناسی روح»:
۱۷۶ ح، ۱۷۵
توبرون، كنتوس [ك]: ۲۵
«توسكولان»: ۲۷
«تولد فلسفه»: ۱۶۵ ح، ۱۶۷ ح
تیبیر [ك]: ۲۸
تیبیریوس گرانشوس [ك]: ۲۵
«تیمائوس»: ۱۰۷ ح، ۱۱۱، ۱۶۴ ح
تیمون [ك]: ۱۷

ج

جالینوس [ك]: ۲۷، ۱۰۵
«جمهوری»: ۸۸، ۸۹ ح، ۱۰۷ ح
«جمهوریت»: ۱۵۸
«جهان به مثابه اراده»: ۱۷۱ ح
جهان وطنی: ۸۶

ح

حس گرا (فلسفه): ۴۵

خ

خروسیپیوس (۲۸۰-۲۱۰): ۹،
۱۲، ۲۰-۲۴، ۴۶، ۵۶، ۶۳، ۶۶،
۹۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۱۰،
۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۱۹-۱۲۵،
۱۲۸، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰،
۱۴۱، ۱۴۵
خروسیپیوس (رأی): ۴۶، ۵۶، ۸۳
«خروسیپیوس و رواقیون باستان»:
۵۷ ح، ۵۹، ۶۰ ح، ۸۲ ح

د

داماسیوس [ك]: ۳۹
دیس، ویکتور [ك]: ۱۰۴، ۱۰۵ ح
«دربارۀ حیوانات»: ۹۷ ح
«دربارۀ سر نوشت» (نوشته اسکندر
افرودیسی): ۱۱۴، ۱۲۰ ح
«دربارۀ طبیعت»: ۷۱ ح
«دربارۀ غضب»: ۳۰
«دربارۀ مشیت»: ۳۰
«دستگاه فلسفی رواقیون و تصور

رواقی (آراء): ۲۲، ۵۲، ۶۰، ۱۵۷
 رواقی (اخلاق): ۱۶۳، ۱۶۱، ۳۸
 رواقی (انکار): ۱۰۴
 رواقی (بزرگان فلسفه): ۹
 رواقی (تفکر): ۴۰
 رواقی (جهان): ۹۰
 رواقی (حکماء): ۳۹، ۹۰
 رواقی (حکمت): ۳۶، ۴۷، ۶۸، ۱۷۶
 رواقی (حکیم): ۸۶، ۱۵۰، ۱۵۸
 ۱۷۵، ۱۶۴، ۱۷۴، ۱۷۵
 رواقی (فلسفه): ۹، ۱۰، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۹-۳۲، ۳۵، ۴۰-۴۲، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۶۳، ۶۸، ۶۹، ۷۲، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۲-۸۵، ۸۷، ۹۵، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۳۰-۱۳۲، ۱۳۹، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۶
 رواقی (فلسفه تجربه گرایی): ۵۳
 رواقی (فلسفه چندخدایی): ۹۶
 رواقی (فلسفه واقع گرایی): ۱۱۱
 رواقی (فلسفه): ۲۵، ۳۰، ۳۸، ۴۵، ۴۷، ۶۸، ۸۶، ۹۰، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۴
 رواقی (مخالفین): ۱۱۴
 رواقی (مذهب): ۲۵
 رواقی (معلم): ۲۹
 رواقی (مکتب): ۹، ۱۶، ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۲۵

زمان: ۶۲، ۸۴ ح
 دکارت: ۳۳، ۳۹، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۶۹
 دماغه پیره: ۱۲
 دنیس هراکلی [ک]: ۲۰
 دورکهایم [ک]: ۱۶۹
 دومیتین: ۲۹
 دومیتین (دیوان سنا): ۳۳
 دیوجانس بایبلنی [ک]: ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۲۴
 دیوجانس بطلیمیوسی [ک]: ۴۶
 دیوجانس لائرسی [ک]: ۹، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۴۶، ۵۹، ۶۳ ح، ۶۴ ح، ۶۵، ۷۱، ۷۴، ۷۵ ح، ۸۲، ۹۵، ۹۶ ح، ۱۰۴، ۱۲۸، ۱۳۱ ح، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۸، ۱۶۰
 دیودرکرونوسی [ک]: ۱۱، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱

ذ

ذیمقراطیس [ک]: ۹۴

ر

رایله [ک]: ۱۶۸
 راسین [ک]: ۱۴۵
 «رساله اپیکتئوس»: ۳۳
 رم [م]: ۲۴-۲۶، ۲۸-۳۲، ۳۷، ۳۹
 رمی (دنیای): ۲۸
 رواق (اهل): ۴۵
 رواقی: ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱

رواقیون دوره جدید (= عهد
امپراطوری): ۲۸، ۱۰
رواقیون قدیم: ۱۲، ۹
رواقیون متوسط: ۲۴، ۹
روتیلیوس روفوسی [ك]: ۲۵
رود دانوب: ۳۷
رودس [م]: ۲۴، ۲۶
رودس (اهالی): ۲۶
رودیه [ك]: ۱۶۱ ح، ۱۶۲ ح، ۱۶۳ ح
روستیکوس [ك]: ۳۶
روفوس [م]: ۱۰
روم: ۱۰
رومیها: ۲۵
«ریاضیات»: ۶۰ ح
ریموند [ك]: ۶۱

ز

زئوس (از خدایان یونانی): ۲۰،
۷۵، ۸۸، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۱،
۱۵۸
زلزلر [ك]: ۵۱، ۱۶۱
زنون (اهل تارس): ۲۴، ۱۲۸
زنون (اهل سیتیوم): ۱۱-۱۳
۱۵-۲۱، ۲۸، ۴۰، ۴۲، ۴۵، ۴۶،
۵۶، ۶۱، ۶۲، ۸۳، ۹۱، ۹۴،
۹۵، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷،
۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۸، ۱۵۸
زنون (آثار): ۱۸
زنون (آراء): ۲۴
زنون (شاگردان): ۲۰
زنون (فلسفه): ۹

رواقی (منطق): ۵۱، ۴۸-۵۳، ۶۴،
۶۵، ۶۸، ۸۰
رواقی (منطق دیالکتیک): ۵۱
رواقی (نحله): ۹، ۲۴، ۲۸، ۳۵،
۳۹، ۵۹، ۷۳، ۱۷۰، ۱۷۲
رواقیون: ۲۲، ۳۲-۳۵، ۴۴-۴۷،
۵۰، ۵۲، ۵۸، ۵۹، ۶۳، ۶۴، ۶۶،
۷۰-۷۲، ۷۴، ۷۷-۷۹، ۸۱-۸۴،
۸۷، ۹۰، ۹۲-۹۷، ۹۹، ۱۰۳،
۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۱-۱۱۷،
۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۹،
۱۳۳-۱۴۰، ۱۴۵-۱۴۷، ۱۴۹-
۱۵۰ ح، ۱۵۱، ۱۵۷-۱۶۱، ۱۶۳،
۱۶۷، ۱۷۰-۱۷۲
رواقیون (آراء): ۷۸، ۸۹، ۹۴،
۱۰۰، ۱۰۵، ۱۵۷
رواقیون (اخلاق): ۱۲۸، ۱۶۱
رواقیون (انکار): ۱۳۲
رواقیون (الهیات): ۱۰۶
رواقیون (تجربه گرایی): ۵۱، ۵۰
رواقیون (حکماء): ۹۶
رواقیون (حکمت): ۹۵، ۱۰۵
رواقیون (فلسفه): ۲۲، ۸۰، ۹۵،
۹۸، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۳۹،
۱۴۵، ۱۴۷، ۱۷۴
رواقیون (فلسفه مادی): ۱۱۰
رواقیون (مذهب): ۴۰
رواقیون (منطق): ۶۴، ۶۶، ۸۱
رواقیون (نحله): ۴۵، ۱۲۳
رواقیون باستان: ۴۲
رواقیون باستان (آراء): ۲۵

زنون (مکتب): ۱۶

ژ

ژان سنین [ك]: ۱۴۵

ژرمن (قبایل): ۳۷

ژوپیتز: ۱۵۳، ۱۵۷

ژوستینین [ك]: ۳۹

س

ساسی، م [ك]: ۳۳

سالامین [م]: ۴۲

سالمین (فرقه): ۳۵

ستوبه [ك]: ۷۶، ۸۳، ۹۱، ۹۸ ح

۱۳۷

ستیلین مکاری [ك]: ۱۶

«سرکوبی ملت اروپای شرقی»:

ح ۱۵۷

سفروس [م]: ۲۳

سفروس بوسفوری [ك]: ۲۳

سقراط: ۱۱، ۳۳، ۴۰، ۴۳، ۵۲،

۵۳، ۷۰، ۷۵، ۱۶۰، ۱۶۴-۱۶۶

سقراط (افکار): ۴۳

سقراط (پیروان): ۴۴

سکتوس کرونی [ك]: ۳۶

سکروپس (مدینه): ۱۵۷

«سمپلیخوس»: ۳۶۴ ح

سمپلیخوس [ك]: ۳۳، ۷۶

سنگ [ك]: ۱۰، ۲۷، ۲۹-۳۱،

۳۶ ح، ۷۷، ۷۸، ۸۴

سوریه: ۱۲ ح، ۲۶

سوفسطایان: ۴۳

سوفسطایان (تعلیمات): ۱۷

سونیون [م]: ۴۲

سویس [م]: ۲۱

«سیاست»: ۸۷

سپون [ك]: ۲۵

سپیو امیلی [ك]: ۲۴

سیتیوم (جزیره): ۱۲

سیسرون [ك]: ۲۶، ۲۷، ۴۸، ۵۴

۶۱، ۷۱، ۷۶، ۸۴، ۹۰، ۹۴،

۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۴، ۱۲۰،

۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۶ ح،

۱۳۸ ح، ۱۴۴ ح، ۱۴۶ ح، ۱۴۷ ح،

۱۵۹، ۱۶۷

سیناکاتولوس [ك]: ۳۶

ش

«شفقت»: ۳۰

شوپنهاور [ك]: ۱۷۰، ۱۷۱ ح

شیلر [ك]: ۱۳۱

ط

«طبیعت» (نوشته سیسرون): ۲۷،

۱۱۶ ح، ۱۲۲ ح-۱۲۵ ح، ۱۳۹ ح

«طبیعت انسان»: ۷۴ ح

ع

«عقاید فلاسفه»: ۱۰۹ ح

عقل الهی: ۷۳

عقل گرا (فلسفه): ۴۵

« علماء اخلاق تحت امپراطوری
روم » : ۱۰۴ ح

غ

« غیگونی » : ۱۰۲ ح، ۱۰۴ ح

ف

فارسی (زبان) : ۵۴
« فدروس » : ۱۰۷ ح، ۱۴۵
« قدون » : ۱۰۷ ح
فرانسوی (زبان) : ۵۴، ۷۲ ح
فرانسه : ۱۶۹
فروتون [ک] : ۳۶
« فرنگ علوم فلسفی » : ۹ ح
فریجی [م] : ۳۱
« فلسفہ یونان » : ۱۶۱ ح
فنیقی کوچک (= زنون سیتیومی) :

۱۵، ۱۲

فنیقیہ [م] : ۱۲
فنیقیہ (مستعمرات) : ۱۲
فوستین (زن مارکوس اورلیوس) :
۳۶

فیثاغوری (معلم) : ۲۹

فیثاغوریان : ۱۸

فیلون اسکندرانی [ک] : ۱۰۵

ق

قبرس [م] : ۱۲

قربانگاہ فالاریس [م] : ۱۱۶

قرطاجنہ [م] : ۲۰

قرطبہ [م] : ۲۹

قرون وسطی : ۳۸، ۵۲ ح

ک

کارنثاد افلاطونی [ک] : ۲۴، ۱۲۳
۱۲۴

کالیسیدیوس [ک] : ۹۷ ح

کانت : ۳۴

کاینوس فاینوسی [ک] : ۲۵، ۶۶

کراتس تبسی [ک] : ۱۱

کراتس کلبی [ک] : ۱۳-۱۶

کراتس (تفاسیر) : ۱۸

کرس (زنداد) : ۳۰

کریٹولائوس مشایی [ک] : ۲۴

کلفانتس (۳۳۱-۲۳۲ ق.م) : ۹،

۱۲، ۱۸-۲۱، ۵۵، ۹۳، ۹۶، ۹۷

۱۰۹، ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۳۰

۱۳۷

کلئومد [ک] : ۲۷

کلبی (حکماء) : ۱۴

کلبی (فلسفہ) : ۱۴

کلبی (فیلسوف) : ۱۳

کلبی (نحلہ) : ۱۱

کلیون : ۱۴، ۴۳، ۱۵۷

کلیون (نحلہ) : ۱۱

کلدانیان : ۱۲۱

کلوتو (دختر پام فیلمین قرشتہ

سرنوشت) : ۸۸

کلود : ۳۰

کلودیس ماکزیموس [ک] : ۳۶

کنت، اگوست [ک] : ۱۶۹

- مارتا [ك]: ۱۰۴
 «مجاورات اپيكتوس»: ۱۲۶ ح
 ۱۲۷ ح، ۱۴۸ ح، ۱۵۳ ح
 مدیترانه (حوزه): ۴۲
 مدیترانه (سواحل): ۲۶
 مسالین [ك]: ۲۸، ۳۰
 مسیح: ۹، ۱۱، ۲۹، ۱۰۴
 مسیح (آیین): ۳۹، ۴۱
 مسیحیان: ۳۵
 مسیحیت: ۲۹، ۳۵، ۳۹، ۴۰
 ۱۰۴، ۱۳۹
 مسیحیت (عقاید): ۱۰۴، ۱۱۲
 مشاء (نحله): ۱۱
 معرفت باطنی: ۳۹
 «مقیاسات»: ۱۱۰ ح
 مگار [م]: ۱۱
 مگاری (حکمای): ۸۰
 مگاری (فلاسفه): ۴۳، ۸۰، ۱۱۷
 مگاری (نحله): ۱۱، ۲۲
 مگاریها: ۱۱۷
 مناسه (پدر زنون سیتیومی): ۱۳
 «منطق و بحث وجود» (نوشته
 ریموند): ۶۱ ح
 منهسه [ك]: ۱۱۵ ح
 موسونیوس رواقی (= روفوسی):
 ۲۸، ۳۱، ۳۲
 موسیوس سیولا [ك]: ۲۵
 مونتنی [ك]: ۳۳، ۳۹، ۱۷۲، ۱۷۳
 مونوسیوس [ك]: ۱۰
 میلان [ك]: ۳۹

- کنستانتین [ك]: ۳۹
 کورنایی (حکمت): ۱۱، ۲۰
 کورنایی (فلاسفه): ۴۳
 کورنوتوس [ك]: ۳۱
 کیلیکیه [م]: ۱۲

گ

- گالیگولیا [ك]: ۲۸
 گالیله (پیروان): ۳۵
 گزنوکرات [ك]: ۱۱، ۱۶
 «گفتاری درروش» (نوشته دکارت):
 ۳۳
 گلدشمیت [ك]: ۶۲، ۸۴
 گوتهها: ۳۹
 گورستان سرامیک [م]: ۱۸

ل

- لانس: ۱۲۲، ۱۵۳
 لاته رانوس [ك]: ۱۵۱، ۱۵۲
 لاتینی (زبان): ۴۰
 لاشه زیس (دختر پام فیلیپ فرشته
 سرنوشت): ۸۸
 لاکتانس [ك]: ۹۶ ح
 «لاند»: ۴۹ ح
 لوسین [ك]: ۳۲
 لوسیوس وروس [ك]: ۳۶
 لوکرس [ك]: ۱۱۶
 لوکن [ك]: ۲۸

م

- ماده گرا (فلاسفه): ۴۵

ن

- «نامه‌هایی به لوسیوس»: ۳۵
 نرون [ك]: ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۱۵۱
 ۱۵۲
 «نظریه امور غیر جسمانی در فلسفه باستانی رواقی»: ۸۱ ح
 نهمسیوس [ك]: ۷۴ ح، ۷۵
 نیچه [ك]: ۱۶۴-۱۶۷، ۱۷۶
 نیکوبلیس [م]: ۳۳

و

- واقعیت گرایی: ۵۵
 واندالها: ۴۵
 ویزیگتها: ۴۵

ه

- هادرین [ك]: ۲۹، ۳۶
 عاملن [ك]: ۱۱۸
 هراکلیتوس [ك]: ۱۵۴، ۱۶۶، ۱۶۷
 هرکول ثانی (= کلتائوس): ۱۹
 هرپلوس [ك]: ۲۵
 هکتن [ك]: ۱۳۳، ۱۴۱
 هگل [ك]: ۱۷۴-۱۷۶
 هگل (پدیدارشناسی): ۱۷۵
 هگل (فلسفه تاریخ): ۱۷۵

هندو (آیین): ۴۴

هندوستان [م]: ۴۴

هومر (پنج مسأله): ۱۸

هونها: ۳۹

هیپارشیا (زن کراتس): ۱۴

هیپولوتوس [ك]: ۷۷، ۹۶ ح

هیدگر [ك]: ۱۶۴

هیهرابلیس [م]: ۳۱

ی

- «یادبودهای گزنفون»: ۱۳
 یامپرس [ك]: ۸۹
 یونان: ۱۱، ۱۲، ۳۳، ۳۷، ۴۲، ۱۴۵، ۱۶۴، ۱۶۵
 یونان (فلسفه قدیم): ۱۶۵
 یونان (نویسندگان): ۸۷
 یونان مآبی (دوره): ۴۲
 یونانی: ۱۶، ۳۱ ح، ۷۲
 یونانی (تعلیم و تربیت): ۱۸
 یونانی (خدایان): ۸۷
 یونانی (زبان): ۱۷، ۲۴، ۳۷، ۴۵، ۵۴، ۵۷، ۶۵، ۶۲ ح، ۶۸، ۷۲ ح، ۹۵، ۹۸، ۱۵۸، ۱۶۵
 یونانی (فرهنگ): ۱۲، ۲۴
 یونانی (فلسفه): ۸۷
 یونانیان باستان: ۷۵

امیر کبیر منتشر کرده است:

«فلسفه اخلاق»

تألیف ژکس

ترجمه دکتر ابوالقاسم پورحسینی

«فلسفه اخلاق» یا حکمت عملی، تحقیق در رفتار آدمی است بدانگونه که باید باشد. این گونه تحقیق را که مایه فلسفی دارد، نباید با علم مطالعه اخلاقیات و آداب اشتباه کرد، چون علم اخلاقیات به مطالعه رفتار آدمی چنانکه هست می پردازد.

در «فلسفه اخلاق»، بدین مهم توجه شده که عمل آدمی، برای آنکه کامل باشد و خیر را تحقق بخشد، چگونه باید باشد. در این مجموعه برای حکمت عملی، قواعد و دستورهایی قابل همکاری و درک مقرر شده است مانند منطق و زیبایی شناسی عملی که دستوراتی را شامل می شود، جداگانه. در این مجموعه مباحثی چون: تعریفی از علم اخلاق، اخلاق و علم ثبوتی، ارتباط علم و اخلاق، وجدان اخلاقی، وجدان روانشناسی، خصایص و اوصاف اصلی وجدان اخلاقی و تعبیر مختلف از آن، اصطلاحات و مفاهیم اخلاقی خیر، وظیفه، حق، وظیفه الزامی است اخلاقی، حق چیست، رابطه بین مفهوم: خیر، وظیفه و حق، مکافات، مجازات، عدل و عدالت، احسان و اخلاق مبتنی بر سعادت و لذت بحث شده است.

عصر اعتقاد (فلاسفه قرون وسطی)

آن فرماتل

ترجمه احمد کریمی

دکترین فلسفی قرون وسطی بر مدار «ایمان و اعتقاد» بود، عصر ایمان به بیان تی. اس الیوت: «نه باغریو بلکه با ناله‌ای دردناک» به پایان رسید. در این دوران که هزار سال به طول انجامید، فیلسوفان اروپا مسائل کلی و ایدی را در دایره مسیحیت به داوری و ارزیابی گرفتند و باتکیه به دین مسیح و به‌مروری از حکمت یونان درباره موضوعهایی چون جبر و اختیار، ماهیت وجود و واقعیت نهایی به بحثهای دقیق و طولانی پرداختند. این کتاب درباره تفکرات مهم قرون وسطی از روی آثار اندیشه‌ورانی چون «اگوستین، یونیتوس، آبلدر، توماس آکیناس، دنس اسکاتس و ویلیام اکام» سخن می‌گوید.

«عصر خرد»

استوارت همپشیر

ترجمه احمد سعادت نژاد

در قرن هفدهم، که فیلسوف بزرگ معاصر آلفرد نورث وایتهد، آن را «قرن نوابخ» نامیده است، اهمیت فیزیک و ریاضیات در فلسفه افزایش یافت و از رونق الهیات کاسته شد. در «عصر خرد» قطعات مهمی از آثار اساسی متفکران نام آوری چون بیکن و گالیله و هالس و دکارت و پاسکال و اسپینوزا و لایب-نیتس نقل گردیده و چگونگی تأثیر عقاید آنان بر فلسفه عصر ما تشریح شده است.

به اعتقاد مؤلف «عصر خرد»، فلسفه که فعالیت مداوم ذهن انسانست و تقسیمات میان ادوار تاریخی در برابر آن نمی تواند صددرصد واقعی باشد، در مرحله ای که با گالیله آغاز و به لایب نیتس ختم می شود وحدت مشخصی دارد. این مرحله دوران مهم سازنده فلسفه جدید است، بدین ترتیب که اعتلای علوم فیزیکی و انحطاط تدریجی و تقریباً نهائی تصورات قرون وسطائی را درباره معرفت که بر بنیاد روشهای ارسطویی قرار گرفته است، اعلام می دارد.

در این مجموعه با نقل آثار اندیشمندانی که نام آنها ذکر شد، صورتی قابل شناخت از عصری که نوابخ در آن شکل گرفتند و خلاقیت خود را آشکار کردند، به دست داده شده است.

عصر روشنگری (فلاسفه قرن هجدهم)

ایزایا برلین

ترجمه پرویز داریوش

در این جلد، آراء و عقاید فلسفی جان لاک، ولتر، جرج بارکلی، دیوید هیوم، طامس راید، کوندیاک، لامتری، یوهان، کتورک هامان و کتورک کریستف، لیختن برگ، فلاسفه قرن هجدهم مورد بررسی و سنجش قرار می گیرد، این فلاسفه از دیدگاه بشردوستی و اعتقاد به خرد و روشنی بیان و جسارت در اندیشه و بیزاری از اوهام و خرافات و عشق به حقیقت بیمانند بودند. اینان بر آن بودند که می توان پیروزیهای قلمرو علم را، به زبان فلسفی تسویه کرد، از اینرو هیچکس نمی تواند به آثار آنها بی اعتنا بماند.

فهرست سالاة انتشارات خود را منتشر کرده ایم.

علاقه مندان می توانند به آدرس «تهران سعدی شمالی» - پست فروش شماره ۴۴۵ - پاره ۱ رواج عمومی مؤسسه انتشارات امیرکبیر، با ما مکاتبه کنند تا فهرست سالاانه را - به رایگان - برای ایشان ارسال داریم.



