

Stoicism on Death

Hassan Fathi¹  | Maryam Shahmoradi² 

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Philosophy, University of Tabriz, Iran. E-mail: hfathi42@yahoo.com
2. M.A., Department of Philosophy, University of Tabriz, Iran. E-mail: maryamshahmoradi660@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 08 February 2024

Received in revised form 05

April 2024

Accepted 16 April 2024

Published online 20 March
2024**Keywords:**stoicism, death, suicide,
conatus, body and mind,
reason

ABSTRACT

Stoicism was an outstanding one among the Hellenistic schools, and have had a great influence on Greek and Roman life. Among its teachings the so called conatus (self-preservation) specially has been asserted as the first command of every thing's nature: the first instinct and the first desire of every living creature is an effort for preserving itself in accordance with nature. Thus, the virtual life for a man is a life according to nature. The so-called suicide, on the other hand, has been an act of frequency among Stoic philosophers: a considerable number of them committed a voluntarily death. Is this inconsistent with their so-call conatus? Though they sought to avoid Platonic dualism between the sensible and the intellectual, nevertheless they accepted that the logos was the true-self of man and nature, and human reason was immortal for them. They condemn any kind of suicide, as well rejecting the passion-rooted seeking of saving life for any price. According to the Stoics, the death of an ideal wise is the same as conformity to nature and reason, whether it happens so-called "naturally" or of her/his own free will; because for such a person, will, nature and reason are compatible with each other. But since they have not considered anyone, not even their leaders, as an example of absolute wisdom, in fact, no suicide attempt can be considered entirely approved by them. Readiness for death among the Stoics must be seen as a foundation of calm and active life in individual and social life recommended by them: calm spiritually, active practically.

Cite this article: Fathi, H., & Shahmoradi, M. (2024). Stoicism on Death. *Journal of Philosophical Investigations*, 18 (46), 297-312. <http://doi.org/10.22034/jpiut.2024.60466.3707>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

<http://doi.org/10.22034/jpiut.2024.60466.3707>

Extended Abstract

Birth and death are two important keywords in the field of philosophical research which are related to many philosophical topics in theoretical and practical fields, such as human destiny, coming-into-being of the soul or its eternality, the relationship between the soul and the body, the reincarnation of souls, permanence of the soul after body's death, eschatology etc. Among these two, due to the fact that humans do not have much role in their birth but they do have a role in their death, death is more important. On the other hand, in the history of philosophy, the death of Socrates is a great event that immortalized not only him, but also the plant of hemlock. Socrates, who himself did not write any philosophical material, may be rightly considered the main source of all philosophical currents after him, partly because of vividness of his oral teachings and of course because of the comprehensiveness of his personality. His serious encounter with life and the serious confirmation of his life style with his romantic death, caused streams of philosophical insight and character to permeate through the schools named as Academy, Peripatetic, Cynic, Corenaic, Pyrrhonic and Megarian. Beside these schools in the Hellenistic period, two others, namely Epicurean and Stoic, should be mentioned in particular, to whom life and death had great importance.

Among them all, the Stoic school had the characteristic that a large number of its leaders ended their lives by their own will, while their entire philosophical system is based on the concept of *Conatus* (self-preservation). Therefore, we are faced with this question regarding this school: Is the Stoics idea that the most fundamental instinct in human nature is self-preservation, is not opposed to their teachings regarding death and especially to the action of its founder and a large number of its prominent figures in committing suicide?

In this article, after a brief look at the history of the Stoic school and its prominent figures and after presenting a list of its main teachings, we will deal with the question whether their position regarding death (especially suicide) is compatible with their other teachings (especially the theory of self-preservation) and what lessons can be learned from their encounter with death for today.

For a philosophical school with such a long history and vast geography, it may not be reasonable to expect uniform and established teachings. However, dogmatism against the skeptics and the empiricism against peripatetics, nominalism concerning universals, denial of innate ideas in epistemology, materialism or corporealism alongside the idea of Seminal Reasons (*Spermatikoi Logoi*) that flourish in nature, equating the content of the names of Fire, Logos, Nature, Intellect, Soul, Spirit, Zeus, Destiny, Providence, God, etc (which are the source of many of their natural and moral teachings), and finally, the doctrine of self-preservation, are among the most important common teachings of this school throughout its long history.

According to the common teachings of the Stoics, the Logos connects not only world and man, nature and city (*polis*), but also many binary opposites. Thus, when a person lives according to the order of the Logos, which shows itself in the laws governing the world, at the same time she/he lives naturally in accordance with virtue, in a way that leads to happiness, in a life according to free will and at the same time according to the determinism that governs the world; she/he goes on the path of preserving her-/himself, preserving nature, and preserving

other people. In nature, all things necessarily proceed according to Logos. In human affairs everything related to nature, whether willingly or not, is subjected to this necessity. The Stoic wise believes in this necessity and its rationality. Therefore, she/he consciously and freely lives in harmony with nature.

And now the question is: with such a perception of freedom which is compatible with self-preservation and the necessary process of nature, how can it be justified that the Stoic wise participates in her/his own death?

According to the Stoics, man's Self is her/his reason, and their notion of death is Platonic, that is, the freedom of the rational dimension from physical limitations. The absolute wise, who has absolute wisdom and virtue, is in perfect harmony with world, nature and Zeus. She/he is in complete freedom and wants exactly what necessarily pervades nature. Her/his act of killing her-/himself will not be an act contrary to the natural process but the same as natural death. Her/his action is not contrary to self-preservation, but the same as it. But since the Stoics have stated that none of the leaders of this school were absolute wises, we should not imagine that their leaders' act of suicide was absolutely justified. In their opinion, any act by anyone, is insofar right and consistent with their self-preservation as it conforms to reason, and any act that arises from affections (emotions) and is the result of overpowering reason by emotion is rejected by them.

In general and according to our discussion throughout the article, it can be said that the position of the Stoics regarding death and suicide is not incompatible with their fundamental doctrine of self-preservation. If the ideal stoic wise has done something that is interpreted as suicide in the ordinary view, this act is not really suicide, but precisely self-preservation entirely in agreement with nature or universal Logos. But since they have not considered anyone, not even their leaders, as an example of absolute wisdom, in fact, no suicide attempt can be considered completely approved by them. The act of suicide by the Stoic pioneers could be partially approved by this school, only to the extent that they had actualized wisdom in their existence. Any kind of suicide arising from anger, despair, fear and any other emotion (most of our visible examples are of this kind) is definitely rejected by Stoics. Of course, aspects of what is called "euthanasia" can be justified in Stoic school. What the Stoics supported and acted on in this regard was an important part of their moral and political life, which means that in their moral life they became more and more ready for death (that is, joining the universal Logos) and played a role in political life without worry. Based on their emphasis on Logos, it can be said that what is justified and glorified in religious life based on religious faith, in their philosophical system is supported and encouraged based on reason.

موضع مکتب رواقی در خصوص «مرگ»

حسن فتحی^۱ | مریم شاهرادی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، ایران. رایانامه: hfathi42@yahoo.com
۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد، گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، ایران. رایانامه: maryamshahmoradi660@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	مکتب رواقی در میان مکاتب دوره یونانی مابقی از جایگاه برجسته‌ای برخوردار بوده و به مدت بیش از پانصد سال ذیل همین عنوان در حیات یونانی و رومی تأثیرگذار بوده است. در میان آموزه‌های این مکتب آموزه موسوم به «صیانت ذات» به عنوان اولین حکم طبیعت هر موجودی، مورد تأکید ویژه قرار گرفته است: اساسی‌ترین غریزه و میل هر موجود زنده‌ای این است که با هماهنگی با طبیعت در مسیر حفظ خویشتن قدم بردارد. بر همین اساس، حیات فضیلت‌مندانه برای آدمی همانا «زیستن بر وفق طبیعت» است. از سوی دیگر، اقدام به کاری که دست کم در نگاه عرفی می‌توان آن را خودکشی نامید در میان فیلسوفان رواقی امری رایج بوده است، تعداد معتابیهی از آن‌ها با اراده و اقدام خویش به حیات خود پایان داده‌اند. آیا گام برداشتن در مسیر مرگ خویش با آموزه صیانت ذات منافات ندارد؟ رواقی‌ها در عین حال که سعی می‌کنند از ثنویت افلاطونی محسوس و معقول احتراز جویند حقیقت آدمی و بلکه حقیقت طبیعت را همان عقل (لوگوس) می‌شمارند و به بقای عقل آدمی معتقدند. آن‌ها هر گونه اقدام به خودکشی را که ریشه در عواطف و انفعالات داشته باشد محکوم می‌کنند، چنانکه هر گونه کوشش انفعال‌آمیز برای حفظ جان به هر قیمتی را نیز محکوم می‌کنند. در نظر رواقی‌ها مرگ حکیم آرمانی عین انطباق با طبیعت و با عقل است، اعم از اینکه به اصطلاح به نحو طبیعی رخ دهد یا با اراده خودش؛ چراکه برای چنین فردی اراده و طبیعت و عقل بر یکدیگر منطبق‌اند؛ اما از آنجاکه آن‌ها هیچ‌کس، حتی رهبران‌شان، را مصداق حکیم مطلق نشمرده‌اند، در واقع هیچ‌گونه اقدام به خودکشی را نمی‌توان مورد تأیید کامل آنها شمرد. از سوی دیگر، آمادگی برای مرگ در مکتب رواقی را باید از عناصر قوام‌بخش حیات آرام و پویای فردی و مدنی مورد توصیه آن‌ها شمرد: آرام از حیث روحی و پویا از حیث عملی.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۱/۱۷	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۸	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳	
کلیدواژه‌ها: مکتب رواقی، مرگ، صیانت ذات، خودکشی، نفس و بدن، عقل	

استاد: فتحی، حسن و شاهرادی، مریم. (۱۴۰۳). موضع مکتب رواقی در خصوص «مرگ». پژوهش‌های فلسفی، ۱۸ (۴۶)، ۲۹۷-۳۱۲.
<http://doi.org/10.22034/jpiut.2024.60466.3707>



مقدمه

تولد و مرگ دو کلیدواژه مهم در حوزه پژوهش‌های فلسفی هستند که با بسیاری از مباحث فلسفی در عرصه‌های نظری و عملی، از قبیل سرنوشت یا قسمت آدمی، حدوث یا قدم نفس، نسبت نفس با بدن، تناسخ نفوس، بقای نفس پس از بدن، آخرت‌شناسی و جز این‌ها، ارتباط وثیق دارند. از میان این دو نیز، با توجه به این که انسان‌ها در تولد خویش چندان نقشی ندارند ولی در مرگ‌شان صاحب نقش هستند، مرگ دارای اهمیت بیش‌تری است. از سوی دیگر، در تاریخ فلسفه، مرگ سقراط به سان حادثه بزرگی است که نه تنها خود او، بلکه گیاهی چون شوکران را نیز جاودانه ساخته است. سقراط را در عین حال که خودش هیچ مطلب فلسفی ننوشته است، شاید او را تا حدودی به سبب همین شفاهی و زنده بودن تعلیماتش و البته به سبب جامعیت شخصیتش، به حق بتوان سرچشمه اصلی همه جریان‌های فلسفی پس از خویش دانست. مواجهه جدی او با زندگی^۱ و امضا و تأیید جدی سبک زندگانی‌اش با مرگ رمانتیک خویش، جویبارهایی از بینش و منش فلسفی را به جریان انداخت که در مکتب‌های موسوم به آکادمی، کلیبی، کورنایی، پورونی و مگارایی پی گرفته شد.^۲ آموزه‌های هر کدام از این مکتب‌ها، به نحوی مستمر یا منقطع، تأثیر خود را تا به امروز بر جای نهاده‌اند و می‌نهند و مسیر رشد و بالندگی خود را طی می‌کنند. شاید برجسته‌ترین این‌ها آکادمی افلاطون باشد که لوکئوم ارسطو را نیز در برابر خویش پدید آورد و این دو با هم تا حدودی سکانداری کشتی فلسفه در طول مسیر موج تاریخ آن را بر عهده گرفته‌اند. در عین حال هر کدام از مکاتب دیگر نیز جایگاه خود را داشته‌اند و در تعامل با یکدیگر در طول تاریخ فلسفه ایفای نقش کرده‌اند.

در این میان، در دوره پس از ارسطو که به دوره یونانی‌مآبی^۳ معروف است، دو مکتب اپیکوری^۴ و رواقی^۵، به ترتیب به عنوان اعقاب مکتب‌های کورنایی و کلیبی، به طور خاص به زندگی و مرگ اهمیت داده و تعلیمات فلسفی خویش را حول محور آن شکل داده‌اند. از میان این دو نیز موضوعی که رواقی‌ها در نظر و عمل در خصوص مرگ اتخاذ کرده‌اند شباهت صوری زیادی به عملکرد سقراط دارد و از برجستگی خاصی برخوردار است. در این مقاله پس از نگاه مختصری به تاریخچه و چهره‌های برجسته مکتب رواقی و به دنبال ارائه فهرست‌گونه‌ای از رؤس آموزه‌های این مکتب، به این مسئله خواهیم پرداخت که آیا موضع آن‌ها در خصوص مرگ (به ویژه خودکشی) با سایر تعلیمات آن‌ها (به ویژه نظریه صیانت ذات) سازگاری دارد و اینکه چه درسی از مواجهه آن‌ها با مرگ برای امروز می‌توان گرفت.

۱. تاریخچه مکتب

مکتب رواقی را زنون کیتیومی^۶ در سرآغاز سده سوم پیش از میلاد، در آن هنگام که مکاتب افلاطونی و ارسطویی و کلیبی و پیروان مگارایی سقراط، مباحث عمدتاً اخلاقی را بر پایه مبانی طبیعی و مابعدالطبیعی خویش و تحت تأثیرات گوناگون فتوحات اسکندر، در

^۱ او بود که همسو با سوفسطاییان بزرگ و در مباحثات جدی با آن‌ها، فلسفه را به تعبیر سیزرون از آسمان به زمین آورد، یعنی با زندگی مرتبط ساخت.

^۲ در هر کدام از این مکتب‌ها، دست کم به گمان رهبران آن‌ها، نه بخشی از بینش و منش سقراط، بلکه کل شخصیت او بمنابه الگو ایفای نقش می‌کند و تفاوت‌ها فقط در تأکیدها بر بعدی از ابعاد شخصیت اوست.

^۳ Hellenistic Era

^۴ Epicureanism

^۵ Stoicism

^۶ زنون از کیتیوم Citium (شهری در قبرس Cyprus) در حدود بیست و چند سالگی به آتن آمده بود.

آتن پیگیری می‌کردند و شکاکان نیز در میان آن‌ها بودند، در این شهر بنا نهاد^۱. جاذبه‌های حیات سقراطی، زنون را ابتدا به سوی همنشینی با پیروان مکتب کلبی سقراط سوق داد که پیش‌تر بر حیات طبیعی در برابر حیات مدنی تأکید می‌کردند؛ اما او از همه استادان مطرح در همه مکتب‌ها و حلقه‌های آتنی در همه عرصه‌های تعلیمی از منطق و معرفت‌شناسی و طبیعیات گرفته تا اخلاق و سیاست بهره برد و مکتب خویش را با چنان غنایی از آموزه‌ها و استدلال‌ها و جاذبه‌ها تأسیس کرد که توانست به مدت تقریباً پانصد سال در قلمرو یونان و در امپراتوری روم به حیات پررونق و تأثیر گسترده خود ادامه دهد و چهره‌های متفاوتی چون خروسیپوس^۲ (فیلسوف حرفه‌ای)، سنکا^۳ (وزیر امپراتور نرون^۴)، اپیکتوس^۵ (برده آزادشده) و مارکوس اورلیوس^۶ (امپراتور روم) را به خودش جذب کند.

تاریخ طولانی این مکتب را به سه دوره عمده قدیم و میانی و جدید تقسیم می‌کنند: دوره اول با مرکزیت آتن در طول سده سوم پیش از میلاد و با سه چهره برجسته زنون، کلئانتس^۷ و خروسیپوس؛ دوره دوم همراه با گسترش به شرق (تا حدود بابل) و غرب (تا روم) و جنوب یونان (تا اسکندریه) در سده‌های دوم و اول پیش از میلاد و با چهره برجسته‌ای چون پانتیوس^۸ و پوسیدونیوس^۹ و با روحیه‌ای نسبتاً التقاطی‌تر؛ و بالاخره دوره سوم به مرکزیت روم از آغاز میلاد مسیح تا ظهور مکتب نوافلاطونی در اواسط سده سوم میلادی، با تمرکز بر روی موضوعات اخلاقی، با چهره‌هایی چون سنکای وزیر، اپیکتوس برده و مارکوس اورلیوس امپراتور. از میان انبوه مطالب گفتنی در خصوص تاریخچه این مکتب به این نکته باید اشاره کرد که زندگی و سلوک عملی این فیلسوفان رابطه استواری با رونق و رواج طولانی مدت تعلیمات آن‌ها دارد. در این میان، مواجهه شجاعانه آن‌ها با مرگ و آمادگی‌شان برای پایان دادن به زندگی‌شان با موضوع بحث ما در این مقاله به طور خاص شایان ذکر است: در میان خود فیلسوفان رواقی به نمونه‌های برجسته‌ای از خودکشی‌ها غالباً اشاره می‌شود. زنون، کلئانتس، آنتی‌پاتر^{۱۰}، کاتوی جوان^{۱۱} و سنکا همگی با اراده و اقدام خویش به حیات خود پایان داده‌اند.

۲. رئوس آموزه‌ها

برای مکتبی فلسفی با طول تاریخ و عرض جغرافیای به این گستردگی شاید معقول نباشد که انتظار آموزه‌های یک‌دست و تثبیت شده‌ای را داشته باشیم. اولاً خاصیت فلسفه این است که هر لحظه خودش را حک و اصلاح کند و هیچ چیزی از خودش و دیگری را بی‌چون‌وچرا نپذیرد و ثانیاً به اقتضای تغییر نسبت‌ها و منصب‌ها طبیعتاً موضع‌گیری‌ها فرق می‌کند. عملاً شاهد هستیم که مثلاً

^۱ در رواق پرنگار (Painted stoa) که نام مکتب نیز مأخوذ از آن است.

^۲ Chrysippus (279- 206 BC)

^۳ Seneca (c 4 BC – c 65 AD)

^۴ Nero (37- 68 AD)

^۵ Epictetus (55- 135 AD)

^۶ Marcus Aurelius (121- 180 AD)

^۷ Cleanthes (330- 230 BC)

^۸ Panetius (185- 112 BC)

^۹ Posidonius (135- 51 BC)

^{۱۰} Antipater (400- 319 BC)

^{۱۱} Cato the younger (95- 46 BC) شرح احوال کاتوی جوان و گزارش مباحثات و مطالعات فلسفی او در آخرین ساحت‌های عمرش و سپس اقدام وی به خودکشی، در مجلد سوم پلوتارک (۱۹۹۰)، به ویژه صفحات ۷۶۰ و بعد از آن، به تفصیل آمده است.

خروسیپوس آن قدر در بازنگری و تدوین تعلیمات زنون پیش رفته است که به بانی ثانی معروف شده است؛ و پانایتیوس رودسی^۱ و پوسیدونیوس اهل آپامنا^۲ در سوریه (حدود ۱۳۵ تا ۵۰ پیش از میلاد) هر کدام به نحوی آموزه‌های مکتب را در جهت خاصی سوق داده‌اند، اولی به سوی عرصه‌های عملی‌تر اخلاق و سیاست و دومی به سوی عرصه نظری‌تر علم‌النفس و با علایق خاصی به جغرافیا و مردم‌شناسی (نک. شارپلس، ۱۹۹۶، ۸-۹). صرف نظر از پاره‌ای اختلاف نظرها و اختلاف تأکیدها، می‌توان دست کم برای اهدافی که ما در این مقاله داریم، رئوس آموزه‌های مکتب را در چند بند خلاصه کرد.^۳

رواقی‌ها در منطق و معرفت‌شناسی از یک طرف تا حدودی در برابر ارسطو و مشائیان هستند و از طرف دیگر در برابر شکاکان: جزم‌گرا در برابر شکاکان و تجربه‌گرا در برابر مشائیان. تجربه‌گرایی‌ای که آن‌ها دارند سبب می‌شود که اولاً در باب شأن وجودی کلیات در زمره نام‌گراها^۴ قرار گیرند و ثانیاً منطقیان مبتنی بر قضایای شرطی (یعنی ناظر بر رخدادها و نه ذوات و مفاهیم) باشد؛ البته هر گونه تصویری فطری را نیز انکار کنند. همچنین مخاطب اصلی استدلال‌های شکاکانه، اعم از استدلال‌های آکادمیایی‌ها و شکاکان قبل و بعد از آن‌ها، عمدتاً فیلسوفان رواقی بوده‌اند. خطابه و جدل و مباحث زبانی نیز در محافل رواقی‌ها جایگاه برجسته‌تری خودشان را داشته‌اند.

در عرصه جهان‌شناسی و هستی‌شناسی و علم‌النفس و الهیات، رواقی‌ها ماده‌گرا^۵ یا جسم‌گرا^۶ هستند؛ به این معنا که جواهر معقول به معنای مفارقات مطرح در ارسطو (و به طریق اولی، مطرح در افلاطون) را قبول ندارند؛ اما ماده‌گرایی آن‌ها نه از نوع دموکریتیوسی^۷، بلکه متأثر از هراکلیتوس و بلکه از جهاتی متأثر از ماده-صورت ارسطو و مثل افلاطون است که تفسیری مادی از آن‌ها می‌شود. آن‌ها کل واقعیت را بمثابة یک امر واحد در نظر می‌گیرند که دارای دو وجه انفعال و فعل است. این واقعیت را، که یک کل جسمانی متصل و عاری از خلأ و دارای حیات و شعور و مشتمل بر غایت‌مندی است، به نام‌های فراوان می‌توان نامید: آتش، لوگوس، جهان، طبیعت، عقل، نفس، روح، زئوس، سرنوشت، مشیت، خدا و هر نام دیگری^۸. بر این جهان رواقی ضرورت یا تقدیری ازلی حاکم است و همه چیز در آن از پیش تعیین شده و تعیین یافته است. برای هیچ جزئی از اجزای آن جایی برای انتخاب و تغییر وجود ندارد و همه چیز در آن بدان گونه پیش می‌رود که از پیش تعیین شده است. این تعیین ازلی و ابدی برای هر دوره‌ای از جهان به پشتیبانی عقل حاکم بر آن به بهترین وجه رقم خورده و جایی برای شر و بدی در نظام کلی وجود ندارد. آزادی انسان در نظام رواقی‌ها معنای دیگری دارد که در ساحت اخلاق باید به آن بپردازیم.^۹

^۱ Panaetius of Rhodes (185- 110 BC)

^۲ Posidonius of Apamea (135- 51 BC)

^۳ شارپلس (۱۹۹۶) تلخیص‌های خودش را ذیل این پرسش‌ها جمع‌بندی می‌کند: (۱) چگونه چیزی را می‌شناسیم؟ (۲) واقعیت چیست؟ (۳) ما چه هستیم؟ (۴) چگونه می‌توانیم خوشبخت باشیم؟ (۵) درباره دیگر انسان‌ها به چه صورت؟

^۴ nominalists

^۵ برخلاف ارسطو که واقع‌گرای معتدل بود و در منطق نیز بر قضایای حملی تأکید می‌ورزید.

^۶ materialist

^۷ corporealist

^۸ یعنی اعتقاد به اتم‌ها و خلأ و با سازوکاری عاری از غایت و مبتنی بر ضرورت مادی ناشی از صدقه و اتفاق.

^۹ خدا دقیقاً همان خرد، سرنوشت و زئوس است؛ و به بسیاری اسمای دیگر نیز خوانده می‌شود (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۸۷، ۳۱۴). همچنین «جوهر خدا، کل جهان و آسمان است» (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۸۷، ۳۱۸).

^{۱۰} برای گزارش نسبتاً مسوولی از جهان‌شناسی رواقی در زبان فارسی، نک. دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۸۷، ۳۱۳ تا ۳۲۱ و برن، ۱۳۶۲، ۷۰ تا ۱۲۷ و برای خلاصه‌ای از آن، نک. کاپلستون، ۱۳۶۸، ۴۴۴ تا ۴۵۲.

بیش‌ترین توفیق مکتب رواقی و مهم‌ترین راز دوام و گستردگی آموزه‌های رواقی را بایستی در حوزه حکمت عملی، یعنی در اخلاق و سیاست آن‌ها، سراغ بگیریم. در واقع از میان سه بخش اصلی فلسفه در آموزه‌های آن‌ها، یعنی منطق و طبیعیات و اخلاق، دو تای اول در راستای سومی و بمتابۀ تمهیدهایی برای آموزه‌های اخلاقی و سیاسی آن‌ها هستند.^۱ مثلاً نظام طبیعیاتی کل‌گرایانه و یگانه‌انگار آن‌ها زمینه را فراهم می‌کند تا عقل واحدی را بر جهان و بر کل انسان‌ها حاکم بدانند و از اینجا عقیده جهان‌وطنی را مطرح سازند و بدین ترتیب نه تنها از اخلاق و سیاست دولت‌شهری افلاطون و ارسطو عبور کنند، بلکه از سازگاری خودخواهی با دیگرخواهی سخن بگویند.^۲ رواقی‌ها در این که هدف و خیر اعلای زندگی، یعنی سعادت، در فضیلت است با افلاطون و ارسطو هم عقیده‌اند. فضیلت در نظر آن‌ها یعنی «زیستن به نحوی هماهنگ با طبیعت» و چنانکه هم‌اکنون دیدیم طبیعت نام‌های فراوان دیگر نیز دارد که هر کدام از آن‌ها در این عبارت می‌توانند به جای آن بنشینند: «زیستن به نحوی هماهنگ با عقل»، «زیستن به نحوی هماهنگ با مشیت الهی» و قس علی هذا.

نگاه کل‌گرایانه آن‌ها در باب طبیعت باعث می‌شود که فضیلت را نیز حقیقت واحدی بدانند که به اقتضای مورد در جاهای مختلف به صورت‌های مختلفی چون بصیرت، شجاعت، خویشتن‌داری، عدالت و جز این‌ها نمود پیدا می‌کند. در انسان حکیم رواقی نظر و عمل با هم هماهنگ هستند. او جریان امور عالم را با بصیرت خویش تشخیص می‌دهد و با تسلطی که بر خویشتن دارد اراده خود را تابع عقل می‌گرداند و آزادانه موافق با آنچه که قرار است در طبیعت رخ دهد پیش می‌رود. در این صورت است که او به بیش‌ترین توفیق دست خواهد رفت و در مسیر آنچه که رواقی‌ها غریزه بنیادین در نهاد حیوان و انسان می‌نامند، یعنی «صیانت ذات» پیش خواهد رفت. در اینجا است که با مسئله‌ای که مرتبط با عنوان مقاله حاضر است روبه‌رو می‌شویم: آیا عقیده رواقی‌ها به این که بنیادی‌ترین غریزه در نهاد آدمی همانا «صیانت ذات»^۳ است با تعلیمات آن‌ها در خصوص مرگ و به ویژه اقدام بنیانگذار مکتب و تعداد معتابیهی از چهره‌های برجسته آن به خودکشی، منافات ندارد؟

۳. آموزه صیانت ذات

دیوگنس لائرتیوس گزارش آموزه‌های اخلاقی رواقیان را با این جمله شروع می‌کند که بنابر قول رواقیان «اولین میل هر حیوانی صیانت ذات است» (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۸۷، ۳۰۰). او از خروسیپوس نقل می‌کند:

عزیزترین چیز برای هر حیوان سرشت خود و آگاهی نسبت به آن است... طبیعت سرشت حیوان را برایش قریب و عزیز ساخته است، زیرا در این حالت وی از هر آنچه که مضر باشد می‌گریزد و هر آنچه را که مفید و شبیه با خود باشد جذب می‌کند (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۸۷، ۳۰۰).

دیوگنس رواقیان را از این حیث در برابر اپیکوری‌ها که لذت را اولین میل هر حیوان می‌شمارند قرار می‌دهد و استدلال رواقی برای فرع بودن لذت نسبت به فعالیت مبتنی بر صیانت ذات را ذکر می‌کند. او توضیح می‌دهد که در نظر رواقی‌ها حتی جریان امور گیاهان نیز در راستای صیانت ذات پیش می‌رود؛ اما وقتی به انسان و حیوان می‌رسیم این وضع شدت و وضوح بیشتری پیدا می‌کند. حیوان علاوه بر اعمال حیات نباتی به سائقه میل خویش به دنبال خوراک مناسب و بقای خود می‌رود و انسان علاوه بر اعمال

^۱ در قطعه هفده سنکا می‌خوانیم: «فلسفه عبارت از قانونی است برای برگزار کردن یک زددگی خوب و شرافتمندانه» (کاپلستون، ۱۳۶۸، ۴۵۳).

^۲ در خصوص تقسیم آموزه‌های فلسفی در میان رواقی‌ها به این سه قسمت و سایر تقسیم‌بندی‌های آن‌ها نک. دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۸۷، ۲۸۷ و بعد.

^۳ οἰκείωσις (از آن خود سازی، حب نفس، خوددوستی)

حیات نباتی و میل حیوانی از موهبت عقل نیز برخوردار است و «پیدایش عقل برای آن است که به میل، صورتی عقلانی ببخشد» (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۸۷، ۳۰۰-۳۰۱). در همه این مراتب حیاتی، حفظ خویشتن به این است که موافق و همسو با طبیعت (= کل) عمل شود. از برکت موافقت با طبیعت است که نبات به رشد خود ادامه می‌دهد و مثل خودش را نیز تولید می‌کند و نوع خویش را بقا می‌بخشد.

در خصوص حیوانات، «حکم طبیعت آن‌ها تعقیب اوامر میل است» (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۸۷، ۳۰۱) و آن‌ها بر این اساس به آنچه که آن‌ها را همسو با طبیعت می‌کند و جایگاه‌شان را در کلیت طبیعت قوام و دوام می‌بخشد تمایل پیدا می‌کنند و به سوی آن گام برمی‌دارند: خوردن آن‌ها، نوشیدن‌شان، خواب‌شان، مشارکت‌هایشان، نزاع‌شان، مهاجرت‌هایشان، همگی همسو با طبیعت و بلکه بخشی ضروری از کل طبیعت است و با این هماهنگی است که آن‌ها می‌خواهند و می‌توانند خودشان را حفظ کنند. در باب انسان نیز، همه این هماهنگی‌ها با طبیعت در تراز نباتی و حیوانی در مسیر بقا، به همین قوت و اعتبار نباتات و حیوانات، اجرا می‌شود و در همین راستاست که رواقیان اعتقاد دارند که مرد حکیم «ازدواج خواهد کرد، چنانکه زنون در جمهوری اعلام کرده که فرزند خواهد آورد» (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۸۷، ۳۱۰)؛ اما این که گفتیم انسان از موهبت عقل برخوردار است، صیانت ذات و هماهنگی با طبیعت را در خصوص او به حالت منحصربه‌فردی درمی‌آورد. اینجاست که آنچه تا اینجا از منطق و معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی رواقی‌ها گفتیم با اخلاق و سیاست آن‌ها پیوند می‌خورد و جنبه‌های کیهانی و انسانی و در انسان نیز جنبه‌های نظری و عملی عقل به عنوان نموده‌های یک حقیقت خودشان را نشان می‌دهند و دلیل این که چرا طبیعت یا کل به نام‌هایی چون ژئوس، عقل، سرنوشت، مشیت و جز این‌ها نامیده می‌شود به روشنی آشکار می‌گردد.

تجربه‌گرایی و نام‌گرایی رواقی‌ها و انکار فطریت از سوی آن‌ها که پیش‌تر اشاره کردیم در کنار عقیده آن‌ها به ماده‌گرایی همراه با عقول بذری، اقتضا می‌کند که بگوییم در نظر آن‌ها عقل در جهان و انسان (به سان یک بذری که به تدریج به سوی یک نبات کامل پیش می‌رود) در جریان پیشرفت جهان و انسان شکل می‌گیرد. در این نگرش کل‌گرایانه، انسان به عنوان بخشی از کل یا طبیعت، اولاً از جماد تا عقل را در خودش یکجا دارد، ثانیاً پیشروی عقل بذری و رشد آن در وجود وی به نوعی پیشروی و رشد عقول بذری کیهانی هم هست و ثالثاً سهم ویژه انسان در طبیعت و هماهنگی ویژه او با طبیعت در واقع مرتبط با همین برخوردارگی او از عقل است. رواقی‌ها در این جا جریانی از سقراط‌گرایی را ترسیم می‌کنند که در عین شباهت به جریان‌های افلاطونی و ارسطویی و کلبی و دیگران، تفاوتی آشکار با آن‌ها دارد. مثلاً آن‌ها برخلاف جریان افلاطونی و ارسطویی عقل را مفارق نمی‌شمارند و از گرفتاری به مشکل «جدایی»^۱ مصون می‌مانند؛ در حالی که، از سوی دیگر، همسو با افلاطون و ارسطو و برخلاف نیا‌های تجربه‌گرایی کلبی خویش، طبیعت آدمی را بالضروره امری مدنی می‌شمارند و پولیس^۲ را که از یک سو قائم به ملاحظات و پایبندی‌های عقلانی (یعنی فضیلت و حکمت^۳) و از سوی دیگر شکل‌دهنده و قوام‌بخشنده عقل است همان فوسیس^۴ برای آدمی تلقی می‌کنند. با این تلقی است که از دیوگنس می‌شنویم:

^۱ جدایی معقول از محسوس (khorismos, separation)

^۲ پولیس (polis, مدینه، شهر)

^۳ رواقی‌ها همچون سقراط، فضیلت را مساوی حکمت می‌دانستند.

^۴ فوسیس (phusis, nature, سرشت، طبیعت)

زنون اولین شخصی بود که در رساله خود در باب ماهیت بشر «زندگی مطابق با طبیعت» (زیستن بر وفق طبیعت) را، که همان حیات فضیلت‌مندانه است، به عنوان یک غایت تعیین کرد، زیرا فضیلت غایتی است که طبیعت ما را بدان رهنمون می‌شود (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۸۷، ۳۰۱).

برخلاف آنچه کاپلستون می‌گوید این سخن رواقی‌ها وقتی در پرتو تعریف‌های سقراطی از فضیلت‌ها و در پرتو عقیده به برابری حکمت با فضیلت نگریده شده می‌تواند در تعیین محتوا و مضمون فضیلت کاملاً راهگشا باشد.^۱ وقتی به کلیدواژه‌هایی بیاندیشیم که این‌ها (و معادل‌های دیگری که اینجا اسم نبردییم) چگونه با هم برابر هستند، خیلی چیزها برای ما روشن می‌شود. عقل در طبیعت و انسان یک چیز است و مدار امور هر دو و اساس و شالوده ضرورتی است که بر هر دو حاکم است. از همین جاست که رواقی‌ها عقل را «حاکم»^۲ در وجود آدمی می‌نامند. انسان آنگاه به مرتبه حکمت می‌رسد که در حیات خویش مطابق حکم این حاکم پیش برود. این مطابقت اگر در حد ضرورت‌های تغذیه و رشد و تولید مثل رعایت شود در واقع به مرتبه نباتی از صیانت ذات رسیده‌ایم و هنوز با مرتبه انسانی خیلی فاصله داریم. اگر در حد ضرورت‌های حاکم بر حس و حرکت نیز خود را با طبیعت مطابقت دهیم به مرتبه حیوانی صیانت ذات رسیده‌ایم و باز هم با مرتبه انسانی، یعنی حفظ ذات انسانی، فاصله داریم. انسان چه چیزی در مطابقت با طبیعت دارد که حیوان ندارد و اگر آن را حفظ کند بر اساس «صیانت ذات انسانی» عمل کرده است؟ اگر بر اساس تعلیمات کلی‌ها پیش برویم، باید بگوییم، هیچ چیز؛ اما رواقی‌ها خواهند گفت اگر در این مرحله متوقف شویم، هم بخشی از طبیعت را از دست داده‌ایم و هم کل انسانیت را. اگر وجه فارق انسان از نباتات و حیوانات، عقل است و اگر عقل امری فطری نیست، پس در جریان حیات مدنی است که این بذر عقلانی در هر دو ساحت جهانی و انسانی به بالندگی و رشد خویش می‌رسد. در واقع، مدینه هم طبیعت را تمامیت و کمال می‌بخشد و هم آدمی را؛ اما آیا پولیس (مدینه) چیزی است که ما صرفاً به فوسیس (طبیعت) ضمیمه کرده‌ایم؟

از آنچه تا اینجا گفته‌ایم به روشنی می‌توان نتیجه گرفت که پاسخ ما از منظر رواقی‌ها منفی خواهد بود. خود طبیعت یا تمامیت در واقع در حیات مدنی (پولیس) است که عقل بذری خویش را (در واقع تمامیت خودش را) به بالندگی و کمال می‌رساند. در اینجا رابطه‌ای دوطرفه میان فوسیس و پولیس^۳ وجود دارد. هر کدام از این دو در آن صورت در حد کمال خودش است که مطابق با آن دیگری باشد و هر دو یک کل واحد دارای اجزای هماهنگ را تشکیل داده باشند.

درواقع لوگوسی که رواقیان از هراکلیتوس به ارث برده‌اند نه تنها جهان و انسان و طبیعت و مدینه، بلکه بسیاری از متقابل‌ها^۴ را به یکدیگر پیوند می‌دهد. در همین راستا، وقتی آدمی مطابق فرمان لوگوس، که در قوانین حاکم بر جهان خودش را نشان می‌دهد، پیش برود همزمان به نحوی طبیعی، به شیوه‌ای مطابق با فضیلت، در راهی منتهی به سعادت، به گونه‌ای آزادانه، مطابق با جبر حاکم بر جهان، در مسیر حفظ خویشتن و حفظ طبیعت و حفظ دیگران پیش می‌رود.

^۱ این سخن کاپلستون (یعنی ناکارآمدی عملی قول به زیست عقلانی و زیست طبیعی که کاپلستون با نظری موافق از «دیگران» نقل می‌کند) را بسنجید با نظر آلفرد تیلور که به نوعی سقراط را از طریق ارسطو (و رواقی‌ها و دیگران) به کانت پیوند می‌دهد؛ آنجا که از خود منطق حاکم بر اخلاق، اصول و فروع حیات اخلاقی را استنتاج می‌کند (تیلور، ۱۳۹۱، ۱۴۰ به بعد).

^۲ ἡγεμονικόν (hegemonikon)

^۳ البته در نظر رواقی‌ها پولیس را باید در مقیاسی بزرگ و جهان‌شمول در نظر بگیریم؛ در نظر زنون «تمام مردمان شهروندان مدینه فاصله زنوس (شهر خدایان) هستند و همه ... تحت یک قاعده و قانون مشترک» (برن، ۱۳۶۲، ۱۵۸).

^۴ از این جمله است: حکمت نظری و حکمت علمی، فرد و جامعه، شهر و جهان، جبر و اختیار، خودخواهی و دیگر دوستی و چنانکه خواهیم دید، مرگ و حیات.

در طبیعت همه کارها به ضرورت بر اساس لوگوس پیش می‌رود. در انسان نیز هر آنچه از امور که مرتبط با طبیعت است، اعم از اینکه او بخواهد یا نخواهد، تابع همین ضرورت است. حکیم رواقی به این ضرورت و به عقلانی بودن آن وقوف دارد؛ لذا او آگاهانه و آزادانه با آهنگ طبیعت هماهنگی می‌کند. به قول سیسرون تنها حکیم آزاد است و این آزادی باطنی در واقع چیزی است که هیچ کس نمی‌تواند آن را از او بگیرد (به نقل از برن، ۱۳۶۲، ۱۶۰).

حال سؤال این است که با چنین تلقی‌ای از آزادی که با صیانت ذات و با روند ضروری طبیعت سازگار است، چگونه می‌توان موجه دانست که حکیم رواقی در مرگ خویشتن مشارکت کند.

۴. حدود مشارکت آدمی در مرگ خویشتن

آنچه که به اصطلاح مرگ نامیده می‌شود به نحوی از انحاء و در زمانی به سراغ همه ما می‌آید. از بدو تولد تا پایان عمر نوح (به عنوان نماد عمر طولانی) بازه زمانی مرگ ما است و کسان زیادی در هر نقطه‌ای از این بازه به‌درود حیات گفته‌اند، یعنی کسانی یک روز زیسته‌اند، کسانی یک سال، کسانی ده سال، کسانی پنجاه سال و قس علی هذا.

از سوی دیگر در کنار اکثریت کسانی که در مرگ خویشتن تقریباً بی‌نقش بوده‌اند، تعداد معتناهایی نیز بوده‌اند که با درجات متفاوتی، به نحوی مستقیم یا غیرمستقیم در مرگ خویشتن ایفای نقش کرده‌اند. این ایفای نقش را به دو دسته غیرآگاهانه و آگاهانه می‌توان تقسیم کرد. در دسته اول که خودش انواع و اقسام و مراتب تقریباً بی‌شمار می‌تواند داشته باشد^۱، به حق باید بگوییم که متوقفی در مرگ خویشتن مسئولیتی ندارد؛ بدین معنا که اگر مرگ او خیر یا شری را برای خود وی یا دیگران در پی داشته است، مدح یا ذم، همین طور پاداش یا کیفری، را نباید متوجه او بدانیم؛ اما دسته دوم حکایت دیگری دارد. انواع و انحاء و مراتب مشارکت در این مورد نیز تقریباً بی‌شمار است. اینکه کسی هم‌اکنون بخواهد به حیات خودش به دست خودش، مثلاً با خوردن سم یا خفه کردن خویشتن یا زدن رگ خویشتن، پایان دهد نمونه اتم مشارکت و بلکه مباشرت در مرگ خویشتن است؛ اما کسی که سوار وسیله‌ای معیوب می‌شود، به جنگلی حاره‌ای با انواع حیوانات سمی و درنده قدم می‌گذارد، به محیطی آلوده به عوامل بیماری‌های خطرناک وارد می‌شود، در برابر حمله دشمنی نیرومند به جای فرار به مقابله و دفاع برمی‌خیزد، در زمستانی طوفانی به کوه‌پیمایی می‌رود، بدون کسب مهارت در رانندگی در پشت فرمان می‌نشیند و در دهها و صدها مورد از این دست، در واقع در مرگ خویشتن شرکت جسته است. مرتبه ضعیف‌تر از این‌ها مواردی است که ما در عین حال که زندگی‌مان را دوست داریم آگاهانه در مسیر کوتاه کردن عمر خویشتن قدم برمی‌داریم، مثلاً، با رعایت نکردن رژیم غذایی مناسب، با انتخاب زندگی پُراضطراب، با رها کردن عین زبان خویشتن در محیطی استبدادی، با انجام کارهای سخت و زیان‌آور، با ترک بهداشت و ورزش و قس علی هذا.

روشن است که به معنای گسترده کلمه، همه اینها را می‌توانیم خودکشی بنامیم؛ اما در معنای خاص کلمه که اینجا هم همان مد نظر است، فقط آن مواردی را می‌توانیم مصداق این بشماریم که آدمی عالمانه و عامدانه و بدون اینکه کس دیگری دخیل در ماجرا باشد به اقدامی دست بزند که در طی «یک» فرآیند کوتاه یا مستمر به مرگ او بیانجامد؛ مثلاً با حلق‌آویز کردن خویشتن به حیانتش خاتمه دهد یا با ترک مطلق خوراک در چند روز و چند هفته به‌درود حیات گوید.

^۱ شاید موارد زیادی از نقش‌ها را ابتدا در این دسته قرار دهیم، ولی با امعان نظر متوجه شویم که قصورها یا حتی تقصیرهایی آگاهانه در پشت این ناآگاهی صوری پنهان شده‌اند.

این نکته را هم نباید نادیده گرفت که برای کار کسی که خودش را برای هدفی فدا می‌کند با احتیاط باید واژه خودکشی را به کار ببریم. اعمّ از اینکه او سرباز فداکاری باشد که نارنجک به خودش می‌بندد و به زیر تانک دشمن می‌رود تا خودش و تانک و سواران دشمن را منفجر سازد یا صاحب ایده‌های دینی یا سیاسی که در راه آن جان می‌بازد. شاید بتوان گفت که در اینجا «خود» یا «مرگ» در نگاه چنین فردی، معنایی متفاوت با معنای متعارف کلمه پیدا می‌کند.

۵. معنای «خود» یا «مرگ»

شاید ذکر فقراتی از فایدون افلاطون^۱، سرآغاز خوبی برای این قسمت باشد. کسی که در این محاوره خواهان شنیدن تفصیل ماجرای مرگ سقراط (یعنی گزارش روز آخر سقراط) از زبان فایدون است در آغاز محاوره می‌گوید ما فقط شنیدیم که او محکوم به مرگ شد و زهر خورد و درگذشت. فایدون می‌گوید:

سقراط چنان بی‌باک و مشتاق به پیشواز مرگ می‌شتافت که از هر چه می‌گفت و می‌کرد شادی و خرسندی می‌بارید و پیدا بود که انتقالش به جهان دیگر به خواست خداست^۲ (59a).

وقتی سقراط در آن روز از طریق کبیس^۳ به یکی از دوستان مشترکشان پیام خداحافظی می‌فرستد، این جمله را هم اضافه می‌کند که «بگو اگر خردمند است هر چه زودتر به دنبال من بیاید» (61b) و بعد در پاسخ اعتراض سیمپاس^۴ به این پیشنهاد، سقراط می‌گوید «همه فیلسوفان راستین با کمال اشتیاق این راه را پیش خواهند گرفت»^۵ (61c).

مردی که زندگی را در خدمت فلسفه به سر آورده است باید مرگ را با گشاده‌رویی بپذیرد و امیدوار باشد که در جهان دیگر نیز جز نیکی و نیکبختی نخواهد دید (64a).

فیلسوف شایسته مرگ است و مرگ پاداش فیلسوف و اینجاست که باید در معنای مرگ تعمق کرد. مرگ یعنی جدائی روح از تن. از سوی دیگر «فیلسوف اعتنایی به تن ندارد بلکه با همه نیروی خویش از تن روی برمی‌گرداند و به روح خود می‌پردازد» (64e). او می‌کوشد تا «روح خود را از گرفتاری تن رها سازد» (65a). سقراط (از 65a تا 69d) توضیح می‌دهد که چرا مشتاق دوری جستن از تن (یعنی مشتاق مرگ) است: او جوایمی معرفت حقیقتی به ذات و ماهیت هر چیزی است؛ و این معرفت هر چند با حس شروع می‌شود اما نه با حس بلکه با عقل (یعنی «از راه تفکر بی‌واسطه و مستقیم» (65e)) به دست می‌آید. چشم و گوش و تن در واقع مزاحم معرفت حقیقی هستند و «اگر بخواهیم چیزی را چنانکه به‌راستی هست بشناسیم باید خود را از قید تن آزاد کنیم ... و این هنگامی خواهد بود که بمیریم» (66d) و بعد تا زمانی که در قید تن و در قید حیات کنونی هستیم تهذیب نفس و

^۱ توجه به فایدون افلاطون از این جهت نیز که حایز اهمیت است که حکیمان رواقی به آثار افلاطون در باب جاودانگی نفس و رابطه نفس و بدن و مسئله مرگ التفاتی ویژه داشتند و از آنها برای آخرین کار خطیر خویش (اقدام به خودکشی) الهام و انرژی می‌گرفتند. چنانکه پلوتارک درخصوص کاتوی جوان می‌گوید که او «مجدداً کتاب افلاطون را برداشت و قرائت کرد. گویند این کتاب را در آن شب دو بار از سر تا ته خواند» (پلوتارک، ۱۳۶۹، ۷۶۲).

^۲ ارجاع به آثار افلاطون بر اساس صفحه‌شماری استفانوس است.

^۳ Cebes یکی از فیثاغوریان حاضر در زندان در آن روز

^۴ Simias از دوستان همفکر کبیس، که در آنجا حضور داشت. بحث سقراط با سیمپاس و کبیس در باب حقیقت و بقای نفس، در این محاوره حجم و سهم معتناهی دارد.

^۵ البته سقراط اضافه می‌کند که «مرادم آن نیست که خود را خواهد کشت، زیرا می‌گویند این کار روا نیست» (61c). سقراط برای جایز نبودن خودکشی دلیل مذهبی می‌آورد: فیلسوف‌ها در اشتیاق مرگ هستند، اما تا خدا شرایطی همچون وضعیت من پیش نیاورد اجازه ندارند خودشان مبادرت به این کار کنند.

اجتناب حداکثری از مشتبهیات و مقتضیات بدن (یعنی همان تمرین مرگ) بهترین اشتغال برای ما است و این ممارست باعث می‌شود که برای مرگی نیکو آماده شویم و در سرای دیگر به خدایان بپیوندیم.

پیش فرض همه حرف‌های سقراط این است که «خود» حقیقی ما حتی در همین حیاتی که اکنون داریم نه جسم ما بلکه روح ما است و وقتی هم که «مرگ» به سراغ ما آمد روح «از میان نمی‌رود و نیرو و درایتش به جای خود باقی می‌ماند» (70a). در جای‌جای آثار افلاطون بر این مدعا تأکید شده است و بخش اعظم این محاوره (از 70b تا 106e) به اثبات آن اختصاص می‌یابد:

هنگامی که مرگ به آدمی روی می‌آورد جزء فناپذیر آدمی می‌میرد و جزء مرگ‌ناپذیرش از فنا و نابودی مصون می‌ماند (106e و اواخر محاوره در 115b).

بعد وقتی که کربتون^۱ از سقراط می‌پرسد که «تو را» چگونه به خاک بسپاریم، سقراط توضیح می‌دهد که «من» واقعی او آن نعشی نیست که اندکی پس از نوشیدن زهر پیش چشم آن‌ها خواهد بود^۲.

ثبوت میان محسوس و معقول (از جمله میان بدن و نفس) در فلسفه افلاطون و زبان نسبتاً دینی حاکم بر فایدون ممکن است این تصور را القا کند که در علم‌النفس مبتنی بر ماده‌گرایی غیرثنوی رواقی شاید نتوان محلی چندان مهم برای تلقی فایدونی از «خود» و «مرگ» در نظر گرفت. اما، چنانکه پیش از این در بند ۳ (رئوس آموزه‌ها) اشاره کردیم، لوگوس به‌ارث‌رسیده از هراکلیتوس در نظام جهان‌شناختی رواقی‌ها، به مدد تعدادی از آموزه‌های بنیادی دیگرشان، مخصوصاً آموزه‌شان دربارهٔ نفخه (پنئوما)^۳ و مراتب آن، جهان آن‌ها و انسان آن‌ها را از تراز یک ماده‌گرایی ساده بسیار بالاتر می‌برد و جهان آن‌ها را هم‌تراز زئوس و انسانشان را برخوردار از لوگوس می‌گرداند و همه را به صورت یک کل ذومراتب درمی‌آورد.

پنئوما، که در نظام رواقی‌ها به عنوان یک مبدأ نظام‌بخش عمل می‌کند، در همه چیز حضور دارد. در جمادات به صورت یک ملکه^۴ و در نباتات به صورت طبیعت^۵ حضور دارد؛ «در حیوانات به عنوان نفس^۶ و در حیوانات عاقل به عنوان عقل (لوگوس)^۷ ظاهر می‌شود» (اینوود، ۱۹۹۹، ۲۳۷). بدین ترتیب انسان رواقی‌ها به سبب برخورداری از لوگوس تا مرتبهٔ زئوس بالا کشیده می‌شود. از سوی دیگر، وقتی به این نکته توجه کنیم که چنانکه گاتری می‌گوید «افلاطون در فایدون، پسوخاش را ... با عقل مترادف می‌شمارد و عواطف و تمایلات را به تن نسبت می‌دهد» (گاتری، ۱۳۶۷، ۲۳۵)، می‌توانیم به شباهت تلقی رواقی‌ها از «خود» آدمی و از «مرگ» او، با تلقی فایدون افلاطون بیش‌تر از پیش پی ببریم.

با نظری مجدد بر آنچه در بند ۳ (رئوس آموزه‌های رواقیان) ذکر شد برای انسان، بسته به اینکه در چه درجه‌ای از حکمت و فضیلت قرار داشته باشد معنای «خود» و معنای «مرگ» فرق خواهد کرد. حکیم مطلق که دارای حکمت و فضیلت مطلق است در انطباق کامل با جهان و طبیعت و زئوس است؛ او در آزادی کامل است و دقیقاً همان چیزی را می‌خواهد که بالضروره در طبیعت

^۱ Crito

^۲ پیروان کلی سقراط با تکیه مبالغه‌آمیز بر این سخنان سقراط بوده است که انتقاد از آداب و رسوم کفن و دفن و تکریم از اموات را نیز در میان آموزه‌های ضدمدنی خویش گنجانده بودند.

^۳ Πνεύμα (pneuma)

^۴ basic disposition (ἕξις, hexis)

^۵ nature (φύσις, phusis)

^۶ soul (ψυχή, psuche)

^۷ reason (λογος, logos)

جریان دارد؛ اقدام او به کشتن خودش در واقع نه اقدامی مغایر با روند طبیعی بلکه عین مرگ طبیعی خواهد بود. اقدام او نه مغایر با صیانت ذات بلکه عین صیانت ذات است؛ اما از آنجا که رواقی‌ها تصریح کرده‌اند که هیچ یک از رهبران این مکتب حکیم مطلق نبوده‌اند^۱، نباید تصور کنیم که اقدام رهبران‌شان به خودکشی را کاری مطلقاً درست می‌شمردند^۲. در نظر آنها هر کاری از سوی هر کسی به هر اندازه که با عقل انطباق داشته باشد به همان اندازه درست و منطبق بر صیانت ذات آن کس است و هر کاری که برخاسته از انفعالات (عواطف)^۳ و حاصل غلبه احساسات بر عقل و استدلال باشد، از نظر آنها مطرود است.

بدین گونه است که در گزارش پلوتارک از لحظات آخر عمر کاتوی جوان ملاحظه می‌کنیم که او پیوسته بر استدلال تأکید می‌ورزد و از فرزندش و دیگران که در صدد ممانعت از وی برای انجام این کار هستند می‌خواهد که «مرا با استدلال عاقلانه ارشاد و دلالت کنید» (پلوتارک، ۱۳۶۹، ۷۶۰) و اضافه می‌کند:

من در استدلال و گفتگو با شما، به همان منظور و مقصودی عمل می‌کنم که از فحص و جستجو در کتب و دستورات عمل‌های عقلانی حاصل می‌آید^۴ (پلوتارک، ۱۳۶۹، ۷۶۱).

پیش از آنکه درباره این مشی رواقی‌ها نظر نهایی بدهیم جا دارد به نظر مخالف چند مکتب که بی‌ارتباط با مکتب رواقی نیستند اشاره کنیم.

۶. نظر چند مکتب مرتبط با رواقیان

درخصوص آمادگی فیلسوف برای مرگ در نظر سقراط و افلاطون در بند قبلی فقراتی از فایدون نقل کردیم؛ اما در همان جا (61c) سقراط می‌گوید این اشتیاق به معنی مبادرت به خودکشی به معنای رایج کلمه نیست و در آنجا از فیلسوف فیثاغوری به نام فیلولائوس^۵ و چند تن دیگر نیز نقل می‌شود که مخالف اقدام به خودکشی بوده‌اند. سقراط مخالفت خودش با خودکشی را، به ویژه خودکشی با سائقه‌های انفعالی و احساسی، مثلاً راحت شدن از درد و رنج زندگی را اعلام و تصریح می‌کند:

آدمی نباید خود را بکشد بلکه باید منتظر باشد تا خدا ضرورتی برای مرگ او فراهم آورد مانند ضرورتی که امروز برای من فراهم شده است (62c).

ملاحظه می‌کنیم که سقراط مبادرت خویش به سر کشیدن شوکران را نوع مجاز و مقبولی و فیلسوف‌پسندی از مرگ می‌شمارد. افلوپین آخرین رساله از نه‌گانه اول را به موضوع «مرگ تن به خواست خود (خودکشی)» اختصاص داده است (افلوپین، ۱۳۶۶، ۱۵۳-۱۵۴). او در این رساله کوتاه دلایل مخالفت خودش با خودکشی را توضیح می‌دهد. افلوپین همانند سقراط و افلاطون انسانیت انسان را به نفس (روح) او می‌داند و سعادت آدمی را به این می‌داند که روح او از زندان تن رهایی یابد و به مرتبه وجودی خودش

^۱ «رواقیون می‌گفتند که تاکنون هیچ «مرد بزرگی» ... نمی‌شناسیم که بنابه قول و تعریف ما از حکیم عمل کرده باشد و مردانی چون سقراط، آنتیس تنس و دیوجانس کلی به «حکمت» تقرب جسته‌اند بدون اینکه بتوانند ادعا کنند کاملاً واجد آن بوده باشند» (برن، ۱۳۶۲، ۱۶۰).

^۲ درخصوص نسبت میان به‌اصطلاح «اهل حکمت» و «اهل منقصد» و اخلاق حکمی و اخلاق ثانوی (عامیانه) در آموزه‌های رواقی، به‌عنوان مثال نک. بریه، ۱۳۵۵، صص ۸۴-۸۳.

^۳ παθη (pathe) اعم از لذت و درد و شهوت و ترس و امثال آن‌ها

^۴ این رویکرد کاتوی جوان یادآور شیوه رفتار سقراط با کریتون هست که در محاوره افلاطون به همین نام از سقراط می‌خواهد که خود را به دست خویش نکشد و زندان را ترک گوید.

^۵ Philolaus

صعود کند؛ اما این کار به نظر او باید در روند طبیعی خودش و البته همراه با مجاهدت‌های نظری و عملی ما صورت بگیرد. باید اجازه دهیم بدن ما در زمانی که سرنوشت برای ما مقدر کرده است هماهنگی لازم را برای همراهی روح را از دست بدهد و «آدمی نباید پیش از سپری شدن آن زمان، زندگی را ترک گوید مگر آنکه ضرورتی مطلق چنان کاری را اقتضا کند» (افلوپین، ۱۳۶۶، ۱۵۳). این ضرورت مطلق را شاید بتوان همان شرایطی دانست که وقتی پیش آید آدمی به این نتیجه می‌رسد که باید خودش نیز به عنوان یکی از عوامل سرنوشت در روند طبیعی مرگ خویش ایفای نقش کند؛ مشروط بر اینکه این یقین بر او حاصل شده باشد. در میان فیلسوفان جدید، اسپینوزا^۱ از جهات زیادی، به ویژه در طرح اخلاق مبتنی بر عقل‌گرایی و صیانت ذات و غلبه بر انفعالات، با رواقی‌ها همسو است. او در قضیه ۴ از بخش سوم اخلاق می‌گوید:

ممکن نیست چیزی از بین برود، مگر به وسیله یک علت خارجی (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ۱۴۲).

در دو قضیه ۶ و ۷ نیز بر مفاد «صیانت ذات» تصریح می‌کند: هر چیزی می‌کوشد که در هستی خود پایدار بماند و این کوشش در واقع ذات بالفعل آن چیز است. او در قضایای ۲۰ تا ۲۲ از بخش سوم (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ۲۲۴-۲۲۵) ضمن تأکید بر همین مفاد، «کوشش برای حفظ خود» را با قاطعیت تمام بالاترین فضیلت (به معنای فلسفی و وجودی کلمه) برای آدمی معرفی می‌کند و در تبصره قضیه ۲۰ می‌گوید «هیچ کس به اقتضای ضرورت طبیعت خود از خوردن غذا خودداری نمی‌کند یا دست به انتحار نمی‌زند» مگر اینکه به نحوی از انحا تحت تأثیر علل خارجی مجبور به این کار باشد. او در همین جا خودکشی سنکای رواقی به فرمان سلطان مستبد نرون را از مصادیق همین اقدام به واسطه علل خارجی می‌شمارد.

در هر سه مورد سقراط و افلوپین و اسپینوزا، اولاً، شاهد مخالفت با خودکشی به معنای متعارف کلمه هستیم؛ ثانیاً، قید «مگر به اقتضای علل یا ضرورتی خارجی یا مطلق» را در هر سه می‌بینیم؛ ثالثاً، مرگ نه به معنای نابودی بلکه به معنای ارتقای وجودی فرد در نظر گرفته می‌شود. از هر کدام از این سه مورد می‌توان در روشن شدن وجهی از وجوه موضوع رواقی بهره گرفت.

۷. درسی که رواقی‌ها از مرگ برای زندگی فردی و مدنی می‌گرفتند

در خصوص تأثیر موضوع رواقی‌ها در باب مرگ در زندگی فردی و اجتماعی (وقتی که آن را در بستر کلی فلسفه آن‌ها و در ارتباط با سایر آموزه‌های آن‌ها بنگریم و وقتی که زیست عملی خود رواقی‌ها را در نظر آوریم)، به جرأت می‌توان گفت که آن‌ها در واقع در راستای به اصطلاح «فلسفه تسلی بخش»^۲ قدم برداشته‌اند و با برداشتن ترس از مرگ و استقبال از آن در مواضع منقضی و مطابق با عقل، زمینه را برای حیاتی‌پویا و پرفضیلت فراهم کرده‌اند.^۳ این وجه «تسلی‌بخشی» فلسفه آن‌ها از آغاز فعالیت مکتب در رواق پرنگار آن تا قرار گرفتن در محاق مکتب نوافلاطونی در وجوه و لایه‌های مختلف مشهود بوده و حتی پس از آن نیز به تأثیر خود ادامه داده است؛ چنان‌که در اوایل قرن ششم میلادی هنوز بوئتیوس (نک. بوئتیوس، ۲۰۰۸) با توسل به آموزه‌ها و مفاهیمی رواقی‌بنیاد از «بانو فلسفه» تسلی می‌گیرد و با رضایت و آرامش به استقبال مرگ می‌رود.

^۱ اسپینوزا این قضیه را بدیهی می‌شمارد، هر چند برای آن برهان نیز اقامه می‌کند.

^۲ Consultative Philosophy عنوانی که برای فلسفه‌های دوره یونانی‌مابی به کار برده می‌شود. به عنوان مثال نک. پاپکین و استرول، ۱۴۰۱، قسمت مربوط به رواقی‌ها.

^۳ از این حیث دو مکتب برجسته دوره یونانی‌مابی (رواقی و اپیکوری) همسو هستند: هر دو می‌خواهند ترس از مرگ را از انسان‌ها بگیرند. اپیکورس در عین حال که مخالف خودکشی است می‌گوید «ما از مرگ ترسی نداریم» (نک. دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۸۷، ۴۶۳ و ۴۶۹).

نتیجه

امیدواریم از آنچه تا اینجا گفته شد روشن شده باشد که موضع رواقی‌ها در خصوص مرگ و خودکشی با آموزه بنیادین صیانت ذات در این مکتب منافات ندارد. حکیم ایده‌آل رواقی اگر اقدام به کاری کرده باشد که در تلقی عرفی از آن تعبیر به خودکشی می‌شود، این کار در واقع نه خودکشی بلکه دقیقاً صیانت خویشتن در انطباق کامل با طبیعت یا لوگوس جهانی است؛ اما از آنجاکه آنها هیچ‌کس، حتی رهبران‌شان، را مصداق حکیم مطلق نشمرده‌اند، در واقع هیچ‌گونه اقدام به خودکشی را نمی‌توان مورد تأیید کامل آنها شمرد. اقدام پیشگامان رواقی به خودکشی فقط تا حدودی و به آن مقداری که آن‌ها حکمت را در وجودشان محقق کرده بودند می‌توانست مورد تأیید نسبی این مکتب باشد. هر گونه خودکشی مُنبعث از خشم و یأس و ترس و هر گونه منشأ عاطفی دیگر (که اکثر مصادیق مشهود ما از این دست هستند) یقیناً مورد طرد و رد رواقی‌ها است. البته جوهری از آنچه به اصطلاح «نیک‌مرگی» (اوتانازی)^۱ نامیده می‌شود در مکتب رواقی قابل توجیه خواهد بود. آنچه که رواقی‌ها در این خصوص از آن حمایت و به آن عمل کرده‌اند، از مؤلفه‌های مهم حیات اخلاقی و سیاسی آنها بود، بدین معنا که در زندگی اخلاقی خویش همواره بیشتر از پیش برای مرگ (یعنی پیوستن به لوگوس جهانی) آماده می‌شدند و در زندگی سیاسی بدون تشویش خاطر به ایفای نقش می‌پرداختند. بر پایه تأکید رواقی‌ها بر لوگوس می‌توان گفت که آنچه در حیات دینی بر پایه ایمان دینی توجیه و تمجید می‌شود، در نظام آنها بر پایه عقل و استدلال مورد تأیید و تحریض قرار می‌گیرد.

References

- Boethius, A. M. S. (2008). *The Consolation of Philosophy*, translated by D. R. Slavitt, Harvard University Press.
- Bréhier, É. (1977). *Histoire de la philosophie*, t. 2, *Période Hellénique*, translated by A. Davoudi, Tehran University Press. (in Persian)
- Brun, J. (1983). *Le Stoïcisme*, translated by S. A. Pour-Hosseyni, Amir-Kabir Press. (in Persian)
- Copleston F. C. (1989). *A History of Philosophy*, Vol. 1: *Greece and Rome*, translated by S. J. Modjtabavi, Elmi-va-Farhanghi Press. (in Persian)
- Diogenes Laërtius. (2009). *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, translated by B. Rahmani, Markaz Press. (in Persian)
- Guthrie, W. K. C. (1988). *A History Of Greek Philosophy*, vol. 14 of Persian tr. by Hassan Fat'hi, Fekre-Rouz Press. (in Persian)
- Inwood, B. (1999). Stoicism, in Furley D. (ed) (1999), *Routledge History of Philosophy, Vol. II, From Aristotle to Augustine*, pp. 222- 242, Routledge.
- Plato. (1988). *Complete Works*, translated by M. H. Lotfi, Kharazmi Press. (in Persian)
- Plotinus. (1987). *The Enneads*, translated by M. H. Lotfi, Kharazmi Press. (in Persian)
- Plutarch. (1990). *Parallel Lives (Lives of Illustrious Men)*, translated by R. Mashayekhi, 3rd ed. Elmi-va-Farhanghi Press. (in Persian)
- Popkin, R., & Stroll, A. (2022). *Philosophy Made Simple*, translated by S. J. Modjtabavi, 36th ed. Hekmat Press. (in Persian)
- Sharples, R. W. (1996). *Stoics, Epicureans and Sceptics*, Routledge.
- Spinoza. (1985). *Ethics*, translated by M. Djahanghiri, Institute of Universitarian Publication. (in Persian)
- Taylor, A. E. (2012). *Socrates*, translated by M. Kohandani, Institute for Humanities and Cultural Studies Publishing. (in Persian)
- Zeller, E. (2017). *Outlines of the history of Greek philosophy*, translated by H. Fathi, Hekmat Press. (in Persian)

^۱ euthanasia