

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۳
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۲۶-۱۰۱

جایگاه مفهوم لوگوس در اندیشه برابری و نظام جهانی رواقی*

عمار متاجی نیمور

دانش آموخته کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه مازندران

Email: amarmataji@yahoo.com

دکتر محمدتقی قزلسفلی^۱

استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه مازندران

Email: m.t.ghezei@gmail.com

دکتر کمال پولادی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد چالوس

Email: kamal.puladi@gmail.com

چکیده

می توان گفت که نخستین بخش عمده فلسفه رواقی، منطق نظریه لوگوس است. این اصل که مفهوم قانون طبیعی از آن تعبیر می شود، بیشترین سهم فرهنگ یونان در میراث اندیشه ی بشری است. لوگوس در اندیشه ی رواقی نظم عقلانی حاکم بر عالم یا ساختاری است که نظام عقلانی عالم را نشان می دهد. این اصل عقلانی در زمینه های مناسب به صورت آتش یا خدا توصیف می شود. از دیدگاه رواقیون طبیعت تبلور یک قانون عام یعنی فراگیر و جهان شمول است و این قانون واحد که متعالی ترین قاعده کلی است، مبنای نظری اندیشه ی برابری و نظام جهانی در تفکر رواقی است. مقاله حاضر در صدد است تا با رهیافت مضمون گرا این فرضیه را به آزمون بگذارد که مفهوم لوگوس یا قانون ازلی و ابدی از تفکر پیش سقراطی (خصوصاً اندیشه ی هراکلیت) به عصر یونانی مآبی و اندیشه ی رواقیون، راه پیدا کرده و ضمن تکامل این مفهوم، پایه ی نظری مفاهیمی هم چون برابری و نظام جهانی در این مکتب را شکل داده است. این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی به نگارش در آمده است.

کلیدواژه ها: لوگوس، هراکلیت، رواقیون، برابری طبیعی، نظام جهانی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۱۱/۱۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۰۷/۲۰.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

یونانیان نیز مانند مصریان، تمدن بین النهرین و ایرانیان باستان الگویی از نظام اجتماعی خود را به کل هستی یا کائنات نسبت می‌دادند. یونانیان که زندگی دولت‌شهری، بنیان فرهنگ آن‌ها را می‌ساخت، می‌گفتند همان‌طور که شهر یا مدینه قانون دارد، در کیهان نیز قانونی وجود دارد که قوانین انسانی از آن سرچشمه می‌گیرند. در دیدگاه رواقیون، لوگوس در اصل قانون حاکم بر کائنات است. در واقع نخستین بخش عمده‌ی فلسفه‌ی رواقی، منطق نظریه‌ی لوگوس است. لوگوس^۱ شامل نظریه‌ی استدلال و استنتاج معتبر (منطق به معنای جدید)، فلسفه‌ی زبان (چون لوگوس شامل لفظ تفکری است که آن را بیان می‌کند) و علم‌شناسی (انواع استدلال که از ادعاهای توجیه شده برای شناخت پشتیبانی می‌کند)، می‌باشد. (Craig, p 817).

اعتماد به طبیعت، تمدن یونان را در عصر طلایی این کشور در قرون ششم و پنجم (ق. م) بر پای نگاه داشت و سبب به وجود آمدن مفهوم قانون طبیعی^۲ شد که باید آن را بیشترین سهم فرهنگ یونان در میراث اندیشه‌ی بشری دانست. یونانیان طبیعت را محور امور و آن را بر همه چیز شامل می‌دانستند، آن‌گاه انسان را در مرتبه‌ی دوم و خدا را در مرتبه‌ی سوم قرار می‌دادند. به نظر آنان خدا و انسان بخشی از طبیعت محسوب می‌شوند ولی انسان را به عنوان موضوعی قابل بررسی، تا حدی از خدا مهم‌تر می‌شمردند.

یونانیان معتقد به طبیعت، نظریات سیاسی، فلسفی و علمی غرب را به صورتی اصولی و معقول پایه ریختند. این اعتقاد با خلق آثار هنری متجلی می‌شد که معرف صورت مثالی^۳ موجود در جسم آدمی بودند نه مفاهیمی بی‌تحرك و انتزاعی و فوق طبیعی در ادبیاتی نمودار می‌شد که ویژگی برجسته‌اش شناخت اولیه و بی‌واسطه‌ی واقعیت‌های تجربه بشری بود، به صورت دستگاه‌های فکری جلوه می‌کرد که مبتنی بر طبیعت‌گرایی و معتقد به وحدت و یکپارچگی عالم بودند و نیز در جست‌وجوی اصول اخلاقی و سیاسی عیان می‌شد که نظم اجتماعی را با خواست طبیعی و اراده‌ی آزاد انسان هماهنگ می‌ساخت، نه آنکه به زور قدرت یک خدایشاه حفظش کند (بمفورد، ۱۶۱).

به طور کلی، معنای نظریه قانون طبیعی این است که فقط یک قانون واحد یا سیستمی واحد از این گونه قوانین وجود دارد که بر سرتاسر کون و مکان حکمفرماست و تمام چیزهای طبیعی

1 Logos

2 Natural law

3 Ideal forms

ملاً ناچارند که با آن قوانین تطبیق و از آن‌ها اطاعت کنند.

مهم‌ترین سؤال مورد کنکاش در این مقاله عبارت خواهد بود از این‌که محور عقیده‌ی رواقیون و از جمله‌ی آن‌ها زنون^۱ بر این اصل استوار بود که کل نظام جهان تحت اراده‌ی عقل الهی (لوگوس)، است و هم‌چنین رویدادها یا امور عالم خواستِ خدایی است که بر همه چیز غالب است؛ به عبارت دیگر مشابهت و درهم‌تنیدگی بین جهان و خدا یکی از آموزه‌های اصلی تفکر رواقی است؛ این تئوری چه نسبتی با طرح نظریه‌ی برابری طبیعی انسان‌ها و نظام جهانی رواقی دارد؟

با توجه به این‌که مفهوم لوگوس از فلسفه‌ی پیش سقراطی و خصوصاً اندیشه‌های هراکلیتوس وارد فلسفه‌ی رواقی شد، تشریح مفهوم لوگوس از دیدگاه هراکلیت ضروری می‌نماید.

لوگوس از دیدگاه هراکلیت^۲ (هراکلیتوس)

ظاهراً هراکلیت^۳ نخستین متفکری بود که مفهوم لوگوس را در فلسفه به کار برد. هراکلیت به عنوان یکی از کاوشگران طبیعت، در پی آن بود تا تعبیری عقلی از عالم و آدم به دست دهد. این کلمه شاید به معنای نظم عقلانی‌ای باشد که او کشف کرد؛ به عبارتی دقیق‌تر او با طرح لوگوس ساختار عقلانی عالم را نشان داد (Craig, 1998, p 817) همین نظام عقلانی^۴ ممکن است در زمینه‌های مناسب به صورت آتش یا لوگوس و یا خدا توصیف شود. او نظم الهی را در همه چیز می‌بیند و معتقد است که باید توانایی خود را بر چیزی استوار کنیم که همگانی است؛ زیرا که تمام قوانین انسانی در سایه‌ی قوانین الهی تکامل می‌یابند. قانون الهی بر هرچه مشیت اوست، حاکمیت دارد و واجد کفایت و بسندگی است. از دیدگاه هراکلیتوس، لوگوس امری عام و همگانی است و برای همگان دارای اشتراک است و آنچه مشترک است عقل و بصیرت است (ضمیران، ۹۹) هرچند اصرار دارد که فقط تعداد اندکی از انسان‌ها خوب و خردمنداند. او معتقد است که ارواح خردمند و تعلیم یافته می‌توانند پس از مرگ زنده بمانند و خود را با آتش خرد کیهانی، متحد کنند (استید، ۷-۲۶).

1 Zeno of Citium

2 Heraclitus

۳ هراکلیت (هراکلیتوس) از متفکران پیش سقراطی است و او را به جهت نظریه حرکت محوری «فیلسوف تحول کلی هستی» لقب داده‌اند.

۴ کریستوفر استید در کتاب فلسفه در مسیحیت باستان در اشاره به زمینه‌های تاریخی پیدایش لوگوس تصریح کرده است که چگونه لوگوس از فهمی اسطوره‌ای به یک ساختار منطقی و عقلانی راه پیدا کرد. (استید، ۴۸-۲۰).

هراکلیت به پژوهشی همه جانبه در تاریخ، مردم‌شناسی و جغرافیا روی آورد و مطالعه‌ی فلسفی انسان را بنیاد گذاشت. او مفهوم لوگوس^۱ را که در اندیشه‌ی دیرین اسطوره‌ای و دینی یونانی وجود داشت با معنایی تازه برای چارچوب کلی تفکر خود به کار گرفت. لوگوس در اصل به معنای قانون حاکم بر کائنات است. در واقع لوگوس از دیدگاه هراکلیتوس روش تصدیق اعتبار جاودانگی و فناپذیری کائنات است (Craig, 1998, p 817) لوگوس در فلسفه‌ی هراکلیت قانون عام و کلی، یعنی جهان یگانه است که واحد نیز خوانده می‌شود. مبنای تفسیر هراکلیت از لوگوس مشتمل بر سه حقیقت دیگر است که عبارتند از:

۱- **هماهنگی همواره حاصل اضداد است**؛ بنابراین، حقیقت اساسی جهان طبیعی، ستیزه است. سهم اصلی را که هراکلیت به فلسفه ادا کرده است عبارت است از: مفهوم وحدت در اختلاف و اختلاف در وحدت. گاتری معتقد است هماهنگی اضداد سه جنبه‌ی متفاوت دارد: الف) هر چیزی از ضد خود تشکیل می‌شود؛ ب) اضداد یکسانند؛ ج) جنگ نیروی آفریننده و هدایت کننده‌ی جهان به حساب می‌آید^۲ (گاتری، ۷۰).

برای هراکلیت واقعیت «واحد» است، و به طور ذاتی کثیر. واحدی از نوع خاص، که اجزاء یا نیروهای مخالف در آن با هم در کشمکش هستند؛ او در این زمینه می‌گوید به عنوان مثال دریا هم کشنده است (برای انسان) و هم حیات بخش (برای ماهی). همچنین می‌گوید «ما باید بدانیم که جنگ در همه چیز وجود دارد و ستیزه عدل است و تمام اشیاء به سبب ستیزه به وجود می‌آیند و از میان می‌روند» و «ستیزه پدر و پادشاه همگان است. اوست که برخی را خدا و برخی را انسان ساخته و برخی را برده و برخی را آزاد کرده است». او می‌گوید که لوگوس به آدمی کمک می‌کند تا وحدتی اساسی را میان اضداد تشخیص دهد. هراکلیت معتقد است که هومر در اشتباه بود که می‌گفت کاش ستیزه از میان خدایان و آدمیان رخت بر می‌بست، او برای نابودی جهان دعا می‌کرد زیرا در صورت استجاب دعا، او، همه چیز از میان می‌رفت؛ زیرا همه چیز در نتیجه‌ی ستیزه به وجود می‌آید و از میان می‌رود.

هراکلیت از «واحد» به عنوان خدا، و به عنوان خردمند، سخن می‌گوید: «عاقل فقط واحد است. او هم نمی‌خواهد و هم می‌خواهد که زئوس^۳ نامیده شود». خدا عقل (لوگوس) جهانی

1 logos

۲ البته اندیشمندانی چون آناکسیماندروس نیز این عقیده را که چیزهای قابل مشاهده گرایش به ضدیت با یکدیگر دارند و با هم در حالت جنگ می‌باشند را ترویج کردند. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: آنتونی گاتلیپ، رویای خرد، ترجمه لیلا سازگار، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۴.

3 Zeus

است، قانونی که در تمام اشیاء هست، تمام چیزها را به یک وحدت پیوند می دهد و تغییر دائم در جهان را بر طبق قانون عام و کلی معین می کند (کاپلستون، ۱/۵۵).

۲- هر چیز در حرکت^۱ و تغییر دائم است. نخستین فیلسوفی که در یونان باستان، دگرگونی را اصل حاکم بر هستی شناخت، هراکلیت بود. او یکسره منکر هرگونه ثبات و قراری در کائنات شد و مفاهیمی چون ساختمان ثابت و چرخ گردون و... را بیهوده گویی قلمداد می کرد. از نظر هراکلیت همه چیز در حال دگرگونی دائم است. موضوع تغییر دائم آشکارا در این گفته بیان شده است که: «شما نمی توانید دوبار در یک رودخانه قدم بگذارید»؛ می توان گفت وقتی دوباره رودخانه را می بینید با همان توده‌ی آب روبه‌رو نمی شوید. از دیدگاه هراکلیت، نوعی قانون عمومی در تمام این فعل و انفعالات وجود دارد که لوگوس نام دارد. به عبارتی دیگر، لوگوس نوعی سامان عقلی را بر طبیعت هموار می کند و این سامانندی بر پایه ی تغییر و دگرگونی استوار است. یعنی لوگوس اصلی است پایدار که در متن تغییر، حاکمیت دارد.

۳- جهان، آتش زنده و پاینده است. فلسفه‌ی او نیز همچنان بر فلسفه‌ی طبیعت تکیه داشت، با این فرق که آتش را بنیاد همه‌ی امور می دانست و چون آتش، پیوسته ناآرام و نمودگار دگرگونی است، نتیجه می گرفت که دگرگونی، ناموس کائنات است (گاتری، ۷۱). هراکلیت با همه‌ی اعتقادی که به تغییر دارد، باز به یک چیز جاویدان قائل است؛ آتش اصلی هرگز خاموش نمی شود «جهان همیشه یک آتش زنده و جاوید بوده است و اکنون هست و همیشه خواهد بود» (راسل، ۸۹).

آتش در تفکر هراکلیت با نمونه‌ی عقلانی جریان جهانی، یعنی لوگوس مرتبط می شود (استید، ۲۶). لوگوس همان نظم عقلانی و الهی در فلسفه‌ی خداشناسانه‌ی هراکلیت است. لوگوس امری عام و همگانی است و برای همگان دارای اشتراک است و آنچه مشترک است، عقل^۲ و بصیرت^۳ است. هراکلیتوس، میان معرفت انسانی و علم الهی تمیز قائل شده است. به اعتقاد او معرفت انسانی ترکیبی است از عقل متعارف و روزمره و مفاهیم انتزاعی؛ علم الهی متضمن اصلی است موسوم به لوگوس که مشکل محدودیت‌های معرفت آدمی را مرتفع

۱ حرکت دار بودن، درست همان حامل قوه بودن به سوی فعلیت است.

2 reason

3 enlightenment

می‌کند. بنابراین او در پی آن بود که میان علم لدنی و علم ناسوتی پیوندی برقرار سازد (ضمیران، ۹۷).

از دیدگاه هراکلیت، لوگوس هم در سپهر اندیشه‌ی آدمی جای دارد و هم اصلی کیهانی است که سامان‌بخش و هدایت‌کننده جهان است. در واقع لوگوس به عنوان قانون نظام‌بخش عالم و نیز قانونی که ذهن آدمی قادر است آن را دریابد، همچون سپهر، فراگیر است. وقتی هراکلیت از همگانی بودن لوگوس سخن می‌گوید، مرادش پیوند میان ساحت فردی آگاهی و بُعد جهانی آن است. از سوی دیگر قانونی که ذهن آدمیان به درک آن نائل آید و چون سپهری فراگیر محسوب شود، باید برای همگان مشترک باشد (ضمیران، ۱۰۰).

انتخاب آتش به عنوان طبیعت اساسی «واقعیت»، صرفاً ناشی از یک تصمیم خودسرانه و دلخواه یا صرفاً ناشی از میل نوآوری او یا ضرورت متفاوت بودن از اسلاف خود نبود، بلکه این انتخاب را فکر اصلی فلسفی او به او القا کرده بود. او معتقد است «آتش نقصان و وفور است»؛ به عبارتی آتش همه‌ی چیزهاست در یک حالت دائمی کشش، ستیزه، سوختن، افروختن و خاموش شدن. هراکلیت در این فراگرد (آتش) دو راه تشخیص می‌دهد: «راه فراز و راه فرود» و می‌گفت جهان به موجب همین تغییر پدید می‌آید. بنابراین جهان یک آتش همیشه زنده است، با مقادیری از آنکه افروخته می‌شود و مقادیری که خاموش می‌گردد (کاپلستون، ۵۲/۱).

از دیدگاه هراکلیتوس، کل نظام عبارت از آتشی است که همواره زنده می‌ماند. آتش هراکلیتوس معقول و مسئول هدایت کل جهان است. در واقع می‌توان گفت که آتش جنبه‌ی ناسوتی لوگوس را متبلور می‌سازد. آتش در نظر او، گرم‌ترین و خالص‌ترین شکل ماده و نیز ناقل روح است؛ بدیهی است که مقصود وی از شعله‌های آن نیست، بلکه آتش نامی است که وی به دم خشک می‌دهد، دمی که روح از آن تشکیل می‌شود (ضمیران، ۱۰۲).

هراکلیت مفهوم لوگوس را به عنوان قانون حاکم بر عالم کیهانی و عالم انسانی هر دو به کار برد. به این ترتیب بینشی پیدا شد که در آن گفته می‌شد که یک قانون طبیعی بر همه‌ی عرصه‌های حیات، چه طبیعی و چه انسانی حاکم است. از دیدگاه هراکلیت اصل کشمکش اضداد، قانونی است که بر سراسر کیهان حکم می‌راند. طبیعت آکنده از اضداد است و هراکلیت زندگی کردن مطابق این دریافت را حکمت می‌داند و می‌گوید که از طریق فلسفه می‌توان به

این فراست رسید. یک قانون و عقل درونی در جهان هست، که قوانین انسانی تجسم آن خواهند بود، اگرچه این قوانین در بهترین صورت خود نمی‌توانند جز تجسم نسبی و ناقصی از آن باشند. به نظر هراکلیت نفس فلسفی انسان به سبب خویشاوندی با این نیروی پویای ابدی (کشمکش اضداد)، می‌تواند این قانون را دریابد و قانون اخلاقی خود را با آن منطبق کند. قانون کلی در همه چیز است. عقل انسان نیز آنی از همین عقل جهان است. عقل تعبیری از لوگوس یا قانون فراگیر حاکم و ناظم بر همه چیز است (پولادی، ۲۸/۱).

هراکلیت با تأکید بر قانون جهانی و بهره‌مندی انسان از عقل کل به هموار کردن راه برای آرمان‌های کلی‌گرایی مذهب رواقی کمک کرد. اکنون با تمرکز بر فلسفه‌ی رواقی، آثار و پیامدهای لوگوس را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

دوره یونانی‌مآبی و فلسفه‌ی رواقی

قرن چهارم قبل از میلاد، دوره‌ی بحرانی تاریخ یونان محسوب می‌شود. دوره‌ی انحلال شهر خدایی‌های آتنی، که اساس نظام فکری این دوره را متزلزل ساخت. در فکر یونانی اساساً جدایی بین فرد و جامعه وجود نداشت و در دولت شهر بود که فرد به غایت خود می‌رسید و سعادت‌مندان زندگی می‌کرد؛ یونانیان هیچ درکی از فردگرایی و حقوق فردی نداشتند؛ همه متفکران سیاسی یونان باستان موافق بودند که زندگی متمدن فقط در شهری امکان‌پذیر است که به لحاظ جغرافیایی محدود باشد؛ اساساً بین نهاد دولت و نهاد دینی جدایی نبود و دین بخشی از زندگی سیاسی یونانیان بود؛ بندگی و ناهمسانی انسان‌ها نسبت به یکدیگر از جمله وجوه مشترک متفکران سیاسی این دوره بود.

از قرن سوم قبل از میلاد فلسفه‌ی یونان طریقی نوین در تفکر در پیش گرفت که منتهی به ایجاد دوره‌ای جدید در فکر یونانی شد؛ دوره‌ای که نظام‌های جدید فکری از قرن سوم قبل از میلاد تا اوایل قرن پنجم میلادی، در آن شکل گرفتند.

خصوصیت مهم این دوره، مذهبی شدن فکر و فلسفه‌ی یونان و یا فلسفی شدن مذهب است؛ به این معنی که فلسفه غیرمذهبی یونان گرایش مذهبی پیدا کرد و مذاهب شرقی در سرزمین‌های یونانی رایج شدند (ایلخانی، ۳۲). مهم‌ترین خصوصیت این ادیان، درون‌گرایی و توجه به روحانیت در مقابل گرایش به مادیات و ارائه‌ی نوعی عرفان بود.

در این دوره همچنین تقسیم قدیمی انسان‌ها به یونانی و بربر جای خود را به تقسیم

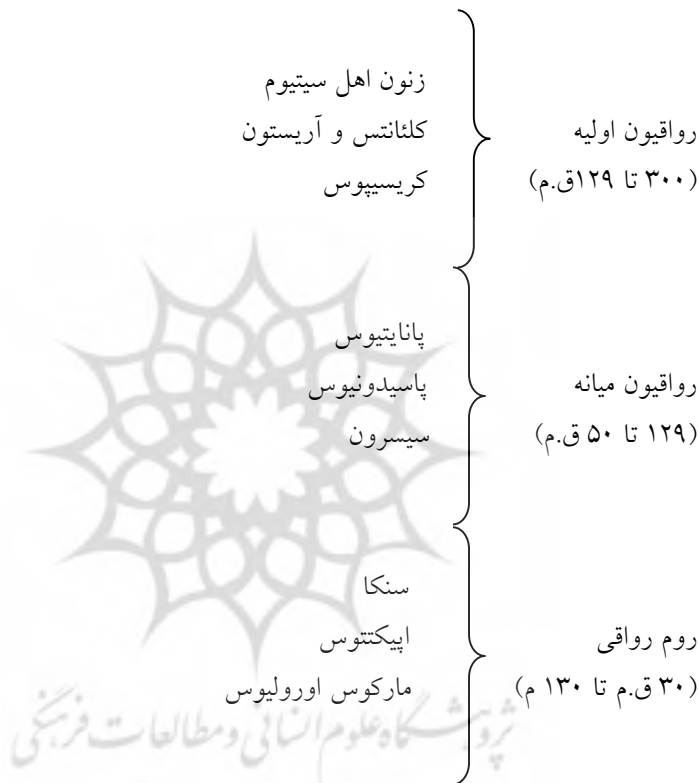
انسان‌ها بر اساس فضایل داده بود؛ یعنی معیار نژادی جای خود را به معیار اخلاقی داد؛ بنابراین انسان جای شهروند را گرفت. در این عصر انسان عاقل مسلط بر نفس خود و شهروند جهان، موضوع تفکر است. به عبارت بهتر، نظریه‌ی غالب انسان‌شناسی یونانی که انسان را شناسنده‌ی طبیعت در نظر می‌گرفت جای خود را به نظریه‌ای داد که به انسان به عنوان مرکز ثقل طبیعت توجه کرد و هدف او را فقط شناخت عناصر طبیعی ندانست.

دوره‌ی هلنیستی عصر امپراتوری و جهان‌شهری است. بدین ترتیب رواقیون زمینه‌ی مناسبی برای بیان آراء خود که نگرشی جهان‌وطنی^۱ داشت، به دست آوردند. می‌توان گفت که رواقیون به پیروی از این تحول انسان‌ها را اعضای جامعه‌ی یگانه‌ی جهانی و همسان و برابر شناختند. وقتی که مدینه آزاد در یک کل بزرگتر جهان وطنی مستهلک شد، طبیعی بود که نه تنها نظریه جهان‌وطنی، با ایده‌ال خود مبنی بر شهروندی جهان (در مذهب رواقی)، بلکه فردگرایی نیز تفوق یافت. در واقع دو عنصر مذهب جهان‌وطنی و فردگرایی دقیقاً با یکدیگر پیوند داشتند (کاپلستون، ۱/۴۳۶)؛ زیرا وقتی زندگی دولت شهری - چنانکه افلاطون و ارسطو آن را تصور می‌کردند - مضمحل شد و شهروندان در یک کل خیلی بزرگ‌تر مستهلک شدند، فرد لنگرگاه خود را در دولت‌شهر از دست داد.

پس از مرگ اسکندر، شرایط سیاسی جدید باعث بی‌ثباتی دولت‌ها شده و احساس عدم امنیت و بی‌ثباتی سیاسی امری عام بود و متفکران، به سختی می‌توانستند نقشی مثبت در حل معضلات اجتماعی داشته باشند. بنابراین عکس‌العمل عادی نسبت به این اوضاع، رشد درون‌گرایی بود. می‌بایست به تربیت نفس پرداخت و خودسازی کرد. آن‌ها گفتند اگر آزادی سیاسی وجود ندارد یا نامطمئن است، باید به دنبال آزادی درونی رفت و سعادت درونی کسب کرد. در این عصر کار اصلی فلسفه تزکیه‌ی نفس و خودسازی می‌گردد؛ آن‌ها گفتند «عبارات آن فیلسوفی که هیچ درمانی برای رنج‌های بشر ارائه نمی‌دهد، بی‌محتواست؛ زیرا همان‌گونه که مهارت پزشکی که نتواند بیماری‌های جسمی را درمان کند به کار نمی‌آید، فلسفه‌ای هم که رنج‌های روح را از میان نبرد سودی ندارد» (گاتلیب، ۳۸۴).

یکی از ویژگی‌های برجسته فلسفه‌ی اخلاق یونانی مآبی‌جدایی آن از سیاست عملی و از مردسالاری و برتری نژادی و وابستگی و علاقه‌مندی به نسب، شأن و ثروت است که در نظام ایالت شهری طبقاتی یونانی وجود داشت.

فلسفه‌ی رواقی، فلسفه‌ای که در یونان باستان به وسیله‌ی زنو در سده‌ی ۳۰۰ ق. م بنیان نهاده شد. این نظام فکری، معتقد است که هستی به وسیله‌ی تصمیم یا برنامه‌ای عقلانی و الهی فرا گرفته شده است تا بهترین نظام مادی امکان پذیر شود. نمودار زیر دوره‌های مختلف مکتب رواقی و اندیشمندان آن را نشان می‌دهد:



جدول شماره‌ی ۱: دوره‌های مختلف مکتب رواقی و اندیشمندان آن (Craig, 1998, p

143).

رواقیون فلسفه را به سه بخش طبیعیات (فیزیک)، منطق و اخلاق تقسیم کردند و آن را به باغستانی تشبیه می‌کردند که منطق دیوار آن، طبیعیات درختانش و اخلاق میوه آن است.

طبیعیات (خدا در طبیعت)

رواقیون نظام هستی‌شناسی خود را با مبحثی از نوع فیزیک آغاز می‌کنند. فیزیک، عبارتست از مطالعه‌ی طبیعت و فهمیدن درست ماهیت (ذات) واقعی جهان. فیزیک رواقیون نظریه‌ای

درباره‌ی جهان است و شامل نظریه‌ی «خدا» و «انسان» می‌شود (Craig, 1998, p. 144). بنابراین جهان شناسی و الهیات، جزء طبیعیات رواقی است. در فلسفه طبیعت، رواقیون معتقدند جهان از دو اصل تشکیل شده است: اصل فاعل یا نیروی هماهنگ کننده و ناظم و اصل منفعل؛ به عبارتی دیگر، جهان و محتویاتش مرکب‌اند از ماده‌ی منفعل و کارپذیر و خداوند فعال (زنوس) (Craig, 1998, p. 145). این دو قاعده (حقیقت) کلی، هر یک کاملاً در هم نفوذ کردند و عمل یا تأثیرگذاری متقابلش، بستر همه تغییرات و دگرگونی هاست. حقیقت فعال، به معنای واقعی کلمه خداست و این علت قدسی، به ماده، نظام و ساختار می‌بخشد. در حقیقت نوآوری اصلی در طبیعیات رواقی، استفاده‌ی این مکتب از مفهوم ترکیب کامل یا نفوذ کردن در هم برای توضیح این مطلب که روح (ماده‌ی فعال) چگونه در شکل‌های ساکن ماده دمیده می‌شود و آن را به حرکت در می‌آورد، می‌باشد.

چرا بخش حقیقت مادی اضافه شد؟ حقیقت بنیادی رواقیون، صرفاً سبب علی عمل متقابل اجسام توانا نسبت به هم است و خدا نمی‌توانست جهان را خلق کند اگر او قدرت علی نبود. ماده به این خاطر اضافه شد که خداوند سراسر یک قدرت علی فعال هست و ماده به این دلیل که منفعل است می‌بایستی در کنش‌ها وجود داشته باشد. ماده کنش‌پذیر یا منفعل محض می‌باشد: «همه چیز اجزاء یک کل شگفت‌انگیز است، که جسمش طبیعت و روحش خداست» (Craig, 1998, p. 148).

رواقیون طبیعت را گاهی به معنای «محتوای جهان» و گاهی به معنی «موجد اشیاء زمینی» به کار می‌بردند. آن‌ها درباره کلمه‌ی جهان و دنیا سه معنای مختلف در نظر می‌گرفتند:

- دنیا به مفهوم الوهیت که ممتاز و مجزی از سایر جواهر، واجد کیفیت خاص (فناناپذیری) است و معمار، خالق و ناظم نظم جهان است و در پایان همه چیز در آن مستحیل می‌شوند و دوباره آن‌ها را هستی می‌بخشد.
- مفهوم دنیا عبارت است از نظم‌دهنده‌ی افلاک و سیارات و ثوابت.
- مفهوم دنیا با توجه به معنای هر دو تعریف بالا و در بر گیرنده آن‌ها یعنی هم خالق زمین و مخلوقات ساکن در آن و هم موجد آسمان و افلاک و ناظم آن‌ها (برن، ۷۱).

عمل یا تأثیرگذاری و تأثیرپذیری دو حقیقت خدا و ماده، چهار عنصر قدیمی زمین، آب، هوا و آتش را تشکیل داد. در این میان، هوا و آتش صورت فعال و فراگیر نیروی حیاتی هستند

که روح^۲ نامیده می‌شوند. اعتقاد به جسمانی بودن روح سبب شد که رواقیون در جهان‌شناسی خود به هراکلیتوس برای نظریه‌ی «لوگوس» و نظریه‌ی «آتش» به عنوان جوهر جهان متوسل شوند.

اندیشه اساسی فلسفه‌ی طبیعت رواقیون، این است که واقعیت جهان چیزی جز اصل خداوندی نیست که اشیاء را به هم پیوند می‌دهد. پیوندی که عقل کل میان اشیاء برقرار می‌کند، پدید آورنده‌ی هماهنگی جهان است. با تسلسل علت‌ها، عقل اشیاء را بر حسب قوائد کمال، انتظام می‌بخشد و از عالم، اثر هنری شایسته‌ای می‌سازد که با ثباتی تزلزل‌ناپذیر، در نگه‌داشت آن می‌کوشد؛ این همان است که مشیت الهی خوانده می‌شود (ورنر، ۲۰۳). غایت زندگی یا سعادت نیز در این مکتب عبارت است از فضیلت؛ یعنی زندگی طبیعی یا زندگی بر اساس قانون طبیعی؛ یعنی موافقت فعل انسان با قانون طبیعت یا موافقت اراده‌ی انسانی با اراده‌ی الهی (کاپلستون، ۴۵۳/۱).

رواقیون جهان را یک فرآیند تحول همیشگی می‌شمردند. آنان بر خلاف بسیاری از متفکران بعدی در این دیدگاه، آگاهانه از هراکلیتوس پیروی می‌کردند چون هر چند افلاطون و ارسطو به چرخه‌هایی از تاریخ کیهانی معتقد بودند، اما الگویی ثابت از مثل یا انواع را برجسته می‌کردند و اپیکور فقط منشاء جهان را تبیین می‌کرد و هیچ روند ثابتی در تاریخ بعدی آن نمی‌دید. رواقیون بر این عقیده بودند که همه‌ی جهان دارای یک اصل مدبر عقلانی است که شبیه مدبر یک موجود زنده، مخصوصاً خود انسان است و همه‌ی ماده تحت تأثیر و کنترل این اصل عقلانی است، اما از سوی دیگر این عقلانیت همیشه و ضرورتاً در قالب ماده نشان داده می‌شد. بدین سان، آنان بین دو اصل تمایز قائل بودند: یکی ماده‌ی منفعل دریافت‌کننده و دیگری قدرت فعال مدبر آن. (استید، ۸۴).

مارکوس سیسرو متفکر رومی قبل از مسیحیت و در چارچوب رویکرد رواقی بر آن بود که رواقیون درباره‌ی طبیعت اعتقاد داشته‌اند که «طبیعت به مثابه‌ی آتش فعال یا نفخه‌ی آتشین و خلاق است» (برن، ۷۱). این بدان معناست که در تفکر رواقی، طبیعت، خدا و آتش، کلمات و اصطلاحاتی هستند که دارای معنای واحدند.

در نظر رواقیون، زندگی بر طبق طبیعت به معنی زندگی بر وفق اصلی بود که در طبیعت فعال است، یعنی: لوگوس؛ اصلی که نفس انسانی در آن شریک و سهیم است. بنابراین غایت

اخلاقی بر طبق نظر رواقیون اساساً عبارت است از متابعت نظم معین و مقرر الهی عالم.

منطق

منطق در نظریه‌ی رواقیون به نوبه‌ی خود جهت‌گیری تازه‌ای به سمت نظام یگانه‌ی عالم است. منطق، علم خردگرایی از ریشه‌ی لوگوس است. رواقیون منطق را به جدل (دیالکتیک) و خطابه (ریطوریکا) تقسیم می‌کردند که بعضی از اندیشمندان این مکتب به آن نظریه‌ی تعاریف و نظریه‌ی معیارها و ملاک‌های حقیقت را افزودند. در حقیقت منطق در تفکر رواقی پایه‌ی معرفت‌شناسی (شناخت‌شناسی) است (کاپلستون، ۱/۴۴۲). معرفت‌شناسی عبارت است از «نظریه‌ی شناخت»^۳ و پرسش مرکزی آن هم، یافتن منشأ شناخت بوده است؛ به عبارتی «بحث در ماهیت و منشأ شناخت و حدود و اعتبار نتایج آن» را اپیستمولوژی^۴ می‌نامند (قرلسفلی، ۷۱).

پایه معرفت‌شناسی رواقیون، اصالت تجربه و حس می‌باشد. رواقیون نه تنها نظریه افلاطونی کلی متعالی، بلکه نظریه ارسطو را درباره‌ی کلی انضمامی، رد کردند؛ زیرا در حالی که افلاطون ادراک حسی را تحقیر می‌کرد، رواقیون تمام معرفت را بر ادراک حسی بنیاد نهادند. تجربه‌گرایی در فلسفه رواقی عبارت است از نفوذ متقابل انسان و جهان در یکدیگر (برن، ۵۰). منطق رواقی به مثابه وسیله‌ای برای حکمت رواقی نیست، بلکه با بینش و دیدی جهانی مقدمه و جزء اساسی فلسفه‌ی رواقی است. این منطق مبین جهانی است که کلیات در آن بی‌معنا هستند و فقط فرد است که دارای واقعیت است و مفاهیم کلی صرفاً الفاظ تو خالی هستند. همچنین این منطق متضمن نظریه‌ی همسازی و همدلی جهانی است که در آن همه‌ی افراد و اجزاء در تعامل و عمل متقابل، مشترک هستند (برن، ۶۸).

لوگوس و اندیشه حقوق طبیعی در تفکر رواقی

اندیشه‌ی حقوق طبیعی از فلسفه‌ی رواقی و قانون روم قدیم، به شکل میراثی به قرن‌های تالی منتقل گردیده و تحت نفوذ اندیشه‌های مسیحی تکمیل و توسعه یافته است. مفهوم حقوق طبیعی به طور خلاصه این است که نوعی نظام ازلی درباره‌ی اینکه چه چیزی حق و مناسب

3 The theory of Knowledge

4 Epistemology

است، وجود دارد که ریشه و مبدأ آن در هیچ اراده‌ای، قرار نگرفته است. این نظام عبارت است از قانون طبیعت و عدالت چیزی نیست جز مطابقت اراده‌ی بشر با این قانون. اراده خدا که همیشه درست و عادلانه است همواره با این قانون منطبق است (فاستر، ۴۵۱/۱).

رواقیون طبیعت را به عنوان تبلور یک قانون عام، یعنی قانون جهان شمول و فراگیر که همه چیز را در بر می‌گیرد، به شمار می‌آوردند. از نظر مکتب رواقی فقط یک قانون واحد، یا سیستمی از این گونه قوانین وجود دارد که بر سرتاسر کون و مکان حکمفرماست و تمام چیزهای طبیعی مالا ناچارند که با آن قوانین تطبیق و از آن‌ها اطاعت کنند. آن‌ها اعتقاد داشتند که لوگوس که متعالی‌ترین قاعده‌ی کلی است، جهان را شکل بخشید (Craig, 1998, p818). این قانون عام که از آن به قانون طبیعی یاد می‌شود، در اندیشه رواقیون از جایگاه محوری برخوردار است. همه‌ی اجزاء جهان از این قانون عام پیروی می‌کنند. چیزهای بی‌جان به حکم ضرورت، حیوانات به حکم غرایز و انسان به فرمان عقل تابع این قانون اند؛ به عبارتی آن عاملی که می‌تواند این قوانین (قوانین طبیعت) را برای انسان کشف کند و رفتار و روش وی را با مفاد آن تطبیق دهد، نیروی عقل انسانی است.

بر اساس ملاحظات پیش گفته بود که رواقیون، نظریه‌ی هراکلیت درباره‌ی لوگوس را پایه‌ی جهان‌بینی خود قرار دادند. لوگوس در فلسفه‌ی رواقی به طبیعت یا تقدیری تعبیر شد که به مثابه‌ی قانونی ازلی و ابدی بر کل عالم کون و فساد حاکم است. لوگوس در واقع روح مادی عامل و شامل عالم به حساب آمد. وجوه مختلف اندیشه‌ی رواقی از جمله فلسفه‌ی اخلاق و نظریه‌ی جهان‌وطنی رواقیون نیز از این جهان‌بینی استخراج می‌شد.

در حالی که برای ارسطو کسب این فضائل و تعمق فلسفی و نظری، در مقام دو صورت اصلی زندگی نیک با یکدیگر مرتبط بودند، فلسفه‌ی رواقی، عقل را از دولت شهر و فضائل مدنی جدا ساخت. رواقیون جنبه‌ی نظری عقل را برجسته ساخته و آن را به صورت یک اصل کیهان‌شناختی^۵ بدل کردند. در فلسفه‌ی رواقی، نوعی اخلاق فردی مبتنی بر زهد و تسلیم، جانشین فضائل مدنی دولت - شهر شد. در اوائل عصر هلنیسم، دیالکتیک تحول تاریخی با دقت تمام در هیأت ساختار مفهومی فلسفه‌ی رواقی بازتولید می‌شود. کلیت ارگانیک دولت شهر یونانی که در آن فلسفه و سیاست، عقل و زندگی مدنی، جامعه و فرد، اجزایی جداناپذیر بودند که همگی در قالب لوگوس وحدت می‌یافتند، به تمامی تجزیه می‌شود و

جایش را به امپراتوری و تمرکز نیروهای انتزاعی سیاست و اقتصاد و قانون می‌بخشد. در واکنش به این تحول عقل و لوگوس یونانی نیز جای خود را به عقل و لوگوس رواقی می‌بخشد که در مقام اصل نظام بخش عالم، ماهیتی سراپا کلی و انتزاعی دارد. مشارکت عقول جزئی در عقل کلی به می‌انجی اخلاق فردگرایانه‌ی مبتنی بر زهد و تسلیم، جانشین مشارکت سیاسی فرد در دولت شهر و زندگی مدنی می‌شود (فرهادپور، ۲۸۱).

لوگوس در اندیشه سیسرو

مفهوم قانون طبیعی در اندیشه سیسرو^۶ جای محوری دارد. چنانکه اجزای نظریه سیاسی سیسرو مثل منشأ دولت، ماهیت دولت و حقوق افراد از این ایده گرفته شده است. قانون طبیعی، قانونی عام یا سیستم واحدی از قوانین عام محسوب می‌شود که بر سراسر کائنات حکم فرماید. همه‌ی اجزای جهان از این قانون عام پیروی می‌کنند. چیزهای بی‌جان به حکم ضرورت، حیوانات به حکم غریز و انسان به فرمان عقل تابع این قانون اند. عقل انسان این توانایی را دارد که به قوانین طبیعی پی ببرد. وقتی انسان به یاری عقل این قوانین را درک کند و آن را از روی اراده بر کارهای خود حاکم کند به نظم درست امور می‌رسد. به عبارت دیگر، فعالیت‌های عقل بشری در پایین‌ترین سطح خودش، نظیر لوگوس جهانی (فراگیر) است (Craig, 1998, p. 818).

از نظر سیسرو قانون اندیشه ازلی خداوند است. قانون طبیعی^۷ در نهان همه قوانین و رسوم بشری وجود دارد. بنابراین قانون ساخته‌ی فکر مردم نیست، بلکه بر پایه حکمتی ازلی وجود دارد. قانون عبارت از حکمی است که عقل سلیم در سازگاری کامل با طبیعت انشاء می‌کند (فاستر، ۳۲۴/۱).

اصل اساسی تفکر سیاسی سیسرو همان عقیده رواقیون به قانون و حقوق طبیعی است. بدین معنی که سراسر کائنات، از جاندار بی‌جان، پیرو یک قانون یا مجموعه‌ی قوانین است. چیزهای بی‌جان به حکم ضرورت و جانداران از روی غریزه و آدمیزادگان به رهبری خرد

۶ Cicero ۱۰۶-۴۳ ق.م، سیسرو که به او لقب «پدر مین» نیز داده‌اند، یکی از بزرگترین سخنوران روم است. سیسرو نه تنها فرزانه بلکه خداشناس بود و دین را برای اخلاق فردی و نظام اجتماعی ضروری می‌دانست. سیسرو در بسط نظریه قانون طبیعی و حقوق طبیعی رواقیون و اتصال آن به اندیشه‌هایی در باب دولت و نظریه‌های سیاسی جایگاه مهمی دارد. در حقیقت، اصل اساسی تفکر سیسرو همان عقیده رواقیون به قانون حقوق طبیعی است، قانون طبیعی، قانونی عام یا سیستم واحدی از قوانین عام محسوب می‌شود که بر سراسر کائنات حکم فرماید. او نقطه اوج اندیشه رواقی و رابط جهان غیر مسیحی و مسیحی است.

7 Natural law

وابسته ی این قانونند. خرد آدمی می تواند قانون طبیعی را بر او آشکار کند و رفتارش را با آن هماهنگ گرداند و چنانکه رواقیون می گفتند همه آدمیزادگان از موهبت خرد بهره ورند. سیسرو به این جهت قانون را به عقل درست مطابق با طبیعت تعریف می کرد (دورانت، ۲۵۶/۲).

در این دیدگاه قانون طبیعی متکی بر چیزی بیش از قانونگذاری های انسانی است. قانون طبیعی در تقابل با قانون وضعی، یعنی قانونی که انسان ها می گذارند، باید مبتنی و متکی بر فرامین الهی یا ویژگی های دائمی جهان باشد، مثلاً عالم فیزیکی. این قانون در طول زمان و از مکانی به مکان دیگر تغییر نمی یابد (کلوسکو، ۲۹۹/۱).

قانون طبیعی سیسرو فقط تا حدودی که موجودات انسانی به کمک عقل خود آن را درک و مفهومش را از روی اراده بر اعمال و حرکات خود تحمیل کنند، می توانند در رفتار و روش انسان ها مؤثر باشد و آن ها را تابع نظم و ترتیب سازد. به این ترتیب می توان گفت که یکی از دلایل جذابیت فراوان قانون طبیعی در این است که انسان ها میل دست یافتن به یک معیار عینی اخلاقی را دارند که تغییرپذیری امور بشری بر آن اثری نداشته باشد.

به این دلیل اگر ما به جای قانون طبیعی از قانون الهی صحبت کنیم، به مفهومی که سیسرو از آن در نظر داشت نزدیک تر خواهیم بود و از قضا این همان اصطلاحی است که خود سیسرو آن را در موقعیتی مترادف با اصطلاح قانون طبیعی به کار می برد، زیرا در قسمتی از آثارش آشکارا می گوید که قانون عبارت از اندیشه ی ازلی و نهایی خداست. به این ترتیب رواقیون با بنیان نهادن اخلاقیاتشان بر نظمی الهی که بر همه چیز حاکم است پشتوانه فلسفی لازم را برای قانون طبیعی فراهم آوردند (کلوسکو، ۳۰۳/۱).

از نظر سیسرو معنای قانون طبیعی چیزی نیست جز آنچه عقل آدمی فتوا می دهد ولی عقل هرچند بالقوه در نهاد آدمیزادگان وجود دارد بالفعل در همه ی آنان به یک اندازه رشد نمی کند و در خرد واحد نیز اندازه اش متغیر است. پس آیا قانون طبیعی نیز خود همیشه تغیر می پذیرد؟ خیر، مراد سیسرو آن است که قانون طبیعی به همان اندازه ای که خرد به یاری عقل خود آن را درمی یابد و از روی اراده، بر رفتار خویش حاکم می گرداند برای او الزام آور می شود. چون سیسرو نه تنها فرزانه، بلکه خداشناس بود و دین را برای اخلاق فردی و نظام اجتماعی ضروری می دانست قانون طبیعی را با قانون خدایی یکی می شمرد، چنان که می گوید: «قانون، اندیشه ی ازلی و واپسین خداست» و «قانون راستین و ازلی که در امر و نهی به کار رود، عقل درست ژوپی تر (خدای خدایان) است». کلام سیسرو رواقی درباره حقوق یا قانون طبیعی در

اصل با آنچه بعدها مدافعان مسیحی این قانون گفته‌اند مطابق است.

از نظر رواقیون در دنیا قانونی ازلی وجود دارد که مقدم بر تمام قوانین مثبت است. به عقیده سیسرو، قانون ساخته و پرداخته فکر بشر نیست و حتی چیزی نیست که ناشی از فکر دسته جمعی مردمان باشد. قانون چیزی ازلی است که به علت آن مصلحت یا حکمتی که در امر و نهی نهفته است، بر دنیا و مافیها حکومت می‌کند. این قانون، اندیشه‌ی ازلی و ابدی خداست و فرمانی است که حکمت الهی از خلال آن با امر کردن به بعضی چیزها و نهی کردن آن چیزهای دیگر بر جان و مردم جهان حکومت می‌کند.

در نفس این قانون، قدرتی وجود دارد که می‌تواند مردم را به سوی اعمال صحیح سوق دهد و از ارتکاب خطا بازشان دارد. اما این قدرت نه تنها کهنسال‌تر از ملت‌ها و دولت‌هاست، بلکه با خدایی که نگهبان زمین و آسمان است به وجود آمده، زیرا که وجود اندیشه‌ی الهی بی‌وجود عقل قابل تصور نیست و عقل ربانی ناچار است که قوه‌ی تمیز میان صحیح و خطا را داشته باشد. به عبارتی دیگر عقل و حکمت خدا از همان بدو پیدایش جهان وجود داشته و ناشی از طبیعت کون و مکان بوده و این همان حکمت ازلی است که مردمان را به انجام کارهای صحیح و اجتناب از اعمال خطا تشویق می‌کند. این عقل جاوید که همزمان با فکر یزدانی به وجود آمد، ارتباطی به اینکه نشسته یا نایسته باشند ندارند، بلکه ناشی از عقل رب‌النوع کبیر، ژوپی‌تر جهان‌پیرا هستند.

سیسرو در بند ۲۲ از فصل سوم کتاب جمهور می‌نویسد قانون حقیقی عبارت از دستوری است که عقل سلیم آن را در توافق و هماهنگی کامل با طبیعت انشاء می‌کند. چنین قانونی به تمام کائنات در هر نقطه جهان، شمول دارد. مضمونش عوض نشدنی و دوران اعتبارش ابدی است. مفاد آمرانه‌اش مردم را به انجام وظیفه وادار می‌کند و مفاد نهی‌کننده‌اش آن‌ها را از ارتکاب خطا باز می‌دارد (فاستر، ۱/۳۷۹).

برابری طبیعی

هر چند اصل برابری در چارچوب اندیشه‌ی سیاسی مدرن و در آستانه‌ی انقلاب فرانسه به مبنایی بنیادین تبدیل شد، اما اساساً ریشه در آرای تفکرات یونانی و رواقی داشت و حتی بعدها خود را به وجه بارزی با قرائت دینی - مسیحی به دنیا نشان داد. بر این اساس گفته می‌شود که حکمای طبیعی و هراکلیتوس مفهوم قانون طبیعی را مطرح کردند و آن را به جای

اراده‌ی مبهم خدایان در اسطوره‌ها قرار دادند. اما از قانون طبیعی، دو تفسیر پیدا شد. یکی تفسیر اشرافی و دیگری، تفسیر دموکرات منش. در تفسیر دموکرات منش، بر برابری آدمیان تأکید می‌شد. اندیشه سیاسی اشرافی بر نابرابری تأکید می‌کرد، در این تفسیر از قانون طبیعی، نابرابری نظامی طبیعی و الهی معرفی می‌شد.

برابری طبیعی در مکتب رواقی

رواقیون طبیعت را به عنوان تبلور یک قانون عام، یعنی یک قانون جهان شمول و فراگیر به شمار می‌آوردند. این قانون عام و ثابت طبیعت را عقل انسانی می‌تواند دریافت کند. از دیدگاه رواقیون منظور از عقل انسانی که آن را سرچشمه‌ی قانون طبیعی به شمار می‌آورند، عقل مستقل فرد نیست، بلکه داوری مشترک نوع بشر است. این برداشت به نظریه سیاسی جهان وطنی راه می‌برد. رواقیون معتقد بودند که همه انسان‌ها به طور طبیعی برابر و شهروند یک جمهوری جهانی هستند. رواقیون برخلاف افلاطون و ارسطو معتقد بودند که همه‌ی انسان‌ها نوعاً بر حسب طبیعت خود توانایی کسب فضیلت و پیشرفت به سوی کمال را دارند. جورج کلوسکو می‌نویسد: «درست در نقطه مقابل نظر ارسطو راجع به نابرابری طبیعی انسان‌ها، در اینجا ما با نظریه برابری طبیعی انسان‌ها روبه‌رو هستیم. برای انسان فقط یک تعریف ممکن وجود دارد و عقل میان همه مشترک است؛ انسان‌ها در واقع تفاوتشان در میزان دانششان است، اما توانایی آموختن در همه برابر است. ما در واقع در سرآغاز نظریه‌ای در باب طبیعت بشر و جامعه هستیم که شعار «آزادی، برابری و برادری» انقلاب فرانسه صرفاً بیان امروزی آن است» (کلوسکو، ۲۹۸/۱).

اصل مساوات میان مردمان یکی از اصول بنیادی قانون طبیعت است. «همه مردم به طبیعت یکسان آفریده شده‌اند». از دیدگاه رواقیون، قانون طبیعت که برای کلیه ملت‌ها مشترک است مبنی بر هیچ منشور قانونی نیست بلکه بر آن غریزه آفاقی که در نهاد طبیعت است استوار شده؛ برای مثال پیوند مرد و زن، تولید و تغذیه کودکان، مالکیت مشترک تمام چیزها، آزادی یکسان برای همه مردمان، تملک اثمار و جانوارانی که در زمین و آسمان و دریا هستند و استفاده‌ی مشترک از آن‌ها، همگی در این ردیف هستند. همچنین، قانون طبیعت به ما حکم می‌کند تمام اشیاء و نقدینه‌هایی را که به رسم امانت به ما سپرده‌اند به صاحبان آن‌ها باز گردانیم و هر نوع حمله و تجاوز را با استعمال زور و قدرت دفع کنیم؛ زیرا که این قبیل چیزها و نظایرشان هرگز غیرعادلانه و نامشروع شمرده نمی‌شوند، بلکه همیشه به حق و طبیعی هستند (فاستر،

(۱۳۸۳).

در اندیشه سیاسی رواقیون، نظریه‌ی قانون طبیعت با نظریه‌ی مساوات طبیعی افراد بشر توأم گردید. از نظر رواقیون، شباهت هیچ شیئی به شیء دیگر قابل مقایسه با آن شباهتی نیست که انسان‌ها به یکدیگر دارند. از این جهت به هر نحوی که ما انسان را تعریف کنیم تعریف واحد و یکسان که به همه‌ی انسان‌ها اطلاق شدنی است وجود دارد و این خود دلیل کافی است بر اینکه هیچ گونه اختلاف نوعی میان یک انسان و انسان دیگر وجود ندارد. به واقع نیروی تفکر و قوه‌ی قضاوت عقلانی که تنها نیرویی است که انسان را در سطحی بالاتر از آن حیوانات قرار می‌دهد و... مسلماً در همه‌ی ما مشترک است و گرچه میزان آن به مفهوم چیزهایی که انسان یاد می‌گیرد متفاوت است. بنابراین از حیث ظرفیتی که تمام انسان‌ها برای یاد گرفتن دارند، یکسان و نامتغیر است.

یکی از نتایج نظریه قانون طبیعت این است که در یک جامعه سیاسی مردم به علت تبعیت از قانونی مشترک، به عده هم قطاران مدنی تبدیل می‌شوند. به عقیده رواقیون «یونانیان یا مردم بربر، افرادی که در خانواده‌های بالاتر عامه تولد و تربیت یافته‌اند، غلامان یا آزاد مردان، فقیر یا غنی مساوی هستند و تنها اختلاف ذاتی که در میان افراد بشر وجود دارد اختلاف بین خردمندان و حماقت است؛ یعنی مابین آن‌ها که خداوند تنها ایشان را قیادت و هدایت می‌کند با مردمی که خداوند باید آن‌ها را به زور به طریق مستقیم بکشانند».

رواقیون بر این باور بودند که در سراسر کائنات یک اصل خدایی جاری است و حضور دارد و از این رو هر کس را حامل یک جرقه خدایی می‌دانستند. این موضوع عقیده به وحدت بشریت را در میان آنان رواج داد. آن‌ها بر این عقیده بودند که دنیا دارای یک اجتماع واحد است که در آن انسان‌ها با هم برابرند، اما می‌پذیرفتند که آدمیان و جهان برون یکسان نیستند و معتقد بودند وجود جرقه‌ی خدایی در انسان بدان معنی است که همگی در پیروی از اراده‌ی خداوند آزاد هستند (اراده‌ی او برای هر فرد بهترین چیز است). بدین قرار همه‌ی افراد و حتی بردگان گرچه جسمانی آزاد نبودند در سطح روحی مساوی شمرده می‌شدند.

رواقیون این فرضیه مساوات را از آغاز به‌عنوان زمینه برای اصلاحات اخلاقی و ترقی اخلاقی بکار بردند و اصلاحات اجتماعی را در درجه دوم اهمیت قرار دادند. کریسیپوس^۸

۸ کریسیپوس یا بنیانگذار دوم، هم مبانی نظری مکتب رواقی را تقویت کرد و هم به صورتی مؤثر، منطق، اخلاقیات و طبیعات آن را توسعه داد. گفته‌اند که «اگر کریسیپوس نبود، مکتب رواقی وجود نداشت».

می‌گوید «هیچ کس در طبیعت غلام آفریده نشده و نسبت به غلامان باید همان سلوک را نمود که نسبت به یک کارگر که برای مدت حیات اجیر شده است رفتار می‌شود» (پازارگارد، ۲۲۱). مکتب برابری طبیعی انسان‌ها، دارای دو ویژگی است. ویژگی نخست مکتب فوق، خصوصیت فردباورانه‌ی آن است. ویژگی دوم، به آرمان جهان‌وطنی مربوط می‌شود. این مکتب، از هر دو جنبه با دکترین سیاسی‌ای که افلاطون و ارسطو فرمول‌بندی کرده‌اند متمایز است. بنا به نظر برخی از محققین برجسته تاریخ عقاید سیاسی، این تغییر یکی از تعیین‌کننده‌ترین تغییرات در عرصه تاریخ اندیشه‌های سیاسی بوده است.

تغییر فوق، از جنبه‌های دیگر نیز حاکی از یک دگرگونی چشمگیر بود که با توجه به وسعت مسائل سیاسی‌ای که دیگر به دولت‌شهر محدود نمی‌شد، بلکه در برگیرنده سرزمین‌های پهناور با مرزهای غیرقابل کنترل بود، امری کاملاً طبیعی به نظر می‌رسید. آن احساس طبیعی تعلق خانوادگی میان شهروندان آزاد دولت شهر که به میزان زیادی مهر خود را بر اندیشه سیاسی افلاطون و ارسطو کوبیده بود، اکنون از میان می‌رود. برای فردی خاص اکنون دشوارتر است که خود را با یک گروه اجتماعی معین تعریف کند. اختلاف عظیم میان انسان‌ها طبقات و اقوام به نظر، بیشتر اختلافی گذرا می‌رسد تا اساسی و پایدار. بدین جهت نظریه‌ها به فرد معطوف می‌شود، اما نه به آن فرد نوعی با جایگاه اجتماعی و اقتصادی خود بلکه، آن فردیت مجرد که می‌توان گفت برای تمام انسان‌ها مشترک است. از جمله ویژگی این فردباوری، انفعال سیاسی است (لیدمان، ۵۴).

رشد آموزه‌های قانون طبیعی سبب پیدایش این نظر جدید و بسیار دموکراتیک شد. ارسطو درباره‌ی برابری نوشته بود اما آن را فقط تا آنجا، اصلی معتبر می‌دانست که به روابط بین شهروندان مربوط باشد. به عبارت بهتر می‌توان گفت که برتری جزء عقلانی از عناصر اصلی شیوه تفکر افلاطون و ارسطو و بسیاری دیگر از اندیشمندان دنیای کهن بوده است. پایه‌ی تفکر ارسطو در توجیه نظام برده‌داری، برتری عقل است. ارسطو، غایت زندگی در دولت-شهر را برخوردارگی از بالاترین ظرفیت عقلانی و شکوفا شدن فضیلت به شمار می‌آورد. ارسطو انسان‌ها را به طور طبیعی از حیث توانایی عقلانی متفاوت می‌پنداشته است. او می‌گفت در آنجا که افراد به طور طبیعی، برخی بر برخی دیگر برتری دارند، رعایت اصول برابری عین بی‌عدالتی و نابرابری است، اما در قانون طبیعی فلسفه‌ی رواقی همه انسان‌ها برابر دانسته شده‌اند. توانایی عقلی انسان، او را قادر می‌کرد قواعد ابدی طبیعت را بشناسد و طبق آن عمل

کند. پذیرش عمومی کمال مطلوب‌های برابری انسان‌ها و برادری جهانی برخی از پایه‌های دموکراسی را برقرار کرده است (عالم، ۲۰۷).

برابری در اندیشه سیسرو

بر طبق حقوق طبیعی همه‌ی انسان‌ها برابر بودند و بدین جهت این امکان وجود نداشت که کسی ذاتاً برده باشد. سیسرو می‌گوید: «طبیعت همه را یکسان خلق کرده است» (لیدمان، ۶۳). در اندیشه سیاسی سیسرو، نظریه قانون طبیعی با نظریه دیگری که شاید میزان اهمیتش از آن بیشتر باشد، توأم شده و این نظریه اخیر عبارت از نظریه مساوات طبیعی افراد بشر است. سیسرو می‌گوید شباهت هیچ شیئی به شیء دیگر قابل مقایسه با آن شباهتی نیست که انسان‌ها به یکدیگر دارند. از این جهت، به هر نحوی که ما انسان را تعریف کنیم، تعریفی واحد و یکسان که به همه انسان‌ها اطلاق شدنی است وجود دارد و این خود دلیل کافی است بر اینکه هیچ‌گونه اختلاف نوعی میان یک انسان و انسانی دیگر وجود ندارد. به واقع نیروی تفکر و قوه‌ی قضاوت عقلانی که تنها نیرویی است که انسان را در سطحی بالاتر از حیوانات قرار می‌دهد مسلماً در ما شریک است (فاستر، ۳۸۳/۱). سیسرو می‌گوید:

هیچ تفاوتی میان انسان و انسان نیست، در واقع عقل که به تنهایی ما را از جانوران فراتر می‌برد و قادرمان می‌کند دست به نفی و اثبات بزنیم، بحث کنیم و مسائل را حل کنیم و دست به نتیجه‌گیری بزنیم، یقیناً میان همه‌ی ما مشترک است و اگر در آنچه می‌آموزد تفاوت‌هایی هست، دست کم در توانایی آموختن یکسان و بی‌تغییر است (Cicero, 1928, 29-30).

سیسرو برخلاف افلاطون و ارسطو معتقد است که گرچه انسان‌ها ممکن است از حیث مقام و مرتبه فضیلت متفاوت باشند، اما از نظر نوعیت همه یکسانند، زیرا که همه از نعمت عقل برخوردارند. زنون نیز یک آرمان ایجابی را تبلیغ می‌کرد و آن برادری خردمندان بود. اگرچه این برادری فقط متعلق به خردمندان است، اما پیشاپیش خبر از انگاره‌ی مهم برابری میان همه‌ی انسان‌ها در مکتب رواقی می‌دهد (کلوسکو، ۲۸۶/۱). بر این اساس یکی از ویژگی‌های اصلی اندیشه‌ی سیسرو فهم‌پذیر بودن قانون طبیعی برای عقل انسانی است. از نظر سیسرو صرف برخورداری از عقل برای برابری همه‌ی انسان‌ها کفایت می‌کند. از نظر او بردگان نیز مثل سایر آدمیان از عقل برخوردارند و از این جهت با دیگران برابرند. بنابراین نظام بردگی نظام نادرستی است، به این علت که نیروی فکر و داوری عقلانی که انسان را از حیوان متمایز

می‌کند در میان همه انسان‌ها مشترک است (پولادی، ۱۰۷/۱).

نظریه دولت جهانی در نظریه رواقیون

این نظر که همه انسان‌ها همشهریانی در یک کشور جهانی هستند که قانونی عقلانی بر آن حاکم است، از مهم‌ترین افزوده‌های رواقیون به فلسفه‌ی سیاسی است. رواقیون معتقد بودند که در عالم، یک دولت جهانی و جامعه‌ی جهانی وجود دارد که هم خدایان و هم انسان‌ها، اتباع آن دولت می‌باشند و این دولت، یک قانون اساسی عام دارد که آن عبارت از، عقل حقیقی و کامل می‌باشد و به مردم تعلیم می‌دهد که به چه اعمالی اقدام و از چه کارهایی اجتناب کنند. عقل حقیقی و کامل، همان قانون طبیعت است که در همه جا، ملاک سنجش می‌باشد؛ برای تمیز نیک از بد و تشخیص صواب از ناصواب. این حقوق طبیعت در اصول، لاتغییر است و تمام افراد آدمی اعم از زمامدار یا رعایا محدود و مجبور به تبعیت از آن می‌باشند و این همان قانون الهی است (پازارگارد، ۲۲۱). این اندیشه که می‌توان به تعبیری دیگر آن‌را «برابری و برادری همه‌ی انسان‌ها» نامید، گسستی است شگفت‌انگیز از نگاه جزیره‌ای پولیسی.

این شکل جدید اجتماع (جامعه جهانی یا حوزه برادری انسان‌ها) برای یونانیان تازگی داشت، بخصوص برای مردمی که در سیستم دولت شهر پرورش یافته بودند، یک تحول فکری عظیم شمرده می‌شد که می‌بایست فکر خود را با این طریقه‌ی نوین وفق می‌دادند. از مطالعه آثار فلسفی آن زمان معلوم می‌شود که فلسفه این دوره تلاش می‌کند که روابط اجتماعی را به صورت دیگری تفسیر نماید که با تفسیر سابق عهد دولت شهر اختلاف دارد. ملاحظه می‌شود که فلسفه‌ی مذکور سعی دارد که دو حس زیر را توأم در افراد تقویت نماید، اول حس فردیت، انزوا و کناره‌جویی، دوم حس بیداری وجدان و خودآگاهی و توجه هر فرد به اینکه وی یک فرد بشری مانند سایر افراد، عضوی است از نژاد انسان و صاحب طبیعت مشترک آدمی است و طبیعت بشری کم و بیش در همه جا یکسان است.

البته در همان یونان عهد کلاسیک، ریشه این فکر که افراد بشر هم از یک نوع نژاد موسوم به انسان هستند (یعنی حس نوعیت) وجود داشته، منتها این فکر در دوره‌ی بعد از ارسطو شروع به نمو و قوت گذاشت و باعث ظهور ایده‌ی جامعه جهانی و حوزه برادری انسان گردید. فکر تمیز میان یونان و بربر نیز در این دوره (یونانی مآبی) رو به ضعف نهاد تا هنگامی که یونانیان با ملل دیگر مخلوط شدند و بتدریج این فکر نیز از میان رفت و از بین رفتن آن، به تقویت ایده‌ی جدید جامعه جهانی کمک کرد.

فلسفه دوره هلنیستیک^۹ سعی کرد تا ایده آل‌هایی را که در آغاز ظهور خود محدود به درون شهرهای کوچک یونانی بود، به جهان بزرگ بسط و نشر دهد. فرضیه جدید در دوره هلنیستی اصل مساوات را به تمام جهان اعم از غلام و برده، خارجی و اقوام بربر بسط داد لذا مجبور شد برای ارضاء و اقناع هر فرد، شخصیت فردی را محترم شمارد و افراد را به یکی دو صورت زیر مساوی بداند اولاً مساواتی سرّی و پنهانی برای ارواح در نظر خدا قائل شود، ثانیاً تمام افراد را در برابر یک قانون موضوعه، مساوی قرار دهد و بدین طریق عدم تساوی‌ها را از لحاظ هوش، درایت، اخلاق شخصی و اموال رعایت نکند و آن‌ها را ناچیز و بی‌اهمیت شمارد. به عبارتی دیگر می‌توان گفت فلسفه‌های هلنیستی، فلسفه‌هایی جهانی بودند و باور سنتی به برتری طبیعی یونانیان نسبت به بربرها را به کناری نهادند (کلوسکو، ۲۷۹/۱). در نتیجه لازم آمد که به جای قانون شهر، قانونی مبسوط و جامع تر به وجود آید که مناسب جامعه‌ی جهانی باشد و قانونی باشد که شامل کلیه‌ی قوانین کشوری شهرهای کوچک گردد یعنی قوانین شهرها در آن منحل باشد.

قدر مسلم آن است که تابعیت شهر جهان بالقوه برای همه کس می‌سر و این در، به روی تمام مردم باز بود زیرا به عقیده رواقیون تابعیت براساس عقل است که آن نیز از خواص مشترک انسان می‌باشد.

از نظر رواقیون، هر انسانی بالطبع یک موجود اجتماعی است، و زیستن در جامعه امر عقل است. اما عقل، طبیعت ذاتی و مشترک همه‌ی آدمیان است؛ از این رو فقط یک قانون و یک وطن برای همه‌ی آدمیان وجود دارد: انسان عاقل شهروند جهان است، نه شهروند این یا آن کشور خاص. رواقیون می‌گویند از این پایه و شالوده نتیجه می‌شود که همه آدمیان خواستار حسن نیت ما هستند، حتی بردگان حقوق خود را دارند، و حتی دشمنان حقی نسبت به لطف و محبت و عفو و بخشش ما دارند (کاپلستون، ۴۵۲/۱).

یک پایه اخلاقی برای نظریه جهان‌وطنی رواقی در غریزه و یا تمایل اساسی صیانت نفس یا حُبّ نفس یافت می‌شد. البته در وهله‌ی اول این تمایل غریزی، برای صیانت نفس، خود را به صورت حُبّ نفس، یعنی خود دوستی فرد، نشان می‌دهد. لیکن به معنی دقیق به ماورای خود دوستی گسترش می‌یابد تا شامل همه‌ی آنچه متعلق به فرد، خانواده، دوستان، همشهریان و بالاخره تمامی انسانیت است، بشود.

از دیدگاه رواقیون، تمام انسان‌ها به علت اشتراک در قانون طبیعت (لوگوس)، اعضای مشترک و متساوی‌الحقوق جامعه‌ای هستند که اولاً در پیشرفت خود با بشریت همگام است و ثانیاً در سطحی مافوق آن اختلافات صوری قرار دارد که دولت‌های ویژه‌ی جهان را از هم متمایز می‌سازد.

جامعه جهانی در نظر سیسرو رواقی

در نظریه سیسرو (رواقیون) قانونی عام وجود دارد که بر همه جوامع انسانی شمول دارد و در این صورت منطقاً باید بپذیریم که به دلیل همین قانون مشترک، همه آدمیان عضو یک جامعه بزرگ‌تر بشری هستند که در آن دارای حقوق برابرند. در کتاب سوم جمهوری سیسرو آمده است: در واقع یک قانون واقعی - یعنی عقل درست - وجود دارد که مطابق با طبیعت است و شامل حال همه انسان‌ها می‌شود و لایتغیر و ابدی است (کلوسکو، ۳۰۵/۱).

سیسرو با این مدعا که در همه جای دنیا منشوری واحد که طبیعت آن را بهترین منشور برای حکمرانی تشخیص داده است، معتقد است که مردم همگی عضو یک جامعه‌ی جهانی هستند. شهروندی که ما در چارچوب اندیشه‌ی سیاسی سیسرو با آن آشنا می‌شویم به دو جامعه‌ی مختلف تعلق دارد و بنابراین تابع دو نوع قانون است: یکی از این دو قانون مثبت و دیگر قانون ازلی است. و هرگاه که میان این دو اصطحکاک پیدا شود، شهروند مواظب است که قانون نخست را به نفع قانون ازل رد کند و از آنجا که قانون ازل همیشه کامل است خود شهروندان در قبال هر نوع کجی یا نقصان که در رفتارشان دیده می‌شود مسئول است.

سیسرو می‌گوید: «آن‌هایی که در قانون سهیم هستند در عدالت نیز باید سهیم باشند و آن‌هایی که از این چیزها به یکسان بهره می‌برند باید به شکل اعضای جامعه‌ای مشترک‌المنافع نگریده شوند. حال اگر این شهروندان جملگی بر حسب تصادف مطیع مقامات و قدرت‌های واحدی باشند، در آن صورت گفتار ما در حوزه‌ای وسیع‌تر صحت می‌یابد ولی حقیقت این است که همه‌ی آن‌ها از این سیستم ملکوتی که ناشی از عقل و اندیشه‌ی یزدان برین است اطاعت می‌ورزند و به همین دلیل است که ما باید عالم وجود را به شکل قلمروی واحد و مشترک‌المنافع که خدایان و انسان‌ها عضو آن هستند درک کنیم» (فاستر، ۳۸۳/۱).

از نظر سیسرو، افراد بشر به هر نحوی که از حیث نژاد یا موقعیت جغرافیایی دولت‌های متبوعشان از هم جدا و مشخص باشند، باز به حکم طبیعت اعضای یک دولت بزرگ و مشترک جهانی هستند که تمام انسان‌ها را در بر می‌گیرد. به عبارت دیگر، عضویت انسان در

جامعه‌ای بزرگ‌تر (به مفهومی که مکتب رواقی و سیسرو در نظر دارد)، به هیچ وجه مانع از این نیست که وی، در عین حال، عضویت دولت خاصی را هم داشته باشد، به عکس، خود این موضوع که انسان ممکن است به دولتی متعلق باشد، کاملاً با قانون طبیعت سازگار است. بنابراین در نظریه‌ی سیسرو، برخلاف نظریه‌ی ارسطو، اعتقاد به برابری طبیعی انسان‌ها منطقیاً به نظریه‌ی تعلق همگان به دولت واحد جهانی و حقوق برابر همه افراد بشر ختم می‌شود. به عقیده سیسرو، اگر قبول کنیم که قانونی که قابل اطلاق به هرگونه موجود انسانی است، وجود دارد، نتیجه این می‌شود که تمام موجودات انسانی به علت همین اشتراک در قانون، اعضای مشترک و متساوی الحقوق جامعه هستند که اولاً در پیشرفت خود با پیشرفت جامعه همگام است و ثانیاً در سطحی مافوق آن اختلافات صوری قرار دارد که دولت‌های ویژه‌ی جهان را از هم متمایز می‌کند. اعتقاد به یک قانون عام جهانی و تعلق همگان به یک قانون عام و همین‌طور اعتقاد به یک دولت جهانی و شهروندی جهانی راه را برای اندیشه حقوق ملل در نظریه‌های سیاسی و حقوقی باز کرد.

نتیجه‌گیری

قانون طبیعی که بیشترین سهم فرهنگ یونان در میراث اندیشه بشری است براین ادعا استوار است که در دسترس عقل بشری است و همگان به آن معترف‌اند؛ حتی کشف حق طبیعی درست به دلیل عقلانی بودنش، پیشاپیش مبتنی بر کاربرد عقل است. بنابراین اصل اساسی در این سیر فکری، انسانی است که به عنوان موضوعی قابل بررسی قلمداد می‌شود. انسان برخوردار از عقل، به حکم و فتوای عقل مطیع لوگوس یا قانون طبیعی است؛ به عبارتی دیگر آن عاملی که می‌تواند قانون طبیعی که همانا عبارت از اندیشه ازلی و نهانی خداوند است را برای انسان کشف کند و رفتار و روش وی را با مفاد آن تطبیق دهد، نیروی عقل انسانی است.

لوگوس ساختار عقلانی عالم یا همان نظام عقلانی حاکم بر عالم است که مشتمل بر سه حقیقت است: ۱- هماهنگی همواره حاصل اضداد است؛ ۲- هر چیز در حرکت و تغییر دائم است؛ ۳- جهان، آتش زنده و پاینده است. بنابراین لوگوس همان نظم عقلانی و الهی در فلسفه‌ی خدانشناسانه‌ی هراکلیتوس است. مسأله اساسی این که لوگوس امری عام و همگانی است و عقل نقطه‌ی اشتراک آن محسوب می‌شود. به عبارتی دیگر، از دیدگاه رواقیون عقل انسانی که عامل دریافت قانون عام و جهان‌شمول و ثابت طبیعت محسوب می‌شود، عامل

برابری همه انسان‌ها محسوب می‌شود. بنابراین می‌توان گفت اصل آزادی، برابری و برادری همه انسان‌ها که شعار اصلی انقلاب فرانسه نیز محسوب می‌شود و امروزه نیز یکی از مهم‌ترین اصول دموکراسی به حساب می‌آید، یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم برگرفته از قانون طبیعی است. از دیگر نتایج نظریه قانون طبیعی این است که در یک جامعه مدنی انسان‌ها به دلیل تبعیت از قانونی مشترک، شهروند یک جمهوری جهانی محسوب می‌شوند. از دیدگاه رواقیون همه‌ی انسان‌ها همشهریانی در یک کشور جهانی هستند که قانونی عقلانی بر آن حاکم است. فلسفه‌ی دوره‌ی هلنیستیک سعی کرد تا ایده‌آلهایی را که در آغاز ظهور خود محدود به درون شهرهای کوچک یونانی بود به جهان بزرگ بسط و نشر دهد. می‌توان گفت این روند در ادامه‌ی خود به جریانی جهانی رسید. جهانی شدن که به خروج فرد از حالت درون‌نگرانه و متکی به یک منطقه خاص به سمت یک هویت برون‌نگرانه و فرا سرزمینی کمک می‌کند و این امر بیانگر حرکت از نگاه به درون به سوی نگاهی بازتر است. جان تامپلسون این نکته را یادآور می‌شود که این حرکت تنها در قالب گذر از یک نظم محلی به نظم کلان نمی‌گنجد و نه تنها فراتر از تأثیرگذاری‌های ارتباطات، حمل و نقل و تکنولوژی جدید است، بلکه به تحکیم هرچه بیشتر پیوندهای وابستگی متقابل میان انسان‌ها می‌انجامد.

منابع

- اروین، ترنس، *تفکر در عهد باستان*، محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، قصیده، ۱۳۸۰.
- استید، کریستوفر، *فلسفه در مسیحیت باستان*، عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰.
- اشتراوس، لئو، *حقوق طبیعی و تاریخ*، باقر پرهام، تهران، آگه، ۱۳۷۳.
- ایلخانی، محمد، *متافیزیک بوئتیوس* (بحثی در فلسفه و کلام مسیحی)، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۸۰.
- آگوستین، قدیس، *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، تهران، انتشارات سهروردی، ۱۳۸۱.
- برن، ژان، *فلسفه رواقی*، ابوالقاسم پورحسینی، تهران، سیمرخ، ۱۳۶۳.
- پازارگارد، بهاء‌الدین، *تاریخ فلسفه سیاسی*، تهران، زوار، چاپ پنجم، ۱۳۸۲.
- پولادی، کمال، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب*، تهران، مرکز، ۱۳۸۲.
- توحیدفام، محمد، *فرهنگ در عصر جهانی‌شدن*، تهران، روزنه، ۱۳۸۲.
- توماس آکویناس، قدیس، *در باب هستی و ذات*، ترجمه فروزان راسخی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲.
- دورانت، ویلیام جیمز، *تاریخ تمدن*، امیر حسین آریان‌پور، فتح‌اله مجتبابی، تهران، علمی و فرهنگی،

۱۳۷۸.

- دیل، هالینگ، *تاریخ فلسفه غرب*، عباس اذرنگ، تهران، ققنوس، ۱۳۸۷.
- راسل، برتراند راسل، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۶۵.
- ضمیران، محمد، *گذار از جهان اسطوره به فلسفه*، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.
- عالم، عبدالرحمن، *تاریخ فلسفه سیاسی غرب*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۲.
- فاستر، مایکل. ب، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۳.
- فرهادپور، مراد، *عقل افسرده تأملی در باب تفکر مدرن*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
- قرلسفلی، محمد تقی، *ماهیت پارادایمی اندیشه سیاسی*، بابلسر، دانشگاه مازندران، ۱۳۸۷.
- کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، جلد اول یونان و روم، سید جلال مجتبوی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
- کلوسکو، جرج، *تاریخ فلسفه سیاسی*، خشایار دیهیمی، تهران، نی، ۱۳۸۹.
- کمپرتس، تئودور، *متفکران یونان*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.
- گاتری، دبلیو. کی. سی، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه مهدی قوام صفری، فکر روز، ۱۳۷۶.
- _____، *فلاسفه یونان از طالس تا ارسطو*، حسن فتحی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵.
- گاتلیپ، آنتونی، *رویای خرد*، ترجمه لیلا سازگار، تهران، ققنوس، ۱۳۸۴.
- لیدمان، اریک، *تاریخ عقاید سیاسی*، ترجمه سعید مقدم، تهران، اختران، ۱۳۸۱.
- ورنر، شارل، *حکمت یونان*، بزرگ نادرزاد، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- Cicero, *Lows, In De Re Publica, De Legibus*, C. W. Keyes, trans. Loeb Classics Library ed. Cambridge, mass, 1928.
- Craig, Edward, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, Vol: 3, 1998.
- M. G. Gupta, *History if Political Thought*, Published by chaitanya publishing house, University Road, 1982.
- Ryan K. Balot, *Greek Political Thought*, Blackwell Publishin. 2006.