

زندگی هماهنگ با طبیعت از نظر سه فیلسوف رواقی سنا، اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس

محمدجواد اسماعیلی^۱، سینا مشایخی^۲

چکیده

«زندگی هماهنگ با طبیعت» شعار اصلی فلسفه رواقی است. همچنین این مفهوم پیوند میان طبیعت و اخلاق را در آراء رواقیان بخوبی نمایان میسازد. تحقیق در باب ریشه‌های این مفهوم در آراء رواقیان از «زنون کیتیومی» مؤسس مکتب رواقی تا «مارکوس اورلیوس» آخرین فیلسوف رواقی، از بسط یافتن گستره معانی «هماهنگی با طبیعت» حکایت دارد: (۱) طبیعت فردی، بمعنای هماهنگی با قوه عاقله؛ (۲) طبیعت کلی، بمعنای هماهنگی با تقدیر و اموری که در اختیار ما نیستند؛ (۳) طبیعت اجتماعی، بمعنای هماهنگی با اجتماع و قوانین اجتماعی. جالب توجه است که در اخلاق رواقیان برای هر کدام از این گستره‌ها، از اصطلاحات ناظر به طبیعت استفاده شده است؛ بعنوان مثال، مفاهیم صیانت ذات، مهربانی، عقل سلیم و مشیت الهی در جهان. مسئله اصلی در این تحقیق، کارکردهای «زندگی هماهنگ

۱۵۵

۱. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران؛ esmaeili@irip.ir

۲. کارشناس ارشد فلسفه اخلاق (نویسنده مسئول)؛ okr1362@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۵/۴/۱۲ تاریخ تأیید: ۹۵/۶/۲



با طبیعت» در اخلاق رواقی است. از اینرو، بررسی ما در آراء سه فیلسوف رواقی - سنکا، اپیکتوس و اورلیوس - بر پایه منابع موجود از ایشان، صورت گرفته است. در پایان نیز بعنوان نتیجه‌گیری چنین خواهد آمد که تلاش رواقیان، بخصوص این سه فیلسوف، در جهت تأکید بر مفهوم رواقی «زندگی هماهنگ با طبیعت» برای ایجاد پیوند میان نظم درون انسان و نظم کل طبیعت و اجتماع است، زیرا در فلسفه رواقی، انسان جزئی از کل است و با این ارتباط میبایست به هماهنگی و سعادت خود، اجتماع و کل کمک کند.

کلیدواژه‌ها: رواقیان، زندگی هماهنگ با طبیعت، صیانت ذات، سنکا، اپیکتوس،

اورلیوس

* * *

مقدمه

در نوشتار حاضر مفهوم هماهنگی با طبیعت براساس آراء رواقیان متأخر - سنکا، اپیکتوس^۱ و مارکوس اورلیوس^۲ - بررسی میشود. مهمترین دلیل برای بررسی مفهوم هماهنگی با طبیعت، تأکید ویژه رواقیان بر این مفهوم در اخلاق و نقش آن در فهم اندیشه‌های این سه فیلسوف است؛ اینکه فلسفه در عمل، نقش کلیدی در اندیشه‌های رواقیان ایفا کرده و رواقیان توانسته‌اند با استفاده از توانمندیهای استدلالی فلسفه نظری چون مفهوم هماهنگی با طبیعت، برای ساختارمند کردن و توجیه عقلانی اخلاق عملی سود ببرند.

بررسی این بحث در آثار رواقیان متأخر بویژه سنکا، اپیکتوس و مارکوس اورلیوس، ناظر به منابع نسبتاً کامل از این سه فیلسوف است که هم اکنون در دسترس ما قرار دارد: از سنکا بیش از ده اثر مرتبط با فلسفه که *نامه‌های اخلاقی* به ^{۱۵۶} لوسیوس^۳ و *مسائل طبیعی*^۴ از مهمترین آنهاست. از اپیکتوس نیز *دستنامه*^۵ و چهار

1. Lucius Annaeus Seneca (c. 4 BCE-CE 65)
2. Epictetus (AD 55-AD 135)
3. Marcus Aurelius (26 April 121 AD-17 March 180 AD)
4. *Epistulae Morales ad Lucilium* (Moral Letters to Lucilius)
5. *Naturales Quaestiones* (Natural Questions)
6. *Enchiridion*



بخش از هشت بخش گفتارها^۱ که شامل گزارشهای فلاویوس آریانوس^۲ از درسهای وی است و نیز کتاب تأملات^(۱) نوشته مارکوس اورلیوس. دلیل دیگر آن است که این سه فیلسوف رواقی حدوداً در قرون اول تا دوم میلادی میزیستند و میتوان با بیان اندیشه‌های رواقی از نظر سنکا که مدتی از زندگی خود را مشاور نرون^۳ امپراتور روم (حک: ۵۴-۶۸ م) بود و اپیکتوس که مدتی از زندگی خود را در بردگی سپری کرده و اورلیوس در جایگاه امپراتور روم (حک: ۱۶۱-۱۸۰ م) بود، ساحت‌های گوناگون یک فلسفه را در عمل بررسی کرد.

فلسفه رواقی متأخر بسبب سازگار بودنش با نیازهای اخلاقی طبقات مختلف اجتماع - از امپراتور گرفته تا مشاور امپراتور، برده و مردمان عادی - دارای چنان اعتباری شد که توانست در اخلاق عملی پیروان ادیان آسمانی نظیر مسیحیت نیز تأثیر بگذارد، چنانکه مصنفات اپیکتوس جزء مواد درسی مسیحیت گنجانده شد و شاید بدینگونه به حیات فکری خود در آموزه‌های اخلاقی مردمان ادامه داد.^(۲)

۱. زمینه‌های تاریخی

زمینه‌های تاریخی بحث حاضر خود از سه ساحت تشکیل میشود که عبارتند از:
الف) نگاهی گذرا به زندگی و آثار سنکا، اپیکتوس و مارکوس اورلیوس
ب) واژه‌شناسی مفهوم هماهنگی با طبیعت در فلسفه رواقی
ج) زمینه مفهومی کاربرد اصطلاح «هماهنگی با طبیعت» در فلسفه و اخلاق از جان‌شینان افلاطون تا رواقیان

الف) زندگی و آثار سه فیلسوف رواقی

- زندگی و آثار سنکا

لوسیوس آنائوس سنکا در سال چهارم قبل از میلاد^(۳) در کوردوبا (شهری در ۱۵۷ اسپانیا) در خانواده‌ی ثروتمند بدنیا آمد. پدر او سنکای خطیب یا سنکای معمر از خطیبان معروف روم بود و برای پرهیز از اشتباه میان نام وی با پدرش، او را

1. *Discourses*
2. Flavius Arrianus (c. AD 86-160)
3. Nerō Claudius Caesar Augustus Germanicus (37 AD-68 AD)



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ زندگی هماهنگ با طبیعت از نظر سه فیلسوف رواقی ...

«سنکای جوان» نیز نامیده‌اند. سنکا، کودکی خود را نزد مادرش هلویا^۱ که زنی فرهیخته بود، گذراند. وی از این دوره و تأثیر مادرش در رشد علمی خود بسیار با تحسین یاد کرده است.^(۴) وی نه سال داشت که به همراه خاله‌اش برای تحصیل خطابه و فلسفه به روم رفت.^(۵) خانواده او نیز پس از مدتی به روم رهسپار شدند. سنکا همانجا خطابه را نزد پدرش آموخت و برخلاف رسمی که در آن زمان وجود داشت و رومیان فرزندان با استعداد خود را برای کسب فلسفه به آتن میفرستادند، وی به علت هزینه سنگین تحصیل در آتن، در روم ماند و با معلمی که پدر برای او برگزید به تحصیل فلسفه پرداخت. معلم او در فلسفه آتالوس^۲ رواقی و سوتیون^۳ فیثاغوری بود. شناخت ما از این دو معلم تنها بر پایه آنچه سنکا به ما گفته است بدست می‌آید. سنکا از آتالوس اخلاق و طبیعیات رواقی را بخوبی آموخت.^(۶) او از سوتیون نیز آموزه‌های سکستیوس^(۷) را فرا گرفت و به انجام ریاضتهایی چون گیاهخواری پرداخت و بر اثر این ریاضتها بیمار گشت.^(۸) سنکا در سال بیستم میلادی برای درمان بیماری به همراه خاله و عموی خود به اسکندریه مصر رفت. و در سال ۳۱ م. به روم بازگشت و انجام کارهای سیاسی را برای کسب مقام دادرسی^۴ آغاز کرد.^(۹) در این دوره سنکا توفیق بسیاری در فعالیتهای سیاسی و سنا یافت و در همین ایام اولین کتاب خود را بنام *درباره تقدیر*^۵ نگاشت. وی در سال ۳۸ م. به علت انتقاد از شیوه حکمرانی کالیگولا^۱ (حک: ۳۷-۴۱ م.) زندانی شد و محکوم به مرگ گردید ولی از آنجایی که بعلت ابتلا به بیماری سل، مرگ او را حتمی می‌انگاشتند، وی را اعدام نکردند.^(۱۰)

در این دوره، سنکا روابط خود را با دادگاههای روم گسترش داد و همچنین با دو خواهر کالیگولا یعنی آگریپینیا^۷ - مادر نرون - و جولیا لیویلا^۸ که در تصمیم‌گیریهای امپراتور نقش کلیدی داشتند، آشنا شد.^(۱۱) بنظر میرسد همین آشنایی، زمینه را برای بکارگیری سنکا در دربار امپراتور بعدی، نرون فراهم ساخته باشد. در سال ۴۱ م. هنگامی که کلادیوس امپراتور روم شد، سنکا به کورسیکا^۹ تبعید شد. در این دوران سنکا چندین

1. Helvia
2. Attalus (c. 25 AD)
3. Sotion (fl. 1st century)
4. magistracy
5. *De Providentia (On Providence)*
6. Caligula (31 August AD 12-24 January AD 41)
7. Agrippina
8. Julia Livilla
9. Corsica

کتاب به نگارش درآورد. در سال ۴۹ م. پس از ازدواج کلادیوس با آگریپینا (مادر نرون)، سنکا نیز از تبعید رهایی یافت و به روم دعوت شد و به مسئولیت تعلیم نرون گماشته شد. وی پس از به قدرت رسیدن نرون در سال ۵۴ م. بعنوان مشاور او انتخاب شد. اما مخالفت با شیوه زمامداری نرون و نیز کشته شدن بسیاری از دوستان سنکا بدستور نرون، سبب شد که وی دو بار در سالهای ۶۲ و ۶۴ م. تقاضای کناره‌گیری از مسئولیت نماید.^(۱۲) سنکا در سال ۶۵ م. پس از افشای توطئه قتل نرون به جرم همدستی با سوء قصد کنندگان، به مرگ محکوم شد و او را مجبور به خودکشی کردند.^(۱۳) آثار فلسفی او عبارتند از:

۱. درباره تقدیر

این رساله کوتاه، در شش بخش و بشکل گفتگو نوشته شده است. سنکا در این رساله به مسئله طرح رواقی تقدیر و نیز شرّ در جهان پرداخته و نتیجه میگیرد که هیچ واقعه بدی برای حکیم اتفاق نمی‌افتد، زیرا بد برای حکیم بمعنای افکار بد و میل به ثروت و شهرت است.^(۱۴)

۲. درباره کوتاهی عمر^(۱۵)

سنکا این رساله را برای دوستش پولینوس^۱ نوشته است. وی در این رساله بسیاری از اصول رواقی را درباره طبیعت زمان جمع‌آوری کرده تا نشان دهد که چگونه انسان میتواند در گستره زمانی که طبیعت به او داده، فضیلت و امور مهم را کسب کند.^(۱۶)

۳. درباره خشم^۲

این رساله دارای سه بخش است. سنکا در این رساله با بیان اخلاق رواقی به این موضوع پرداخته که انسان چگونه میتواند شهوات خود را کنترل کند. در این رساله خشم، در زمره یکی از خواسته‌های نفس مطرح شده و موضوعی در قلمرو احکام عقل است، زیرا شهوات بنوعی کج‌فهمی از واقعیت است.^(۱۷)

۴. درباره زندگی سعادت‌مندانه^(۱۸)

سنکا این رساله را در شکل گفتگو به نگارش درآورده و در ۲۸ بخش تنظیم کرده است. وی در این رساله بیان میدارد که تعاقب و خواست سعادت همان چیزی است که با پیروی و تعاقب از عقل بدست می‌آید. عقل در این رساله بمعنای فهم فرایندهای طبیعت است.^(۱۹)

۵. درباره آرامش روحی^۳

سنکا این رساله را بشکل گفتگو نگاشته و در آن به چگونگی درمان دوستش

1. Paulinus
2. *De Ira (On Anger)*
3. *De Tranquillitate Animi (On Tranquillity of Mind)*



سرنوس^۱ از اضطراب، نگرانی و انزجار از زندگی پرداخته است. وی آرامش روحی را با کسب فضایل و هماهنگی درونی ممکن میدانند.^(۲۰)
۶. درباره احسان^(۲۱)

این رساله در هفت بخش نوشته شده و با رویکردی اخلاقی و سیاسی نگاشته شده است. در این رساله به حیات اشراف و طبیعت ارتباطهای ایشان پرداخته شده است. نکته مهم در این رساله بررسی خیر در جامعه رومی است که در آن اشراف با ترویج احسان و هدایا میتوانند به مساوات در جامعه کمک کنند.^(۲۲)
۷. درباره بخشش^۲

سنکا این رساله را برای نرون نگاشته و در آن به تمایز میان حاکم خوب و دیکتاتور پرداخته است. وی در این رساله بیان میدارد قدرت واقعی، قدرتی است که توسط عقل عالم راهنمایی میشود و به همین دلیل میگوید که بخشش، دلسوزی نیست بلکه امری عقلانی است که باعث دوام حکومت است.^(۲۳)
۸. درباره پایداری حکیم^۳

در این رساله سنکا به خصوصیات حکیم میپردازد که امور خارجی نمیتوانند بر او تأثیر بد یا رنج وارد آورند.^(۲۴)
۹. درباره فراغت^۴

این رساله اکنون در قطعاتی پراکنده در دسترس است. سنکا در این رساله بیان میدارد که حکیم فارغ از اموری است که بواسطه آن طبیعت در آینده به او آسیب خواهد رساند، زیرا حکیم از نگرانیهای دنیوی فارغ است.^(۲۵)
۱۰. درباره تسلیت^۵

این رساله دارای سه بخش است که در آن سنکا به مفهوم تسلیت در آموزه‌های رواقی پرداخته و در آن به وضعیت بشر در جهان بجای پیشنهاد تسلی میپردازد. سنکا این رساله را در تبعید نگاشته است.^(۲۶)

۱۱. نامه‌های اخلاقی به لوسیلیوس

این رساله مشتمل بر ۱۲۴ نامه سنکاست که در زمان بازنشستگی پس از پانزده سال خدمت نوشته شده است. سنکا این نامه‌ها را برای شخصی به نام لوسیلیوس^۶

1. Serenus
2. *De Clementia (On Clemency)*
3. *De Constantia Sapientis (On the Firmness of the Wise Person)*
4. *De Otio (On Leisure)*
5. *De Consolation (On Consolation)*
6. Lucilius Junior



نگاشته، اما این احتمال وجود دارد که وی شخصیتی خیالی باشد. در این نامه‌ها سنکا به لوسیوس توصیه‌هایی برای اینکه چگونه فردی رواقی شود، بیان میدارد. همچنین این نامه‌ها حاوی نگرشی منحصر بفرد درباره زندگی روزانه مردمان در روم باستان میباشد.^(۲۷)

۱۲. مسائل طبیعی

این رساله دارای هشت فصل بوده و دایرةالمعارفی درباره امور طبیعی و طبیعیات است. در این کتاب به امور مختلفی چون رنگین‌کمان، آب، برف، یخ، زمین‌لرزه و ... پرداخته شده است. همچنین در این رساله به ربط طبیعت با اخلاق نیز توجه شده است.^(۲۸)

- زندگی و آثار اپیکتوس

اپیکتوس در حدود سال ۵۵م در فریجیا^۱ (ناحیه‌یی در جنوب غربی ترکیه امروزی) دنیا آمد. شایان ذکر است که منابع ما درباره دوران زندگی اپیکتوس محدود به آنچه در کتاب گفتارها آمده، میباشد. اپیکتوس در زمان کودکی به بردگی یکی از ثروتمندان و نزدیکان دربار نرون بنام اپافرودیتوس^۲ درآمد و از فریجیا به روم رفت. زمان آمدن اپیکتوس از فریجیا به روم معلوم نیست. اپیکتوس در دوران بردگی خود در روم، به راهنمایی فیلسوفی رواقی به نام موسونیوس روفوس^۳ که یکی از سناتورهای روم بود با آموزه های رواقی آشنا شد و احتمالاً در خانه این حکیم با سنکا دیدارهایی پیدا کرد.^(۲۹)

اپیکتوس در کتاب گفتارها، خود را پیرمردی لنگ میخواند. در اینباره چنین حکایت کرده‌اند که اپیکتوس در دوران بردگی بر اثر شکنجه اربابش لنگ شده است.^(۳۰) اپیکتوس پس از آزادی از قید بردگی و به حمایت موسونیوس به تدریس در روم پرداخت، تا سال ۹۵م که دومیتیان^۴ امپراتور وقت روم، فیلسوفان تمام ممالک ایتالیا را تبعید کرد. احتمالاً در این زمان اپیکتوس به نیکوپولیس^۵ مهاجرت کرد و با شهرتی کافی که باعث جذب شاگردان زیادی برای او شد، زندگی ساده‌یی را در قبال شهریه‌یی که از آنها میگرفت، گذراند.^(۳۱)

۱۶۱

1. Phrygia
2. Epaphroditus
3. Musonius Rufus (1st century AD)
4. Domitian (B. 53- C. 130)
5. Nicopolis



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ زندگی هماهنگ با طبیعت از نظر سه فیلسوف رواقی ...

اپیکتئوس تا پایان عمر ازدواج نکرد و طبعاً فرزندی نیز نداشت.^(۳۲) وی تأثیر بسیاری در پیشرفت مکتب رواقی داشت. تعلیمات شفاهی او منبع مهمی برای الگوسازی رواقیان از تعلیم و تربیت در این دوره شد. گرچه او مستقیماً وارد سیاست نشد، اما توصیه‌های وی در مقامات رومی مؤثر بود؛ چنانکه تعلیمات او در نوع تفکر اورلیوس و دیگر امپراتوران و بزرگان روم انعکاس یافته است.^(۳۳) در سال ۱۳۵ م. پس از میلاد درگذشت.

به نظر میرسد آثار بجا مانده از اپیکتئوس را خودش ننوشته باشد، بلکه توسط شاگردش آریان دستنویس شده باشد. این آثار عبارتند از: *گفتارها* و *دستنامه* که احتمالاً در طی سالهای ۱۰۴ تا ۱۰۷ م. که آریان شاگرد او بوده تقریر و نوشته شده‌اند.^(۳۴)

۱. *گفتارها*

گفتارها معادل واژه *Diatribai* بمعنی خطابه‌ها یا رسائل کوتاه اخلاقی است. بنظر میرسد این کتاب، گفتگوی میان اپیکتئوس و شاگردانش پس از درس رسمی و برای گزارش تعالیم روزانه‌شان بوده است. شواهد موجود در متن *گفتارها* نشان میدهد که اپیکتئوس در درس *گفتارهای رسمی کلاسش*، آثار رواقیان اولیه چون زنون^۱، کلئانتس^۲ و خروسیپوس^۳ را به شاگردانش درس میداده که این جنبه از تعالیم تعالیم اپیکتئوس را آریان، دستنویس نکرده است.

اپیکتئوس در این *گفتارها* بدقت به شاگردانش می‌آموزد که چگونه زندگی فیلسوفانه همچون یک رواقی داشته باشند. او با آنها از حیطة وسیعی از موضوعات سخن میگوید؛ از دوستی تا بیماری، از ترس تا فقر، از آنچه بدست می‌آورند و آرامششان را حفظ میکند و اینکه چرا آنها نباید از رفتار دیگر مردمان خشمگین شوند.^(۳۵)

دو خصوصیت کتاب *گفتارها*، یکی وحدت موضوع و تداوم آن است که در قطعاتی که از رواقیان باقی مانده، دیده نمیشود و دیگر این نکته است که این نوشته‌ها فاقد اظهارات شخصی اپیکتئوس بوده و صرفاً شامل تفکرات و تأملات اخلاقی است.^(۳۶)

۲. دستنامه

دستنامه یا *رساله آموزشی* برگردان واژه *Encheiridios* بمعنای «در دست» یا «دم دست» است. بنظر میرسد این کتاب کم حجم چکیده *گفتارها* و راهنمای تمام آموزه‌های اپیکتئوس درباره اخلاق رواقی باشد. برخی از عبارات موجود در *دستنامه*

1. Zeno of Citium (334 BC-262 BC)
2. Cleanthes (c. 330-c. 230 BC)
3. Chrysippus (c. 280-207 BC)



برگرفته از گفتارها هستند، اما در حقیقت این کتاب کوچک در بردارنده نکات مهمی از فلسفه اپیکتتوس است که در کتاب گفتارها بعثت برخی مبهم گوییها گم و پنهانند.^(۳۷) کتاب دستنامه در قرن پنجم میلادی توسط سیمپلیکیوس^۱، یکی از شارحان مشهور ارسطو، شرح و تفسیر شده است.

۳. قطعات^۲

قطعات، مشتمل بر ۳۶ قطعه از گفته‌های اپیکتتوس است که نویسندگان بعدی از او نقل قول کرده‌اند. این ۳۶ قطعه، بدست آمده از آثار نویسندگانی چون آرنوبیوس^۳، آیولیوس گیلیوس^۴، مارکوس اورلیوس و استوبائوس است.^(۳۸)

- زندگی و آثار مارکوس اورلیوس

مارکوس اورلیوس آنتونینوس در سال ۱۲۱ م. پس از میلاد در روم و در خانواده‌یی اشراف‌زاده دنیا آمد. او در خردسالی، پدر خود را از دست داد و پدر بزرگش تربیت وی را به عهده گرفت و در سن هشت سالگی به مدرسه روحانی سالیس رفت.^(۳۹)

اورلیوس زندگی خود در کودکی را چنین توصیف میکند که او بسبب بهره‌مند بودن از والدین، معلمان، خواهر، نزدیکان و دوستان خوب، سپاسگزار خداوند است. وی در دوران خردسالی همچون تمام نجیب‌زادگان رومی به آموختن شعر و علم بلاغت پرداخت. استاد او در این زمینه فرونتو^۵ بود که مکاتبات برجای مانده از استاد و شاگرد، حکایتگر تأثیر عمیق شاگرد نسبت به استاد است.^(۴۰)

اورلیوس در یازده سالگی به فراگیری فلسفه، شعر و بلاغت، همراه با شیوه‌یی مبتنی بر ریاضت پرداخت که این شیوه سلامت جسمانی او را به خطر انداخت. وی سپس آموختن شعر و بلاغت را برای تمرکز بر آموزش فلسفه کنار گذاشت و به سلک رواقیان درآمد. اورلیوس با این حال و در کنار فراگیری فلسفه، با مسائل حقوقی و قوانین نیز آشنایی پیدا کرد که برای آینده وی در مقام امپراتوری روم مهم و مؤثر بود. معلم فلسفه اورلیوس، سکستوس چائرونایی^۶ نوه پلوتارک بود.^(۴۱)

۱۶۳

1. Simplicius (c. 490-c. 560 CE)
2. *Fragments*
3. Arnobius (died c. 330 AD)
4. Aulus Gellius (ca. 125 AD-after 180 AD)
5. Cornelius Fronto (c. 100-170)
6. Sextus of Chaeronea (fl. c. 160 AD)



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ زندگی هماهنگ با طبیعت از نظر سه فیلسوف رواقی ...

سال هفتم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۵
صفحات ۱۵۵-۱۸۸

اورلیوس در سال ۱۶۱ م به امپراتوری روم رسید و در دوران زمامداری خود جنگهایی را انجام داد و همواره سعی میکرد که زندگی یک امپراتور را با آن مفاهیمی که از شهروند جهانی، عدالت و برابری انسانها مورد نظر او بوده، سازگار کند. سیسرون درباره اورلیوس میگوید: او مردی بود که فلسفه رواقی را با اعتقادی راسخ قبول کرد و نه فقط برای اتلاف وقت برای مباحثات بیهوده، بلکه زندگی خود را کاملاً با اندیشه‌های رواقی هماهنگ کرد. او در زمانی که رواقیان بدست دومیتیان به قتل میرسیدند و روزگار رشوه‌خواری و حکومت جباران بود به حمایت از رواقیان پرداخت.^(۴۲)

اورلیوس آخرین فیلسوف بزرگ رواقیان است و کتاب *تأملات* از او باقی مانده است و در سال ۱۸۰ م درگذشت.

کتاب مهم اورلیوس (*تأملات*) در دوازده بخش نوشته شده است. این کتاب هرچند مختصر است اما حاوی نکات بسیار عمیقی است که در اصل، یادداشتهای شخصی اورلیوس میباشد که نویسنده در آن تمام اندیشه‌هایش درباره زندگی را در طول رسیدن به شهرت در زندگی نامه‌یی به ثبت رسانده است. نثر کتاب نشان میدهد که نوشته‌ها در زمانهای متعدد نوشته شده و در مواردی چنان موجزند که معنای کامل از آن نمیتوان دریافت.

هدف از نگارش این رساله، بیان فلسفه رواقی مبتنی بر مباحث عقلی در اخلاق نیست، بلکه صرفاً بیان آن اموری بوده که روح و فکر اورلیوس رواقی را به خود مشغول داشته است؛ نوشته‌هایی بوضوح و در کمال صداقت درباره اموری که اورلیوس با آنها زیسته است. تنها فصل آغازین کتاب اول، مطالبی را دربردارد که شباهتی به سبک اعتراف‌نامه یا حدیث نفس دارد، اما در مابقی کتاب، این شیوه پیگیری نشده است.

هر چند در زمان نگارش *تأملات*، او با فیلسوفان دیگری همچون سنکا و اپیکتوس همعصر بوده، اما اندیشه‌های اورلیوس زیاد موافق با سنکا نبوده است. تناقض‌گوییهای سنکا مابین دعوی و عملش، در اورلیوس دیده نمیشود و همچنین با اینکه روح اندیشه‌های اپیکتوس در نوشته‌های او بچشم میخورد اما اورلیوس در مورد مباحث اخلاقی متواضعتر است و در اندیشه‌های او بی‌پروایی بی‌حد و حصر اپیکتوس در دادن حکمهای قطعی دیده نمیشود. سختی و غرور رواقی در بیان دیدگاههای نرمش‌ناپذیر، در نوشته‌های اورلیوس بوسیله تلفیق روح افلاطونی با فلسفه وی لطیفتر میشود. در این مورد، اورلیوس با ارسطو نیز - برغم دیگر رواقیان - درباره نظریه‌یی که گناهان را دارای درجه شدت و ضعف میدانست و آنها را غیریکنواخت میپنداشت، موافق است و ترحم را بعنوان احساسی قلبی در فلسفه خود میپذیرد.^(۴۳)

۱۶۴



ب) واژه‌شناسی

زنون کیتیومی، بنیانگذار مکتب رواقی، اصطلاح «زندگی هماهنگ با طبیعت»^۱ را در آثار خود بکار برده است^(۴۴) که در زبان لاتینی به «*secundum naturam vivere*»^(۴۵) ترجمه شده است و بترتیب بازتاب در نشر کتابهای انگلیسی این دو معادل^(۴۶) «*to live according to nature*» و «*living in agreement with nature*»^(۴۷) برابر آن نهاده شده است. در ترجمه‌های فارسی، این اصطلاح، پیروی طبیعت^(۴۸)، متابعت از طبیعت^(۴۹)، همدردی و هماهنگی جهانی^(۵۰)، زیستن در توافق (یا هماهنگ) با طبیعت^(۵۱)، بازگردان شده است. باید توجه داشت که واژه یونانی طبیعت (*phusis*) در ترجمه لاتینی به «*natura*» برگردان شده است و در زبان انگلیسی نیز از معادل «*nature*» استفاده شده است که نباید آن را به طبیعت جسمانی صرف منحصر کرد، زیرا در اصطلاح اصلی یونانی واژه «*φύσει*» (*physica*) یا طبیعت، اعم از واژه «*naturam*» یا ذات و طبیعت بوده و مترجمان به این موضوع آگاهی داشته‌اند و بنا بر تغییراتی که در معنای «طبیعت» در وجه کلی آن با «طبیعت» و «ذات» نفسانی و طبیعی در معنای این اصطلاح بوجود آمده، این اصطلاح در ترجمه لاتین تغییر کرده است؛ بعنوان مثال عنوان کتاب *Mikra physica* ارسطو که مجموعه‌یی از چند رساله کوتاه دربارهٔ نفس‌شناسی است، در لاتین به «*parva naturalia*»^(۵۳) و در عربی به «طبیعیات صغری»^(۵۴) بازگردان شده است. بنابراین، معنای طبیعت در این ترجمه هم بمعنای ذات و سرشت نفسانی و هم بمعنای طبیعت کیهانی است و جنبهٔ درونی و بیرونی دارد، بدینمعنا که هماهنگی با طبیعت، هماهنگ شدن انسان با طبیعت و شرایط خارجی و نیز هماهنگی با سرشت انسانی که همان قوه عاقلهٔ اوست، میباشد.^(۵۵)

اصطلاح دیگر، انتخاب معادل فارسی برای «*Prokoptôn*»^۲ است که در انگلیسی واژه «*progressor*» برای آن انتخاب شده است، اما باید توجه داشت که بنا بر تعریفی که سدون^۳ - از پژوهشگران و مفسران فلسفه رواقی - از این واژه داشته این اصطلاح دارای معنای زیر است: کسی که در زندگی بعنوان یک رواقی پیشرفت میکند. همچنین نزد اپیکتتوس این اصطلاح، مؤید پیشرفت در فهم استفادهٔ صحیح از انطباعات توسط فرد است.^(۵۶) بنابراین از این لحاظ که رواقیان از تمثیل راه و حرکت در فلسفهٔ رواقی بسیار

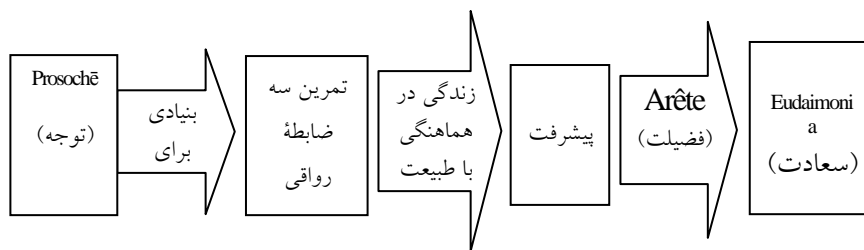
۱۶۵

1. ομολογουμένως τη φύσει ζην
2. Πρόκοπτον
3. Seddon, Keith



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ زندگی هماهنگ با طبیعت از نظر سه فیلسوف رواقی ...

استفاده کرده‌اند، معادل «سالک» برای واژه مدنظر انتخاب شده است. برای فهم اهمیت مفهوم هماهنگی با طبیعت در اخلاق رواقی و جایگاه آن در نایل شدن سالک به سعادت باید به واژه «Prosochē» نیز توجه نمود که مرتبط با تمثیل راه و سلوک در فلسفه رواقی است. واژه «Prosochē» بمعنی توجه پیوسته به حالات درونی است که به ترجمه «توجه» در فارسی نزدیک است. اپیکتوس میگوید برای سالک، پیشرفت در راه رواقی از مراقبه شروع میشود و با تمرین سه ضابطه رواقی^(۵۷) در انتها به سعادت میرسد. بنا بر اطلاعاتی که از نوشته‌های اپیکتوس در مورد طریقی که سالک میبایست از مراقبه تا سعادت طی کند، میتوان به نمودار زیر اشاره داشت.^(۵۸)



* نمودار سلوک رواقی بر پایه اندیشه اپیکتوس

ج) زمینه مفهومی

بر پایه سخن دیوگنس لائرتیوس، نخستین بار اصطلاح «هماهنگی با طبیعت» را گزنوکراتس^۱ (سومین رئیس آکادمی) و سپس پولمون^۲ (چهارمین رئیس آکادمی) بارها بکار برده‌اند.^(۵۹) همچنین به دیوگنس لائرتیوس و سیسرون، پولمون رساله‌یی با همین عنوان نوشته است.^(۶۰) زنون مؤسس مکتب رواقی نیز که با پولمون تحصیل میکرد^(۶۱)، رساله‌یی به همین عنوان نوشت^(۶۲) و در قبول این نظریه که مبادی احساس رضایت، در طبیعت و آنچه در هماهنگی با طبیعت است، از گزنوکراتس و پولمون تبعیت کرده است.^(۶۳) زنون، «زندگی در هماهنگی با طبیعت» را همان «زندگی کردن با استفاده از معرفت به اموری که بطور طبیعی می‌آیند و میگذرند»^(۶۴) یا زندگی به موافقت با قوه عاقله تعبیر میکند؛ بدین دلیل که زندگی در تشویش، رضایت‌آور نیست. او سپس تمام آنچه را که از غایت و سعادت مد نظر دارد در

1. Xenocrates; c. 396/5-314/3 BC

2. Polemon; d. 270/269 BC

قانونی که شالوده اخلاق رواقی است بیان میدارد که همان عبارت معروف «زندگی در هماهنگی با طبیعت» است و دلایلش نیز اینگونه است که زندگی هماهنگ با طبیعت، موافق فضیلت است، زیرا طبیعت، ما را بسوی فضیلت رهنمون میسازد. خروسیوس نیز علت تأکید بر این قانون را اینگونه بیان میکند؛ از اینرو که طبیعت ما جزئی از طبیعت کل است، پس زندگی بر طبق طبیعت، غایت ما خواهد بود، زیرا موافق طبیعت ما و طبیعت کل است.^(۶۵)

بنابراین، رواقیان نیز مانند فیلسوفان آکادمی از اصل هماهنگی با طبیعت استفاده کردند، اما آنها این مفهوم را در دو شیوه متفاوت بکار بردند: الف) رواقیان این مفهوم را برای ترسیم غایت بکار میبردند و به این لحاظ به طبیعت وجود انسان در هماهنگی با طبیعت جهان همچون یک کل تأکید میکردند و این تأکید فقط بر طبیعت مخصوص وجودات انسانی نبود.^(۶۶) ب) رواقیان بنظر میرسد در بیان این مفهوم به تمایز میان زندگی سپری شده در مطابقت با طبیعت - بعنوان غایت - و زندگی که صرفاً در هماهنگی با طبیعت سپری شود، قائل هستند؛^(۶۷) به این معنا که سالک باید برای هماهنگی با طبیعت، طبیعت کل و غایت آن را مورد توجه قرار دهد.

۲. زندگی هماهنگ با طبیعت از منظر سه فیلسوف رواقی

در این بخش مفهوم زندگی هماهنگ با طبیعت با استناد بر آراء سنکا، اپیکتوس و اورلیوس بررسی شده و شاخصه‌های آن در طبیعت و اخلاق رواقی تبیین میگردد.

۲-۱. سنکا

سنکا به پیروی از رواقیان، اخلاق را ریشه‌دار در طبیعت میداند.^(۶۸) برداشتی که وی از مفاهیم اخلاقی چون فضیلت و خیر در نظر دارد، از برخی مفاهیم طبیعی مانند صیانت ذات^(۶۹) جدا نیست. سنکا برای ارتباط فضیلت و صیانت ذات با توجه به این موضوع که رواقیان صیانت ذات را انگیزه آغازین انسان میدانند که توسط طبیعت در او نهادینه شده^(۷۰)، به این نتیجه میرسد که کسب فضیلت در پیروی از خوی صیانت ذات موجودات زنده باید باشد، زیرا این امر باعث زندگی هماهنگ با طبیعت فردی و کل طبیعت میشود. وی درباره ارتباط صیانت ذات و هماهنگی با طبیعت مینویسد:

هر حیوانی در هر زمانی ایمنی خود را میطلبد، بدنبال آن چیزی است که یاریش

۱۶۷



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ زندگی هماهنگ با طبیعت از نظر سه فیلسوف رواقی ...

میکند و از آنچه به او آسیب خواهد رساند، میگریزد. انگیزش در جهت امور سودمند و احتراز از امور ضد، برطبق طبیعت هستند. بدون هیچ تأملی برای برانگیختن این نظر - هماهنگ شدن با طبیعت - و بدون هیچ توصیه‌ی، هرچه طبیعت روا داشته، انجام میشود.^(۷۱)

استفاده از مفاهیم طبیعی در تعریفی که او از خیر اخلاقی بدست میدهد نیز وجود دارد. بنظر سنکا آنچه خیر است، در هماهنگی با طبیعت است:

به آنچه میگویم توجه کنید: آنچه خیر است در هماهنگی با طبیعت است، اما آنچه در هماهنگی با طبیعت است، نمیتواند ناگزیر به خیر تبدیل شود. بسیاری امور با طبیعت هماهنگند، اما بسیار بیهوده‌اند و مناسب نیست که آنها را خیر بنامیم. این امور بی اهمیتند و باید ناچیزشان شمرد. با این حال خیری که بی اهمیت و پست باشد وجود ندارد، به این دلیل که اگر آن بی اهمیت باشد، خیر نیست و اگر منشأ خیر باشد، دیگر بی اهمیت نخواهد بود.^(۷۲)

در این نقل قول، سنکا تمایزی میان آنچه خیر است و آنچه «هماهنگ با طبیعت» است قرار میدهد. به نظر او هماهنگی با طبیعت عامتر از خیر است و همه اموری که هماهنگ با طبیعتند خیر نیستند. وی خیرهای جسمانی و خیرهای خارجی را امور بی اهمیتی میداند که هماهنگ با طبیعتند، اما امور خیر نیستند. در نزد سنکا خیرهای جسمانی اموری هستند که برای سلامت تن و بدن خوب هستند، همچون ورزش و خیرهای خارجی اموری مانند ثروت و شهرت را شامل میشوند. وی درباره خیرهای جسمانی چنین مینویسد:

خیرهای جسمانی واقعاً برای بدن خوب هستند، اما بطور قطع خیر نیستند. هرچند آنها اندکی ارزشمندند اما - فی نفسه - شایستگی - پیگیری - نخواهند داشت. در میان این امور بطور قابل توجهی اختلاف - در ارزشمندی - وجود دارد، برخی کمتر - قابل پیگیری - و برخی بیشتر - قابل پیگیری - خواهند بود.^(۷۳)

بنابراین، اسباب آسایشی^۱ چون خیرهای جسمانی مانند فضایل، ارزششان ثابت و مطلق نیست و این دلیل برای سنکا کافی است که آنها را از امور خیر نداند. بنابراین، ۱۶۸ گرچه سنکا منافع جسمانی و خارجی را امور خیر نمیداند آنها را بی ارزش نیز قلمداد نمیکند. آنها جزء «امور مرجح»^۲ یا اسباب آسایش قرار میگیرند.

بنظر وی هماهنگی با طبیعت، شناخت اسباب آسایش و همچنین شناخت خیر در راستای هماهنگی با طبیعت کل است. او برای هماهنگی کامل فرد با طبیعت

1. comoda

2. proegmena

فردی تا طبیعت کل از نگرشی که در فکر وجود دارد، آغاز میکند و آن را تا عمل درست که هماهنگ با طبیعت کل است، پیگیری مینماید. سنکا مینویسد:

از این جهت که اراده مبدأ عمل است، بنابراین تا زمانی که اراده درست نباشد، عمل صحیح نخواهد بود، افزون بر این اراده نیز هنگامی درست خواهد بود که نگرش فکری فرد درست باشد، زیرا نگرش فکری مبدأ اراده است. بعلاوه، چنین نگرشی فکری در بهترین افراد زمانی یافت میشود که شخص قوانین زندگی کردن بمانابه یک کل را آموخته باشد و قضاوتی مناسب را درباره هر امری ساخته باشد و همچنین هر چیزی را به معیار حقیقت تقلیل داده باشد.^(۷۴)

یگانه معیار هماهنگی با طبیعت نزد سنکا و رواقیان «آرامش» است. بنظر سنکا آرامش توسط کسانی کسب میشود که به معیاری رسیده باشند که با آن قضاوت ثابت و تغییرناپذیر داشته باشند. کسانی که به این آرامش نرسیده باشند در موقعیتی خواهند بود که بطور متناوب هم از امور احتراز میکنند و هم به آنها میل میکنند. بقول سنکا این افراد «بطور مستمر در جزر و مد تصمیمهایشان غوطه‌ورند».^(۷۵)

بنابراین، زندگی در هماهنگی با طبیعت، مردم را بسوی فضیلت و همچنین تأمل کردن بر امور و اعمالی که انجام میدهند، متمایل میکند؛ همان چیزی که او از آن بعنوان سعادت و غایت طبیعت نام میبرد.^(۷۶)

در مجموع، باعتقاد سنکا زندگی هماهنگ با طبیعت، سعادت را برای حکیم رواقی بدنبال دارد و نشان این سعادت، آرامش کامل است. وی آرامش کامل را با کسب هماهنگ شدن با طبیعت فردی، مکانی و کیهانی از دریچه معرفت به خود ممکن میداند که بمعنای استفاده از ظرفیتهای و قوای خود و زندگی بر طبق تقدیر (بعنوان مثال: در هماهنگی با طبیعت کیهانی) است. به همین لحاظ بنظر او، حکیم رواقی از آشفتهگیهای احساسات رهاست و با آنچه تقدیر برایش مهیا کرده، در هماهنگی کامل است. در چنین رهایی از آشفتهگیهای احساسی و هماهنگی کامل، او دقیقاً به آنچه برای اوست و آنچه تقدیر برایش ممنوع ساخته، آگاه است.^(۷۷)

۱۶۹ با تمام تأکیدهای سنکا بر ارتباط میان طبیعت فردی (همچون صیانت ذات) با اخلاق در کسب هماهنگی با طبیعت، وی همچنین به پیامدهای طبیعی هماهنگی با اجتماع برای کسب فضیلت نیز توجه دارد. او این موضوع را با تکیه بر مفاهیمی چون انصاف و عدالت بدست میدهد:

طبیعت ما را چون خویشاوندان ساخته است؛ چنانکه او ما را از منشأیی مشابه و برای غایتی مشابه خلق نموده است. او در ما علاقه متقابل را بوجود آورد و ما را



مستعد به دوستی ساخت. او انصاف و عدالت را برقرار ساخت. بر اساس حاکمیت او، بسیار اسفبار است که مرتکب کاری شویم و سپس رنج بریم و صدمه بینیم... او چیزهای مشترکی به ما داد، چنانکه تولد در ما مشترک است. ارتباطمان با یکدیگر مشابه سنگهایی هستند که متقابلاً یکدیگر را حمایت میکنند و یک طاق را شکل میدهند و بدون حمایتشان از یکدیگر طاق فرو خواهد ریخت و این موضوع در موارد دیگر - بعنوان مثال ارتباط انسانها - نیز جاری است.^(۷۸)

سنکا در این بیان خود از هماهنگی با طبیعت که هماهنگی با اجتماع را مدنظر قرار داده، شاخصه اجتماعی حمایت از دیگران و زندگی در مشارکت با دیگران را با فضایل اخلاقی چون انصاف و عدالت مربوط دانسته است. بنظر وی برای اینکه فرد به شاخصه‌های اجتماعی فضیلت دست یابد باید به اصول مشترکی توجه کند که طبیعت در تمام انسانها بودیعه نهاده است؟ مانند اشتراک در متولد شدن و یا رنج و صدمه دیدن خود و دیگران از ارتکاب به امور بد. سنکا برای اثبات هماهنگی با طبیعت در وجهه اجتماعی آن علاوه بر صیانت ذات به مفهوم دوستی که بر مبنای رشد عقلانی در فرد است، استناد میکند. این موضوع نشاندهنده پیشرفت فرد از هماهنگی با طبیعت فردی به هماهنگی با اجتماع و طبیعت کل است؛ اموری که باعث آرامش کامل فرد میشود.^(۷۹)

۲-۲. اپیکتئوس

از دیدگاه اپیکتئوس، زندگی هماهنگ با طبیعت، از طریق آگاه بودن از اعمال مناسب و قبول آنچه تقدیر مقدر کرده، بدست می‌آید.^(۸۰) برای فهم این اصل، سالک باید وظایف مناسب خود را بشناسد؛ وظایفی که تقدیر انسان بودنش بر وی تکلیف میکند. اپیکتئوس معتقد است برای اینکه سالک بتواند خود را با طبیعت هماهنگ کند باید دو اصل را لحاظ کند:

اول، باید به اعمالش توجه کند که بطور مناسب با اوضاع عمل کنند. دوم، باید توجه به جهانی داشته باشد که کدام عملش در آن مؤثر واقع میشود و کدام در موقعیت برتری برای انجام دادن است.^(۸۱)

۱۷۰ اپیکتئوس با ارائه این دو اصل به جنبه‌هایی از ملاکهای مناسب بودن یک عمل و هماهنگی آن با طبیعت توجه میکند: سازگاری عمل با قوا و آن اموری که تحت اختیار سالک نیستند و توجه به انتخاب اعمال در میان حوزه‌هایی که جهان بیرون از او برایش فراهم میکنند و رجحان آن عملی که شرایط کامیابی بهتری دارد چه برای طبیعت درونی سالک و چه برای طبیعت کل که در بیرون از او در جریان است. در تبیین موضوع چیستی و چگونگی انجام عمل مناسب و هماهنگ با طبیعت

اپیکتتوس میگوید:

اموری نزدیک شما آورده شده‌اند که متناسب قدرتی باشند که در اختیار شماست، اما شما این اختیار را کنار مینهید؛ بویژه اغلب در زمانهایی که باید با بصیرت، آن (چشمان خود) را باز و بینا نگه دارید. آیا شما نباید بیشتر شاکر خدایان باشید از این نظر که آنها شما را آنسوی این اموری که تحت اختیار شما نیستند قرار داده‌اند و شما را تنها در مورد اموری که تحت اختیارتان است جوابگو خواسته‌اند؟ چنین که خدایان شما را به نسبت والدیتان از تکلیف آزاد نهاده‌اند و همچنین در رابطه با برادرانتان، بدنتان، داراییهاتان و مرگ و زندگی.

- پس آنها در قبال چه اموری، شما را مسئول میدانند؟

- در قبال آن اموری که تنها در اختیار شماست؛ «استفاده مناسب از پدیدارها». دیگر چرا شما اموری را بر عهده میگیرید که مسئول آنها نیستید؟ براستی انجام دادن چنین کاری زحمت به خود دادن است.^(۸۲)

پرسش اصلی اپیکتتوس در این پاراگراف آن است که چرا باید سالک خودش را در دردسر اموری بیندازد که توانایی مسئولیت‌پذیری درباره آنها را نداشته و تکلیفی هم در مورد آنها ندارد؟

اپیکتتوس درباره تکالیف سالک در مورد پدیدارهای خارجی، نوعی روش واقعگرا در هماهنگی با طبیعت را برمیگزیند و دراینباره با نگرشی آرمانگرایانه حکم نمیدهد، زیرا او میبندارد که سالک، به تجربه نیز درخواهد یافت که هیچ اختیاری نسبت به خیر یا شر بودن امور از جمله والدین ندارد و بنابراین نباید درباره خوب یا بد بودن آنها خودش را پریشان کند، زیرا نظام کل طبیعت بوسیله عقلی که در تمام ساحات آن جاری است اداره میشود. پس سالک تنها تکلیفش در مورد اموری است که تحت اختیار اوست، چون اراده و هماهنگی با طبیعت. هر چند بنظر وی این وظایف بعلاوه مهربانی کردن به هموعان (بدون مشوش شدن از اعمال آنها) نیز وظیفه انسان و تقدیر انسان بودنش است.^(۸۳)

اپیکتتوس هماهنگی با طبیعت را نه فقط تکلیف انسان میداند بلکه آن را به کل طبیعت و موجودات دیگر نیز تسری میدهد. او معتقد است که حیوانات نیز دارای نوعی آگاهی هستند که آنها را قادر به زندگی بر طبق طبیعتشان میکند. البته منظور اپیکتتوس این نیست که طبیعت حیوانات فقط ساختمان جسمانی آنها باشد، بلکه این است که حیوانات بر اساس تمایزات و ارزشمندی آنها در مقایسه با دیگر حیوانات، نیازمند فرمانهای ویژه‌ای هستند که بواسطه آن به هدفی که برای آفرینش آنها در نوعشان وجود دارد، دست یابند. اپیکتتوس همین الگو را در مورد انسانها نیز صادق میداند و چنین

۱۷۱



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ زندگی هماهنگ با طبیعت از نظر سه فیلسوف رواقی ...

مثال میزند که انسان نیز از هنگامی که زندگی خود را آغاز میکند، شبیه دیگر حیوانات است و سعی میکند که محیط و اطاقش را بشناسد، تا زمان بلوغ که ذهنش توسعه پیدا میکند و بتدریج پی میبرد که انسانهای بسیاری وجود دارند که سعی میکنند از وجود جسمانی خود خوب نگهداری کنند و یا از اجتماع خود محافظت نمایند. سپس انسان جذب نفس و تواناییهای نفس میشود و این باعث میگردد که او از توجه زیاد به تن کم کند و به خیر واقعی که هماهنگ با قوه عاقله است توجه نماید و به این طریق بجای محدود شدن به خانگی در جهان و وظیفه زنده ماندن و حفظ اجتماع، به فهم ماهیتی که برای وجود عقلانی او ضروری است، پردازد و در هماهنگی با فهمش از خود و طبیعت زندگی کند.^(۸۴)

البته اپیکتتوس فهم چگونگی هماهنگی با طبیعت را علاوه بر کنکاش در تجربه و عمل، در فهم علایق مشترک انسانها نیز میداند و اینگونه می انگارد که عقل سلیم انسانها همان شاخصه‌ی است که خداوند در آنها بودیعه نهاده است.^(۸۵) وی سعی کرده که تنها قواعدی کلی در این زمینه بدست ندهد و با آوردن مثالهایی که موقعیتهای ویژه در زندگی افراد را بیان میدارد بطور انضمامی به کارکرد این قواعد پردازد.

«اپیکتتوس گفت: خب، اگر ما درباره سفیدی یا سیاهی پرسیم، باید چه ملاکی را برای تمایز میان آنها بکار ببریم؟
«بینایی».

اگر در مورد گرمی و سردی و سخت و نرم، چه ملاکی؟
«لامسه».

خب، سپس اگر ما بخواهیم درباره اموری پرسیم که هماهنگ با طبیعتند و آن اموری که درستند و یا اشتباه، شما فکر میکنید که چه نوع ملاکی را باید بکار بگیرید... اگر شما ملاک (تشخیص) رنگها، بوها و همچنین مزه‌ها را ندانید آسیب بزرگی نخواهید دید، اما اگر یک انسان ملاک خوب و بد و هماهنگی و ناسازگاری با طبیعت را نداند آیا این بنظر شما آسیب کوچکی است؟... بنابراین شما ذهن خود را به پذیرش هیچ چیز به غیر از یادگیری ملاک اموری که هماهنگ با طبیعت باشند، آماده نخواهید کرد و بوسیله آن به تصمیم‌گیری درباره امور مختلف میپردازید. اما در مورد حاضر من ۱۷۲ تا اندازه‌ی به شما - در شناختن - آنچه «خواست» تان است، کمک خواهم کرد.

آیا بنظر شما مهربانی به خویشاوندان، هماهنگی با طبیعت و خوب است؟
«یقیناً».

آیا چنین مهربانی طبیعی و مفیدی، و چنین امر سازگار با قوه عاقله، خوب نیست؟
«حتماً».



آیا آن چیزی که با قوه عاقله سازگار است با مهربانی تعارض دارد؟
«تصور نمیکنم».

پس ما باید در زمانهای مختلف، معیار مهربانی و سازگاری با قوه عاقله را در امور جستجو کنیم.^(۸۶)

با این شاخصه‌هایی که اپیکتوس برای نیل سالک به هماهنگی با طبیعت برمی‌شمارد، غایت پیروی از خداوند و تکلیف را نیز هماهنگی با طبیعت میداند. این موضوع به این دلیل است که اپیکتوس جهان را بمنابۀ یک کل در نظر میگیرد که خداوند عنصر عقلانی آن است و تمام اجزاء آن را بسوی عقلانیت هدایت میکند، مانند اینکه در بدن، انگشتان و اعضاء بطور مجزا عقلانی نیستند اما بواسطه قوه عاقله هدایت میشوند^(۸۷) و این موضوع همگام با نظریه رواقی درباره محال بودن صدفه در طبیعت است.^(۸۸) بر این اساس، اپیکتوس معتقد است که خداوند، کل طبیعت و گستره قوه عاقله را چنان سامان داده است که بتواند ذهن هر انسان را در امتدادش بگیرد و چنین میگوید این عمل خداوند به این دلیل است که جهان یکپارچه شود، زیرا بنظر وی، انسان تنها برای انجام دادن تکالیفی که انسان بودنش برای او پدید می‌آورد، آفریده شده است و باید کمال عقلانیت وجود انسان هم از جهان صغیر پشتیبانی کند و هم هماهنگی با کل جهان را تجلی بخشد.^(۸۹)

اپیکتوس برای تبیین این موضوع که چگونه سالک میتواند هماهنگ با طبیعت فردی و طبیعت کل شود در صورتی که این هماهنگی سبب رویارویی اراده با تقدیر است، وضعیتهای اخلاقی را مطرح میکند و برای فهم آن معیارهایی نیز قرار معین مینماید؛ مثلاً اپیکتوس علاوه بر هماهنگی با طبیعت و قوه عاقله، از معیار احساس^(۹۰) در هماهنگی اراده و تقدیر نیز سود میجوید. اپیکتوس در تأکید به معیار احساس، ماجرای برخوردش با یک قاضی را مثال میزند که هنگام بیماری فرزندش او را ترک کرده است. وی سپس چنین ادامه میدهد که اگر عملکرد قاضی خلاف قوه عاقله و احساس عقلانی باشد، پس اشتباه است و این گریختن نشان سر سپردن به تقدیر نیست. در اینجا اپیکتوس مبحث ارتباط تقدیرگرایی با هماهنگی با طبیعت را نیز تبیین میکند و با بیان این پرسش که «آیا قاضی به علت قبول تقدیر باید فرزند خود را ترک بگوید؟»^(۹۱)

در ابتدا از اصول پایه‌یی شروع میکند. او چنین استدلال می‌آورد که اگر شما در موارد جزئی و هر رویداد مختلف دیگر هماهنگ با طبیعت باشید، میتوانید از خصیصه هماهنگ بودن با طبیعت سود ببرید.

وی سپس به اصل پایه‌یی مهربانی با خود و خویشاوندان، در ساختن استدلالی عقلانی



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ زندگی هماهنگ با طبیعت از نظر سه فیلسوف رواقی ...

تمسک میجوید. اپیکتوس در پیشبرد استدلالش درباره احساسات درست، این سؤالات را مطرح میکند که آیا چیز طبیعی و خوب سازگار با قوه عاقله است؟ آیا هر امر سازگار با قوه عاقله خوب نخواهد بود؟ و آن چیزی که سازگار با قوه عاقله باشد با مهربانی در تناقض خواهد بود؟ اپیکتوس استدلالی چند وجهی را پی میریزد که بوسیله آن تقدیر را با اراده سازگار نماید. او میگوید ما دلیلی نمیبینیم که بخاطر موافقت با تقدیر نامهربان باشیم و این اصلی عقلانی است. بنظر اپیکتوس ما میتوانیم در زندگی مشارکت جویم، بجای آنکه دیدگاه کلیون که انسان را از شراکت در زندگی باز میداشت، بپذیریم. اپیکتوس به مرد قاضی میفهماند که نگهداری از فرزند در هنگام بیماری، نوعی تکلیف و تقدیر اوست و موافقت با طبیعت و سازگاری با قوه عاقله است. او تکلیف را با ارجاع به قوایی که داریم؛ مثلاً برای تمییز «سیاهی و سفیدی»، «گرمی و سردی»، و تمییز امور «هماهنگ با طبیعت»، خیر بودن رفتار عقلانی و سود بردن درست از احساسات، شرح میدهد و علاوه بر اینها به این نکته نیز اشاره میکند که احساسات درست فرد نسبت به عملی که میخواهد انجام دهد باید با در نظر گرفتن این فرض باشد که بخواهد دیگران نیز در همان موقعیت آن عمل را در وضعیت او انجام دهند.^(۹۲)

۲-۳. مارکوس اورلیوس

نزد اورلیوس هماهنگی با طبیعت، در درجه اول، تکلیفی برای سالک است و التفات به آن منجر به شناختن درست از خود و جهان میگردد. وی بر همین اساس میگوید تکلیف انسان و هر موجودی که در دنیا وجود دارد مشارکت به اندازه سهم خویش در حفظ نظم و انسجام طبیعت است و این بمعنای گوش سپردن به فرمان طبیعت میباشد.^(۹۳)

به باور اورلیوس، انسان نمیتواند نظم موجود در جهان را انکار کند و همچنین نمیتواند این حقیقت را پنهان کند که حیات او از روزی به روز دیگر ادامه مییابد و بدن او دارای حرکات و تغییرات است. بنظر اورلیوس این وضعیت که دارای نظم است، سبب تکالیفی در انسان میگردد. او اضافه میکند که انسان قوهی برای مشاهده نیروهای پنهان طبیعت را بجز اموری که مرئی است، ندارد و همچنین قدرتی را که بر تمام زمان و مکان تأثیر میگذارد، نمیفهمد، اما این را میداند که طبیعتی با نظمی ثابت در همه امور وجود دارد و در میان این طبیعت، اموری برای انسان شناخت پذیر است. اورلیوس شناخت این امور را متناسب با طبیعت ذهن انسان میداند و میگوید انسان با دریافت این امور از طبیعت میتواند تکالیفش در مورد هماهنگی با طبیعت را بشناسد.^(۹۴)

دیدگاه اورلیوس درباره هماهنگی با طبیعت ارتباط ویژهی با درک او از مفهوم



مشیت الهی و عدالت دارد. بنظر وی برای شخصی که دنبال آرمان والا در زندگی است هیچ چیز بهتر از آرامش فکری حاصل از هماهنگی آشکار اعمال با قوانین قوه عاقله و آرامش فکری حین ابتلا به بلاهای ناشی از سرنوشت نیست. به باور وی آرمانهای والا عدالت، حقیقت، اعتدال و بردباری هستند. اورلیوس میپنارد که هر شخصی بخواهد آزادانه تفکر کند این امور را خوب خواهد یافت؛ زیرا هیچ امری از جمله ستایش دیگران، قدرت، ثروت و لذت بدیلی برای پایبندی به قوه عاقله و تکلیف در مورد اجتماع نخواهند بود. نیرویی که اشتراک مابین خداوند و انسان است که باعث میشود انسان از وسوسه‌های جسمانی دور شود.^(۹۵) او میگوید: تکلیف هماهنگی با طبیعت، پذیرفتن اتفاقات ناگوار است؛ زیرا این باعث سلامت جهان میشود و در بهروزی و سعادت که زئوس برای جهان طرح کرده مؤثر است. بنظر او اگر اتفاقات ناگوار برای کل منفعتی نداشت برای جزء نیز مقدر نمیشد. اورلیوس میپنارد ناخرسندی باعث بریدگی و قطع این سلسله - حرکت کل بسوی خیر - میشود.

وی درباره هماهنگی با طبیعت و عدالت چنین میگوید که عمل به هماهنگی با طبیعت نوعی هماهنگ شدن با عدالتی است که در جهان حکمفرماست و تکلیف قوه عاقله نیز رفتار عادلانه و دست یافتن به آرامش از این طریق است. وی میپنارد این نوع بینش از عدالت در مورد هماهنگی با طبیعت در امور جزئی، شایسته موجود عاقل، اجتماعی و مطیع فرمانهای الهی است.

اورلیوس با این استدلال مدعی میشود که تک تک اعمال انسان با در نظر گرفتن سه گونه تکالیفی که در مورد هماهنگی با طبیعت گوشزد کرده است، - یعنی هماهنگی با قوه عاقله، اجتماع و عدالت - به هدف داشتن زندگی ای منسجم انتخاب میشوند و بنوعی انتخابی است که با توجه به شرایط بیرون از ما، عادلانه و عقلانی گرفته شده‌اند.^(۹۶)

اورلیوس سعادت حقیقی انسان را در عمل به تکلیف هماهنگی با طبیعت میداند و در قطعه‌یی از کتاب تأملات کلیت مفهوم تکلیف هماهنگی با طبیعت را چنین معرفی میکند: «تکالیف انسان، حسن نیت به هم‌نوعان، غلبه کردن بر تحریکات حواس، تمیز دادن ظواهر از حقایق و مطالعه طبیعت و آثارش است.»^(۹۷) در مورد مطالعه در طبیعت و آثار آن باید به این موضوع اشاره داشت که طبیعیات مورد نظر اورلیوس، شناخت طبیعت جهان از منظر حکمرانی خداوند و ارتباطش با طبیعت انسان است. وی جهان را «جوهر کلی»^(۹۸) مینامد و عقل را

۱۷۵



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ زندگی هماهنگ با طبیعت از نظر سه فیلسوف رواقی ...

حکمران جهان میدانند و همچنین از اصطلاحاتی همچون «طبیعت کلی»^۱ در فلسفه خود استفاده میبرد. او جهان را همهٔ اموری میدانند که ما «کیهان» یا «امر منظم» میخوانیم و بطور واضح مابین ماده و اشیاء مادی و علت و اصل چیزها تمایز مینهد. وی همچون زنون معتقد به دو منشأ برای همهٔ اشیاء است؛ اشیائی که فاعلند و اشیائی که منفعلند. اشیاء منفعل، بیشکلند و شیء فاعل همان عقل است. خداوند و ماده به باور اورلیوس ازلی هستند و خداوند در همهٔ اجسام جاری و همهٔ چیزها را پرداخته است. وی معتقد است که عقل در تمام اجسام بوسیلهٔ دوره‌های زمان وجود دارد و بخاطر حکمرانی خداوند بر جهان، در تمام آن نفوذ کرده است. بنظر او این خداوند است که به ماده صورت داده است، اما وی معتقد نیست که خداوند خالق ماده باشد بلکه میپندارد خداوند و ماده با هم وجود دارند.^(۹۹)

از همینروست که هماهنگی با طبیعت در نظر و با مفاهیم کاربردی دیگری در فلسفه او همبسته است. از آنجایی که بعقیدهٔ فیلسوفان رواقی، غایت و تکلیف انسان هماهنگی با طبیعت است، اما فهم چگونگی این هماهنگی در نظر این فیلسوفان با اندکی تفاوت نمود پیدا کرده است. در نظر اورلیوس این هماهنگی بسیار مرتبط است با فهم فرد از خوبی و بدی، مشیت، تقدیر، سعادت و توجه او به طبیعت بعنوان امری که در حال تغییر و عوض کردن شکلهای حیات است. در فلسفهٔ اورلیوس بسیار بر جنبه‌های مختلف مفهوم طبیعت تأکید شده است. او طبیعت را گاه طبیعت فردی، گاه طبیعت اجتماعی که انسان در مورد آن تکلیف دارد و گاه خداوند تعریف کرده است.

برای تبیین معنای مدنظر اورلیوس از هماهنگی با طبیعت باید مفاهیمی را که وی آنها را همبسته با طبیعت میدانند، تشریح نمود:

اورلیوس در مورد خوبی و بدی در رابطهٔ هماهنگی با طبیعت چنین میگوید که طبیعت خوبی و شرافتش در مقابل طبیعت بدی و رذالتش، تنها در هماهنگی انسان با طبیعت تعریف میشود. بر همین اساس معتقد است که انسان باید با شخص خطاکار همچون برادرش رفتار کند، زیرا شخص خطاکار نمیتواند به او صدمه‌یی وارد کند و وجود او نیز برای این آفریده شده که کل (طبیعت) هماهنگ باشد. کل، چون دست، پا، چشم و دو ردیف دندانها برای همکاری هم آفریده شده‌اند و بدین دلیل نباید از شرور، غضب و نفرتی به دل گرفت، چون خشم نوعی مانع برای پیشرفت فرد و برخلاف طبیعت است. اورلیوس هماهنگی و تن دادن به تقدیر طبیعت را یگانه خیر واقعی میدانند، زیرا اگر انسان مخالف با طبیعت باشد، همان اموری را انجام میدهد که آدم بد مرتکب میشود.^(۱۰۰)

1. universal nature

وی همچنین رمز زندگی خوب را در عمل در گرو هماهنگی با طبیعت و آن را نیز با پذیرفتن اصولی که باید بر نیت و اعمال ما حاکم باشد، ممکن میدانند. این اصول همان اموری هستند که خوب و بد را به ما می‌شناسانند. خوب به انصاف، خویشتنداری، شجاعت و آزادی می‌انجامد^(۱۰۱) که در رابطه با رفتار ما با طبیعت رخ میدهند.

اورلیوس تقدیری که در تغییر و تحول در طبیعت نهفته است و اموری که در طبیعت میگذرد را از مشیت الهی میدانند که در آن ضرورت و سعادت عالم آفرینش نهفته است و انسان نیز جزئی از این تقدیر است که باید در جریان آن همکاری داشته باشد. به همین خاطر و رسیدن به سعادت طبیعت، مشیت الهی به تغییر عناصر اولیه و همچنین اشکال حاصل از ترکیب آنها دست زده است و بنظر وی این موضوع بدست نمی‌آید مگر با وجود اضداد؛ به این معنا که حتی در مرگ و اموری که مورد پسند نیستند خیر کل نهفته است، یا حتی آن اموری که بظاهر تصادف بنظر میرسند - امور غیر مترقبه - نیز جزء طرح کلی طبیعتند و انسان باید با رضایت آنها را بپذیرد. اورلیوس میگوید که انسان باید به این افکار اکتفا کند و آنها را بعنوان اصل بپذیرد. «آنچه کل جهان را تداوم میبخشد، تغییر است» و انسان باید با فهم و رضایت بر مشیت الهی، به این تقدیر که طبیعت به عقل و ضرورت الهی اداره میشود، تن دردهد.^(۱۰۲)

بنظر وی، حرکت نه فقط تغییر عناصر اولیه بلکه تغییر اشکال حاصل از ترکیب آنها نیز هست. انسان وظیفه دارد که به این افکار توجه کند؛ «آنچه از جهان برایش شناخت پذیر است». و باید به فهم منشأ و قدرت حاکم به طبیعت دست پیدا کند.^(۱۰۳)

اورلیوس از این نظر که جهان و سازوکار آن را از خداوند و خیرخواهی عقلانی او میداند، به همین دلیل تقدیری که برای او و انسان رخ میدهد را با رضایت میپذیرد و میگوید که انسان باید اعمال شرافتمندانه انجام دهد، زیرا آنچه برایش رخ میدهد از روی خیرخواهی است و سرنوشت او بنفسه از سرنوشت کل جدا نیست و او رشته‌یی از تار و پود جهان است. وی به اخوت میان تمام موجودات عاقل تأکید میکند و به یاد دارد که شأن آدمی آن است که دلسوز همه انسانها باشد و به عقیده کسانی عمل کند که آشکارا بر وفق طبیعت زندگی میکنند. اورلیوس تقدیر را برای شخص فرزانه هماهنگی با طبیعت و از این جهت هماهنگی با قوه عاقله و پیروان عقل میداند.^(۱۰۴)

او معتقد است تمام اشیاء و صورتهای از بین میروند و صورتهای جدید ظاهر میشوند. تمام موجودات تغییری که انسان آن را مرگ مینامد را متحمل میشوند و اگر انسان مرگ را شر بنامد، پس هر تغییری در طبیعت، شر خواهد بود. همچنین موجودات متحمل درد میشوند و وجود انسان، بیشتر از دیگر موجودات، آنها را به

علت داشتن تن و قوه عاقله. اما بنظر اورلیوس این امور به دو دلیل شر نیستند: اولاً، بدلیل اینکه کل ثابت است و شر و صدمه نمیبیند. ثانیاً، شر در اموری نیست که تحت اختیار ما نیستند.

اورلیوس به تحمل آن اموری که انسان نمیتواند از آنها دوری کند، حکم میکند، آنهم بدلیل مشیت خداوند و اینکه این امور تکالیف انسان هستند. البته مبحث تقدیر در نظر اورلیوس بمعنی جبر در اراده نیست، هر چند انسان راضی به تقدیری است که خداوند به او ارزانی داشته و موقعیتهایی را که بسبب موقعیتهایی که در معرض آن قرار گرفته بخوبی مورد استفاده قرار میدهد و در جهت هماهنگی با طبیعت امور، چه طبیعت انسان یا طبیعت کل است. بنظر وی درد و مرگ جزء ذات موجود زنده است و این سبب تغییر و رسیدن به غایت جهانی است که خداوند حاکم بر آن است؛ حاکمیتی که به باور او عقلانی و خیر است.^(۱۰۵)

اورلیوس معتقد است انسان باید راضی به تقدیری باشد که خداوند به او ارزانی داشته و موقعیتهایی را که بسبب تقدیر در معرض آن قرار گرفته بخوبی مورد استفاده قرار دهد. او میپندارد که انسان تمام این قوا را مدیون خداوند است. بنظر وی بزرگترین هماهنگی، هماهنگی با طبیعت دوست داشتن و پذیرفتن اتفاقات و مقدرات است؛ مقدراتی که خداوند آنها را برای سعادت کل، مشیت کرده است.^(۱۰۶) بنابراین، انسان باید به هر چیزی که به او داده شده همچون قوه عاقله، اراده و اموری که جهان خارج برایش مقدر کرده و مجبور به هماهنگی با آنهاست، راضی باشد؛ بدین معنی که بدون استقلال رأی و بدون قوه عاقله، خودش را بدست تقدیر نسپارد. این گفته اورلیوس با این دلیل روشن میشود که او تقدیر را چیزی مربوط به آینده میپندارد و آموزه‌های وی فرد رواقی را تهییج به زیستن در زمان حال میکند؛ یعنی چیزی که به آن اختیار دارد و اراده وی میتواند بر آن تأثیر بنهد، برای داشتن زندگی آرام که هدف هماهنگی با طبیعت است.^(۱۰۷)

اورلیوس به این نکته تأکید میکند که هر انسانی باید همواره رابطه طبیعت خود را با طبیعت کل بسنجد. اینکه طبیعت جهان چیست و همچنین طبیعت او و اینکه ۱۷۸ او جزئی از این کل است. همچنین اینکه انسان باید این نکته توجه کند که هیچ چیزی نمیتواند مانع این همبستگی شود، زیرا او درون کل است و بسبب این حضور باید توسط قوه عاقله، همیشه اعمال و خواسته‌هایش هماهنگ با طبیعت باشد. اورلیوس بر یادآوری و در خاطر داشتن همیشگی این محاسبه تأکید دارد. انسان باید با تمرین بر آگاهی از قوایش، خود را آگاه و هماهنگ با طبیعت گرداند و این جدای تقدیرگرایی ناعقلانی است، همچون تمایز انسان با دیگر موجوداتی است

که قوه عقلانی ندارند.^(۱۰۸)

هماهنگی با طبیعت از دیدگاه اورلیوس نوعی سعادت است که مانع آسیب رساندن به انسان میشود. وی در رابطه با هماهنگی با طبیعت اصولی را معین میکند که انسان با میل به آنها به خود آسیب میرساند:

- دوری از طبیعت
- طرد هم‌نوع
- تن دادن به لذت یا درد
- ریاکاری یا دروغ‌گویی در رفتار یا گفتار
- نداشتن هدف^(۱۰۹)

اورلیوس هماهنگی با طبیعت را سعادت می‌شمارد و سعادت^۱ را اینگونه توضیح میدهد که کلمه سعادت از لحاظ ریشه لغوی بمعنای داشتن سروش خوب یا داشتن چیزی خوب در درون است؛ یعنی نوعی عقل حاکم خوب در درون که اگر انسان به طبیعت خویش و خود رجوع کند به سعادت دست خواهد یافت.^(۱۱۰)

همچنین می‌افزاید که انسان به این لحاظ که با پوسته جسمانی، علت الهی که مبدأ همه چیز است و دیگر انسانها ارتباط دارد، پس سعادتش در گرو هماهنگی با این سه شکل طبیعت است. بنظر اورلیوس، بزرگترین هماهنگی و هماهنگی با این سه شکل طبیعت، دوست داشتن و پذیرفتن اتفاقات و مقدرات است.^(۱۱۱)

وی می‌پندارد که در انسان قوه این هماهنگی و رسیدن به سعادت وجود دارد؛ شیوه‌ی از زندگی که انسان را وادار میکند پارسایانه عمل کند، با معاشران منصفانه رفتار نماید و مراقب افکار خود باشد که مبدا اندیشه‌های نامعقول به ذهنش راه یابد. به باور اورلیوس، اجتماع نیز از طبیعت جدا نیست و برای رسیدن به هماهنگی با طبیعت، انسان باید با اجتماع و مردمان نیز مسالمت‌آمیز رفتار کند تا به آرامش برسد. اورلیوس بر مصلحت جمعی بسیار تأکید دارد؛ یعنی آنچه کل یک نوع باعث وقوع و پدید آمدن قانون میشود.^(۱۱۲)

در انتهای این بخش به وحدتی که اورلیوس در نظریه خود درباره هماهنگی با طبیعت بر آن تکیه میکند و آشتی دهنده مفاهیم متناقض‌نمایی چون اختیار، تقدیر، مشیت، آزادی اراده و خیر بودن غایت جهان وجود شر است، پرداخته میشود. ۱۷۹
وی جهان را چون موجودی واحد که جوهر و وجودی یکتا دارد و دیگر امور باید به عقلانیت این واحد گردن بنهند، فرض میکند و همه، حتی کسانی را که

1. eudaemonia (happiness)



کارشکنی میکنند، سهیم در گردش کل میدانند.^(۱۱۳)

بنظر او همه چیز در هم تنیده است و بدین منظور وی راه و روش هماهنگی با طبیعت خویش و طبیعت جهان را یکی میدانند، و چنین مثال میزند که آنچه برای کندو خوب است، برای زنبور عسل هم خوب است.

تمام تلاش اورلیوس در قلمروی مفهوم رواقی هماهنگی با طبیعت برای ایجاد رابطه بین نظم درون انسان و نظم کل طبیعت است، زیرا انسان جزئی از کل است و با این ارتباط به هماهنگی و سعادت کل کمک میکند.^(۱۱۴)

این تکلیف تو است که تمام زندگیت را براساس هر عمل منفرد تنظیم کنی و اگر به آن عمل کردی آنچنانکه مکلف به آنی و برایت مقدور است، خشنود باش و هیچکس نمیتواند تو را از انجام دادن تکالیفت باز دارد.

آیا موانع خارجی میتوانند جلو مرا بگیرند؟

هیچ چیز در مسیر انجام دادن عمل عادلانه، عاقلانه و دوراندیشانه نمیتواند مانع تو باشد.

آیا نیروهای فعال دیگری میتوانند مانع شوند؟

شاید، اما نه با وجود اینکه تو محظورات را بپذیری و خشنود به انجام دادن آنچه میتوانی انجام دهی، باشی و درصدد فرصت دیگری برای انجام دادن آن عملی باشی که این بار انجام دادنش برایت بدون مانع و محظور باشد و بدین شیوه خود را سازگار با نظم کنی که ما از آن سخن گفته‌ایم.^(۱۱۵)

اورلیوس اعمال را به دو نوع عمل کلی و عمل جزئی تقسیم میکند و بر نقش اعمال منفرد و جزئی و تکلیفی که انسان درباره توجیه به آنها دارد، تأکید میکند. وی این مطلب را با بیان این استدلال اثبات میکند که ضرورت انتخابهای درست برای تک تک اعمال سبب شکل‌گیری زندگی انسان میشود. از اینرو، او انسان را مکلف به پذیرفتن مقدراتی میدانند که طبیعت برای او مقدر میکند. او معتقد است انسان باید با خاطری آسوده تکالیفش را در مورد تک تک اعمالش انجام دهد و از انجام دادن آن اعمال خشنود باشد. اورلیوس از این اصل بعنوان «سازگاری با نظم» نام میبرد. سازگاری که در کل زندگی و اعمال منفرد در قلمرو بزرگتر نظم طبیعی و مقدرات طبیعی رخ میدهد. وی هماهنگی با طبیعت را در کوچکترین اجزاء و اعمال سبب خشنودی و سعادت می‌داند که قوه عاقله بوسیله نظم پدید آورده، میدانند.^(۱۱۶)

اورلیوس در جای دیگر مینویسد:

هرچه که اتفاق می‌افتد، چنان است که طبیعت یا تورا برای تحملش ساخته باشد



یا اینکه بسبب تقدیر طبیعت برای تحمل آن ساخته نشده باشی. اگر چنین است که طبیعت تو را برای دربرگرفتن و تحمل آن ساخته پس شکوه نکن و آن را تحمل کن، چنانکه طبیعت آن را بر تو محول کرده است و اگر آن اتفاق چنان باشد که طبیعت، تحمل آن را برای تو سخت ساخته، باز شکوه نکن، زیرا اگر - طبیعت - تو را نابود کند خود نیز از بین خواهد رفت. بیاد داشته باش که طبیعت تو را برای تحمل هر چیزی شکل داده که وابسته به آنچه است که عقایدت آنها را قابل تحمل و مدارا میداند و این بوسیله تفکری بدست می‌آید که به ما میگوید عمل کردن به این اصل به سود تو یا تکلیف توست.^(۱۱۷)

اورلیوس معتقد است طبیعت براساس اجزانش میتواند قابلیت یک کل هماهنگ را داشته باشد و نتیجه میگیرد که هیچگاه طبیعت بر ضد عقلانیتی که در آن ساری است، عمل نمیکند و قوه عاقله درون انسان نیز بر همین اصل تأکید میکند که هیچ چیزی نیست که قابل تحمل و مدارا نباشد. بنظر وی انسان، مکلف برای داشتن چنین تفکری است که او را به آن چیزی که سود حقیقی اوست، برساند و این بمعنی تن در دادن انسان به مقدرات و قبول آن اموری است که به هماهنگی با طبیعت رهنمون میشود.^(۱۱۸)

نتیجه‌گیری

مفهوم «زندگی هماهنگ با طبیعت» همواره شعار اصلی فلسفه رواقی و نیز رشته اتصال میان اندیشمندان رواقی از ابتدای پیدایش این مکتب بدست زنون تا مهمترین فیلسوف رواقی متأخر - مارکوس اورلیوس - بوده است. در آراء سنکا، اپیکتوس و اورلیوس بر سه جنبه مهم این مفهوم تأکید شده است: جنبه طبیعت فردی، کلی و اجتماعی. با اینکه این سه فیلسوف بر تمام جنبه‌های بالا توجه نموده‌اند، اما هر کدام بر یکی از این جنبه‌ها تأکید بیشتری داشته‌اند. در آراء سنکا میتوان هماهنگی با طبیعت را محملی نیکو برای بررسی ارتباط اخلاق با طبیعت دانست. براساس دیدگاه سنکا امور طبیعی همچون صیانت ذات در موجودات زنده - انسانها، حیوانات و گیاهان - منشأیی برای مفاهیم اخلاقی هستند و مفهوم هماهنگی با طبیعت بر اساس امور طبیعی شکل گرفته‌اند. این امور بنظر سنکا منشأ فضیلت و خیرند و اموری هستند که انسان با شناخت و هماهنگی با آنها میتواند به آرامش مطلق دست یابد و هماهنگ با غایت طبیعت گردد. اما در آراء اپیکتوس میتوان تأکید بر مفهوم هماهنگی با طبیعت را

۱۸۱



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ زندگی هماهنگ با طبیعت از نظر سه فیلسوف رواقی ...

با مفهوم اراده هم‌تراز دانست. براین اساس نزد اپیکتتوس هماهنگی با طبیعت بمعنای قبول تقدیر، هماهنگی اراده با تقدیر و اطاعت از خداوند است. این موضوع در نظر اپیکتتوس با این مفهوم نظری در پیوند است که طبیعت از خداوندی که مبدأ فعال است مفارقت ندارد. اپیکتتوس خداوند را بمتناهیه قوه عاقله و روح در جهان می‌انگارد که ساری در آن است و محرک و قوه فعال موجودات جهان بسوی غایاتشان است. از این منظر «هماهنگی با طبیعت»، همان هماهنگی با خداوند و بقول اپیکتتوس، «الهی شدن» است. وی معتقد است که انسان سالک با هماهنگ شدن با طبیعت که تکلیف اصلی وی است، اراده فردی خود را در جهت تقدیر طبیعت کل قرار می‌دهد. اورلیوس نیز به کارآیی مفهوم هماهنگی با طبیعت و ارتباط آن با هماهنگی با اجتماع تأکید دارد. باعتقاد وی انسان باید به هر موهبت که به او ارزانی شده مانند قوه عاقله، اراده و اموری که جهان خارج برایش مقدر کرده و از تسلیم شدن به هماهنگی با آن امور راضی باشد؛ بدین معنی که بدون استقلال رأی و بدون قوه عاقله، خودش را بدست تقدیر نسپارد. به باور اورلیوس اجتماع از طبیعت جدا نیست و برای رسیدن به هماهنگی با طبیعت، انسان باید با اجتماع و مردمان نیز مسالمت‌آمیز رفتار کند تا به آرامش برسد؛ اصلی که سنکا آن را با مفهوم دوستی و اپیکتتوس با مفهوم مهربانی بیان می‌دارد. بر همین اساس اورلیوس برای نیل به زندگی هماهنگ با طبیعت به مصلحت جمعی تأکید می‌کند؛ یعنی تلاش برای هماهنگی با قانونهایی که انسان برای زندگی اجتماعی پدید آورده است. بنابراین، میتوان نتیجه گرفت که تلاش سنکا، اپیکتتوس و اورلیوس در قلمروی مفهوم رواقی هماهنگی با طبیعت برای ایجاد رابطه بین نظم درون انسان و نظم کل طبیعت و اجتماع است، زیرا انسان جزئی از کل است و با این ارتباط به هماهنگی و سعادت خود و کل کمک میکند.

نظر به اینکه در نوشتار حاضر، «هماهنگی با طبیعت» در آثار اندیشمندان رواقی بویژه سنکا، اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس بررسی شد، اما باید خاطر نشان کرد که این نگرش منحصر به این سه اندیشمند یادشده نبوده و میتوان به نمونه‌های برجسته‌یی از ظهور این افکار در میان دیگر سنتهای فکری اشاره کرد. همچنین در پژوهشهای جدید نظیر کتاب *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane* نوشته *Fehmi Jadaane* چاپ پاریس در سال ۱۹۶۸ م و *الفلسفة الرواقية* نوشته عثمان امین چاپ قاهره در ۱۹۷۱ م. از شباهتهای میان آراء اندیشمندان رواقی در فرهنگ اسلامی سخن گفته نشده که میتوان در پژوهشی مستقل آن را مورد بررسی و ارائه قرار داد.

۱۸۲



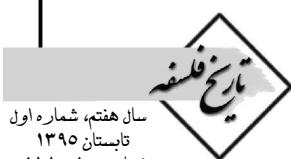
نام امپراتور	دوران زمامداری	سنکا (م.ق. ۴ تا ۶۵ م.)	۱
آگوستوس	(۲۷ ق.م تا ۱۴ م.)		
تیبوریوس	(۱۴ تا ۳۷ م.)		
کالیگولا	(۳۷ تا ۴۱ م.)		
کلادیوس	(۴۱ تا ۵۴ م.)		
نرون	(۵۴ تا ۶۸ م.)		
وسپاسین	(۶۸ تا ۷۹ م.)	اپیکتوس (۵۵ تا ۱۳۵ م.)	۲
تیتوس	(۷۹ تا ۸۱ م.)		
دومیتین	(۸۱ تا ۹۶ م.)		
نروا	(۹۶ تا ۹۸ م.)		
تراژان	(۹۷ تا ۱۱۷ م.)		
هادریان	(۱۱۷ تا ۱۳۸ م.)		
مارکوس اورلیوس (۱۲۱ تا ۱۸۰ م.)	هادریان (۱۱۷ تا ۱۳۸ م.)	مارکوس اورلیوس (۱۲۱ تا ۱۸۰ م.)	۳
	آنتونینوس پیوس (۱۳۸ تا ۱۶۱ م.)		
	مارکوس اورلیوس (۱۶۱ تا ۱۸۰ م.)		

گاهشمار زمامداری امپراتوران روم در زمان زندگی سنکا، اپیکتوس و مارکوس اورلیوس

پی‌نوشتها:

- از این کتاب *Meditations* تاکنون پنج ترجمه با عنوانهای متفاوت به فارسی منتشر شده است:
 - پندنامه مارکوس قیصر روم، ترجمه عبدالرحیم ابن‌طالب تبریزی، استانبول، ۱۳۱۰ق؛ (۲) اندیشه‌ها، ترجمه غلامرضا سمیعی، کتابسرای بابل، ۱۳۶۹؛ (۳) تأملات، ترجمه عرفان ثابتی، ققنوس، ۱۳۸۴؛ (۴) تأملات، ترجمه مهدی باقی و شیرین مختاریان، نشر نی، ۱۳۸۴؛ (۵) تأملات، ترجمه مرضیه خسروی، روزگاران، ۱۳۹۱.
 - کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه، یونان و روم*، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، ج ۱، ص ۵۲۴ و ۵۲۵؛ ارمنسن، جان‌اتان ری، *دانشنامه ملخص فلسفه و فیلسوفان غرب*، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.
 - درباره سال تولد سنکا اقوال گوناگونی بیان شده است؛ از سال چهارم قبل از میلاد تا سال نخست میلادی. (Braund, S., *Seneca Multiplex*, 26). اما به این دلیل که منابع معتبری که از دوران زندگی سنکا سخن گفته‌اند، سال چهارم قبل از میلاد را دارای سندیت بیشتری دانسته‌اند، (Wilson, E., *The Greatest Empire: A Life of Seneca*, xi) برای تعیین سن سنکا در وقایع دیگر زندگی به همان استناد شده است.

4. Wilson, E.R., *op.cit.*, 33.



سال هفتم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۵
صفحات ۱۵۵-۱۸۸

محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ زندگی هماهنگ با طبیعت از نظر سه فیلسوف رواقی ...

5. Seneca, *Of Consolation to Helvia*, 19.2.
6. Wilson, E.R., *op.cit.*, 52.
7. Quintus Sextius (fl. c. 50 BC).
از سکستوس بجز در آثار سنکا، منابع و نشانه‌ی وجود ندارد؛ اما براساس نوشته‌های سنکا، او مؤسس مکتب سکستی (Sextii) است که اولین مدرسه فلسفی در روم است و تلفیقی از آموزه‌های فیثاغوری، افلاطونی، کلیبی و رواقی است. (Seneca, *Epistles*, cviii. 20-21.)
8. Wilson, E.R., *op.cit.*, 55-59.
9. Stacey, P., *Roman Monarchy and the Renaissance Prince*, 100.
10. D.L 59.19.7-8.
11. Wilson, E.R., *op.cit.*, 78.
12. Braund, S., *Seneca Multiplex*, 18.
13. Tacitus, *The Annals of Imperial Rome*, XV, 341.
14. Seneca, *Moral Essays*, 3.
15. *De Brevitate Vitae (On the Shortness of Life)*.
16. Seneca, *On the Shortness of Life*, I.
17. Idem., *On Anger*, II. VI. 2-vii. 2.
18. *De Vita Beata (On the Happy Life)*.
19. Seneca, *De Vita Beata*, cap. vii.
20. Idem., *On Tranquillity of Mind*, 3.
21. *De Beneficiis (On Benefits)*.
22. Seneca, *De Beneficiis*, 1.4.2.
23. Idem., *On Clemency*, II, 5.
24. Idem., *On the Firmness of the Wise Person*, II, 2.
25. Idem., *On Leisure*, 8,3.
26. Idem., *Moral Essays*, 49.
27. Idem., *Moral Letters to Lucilius*, Letter 8.
28. Williams, *The Cosmic Viewpoint: A Study of Seneca's Natural Questions*, 17.
29. Seddon, K., *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes*, 4.
30. *Ibid.*, 5.
31. Long, A., A., *Epictetus, a Stoic and Socratic Guide to Life*, 10.
32. Seddon, K., *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes*, 6.
33. Gill, C., *The School in the Roman Imperial Period*, 35.
34. Seddon, K., *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes*, 6.
35. *Ibid.*, 7
36. برن، ژان، *فلسفه رواقی*، ترجمه سید ابوالقاسم حسینی، ص ۳۳.
37. Seddon, K., *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes*, 7.
38. *Ibid.*, 7-8.
38. *فلسفه رواقی*، ص ۳۵.
40. Aurelius, M., A., *Meditations*, 1,2.
41. *Ibid.*, 2.
42. Haines, C., R., *The Communings With Himself*, 14.
43. *Ibid.*, xi, xii, xiii.
44. D., L., 7.4 & Zeno, Fr., 179 (Kittel, G. & Friedrich, G., *Theological Dictionary of the New*

Testament, vol., 9, 264).

45. Seneca, *De Vita Beata*, 8.4 & D.L., VII. 87.

46. Idem., *Of a Happy Life*, VIII & Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, 101.

47. Inwood & Gerson, *the stoics Reader: selected writings and Testimonia*, 127.

۴۸. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ص ۵۹.

۴۹. بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داوودی، ج ۱، ص ۸۲.

۵۰. فلسفه رواقی، ص ۸۴.

۵۱. فورلی، دیوید، تاریخ فلسفه راتلج: از ارسطو تا آگوستین، ترجمه علی معظمی، ج ۲، ص ۴۶۵.

52. Aristotelus, *Mikra Physica*, Ekdotikos Oikos Georgiu Phexe, 1912.

53. Aristotle, *Parva Naturalia (with Extensive Commentary in English)*, ed. W. D. Ross.

۵۴. بدوی، عبدالرحمن، مخطوطات ارسطو فی العربیه، ص ۲۶.

55. Cic. Fin. 4.25-6, 4.43 & Alexander of Aphrodisias: *On the Soul: Part I: Soul as Form of the Body Parts of the Soul, Nourishment and Perception*, translated by Victor Caston, 72-73.

56. Seddon, K., 2005, *Epictetus, Encyclopedia of Pilosophy*, <http://www.iep.utm.edu/epictetu/> & Epictetus, *Discourses*, I.4.1-21, III.2.5, III.8.4, III.19.3, IV.2.4-5; DL 7.91; Ep. 75.8-18; *Handbook* 12.1, 13.1, 51.2-3; Stob. 2.7.7b.

۵۷. سه ضابطه یا زمینه‌های تحقیقی که اپیکتتوس در کتاب گفتارها آنها را مؤلفه‌های اصلی برنامه تربیتی خود میداند. عبارتند از: الف) نظم دادن میل که مرتبط است با میل و اجتناب و آنچه واقعاً خوب و خواستنی مینامیم (فضیلت، استفاده از انطباعات مناسب، پیروی از خدا و هماهنگی با طبیعت). ب) نظم دادن عمل که مرتبط با انگیزش و احتراز است. اعمال مناسب و تکلیف ما نسبت به زندگی در روابطمان به شیوه‌یی که درخور موجودی عقلانی باشد. ج) نظم دادن پذیرش که مرتبط است با اینکه چگونه ما باید درباره انطباعات قضاوت کنیم که ما را بسوی تشویش و احساسات آشفته نبرد که آن نیز مرتبط است با نظم صحیح در وضع ضابطه‌های دو اصل اولی.

(Seddon, K., 2005, Epictetus, *Encyclopedia of Pilosophy*, <http://www.iep.utm.edu/epictetu/> & Epictetus, *Discourses*, III.2.1-5)

58. Fisher, Ch., *Prosoche: Illuminating the Path of the Prokopton*, 11 & Epictetus, *Discourses*, 4.8.15.

59. Diogenes Laërtius, *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, iv, 18.

60. Cicero, *de Finibus*, iv. 6.

61. SVF 1.10-11 13;

تمام نقل قولهای مستقیم و غیرمستقیم از اندیشمندان رواقی از ترجمه انگلیسی پرفسور لانگ و پرفسور سدلی بر پایه اثر کلاسیک پرفسور هانس فون آرنیم با عنوان *Stoicorum Veterum Fragmenta* نقل شده است. اما بسبب پیروی شیوه شماره‌گذاری فون آرنیم در پژوهشهای بین‌المللی، ما نیز همین شیوه را بکار بستیم.

62. D.L. 4.4 = SVF 1.41.

63. Plut. *Comm. Not.* 1069F = SVF 1.183; Cic. *Fin.* 4.61.

64. Cicero, *Ends*, IV.vi. 14-15.

۱۸۵ 65. Long. A., Sedley, D., N., *The Hellenistic Philosophers*, 394, 395.

66. D.L. 7.89=SVF 1.555.

67. Cic. *Fin.* 4.25-6, 4.43 & Alexander of Aphrodisias: *On the Soul*, 72-73

68. Seal, C., *Theory and Practice in Seneca's Writings*, 213.

69. Self-Preservation (Conatus), Seneca, *Epistles*, XXXI.2.

70. D.L., VII.85.

71. Seneca, *Epistles*, CXXI. 21.

72. *Ibid.*, CXVIII. 12.



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ زندگی هماهنگ با طبیعت از نظر سه فیلسوف رواقی ...

73. *Ibid.*, LXXI.33.
74. *Ibid.*, XCV.57.
75. Seneca, *Epistles*, XCV.57.
76. Seneca, *Leisure*, VI.
77. Holowchak, A., *The Stoics: A Guide for the Perplexed*, 28.
78. Seneca, *Epistles*, XCV. 52-3.
79. *Ibid.*, CXXI. 22-4.
80. Seddon, K., *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes*, 22
81. *Ibid.*, 22.
82. Epictetus, *Discourses*, I, 12.
83. *Ibid.*, I, 11.
84. Long, A., *Epictetus, a Stoic and Socratic Guide to Life*, 183.
85. *Ibid.*, 198.
86. Epictetus, *Discourses*, I, 11.
87. Sharples, R., W., *Stoics, Epicureans & Sceptics*, 46.
۸۸. اسماعیلی محمدجواد؛ مشایخی، سینا؛ «نظریه اتصال در طبیعیات رواقی»، فصلنامه تاریخ فلسفه، س ۵، ش ۱، ص ۷۴.
89. Sharples, R, W, *Stoics, Epicureans & Sceptics*, 171.
۹۰. اپیکتوس احساس را بعنوان معیار بوسیله آزاد بودن انسان از محظورات و موانع شکاکی شناخت اثبات کرده و آن را ذیل علایق مشترک انسانی و عقل سلیم انسانها قرار میدهد.
(Long, A., *Epictetus, a Stoic and Socratic Guide to Life*, 198)
91. Epictetus, *Discourses*, I, 11.
۹۲. مشایخی، سینا، «تکلیف از نظر رواقیان متأخر، با تأکید بر آراء اپیکتوس و مارکوس اورلیوس»، پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، ص ۸۳
93. Aurelius, A., M., *Meditations*, 19.
94. Haines, C., R., *the Communings with Himself*, 26.
95. Aurelius, A., M., *Meditations*, 15.
96. Aurelius, A., M., *Meditations*, 21, 35, 39, 43.
97. *Ibid.*, 42.
98. The Universal Substance.
99. Haines, C., R., *the Communings with Himself*, 17.
100. Aurelius, A., M., *Meditations*, 5.
101. *Ibid.*, 39.
102. *Ibid.*, 5.
103. *Ibid.*, 6.
104. *Ibid.*, 9-10.
105. Haines, C., R., *the Communings with Himself*, 25.
106. Aurelius, A., M., *Meditations*, 5, 38, 5.
107. *Ibid.*, 2, 66.
108. Aurelius, A., M., *Meditations*, 6.
109. *Ibid.*, 6.
110. Aurelius, A., M., *Meditations*, 34.
111. *Ibid.*, 38, 43.

112. *Ibid.*, 13, 37.
 113. *Ibid.*, 18, 31.
 114. *Ibid.*, 17, 19.
 115. *Ibid.*, 10, 32.
 116. *Ibid.*
 117. Aurelius, A., M., *Meditations*, 10, 3.
 118. *Ibid.*

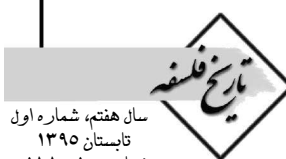
منابع فارسی:

۱. ارسمن، جانانان ری، *دانشنامه ملخص فلسفه و فیلسوفان غرب فیلسوفان یونان و روم*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، انتشارات بوستان توحید، ۱۳۷۸.
۲. اسماعیلی، محمدجواد؛ مشایخی، سینا، «نظریه اتصال در طبیعیات رواقی»، *فصلنامه تاریخ فلسفه*، س ۵، ش ۱، ۱۳۹۴.
۳. بدوی، عبدالرحمن، *مخطوطات ارسطو فی العربیه ویلیه مقاله اللام و کتاب المقولات لأرسطو*، دار بیبلیون پاریس، ۲۰۰۸ م.
۴. برن، ژان، *فلسفه رواقی*، ترجمه سید ابوالقاسم حسینی، تهران، انتشارات سیمرخ و امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۵. بریه، امیل، *تاریخ فلسفه*، ترجمه علیمراد داوودی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
۶. صدیق بهزادی، ماندانا، *شویه‌نامه ضبط اعلام انگلیسی در فارسی*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۷. فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۴۴.
۸. فورلی، دیوید، *تاریخ فلسفه راتلج: از ارسطو تا آگوستین*، ترجمه علی معظمی، تهران، انتشارات کیسا، ۱۳۹۲.
۹. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.
۱۰. مشایخی، سینا، «تکلیف از نظر رواقیان متأخر با تأکید بر آراء اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق*، دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۹.

منابع انگلیسی:

1. Alexander of Aphrodisias, *Alexander of Aphrodisias: On the Soul: Part I: Soul as Form of the Body Parts of the Soul, Nourishment and Perception*, translated by Victor Caston, Bloomsbury, 2014.
2. Aurelius, A., M., *Meditations*, G., Long, Article Publication, 2008.
3. Bartsch, S., and Schiesaro, A., *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
4. Braund, S., "Seneca Multiplex: The Phases (and Phrases) of Seneca's Life and Works", in *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
5. Cicero, *de Finibus*, Latin text with facing English translation by H. Harris Rackham, Harvard University Press, 1931.
6. Diogenes Laërtius, *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, Robert Drew Hicks, Harvard University Press, 1959.
7. Epictetus, *Discourses*, A., Carter, Article Publication, 2007.
8. Epictetus, *the Enchiridion, or Manual*, A., Carter, Article Publication, 2007.
9. Fisher, Ch., *Prosoche: Illuminating the Path of the Prokopton*, at: <http://www.traditionalstoicism.com/2015/12/18/prosoche-illuminating-the-path-of-the-prokopton/>.
10. Gill, C., "The School in the Roman Imperial Period", in *The Cambridge Companion to the Stoics*,

۱۸۷



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ زندگی هماهنگ با طبیعت از نظر سه فیلسوف رواقی ...

سال هفتم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۵
صفحات ۱۵۵ - ۱۸۸

- Cambridge University Press, 2003.
11. Haines, C., *the Communings with Himself of Marcus Aurelius Antoninus Emperor of Rome*, London: William Heinemann Publication, 1953.
 12. Holowchak, A., M., *The Stoics: A Guide for the Perplexed*, Continuum International Publishing Group, 2008.
 13. Inwood, B., *the Cambridge Companion to the Stoics*, University of Toronto Publication, 2003.
 14. Inwood, Brad & Lloyd, P., *The Stoics Reader-Selected Writings and Testimonia*, translated by Brad Inwood & Lloyd, P. Gerson, Hackett Publishing Company, Inc, 2008.
 15. Kittel, G. & Friedrich, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, translator Geoffrey W. Bromiley, Publisher Eerdmans, 1974.
 16. Long, A., *Epictetus, a Stoic and Socratic Guide to Life*, Department of Classics, University of California, and Berkeley Publication, 2004.
 17. Long, A., Sedley, D., *the Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, 1992.
 18. Seal, C., "Theory and Practice in Seneca's Writings", in *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
 19. Seddon, K., *Epictetus*, Encyclopedia of Pilosophy, at: <http://www.iep.utm.edu/epictetu/>, 2005.
 20. ———, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes*, Routledge Publication, 2005.
 21. ———, *De Vita Beata*, Lyptzick, 1496.
 22. ———, *Of a Happy Life*, translated by Aubrey Stewart, Bohn's Classical Library Edition of L. Annaeus Seneca, Minor Dialogs Together with the Dialog "On Clemency"; George Bell and Sons, London, 1900.
 23. ———, *Moral Essays*, translated by Basore, J., William Heinemann LTD, 1928.
 24. ———, *Moral Essays*, Vols. I-III, trans. John W. Basadore, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998-2001.
 25. Seneca, *Letters*, vols. I-III, trans. Richard M. Gummere, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000-2.
 26. ———, *On the Shortness of Life*, translated by Costa, C., Penguin Publications, 2005.
 27. Sharples, R., *Stoics, Epicureans and Sceptics, an Introduction to Hellenistic Philosophy*, Routledge Publication, 1996.
 28. Stacey, P., *Roman Monarchy and the Renaissance Prince*, Cambridge University Press, 2007.
 29. Tacitus, *the Annals of Imperial Rome*, translated by Alfred John Church and William Jackson Brodribb, New York: Barnes & Noble, 2007.
 30. Williams, G., D., *The Cosmic Viewpoint: A Study of Seneca's Natural Questions*, Oxford University Press, 2015.
 31. Wilson, E.R., *The Greatest Empire: A Life of Seneca*, Oxford: Oxford University Press. Seneca, Epictetus, and Marcus Aurelius on "Living in Agreement with Nature", 2014.