

# اپیکتوس

راهنمای رواقی و سقراطی به زندگی



ترجمه : حبيب اله نورانی

*This book has been printed digitally and produced in a standard specification  
in order to ensure its continuing availability*

**OXFORD**

UNIVERSITY PRESS

Great Clarendon Street, Oxford OX2 6DP

Oxford University Press is a department of the University of Oxford.  
It furthers the University's objective of excellence in research, scholarship,  
and education by publishing worldwide in

Oxford New York

Auckland Cape Town Dar es Salaam Hong Kong Karachi

Kuala Lumpur Madrid Melbourne Mexico City Nairobi

New Delhi Shanghai Taipei Toronto

With offices in

Argentina Austria Brazil Chile Czech Republic France Greece

Guatemala Hungary Italy Japan South Korea Poland Portugal

Singapore Switzerland Thailand Turkey Ukraine Vietnam

Oxford is a registered trade mark of Oxford University Press  
in the UK and in certain other countries

Published in the United States

by Oxford University Press Inc., New York

© A. A. Long 2002

The moral rights of the author have been asserted

Database right Oxford University Press (maker)

Reprinted 2007

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,  
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,  
without the prior permission in writing of Oxford University Press,  
or as expressly permitted by law, or under terms agreed with the appropriate  
reprographics rights organization. Enquiries concerning reproduction  
outside the scope of the above should be sent to the Rights Department,  
Oxford University Press, at the address above

You must not circulate this book in any other binding or cover

And you must impose this same condition on any acquirer

ISBN 978-0-19-924556-7

- سرشناسه : لانگ، ا.ا.، ۱۹۳۷- Long, A. A., ۱۹۳۷-  
 عنوان و نام پدیدآور : اپیکتتوس راهنمای رواقی و سقراطی به زندگی / نویسنده ای.ای لانگ:  
 ترجمه حبیب‌اله نورانی.  
 مشخصات نشر : قم: سرشت قلم، ۱۴۰۱.  
 مشخصات ظاهری : ۴۲۶ص.  
 شابک : ۹۷۸-۶۲۲-۹۸۷۲۸-۰-۲  
 وضعیت فهرست نویسی: فیبا  
 یادداشت : عنوان اصلی: Epictetus : a stoic and socratic guide to life, ۲۰۰۲  
 موضوع : اپیکتتوس، ۹۵۵-۱۳۵؟م.  
 موضوع : Epictetus:  
 شناسه افزوده : نورانی، حبیب‌اله، ۱۳۵۸- مترجم.  
 رده بندی کنگره : B۵۶۳  
 رده بندی دیویی : ۱۸۸  
 شماره کتابشناسی ملی : ۹۱۴۸۶۳۸

مترجم:	حبیب الله نورانی
ناشر:	سرشت قلم
قطع کتاب:	رقعی
تعداد صفحات:	۴۲۶
تیراژ:	۱۰۰ نسخه
شابک :	۹۷۸-۶۲۲-۹۸۷۲۸-۰-۲
صفحه آرایی و طراحی جلد :	سید مرتضی طباطبایی سرشت

تقدیم به هر عزیز که کتاب در دست دارد و بهره برد

"تکثیر بصورت مجازی و اینترنتی مجاز است ولی چاپ مکتوب برای مترجم محفوظ است"



## موضوعات

۶	پیش گفتار
۱۱	نقل قول ها و اختصارات
۱۲	مقدمه
۲۱	۱- اپیکتتوس در زمانه و مکان خویش
۶۸	۲- گفتارها
۱۱۳	۳- الگوی سقراطی
۱۵۶	۴- فلسفه و آموزش
۲۰۱	۵- خوانش اپیکتتوس
۲۲۱	۶- طبایع: الهی، انسانی، حیوانی
۲۷۳	۷- از الهیات به اخلاق
۳۱۲	۸- خودبنیادی و بزرگ منشی
۳۴۴	۹- عملکردها و احساسات مناسب
۳۸۴	خاتمه: بعد از اپیکتتوس
۴۰۸	فهرست افراد، رواقی و دیگران
۴۱۲	منابع

## پیش گفتار

ایده نوشتن این کتاب زمانی شروع شد که سمیناری تکمیلی در باب اپیکتتوس در دانشگاه برکلی در بهار ۱۹۹۹ داشتم. دانش آموزان بیشتر از آنچه من انتظار داشتم به گفتارهای رواقی علاقمند بودند، و خودم تا پایان ترم به فکر امور دیگری بودم. با همزمانی خوب، قصد داشتم یکسال مرخصی تحقیقاتی که با کمک هزینه دانشگاه همراه است بروم. پروژه رسمی من برای این مرخصی مطالعه ای درباره اپیکتتوس نبود، اما اکنون می دانستم که این همان چیزی است که می خواستم بنویسم، بنابراین به این ترتیب کار را شروع کردم.

اگرچه ایده این کتاب فقط اخیراً بوجود آمده است، اما اپیکتتوس، سالها نسبت به آنچه به یاد می آورم روی میز من بوده یا در نزدیکی من بوده است. من از زمانی که شروع به کار در فلسفه هلنیستی کردم، مجذوب او شدم و او را در مواردی که قبلاً منتشر کردم، گنجانیده ام. اما من قبلاً هیچ دوره کلی را به اپیکتتوس اختصاص نداده بودم و هرگز خود را به طور کامل در او غوطه ور نکرده بودم. من مانند بسیاری، تمایل داشتم او را گزینشی مطالعه کنم، بجای مطالعه بصورت مجزا و برای خودش، بر صفحاتی متمرکز شوم که برای علاقه من به مکتب رواقی منفذی باشد. و هم اکنون، در عوض، او را بارها بتمامه مطالعه کردم.

با انجام این کار ، من به استراتژی های آموزشی و ارادت او به ویژه به سقراط علاقه مند شدم ، و همچنین بیش از پیش تحت تأثیر تمایز رواقی گری و شخصیت برجسته اش قرار گرفتم. گزیده‌هایی از اپیکتتوس از طریق رمان درخشان تام ولف<sup>۱</sup> به نام "یک مرد کامل"<sup>۲</sup> بصورت کاملاً تصادفی در دسترس عموم قرار گرفت. واکنش های مربوط به آن کتاب در روزنامه ها نشان دادند که متن اپیکتتوس ، به تنهایی قادر به لمس اعصاب مردم است. با این حال ، هیچ مقدمه ای به روز و جامع درباره اپیکتتوس وجود ندارد. به هر دلیل فکر می کردم ، کتابی بنویسم که بتواند به اندازه کافی تلقی عمیق ارائه دهد که هم برای خوانندگان جدید و هم برای کسانی که نیازی به مقدمه ندارند جذاب باشد.

این همان کاری است که من با تشویق شدید پیتر ممتکلوف<sup>۳</sup> از انتشارات دانشگاه آکسفورد و مشاوران وی انجام دادم ، برای مشاوره های آنها در برنامه ریزی و مراحل بعدی سپاسگزارم. من دانش قبلی درباره اپیکتتوس یا فلسفه رواقی را مسلم فرض نمی کنم ، و به معنای واقعی کلمه ترجمه های خودم را در متن های متعددی قرار داده ام ، اینها را به عنوان پایه ای برای تمام بحث های مفصل قرار دادم. این گزیده ها مهمترین بخش کتاب هستند ، زیرا هدف اصلی آن تهیه زمینه و تحلیل کافی است تا اپیکتتوس بتواند برای خودش صحبت کند. با این حال ، آنچه او می گوید اغلب نیاز به روشن شدن و تفسیر دارد. تحقیقات در مورد اپیکتتوس راه طولانی دارد. من امیدوارم در تعدادی از ایده های تازه کمک کرده باشم ، اما اگر من در متن اصلی بخاطر بورس تحصیلی از آنها دفاع کنم ، هدف این کتاب را خراب می کنم. در پایان فصل ، جزئیات

<sup>۱</sup> Tom Wolf

<sup>۲</sup> A Man in Full

<sup>۳</sup> . Peter Momtchiloff

کتابشناختی را اضافه می‌کنم و رهنمودهایی برای جزئیات بیشتر و نکاتی برای بحث تهیه می‌کنم.

تشکر زیادی به بسیاری از افراد دارم. اول، من خوشحال هستم از کسانی نام ببرم که در سیمینار من درباره اپیکتتوس شرکت کردند. کریس بروک<sup>۱</sup>، تامارا چین<sup>۲</sup>، لوکا کاستاگنولی<sup>۳</sup>، جیمز کر<sup>۴</sup>، ارین اورزل<sup>۵</sup>، میگوئل پیزارو<sup>۶</sup>، والتر رابرتز<sup>۷</sup>، ترسیا اسلاتین<sup>۸</sup>، باله وارینگ<sup>۹</sup>، و دو دانشمند بازدید کننده آنتونیو براوو گارسیا<sup>۱۰</sup> و بیل استفانز<sup>۱۱</sup>. من از همه آنها چیزهای زیادی آموختم، و به خصوص از کریس بروک تشکر می‌کنم، که مقاله سیمینار وی در مورد اپیکتتوس در اوایل اروپا مدرن، مرا با برخی از مراجع آشنا کرد که به لطف او در خاتمه گنجانده‌ام. من به طرز شگفت‌انگیزی از کریستوفر گیل<sup>۱۲</sup>، برد اینود<sup>۱۳</sup>، ویکی کان<sup>۱۴</sup> و دیوید صدلی<sup>۱۵</sup> کمک گرفته‌ام. آنها تمام پیش نویس اول کتاب را خواندند و نظرهای بسیار مفیدی ارائه دادند. پیترو ممتیلوف، نه تنها بعنوان

---

<sup>۱</sup> Chris Brooke

<sup>۲</sup> Tamara Chin

<sup>۳</sup> Luca Castagnoli

<sup>۴</sup> James Ker

<sup>۵</sup> Erin Orze

<sup>۶</sup> Miguel Pizarro

<sup>۷</sup> Valter Roberts

<sup>۸</sup> Tricia Slatin

<sup>۹</sup> Belle Waring

<sup>۱۰</sup> Antonio Bravo Garcia

<sup>۱۱</sup> Bill Stephens

<sup>۱۲</sup> Christopher Gill

<sup>۱۳</sup> Brad Inwood

<sup>۱۴</sup> Vicky Kahn

<sup>۱۵</sup> David Sedley

متخصص در چاپ ، بلکه درعمل بعنوان خواننده کتاب ، ویراستاری عالی بود. مکاتبات ایمیل ما طی یک سال گذشته برای من یک انگیزه و لذت بخش بوده است.

محصول نهایی به دلیل تمام این توصیه ها بسیار بهتر است. من از نشریات محققان بهره برده ام و آنچنان زیادند که نمی شود همه را کامل آورد اما در میان معاصران تشکر ویژه دارم از راب دابین<sup>۱</sup> ، کریستوفر گیل<sup>۲</sup> ، راجانا کامتکار<sup>۳</sup> ، سوزان بابزین<sup>۴</sup> ، مایکل فرد<sup>۵</sup> ، دیوید سدلی پیر<sup>۶</sup> و ایلتراوت هاتوت<sup>۷</sup> ، برد لمود<sup>۸</sup> ، جولیا عناس<sup>۹</sup> ، جاناتان بارنز<sup>۱۰</sup> و رابین هارد<sup>۱۱</sup>. جیمز کر<sup>۱۲</sup> ، دانشجوی فارغ التحصیل در برکلی ، نه تنها با جمع آوری داده ها و چک کردن منابع ، بلکه با بررسی مجدد ترجمه ها و پیشنهاد پیشرفت های دیگر، باعث قدردانی خاص من شد. من همچنین از هیلاری والفورد به خاطر مراقبت و تواضع او به عنوان سردبیر کپی و شارلوت جنکینز بخاطر مدیریت خوب در تولید کتاب بسیار سپاسگزارم.

من برخی از مطالب موجود در بخش های ۳ و ۴ را به عنوان سخنرانی در دانشگاه کمبریج ارائه دادم و در مقاله ای بعنوان "اپیکتتوس بعنوان مربی سقراطی" مجموعه مقالات جامعه شناسی کمبریج ، ۴۵ (۲۰۰۰) ۹۸-۷۹ چاپ شده است . من گفتگوهای

---

<sup>۱</sup> Rob Dobbin

<sup>۲</sup> Christopher Gill

<sup>۳</sup> Rachana Kamtekar

<sup>۴</sup> Susanne Bobzien

<sup>۵</sup> Michael Frede

<sup>۶</sup> David Sedley Pierre

<sup>۷</sup> Ilsetraut Hadot

<sup>۸</sup> Brad Imwood

<sup>۹</sup> Julia Annas

<sup>۱۰</sup> Jonathan Barnes

<sup>۱۱</sup> Robin Hard

<sup>۱۲</sup> Tames Ker

مرتبطی در همایش لومکر در مورد مکتب رواقی در دانشگاه اموری ، آتلانتا ، سمینار مکتب رواقی در مرکز لئون رابین در دانشگاه پاریس سوربن و گروه فلسفه دانشگاه ایالتی میلان و گروه فلسفه و کلاسیک دانشگاه آیووا داشتم. من به خاطر این دعوتها ، به خصوص از استیو استرن<sup>۱</sup>، جیان-بپتیست گورینات<sup>۲</sup>، فرناندا دکلوا کیزی<sup>۳</sup> و جان فینامور<sup>۴</sup> سپاسگزارم و برای بازخوردهایی که در مباحث بدنبال سخنرانی دریافت کردم. وقتی متن در مراحل پایانی خود بود ، تعدادی از مطالب را در یک سری سمینار در دانشگاه *Ecole Normale Supérieure Paris* تحت حمایت کلود ایمبرت تحویل دادم. همکاران و دانشجویان فرانسوی من مخاطب فوق العاده ای بودند و نظرات آنها به من این امکان را داد که چندین اصلاح و اضافات در آخرین لحظه انجام دهم. سرانجام از دانشگاه کالیفرنیا برکلی بخاطر بورس تحصیلی علوم انسانی که به من داده شد و همچنین دفتر رئیس دانشگاه کالیفرنیا بخاطر اعطای بورس پژوهشی رئیس جمهور در علوم انسانی تشکر می کنم.

این کتاب را به همسر مونیک الیاس<sup>۵</sup> تقدیم می کنم. او با هنر و زیبایی خود ، در تمام روزهای سخت با من بوده است و در هر مرحله از نوشتن ، همراهی عالی بوده است.

برکلی A.A.Long ژوئن ۲۰۰۱

---

<sup>۱</sup> Steve Strange

<sup>۲</sup> Jean-Baptiste Gourinat

<sup>۳</sup> Fernanda Decleva Caizzi

<sup>۴</sup> John Finnamore

<sup>۵</sup> Monique Elias

## نقل قول ها و اختصارات

ارجاعات به نویسندگان باستان به طور کامل آورده شده است. برای استنادها به شکل Frede (۱۹۹۹) به قسمت ارجاعات مراجعه کنید. از اختصارات زیر استفاده می شود:

ANRW Aufstieg und Niedergang der römischen Welt

DL Diogenes Laertius

Ench Epictetus' Encheiridion or Manual, compiled by Arrian

In Ench Simplicus' commentary on the Encheiridion

LS A. A. Long and D. N. Sedley, The Hellenistic Philosophers, 2 vols. (Cambridge, 1987).

جلد ۱ شامل ترجمه منابع اصلی با تفاسیر فلسفی می باشد، جلد ۲ متون یونانی و لاتین را با یادداشت ها و زندگینامه ها ارائه می دهد. ارجاع در شکل LS ۶۱A به تعداد فصل های هر جلد و کلمات مربوطه بر می گردد.

SVF<sup>1</sup> Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. H. van Arnim, 3 vols. (Leipzig, 1903-5).

این مجموعه ای استاندارد برای رواقیان اولیه می باشد



اپیکتتوس اندیشمندی است وقتی با او روبرو می شویم نمی توانیم فراموش کنیم زیرا او ما را شیفته خود می کند. او بر می انگیزد و چالش ایجاد می کند، اوچنان جدی با چالش های روزمره زندگی سر و کار دارد که هر کس که اثر او را می شناسد نمی تواند به سادگی آن را به عنوان نظری نامعتبر یا عملاً بی فایده رد کند. آنگونه که علاقمندان جدید اپیکتتوس تصدیق می کنند در زمانه شدائد دستورالعمل ها او حضورشان احساس می شود.

اپیکتتوس به عنوان یک برده رها و معلم رواقی در امپراتوری روم زندگی می کرد ، در جهانی سکنی داشت که کاملاً از غرب جدید متفاوت بود. با این وجود ، علیرغم همه چیزهایی که او را از ما دور می کند - خصوصاً امنیت مادی ، مراقبت های بهداشتی و حقوق سیاسی ما ، و یکتا پرستی پرشور او - اپیکتتوس چون تحلیلگر نقاط قوت یا ضعف روان و چون سخنگوی کرامت انسانی خودبنیادی و بزرگ منشی کمتریناز به روزرسانی دارد. پروژه اصلی وی اطمینان به شنوندگان خود است که هیچ چیز به جز قضاوتها و خواسته ها و اهداف آنها کاملاً در قدرت آنها نیست. حتی چارچوب بدنی و حرکات آن کاملاً در قدرت ما و مربوط به ما نیست. نتیجه این است که هیچ چیز، فی نفسه، بیرون از ذهن یا اراده نمی تواند ما را محدود یا ناامید کند ، مگر اینکه خودمان اجازه دهیم این کار را انجام دهد. سعادت و زندگی قابل ستایش از ما می خواهد که در هر لحظه بیداری ، ذهن خود را کنترل و آنرا بسازیم ، و هیچ چیز بیرونی یا مادی مسئول تمام خوبی ها یا بدی هایی که ما تجربه می کنیم نیست. در تحلیل نهایی ، همه چیزهایی که از نظر خوب یا بدی بر ما تأثیر می گذارند به داوری های ما وابسته هستند و اینکه چگونه به آن شرایط پاسخ می دهیم.

اپیکتتوس این ایده ها را به طرق مختلف بیان می کند ، اما دلمشغولی اساسی او آموزش و زمینه های عملی آن و رد اعتراض ها به آن است. زمینه ها در کل طیف گسترده ای از تجربه های بشری می باشد - تهدیدات ظالمانه به زندگی و آزادی سیاسی و فیزیکی ، از دست دادن دارایی ، حسادت ، رنجش و اضطراب ، نزاع های خانوادگی و عواطف ، دلهره جنسی ، آداب سفره ، سوگواری ، دوستی ، پوشش ، بهداشت و موضوعات بیشتر. این راهنمای زندگی به همان اندازه فراگیر است که فهمیدنی است ، برای فلسفه اپیکتتوس مهم است که هیچ موقعیتی آنقدر ناچیز نیست که نظرات اساسی او در آن باب بکار نرود.

اهمیت فرهنگی و تاریخی وی هرگز مورد تردید نبوده است. وی مورد احترام بسیاری از معاصران و کسانی از جمله امپراطور مارکوس اورلیوس بود ، که بواسطه آریان که آموخته های او را ثبت کرده بود ، با اپیکتتوس آشنا شد. نویسندگان اولیه مسیحی از او با احترام یاد کردند و سیمپلیسوس<sup>۱</sup> ، مفسر بزرگ نوافلاطونی ارسطو ، تفسیری درباره "کتاب راهنما" نوشت. ترجمه های این خلاصه از اپیکتتوس در قرن هفدهم و هجدهم چنان آشنا بود که اپیکتتوس تقریباً به عنوان یک نام خانوادگی برای روشنفکران اروپایی و اوایل آمریکایی بدل شد. ویلیام کنگرو<sup>۲</sup> نمایشنامه "عشق برای عشق" را با جوانی بی پول که در حال خواندن اپیکتتوس در اتاق زیر شیروانی است شروع می کند. الیزابت کارتر<sup>۳</sup> ، عضو برجسته دایره جمعیت زنان<sup>۴</sup> ، اولین کسی بود که کل آثار اپیکتتوس را

---

<sup>۱</sup>. Simplicius,

<sup>۲</sup> William Congreve

<sup>۳</sup>. Elizabeth Carter

<sup>۴</sup>. ( Bl uestocking ) یک جنبش غیررسمی اجتماعی و آموزشی زنان در انگلیس در اواسط قرن

به انگلیسی ترجمه کرد. معاصران نزدیک وی ، شفترزبری<sup>۱</sup> و باتلر<sup>۲</sup> ، دو نفر از اخلاق گرایان انگلیس هستند که در قرن هجدهم او را ستودند و در آمریکا نیز توماس جفرسون<sup>۳</sup> ، ویتمن و ویتمن<sup>۴</sup> و هنری جی میس<sup>۵</sup> از تحسین کنندگان او بودند.

با این حال ، در قرنهای نوزدهم و بیستم ، اپیکتتوس شخصیت اصلی نبود. با او تا حد زیادی به عنوان یک تبلیغ کننده رواقی برخورد می شد و فاقد عمق و خلاقیت بود. از حدود سال ۹۷۰ اپیکتتوس شروع به بازیابی جایگاه سابق خود به عنوان متفکر قدرتمند اخلاق و آموزش کرد ، که شایسته بحث در کنار سقراط و افلاطون است، اما او امروزه بصورت گزینشی خوانده می شود خواه به عنوان نویسنده اصول اخلاقی در باب اعتماد به خود یا به طور ساده بعنوان سخنگوی فلسفه رواقی یا بعنوان زندگی تحت امپراتوری روم. خوشبختانه همانطور که در بخش منابع این کتاب پیداست ، وضعیت در حال تغییر است. با این حال ، هیچ کتاب مدرنی وجود ندارد که اپیکتتوس را به عنوان نویسنده ، صاحب سبک ، مدرس و متفکر ارائه دهد. این شکافی است که امیدوارم با انتشار این جلد پر کنم.

اپیکتتوس را می توان از دیدگاه های مختلف مورد بررسی قرار داد. اینها شامل تاریخ فکری و اجتماعی ، تفسیر مکتب رواقی ، اخلاق و روانشناسی ، اعم از باستان و مدرن ، آموزش نظری و عملی ، بلاغت و دین است. من به عنوان مورخ فلسفه باستان به طور حرفه ای ، به تجزیه و تحلیل ایده های اصلی اپیکتتوس متمرکز شده ام ، اما تمام دیدگاه هایی که ذکر شد مربوط به هدف من است - که ارائه یک راهنمای در دسترس

---

<sup>۱</sup> Shaftesbury

<sup>۲</sup> Butler

<sup>۳</sup> Thomas Jefferson

<sup>۴</sup> Walt Whitman

<sup>۵</sup> Henry James

برای خواندن اپیکتتوس است ، هم به عنوان شخصیت برجسته تاریخی و هم به عنوان متفکری که دستوالعمل او برای زندگی آزاد و رضایت بخش می تواند ، با وجود فاصله فرهنگی ، توسط ما بکار گرفته شود. من فضای زیادی را برای ترجمه گزیده ها ایجاد کرده ام ، که بحث خود را در مورد بسیاری از جزئیات در مورد اینها بنا کرده ام ، همچنین متن کامل چند گفتمان کوتاه را نیز آورده ام. تمام این قسمت ها در سراسر کتاب شماره گذاری شده اند ، و من قسمت های اصلی آنها را در ابتدا در گلچینی از گزیده ها جمع آوری کرده ام ، جایی که برای سهولت در قسمت مراجع مختصراً شرح داده شده اند.

من از این فرض شروع می کنم که خواندن اپیکتتوس به ظاهر ساده است ، یا ، عبارتی او یک نویسنده پیچیده است با الگوهای تفکر و قصد ، از جمله طنز ، که به ندرت مورد استقبال قرار گرفته است. هنگامی که او به سرعت و گزینشی خواننده می شود ، می تواند دستورمابانه ، احساساتی یا حتی دفع کننده به نظر برسد.

من اعتقاد ندارم که این خصوصیات به سادگی تحت تحلیل از بین می روند. آثار او شامل بخش هایی است که ترجیح می دهم آنها را نخوانم ، که حتی به نوبه خود مرا از نوشتن این کتاب منع کرده است. با این حال ، من همچنین متقاعد شده ام که بسیاری از جایگزین های خوب برای چنین صفحاتی تمسخر آور است یا حداقل امور بلاغی است که استناد آن به قواعد فرهنگی ، برنامه آموزشی و مخاطبان جوان برمی گردد.

اپیکتتوس اشتباه فهمیده شده است زیرا استمداد او به الهیات ، که همه گیر است ، آگاهانه یا ناخودآگاه ، در پرتو مسیحیت خوانده شده است . به نظر من ، با توجه به اختلافات قابل توجه بین نظرات او و عهد جدید، عمیق ترین ایده های اپیکتتوس از پیام اصلی مسیحی فاصله دارد. دیدگاه اخلاقی او شامل وابستگی تمام به منافع شخص

دارد ، که از افراد می خواهد تا به منافع شخصی خود بیش از هر چیز دیگر ارزش قائل باشند.

با این حال ، اپیکتتوس یک اخلاق گرا ، طرفدار صداقت در روابط انسانی است و پیشرو کانت است که ملاحظات مادی و احتمالات هیچ نقشی در درستی عمل ندارند . اینکه چگونه الهیات ، خودخواهی و تعهدات اجتماعی او با یکدیگر گره خورده است یک سؤال اساسی است ، و موضوعی که تا به امروز به آن پرداخته نشده است. سعی می کنم در نیمه دوم این کتاب به آن پاسخ دهم.

منبع بیشتر سوء تفاهم ها ، وصف آموزه های او به عنوان نقادی گزنده یا موعظه است ، با این دلالت که موعظه ای او برای انسان یا حداقل مردان به طور کلی است. من ترجیح می دهم آثار باقی مانده او را دروس دیالکتیکی نام نهم ، تا هم به اصطلاحات مداوم مکالمه او توجه داشته باشیم و هم وابستگی او را به دیالکتیک سقراطی ثبت کنم. سقراط ، بیش از هر فیلسوف رواقی یا حتی کلبی ، الگوی مورد علاقه اپیکتتوس است ، نه فقط بعنوان الگویی برای زندگی بلکه به عنوان یک تمرین کننده مکالمه فلسفی است. نکته این نیست که اپیکتتوس از خطبه یا ظنن خودداری می کند؛ این یکی از سبک های اوست ، اما این سبکی است که وی در پاسخ به مخاطب خاص اتخاذ می کند.

اپیکتتوس تنها آن چیزی است که شاگرد او آریان ثبت، ویرایش و انتشار داد. مانند سقراط ، اپیکتتوس تألیفی نکرد ، اما گزارش های آریان ، ما را در موقعیتی قرار می دهد که در دیوار کلاسهای خصوصی وی به پرواز در آریم ، و در موقعیتی باشیم که اوملاقات می کند و مشورت می دهد با آنان از آنجا عبور می کنند. اگر بخواهیم لحن و هدف گفتارهای بیشمار را ارزیابی کنیم توجه به زمینه های شنوایی لازم است ، که

اغلب به یک فرد و عموماً ناشناس توجه می شود. اپیکتتوس به طور نمونه دقیقاً به افرادی-افراد جوان - که تصمیم به تحصیل با او گرفتند- پرداخته است. شناختن این مخاطب به فهم اغراق ، طنز و تکراری که از خصوصیات آموزش او هستند کمک می کند.

من سعی کرده ام این کتاب را با کم کردن از پاورقی ها و با محدود کردن مطالب کتابشناختی و سایر مطالب علمی به ضمائم در پایان فصل ، در دسترس قرار دهم. تا آنجا که ضروری به نظر می رسد ، رابطه اپیکتتوس را با مراجع و سنت های رواقی توضیح داده ام ، و گاهی اوقات او را با سایر رومیان رومی مقایسه کرده ام. اما کلاً دل نگران این بوده ام که به عنوان نویسنده به او اجازه صحبت درباره خودش را بدهم و نه اینکه او را به جایگاه دیگری در میان سایر فیلسوفان رواقی کاهش دهم.

خیلی بیشتر از آنچه من درباره موقعیت او در سنت رواقی گفته ام می توان صحبت کرد. بهانه های من برای کم کردن این تاریخ بسیار ساده است - چنین تلقی نه تنها این مسئله را به یک کتاب طولانی و فنی تبدیل می کند ، که مشتاقانه از آن جلوگیری کردم ، همچنین می توانست باعث کم شدن قدرت صدای اپیکتتوس شود. خوانندگانی که مشتاق مقایسه اپیکتتوس با سایر رواقیان هستند ، در بخش هایی از "خوانش بیشتر و یادداشت ها" که به فصل های اضافه کرده ام ، مطالب فراوان پیدا می کنند.

این کتاب به گونه ای طراحی شده است که به ترتیب ها فصل ها خوانده می شود ، اما به هر یک از این موارد نیز می توان به طور مستقل نزدیک شد. کسانی که علاقه مند به نمونه ای از گفتارهای های اپیکتتوس هستند می توانند با عنوان مجموعه ای از گزیده ها کنکاش کنند یا از فصل ۵ شروع کنند ، جایی که من دو گفتمان کوتاه را به

طور کامل ترجمه می‌کنم و یک تحلیل مفصل از سبک و تفکر آنها ارائه می‌دهم. فصول ۴-۱ عمدتاً نگران قرار دادن اپیکتتوس در متن فکری و فرهنگی خود و روش شناسی گفتارها است.

در فصل‌های ۹-۶ به مضامین و مفاهیمی می‌پردازم که برای تفکر او و وحدت اساسی آن محوری است. با این حال، این تقسیم به هیچ وجه سخت و سریع نیست. خواننده ای که پس از طی کردن تمام فصل‌های قبلی به فصل ششم می‌رسد، قبلاً بیشتر مفاهیم اصلی اپیکتتوس را در عمل دیده است. آنچه من در فصل ششم به بعد ارائه می‌دهم، تلقی از فلسفه او، بصورت موضوعی است. این رویه مستلزم تکرار غیرقابل اجتناب است، اما هرگونه روایت از اپیکتتوس که تکرار او را پنهان کند، کاملاً گمراه‌کننده خواهد بود. در خاتمه گزارشی از فلسفه اپیکتتوس پس از مرگش در اروپا و آمریکا می‌دهم، و همچنین می‌پرسم امروز چه می‌توانیم از او بسازیم.

سخن آخر در مورد ترجمه‌های من. به طور طبیعی برای دقت تلاش کردم، و ترجمه من توجه به لحن و بلاغت اصلی است به جای ترجمه تحت الفظی که می‌تواند اثر یونانی اپیکتتوس را خنثی یا اشتباه کند. برای مثال، اپیکتتوس غالباً از ندایی برای انسان، "(O) انسان یا (O) مرد استفاده می‌کند، اما هیچکدام از این ترجمه‌ها در زبان انگلیسی مدرن کار نمی‌کنند. بنابراین ترجیح داده‌ام «دوست» یا «دوست من» را بنویسم. و گاهی اوقات از یک محاوره مدرن مانند "WOW!" استفاده می‌کنم، جایی که به نظر می‌رسد آن درست احساس اصلی را می‌رساند.



از آنجا که گفتارها تا حد زیادی به عنوان مکالمه است ، سعی کردم آن را با گزیده های چاپی مناسب بازنویسی کنم، و با توجه به مداخلات مصاحبه کنندگان عموماً خیالی اپیکتتوس یا پاسخ های او به سؤالات ، به صورت حروف کج به چاپ برسانم. متن اصلی فاقد شیوه نشانه گذاری خیلی جدید است و تصمیم گیری در مورد نحوه توزیع سؤالات و پاسخ های آن دشوار است. وقتی شک دارم پاراگرافهای پیوسته را پذیرفته ام ، بنابراین خوانندگان می توانند اطمینان داشته باشند که هرچه در کتاب به عنوان گفتگو بیان می شود اصلی است.

## خوانش بیشتر و یادداشت ها

### متن و ترجمه

متن قابل دسترس اپیکتتوس به یونانی ، با ترجمه انگلیسی آن، دو جلد کتاب نسخه Loeb از Oldfather (۸-۱۹۲۵) می باشد. این شامل چهار کتاب گفتارها، گزیده های کوتاه و قطعات است(گزیده هایی کوتاه به نقل از نویسندگان مختلف باستانی از آثاری که در دسترس نیستند). نسخه اصلی متن یونانی گفتارها Schenkl (۱۹۱۶) می باشد و همچنین یک نسخه چهار جلدی عالی به همراه ترجمه فرانسه و مقدمه مفصل توسط Souilhé (۶۵-۱۹۴۸) نیز وجود دارد. Boter (۱۹۹۹) نسخه خوبی از کتاب راهنما است. کتاب او شامل روایت قابل ملاحظه ای از سنت نسخه های خطی آن اثر است ، باتر همچنین نسخه های یونانی کتاب راهنما را که برای استفاده راهبان اقتباس شده بود را نشر داد، به صفحه ۲۶۱ مراجعه کنید.

هیچ تفسیر جدیدی درباره کل آثار اپیکتتوس وجود ندارد اما Dobbin (۱۹۹۸) تفسیر مهمی همراه با ترجمه بر کتاب یک گفتارها نوشت. Gourinat (۱۹۹۶) ترجمه فرانسوی از کتاب راهنما با مقدمه ای بر اپیکتتوس و رواقی گری او می باشد. Hadot (۲۰۰۰) نسخه دیگری از کتاب راهنما به فرانسه با تجزیه و تحلیل عالی از ساختار اثر است. برای تفسیر مکالمه ۳،۲ (در باب کلبی کامل) به Billerbeck (۱۹۷۸) مراجعه کنید. برای تفسیر گفتارهای اپیکتتوس که با منطق سر و کار دارد به Barnes (۱۹۹۷) مراجعه کنید.

بهترین ترجمه انگلیسی اپیکتتوس در کلیت آن Hard in Gill (۱۹۹۵) می باشد. برای کتاب راهنما به White (۱۹۸۳) مراجعه کنید.

## فصل یک

### ایبکتتوس در زمانه و مکان خویش

"دیگر چه هستم ، پیری لنگ ، قادر نیست به چیزی جزء خوانش سرودهای خدا؟ گر بلبل بودمی ، کار بلبل کردمی و اگر قو بودم ، کار قویی. بسیار خوب ، من موجودی عقلانی هستم پس باید سرودی برای خدا سر دهم. این کار من است و انجام دهم و من این جایگاه ترک نکنم تا زمانی که توفیق باشد و از شما می خواهم چنین سرودی سر دهید" (۱،۱۶،۲۰-۱)

### ۱،۱ آشنایی

در سالهای اولیه قرن دوم بعد از میلاد ، با حکومت روم تحت تراژان ، که حاکم مؤثرش آگوستوس بود، عده ای از مردان جوان در نیکوپلیس، واقع در شمال بندر پیرائوس یونان جدید در دریای ایونیا، جهت مطالعه گرد آمدند.

آنان شاگردان اپیکتتوس بودند. یکی از آنان ، آریان است که گزارش دقیق از آموخته های استاد فراهم ساخت ، که همین "گفتارها" است که امروز ما را قادر می کند اپیکتتوس را خوانده و به او چون نویسنده ی واقعی در طریق خویش بپردازیم.

اپیکتتوس فیلسوف رواقی بود یکی از بسیار که در روم و دیگر شهرهای امپراطوری وسیع یافت می شد. ماهیت آموخته هایش به پدران بنیانگذار رواقی در قرن سوم قبل از میلاد در آتن یعنی به زنون ، کلتانتس و خروسیپوس بر می گردد .، نوشته های اصلی شان گم گشته و آنچه در باب آنان است از نویسندگان متأخرتر بازایی شده ، اپیکتتوس معلم رواقی است و ما در جایگاهی هستیم که او را گسترده مطالعه کنیم.

اثرش بتنهایی مهم است و ارزش و جذابیتش فراتر از چیزی است که نظرات و عقلانیت رواقی می گوید. در اثر اپیکتتوس فلسفه آنگونه که ادامه دارد توسعه نمی یابد بلکه از قدرت بیان و شخصیت قابل توجه او تأثیری پذیرد. او روشی بی نظیر برای تفسیر و بیان رواقی برای دانش آموزانش دارد او بسیار عمیقتر از هر فیلسوف دیگر بعد از افلاطون به سقراط می پردازد. اینها ، و چیزهای دگر که در این کتاب کاوش خواهد شد ، اپیکتتوس را تبدیل به چهره یی تأثیر گذار و به یاد ماندنی در یونان-روم باستان می کند.

اپیکتتوس نیازی به دفاع برای جلب علاقه و چالش خوانندگان مدرن ندارد. باید ممنون "Manual" مشهور شد ، مجموعه ای کوتاه از قوانین و نظرات که آریان از "گفتارها" بیرون می کشد ، و هیچ موقع خارج از چاپ نبوده است.<sup>۱</sup> در رمان پرفروش تام ولف "مرد کامل" از او بسیار نقل قول شده است ، آنجا که شخصیتی با کتابی از ترجمه

---

<sup>۱</sup> Manual ترجمه از encheridian یونانی است (مخفف Ench) که گاهی بعنوان handbook

عرضه می شود.

اپیکتتوس روبرو می شود متناسب با آن زندگی او هم تغییر یافته و شخصی دیگر را هم رواقی می کند. محبوبیت کتابهای خود مراقبتی و جلسات درمانی نمونه اولیه باستانی در کتاب "راهنما است"؛ جایی که فرد چنین افکاری را پیدا می کند:

۱ " اوضاع را آنگونه که دوست داری رخ دهد ، نخواه ، بل آرزو کن اوضاع آنگونه باشد که باید باشد و تو به مسیر درست رو" (Ench. ۸)

۲ "بیماری مانعی برای بدن است نه برای توانایی تو در انتخاب کردن خصوصاً زمانی که انتخاب خودت است. لنگی مانع بدن است اما مانع توانایی انتخاب تو

نیست. اینرا به خودت بگو با ملاحظه اینکه هر چیزی اتفاق می افتد و شما خواهی دید موانع برای چیز دیگر هستند نه برای شما" (Ench. ۹)

۳ "اگر کسی بدن شما را در اختیار کسی قرار دهد که ملاقات می کنی به هراس خواهی افتاد چگونه است خودت ذهنت را در اختیار کسی قرار می دهی که دشنامت دهد آیا پریشان حال و شرمناک خواهی بود." (Ench. ۲۸)

در این طریق، اپیکتتوس جذبه خویش را دارد اما اگر همه این بود بندرت می توانستیم او را پیشرو سنت فلسفی جدید مان بدانیم. ما بیشتر به او مربوطیم ( منظور کم ارزش کردن نیست) تا کتابهای قانون رهبانیت مسیحی و یا ادبیات حکمت آمیز بودیسم یا کنفوسیویسم . آن متون و تمارین فکریشان در جای خویش مناسب است ، اپیکتتوس از شاگردان خویش خواست تا روی افکار ذکرشده بالا تمرکز کنند و برخی آثار او چنان مانترا است. برگزیده های "کتابچه راهنما" صفحاتی است که توسط آریان از مجموع یادداشت ها ، انتخاب ، منظم و جمع گشته تا آموزه های اپیکتتوس را قابل دسترس و ماندگار سازد. آنها تصورات محدود و ناقصی از تفکر و صحبت او در "گفتارها"ی واقعی است.

آنجا (در گفتارها) بجای گسترش نظرات بسته و حداقلی، او تلاش می کند نشان دهد مقررات "کتابچه راهنما" ریشه در حقایقی دارد که می تواند در باب طبیعت جهان به طور وسیعتر، طبیعت انسان و گفتگوی ذهن عقلانی با خودش ثابت کند. علاوه بر این، وی این دستورالعمل را بطور خاص به مخاطبان دانشجویی خود عرضه می کند که بعنوان رواقی درگیر سئوالات و مشکلات و نیز بعنوان شخص گرفتار زندگی اجتماعی و مشاغل مختلف و از جمله آموزش فلسفه هستند. برای جلب توجه آنان، او تفکرات آرام بخش را با شوخ طبعی، غلو و تندى سوئیفتی (Swiftian)<sup>۱</sup> بیان می کند. "گفتارها" ترکیبی منحصر به فرد از فلسفه، تعلیم و تربیت، هزل، پند نامه و گفتگوی شفاف را نمایش می دهد.

بنابراین در این کتاب، تمرکز روی اپیکتتوس در "گفتارها" است تا برگزیده های بسته در "کتابچه راهنما".

---

<sup>۱</sup>. سوئیفت، (۱۶۶۷-۱۷۴۵) طنز پرداز انگلیس - ایرلندی که ادبیات تند و طنز آمیزی داشته است.

(Swiftian) ادبیات تند و طنز آلود-م

## ۲,۱ زندگینامه

دانسته ها در باب جزئیات زندگی اپیکتتوس بسیار کم است. او شاید حوالی ۵۰ یا ۶۰ بعد از میلاد در هیراپولیس زاده شده است ، شهری یونانی-رومی که اکنون در جنوب غربی ترکیه است ، ۱۰۰ مایل به شرق افسوس ، و از طریق جاده رومی به مرکز اصلی راه داشت. شاید کودک برده متولد شده بجای تصرف توسط اپاپرودایتس ، آزاد مرد مشهور و مشاور امپراتور نرون ، آزاد شده است. این شاید بعد از مرگ نرون در ۶۸ بعد از میلاد رخ داد اما اپاپرودایتس به مقام مشاوره در دوره دامیتان ادامه داد (تا نزدیک ۸۱ بعد از میلاد). بنابراین ما می توانیم حدس بزنیم که اپیکتتوس جوان تجربه مستقیم دربار امپراطوری را داشت. این تأیید شده است با توجه به اشارات روشن او نسبت به اشخاصی که خواستاری از امپراطور داشتند ، و امیدوار به حمایت شخصی چنان اپاپرودایتس بودند که حکم گوش امپراطور داشت ، و نیز با توجه به حکایت او از سرنوشت افرادی که متحمل رنج از امپراطوری شده بودند.

در "گفتار" اپیکتتوس از خودش بعنوان پیرمرد لنگ نام می برد. (۱,۱۶,۲۰)

نقص پایش ممکن است در نیمه دوم زندگی بیشتر شده باشد ، اما منابع مسیحی آنرا به بی رحمی صاحبش نسبت می دهند ، البته نه اپاپرودایتس ، در حقیقت ، اپیکتتوس از صاحب اولش به طریقی صحبت می کند که ، نه به صورت اغراق آمیز ، ولی از توحش دور نبوده است (۱,۲۶,۱۱, ۱۹, ۱۹, ۱, ۲۰, ۱). زمانی که برده بود (۱,۹,۲۰) به او اجازه داده شد در سخنرانی های موسینیوس رفوس شرکت کند ، معلم برجسته رواقی، و اپاپرودایتس ممکن است او را بعد از این شروع آزاد کرده است. اپیکتتوس ممکن است تحت حمایت موسینیوس دوره تدریس خود را در



روم شروع کرده است. در ۹۵ بعد از میلاد دامیتان کل فلاسفه را نه از پایتخت بلکه از کل ایتالیا تبعید کرد. احتمالاً در این زمان بود که اپیکتتوس با شهرت کافی به نیکوپولیس رفت و توانست دانش آموزانی را در آنجا به خود جلب کند و از پرداختهای دریافتی از آنها به راحتی زندگی کند.

نیکوپولیس، توسط آگوستوس در بزرگداشت پیروزی او بر مارک آنتونی نزدیک آکتیوم بنا نهاده شد (۳۱ قبل از میلاد)، شهری بزرگ و باشکوه بود همانگونه که امروز نشان می دهد. آن به مرکز حاکمیت سیاسی و اقتصادی روم در غرب یونان تبدیل شد، در حالی که موقعیت ساحلی محل توقف برای بسیاری از افراد شد که بین یونان و ایتالیا سفر می کنند. اپیکتتوس در انتخاب نیکوپولیس به عنوان محلی برای مدرسه خود، بلاشک تحت تأثیر وضعیت و امکانات کلان شهر قرار گرفت. دانش آموزان او در آنجا اقامتگاه های خوبی پیدا کرده اند، و منابع نیکوپولیس برای والدینشان اطمینان بخش بوده است.

به غیر از بازدیدهای کوتاه از آتن و المپیا، او به نظر می رسد تا زمان مرگش حدود سال ۱۳۵ بعد از میلاد در آنجا باقی مانده است. مشهور است او با امپراطور هادریان ملاقات داشته است و "گفتارها" حاکی است که سایر چهره های برجسته به دنبال گفتگو با وی بودند.

با این حال، به نظر می رسد دانش آموزان جوان تا سن پیری در مرکز زندگی وی بوده اند، او نوزادی تحت حمایت گرفت که در صورت عدم حمایت در معرض مرگ بود و نیز بعد سالها تجردی زنی ستاند(یا زندگی کرد-با کنیز زنی) تا ز کودک حمایت بعمل آرد.

زندگی پرحادثه ای نبود اما به یادماندنی بویژه در بستر جامعه نخبه رومی بود که اعضای متعارف در باب موقعیت ثروت ، شهرت و جایگاه همدیگر را استهزاء می کردند. برده های سابق ، همانطور که دوره اپرودایتس نشان می دهد ، می توانند از نردبان اجتماعی بالا بروند ، اما اپیکتتوس بدون هیچ یک از این شهرت ها اکتسابی و به سادگی با داشتن یک معلم اختصاصی ، نسبت به همه علائم بیرونی موفقیت مقاوم است.

در این باب ، او با ثروت و قدرت بی حد سنکا مخالف بود هر چند سنکا معلم حرفه ای نبود اما رواقی گری او ، که قطعاً صادقانه بود ، زمانی به آزمون گذاشته شد که در پیری ، نرون او را مجبور به خودکشی کرد. اپیکتتوس از آن سرانجام گریخت اما نسب بردگی ، سلامتی شکننده ، تبعید و احتمالاً درآمد ناکافی او را باید در ذهن داشت وقتی نظر سخت او را می خوانیم که افراد خوشحال به لحاظ مالی نمی توانند با بزرگ منشی و آرامش رفتار کنند.

تهدیدهای مربوط به زندگی ، شکنجه ، تبعید و ضعفهای جسمی ، همگی در گفتمانهای اپیکتتوس برجسته است ، اما بردگی در مقابل آزادی بیش از یکی از مضامین اوست. او بین آزادی ذهنی که برای همه در اصل وجود دارد و بردگی خودساخته که پیام اصلی اوست تضاد می بیند . آزادی و بردگی دو استعاره از حالت ذهنی هستند که به افراد قطع نظر از موقعیت اجتماعی شان نسبت داده می شود. با این وجود ، هنگامی که اپیکتتوس یکی از دانشجویان آزاد متولد خود را "برده" می نامد ، سخنان وی طنین انداز صدایی است که فراتر از این قاعده یا پارادوکس رواقی است که فقط انسان خردمند آزاد است.

بعنوان شخصی که تحقیر بردگی را از تجربه مستقیم داشت و تحت رژیم ظالمانه دامیتان زندگی کرده بود ، فلسفه اپیکتتوس به بعدی تجربی دست می یابد که نظریه پردازی صرف یا خودنمایی را از آن دور می کند. مارکوس اورلیوس که در سال ۱۶۱ بعد از میلاد به تخت امپراطوری رسید احتمالاً هرگز با اپیکتتوس دیدار نداشت ، اما "گفتارها" یا حداقل گزارشی مکتوب از تعلیمات اپیکتتوس ( مراجعه به ص ۴۱) ، تأثیر عمیقی بر تفکرات رواقی امپراتور داشتند. اینکه یک برده سابق عمیق ترین افکار امپراتور روم را شکل داده است ، شاهی قابل توجه از قدرت و کلام کاربردی اپیکتتوس است.

### ۳-۱ بستر فکری و فرهنگی

آموزش اولیه اپیکتتوس و آشنایی او با فلسفه را فقط می توان حدس زد. استادان باهوش سریع متوجه برده های با استعداد شدند ، بنابراین به احتمال زیاد ، اپیرودایتس او را تشویق و کمک کرد تا به کتاب ها دسترسی پیدا کند ، اما آموزش رسمی او به عنوان یک نوجوان در مقایسه با دانش آموزانی که بعداً در نیکوپولیس تدریس می کرد ، احتمالاً بدوی بود. اپیکتتوس در گفتگو با مرد مهم که در سفر به رم از وی دیدن کرده بود از منافع جزئی فلسفه هم برای شخص دست نمی کشد:

"۴ شما خواهید گفت:

ملاقات با اپیکتتوس مانند ملاقات با سنگ یا مجسمه بود. موافقم- تو یک نگاهی به من کردی ، همه اش همین. اما کسی که واقعاً با دیگری روبرو می شود با دیدگاه دیگران آشنا می شود و به نوبه خودش را فاش می کند. با دیدگاه های من آشنا شوید ، دیدگاه خود را به من بگویید ،

سپس می گویی مرا ملاقات کرده ای . اجازه بده آنها را به نوبت بسنجیم گر من دیدگاه نادرست داشتم رفع می شود و گر تو داشتی در صحبت باز است. این ملاقات با فیلسوف است . اما طریق تو نیست:

در حال گذر هستیم و در حالی که قایق را کرایه می کنیم می توانیم به اپیکتتوس نگاهی بیندازیم . اجازه دهید ببینیم او چه می گوید

و سپس تو می روی

اپیکتتوس صفر بود، زبان او غیر گرامی و نامتعارف بود

به چه می توانی بررسی وقتی با چنان نگرشی می آیی؟" (۱۴-۱۲، ۹، ۳)

اپیکتتوس دوست دارد اغراق نماید و خودش در مرتبه پایین تر بازی می کند. هر چند او وقتی برای مکالمه زیبا ندارد اما در محاوره یونانی هنرمند است.

با این حال ، برخلاف شاگردانش ، او احتمالاً آموزش حرفه ای در کتاب درسی بلاغت که به عنوان اصلی ترین آموزش روم بود ، نداشت. در حالی که گفتارهای او انباری از اشاره به اسطوره های یونانی است او چهره ها و موقعیت هایی که برای هر کس که دانش سطحی نسبت به فرهنگی چون آشیل هومر<sup>۱</sup> ، آژاکس<sup>۲</sup> ، آگامنون<sup>۳</sup> ، ادیسه<sup>۴</sup> ، و مدیا<sup>۵</sup> ، ادیپوس<sup>۶</sup> ، اتیوکلس<sup>۷</sup> و پولینسیس<sup>۸</sup> دارد ترسیم می کند. به همین ترتیب ، مثال های او از چهره های تاریخی ، مانند کروسوس<sup>۹</sup> ، دموستن<sup>۱۰</sup> ، فیلیپ<sup>۱۱</sup> و اسکندر<sup>۱۲</sup> و لیکورگوس<sup>۱۳</sup> می باشد. احتمالاً همه این لیست ناقص از آنچه او در کتب رواقیون اولیه خوانده است شکل گرفته است. اشارات فرهنگی و ادبی او در مقایسه با خصلت

<sup>۱</sup> Homer's Achilles

<sup>۲</sup> Ajax

<sup>۳</sup> Agamemnon

<sup>۴</sup> Odysseus

<sup>۵</sup> Medea

<sup>۶</sup> Oedipus

<sup>۷</sup> Eteocles

<sup>۸</sup> Polyneices

<sup>۹</sup> Croesus

<sup>۱۰</sup> Demosthenes

<sup>۱۱</sup> Philip

<sup>۱۲</sup> Alexander

<sup>۱۳</sup> Lycurgus

معرفتی معاصرانش مانند پلوتارک<sup>۱</sup>، ژولیوس سزار<sup>۲</sup>، فیلوستراس<sup>۳</sup> و دیو کرایستوم<sup>۴</sup> بسیار محدود است.

در تقابل با آنان، او متخصص در بکار بردن تصاویر خانگی و گاه تکان دهنده است- گلدان های اتاق، انگشتان روغنی، پاهای لنگ، توده فضولات، قابلمه ترک خورده و شبیه اینها. او باید لاتین را می دانست، اما رد پای کمی در متن یافت می شود و اشارات وی به روم و افراد رومی مربوط به زمان خود یا گذشته های اخیر است.

چون اظهارات متواضعانه او در باب زبان، ما نباید سطح آموزش او را از آنچه در "گفتارها" به نمایش می گذارد ارزیابی کنیم. او این نکته را متمایز می کند تا بتواند نقش خود را به عنوان معلم فلسفه از مفسر ادبی یا "دستور زبان" متمایز کند. Ench. (۴۹). بیزاری او از یادگیری صرف یکی از راههای اهمیت غیرقابل وصف خودآموزی برای زندگی خوب است کلماتی که او برای تلقین پروژه بکار می برد آنچنان هنرمندانه است که از خویش فاصله می گیرد. با این وجود، اپیکتوس احتمالاً در مقایسه با سیسرو، سنکا و معاصران دانشمند خود بسیار پر مخاطب نبوده است.

مهمترین تأثیر اپیکتوس از یک شخص زنده حتماً از معلم رواقی، موسونیوس روفوس بود. موسینیوس یک رومی از طبقه بالا و قهرمان یا عضو گروه اسب سواری بود که رواقی گری و شخصیت محکمش باعث نارضایتی او از امپراتورنرون شکاک شد. در دوره دوم سلطنت (۵۴-۶۸ بعد از میلاد) موسینیوس همراه با کرونوتوس، فیلسوف دیگر رواقی، به گایا جزیره کوچک یونانی تبعید شد که بعد ضرب المثلی برای تبعید

---

<sup>۱</sup> Plutarch,

<sup>۲</sup> Aulus Gellius,

<sup>۳</sup> Philostratus

<sup>۴</sup> Dio Chrysostom

شد(۲۲،۶،۲۰،۲۵،۱). موسینیوس بعد از مرگ نرون توانست به روم برگردد اما تحت حکومت و سپاسین<sup>۱</sup> دوباره رنج تبعید دید. با سلطنت تیتوس<sup>۲</sup>(۷۹ب.م) او مطمئناً به روم برگشت و این دوره ای است که می توانیم آغاز آشنایی با اپیکتتوس بدانیم.

برای رواقی بودن ، او معلمی درست یافت. شاگردان موسینیوس ممکن است شامل اوفرایدس<sup>۳</sup> هم بشود ، که خودداری با شکوهش توسط اپیکتتوس بیان می شود(۱۷،۸،۴،۸،۱۵،۳) در حالی که موسینیوس خود نماد ثبات و رضایت رواقی بود. گرچه کتابی منتشر نکرد ، اما سابقه ای از بیست سخنرانی و همچنین مجموعه ای از سخنان او را داریم.

سخنان او شامل مفاهیم استاندارد آن زمان مثل تحمل رنج ، تبعید ، پیری است ، اما کار او بسیار مهم است که برای ملاحظه سؤالات خاص - برای مثال ، درآمد مناسب یک فیلسوف ، آیا فیلسوف باید ازدواج کند ، و از همه جالب تر ، تحصیل دخترانی که به عقیده وی ، آموزش آنها نباید متفاوت از پسران باشد و نیز نباید کمتر از پسران مناسب برای آموزش فلسفه لحاظ شوند.

در صفحه ی باقی مانده ، که توسط مستمعی ساخته شده ، سخنرانی های موسینیوس به سختی مطابق با مضامین روشنفکرانه است. خوانش آنها نسبت به یادداشت های آریان از اپیکتتوس خسته کننده است. شاید اپیکتتوس همیشه معلم خود را تحت الشعاع خویش قرار دهد ، اما تأثیری که موسینیوس بر او ایجاد کرد فراموش ناشدنی بود ، و چیزی که آشکارا نه تنها به رواقی بودن بلکه بر سبک تدریس او نیز تأثیر

---

<sup>۱</sup> Vespasian

<sup>۲</sup> Titus

<sup>۳</sup> Euphrates



گذاشت. به عبارت زیر بنگرید، اپیکتتوس دانش آموزان که به اندازه کافی کار نمی کنند ترغیب می کند:

۵ " چرا ما بیکار، تنبل و کند هستیم و دنبال بهانه هایی برای تلاش نکردن و بیدار ماندن برای کار در جهت بهبود عقلانیت هستیم؟

گر در این راه سرگردان شوم ، پدر را نکشته ام ، کشته ام؟

نه ، شما برده ، پدر شما در آنجا نبود که بکشید.

بنابراین ، من چه کاری انجام داده ام (شما می پرسید)؟

شما اشتباهی کرده اید که ممکن بود در این مورد انجام دهید. شما می بینید همین جواب را من به (موسینیوس) رفوس دادم وقتی او مرا بعلت توجه نکردن به حذف یک چیز در قیاس شماتت کرد.

زین گونه نبود که انگار من عمارت پارلمان آتش زده باشم.

برده(او گفت): آنچه اینجا حذف شده پایتخت است.(۲-۱,۷,۳۰)

بدیهی است که موسینیوس به اپیکتتوس آموخت چگونه از طنز تلخ و اغراق برای نکات فلسفی استفاده کند. ما می توانیم از این صفحه استنتاج کنیم که موسینیوس منطق را در برنامه آموزشی خود گنجانده بود. این از مجموعه سخنرانی های او در نمی آید بلکه سودا لکسیکن<sup>۱</sup> او را بعنوان منطق دان و رواقی توصیف می کند.

---

<sup>۱</sup>. Suda L.exicon

اپیکتتوس و موسینیوس بعنوان رواقی خود را با فلسفه ای تطبیق دادند که شهروندان نخبه ، یا کسانی که حداقل وقتی برای آن (فلسفه) داشتند پایبند به فضایل سنتی رومی چون درستکاری در اجتماع ، زندگی خانوادگی ، قناعت مادی و انضباط نفس بودند. این دور بود از اینکه تنها گزینه آنها باشد. جدا از فلسفه اپیکوری که ضد فلسفه رواقی بود شکاکیت (که پیرهونیسیم هم نامیده می شود) چالشی زنده برای هر دو مکتب بود. نوشته های فنی ارسطو ، پس از قرن ها گمنامی ، شروع به مطالعه دقیق شد. آکادمی ها که عنوانشان را از میراث افلاطون گرفته بودند به طور جدی به دو گروه تقسیم شدند، فرقه شکاک ، که مکالمات افلاطون را بعنوان تعلیق داوری در باب هر چیز تفسیر می کردند و کسانی که افلاطون را در آثارشان انعکاسی از فلسفه سیستماتیک می دانستند. در زمان اپیکتتوس ، دکترین افلاطونی دستخوش تجدید حیات بود که سرانجام الهام بخش متافیزیک رقیق و معنویت افلوپین (که ما آن را نوافلاطونی می نامیم) شد. این توسعه با علاقه به عرفان عددی و جادو همراه بود که به طور غیر تاریخی با نام فیثاغورس (فیثاغوریان جدید) پیوند می خورد.

کلبی ها برای عموم مردم شناخته شده بودند واعضان و زاهدان دوره گردی که آیین ریاضت آنها (که اغلب ریا بود) و مخالفتشان با هنجارهای اجتماعی به دیوژن و سقراط می رسد. مکتب کلبی تأثیر زیادی در شکل گیری فلسفه رواقی داشت. در زمان اپیکتتوس، آن (مکتب کلبی) از محبوبیت عمومی بهره می برد اپیکتتوس به بهترین نحو بدان پرداخت بعنوان فراخوان شاهدی موجه و مهم بر این که فلسفه رواقی باید پذیرفته شود.

علاوه براین ، تمام این فلسفه ها ، با ریشه های خود به یونان باستان و دوره هلنیسم برمی گردند ، یک دانش آموز بالقوه اپیکتتوس می توانست با معلمان ، جنبش های فکری و ادیانی روبرو شود که رابطه آنها با فلسفه های مستقر ممکن بود قوی ، التقاطی

یا غیر وجود(عدم ارتباط) باشد. دو تن از بزرگترین دانشمندان باستان ، گالن<sup>۱</sup> و بطلمیوس<sup>۲</sup> ، در همان نسل یا نسل بعدی شکوفا می شوند. نوشته های فراوان آنها در فلسفه رسوخ کرد. این دوره ای بود ، که اغلب سوفیست دوم نام دارد، وقتی عالمان بلاغت حرفه ای چون اوربوس آریستدس<sup>۳</sup>، فورونوس<sup>۴</sup> ، دیو کرایستوم<sup>۵</sup> ، که آشنایی سطحی با بیش از یک فلسفه داشتند و برای مخاطبان عام در زمینه سیاسی و فرهنگی سخنرانی می کردند و مروج سبکی قدیم بود. خانه افراد فرهیخته شام برپا بود جایی که تفریحشان مکالمه با زبان دانان و دیگر عالمان بود رقابت و دانش آنها در باب نکات پنهان زبان و اسطوره بود. صحنه های دینی بطور خاص روان بود. فرق سنتی پانتئون<sup>۶</sup> یونانی-رومی چون پرستش امپراطور ادامه یافت اما کسانی که جذب ادیانی می شدند که وعده نجات می داد از پرستش آیسس ( Isis ) با شتاب به مسیحیت روی آوردند.

جای دادن اپیکتتوس در این طرح سریع بسیار آسان است. تا آنجا که به فلسفه مربوط می شود ، او تعدادی از اصطلاحات را به کار می برد که ما آنها را عمدتاً با ارسطو مرتبط می کنیم ، اما او احتمالاً اینها را مستقیماً از نوشته های ارسطویی به دست نمی آورد. در این تاریخ ، زبان فلسفه بیش از حد التقاطی شده بود گواه بر چنین برداشتی اینکه اپیکتتوس هرگز نامی از ارسطو نمی برد و فقط یک ارجاع ناچیز به پرپاتتیک<sup>۷</sup> دارد.(۲،۹،۲۰). او از پندهای اخلاقی که(به غلط) به فیثاغورس می دادند آگاه بود(۳-۲،۱۰،۳) اما مکالمات او هیچ تمایلی به عرفان و گرایش های این جهانی به

<sup>۱</sup> Galcn

<sup>۲</sup> Ptolcmy

<sup>۳</sup> Aelius Aristides

<sup>۴</sup> Favorinus

<sup>۵</sup> Dio Chrysostom

<sup>۶</sup> pantheon

<sup>۷</sup> Peripatetics

فیثاغوربان جدید و دیگر معاصران افلاطونی ندارد. همدلی دینی و معنوی اپیکتتوس (موضوعی در فصل شش) به طور وسیع در خط رواقی سنتی است اما آنها همچنین وابستگی عمیق و هم جایی را نسبت به مکالمات سقراطی افلاطون را تداعی می کنند. در کنار رواقی بودن، فلسفه اپیکتتوس در اصل سقراطی است و وابستگی کم اما مهمی به کلبی ایده آل دیوژن دارد. مدارسی که او به صراحت بدانها حمله می کند اپیکوری ها و شکاک ها و پیرهون ها و آکادمیک ها هستند. وی علاقه ای به علم فنی نشان نمی دهد، و پروژه فلسفی او شدیداً از آرایش های بلاغی و فرهنگی ارائه شده توسط بلاغت دانان و زبان دانان فاصله می گیرد.

در باب نجات، اپیکتتوس در صفحه ای عجیب بدون اشاره به مسیحیان شاگردانش را به تعمیم اسمی تشبیه کرد (۲،۹،۲۱ و ص ۱۱۰) اما، با این حال فردی که فکر خود را در رابطه با عهد جدید ارزیابی می کند، هیچ دلیلی ندارد که فکر کند مسیحیان یا متون مسیحی مستقیماً روی او تأثیر گذاشته اند، اگرچه او می توانست در حالی که هنوز یک کودک در هیراپولیس بود با آنها روبرو شود.<sup>۱</sup>

کلماتی در باب تصویر اپیکتتوس، آنگونه که بیان شد. در تضاد با برخی معاصرانش، که به تعبیر خواب، جادوگری، جوجه کشی در معابد و سایر اعمال غیبی علاقه مند هستند، ذهنیت او عقلانی و این جهانی است، هرچند او به طور مداوم در مورد خدا (یا زئوس) با لحنی صحبت می کند که بیانگر ایمان و تجربه شخصی و همچنین دینداری رواقی و سقراط گونه است. او معتقد است، همانطور که فیلسوفان برجسته پیش از او اعتقاد داشتند، انسان با توجه به ظرفیتهای اساسی، برای درک جهان، با

---

<sup>۱</sup> سنت پاول در آن شهر مبلغینی داشت (COL. ۴،۱۳)، و او زمانی را در نیکوپولیس گذراند (Titus ۳،۱۲)

تمام آنچه لازم است ، متولد می شود و این که موانع زندگی خوب را می توان اصلاح کرد یا حداقل بواسطه آموزه های صحیح و نظم شخصی مدام بهتر کرد.

آیا این نگرشها نشان می دهد که اپیکتتوس محافظه کار و بی طرف بوده است؟ بعنوان یک نکته این درست است. برخورد او با رواقیون از طریق موسینیوس و آزمودن آن در زندگی خویش و توجه به عملکرد آن توسط دیگران و تدریس آن بود. او به وضوح این فلسفه را تنها از نظر تئوریک معتبر نیافت بلکه با تجربه خودش نیز آنرا تنفیذ کرد. او دلیلی برای آزمایش سایر گزینه ها ندید. با این حال ، یکی از اهداف من در این کتاب نشان دادن این است که اپیکتتوس از مکتب رواقی بصورت گزینشی و خلاقانه استفاده می کند. این تا حدودی به دلیل آموخته های سقراطی اوست که مورد استقبال کافی قرار نگرفته است ، اما آن همچنین بازتابی از تفسیرهای او مورد فیلسوف و معلم رواقی بودن نیز هست.

#### ۴-۱ رواقیون

آنچه مکتب رواقی از زمان اپیکتتوس دلالت می کند به سختی بتوان در چند صفحه خلاصه کرد ، اما جهت بهره مندی خوانندگان جدید از موضوع ، باید چیزی در مورد تاریخ مدرسه و آنچه را که عمدتاً بر آن نهاده شده بود ، بیان کرد. به عنوان مقدمه ، درک این نکته ضروری است که مکتب رواقی، مانند سایر فلسفه های اصلی دوران باستان کلاسیک ، خود را به عنوان چشم اندازی جامع از جهان معرفی می کند تا چیزی که از لحاظ فنی و دانشگاهی به معنای مدرن باشد . ترجیح مکتب رواقی بر مکتب اپیکوری ، رقیب اصلی آن ، نه تنها صرفاً از جهت ارزشها و اولویتهای اخلاقی ، بلکه برای درک ساختار کلی جهان ، الهیات شخصی و اهمیتی که به استدلال منظم و

مطالعه زبان نمود ، تعیین کننده بود. با این وجود ، هرچند اینها و سایر مکاتب در مورد اختلافات خود در این موارد اختلاف نظر ندارند ، همه این عقیده را دارند که فلسفه باید پایه و اساس بهترین زندگی ممکن را برای بشر فراهم کند - یعنی سعادت ماندگار و آرام.

در زمان اپیکتتوس (و در واقع ، از مدتها قبل) فلسفه به عنوان دارویی برای تسکین خطاها و عواطف ناشی از نگرشهای کاملاً واکنشی و متعارف در نظر گرفته شده بود. به بیان دیگر ، ترجیح مکتب رواقی بر فلسفه های دیگر ، نه وعده آن برای تحقق زندگی تحسین برانگیز و کاملاً رضایت بخش (این پروژه آن را از دیگر مدارس رقیب متمایز نمی کند) بلکه به بیان کیفیت دقیق آن نسبت به زندگی و به جذابیت ادعاهای آن در باب طبیعت جهان و انسان بستگی دارد.

در برگشت به عقب ، تقریباً ۴۰۰ سال قبل از اپیکتتوس ، فلسفه رواقی که توسط زنون آغاز شده بود به روش های مختلف شرح ، تفسیر و اصلاح شده است. مورخان مدرن غالباً سه مرحله در مکتب رواقی مشخص کرده اند ، اوایل ، میانه و اواخر و اپیکتتوس به همراه سنکا ، موسونیوس و مارکوس اورلیوس در مرحله آخر هستند. دلیل منطقی آنها برای چنین مقولاتی صرفاً زمانی نبود ، بلکه فرضیات زیر در باب خصوصیات اصلی هر مرحله نیز منعکس شده است. رواقیان اولیه از منظر بحث ها و نظرات مشکل بسیار خلاق بود با نمایندگان اصلی که خروسپوس برتر از همه بود سیستمی بر مبنای نهاد که بعد از آن مبنایی گردید. رواقیون میانه شامل پانسیوس و پوزیدنیوس که هر دو خلاق و متفاوت بودند به طور ساده ادامه دهنده مرحله اولیه بودند. برعکس ، رواقیون اولیه ، رواقیون دوره امپراطوری روم ، خلاقیت مؤثر نداشتند گرایش عجیب به نظریه پردازی داشتند و با هزینه کرد از منطق ، توجه به اخلاق کاربردی و تحقیق در باب علوم فیزیکی داشتند.

این تصویر در کلیت وسیع با ارزش است ولی بخش زیادی از این (تصویر) گمراه کننده و در مسیر کجروی از فهم فردیت و معنای رواقیون رومی از جمله اپیکتتوس می باشد . برای تصحیح آن ، باید حداقل چهار نکته را در نظر بگیریم

اول ، تفاوت در برنامه درسی و تدوین آموزه ها از ویژگی های فلاسفه رواقی در کل تأسیس مدرسه بود. درست است که نوشته های خروسیپوس وضعیت متعارفی را بدست آورد ، اما این امر باعث نمی شد که رواقیون متأخر شبیه او شده یا از فکر کردن برای خود دست بکشند.

ثانیاً ، تلقی فلسفه به عنوان راهنمای زندگی از همان ابتدا تمرکز غالب بود. به همین دلیل بود که زنون شهرت خود را بدست آورد و در حالی که او برنامه درسی خود را محدود به اخلاق نمی کرد ، یکی از پیروان اصلی وی ، آریستو ، آن قدم را برداشت.

ثالثاً ، رواقیون پیشرو تمایل به کار در زمینه های مختلف داشتند به عنوان مثال ، علاقه پوزیدونیوس در زمینه جغرافیا و مطالعه علمی نژادها و کار دیوجانس بابیلون در زمینه دستور زبان و موسیقی

چهارم اینکه ، منطق در زمان اپیکتتوس بصورت گسترده توسط فیلسوفان رواقی مورد مطالعه قرار می گرفت که وی دائماً به دانش آموزان خود هشدار می دهد که آنرا به عنوان یک هدف قرار ندهند.

او به ندرت در "گفتارها" ی موجود بصورت تخصصی در فیزیک کاوش می کند ، آنها(مسائل فیزیکی) علاقه سنکا را برانگیختند که او در "سئوالات طبیعی" در باب پدیده های فیزیکی متعدد نوشت.<sup>۱</sup>

اپیکتتوس ، در واقع ، آموزش خود را متمرکز بر کارکرد نظرات رواقی بر زندگی دانش آموزان کرده است در این مورد متناسب با الگوی رواقی متأخر عمل کرده است. با این حال ، این ارزیابی از او از دو جنبه باید واجد شرایط باشد. اول ، همانطور که بعداً خواهیم دید ، گفتارهای باقی مانده ، تمام آنچه او آموخته است را نشان نمی دهد ، و حتی آنها روشن می کنند که آموزش او منطق را هم شامل می شود. ثانیاً - و این نکته مهم است - تمرکز او بر اخلاق کاربردی و سکوت در مورد مسائل فیزیک ، البته جدا از حقایق عمومی درباب طبیعت ، آشکارا بیانگر داوری اوست در باب آنچه رواقی باید به دانش آموزان خویش عرضه کند. او به طور کلی با روندهایی که ظاهراً مشخصه رواقی متأخر است سازگار نیست ، اما فلسفه را در مسیری که فکر می کند بیشترین نیاز به توجه را دارد شکل می دهد. در این مورد او تنها نیست او با سنکا و موسینیوس مشترک است. اما باید بخاطر بسپاریم که مکتب رواقی که ما از دوره روم بهترین آن را می شناسیم دقیقاً حفظ شد زیرا تصور می شد دارای ارزش آموزشی و اخلاقی بسیار خوبی

<sup>۱</sup> آریان اثری را در مورد ستاره های دنباله دار نوشت ، که اگر چه می تواند علاقه ای با الهام از اپیکتتوس باشد ، اما احتمالاً به طور مستقل علاقمند شده است. ما رساله نجومی مفصلی داریم توسط کلئومدس رواقی که احتمالاً در سالهای آخر قرن دوم میلادی نوشته شده است. به Bowen and Todd (آماده ارائه) مراجعه کنید.



است. بسیاری از فلاسفه دوره اپیکتتوس بسیار جداگانه و به روش مدرسی در حال نوشتن بودند.<sup>۱</sup>

برآورد من از طبقه بندی رواقیون به اولیه/میانه/متأخر نشان می دهد این مدرسه هیچ موقع مغازه بسته نبوده و با نوآوری و علائق خاص فلاسفه فردی سازگاری نداشته است.

برخی از آنها، البته نه اپیکتتوس، بخاطر نوشته های تخصصی شان مشهور هستند اما رواقیون از اول تا آخر چنان عملی هستند که ریشه در نظر دارند نه اینکه یک تئوری ساده یا روش تحقیق باشد.

هم چنان-با وجود علائق خاص رواقیون فردی - آنچه مدرسه در طول تاریخ خود ارائه می داد برنامه منظم زندگی بود که حاکی ایده آل، هدفمند، صادقانه، باشکوه و سود اجتماعی در هر لحظه با صرف نظر از شرایط بیرونی بود. دلیل مکتب رواقی برای این پروژه جسورانه بر فهم آنها از طبیعت بطور کلی (واقعیت فیزیکی) و بویژه طبیعت انسان پایه گذاری شده بود. آنها همه پدیده ها و موجودات زنده را اثرات قابل ملاحظه نظم کیهانی قرار می دهند، که توسط یک اصل که آنرا زئوس، خدا، عقل، علت، ذهن و سرنوشت می نامند تشکیل و اجرا می شود. این اصل، گرچه الهی است، اما فوق طبیعی نیست، بلکه خود طبیعت است در چیزهای مختلفی چون حرکت آسمانها،

<sup>۱</sup> نمونه ای از این موارد، "مبانی اخلاق" هراکلس است، اثری که تا حدی روی پاپیروس حفظ شده است و بنابراین به لطف شانس کشف، در دسترس ماست به (LONG (۱۹۹۳a) مراجعه کنید. گزیده هایی از اثر دیگر هراکلس (یا احتمالاً از بخشی از متن پاپیروس که باقی نمانده است) به سؤالات اخلاق عملی می پردازد، در منتخبات بیزانسی (Byzantine anthology) به طور گسترده نقل می شود. این، مانند اکثر متون کلاسیک، از طریق نسخه هایی که توسط راهبان قرون وسطایی تهیه شده، منتقل شده است.

ساختار مواد معدنی و خصوصیات حیاتی گیاهان و حیوانات ظهور می کند. هر چه اتفاق می افتد در نهایت تجلی اصل منفرد است که با عمل بر روی ماده، خود را در سراسر جهان گسترش می دهد و آن را به یک ارگانیسم غول پیکر تبدیل می کند.<sup>۱</sup>

از این رو، مکتب رواقی حضور خدا / دلیل / سرنوشت را در همه جا می پذیرد، اما این واقعیت را مطرح نمی سازند تا اختلافات آشکار و گسترده بین انواع چیزهایی که جهان را تشکیل می دهند، فرو بریزد، یا انسان را به سطح دندان‌دسته فرو نمی کاهند. به عنوان انسان، ما در ساختار مشخصه مواد معدنی، ظرفیتهای رویشی متعلق به گیاهان و پویایی حساس و هدفمند حیوانات به طور کلی سهیم هستیم. با این حال، هیچ یک از این موارد طبیعت متمایز نوع ما را تشکیل نمی دهند. آن طبیعت خود را در ذهن ما بسط می دهد، به لطف آن ما این ظرفیت را داریم که جایگاه انسانی خود را در نظم کیهانی کشف کنیم و زندگی خود را به عنوان مجموعه ای از افراد سامان می دهیم، در اهداف اجتماعی همکاری می کنیم و به عنوان شرکت کنندگان داری عقل در طرح ریزی امور به یکدیگر احترام می گذاریم. این طبیعت به ما کمک می کند تا در هر موقعیتی که با آن روبرو می شویم، تأثیر گذار، فعال و با اطمینان باشیم.

با این حال، برای روی دادن این مسأله، لازم است دو نتیجه از جایگاه خودمان در جهان را درک کنیم. اول، هر آنچه که برون از ذهنیت و سرشت ما است، کار ما نیست

---

<sup>۱</sup>. در این خلاصه، من به جای معرفی رواقی از منظر اپیکتتوس، یک دیدگاه کلی در باب رواقیون ارائه می دهم. در حالی که او بخش اعظم آنچه را که من نوشتم تأیید می کند، تأکیدات و حذفیات خاص خود را دارد. بنابراین، در جهت پیش دستی فصل ششم این کتاب، وی نسبت به جزئیات کیهان شناسی رواقی به عنوان "ماده" و جبرگرایی علی یا سرنوشت ساکت است، و ترجیح می دهد که از خدا با کلمات شخصی و نه همه خدایی سخن بگوید.

بلکه متعلق به بخش های دیگر از برنامه کیهانی است. ما دلیل خوبی داریم که سعی کنیم نتایج خاصی را برای خودمان و دیگران به دست آوریم (سلامتی ، کامیابی مادی ، همبستگی خانواده و موارد دیگر) ، اما بهتر زیستن ما به این وقایع وابسته نیست. این امر فقط به علو شخصیت (فضیلت) بستگی دارد ، این بدان معناست در انجام آنچه همیشه بهترین در هر شرایط است ، تحت فرمان استدلال عالی باشیم. نتیجه دوم مربوط به خواسته ها و احساسات ما است. دلیل خوبی داریم بر اینکه هر چیزی که با طبیعت ما بعنوان حیوان عقلانی سازگار است آرزو کنیم و از آن چیزها لذت ببریم اما آرزوها و عواطفی که به امور بیرون از کنترل ما وابسته اند با طبیعت ما و یا با نظم کیهانی سازگار نیستند. بنابراین ، مکتب رواقی ، جهان را به مثابه سیستم جبری و مشیتی می بیند .

خدا، قاعده فعال همه جایی ، هر چیزی را در ترتیب علی بنا و قرار می دهد که هیچ جایی برای وقایع نیست که انجام شود برخلاف آن چیزی که باید انجام شود البته آن جایی برای ما می گذارد(که البته در اینجا پیچیده می شود) که عامل تصمیم های خودمان باشیم و بنابراین در باب آنچه فکر می کنیم و انجام می دهیم پاسخگو، ستایش یا سرزنش شویم.<sup>۱</sup> با این حال ، از آنجا که خداوند بسیار عقلانی و خیرخواهانه به حساب می آید ، دنباله علت و معلولی نیز اساساً تحقق مشیت الهی است. از این رو هیچ حالتی از جهان در هر زمان نمی توانست متفاوت از آنچه هست باشد ، و نه می توانست بهتر از آنچه هست برنامه ریزی شود.

---

<sup>۱</sup> پیچیدگی مربوط به سازگاری مسئولیت انسان با جبرگرایی سخت است. این موضوع با مهارت فراوان توسط (Bobzien ۱۹۹۸) مورد مطالعه قرار گرفته است. جایی که اپیکتتوس روی آن ایستاده ، سئوالی

برای بعد است.(مراجعه به صفحات ۱۶۱ و ۲۲۱)

نظریه جبرگرایانه توضیح می دهد چرا در نظر رواقیون، آرزو برای چیزها در غیر وجهی که تجربه می کنیم غیر عقلانی و بیهوده است. اگر همه این بود پس رواقیون در معنای وسیع واقع گرای صرف، تقدیرگرا و منزوی طلب خواهند بود. گام اساسی، ترکیب جبرگرایی با مشیت است. اگر موقعیت هایی که خود را در آن می یابیم مشیت گونه معین گشته، علاوه بر این، ما به ذهنی مجهز باشیم که می تواند وجه دوگانه چیزها را درک کند، پس دلیلی داریم که نه تنها هر آنچه اتفاق می افتد بعنوان اجتناب ناپذیر بپذیریم و نیز هر آنچه بد به خود می دانیم بعنوان سهمی واقع بر خود و نیز به عنوان فرصتی ضروری برای کشف و ایفای نقش انسان در برنامه کیهانی لحاظ کنیم. از این رو رواقی متعهد شرایطی را که معمولاً به عنوان بدبختی در نظر گرفته می شود، به عنوان چالش هایی که باید پذیرفته شود و حتی از آن استقبال می شود، تفسیر می کند زیرا آنها وسیله ای جهت اثبات و نشان دادن عقلانیت و عزت خود به عنوان انسان به ما می دهند.

نکته آخری که امروز، بیش از دوران باستان منتقدان رواقی را با مشکل روبرو کرده است اینست که کلام فلسفی و ایمان غیر مشروط به مشیت الهی ساده و بی تکلف بیابند.

با این حال، به نظر من اشتباه جدی است که مکتب رواقی را تفسیر کنیم، آنگونه که برخی محققان جدید سعی کرده اند انجام دهند، به چیزی چون ابعاد فضا کاهش دهند. زیرا هر آنچه ما در باب آن فکر کنیم برای نگرانش یونانی-رومی به جهان بسیار اساسی است و به تکیه گاه اعتماد به این نظریه مرتبط است. اپیکتتوس در موارد متعددی در این موضوع صحبت می کند، اما قبل از اینکه مثالی را از سخنان خودش بیان کنم، در اینجا نمونه ای از صفحات مربوطه از دیگر رواقیان ارائه می شود.

اول، گفته مشهوری از کلئانتس که اپیکتتوس نقل قول می کند(Ench<sup>۵۳</sup>): در تمامی موقعیت ها باید این اصول را دم دست داشته باشیم

" مرا راهنمایی کن ، زئوس، تو ، سرنوشت، تو برای من تقدیری معین کرده ای ، من ثابت قدم پیروی خواهم کرد ، اما اگر من بد و بی میل شوم ، با این وجود پیروی خواهم کرد" ۱

بعد، دو نقل قول از خروسیوس:

"هیچ روش یا روشی مناسب غیر از(مراجعه) به طبیعت جهانی و نحوه اداره عالم برای نزدیک شدن به نظریه خوب و بد امور، یا فضیلت و یا سعادت وجود ندارد ... زیرا امور خوب و بد باید به این موارد متصل شود ، زیرا هیچ نقطه شروع یا مرجع دیگری برای آنها وجود ندارد که بهتر باشد ، و تأملات فیزیکی قرار است نه برای هدفی دیگر بلکه برای تمایز چیزهای خوب و بد اتخاذ شود."

(Plutarch, On Stoic Self-Contradictions ۱۰۳<sup>۵C-D</sup>)

" از آنجا که طبیعت جهانی به همه جا می رسد ، باید اینگونه باشد که هرچه در کل و در هر یک از قسمت های آن اتفاق می افتد ، مطابق با ماهیت جهانی است و علت آن در ترتیبی نامحدود است ، زیرا هیچ چیز وجود ندارد که بتواند از بیرون در اداره آن دخالت کند. ، و همچنین هیچ راهی وجود ندارد که اجزاء در روند یا حالتی بدون هماهنگی با طبیعت کلی عمل کنند."

---

<sup>۱</sup> .این نقل قول محبوب اپیکتتوس بود. او جمله اول را چهار بار در "گفتارها" تکرار می کند. به CH. ۶n. ۱۳ مراجعه کنید

(Plutarch, ibid. 105oC-D)

اکنون ، گزیده ای از سنکا : (۸-۶, ۵ On Providence)

" من تحت هیچ جبری نیستم ، من از هیچ امری برخلاف اراده ام رنج نمی برم من برده خدا نیستم بلکه پیرو او هستم زیرا می دانم همه چیز از قانونی که ثابت و رسمی است پیروی می کنند. سرنوشت راهنمای ماست در ساعت اولیه تولد دوره زمان ما مشخص است. علتی به علتی ربط می یابد و زنجیره طولانی امور امور خصوصی و عمومی را کنترل می کند...

چرا شکایت می کنیم؟ برای این متولد شدیم. بگذار طبیعت همانطور که می خواهد با بدن خود برخورد کند. ما باید نسبت به همه چیز شاد و شجاع باشیم و بیندیشیم که هیچ چیز متعلق به ما نبود شدنی نیست. وظیفه مرد خوب چیست؟ سپردن خود به سرنوشت. دلخوشی خوبی است که با دنیا حرکت کنیم. هر چه مقدر شده باشد که زندگی کنیم و بمیریم با ضرورتی خاص به موجودات الهی پیوند خورده است. مسیر اجتناب ناپذیر یکسان در باب انسان و (موجودات) الهی صدق می کند. این نویسنده و حاکم جهان بود که احکام سرنوشت را نوشت ، اما او خود آنها را دنبال می کند."

آخر، مارکوس اورلیوس (۲, ۸, ۷):

"شما باید فعل و تکامل طبیعت کلی را ملاحظه کنید آنگونه که به سلامتی خودتان توجه دارید و خوش آمد بگویید به هرچه اتفاق می افتد ، حتی اگر خشن به نظر برسد زیرا این امر به سلامتی جهان ، شادکامی و بهزیستی زئوس منجر می شود. او این را به کسی اختصاص نمی داد اگر در جهت منافع کل نبود"

زبانهای جدید مملو از عباراتی هر چند سطحی اما انعکاس عمومی از مکتب رواقی هستند به عنوان پاسخی برای چالش ها و سختی های شدید: مرد باش ، آنچه می آید را بگیر،

مشقت را جمع کن (آنچه بطرف تو می آید را پذیرا باش) آنچه خواهد آمد خواهد آمد، به نیروی خود بنگر، از آن استفاده بهینه کن، نجنگ و ضعیف هم نباش، اینها بر ما پیش خواهد آمد سعی کن فلسفی باشی، این برای من است، با جریان حرکت کن، امور را بدتر نکن، بهتر است با آن روبرو شوی و موارد دیگر. چنین عباراتی، هرچند شناخته شده و پیش و پا افتاده هستند، ولی کاربردهای خود را دارند، زیرا هر شخص گاهی با شرایطی روبرو می شود که تنها پاسخ های جایگزین به آن خشم، ناامیدی، بی حسی، ناامیدی یا فروپاشی کامل است.<sup>۱</sup> با این وجود، رواقیون قدیم از توانایی خود برای عقلانی کردن بدبختی بعنوان امر جدا از موفقیت بهره نمی برند. در حالی که رواقیون دوست داشتند از متانت سقراط در دادگاه و مرگش به عنوان نمونه عالی عزت و شجاعت در حد محدود استفاده کنند، آنها به همان اندازه که بر شرایط مطلوب بیرونی تأکید داشتند خواستار اصول و مراعات هایی است که باید همراه آنها (امور بیرونی) انجام شود.

این نکته آخر یک مضمون ثابت در اپیکتتوس است. قبل از پایان این فصل با خلاصه ای از ایده های مهم و اصلی، متن کامل یک گفتمان کوتاه را اضافه می کنم (۱،۱۴).<sup>۲</sup> این بهتر از هر خلاصه ای چگونگی بیان و تفسیر او را از دیدگاه رواقی در باب نظم کیهانی (اپیکتتوس ترجیح می دهد که آن را خدا بنامد) و طبیعت انسانی را توضیح می دهد.

---

<sup>۱</sup> رواقیون خودکشی را بعنوان پاسخ مثبت یا "منطقی" به شرایط و چشم اندازها مجاز می دانند در جایی امکانات حداقلی برای ادامه زندگی انسان وجود ندارد. به صفحه ۲۳۰ مراجعه کنید.

<sup>۲</sup> جهت تفسیر کامل این گفتمان، ارتباط آن با سنت رواقی و منابع دیگر به (Dobbin ۱۹۹۸) مراجعه کنید.

## ۶" خداوند ناظر بر هر شخصی است

وقتی کسی از او سؤال کرد که چگونه یک شخص می تواند متقاعد شود که همه اعمال او توسط خداوند تحت نظارت است ، اپیکتتوس گفت: آیا فکر نمی کنید که جهان یک ساختار واحد است؟

من مطمئن هستم.

خوب ، آیا فکر نمی کنید که بین اشیاء روی زمین و اشیاء آسمان ها تعامل وجود دارد؟  
من مطمئن هستم.

چگونه اشیاء به فرمان خدا آنگونه که بوده اند منظم واقع می شوند؟

وقتی به گیاهان می گوید شکوفه بزنند ، شکوفه می زنند ، هنگامی که به آنها می گوید میوه دهید ، میوه می دهند ، وقتی او به آنها می گوید کامل باشید ، کامل می شوند. و دوباره وقتی که به آنها می گوید میوه های و برگ های خود بریزید ، خود را منقبض کنید ، ساکت باشید و مکث کنید ، آنها این کارها را انجام می دهند؟ چگونه با کوچک یا بزرگ شدن ماه و نزدیک شدن دور شدن از خورشید ، می توان چنین چیزها و جهش های متضادی را در اشیاء روی زمین مشاهده کرد؟

اما اگر گیاهان و بدن ما با جهان مرتبط است و با آن فعل و انفعال دارد آیا این موارد شامل اذهان نمی شود؟ اگر اذهان ما ، بعنوان بخش ها و انشعابات از خداوند ، به او پیوسته و وابسته است آیا او تمام حرکات خود را بعنوان چیزی متعلق به خود و مشارکت در ذات خود درک نمی کند؟ شما به نوبه خود این توانایی را دارید که در مورد حاکمیت الهی و هر کدام از ابعاد آن و به طور مشابه در امور بشری تأمل کنید؛ و شما این توانایی را دارید که همزمان با موارد بی شماری ، در حواس و تفکرات خود حرکت کنید ، به



برخی از آنها رضایت دهید یا آنها را رد کنید ، و قضاوت در مورد دیگران را به حالت تعلیق درآورید.

در ذهن خود تصویری از طیف وسیع امور را نگه می دارید ، و تحت تأثیر آنها به این نکته پی می برید که برخی ایده ها بر داده های اولیه شما مطابق هستند و از چیزهای بی شمار، شما یک سری مهارت ها و خاطرات را نگه می دارید.

آیا خدا قادر به نظارت بر همه چیز نیست و حاضر در هر چیزی نیست و شراکت خاصی در هر چیز ندارد؟ با این وجود خورشید قادر است بخش بزرگی از جهان را روشن کند و تنها بخشی از سایه زمین را از بین ببرد. بنابراین ، کسی که خورشید را ساخته است (که در ارتباط با کل بخش کوچکی از اوست) و باعث چرخش آن می شود ، آیا او قادر به درک همه چیز نیست؟

من همه اینها را نمی توانم یکباره دنبال کنم.

اما چه کسی به شما می گوید ظرفیت های شما برابر با زئوس است؟ باز هم ، با این وجود ، او روح الهی خود [daimôn] را به عنوان یک نگهبان به هر شخص تقدیم کرد و هر شخص را متعهد به حفظ این امانت کرده است ، و این (امانت الهی) نه می خوابد و نه خسته می شود. آیا او جهت نگهبانی بهتر و مراقب تر می توانست به ما اعتماد کند؟

بنابراین وقتی درها را میبندید و درون آن را تاریک می کنید ، به یاد داشته باشید هرگز نگوئید تنها هستید ، زیرا شما تنها نیستید؛ خدا در درون شماست روح الهی شما. برای دیدن آنچه شما انجام می دهید نیاز به نور دارند؟ به همین خدا است که باید وفاداری کنید همانطور که سربازان با سزار انجام می دهند. وقتی دستمزد خود را می گیرند ، سوگند می خورند که امنیت سزار را بالاتر از هر چیزی قرار دهد. بنابراین ، آیا به شما

امتیازات بزرگ و بی شماری اعطا نشده است ، سوگند نخواهید خورد ، یا اگر قبلاً این کار را کرده اید ، به آن پایبند هستید؟

پس برای چه قسم می خوری؟ هرگز نافرمانی نکنی، یا اتهام زنی و شکایت نکنی از آنچه خداوند به شما داده است ، یا در انجام یا تحمل کارهایی که اجتناب ناپذیر است بی میل نباشی. یا این سوگند شبیه به دیگری است؟ در آنجا مردان قسم می خورند که هیچ کس بالاتر از سزار نیست. اما در اینجا سوگند می خوریم که خود را برتر از هر چیز دیگر قرار دهیم."

در این قسمت ما می بینیم که اپیکتتوس تفسیر شخصی خود را به مفهوم استاندارد رواقی از نظم کیهانی و پیامدهای آن در درک انسان از اینکه افراد در کجا هستند و در کجا متناسب هستند ، می دهد. اگرچه او با توجیه مشیت الهی شروع می کند ، تمرکز واقعی گفتارها کمتر بر این مسأله (مشیت الهی) بلکه بیشتر در معنای آنچه اعطا شده است می باشد ، چونان انسان ، قابلیت نظارت بر خود و تصدیق الوهیت درونی دارد (نگاه کنید به بخش ۶,۵) که صدای عقل عینی و بزرگ منشی ، به عنوان تنها مرجعیت آن است.

اپیکتتوس معتقد بود که قدرت استدلال و حس اخلاقی ما "نشأت گرفته" از حاکم الهی جهان است و نظم کیهانی الگویی برای هماهنگی است که باید در افکار و اعمال خود تکرار کنیم. اما حتی اگر این ایده قدرتمند هرچند دشوار را رد کنیم ، یا با آن بعنوان استعاره رفتار کنیم ، ما هنوز الگویی از رفتار انسانی داریم که از نظر ویژگی رواقی است: به عبارت دیگر ، خود دوستی استوار و ناظر خویش بودن با این نظر که درمان سختی هاست به عنوان محرک برای زندگی خوب و نه ناامید کننده و خنثی است.

## ۱,۵ چهار مفهوم مشترک

چهار مفهوم اصلی به فلسفه اپیکتتوس وحدت و انسجام می دهد: آزادی ، داوری ، اراده و بزرگ منشی. آزادی ، مورد قبول الهیات که اخیراً مشاهده کردیم ، هیچ ارتباطی با آزادی به معنای اجتماعی یا سیاسی ندارد. آزادی که اپیکتتوس علاقه دارد ، کاملاً روانشناختی و از جنبه نگرشی است. این آزادی از محدود شدن یا مانع شدن توسط شرایط بیرونی یا واکنش های عاطفی است.

وی نارضایتی را به عنوان تابعی از افراد ، وقایع ، ارزشها و شرایط جسمی تشخیص می دهد ، همه این موارد باعث می شود فرد در معرض از دست دادن خودبنیادی و تبدیل شدن به قربانی احساسات ضعیف باشد. برعکس ، سعادت ، بی مانع است ، انجام دادن و تجربه کردن تنها کاری است که می خواهید انجام دهید و تجربه می کنید ، آرامش ، غیبت وجود هر حسی است که امور ممکن است بهتر از این باشند که شما می یابید. آزادی که اپیکتتوس می گوید برای همه انسان ها که مایل به درک حقایق خاص در باب طبیعت و هویت خویش هستند و می خواهند چشم انداز و شخصیت مربوطه را پرورش دهند قابل دستیابی است.

اساس آرمان آزادی ، ما را به مفهوم اصلی دوم یعنی داوری می برد. بر طبق اصول رواقی همه حالات ذهنی از جمله عواطف توسط داوری معین می شوند. بر طبق این نظر، در آرزو یا اجتناب از امری توسط شخص داوری (عقلانی) صورت می گیرد چه چیز خوب است که دنبال شود و چه بد است که تجربه شود عواطف نتیجه یا همراهی با چنین داوری است. در این مدل از ذهن ، هیچ چیز به عنوان احساسات صرفاً واکنشی یا حداقل واکنشی وجود ندارد که نتوانیم در آن تأمل کنیم و کنترلش کنیم . اینکه جهان و خودمان را چگونه تجربه می کنیم به داوری هایی که انجام می دهیم بستگی

دارد ، داوری هایی درباب ساختار جهان ، شرایط لازم زندگی انسان ، خوبی ها ، بدی ها و از همه مهمتر از جنبه " روانشناختی " چه چیزی به ما مربوط است.

نکته اصلی اینست که ما بی وساطت تصدیق هایمان نمی توانیم جهان را تجربه کنیم. به هر حال اپیکتتوس دائماً تأکید می کند آنچه افراد را آشفته می کند حوادثی چون- مرگ یا مریضی- به طور نمونه ، نیست بلکه داوری هایی است که در باب حوادث می کنیم یا طریقی که آنرا بر خود توصیف می کنیم و آنرا بر خود تحمیل می کنیم. با توجه به ارزیابی داوری ها نسبت به وقایع ، افراد گاهی شرایط بی طرف و بی تفاوت را خوب یا بد ارزیابی می کنند. مرگ صرفاً امر بی تفاوتی است بد کردن آن پوشش انسانی می باشد.

تحلیل عقلانی عواطف و ارزیابی حاکی از این است که خود آنها و داوری های که بدان وابسته هستند کاملاً تحت قدرت ما ، و مربوط به ما ، و نیز در کنترل اراده ما هستند. رواقیون اولیه توجه زیادی به پیشینه علی حالات ذهنی داشتند همانطور که به طور کلی تفسیر می شود ، آنها معتقد بودند که حالات ذهنی در محدوده سرنوشت قرار می گیرند (سرنوشت جهانی) اما ضرورت بیرونی ندارند زیرا به ما وابسته هستند- توانایی درونی برای تصدیق. اپیکتتوس آزادی کامل تصدیق را از ضرورت های بیرونی تأیید می کند اما او به این مسأله پیچیده اشاره نمی کند که چگونه یا آیا این آزادی با سرنوشت سازگار است. بجای آن، او تضاد محکمی بین توانایی ذهن برای خود بنیادی کامل یا حاکمیت بر خود و محکومیت اجتناب ناپذیر بدن نسبت به محدودیت می بیند.

این ما را به سومین مسأله اصلی اپیکتتوس اراده می برد ( ترجمه من از کلمه محبوب *prohairesis* می باشد همچنین به اراده نیز ترجمه شده است به بخش ۲-۸ مراجعه کنید) که قابل توجه ترین وجه کل فلسفه او می باشد. چگونگی ربط آن (مبحث اراده) به سنت جاری رواقی مسأله قابل بحثی است اما موضوعی نیست که در فصل اول بدان

بپردازیم. نکته مهم این است که اراده آنچیزی است که شخص از جهت قوای ذهنی، آگاهی، شخصیت، داوری، هدف و آرزو می باشد، اراده خود است، آنچه هر کدام از ما هست، همانگونه که از بدن جدا می شود. اپیکتتوس علاقه ای به متافیزیک ندارد تصور او از انسان دوگانه است هر چند ممکن است او موضع استاندارد رواقی مبنی بر فیزیکی بودن همه چیز را پذیرفته باشد.

من و شما بدن نیستیم حتی بدن جزء دارایی ما نیست. ما، بخش اصلی ما، اراده است. در آن سپهر و تنها در آن سپهر ما امکان آزادی داریم. این آزادی، هر چند جزء جدانشدنی ماست، در معرض خطر قرار می گیرد زیرا افراد خودشان را با بدن، تمام امور بیرونی - سایر افراد، کالاها، قدرت سیاسی و غیره یکی می دانند.

آزادی واقعی و پایدار در هیچ یک از این حوزه ها در دسترس بشر نیست در نتیجه کسانی که آنها (امور بیرونی) را دنبال می کنند محدود و بی اثر و از جهت عاطفی برده می شوند بعنوان نتیجه علاقه ای که برای خویش ساختند. آنچه لازم است برای کسی که آزادی واقعی را می خواهد اینست که آرزوها، ارزش ها و دلبستگی ها خود را از جهان بیرون دور کند و آنها را در سپهر اراده خویش قرار دهد. Prohairesis یا اراده جایگاه تمامی موضوعات درست است برای انسانی که درکی از نظم کیهانی و طبیعت و ظرفیت های انسانی دارد. کمال آن خیر انسان است و این هدف تعلیمات اپیکتتوس می باشد.

چونان رواقیون اولیه، او اعتقاد دارد خوب و بد در معنای دقیق به آنچه سازگار یا ناسازگار با طبیعت اصلی انسان است یعنی طبیعت ما بعنوان حیوان عقلانی وابسته است. بنابراین، یک اراده کامل به این معنا خوب است، و هیچ هدف دیگری به طور قابل مقایسه ای شایسته نیست. در نتیجه، هر چیزی که بیرون از سپهر اراده فرد باشد، اعم از خانواده، جایگاه، کشور، شرایط بدن فرد، رفاه مادی - همه اینها برای کمال

آن و آزادی یا ساعات که این کمال می سازد، غیر ضروری است. این چیزها نه تنها غیر ضروری هستند ، بلکه دلبستگی به آنها دستوری خاصی برای ناامیدی ، اضطراب و بدبختی است. بنابراین می توانیم درک کنیم که چرا اپیکتتوس در بخش بیشتری از اثر خود به این نکته تأکید می کند، نصیحت یا توصیه او به ضرورت تمرین جدایی است و در آرزوهای مرسوم و هزینه های عاطفی که آنها بدنبال دارند گرفتار نشدن است.

مسئله ای که فهم آن دشوار است چگونه تأکید او بر محدود کردن فرد به اراده و محافظت از آن در مقابل آلودگی و دلبستگی های خطرناک ، می تواند یک نوع نظریه اخلاقی یا سیاست اجتماعی را موجب شود. رواقیون اولیه ، کمال ذهن فردی را(آنچه قاعده عقل می نامیدند) با حکمت(sophia) و اخلاق عالی (aretê) یکی می دانستند ، که شامل عدالت و دیگر فضایل اجتماعی بود. آنها مطرح کرده بودند انسان های عادی در انگیزه های ذاتی هم خود دوست هستند

وهم گرایش های اجتماعی دارند آنها ارزش های متعارف زیادی را مطرح کرده بودند(برای مثال ، سلامتی ، ثروت ، شهرت ، و همبستگی خانوادگی) و در اصل به اینها چونان اهداف طبیعی، عقلانی و برتر نگریسته می شد و لو اینکه کاملاً خوب یا ضروری برای سعادت فرد نباشد.

اپیکتتوس بندرت بحث صریحی درباره تمایز ارزش های طبیعی ثانویه و فضیلت های روشن اخلاق متعالی دارد. او بر علاقه طبیعی خود نسبت به انگیزه های انسانی تأکید دارد و تفکر صریح را برای مراقبت از خود صرف می کند تا اینکه برای انسان بعنوان عضو جامعه چه چیزی لازم است. با توجه به عملکردهای مناسب از منظر اجتماعی ، در هر معنای روشنی آیا او یک رواقی است؟ چگونه متمرکز شدن او در آزادی و کمال اراده به این مباحث مرتبط است؟

پاسخ به این سوال چهارمین مفهوم اصلی یعنی بزرگ منشی را مطرح می کند. من این کلمه را برای ترجمه گروهی از اصطلاحات استفاده می کنیم که اپیکتتوس بارها و بارها از آن استفاده می کند که توسط کلماتی مانند شرم ، تکریم ، اعتماد به نفس ، وجدان ، نجابت ، اراده می شود. بزرگ منشی بعنوان بخشی از خود نرمال اپیکتتوس بعنوان اراده خوب است آن از اراده خوب جدا نیست بلکه نحوه حالت ذهنی در رابطه با اشخاص دیگر است. بزرگ منشی پلی است بین شکاف خودخواهی و نوع دوستی در اپیکتتوس ، یا بهتر بگوییم آن شکاف را می بندد. اراده ، به عنوان خود شخص ، جایی است که منافع شخص نهفته است. آن تعیین می کند چه چیزی "من" یا "برای من" است. اراده خوب، که نسبت به هر چیزی ارزشمند است، شامل بزرگ منشی هم هست، آن بزرگ منشی را ضرورتی برای منافع خود مطرح می کند. بزرگ منشی شامل احترام گذاشتن شخص به همه پیوندهای با خویشاوندان ، نقشهای اجتماعی و دیگر روابط اکتسابی می شود.

بزرگ منشی مفهومی در اپیکتتوس است که به حس اخلاقی پاسخ می دهد. او اخلاق گرا است نه چون در جایگاهی نشسته است که وظایف ما را در برابر افراد دیگر مشخص کند بلکه بعزت اینکه تکیه گاه اصلی او در پرورش نفس بعنوان اراده خوب مستلزم بزرگ منشی جدی است (احترام ، همکاری ، عدالت و مهربانی) با ملاحظه هر انسانی که با او روبرو می شویم یا خانواده یا شرایط مربوطه.

چهار ایده ای که من در اینجا آنها جدا کرده ام - آزادی ، داوری ، اراده و بزرگ منشی - عناصر اصلی فلسفه اپیکتتوس هم در سطح نظریه و هم برای آموزش هستند او امیدوار است که بتواند دانش آموزان خود را تحت تأثیر قرار دهد. با ادامه این کتاب ، بارها و بارها با آنها روبرو خواهیم شد ، اما نه در حد مقدمه که من آنها را بعزت مقدمه ارائه داده ام. آنچه برای خوانندگان در اپیکتتوس بسیار جالب است روشی است که او

از طریق چالش با دانش آموزان مسائل را مطرح می کند تغییر شتاب زده بستر گفتگو از مهمانی شام یا ملاقات خیابانی با امپراطور ظالم یا تهدید به قطع عضو. به هر حال ، ضروری است قبل از بحث بیشتر در باب مفاهیم و براهین وی ، نگاهی دقیق به فرم ادبی و استدلالی او در " گفتارها" و محیط آموزشی که در آن بحث ها صورت گرفته ، داشته باشیم. اینها مباحث چهار فصل بعدی من خواهد بود.

## ۱-۶ اصالت

سوال نهایی. آیا اپیکتوس متفکری اصیل بود؟ اگر اصالت یک فیلسوف را در قالب بندی تئوری های جدید یا مفاهیم یا ابزارهای تحلیلی (مثلاً نظریه افلاطون در مورد صور یا منطق ارسطو) در نظر بگیریم ، پاسخ نه است. اپیکتوس خطوط اصلی تفکر خود را از پیشینیان رواقی به ارث برد او نیازی نمی دید از آنچه به ارث برده است جدا شود که به نظر او ریشه ای سفت در واقعیت و حقیقت دارد. از این نظر او پیرو معمولی مدرسه قدیمی در باستان قدیم بود،

در زمانه ای می زیست که بیشتر فلاسفه خود را ادامه دهنده سنت های دیرین می دانستند. با توجه به افلاطون و ارسطو ، بیشتر فلاسفه خوب هم اصیل نیستند. تعالی فلسفی کمتر با این نوع تعالی کار دارد بلکه بیشتر سرو کار آن با وضوح بیان ، گفتمان خلاقانه و برانگیزاننده است که باعث می شود مردم ذهنشان را بطرف جهات ناآشنا ببرند و در باب باورهای خویش از نو بیندیشند و گشاده باشند در باب آنچه عقل بعنوان مدل های جایگزین برای تفسیر جهان و زندگی شان می دهد. صدای اپیکتوس در بیشتر این مسائل از خود اوست.



اما اصالت او در همین جا ختم نمی شود. درحالی که باید اعتراف کنیم ادبیات یونانی جهت مقایسه کمتر باقی مانده است بیشتر فلسفه اپیکتتوس در شکل بندی تازه است و در اهمیت مشخص است. رواقی گری خروسپوس بعلت خشکی آن، متضاد بودن، عبارات رمزی، و تمایزهای خوب (در نگاه منتقدینی که نقد می کنند) شهره شده است. بیشترین آماج نقادی این مسائل می باشد: تقسیم انسان ها به دو طبقه مطلق، دانای کامل، با فضیلت، حکیم خوشبخت و دانا و نادان مطلق، ناقص، نادان، احمق بدبخت؛ این نظر که انتقال از عضویت در دومی به اولی ناگهانی است و برای شخص حکیم هم ناشناخته خواهد بود؛ تصدیق رواقیون مبنی بر اینکه هیچ یک از آنها و شاید هیچ شخص واقعی حتی سقراط نیز حکیم نبوده است. این ادعا که همه اقدامات خوب به همان اندازه خوب هستند، همه اقدامات بد به همان اندازه بد و عدم وجود هرگونه اقدامات کاملاً بی طرف.

یکی وسوسه می شود چنین اظهارات تاریخی را که بیشتر مربوط به بلاغت است تا آموزه های جدی، رد کند. با این حال، فیلسوفان اولیه رواقی از آنها به عنوان پیامدهای معتبر از عقلانیت قطعی و سازگار دفاع می کردند و آنها آنرا اساس خوبی و خوشبختی انسان به حساب می آوردند.

از زمان خروسپوس، اگر نه قبل از آن، تمرین رواقی گری بعنوان راهی جهت پیشرفت بسوی عقلانیت ایده آل تلقی می شد. به طور دقیق، "مترقی ها" به اندازه همه افراد احمق بدبخت بودند، اما آنها ممکن است در دستیابی به یک طرز فکر و شخصیتی که به حکیم خردمند نزدیک است، موفق شوند.

از این رو، اگر از تصویر بهره ببریم، آنها مانند افرادی هستند که کمی پایین تر از سطح غرق می شوند نه اینکه در کف دریا بمانند. این تصویر بسیار کدر خواهد بود اگر رواقی فلسفه ی باشد که موفقیت را با پیامد بسنجد. در حقیقت، ارزش عملکردها

را بر تلاشها و نیت های شخص قرار می داد تا هر کاری که ممکن باشد برای زندگی خوب انجام دهد.

اپیکتتوس نیز چون به اندازه هر کدام از رواقیون اولیه طرفدار عقلانیت سخت بود اما او از شکل بندی متناقض آمیز آنان اجتناب می کرد. ما در "گفتارها" چیزی در باب برابر بودن تقصیرها یا جهل و حماقت کسی که ناتوان از دسترسی به حکمت کامل است نمی شنویم. برای اپیکتتوس ، سقراط نزدیک به معرفت نبود بلکه الگوی حکیم کامل اصیل بود. او بندرت به مسأله حکیم ایده آل بر می گردد او اصطلاح بسیار سنتی kalos kai agathos ، مرد عالی ، را بر 'esoteric wise man' ، مرد حکیم باطنی ترجیح می دهد (sophos یا phronimos ، به صفحات ذکر شده در پایین مراجعه کنید، ص ۳۷). او به دانشجویان تأکید می کرد بجای اهمیت مدام به اهداف بلند مدت ، به آنچه هم اکنون می توانند برای پیشرفت انجام دهند اهمیت دهند. گرچه رواقی بودن او یک تدبیر کمال است ، اما او و دانش آموزانش تصمیمی برای تقلید از حکیم ایده آل نداشتند.

۷" پرهیز از خطا غیر ممکن است آنچه ممکن است اینکه دائماً هوشیار باشیم تا خطا نکنیم اگر می توانیم از چند خطا جلوگیری کنیم او باید راضی باشد و توجه ما را به هدف سست نکند" (۴،۱۲،۱۹)

اپیکتتوس اعتراف می کند فلسفه دارای حقایقی است که افراد بیرونی متناقض می یابند (۱،۲۵،۳۳) اما او به طور ضمنی سرسختی و سخت گیری مرجعیت رواقی خود را

اصلاح می کند. حکیم ایده آل ظاهراً بی رحم و نابخشودنی بود اما اپیکتتوس با کسانی که اشتباه می کنند ملایم و با تسامح بود.<sup>۱</sup>

ما ممکن است رواقی گری او را اخلاق بین حکمت و متضاد آن بنامیم فلسفه شخصی که جایز الخطا است اما کاملاً متعهد هستند بهترین را انجام دهند و چنین زندگانی داشته باشند آزادانه، متفکرانه، با حرمت به نفس، فداکار نسبت به خانواده شهروندان .

رواقیون اولیه طبقه بندی های مفصلی از "فضایل" و دیگر "ارزش ها" ساخته بودند. اپیکتتوس علاقه ای به این مسائل تکنیکی نداشت. اپیکتتوس از کلمه استانداری برای فضیلت (aretê) کمتر استفاده می کند شاید به این علت که آن دقیقاً با کلمه حکیم ایده آل تداعی می شود. در عوض ، او کلماتی را بیان می کند که دلالت بر خصوصیات اخلاقی دارد که تفسیر وی از رواقیون به دنبال ترویج آن است ، کلماتی که دلالت بر بزرگ منشی ، آزادی ، شجاعت ، قوی بودن و با وجدان بودن است (به بخش ۴-۸مراجعه کنید) ، که همه اینها به خوبی با ارزشهای سنتی روم فضیلت ، اخلاق دینی ، شرافتمندی و اعتماد همخوانی دارد. او گاهی به مزیت هایی بعنوان قوای ناشناخته می پردازند که هر کسی آنها سابق داشته است.(۹-۲۸،۶،۱)

---

<sup>۱</sup> مراجعه کنید به (۱،۱۸،۳) ، (۱،۲۸،۹) ، (۲،۲۲،۳۶) ، (۴،۱،۱۴۷) و همچنین بخش ۹-۴ پایین . او مکالمه ای را برای سرزنش دانش آموزان قرار داد(۴،۶) که ناراحت هستند از اینکه مورد آزار غیر رواقیون واقع شدند.

با این حال ، ما مفهوم اصلی را که او از آن به عنوان اراده یاد می کند (و آن را عموماً با اراده ترجمه می کنم) و خوبنیادی ذاتی آن را تفسیر می کنیم ، این روش برای شکل دادن ذات هر فرد به فلسفه او ابعاد اگزستانسیالیستی می دهد، به دلیل نقشی که به مسئولیت فردی ، مالکیت شخصی و خودمختاری نسبت می دهد. او احتمالاً در بیان پروژه اخلاقی به عنوان "استفاده صحیح از برداشت های ذهنی" اصالت داشت<sup>۱</sup>. سرانجام و بطور خاص ، اپیکتتوس مکالمه ای را به سقراط افلاطونی اختصاص می دهد که از نظر متدولوژی کاملاً بی نظیر است.

---

<sup>۱</sup> بر اساس fr.۴ متنی که اپیکتتوس نقل قولی از موسینیوس رفوس ذکر می کند می شود فهمید که "استفاده صحیح از داده ها" تکه کلام موسینیوس بوده است . به هر حال این متن چون نقل قولی از اپیکتتوس خوانده می شود.(۱،۱)

## خوانش های بیشتر و یادداشت ها

### راهنمایی

مقدماتی کوتاه بر زندگی، آموخته ها، محیط اجتماعی اپیکتتوس،

Oldfather (1925-8: i, pp. vii-xxx); Souilh  (1948-65: i, pp. ilxxi; Long (1982a: 985-96); White (1983: 1-xo); Hershbell (1986); Gill (1995: pp. xvii-xxvii); and Dubbin (1998: pp. xi-xxiii).

جامع ترین روایت قدیمی ولی مفید اثر فرانسوی (۱۹۰۳) Colardeau می باشد. در انگلیسی تنها کتابهایی که قابل مقایسه با کتابهای خودم هستند

Hijmans (۱۹۵۹) and Xenakis (۱۹۶۹). اولی ارزشمند است ولی پایان نامه خسته کننده ای است دومی هیجان انگیز ولی سطحی و طولانی است. لیل،

Lebell ( ۱۹۹۵: p. xi) در نسخه محبوب خود " Manual " آموزه های اپیکتتوس را پاسخ غرب به راه درست (Dhammapada) بودا و دائئوسیم ('Tav Te Ching') لائوتزو توصیف می کند.

### زندگینامه

مدارک بیرونی سخنان اپیکتتوس در اینجا جمع آوری شده است (۱۹۱۶) Schenkl pp. iii-xv که او به زبان لاتین و با جزئیات بحث کرده است pp. xv-xxxiii و همچنین به (Souilh  (۱۹۴۸-۶۵: i, pp. i-x) مراجعه کنید. مهمترین مدارک عبارتند از ۱۱,۵ xv. Aulus Gellius, IJ.IA.xo (slavery),

(exile, Nicopo]is); the Suda (Hierapolis, Epaphroditus.

اینکه لنگی او از روماتیسم بوده مراجعه کنید به ۱,۷ Origen, Contra Celsum و نویسندگان مسیحی دیگر، اینکه لنگی او از کتک خوردن بوده است مراجعه به

Alcuin, Ep. ۸۸ (Hadrian); Marcus Aurelius, Meditatom; ۱. ۷,  
Lucian, Dermnwx 55 and Simplicius, In Ench. 272c.

سایر ذکرهای (تقریباً معاصر) درباره اپیکتوس عبارتند از:

Galen, De optima doctrina 1; Lucian, Alexander 2, Demonax 3,  
Adversus indoctum 13; Aulus Ge1lius 1.2.6, XV11.۱9.۱-6, XIX.۱.14-  
۲۱; Philostratus, E'pp. 65, 69.

اپیکتوس همچنین موضوع شعرهای مشهوری بوده است، مراجعه کنید به

Schenkl (19r6: pp. vii-xi).

اشاره به زندگی خود در "گفتارها" شامل قطعات زیر است،

۱.۲.۳۶, ۱.۹.۱۰, ۱.۱۰.۱۳, ۱.۱۶.۲۰, ۱.۱۸.۱۵, ۱.۳۰.۶, ۲.۶.۲۳, ۲.۲۴.۱۳, ۳.۲۰.۱۹

برای مکالمه او و دیگران ، ببینید

۱.۹, ۱.۱۱, ۱.۱۳, ۱.۱۴, ۱.۱۵

برای آشنایی اپیکتوس با افراد برجسته و دربار امپراتوری ، مراجعه کنید به

Millar (1965, ۱977). Starr (1949).

که در آنجا از اشکال ظلم در "گفتار" صحبت می کند و اشاره او به دامیتان می باشد.

## زمینه های عقلانی و فرهنگی

برای جنبه های مختلف مراجعه کنید به

Clarke (1971), Dill (1905), Bowersock (1969), Holford-Strevens (۱۹۸۸), Kaster (1988), Zanker (1995), and Griffin (1996).

برای مطالعه تخصصی تر به

Griffin and Barnes (۱۹۸۹)

ANRW 11.36.1-3

در باب رواقیون و اصول آنها مراجعه کنید به

Wirzsubski (1950), MacMullen (1966), Brunt (1975), and Griffin (۱۹۷۶, ۱۹۸۴).

در باب رواقیون و برده داری در امپراطوری روم مراجعه کنید به:

Manning (1986). Hense (1905) edits the Greek text of Musonius Rufus, with introduction (in Latin).

در باب قطعات ترجمه شده به: Lutz (۱۹۴۷) مراجعه کنید

در باب، اپیرودایتس به: Frede (۱۹۹۷) مراجعه کنید

در باب فلسفه های همزمان رواقی به: Dillon (۱۹۹۶) مراجعه کنید

برای افلاطونیان مراجعه به Hankinson (۱۹۹۵) برای شکاکیت مراجعه کنید به: Branham and Goulet-Cazé (۱۹۷۳-۸۴) و درباره اسطوئیان Long (۱۹۹۶) و کلیون و مکتب اپیکوریان به LS, and Algra (۱۹۹۹).

Bonhoffer ( ۱۹۱۱ ) مطالعه قدیمی در باب ارتباط اپیکتتوس و عهد جدید است . او می گوید (من فکر می کنم صحیح هم هست) با وجود سخنان موازی ، دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم یکی بر دیگری اثر داشته است.

## رواقیان

برای متون اصل و ترجمه آن به همره تفسیر در باب رواقیان و دوره هلنیستی به LS مراجعه کنید. کتابشناسی LS, vol. ii توسط Brunschwig و Pellegrin در ترجمه فرانسوی LS به روز شده است (Long and Sedley ۲۰۰۱: iii)

برای مجموع ترجمه های به (Inwood and Gerson (۱۹۹۷) مراجعه کنید

مطالب مربوط به پانسیوس در (Alesse (۱۹۹۴ جمع آوری شده است ، و برای مطالب مربوط به پوزیدینیوس به (Edelstein and Kidd (۱۹۷۲) و برای تفسیر و ترجمه Kidd ( ۱۹۸۸) مراجعه کنید.

جهت آشنایی مقدماتی به رواقیان:

Sandbach (1975), Long (1986), and Sharples (1996).

جهت مطالعه عمیقتر اخیر (Algra (۱۹۹۹) را ببینید که شامل یک کتابشناسی گسترده است. برای جزئیات نظرات رواقی که زمان اپیکتتوس پابرجا بوده مراجعه کنید به

Rist (1969, 1978), Long (1971b), Inwood (1985), Schofield and Striker (1986), Annas (1993), Long (1996a), Striker (1996b), Barnes (1997), and Ierodiakonou (1999).



به طور کلی روایات رومی کمتر از پیشینیان هلنیستی آنها مورد مطالعه قرار گرفته است. ( Arnold ( ۱۹۱۱ ) گرچه قدیمی است ولی هنوز هم ارزش خواندن دارد. برای مطالعات بویژه اخیرتر مراجعه کنید به:

Foucault (1986), P. Harlot (1992) on Marcus Aurelius and Epictetus, articles in ANRW IT. 36.1-3, and also articles in Brunschwig and Nussbaum (1993), Laks and Schofield (1995), and Sorabji (1997b).

روایت مفصل در باب رواقی گری اپیکتتوس دو کتاب است:

Bonhôteffer ( 1890, 1894), Stephens (1996a).

این آثار قدیمی برای مطالعه دقیق اپیکتتوس و ارتباط آن به سنت رواقی ضروری است اما آنها کمتر به سبک آموزشی او توجه دارند آنها به نظرات محافظه کارانه او بیشتر توجه دارند.

اهداف درمانی و روش های فلسفه هلنیستی توسط Nussbaum (۱۹۹۴) بسیار خوب مورد مطالعه قرار گرفته است.

P. Hadot (۱۹۸۷) مقدمه خوبی برای رواقیون و دیگر فیلسوفان قدیمی بعنوان فلاسفه زندگی می باشد.

اهمیت دادن من به نظم کیهانی برای درک مبانی اخلاقی رواقی در طول تاریخ در Long (۱۹۷۱a) ( با ضمیمه ای در ۱۹۹۶ ) و در (۱۹۸۹) مورد توجه قرار گرفته است و همچنین در این باب به Striker (۱۹۹۱) مراجعه کنید.

Annas (۱۹۹۳) با ملاحظاتی در باب خروسیوس با آن مخالفت می کند. او مخالفت های هم با Cooper (۱۹۹۵) دارد که در Annas (۱۹۹۵) به او پاسخ می دهد. من

در این کتاب در ابتدای فصل ۷ به این مسئله برمی گردم. (Becker ۱۹۹۸) با کمک فلاسفه اخلاق جدید تلاشی هیجان انگیز دارد که فلسفه رواقی جدید را بدون توجه به تئوری کیهانی بنیان نهد.

جهت اهمیت منطق در رواقیون رومی به (Barnes ۱۹۹۷) مراجعه کنید.

### چهار مفهوم مشترک و اصالت

این صفحات تعبیر من از اپیکتتوس می باشد نه تلاش بی طرفانه برای گزارشی خلاصه از نویسندگان دیگر، برای آن منظور مراجعه کنید به :

Gill (1995: pp. xix-xxiii), Dobbin (1998: pp. xiv-xix), and

P. Hadot (1992: 69-1 17).

نظرات من در باب اصالت اپیکتتوس ممکن است با نظرات Bonhoffer (۱۸۹۴، ۱۸۹۰) در تضاد باشد من فکر می کنم اپیکتتوس کمتر بر سنت رواقی تکیه دارد تا (Gill ۱۹۹۵: pp. xxi-xxii).

### حکیم ایده آل در اپیکتتوس

در باب این موضوع ، اپیکتتوس با پائسیوس هم خط است تا خروسیوس ، در این باب (Long ۱۹۸۶: ۲۱۳-۱۵) ببینید.

در اینجا صفحاتی را که اپیکتتوس به حکیم ایده آل به شیوه رواقیان اولیه اشاره دارد را می آوریم:

۲۳-۱۷،۱۹،۱: چگونه شخص می تواند فوری حکیم (phronimos) شود در حالی که مسئول اتاق سزار است؟

۲،۲۱،۹: آیا خود من بعنوان شخص حکیم (phronimos) عمل می کنم؟

۳،۲۲،۳۷: آنها چه کسانی هستند؟ افراد دانا یا نادان؟ اگر دانا هستند چرا با هم می جنگند؟ اگر احمق هستند پس چرا مواظب هستند؟

۹-۱،۷،۳/۲۵: مفهوم شخص خوب (spoudaios) کسی است که در منطق مهارت دارد.

۲،۲۲،۳: (Genuine) عشق مخصوص مرد حکیم (phronimos) است

۲،۶،۵: مرد خوب (spoudaios) شکست ناپذیر است.

در صفحات زیر اپیکتتوس به مرد حکیم بر می گردد (kalos kai agathos)

۱،۷،۲،۱،۱۲،۷،۲،۱۰،۵ (با اشاراتی به نظر

خروسپوس) ۴،۱۱۰،۵۹،۵۰،۱۹،۲۴،۳،۸۷،۶۹،۲۲،۳،۱،۳،۳،۱،۷،۳،۲،۳،۱۰،۱۴،۲،۲۵،۱۱،۲

۴،۵،۶،۸،۲۴،۱،۵. (با اشاره به سقراط)

برای اینکه این منابع را مد نظر قرار دهیم شخص باید توجه داشته باشد سابقه ما از اپیکتتوس ۴۵۰ صفحه از متن یونانی است.

## فصل دوم

### گفتارها

"آیا فیلسوف دعوت به سخنرانی می کند؟ آیا اینطور نیست ، همانطور که خورشید مواد مغذی خود را جذب می کند ، بنابراین او کسانی را که از او سود می برند ، به سوی خود می خواند ؟ کدامین پزشک دعوت می کند که کسی توسط او درمان شود؟" (۳،۲۳،۲۷)

### ۱-۲ اپیکتتوس و آریان

اپیکتتوس در نوشتن هر چیز مستقیم برای عموم از الگوهایی چون معلم خود موسینیوس<sup>۱</sup> و فیلسوف ایده آل خود سقراط پیروی کرد. ما تاریخچه فلسفه و روش تدریس او را مدیون شاگردش آریان هستیم. آریان (Lucius Flavianus Arrianus Xenophon)، که اپیکتتوس او را با نام کاملش می خواند، شاگرد معمولی در زمینه خود بود. وی از نیکومدیا<sup>۲</sup>، شهری مرفه در سواحل جنوب غربی دریای سیاه ، جایی که پدرش تقریباً یک عضو ثروتمند نخبگان محلی بود ، آمد. با فرض اینکه آریان حدود ۱۸ سال داشت که به اپیکتتوس پیوست ، اقامت وی در مدرسه ای در نیکوپلیس<sup>۳</sup> در

---

<sup>۱</sup> Musonius

<sup>۲</sup> Nicomedia,

<sup>۳</sup>. Nicopolis

دوره سلطنت تراجان<sup>۱</sup> در میانه سالهای ۱۰۵-۱۳ رخ داد که اپیکتتوس در دهه پنجاه یا اوایل دهه شصت بود.

اینکه آیا خود آریان یا خانواده اش برای ادامه تحصیل زیر نظر اپیکتتوس تصمیم گرفته اند، مشخص نیست. به هر صورت، اپیکتتوس در این زمان به وضوح نامی برای خودش رقم زده بود و دانشجویان خوبی را از مناطق دور از امپراطوری روم جذب کرده بود. هیچکدام از آنها برجسته تر و دوره های متنوع تر نسبت به آریان نداشتند. او در زمان هادریان<sup>۲</sup> به کنسولگری دست یافت و به عنوان فرماندار کاپادوکیا<sup>۳</sup> و به عنوان رهبر نظامی نمایان شد. آریان جدا از زندگی عمومی، نویسنده پرکاری بود. آثار ماندگار وی شامل تاریخ اسکندر بزرگ (Anabasis)، تاریخ هند، رساله های نظامی و مقاله ای در مورد شکار (Cynegeticus) است و همچنین او در مورد تاریخ و جغرافیای منطقه خود بنتینیا<sup>۴</sup> کتابی نوشت.

این کتاب شناسی یک فیلسوف حرفه ای نیست، اما نویسنده ی نسبتاً پرکار و انسانی جهانی را در پنج قرن قبل یعنی -گزنفون آتن<sup>۵</sup> را به یاد می آورد.

گزنفون در معروف ترین اثر خود آناباسیس<sup>۶</sup> نقشه اردوکشی نظامی شاهزاده ایرانی کوروش در آسیای صغیر و نیز شرکت خود در آن را ترسیم کرد، گزنفون مورخی بود که در زمینه شکار و اسب نیز می نوشت. آنچه مستقیم به بحث ما مربوط است، او در

---

۱. Trajan

۲. Hadrian

۳. Cappadocia

۴. Bithynia

۵. Xenophon of Athens

۶. Anabasis

جوانی با سقراط در ارتباط بوده و تعدادی از آثار سقراطی را منتشر کرده است که مهمترین آنها چهار کتاب (Memorabilia) Records است. اگر آریان می خواست خود را به عنوان گزنفون رومی بنامد، نامی که وی متولد شده (حال یا نام واقعی است) یا برای او در نظر گرفته شده، ارتباط او با اپیکتتوس به عنوان فرصتی مهم بشمار می آمد.

آریان آن را به خود اختصاص داد تا مجموعه ای از گفتارهای اپیکتتوس را در مقیاس وسیع ویرایش یا تدوین کند. چهار کتاب از هشت کتاب اصلی باقی مانده است. آنها نسخه های خطی هستند کلمات زیرین توسط خطاطی بنام لوسیوس گلیوس<sup>۱</sup> نوشته شده است:

" من به روشی که ممکن است چنین آثار نوشته شود گفتارهای (logoi) اپیکتتوس را ننوشته ام، آنرا برای خودم نشر ندادم و ادعا ندارم که آنرا من نوشته ام. در عوض، من سعی کردم هرچه را که شنیدم، تا آنجا که ممکن است، فکر و صراحت او را برای استفاده خودم در آینده یادداشت کنم (hypomnēmata). بنابراین آنها همان چیزی هستند که شما انتظار دارید یک مرد به طور خودجوش به دیگری بگوید، و نه چنان آهنگ هایی که برای فرزندان خوانده می شود. از این رو برخی خصوصیت آنها، به نوعی یا موارد دیگر بدون اطلاع من و یا قصد من در حوزه عمومی ممکن است جا افتاده باشد. اگر من ناتوان از نگارش به لحاظ آیم برای من خیلی مهم نیست، و اگر کسی گفتارها را ناچیز شمارد، برای اپیکتتوس خیلی مهم نیست زیرا در بیان آنها به طور مشخص هدف دیگری نبوده است جز اینکه ذهن مخاطبان خود را به سمت بهترین چیز سوق دهد. بنابراین، اگر این گفتارها به آن حد دست یابند، تأثیر می گذارند،

---

Lucius Gellius.<sup>۱</sup>

من فکر می‌کنم که گفتمان فیلسوف باید همین باشد. اما اگر اینطور نباشد، کسانی که آنرا مطالعه می‌کنند ممکن است بعنوان شنونده نتوانند مراد اپیکتتوس را درک کنند. و اگر گفتارها در این مسیر به نتیجه نرسد، ممکن است من مقصر باشم یا شاید اجتناب ناپذیر باشد"

ما از این عذر خواهی چه مراد می‌کنیم؟ بعضی اوقات در کل به معنای واقعی کلمه گرفته شده است، اما تواضع آریان نمی‌تواند به همان سادگی که اعتراف می‌کند در نظر گرفته شود. در حالی که اکثر گفتارها توسط اپیکتتوس در حالت شخص اول بیان می‌شود، بعضی از آنها به عنوان دیالوگ‌های بین خود و یک دانش‌آموز یا یک بازدیدکننده ارائه می‌شوند، در حالی که آریان با احتیاط صحنه را تنظیم می‌کند، به عنوان مثال (۱،۱۵،۱) وقتی شخصی با وی مشورت کرد که چگونه می‌تواند برادرش را متقاعد کند که او را آزار ندهد، او گفت.... همچنین سه قطعه وجود دارد که به نظر می‌رسد مانند مجموعه‌ای از یادداشت‌های کار نشده است (۳،۶،۳،۱۱،۳،۱۴). علیرغم بی‌سابقه بودن مکالمه‌ها، گفتارهای فردی و ترتیب آنها در مجموعه برخی ملاحظات ادبی را نشان می‌دهد. آنها همچنین از نظر طول فرم بسیار متفاوت هستند از پیام اخلاقی ساده تا یک سخنرانی مفصل در باب آزادی (۴،۱) که سی برابر آن است. هیچ کدام از اینها به این معنی نیست که آریان صرفاً آنچه را می‌شنید بدون دخالت ثبت می‌کرد. با توجه به سابقه سقراطی گزنفون، آیا آریان است تا اپیکتتوس که در گفتارها خواننده می‌شود.

این مسئله توسط پژوهشگر سوئیسی تئو ویرت<sup>۱</sup> مورد بحث قرار گرفته است (مراجعه به صفحه ۶۴) اما چنین تفسیری با توجه به دیباچه خالصانه آریان بسیار بعید به نظر می‌آید.

---

<sup>۱</sup>. Theo Wirth

رسد. او هیچ دلیلی برای هدف خود از آنچه انجام داده ارائه نمی دهد الا اینکه گوینده واقعی در گفتارها اپیکتتوس است. او می توانست کاتبانی به خدمت گیرد که در کوتاهترین زمان کلمات اپیکتتوس را به طور خلاصه جهت استفاده ضبط کنند. به احتمال زیاد ، شاید او یادداشت های مفصل خود را تهیه کرده و از حافظه خود برای تکمیل آنها استفاده کرده است. بدون شک او موضوعات را به شکلی کامل تری در آورد. در بعضی موارد ، او ممکن است به گزارشات دیگران تکیه کرده باشد ، یا ثبت خود را با اپیکتتوس بررسی کرده باشد. با این حال آریان در حقیقت گفتارها را گردآوری کرده است ، دلایل بیشماری در خود متن وجود دارد، که یادداشت های او چنان زبان و سبک اپیکتتوس اصالت دارد. اینها (زبان و ادبیات اپیکتتوس) شامل موارد زیر است، واژگان متمایز ، تکرار نکات کلیدی در سراسر متن ، متنی کاملاً روشن و متمایز از سایر آثار آریان ، و تمرکز بر سقراط که بیشتر یادآور دیالوگ های افلاطون است تا اینکه به طرز خاص توسط گزنفون طراحی شود. آریان به وضوح اپیکتتوس را سقراط زمانه خود می دانست و می توانست خود را به عنوان گزنفون رومی تصور کند، اما این مانع نیست که همزمان هم اپیکتتوس را می خوانیم و هم ثبت آریان از تدریس او را.

همچنین دلایل بیرونی برای تأیید این نکته وجود دارد. در زمان انتشار این مجموعه از گفتارها، به طور کلی ، اپیکتتوس به اهمیتی دست یافته بود که هرگونه تخلف ، آریان را در معرض دید قرار می داد. احتمالاً چند سال بعد از مرگ اپیکتتوس ، اولوس گلیوس<sup>۱</sup> دانشمند به کتابهای اپیکتتوس یعنی به گفتارها که توسط آراین تنظیم گردیده است اشاره می کند

---

<sup>۱</sup> Aulus Gellius



( ۲۱-۴. ۱. ۱۹, ۲۰; cf. Noctes Atticae ۱, ۲, ۶ ) و مارکوس اورلیوس (۱, ۷) از دوستی تشکر می کند که او را با یادداشت های (hypomnēmata) اپیکتتوس آشنا کرده است احتمالاً اشاره به نسخه آریان می باشد. در کتب باستانی به آثار اپیکتتوس غالباً بدون ذکر نام آریان اشاره می شود که با توجه به دیباچه مقدماتی است که او تأیید کرده است.

نکته مهم در باب علاقه آریان در رابطه با اپیکتتوس صمیمیتی است که خود را در نگرش شاگردانه به استاد نمایان می کند. حتی اگر نقش آریان در تدوین گفتارها به همان اندازه که او معتقد بود محدود باشد، با این وجود، آن زمان و تلاش زیادی می طلبید. جدا از هشت کتاب گفتارها، گزیده های آریان از آنها به کتابچه راهنما (Encheiridion) یا کتاب دم دستی (Manual) معروف است و بر طبق نظر سیمپلیسوس، در مقدمه تفسیر خود در باب این اثر، آریان همچنین در باب زندگی و مرگ اپیکتتوس هم نوشت. در سده های پس از افلاطون و معاصرانش، یادبودی برای سقراط بود و بسیاری از دانش آموزان دیگر نیز بودند که آثار معلمان خود را می نوشتند. اما آریان، با توجه به مقام بعدی خود قابل توجه است و این با گمنامی خودخواسته اپیکتتوس فرق دارد. از آنجا که نگرش اپیکتتوس نسبت به شاگردانش، همانطور که در گفتارها نمایان می شود، بیشتر تند است تا مهربان، صمیمیت آریان، که بعید به نظر می رسد بی نظیر باشد، چیزی است که برای ما مهم است خوانندگان در نظر داشته باشند.

قبل از ترک آریان، چند کلمه در مورد عنوان تألیف او. نسخه دستخط بودلین<sup>۱</sup>، که مرجع اصلی ما برای متن است، بدون عنوان باز می شود. در پایان هر قطعه کاتب

<sup>۱</sup> Bodleian

نوشته است ... و هر کدام شماره ی دارد، اولین(دومین و غیره) آریان مربوط به(Diatribai) اپیکتتوس. شنکل<sup>۱</sup>، سردبیر پیشرو مدرن، این عنوان را در آغاز می آورد. سیمپلیسوس درمقدمه بر تفسیر خود در مورد کتابچه راهنما، به آریان اشاره می کند که او قسمت (Diatribai) اپیکتتوس را نوشته است، و ویراستاران به طور معمول این کلمه را که "سخنان غیررسمی" معنا می دهد، چون عنوان اثر بکار می برند. اولوس گلیوس<sup>۲</sup>، از معاصر آریان، به زبان لاتین به **Dissertationes** اپیکتتوس اشاره می کند و در یونانی **Dialexeis** را می آورد، کلماتی که همچنین حاکی از صحبت، گفتگو یا سخنرانی است. محقق بیزانس استوبائوس<sup>۳</sup> از **Apomnêmonemata** (یادداشت ها) اپیکتتوس ذکر می کند، که تقریباً به طور قطع عنوانی جایگزین برای مجموعه آریان است. ما همچنین از **Scholai** (سخنرانی ها) اپیکتتوس و یا از اخلاق او، و حتی از دوازده کتاب اپیکتتوس **Homiliai** (سخنرانی ها) توسط آریان علاوه بر هشت کتاب، می شنویم<sup>۴</sup>.

با توجه به این همه تنوع، می توانیم نتیجه بگیریم که مجموعه ای از اپیکتتوس که برای ما باقی مانده، نیمی از اثر وارد شده را تشکیل می دهد، بدون هر عنوانی که آریان به آن داده باشد. این به اظهارات مقدماتی وی درباره انتشار کار بدون اجازه او اعتبار می بخشد. اگر آریان این عنوان را به آن داده باشد از کلمات خود او که **Logoi**(گفتارها) یا **Hypomnêmata** (یادداشت ها) قضاوت کنید. هیچ یک از اینها ذاتاً اهمیتی ندارد، زیرا ما به وضوح با عبارات کمابیش مترادف سر و کار داریم، اما

---

<sup>۱</sup> Schenkl

<sup>۲</sup>. Aulus Gellius

<sup>۳</sup>. Stobaeus

<sup>۴</sup>. جهت مراجعه کامل به این استناد ها: ( Schenkl (۱۹۱۶: pp. ii-xv, xxxiii-xxxv

مهم است که مرجعیت ظاهری عنوان Diatribai را تضعیف کنیم. در رابطه با اپیکتتوس ، این کلمه به طور کلی "گفتارها" ترجمه شده است ، و این به خودی خود خوب است. با این حال ، همچنین به طور گسترده ای فرض می شود که گفتارهای اپیکتتوس ، سخنانی گزنده است از آن نوع که توسط کلیبان بیان می شود. این فرض ، گرچه تماماً اشتباه نیست ، اما تأسف آور است: این فرض توجه را از روش سقراطی ، به علائق تحلیلی او و مخاطبانش انتقال داده است. اینها از نصایح کلیبان فاصله دارند و اصطلاح "diatribe" در بهترین وجه به عنوان توصیفی کلی از سبک تدریس اپیکتتوس است.

## ۲,۲ طرح ، عملکرد ، نظرات

با این فرض که آریان به طور جدی تجربه گوش دادن به اپیکتتوس را ثبت کرده است ، به عنوان خوانندگان مدرن چگونه باید به گفتارها نزدیک شویم؟ آنها چیزهای زیادی به ما می گویند در باب برنامه درسی او ، درک او از نقش معلم ، امیدواری او برای دانش آموزان، آموزشهایی که از دانش آموزان انتظار دارد دنبال کنند و نیز طریقی که آنها را ناموفق می بیند. من همه اینها را در فصل چهار بحث کرده ام. دلمشغولی من در اینجا احتیاج به تحقیق گسترده به مطالب بیرون و درون گفتارها است. چه باید برای آنها بیاوریم که از نظر شکل و هدف ادبی ، مطابقت آنها با شیوه های مستقر و برعکس ، ویژگی های متمایز و ویژه آنها ، برای معاصران تحصیل کرده اپیکتتوس مشهود باشد؟ به عنوان پاسخ مقدماتی به این موضوعات ، ما باید دو واقعیت اصلی را درک کنیم. اول، گفتمان های اپیکتتوس به طور عموم جهانی نیست، زیرا روایت های اپیکتتوس عموماً منجر به باور می شود. درست است که آنها با مباحث اخلاقی و روانشناختی سرو کار

دارند که به افراد در هر زمان و مکان و با هر نوع زمینه ای مرتبط است. این مسئله از اینجا روشن است که خوانش مدرن او فراتر از محققان باستانی یونانی-رومی است. اگر او به صورت علنی تدریس می کرد، همانگونه هم محتمل است، رهگذران و همچنین دانش آموزان خاص وی می توانستند او را بشنوند، و گفتمان ها شامل مکالمه های میان اپیکتتوس و مردان بالغ است، بازدید کننده هایی که به شهرت وی و افراد محلی جذب می شوند، مایل به مشاوره با او هستند (۳،۷،۳،۹،۳،۴،۳،۲،۲۴،۲،۱۴،۲،۴،۲). با این حال، او در درجه اول برای گروه دانش آموزان صحبت می کند، گروهی متشکل از مردانی که سن آنها احتمالاً بین ۱۸ تا ۲۵ سال بوده است.

غالباً او آنها را بصورت جمعی یا فردی به عنوان "جوانان" خطاب می کند. یک دانش آموز بالقوه به همراه پدرش در آنجا است (۲،۱۴،۱) و دیگری مادر و تخت راحتش را رها کرده است (۳،۵،۱۲). برخی ممکن است در اجازه گرفتن از والدین مشکل دارند (۳،۱۷،۷) یا با پدرانی برخورد دارد که به فلسفه خواندن آنها اعتراض دارند (۱-۸، ۲۶، ۵). غالباً از پدران و برادران سخت گیر یاد می شود<sup>۱</sup>. مفاد تدریس اپیکتتوس آنقدر وسیع، مطالبه گر و سخت است که باعث می شود شوکه شویم که برخی از دانش آموزانش فقط نوجوان بودند یا در آنجا زندگی می کردند.

واقعیت اصلی دوم نیز مخاطبان دانشجویی اپیکتتوس را تحت تأثیر قرار می دهد. واضح است که آموزه هایی که از وی دریافت کرده اند محدود به نوع گفتمان هایی نیست که آریان برای ثبت برگزیده است. اینها ضمیمه غیررسمی برای برنامه درسی بودند که شامل مطالعه دقیق متون کلاسیک رواقی، به ویژه آثار نوشته شده توسط خروسپوس

<sup>۱</sup>مراجعه به: ۳،۳،۹،۳،۱۷،۸،۳،۲۲،۵۴،۴،۱،۴۳،۴،۵،۳۰.

، تمرین های نوشتاری در منطق و احتمالاً برخی دیالوگ های افلاطونی بود<sup>۱</sup>. اپیکتتوس بیان می کند چگونه سحرگاه ، به خود یادآوری می کند که "چه نویسنده [یا متنی] را که باید بخوانم(۸،۱۰،۱). بدیهی است او برنامه درسی معینی برای دانش آموزان مقرر می کرد که آماده و در کلاس تفسیر کنند که زمینه ای برای بحث گروهی و تفسیر ایشان بود. بسیاری از گفتار ها به این آموزش رسمی اشاره می کنند. به نظر می رسد، به طور کلی، دانشجویان اپیکتتوس با فلسفه به خوبی آشنا هستند از جمله مدارس اصلی چون اپیکوریان و شکاکان که اپیکتتوس با آنها به سختی مخالف بود.

اینکه اپیکتتوس در چه سطحی به کلاس خود آموزش داده است فقط می توان در حد رئوس مطالب حدس زد ، آموزش فقط بصورت ابتدایی نبوده است. اگرچه گفتارها به جای شرح دقیق در باب تکنیک های منطقی ، از آنها یاد می کنند ، اما آنها فرضیه ای از اصطلاحات اصلی ، الگوهای استدلال و پارادوکسهای منطق رواقی را فرض می کنند<sup>۲</sup>. یک نظر اصلی او این است که دانش آموزان را به دلیل داشتن تخصص منطقی به عنوان هدف و استادی مبهم بر دانش فلسفی نحوه زندگی خوب سرزنش می کند. لازم نیست تصور کنیم که دانش آموزان اپیکتتوس فقط برای آموزش رسمی خود به او وابسته بودند. ممکن است برخی از آنها قبل از ورود به مدرسه او با دیگر فلاسفه درس

<sup>۱</sup> مراجعه به: ر ، ۱۰۳،۲۳،۷،۲۰-۱۰۳،۲،۸-۱۰۳،۱۶،۹-۱۰۳،۲۱،۲،۱۹،۲،۱۶،۹-۱۰۳،۲،۳۳،۲،۱۷،۲،۱۰،۱۰،۱۸،۱،

۳،۲۴،۷۸-۸۱،۴۶،۱۲

<sup>۲</sup> . به ۱،۷ به طور ویژه (کامل) نگاه کنید و -۱۰،۲،۱۹،۱-۱۰،۲،۱۲،۹-۲۰،۲،۵۱-۴۰،۳۹،۲۹-۳۰،۱-۱۷،۱،۱۸،۱،

۴،۲،۲۱،۱۷

خوانده باشند و همه آنها می توانستند به ادبیات فلسفی دسترسی داشته باشند.<sup>۱</sup> نکته مهم این است که گفتارها آموزه ها و تکنیک های فلسفی را بیشتر از آنچه که معمولاً ارائه می دهند فرض می کنند.

این بدان معنا نیست که یک خواننده مدرن که در آن پیش زمینه بی تجربه باشد، قادر به درک ایده های برجسته اپیکتتوس و دلیل منطقی آنها نخواهد بود. بخش اعظم متن او کاملاً قابل دسترسی است، اما اغلب پیچیده تر از آن است که خواندن سریع آن ممکن باشد. همچنین بخش هایی وجود دارد که نشان می دهد که دانشجویان سؤالاتی بیرون از متن گفتارها مطرح کرده اند یا نظراتی درباره موضوعات مربوط به آموزه یا آموزش غیر قابل رجوع به آموزه رسمی داشتند. به طور نمونه، وقتی شخصی می پرسد... (۱،۱۵،۱،۱،۱۳،۱،۲،۳۰،۱،۳،۴) شما بخاطر نداری... (۱،۱۳،۴) ما نمی توانیم به یاد بیاوریم آنچه از آن فیلسوف آموختیم... (۳،۲۴،۹). بعضی اوقات اپیکتتوس یک دانش آموز ناشناس را به دلیل تعبیر آنچه قبلاً بیش از حد مقید به ظاهر یا خیلی سخت گفته بود، اصلاح می کند. اگرچه بیشتر سوالات و پاسخ های وی فقط با مصاحبه کننده خیالی همراه است، اما به نظر می رسد برخی بازتاب تعامل واقعی او با دانش آموزان است.

برای درک اینکه گفتارها چیست، ممکن است عبارت زیر را در نظر بگیریم:

۸ "اگر فضیلت (arête) آفرینش سعادت، صداقت و متانت را بعنوان عملکرد خویش داشته باشد، پس پیشرفت بسوی سعادت باید پیشرفت بسوی هر کدام از اینها باشد. زیرا همیشه اینگونه است که پیشرفت یک رویکرد است به سمت هدفی که کمال هر

<sup>۱</sup> . در ایچی (Acgae) نزدیک نیکوپلیس، آپولونیوس تایانا (Apollonius of Tyana) (حدود سی میلادی) قادر بود معلمی از چهار مکتب اصلی فلسفی بیابد، افلاطونی، ارسطویی، رواقی و اپیکوری - و همچنین معلم فیثاغوری (Philostratus, Life of Apollonius ۱. ۷.)

چیزی در ما می انگیزد... پس چگونه است که ما در مورد فضیلت بودن این نوع کار توافق داریم ، اما به دنبال پیشرفت و پیشرفت در چیزهای دیگر هستیم؟

پس چه کسی پیشرفت می کند؟

آیا این شخصی است که بسیاری از کتاب های خروسپوس را خوانده است؟

اما مطمئناً فضیلت معرفت به خروسپوس نیست؛ اگر چنین باشد ، نتیجه می گیرد که پیشرفت صرفاً آگاهی بسیار از خروسپوس است. این ما را در موقعیت (a) قرار می دهد که موافقت کنیم که فضیلت یک چیز را تولید می کند و (b) ادعا می کند که رویکرد به فضیلت ، پیشرفت ، چیز دیگری را تولید می کند.

این شخص (کسی می گوید) می تواند از قبل تمام خروسپوس را بخواند.

چرا ، دوست ، شما واقعاً پیشرفت می کنید ، تو را خدا! چگونه پیشرفتی!

چرا او را مسخره می کنید؟

و چرا او را از آگاهی از نقاط ضعف خود منحرف می کنید؟

آیا حاضر نیستید محصولی از فضیلت به او نشان دهید تا یاد بگیرد که کجا می تواند پیشرفت کند؟ (۱۰-۱،۴،۳)

در اینجا ، مانند اغلب نقاط دیگر ، اپیکتتوس دانش آموزان خود را به دلیل اشتباه گرفتن وسایل با اهداف و رسیدن به مهارت فنی به جای تغییر شخصیت و آگاهی ، توبیخ می کند. او دانش آموزان را ملزم به مطالعه خروسپوس می کند و اینکه قادر باشند منابع رواقی را تفسیر کنند اما هدف این کار و کل تعالیم مهارت در معرفت رواقی نیست بلکه پیشرفت در جهت رسیدن به فضیلت و سعادت واقعی است. در پایان گفتارها

، او خروسیوس را برای نوشتن کتابهایی که نشان می دهد چگونه "آرامش" واقعاً "بر فهم درست طبیعت استوار است ، ستایش می کند. اما در بدنه اصلی متن ، تمرکز او بر این نظریه نیست بلکه به حالت ذهنی لازم برای هر شخص است که از ناکافی بودن های فعلی خود ، برای اینکه بتواند در پیشرفت واقعی به سمت آن هدف پیشرفت کند ، آگاه باشد<sup>۱</sup> . درونگرایی اپیکتتوس منوط به اصرار سقراطی است (ص ۷۹) مبنی بر اینکه آگاهی از سردرگمی یا جهل شخص پیش شرط اساسی پیشرفت واقعی است.

او نظریه را بعنوان غیر ضروری مطرح نمی کند. او در کلمات اول این مکالمه ، پیشرفت را برای کسی که از فلاسفه [رواقی] در مورد رابطه بین آرامش و خودبنیادی آموخته باشد ، ضروری می داند. او ، درباره این موضوع ، گفت و گوهای زیادی را در مکالمه های دیگر و همچنین این مکالمه ارائه می دهد ، اما او آن را به دانش آموزان ارائه می دهد تا فهم پیشینی از فضیلت و مفهوم فنی پیشرفت رواقی داشته باشند.

برای درک هدف کلی ، سبک و طرح ثبت آریان ، این صفحه را می توان به عنوان یک ویژگی خاص در نظر گرفت. گفتارها درک نسبتاً دقیقی از مکتب رواقی و مسائل فلسفی را که در زمان زنده بودند ، فرض می کنند. اپیکتتوس گفتارها را برای بسط آن سنت ارائه نمی دهد ، در عوض ، او از آنها برای ترکیبی از اهداف استفاده می کند. اینها را می توان بطور گسترده تحت عناوین زیر خلاصه کرد: نظری ، روش شناختی ، جدلی ، روانشناختی ، اجتماعی و آموزشی.

---

<sup>۱</sup> . پیشرفت ( (prokope) اصطلاح رواقی برای پیشبرد به سمت تعالی ایده آل ، مشخصه حکیم کامل است ، اما در دنیای واقعی نمونه ندارد. از این رو پیشرفت هدف اپیکتتوس برای خود و دانش آموزانش است. برای متون رواقیان اولیه در باب پیشرفت مراجعه کنید به: ST. ۷۱.۹۵LS



در اینجا، گزیده ای از گفتارها که براساس آن تنظیم شده است، و تغییراتی که عناوین انجام شده است.<sup>۱</sup>

**نظری** چه چیزی به ما مربوط است و چه به ما مربوط نیست ۱,۱

در باب مشیت ۳,۱۷, ۱,۶

در باب مفاهیم ۱,۲۲

در باب خوبی ۲,۸

**روش شناختی** در مورد استفاده از استدلالهای متغیر، فرضی و مشابه ۱,۷

نقطه شروع فلسفه چیست؟ ۲,۱۱

در باب بحث های فلسفی ۲,۱۲

مشخصه خطا چیست؟ ۲,۲۶

**جدل** بر علیه آکادمیان (شکاگان) ۱,۵

بر علیه اپیکورس ۱,۲۳

بر علیه اپیکوریان و آکادمیان ۲,۲۰

**روانشناختی** در مورد رضایت ۱,۱۲

درباره آرامش ۲,۲

درباره نا امیدي ۳,۱۳

در باب رهایی از ترس ۴,۷

---

<sup>۱</sup>. آراین ممکن است خود مسئول این عناوین باشد. (Dobbin. ۱۹۹۸:۶۵)

## اجتماعی

در باب عشق خانوادگی ۱،۱۱

چگونه عملکرد مناسب فرد را از هویت او کشف کنیم؟ ۲،۱۰

اینکه باید نسبت به روابط اجتماعی محتاط باشیم ۳،۱۶

در باب پاکیزگی ۴،۱۱

## حرفه

در باب کسانی که به تصمیمات خود پایبند نیستند ۲،۱۵

اینکه یافته های خود را در باب ارزش ها دنبال نمی کنیم

۲،۱۶

برای کسانی که تصمیم گرفتند که استاد شوند ۳،۲۱

به کسانی که عجله در فیلسوف شدن دارند ۴،۸

این شش عنوان اگر به طور انحصاری در نظر گرفته شوند ، گمراه کننده خواهد بود، تقریباً در هر مکالمه ویژگی هایی وجود دارد که همه این وصف ها قابل اعمال هستند. اپیکتتوس کلاً نگران توضیح ، توجیح و درونی کردن مکتب رواقی به عنوان فلسفه است ، با آموزش شاگردان ، به آنها توصیه می کند که چگونه می توانند آموخته های رواقی را در زندگی خود بکار گیرند ، چه نوع شخصیتی باید رشد دهند ، در مورد چگونگی برخورد با افراد و موقعیت هایی که روز به روز با آنها روبرو می شوند، او مدام به آنها مشورت می کند که از منابع ذهنی که در دسترس دارند برای مقابله با امر کوچکی مثل حسودی برادر ، یا امر جدی مثل تبعید ، تهدید به اعدام یا از دست دادن خانواده بهره ببرند. با این وجود ، عناوین من نشان دهنده این واقعیت است که گفتارها، بر خلاف کتابچه راهنما خلاصه آریان، حاوی چیزهای بیشتری از آموزه ها و نظرات است. آنها بهترین سابقه ما از جلسات درس معلم حرفه ای رواقی (یا در حقیقت ازهراستاد باستانی) هستند که زندگی آنها در خارج و داخل مدرسه را پوشش می

دهد و تحکیم و تفسیر نظریه رواقی، نیازهای فوری دانش آموزان به باز اندیشی اولویت های فکری و روزمره آنها را شامل می شود، نمونه ای آموزش برای آمادگی آنها برای امور خاص و موارد دیگر است.

به هر حال، برخی از گفتمان ها، به ویژه آنهایی که آنها را روانشناختی و اجتماعی می دانم، توسط معاصران تحصیل کرده به عنوان متعلق به سنت دیرینه از توصیه های اخلاقی، تذکار و نصیحتی که به آغاز دوره هلنیستی برمی گردد، شناخته می شوند. دوره سقراط، افلاطون، گزنفون و ارسطو متعلق به قبل از این تاریخ است، اما شکوفایی کامل آن با اپیکورس، مکتب رواقی و کلبی آغاز می شود. تعدادی از مباحث، به ویژه مرگ، تبعید، فقر، اندوه، عصبانیت و پیری به سرعت استاندارد شد. همانطور که این انتخاب مباحث نشان می دهد، این سنت به ویژه با اصلاح موانع متعارف برای سعادت همراه بود. لوکرتیوس<sup>۱</sup>، سیسرو<sup>۲</sup> و سنکا<sup>۳</sup> از جمله این مضامین را در آثار خود منتشر کرده بودند. اپیکتتوس از موسینیوس رفوس، معلم رواقی خود هم، مباحثی از این نوع را شنید. این سنت در قرن دوم بعد از میلاد با معاصران اپیکتتوس مانند دیو کرایوستوم<sup>۴</sup>، فاوینوس<sup>۵</sup> و پلوتارک ادامه می یابد و با چهره های بعدی مانند ماکسیموس تایر<sup>۷</sup>

---

۱. Lucretius

۲. Cicero,

۳. Seneca

۴. Dio Chrysostom

۵. Favorinus

۶. Plutarch

۷. Maximus of Tyre

نه تنها مضامین بلکه سبک های این گفتارها دارای ویژگی های عمومی بسیاری نیز هستند. آنها به طور معمول شامل حکایات ، نمونه ها ، نقل قول ها ، شخصیت پردازی ها ، ضروریات ، توالی سریع سؤال و پاسخ و سایر دستگاه های بلاغی هستند که در یک رساله صرفاً توضیحی وجود ندارد. با توجه به چنین هماهنگی مضمون و سبک ، برخی از محققان تصور می کردند که نه تنها یک گفتمان اخلاقی عمومی وجود دارد ، بلکه یک ژانر ادبی نیز به عنوان رسانه آن وجود دارد ، نوعی به نام "نقادی گزنده" ، که گفتارهای اپیکتتوس نمونه بارز آن است.

اعتراض اصلی من به این توصیف (برای تکمیل آنچه در بالا گفتم به صفحه ۴۲ مراجعه کنید) سه گونه است. اول ، همانطور که نمونه من از مباحث اپیکتتوس نشان می دهد ، برنامه آموزشی وی بسیار فراتر از مجموعه نقادی گزنده است در حقیقت ، هیچ یک از گفتارها به طور خاص روی مضامین استاندارد مانند مرگ یا تبعید متمرکز نشده اند ، اگرچه برخی از مطالب را ارائه می دهد. عناوینی که من روانشناسی و اجتماعی نامیده ام شامل تعدادی مباحث کاملاً فرسوده است ، اما آن در این چهار مورد جای ندارد.

ثانیاً ، اپیکتتوس برخلاف بسیاری از نویسندگان باقیمانده از به اصطلاح نقادی گزنده ، معلم حرفه ای بود. گفتارهای او ، همانطور که دیدیم ، به طور خاص برای دانش آموزان خودش طراحی شده است. این عنوان حرفه را توضیح می دهد ، که مربوط به آن بخش از کار است که به حرفه های آینده آنها ، چه به عنوان معلم فیلسوف ، چه در زمینه های دیگر مربوط است.

ثالثاً و از همه مهمتر ، هر موضوعی که اپیکتتوس به آن می پردازد ، به طور سیستماتیک پیش می رود. او غالباً استدلالهایی ارائه می دهد ، و گرچه مرتباً از نمونه ها ، حکایات و سایر وسایل بلاغی استفاده می کند ، اما نکات اصلی وی بر اساس مفاهیم و رویه

هایی است که یا او در متن توضیح می دهد و توجیه می کند یا اینکه می تواند فرض کند مخاطب می داند زیرا آنرا به طور کامل در جای دیگر بحث کرده است.

هر سه این نکات کاملاً با این واقعیت آشکار سازگار است که گفتارهای اپیکتتوس با سنت به اصطلاح نقادی گزنده پیوستگی دارد. هرچند بهتر است که این سنت را بازنویسی کنیم و آن را عمل، چه به صورت شفاهی و چه به مکتوب، آموزش اخلاقی بنامیم، که معلمان حرفه ای و نویسندگان ادبی به طرق مشترک و فردی شراکت داشتند. در حالی که زمینه‌های مشترک زیادی در نظرات وجود دارد، شیوه تلقی آنها بسیار متفاوت است.

چهره های معاصر مانند فاورینوس<sup>۱</sup> و دیو خروستوم<sup>۲</sup> (غالباً به عنوان سوفیست ها شناخته می شدند) ادیبانی بودند بواسطه کلام آتشین خود مخاطبانی داشتند و نه بخاطر هر چیزی که از نظر اخلاقی خلاقانه یا عمیقاً اندیشیده بود. اپیکتتوس خود به شدت از چنین نمایش هایی دور می کند و به دانش آموزان هشدار می دهد که برای موفقیت فلسفی به خطابه روی نیاورند<sup>۳</sup>. او برای اهداف سخنرانی، اغلب از کلمات واضح و خشن، علامت خاص کلبیان بود، بهره می برد (۳،۹،۱۴) اما در گفتارهای بلندپروازانه، این ویژگی را با عناصر تندتر گفتمان سقراطی و سنت رواقی ترکیب می کند. اپیکتتوس هیچ همدردی برای تله های بیرونی کلبیان، یا حداقل برای نوع سبک زندگی آزاد که آنها غالباً با آن مشخص می شدند، نداشت<sup>۴</sup>. در حالی که تقریباً هیچ

<sup>۱</sup> Favorinus

<sup>۲</sup> Dio Chrysostom

<sup>۳</sup> مراجعه به ۳،۲۱،۳،۲۳ و برای بحث بیشتر به صفحه ۵۳ مراجعه کنید.

<sup>۴</sup> مراجعه به ۳،۱۲،۹،۴،۸،۳۴ و همچنین برای ارائه خاص اپیکتتوس از کلبیان به ۳،۲۲ و برای بحث بیشتر به صفحه ۵۹ مراجعه کنید.

چیز از سنت اولیه رواقی برای مقایسه با اپیکتوس وجود ندارد ، فرونتو<sup>۱</sup> ادیب، معلم مارکوس اورلیوس ، در مورد خروسپوس کلماتی بکار می برد که اپیکتوس برای توصیف خود بکار می برد.

"از خواب بیدار شوید و بشنوید که هدف خروسپوس چیست. آیا او حاضر است تعریف کند ، واقعیت ها را توضیح دهد ، تعاریف را بیان و هر چیز در جای خویش قرار دهد؟ نه. او هر چیز را تا آنجا که ممکن است بسط می دهد، اغراق می کند، اعتراض و تکرار می کند، مسائل را به تعویق می اندازد و مسیر خویش را عوض می کند، وصف و تقسیم می کند، شخصیت خود را لو می دهد و سخن خویش در دهان دیگران می گذارد" (On Eloquence ۲, ۱۷)<sup>۲</sup>.

در بخش سوم این فصل ، سبک ادبی و استدلالی اپیکتوس بررسی می کنم و چگونگی موقعیت او را نسبت به مدلهای از قبل موجود بررسی می کنم. اما قبل از آن ، من چند اظهار نظر درباره اینکه چگونه گفتارها به متن کاملاً فلسفی یونانی-رومی وابسته است که جدا از نقادی گزنده است.

اگر حیرت را شرط مناسب ذهنیت یک فیلسوف اصیل بدانیم ، اپیکتوس به ندرت واجد چنین شرطی است. به نظر می رسد او تا زمان ارائه مطالب گفتارها ، هیچ تردیدی در موارد زیر نداشته است صحت کیهان شناسی نظری رواقی ، عقلانیت و خیرخواهی ساختار جهان نسبت به انسان و ظرفیت انسان در ساماندهی زندگی به طریقی که بتواند از نظر ذهنی رضایت داشته باشد ، و از جهت عینی جدا از هر شرایط انسان دوستانه باشد. او به دانشجویانی نیاز دارد که از عجز خود نسبت به ضرورت ها آگاه باشند (

<sup>۱</sup>. Fronto

<sup>۲</sup>. به نقل از : Dobbin (۱۹۹۸: p. xviii).

۱،۱۱،۲ و صفحه ۷۹) ارائه هویت فلسفی در او ساده و به آرامی است (مراجعه به بخش ۴،۶). اما، تا آنجا که به آموزه های مربوط به گفتارها مربوط می شود، اپیکتوس چنان کسی صحبت می کند که به حقیقت و جدیت آنها کاملاً پایبند است.

آیا این در چارچوب کلی فلسفه باستان غیرمعمول است؟ قطعاً نه. مطمئناً شکاکانی وجود داشتند که این سؤال را مطرح می کردند که آیا انسان به حقایق عینی یا اخلاقی دسترسی دارد یا نه، و دانشمندان هرگز از بحث درباره آنچه گفت و گوهای افلاطون درباره محکومیت سقراط و نویسنده آنها دلالت می کند، متوقف نمی شوند. اما بیشتر فیلسوفان در حدود ۳۰۰ نفر متعلق به مدارس بودند که به مؤسسين بعنوان مرجع مطلق نگاه می کردند برای آموزه ها و روشهایی که خود از آنها حمایت می کردند. پیش فرض فیلسوف بودن در جهان هلنیستی و رومی عضویت در چنین مدرسه بوده است. این با تأکیدات مستقل، تحقیق و نوآوری کاملاً سازگار بود، اما در حدودی که هویت فرد را به عنوان یک رواقی، اپیکورینی و غیره تعریف می کرد. اگرچه فلسفه باستان می تواند طیف وسیعی از موضوع را در فلسفه امروزی تشکیل دهد، اما این یک پروژه تحقیق کم و بیش رایگان نبوده است که توسط وابستگی به مدرسه شکل نگرفته است.

آنچه سنت فلسفی بعدی را از انحطاط در فرقه گرایی متوقف کرده بود، یک جفت ویژگی های مرتبط با آن است که در اپیکتوس برجسته است. گرچه او متعهد به رواقی است ولی دستورات مذهبی را به سادگی کنار نمی گذارد. در جایی که او نظری برای توضیح دارد، به عنوان مثال حوزه خودبنیادی یا "اموری که به ما مربوط است"، او آن را توضیح و تبیین می کند (به بخش ۸،۲ مراجعه کنید). او انتظار دارد که دانش آموزان استدلال کنند، و او نیز برای آنها استدلال می کند. ثانیاً، این دیالکتیک، همانطور که ممکن است ما آن را بنامیم، نه تنها در مورد ارائه آموزه های او بلکه در

مورد انتقاد از اپیکورانی ها و شکاک ها نیز کاربرد دارد. او تدریس خود را نه در خلأ ، بلکه با توجه به مدارس رقیب ارائه می دهد. نیاز به جواب دفاعی در این مدارس و انجام این کار از طریق استدلال ، مکتب رواقی را زنده می کند ، گرچه محتوای اصلی آن چند قرن به طول می انجامد.

## ۲,۳ شکل و محتوا

### خطابی، جدلی، نظری

فرم و محتوا بیش از حد در گفتارها در هم ادغام شده تا مستقل مورد مطالعه قرار بگیرند ، برای درک این موضوع باید از روایت خود اپیکتتوس در مورد هدف تعلیمی او آغاز کنیم و فاصله آن با سخنرانی های مد روز که برای برخی از دانشجویان جذاب بود.

"۹ آیا فیلسوف دعوت به سخنرانی می کند؟ آیا اینگونه نیست، چنانکه خورشید مواد مغذی به خود جذب می کند، او کسانی که از او نفع می برند به سوی خود می کشاند؟ چرا پزشک از کسی نمی خواهد تا او را درمان کند؟(اگرچه امروز می شنوم که پزشکان روم دعوت نامه صادر می کنند. در ایام من ، مریض ها بودند که به آنجا فراخوانده می شدند)

من شما را دعوت می کنم که بیایید و بشنوید که شما در راه بدی قرار دارید. شما به هر چیز دست می یابید، غیر از آنچه دغدغه شماست؛ شما به آنچه خوب و بد است نادانید؛ و کاملاً ناراضی و بدبخت هستید.

یک دعوت خوب! با این حال ، مگر گفتمان یک فیلسوف این درس را تفهیم کند ، البته این نوع گفتمان و سخنران منسوخ و مرده است. موسینیوس(رفوس) می گوید:



اگر شما کاری بهتر از ستایش کردن ندارید ، من بی فایده صحبت می کنم.

در حقیقت او به گونه ای صحبت می کرد که هرکدام از ما در آنجا نشسته بودیم فکر می کردیم که او نسبت به ما آگاه است ، درک او از ما باعث می شد او با کاستی های هر شخص آغاز کند.(۹-۲۷،۲۳،۳)

این صفحه تصویر بسیار عالی است نه تنها از جهت سبک تدریس اپیکتتوس و دلیل منطقی آن ، بلکه از جهت انتظارات او از هر دانش آموز امیدوار. این وظیفه او است که به عنوان یک فیلسوف طبیعی دان، نقاط ضعف روحی و روانی دانش آموزان خود را شناسایی کرده و آنها را برای درک و تمرین سیستمی که توصیف شد تهییج کند. اما این وظیفه بر آنهاست که پذیرنده و فعال باشند. او زمانی برای شخصی که فاقد مهارت شنیدن باشد ندارد، دانش آموزی می خواهد تا بتواند از تدریس او بهره برد و و اشتیاق در خود را بیدار کرده باشد(۱۵،۲۴،۲).

از این رو ، بدیهی است که اپیکتتوس استاد بلاغی است. او با توجه به نگرش خود، تمایزی قرار می دهد بین نیاز به «سبکی خاص ، با تنوع و بیان دقیق نقاط کلیدی» و صرفاً «ماندن در آنجا» یا در مورد فصاحت به عنوان یک هدف فی نفسه و نه ابزار ضروری برای آموزش ، (۷-۴۰،۲۳،۳)

او به دانش آموز خیالی یا شاید یک دانش آموز واقعی می گوید ، که آیا او می خواهد به عنوان سخنران تحسین شود؟:

۱۰"وقتی از تحسین و توجه مخاطبان خوشحال هستی ، آیا می خواهی برای مردم سودمند باشی؟

امروز مخاطب خیلی بیشتری داشتم.

بله ، بیشتر بود.

پانصد نفر ، فکر می کنم.

مهمل است، آنرا هزار کنید.

دیو(خروسپوس) هرگز چنین مخاطبی نداشت.

چگونه او می تواند؟

و آنها واقعاً در دریافت نظرات من بسیار زیرک بودند.

زیبایی، آقا، حتی می تواند سنگ را حرکت دهد.

(و اکنون ، با طنز سنگین ، به بقیه کلاس) وای ، به سخنان یک فیلسوف ، شخصیت نیکوکار بشریت گوش فرا دهید! در اینجا شخصی است که به استدلال گوش فرا داده است ، که ادبیات سقراطی را در مسیر سقراط آموخته است( با صدای بلند): و نه چیزی مثل مسیر لیسیاس و آسقراط<sup>۱</sup>... شما در حال خواندن ادبیات سقراطی هستید که گویی آن شعر اپرا است! (۲۱-۳،۲۳،۱۹)

گفتمانی که این خلاصه از آن اخذ شده است به طور مناسب با این عنوان است "برای کسانی که سخنرانی و خطابه نمایشی انجام می دهند." نمایش "اصطلاح مشخصی است زیرا آن به نوعی بلاغت نمایش بر می گردد توسط بلاغیانی تمرین می شود تا مخاطبان انبوه آنها از شنیدن مضامین بی ارزش آنها که توسط سبک خوب زینت شده بوجد بیایند. اپیکتتوس پس از رد مناسب بودن آن برای دانش آموزان و خود ، این اعتراض را پیش بینی و پاسخ می دهد که هیچ علاقه ای به سبک و کارایی بلاغی در

---

<sup>۱</sup> . یعنی مثل اینکه توسط دو تا از مشهورترین نویسندگان یونانی نثر بلاغی سروده شده است.

تعلیم فیلسوف ندارد. او سه سبک را تأیید می کند و آنها را خطایی، جدلی و نظری (تعلیمی) نام می نهد (۳،۲۳،۳۳).

ادبیات علمی به سختی متوجه این اصطلاحات شده است. با این حال ، بر خلاف مجموعه "نقادی گزنده" ، این سه گانه می تواند چیزهای زیادی به ما بگوید نه تنها در مورد چگونگی ساختار گفتارها بلکه در مورد اینکه چگونه ما به عنوان خواننده به بهترین وجه به آنها نزدیک می شویم.

کلمه ( protreptic ) را بسختی می توان به یک کلمه در انگلیس ترجمه کرد. این به نوعی به گفتمان تشویقی یا هشدار تنبیهی ، چه به صورت مونولوگ و چه به صورت پرسش و پاسخ اشاره دارد، و آن طراحی شده است تا افراد بتوانند در عقاید اخلاقی خود تجدید نظر کنند و به تغییر اساسی چشم انداز و رفتار دست یابند. دفاعیه و تئوس افلاطون ، سقراط را درگیر در هر دو نوع نصایح می کند ، و ارتباط تاریخی سقراط با چنین گفتمانی این واقعیت را نشان می دهد که آثاری با این عنوان به دو نفر از پیروان بلاواسطه او ، آنتیستینس<sup>۱</sup> و آریستییوس<sup>۲</sup> نسبت داده می شود. از ارسطو به بعد ، فیلسوفان protreptics را به عنوان مقدمه و الهام از زندگی فلسفی مورد حمایت مکتبهای مربوطه خود دانستند و این نوع به خصوص توسط رواقیان اولیه مورد حمایت قرار گرفت. چند خط پایین تر از مکالمه ۹ ، اپیکتوس توصیفات زیر را درباره سبک خطایی بیان می کند:

"۱۱ این توانایی برای نشان دادن به مردم ، چه افراد و چه گروه ها است، ناسازگاری است که در آن گرفتار می شوند و آنها در هر چیزی غیر از آنچه میخواهند متمرکز می

۱. Antisthenes

۲. Aristippus

شوند. زیرا آنها منابع سعادت را می خواهند، اما آنها در جای اشتباهی به دنبال آن می گردند. برای رسیدن به این هدف، آیا هزاران نیمکت تعیین شده است، مخاطبان دعوت می شوند، و شما لباس یا خرجه زیبا به تن می کنی و از جایگاه مخصوص بالا می روی و مگر آشیل را وصف می کنی؟

به خاطر خدا، تلاش برای بی اعتبار کردن سخنان و اعمال درست را متوقف کنید. هیچ چیز موعظه بر انگیزتر از این نیست که سخنران به مخاطبان نشان دهد که به آنان نیازمند است<sup>۱</sup>. شما به من می گوئید، کدام یک از مخاطبان شما گرفتار در خود می شود و در خود فرو می رود یا می گویند که او ترک کرد:

فیلسوف جلوی من را گرفت. من نباید در آینده اینگونه رفتار کنم؟"

ممکن است این تصور ایجاد شود که اپیکتتوس در حال توصیف سبک خطایی برای هر فلسفه است. در حقیقت، او تمرین خود را در گفتمانهای متعدد توصیف می کند، به این معنی نمی شود گفت که بی سابقه است. ما به تأیید او نسبت به موسینیوس رفوس توجه کرده ایم اما سبک خطایی اپیکتتوس مجزا است (تا آنجا که به معرفت ما نسبت به ادبیات رواقی مرتبط است) بعلت روشی که او آنرا مرتباً با سبکی که جدلی می نامد ترکیب می کند.

این اصطلاح همچنین ترجمه ساده را سخت می کند زیرا با دلالت های زیر ترکیب می شود: حالت پرسشی، حالت امتحانی، حالت تعقیب، حالت رد. دانش آموزان اپیکتتوس همه اینها را بدست می آورند زیرا بلافاصله سبک جدلی را با فیلسوفی مرتبط می کردند

---

<sup>۱</sup> بر خلاف دیگر مفسران، این صفحه را گزارش خیالی توسط کسی به اپیکتتوس می دانم که از خطابه نمایش و نیاز به مخاطب می گوید تا الهام بخش سخنور شود که او چونان قهرمانان حماسی به نظر رسد.

که خصلتی بارز داشت که او سقراط بود. علاوه بر این، اپیکتتوس اطمینان حاصل می کند که آنها این کار را انجام می دهند. در دفاعیه افلاطون (۲۸۰) سقراط از رسالت الهی برای تمرین فلسفه برای آزمودن خود و دیگران صحبت می کند، اپیکتتوس هنگامی که به این صفحه مشهور اشاره می کند می گوید (۳،۲۱،۱۹) سقراط از طرف خداوند برای نگه داشتن روش جدلی منصوب شد.

"روش جدلی"<sup>۱</sup> نام افلاطونی برای روش سقراطی در باب سئوالاتی در جهت استخراج نظر شرکت کننده در مورد باور او درباره مفاهیم اخلاقی است و (و به طور معمول) نشان دادن اینست که آنها به طور ریشه ای مغشوش هستند و نمی دانند چه فکر می کنند و چه می دانند. نحوه کار روش جدلی در زمینه های خاص افلاطونی یک سؤال پیچیده است، که در فصل بعد به آن خواهیم پرداخت. برای درک فعلی از اپیکتتوس، آنچه باید توجه داشته باشیم دو صفت روش جدلی سقراط است که هیچ خواننده افلاطونی نمی خواهد آنرا از دست بدهد: اول، هدف تضعیف اعتماد شرکت کننده به صحت عقاید خود و ثانیاً، به عنوان وسیله ای برای رسیدن به این هدف، گرفتن تصدیق شرکت کننده در بحث به یک سری گزاره های مغایر با عقیده ای که او در ابتدا به عنوان عقیده واقعی خود مطرح کرده است.

با نگاهی به توصیف اپیکتتوس در مورد سبک خطابی، می بینیم که وی عملاً آن را از نظر جدل سقراطی بیان کرده است: نشان دادن ناسازگاری و تضاد برای افرادی که در آن درگیر هستند و نشان دادن اینکه آنها نمی دانند که دچار ناسازگاری هستند. تضادها و جهالت ها با هم همراه می شوند اگر (همانطور که از متن فرض می شود) مردم واقعاً خواهان سعادت هستند اما همزمان با باورهای غلط که با آن ناسازگار است برانگیخته

---

<sup>۱</sup> *Elenchus*

می شوند. در گفتار ۲,۲۶ (که بعداً آن را کاملاً بازنویسی می کنم ، ص ۷۴) اپیکتتوس درباره ارتباط تنگاتنگ بین هر دو سبک کاملاً صریح است:

"شخصی که می تواند به هر فرد مسئولیت خطای او را نشان دهد و به وضوح او را مجبور کند ببیند که چگونه کاری را که می خواهد انجام دهد انجام نمی دهد و کاری را که نمی خواهد انجام دهد انجام می دهد - یعنی شخصی که در استدلال ، ترغیب ('protreptikos) و نفی (elenktikos) ماهر است (۲,۲۶,۴).

چند سطر بعد از این اپیکتتوس سقراط را به عنوان نمونه این مهارتها معرفی می کند. همانطور که مشاهده کردیم ، اپیکتتوس مرجعیت افلاطونی را برای سبک خطابی و سبک جدلی دارد. بخش پایانی گرگیاس، مکالمه محبوب افلاطونی اپیکتتوس (مراجعه به ص ۷۰) سخن سقراط است مبنی بر افرادی که سعادت اخلاقی خود را فراموش می کنند و آن قابل مقایسه است با صفحه ای که در تئتتوس (۱۷۷-۱۷۲) گریزگاه طولانی است (چنین نامیده می شود) که بندگی ناخواسته سیاستمداران و حقوقدانان با آزادی و فراغت فیلسوفان برابر می نهد.

بنابراین ، سقراط افلاطونی می تواند در یک مکالمه هم سبک خطابی داشته باشد و هم از روش جدلی استفاده کند. اما روش دومی غالب اوست. همچنین ، افلاطون تمایل دارد تا به جای تلفیق دو سبک در یک زمینه ، صفحات خطابی را از مباحث مربوط به روش جدلی سقراط جدا کند. شاید با اقرار به این عمل، التیک استرانگر (که سقراط را بعنوان سخنگوی اصلی در دیالوگ آخر افلاطون معرفی کند، رساله سوفیست ) تمایز

<sup>۱</sup>. Eleatic Stranger

شدیدی بین آموزش و پرورش با "توصیه" ، که او از آن به عنوان روش سنتی و پدرانہ یاد می کند و روش جدلی ترسیم می کند.

او با شاغلان دومی چون طبیعی دان معنوی برخورد می کند، او می گوید آنها از این امر حمایت می کنند زیرا فکر می کنند روح هیچ فایده ای از دروس اعمال شده نخواهد داشت (یعنی توسط آموزش اقناعی) تا زمانی که بازرسی قاطع (elenchon tis) با رد باورهایی که موانع درس هستند فرد را در حالت شرم قرار دهد و و از او بخواهد پاک سازی کند و بیندیشید در باب آنچه آنرا یقینی می داند.

در همان گفتاری که اپیکتتوس سه سبک فلسفی تأیید شده خود را شرح می دهد ، اپیکتتوس سخنرانی زیر به دانش آموزان را ارائه می دهد: شما مردان ، مدرسه فیلسوف مطب پزشک است. شما نباید آن را با لذت بلکه با درد ترک کنید (۳،۲۳،۳۰). این عبارت عملکرد درمانی فلسفه است در زمینه ای حاکی از سقراط است و می توانیم مطمئن شویم اپیکتتوس روش جدل اصلاح شده افلاطون را در ذهن دارد. با این حال اپیکتتوس برای حالت درمانی بیشتر از سبک خطابی تا سبک جدلی بهره می برد. یا به بیان دیگر ، او سقراط را نه تنها به عنوان استاد هر دو سبک ، بلکه همچنین به عنوان الگویی قلمداد می کند که به بهترین وجه می تواند در پرداختن به ترکیب هر دو سبک و هر کدام به صورت جداگانه از او تقلید کند.

دقیقاً چگونه او این کار را می کند که باید در نظر بگیریم. ما همچنین باید در نظر بگیریم که آیا سبک جدلی اپیکتتوس ارتباط مستقیمی با روش شناسی سقراطی دارد یا خیر. برای نزدیک شدن به این سؤال ، لازم است درباره نقشی که سقراط در گفتارهای اپیکتتوس ایفا می کند ، بیشتر بگوییم ، و اینکه چرا اپیکتتوس او را از سایر پیشینیان دیگر ، از جمله زنون رواقی و دیوژن کلبی بیشتر برجسته می کند. اما قبل از آن ، نقشی که اپیکتتوس به این دو چهره می دهد ، توجه ما را به خود جلب می کند ، زیرا

او زنون را استاد گماشته الهی برای سبک نظری و تعلیمی، یعنی سبک سوم مورد تأیید خود قرار می دهد، در همان متن (که او به جایگاه سبک جدلی در سقراط اشاره می کند) او دیوجانس را با حالت شکوه و ملامت مرتبط می داند (۳،۲۱،۱۹)

### تعلیمی و نظری: زنون<sup>۱</sup>

زنون علی رغم موقعیت اولیه خود، یکی از نویسندگان پرکار رواقی نبود. وی به ندرت توسط منابع نقل قول شده است و حداقل یکی از استنادهای اپیکتتوس از وی به زبان خود او تدوین شده است (۱،۲۰،۱۵). در دوره امپراطوری روم و احتمالاً مدت‌ها قبل، خروسپوس به مرجع استاندارد آموزه رواقی تبدیل شده بود، و احتمالاً بعد از خروسپوس و نویسندگان بعدی رواقی بود که اپیکتتوس آنچه را که از اثر زنون می دانست، بدست آورد.

دو دلیل وجود دارد که اپیکتتوس "کرسی تعلیمی و نظری" را به زنون نسبت می دهد. همه رواقیان به زنون چون بنیانگذار فلسفه خویش می نگرند. بنابراین طبیعی است که اپیکتتوس نام زنون را به سبکی متناسب با بسط مکتب رواقی گره بزند. ثانیاً، برخلاف خروسپوس یا هر رواقی برجسته دیگر به استثنای کلئانتس، زنون بعلت شخصیت نمونه اش به عنوان مرجعیت نظری تقدیس شد. اپیکتتوس به مراتب بیشتر از زنون به خروسپوس استناد می کند، اما فیلسوفان رواقی دیگر که زندگی آنها را تحسین می کند زنون و کلئانتس است و، که گاه آنها را با سقراط یا دیوژن وصل می کند (۲،۲۳،۲۶،۳،۳۸،۳،۲۴،۳،۳۲،۳،۲۳،۱۴،۲،۱۳). ارجاعات وی به دیگر فلاسفه رواقی، حتی

---

<sup>۱</sup> Zeno



از جمله خروسپوس، تأیید کمال آنها می باشد، اما به دانش آموزانش هشدار می دهد که صرف تسلط بر این آثار را به عنوان هدف آموزش تلقی نکنند (۲،۴،۱۱،۲،۱۷،۴۰،۳،۲۱،۷).

### شاهانه و سرزنش: دیوژن<sup>۱</sup>

اپیکتتوس بارها دیوژن را به عنوان نمونه ای می خواند از آنچه آموزش می تواند به طور ایده آل بدست آورد حتی به او پاداش دهد. همانطور که دیدیم وی را منصوب شده الهی شاهانه و در عین حال کناره گیر می نگریست<sup>۲</sup>. اشارات به دیوژن در گفتارها بیشتر از هر فیلسوف غیر از سقراط است. با اهمیت تلقی کردن آنها ممکن است بیانگر این باشد که اپیکتتوس خودش را بعنوان رواقی کلبی یا رواقی که شدیداً تمایلات کلبی دارد نشان دهد.

هر دو توضیح در خور توجه است اما برای ملاحظه آنها باید چند نکته را لحاظ کنیم.

تمرکز اپیکتتوس بر دیوژن نشان از نیاز دانشجویان برای تمرکز بر پیام اصلی و تحول گرایانه مکتب رواقی است که متمایز از بسط مدرسی آن است: از این رو دیوژن را ملامتگر نامیدند. زنون با مطالعه درباره سقراط و علاقه به اینکه شخصی چون او بیابد توسط شخصی بنام کریت که از پیروان دیوژن کلبی بود به طرف فلسفه کشیده شد (DL vu. ۱-۳): دیوژن خود بر این باور بود که از طریق آنتینتس شاگرد دست دوم

<sup>۱</sup> *Diogenes*

<sup>۲</sup> . برای صفحاتی که به دیوژن بر می گردد، مراجعه کنید به: ، ۶۳-۶۰، ۵۷، ۲۴، ۲۲، ۱۱۳، ۲، ۶۳، ۲۴، ۱، ۲۴، ۲۱

۴.۱.۳۰، ۱۱۴، ۱۵۲، ۴.۱۱.۲۱

سقراط بوده است دستیار نزدیک سقراط که اپیکتتوس با احترام از او یاد می کند.<sup>۱</sup> این یک تاریخ درهم است. آنچه در مورد آن اهمیت دارد، تا آنجا که به اپیکتتوس مربوط می شود، تشخیص او این است که تأثیر اصلی بر مکتب رواقی زنون از طرف سقراط و مکتب کلبی است. اپیکتتوس در تقدیس سقراط، دیوژن و زنون به بنیانگذار مکتب رواقی و دو چهره بزرگی که رواقیان متأخر بسیار نزدیک به پیر کامل می دانستند، بر می گردد.

به نظر می رسد که در اواخر دوره هلنیستی، مکتب کلبی کم و بیش از بین رفته است، احتمالاً به این دلیل که هر ارزش فلسفی که آن تصور می کرد جذب مکتب رواقی شده است. اما در دوران اوایل امپراطوری روم، احیای مجدد صورت گرفت، انگیزه آن این باور بود که مکتب رواقی متأخر ارتباط خود را با زندگی ساده و خودکفایی که مورد حمایت و تمرین زنون و پیروان بلاواسطه وی بود، را از دست داده است. کلبیونی مانند دیمیتریوس<sup>۲</sup> که سنکا آنها را می شناسد، با بی تفاوتی سختگیرانه ای که به آسایش های معمولی زندگی داشتند تحسین کنندگان خود را تحت تأثیر می دادند و الگویی از ظرفیت انسانی ارائه می دادند که می تواند بر دگرگونی های سرنوشت حاکم شود و همچنین آنها در قالب طنز، هجو و تحقیر کننده ارزشهای قرار دادی<sup>۳</sup> ارائه می دادند.

---

<sup>۱</sup>.مراجعه کنید به: ۱،۱۷،۱۲،۳،۲۲،۶۳،۳،۲۴،۵۷،۴،۶،۲۰

## ۲. Demetrius

<sup>۲</sup>. در تحسین سنکا از دیمیتریوس به: Lettn. ۶۲،۳ مراجعه کنید اما سنکا در تقابل با موسینیوس و اپیکتتوس در نقد کلبیون صریح تر (parrhesia) است (Letter ۲۹،۱) گر چه دو جمله از دیوژن را به صورت رسمی بیان می کند. (Letters ۶۷،۱۴، ۹۱،۱۹)

در حالی که اپیکتتوس با تأیید از دیمتریوس (۱،۲۵،۲۲) نام می برد ، او نسبت به گرایش یکسان پنداشتن جوهره اصلی مکتب کلبی با ظواهر بیرونی و گفتمان توهین آمیز بسیار انتقاد می کند. او این را به یک کلبی می گوید:

۱۳ " آن چیزی نیست که تو می اندیشی.

من الان یک جامه خشن پوشیده ام و باید یکی از آنها را داشته باشم. من الان روی یک سطح سخت می خوابم و پس از این هم باید این کار انجام دهم. من همچنین یک کیف و چوب می گیرم و شروع به گدایی از افرادی خواهم کرد که شما با آنها ملاقات می کنید و از آنها سوء استفاده می کنید. و اگر ببینم کسی موهای زائد را برداشته است ، یا با یک مدل موی خوب و یا در لباس های بنفش قدم می زند ، او را توبیخ خواهم کرد.

اگر تصور می کنید موضوع مانند این است ، از آن دور شوید. به آن نزدیک نشو ، این برای تو نیست (۱۱-۹،۲۲،۳).

این اقتباس از اوایل گفتمان طولانی می آید که در آن اپیکتتوس کلبیون را در شخص دیورن به عنوان شخصی که خواستار زندگی کاملاً استثنایی است توصیف می کند. او نماینده کلبیون ایده آل است که توسط خداوند بعنوان مبشر برای رواقیون فرستاده شده است. آنچه او را از ایده آل استاندارد رواقی متمایز می کند شخصیت یا نظام ارزشهای او نیست - اینها یکسان هستند - بلکه زندگی خانه به دوشی اوست به عنوان "شهروند جهان" نامیده می شود ، که آزاد از هر جامعه خاص یا زندگی خانوادگی است که شاهدهی برای اصول رواقی است. کلبی ایده آل نزد اپیکتتوس خیر خواه جهانی است ، نه تنها با قدرت جسمی و روحی بلکه با "جذابیت و شوخ طبعی طبیعی".

تا زمان اپیکتتوس (و در واقع مدتها قبل) دیوژن به چهره ای تقریباً اسطوره ای تبدیل شده بود. بر خلاف سوابق تاریخی و فلسفی درباب سقراط، دیوژن فقط از طریق گفته های مشهور و با سنت روایی شناخته می شد که بر ویژگی های واقعی یا فرضی زندگی او مانند، تبعید از سینوپای<sup>۱</sup> وطن خود، بردگی موقت، زندگی راحت در خیابان و توانایی به چالش کشیدن و جذب مدلهای ظاهری موفقیت مانند الکساندر بزرگ تأکید می کرد. اپیکتتوس افسانه دیوژن را زینت می دهد، او را به تصویری رواقی تبدیل می کند و به او چون جایگاه شکوه و کناره گیری جایزه می دهد.

چرا شاهانه؟ سنت دیوژن نه تنها به اسکندر مربوط است بلکه به شاه بزرگ ایران مربوط بود که عدم سعادت او با وضعیت روحیش تضاد داشت (۳،۲۲،۶۰). هنگامی که رواقیان پادشاهی واقعی را به عنوان امتیاز حکیم می دانستند، آنها رهبری خود را از کلبیونی می گرفتند که برای آنها دیوژن فرمانروایی را از فرمان بر دیگران بر فرمان بر خویش انتقال می دهد. آن تسلط بر خود و آزادی کلبیون است، بر طبق نظر اپیکتتوس، که باعث می شود بر بقیه ما تسلط داشته باشند(۳،۲۲،۱۸).

با این وجود، اپیکتتوس در توصیف کلبی ایده آل فراتر از دیوژن می رود و به سقراط باز می گردد. اپیکتتوس در توضیح اینکه چگونه کلبی باید نقش موعظه گر خود را انجام دهد، می گوید:

۱۴" او باید آماده سوار شدن بر صحنه غم انگیز و گفتن سخنان سقراط باشد:

آی مردم، برای کجا جست و خیز می کنید؟ آی بیچارگان، چه می کنید؟ چنان مانند کور، بالا و پایین می روید. شما جاده واقعی را رها کرده و در مسیر دیگری می روید.

---

<sup>۱</sup> Sinope

در جای اشتباه بدنبال آرامش و سعادت می گردید، جایی که نیست، وقتی کسی آنرا نشان می دهد باورش ندارید. چرا آنرا در بیرون خویش می جوئید؟ آن در هیچ جسمی قرار ندارد(۲۶،۲۲،۳).

اپیکتتوس صفحه ای موعظه برانگیز شبیه به ابتدای رساله کلیتوفون افلاطون ترسیم می کند (□-□۰۷۴). در آنجا کلیتوفون به سقراط می پردازد:

سقراط ، در برخورد با تو ، اغلب از سخنان تو متحیر شده ام. صحبت شما را در مقایسه با افراد دیگر بسیار برجسته می دانم ، با قدرتی خارق العاده ، شما این کلمات را می سرایی:

آی مردمان، به کجا می روید؟ در غفلت نسبت به آنچه باید بدانید عمل می کنید تمام توجه خود را برای بدست آوردن ثروت خرج می کنید بگونه ای که وارثان و فرزندان شما نگران می شوند، شما نمی توانید معلم اخلاق بیابید تا به شما بگوید چگونه از آن به انصاف بهره ببرید.

اپیکتتوس متن افلاطون را تطبیق داده است ، اما شباهت آن به اصل روشن است. بنابراین ، ما نباید "مقر پادشاهی و کناره گیری" دیوژن را به عنوان نشانگر سبک چهارم در نظر بگیریم ، بلکه باید آن را به عنوان نوعی از دگردیسی سبک خطابی که با سقراط در ارتباط است ، تلقی کنیم.

اکنون ما در موقعیتی هستیم که می توانیم سبک های سه گانه تأیید شده اپیکتتوس را ترسیم کنیم (خطابی ، جدلی ، نظری) ، کرسی های فلسفی که وی به ترتیب به دیوژن ، سقراط و زنون نسبت داده است ، و این سبک ها و الگوها را به عنوان روش تدریس او داشته باشیم.

گفتارهای فردی بسیار متنوع هستند که بتوان آنها را در فرمولی ساده بیان کرد گر چه بیشتر بصورت مونولوگ یا مکالمه اپیکتتوس و شخص دیگری پرداخته می شود ، آنها از جهت ساختاری دیالکتیکی یا بصورت گفتگو هستند. منظور من این است که آریان گفتارها را به شکلی بیان کرده است که از "من" یا "ما" و "شما" (مفرد یا جمع) در سراسر مکالمه ها استفاده می کند. از ابتدا تا انتها ، موضوع اکثر گفتارها از طریق تبادل سریع سؤال ها و پاسخ ها ، نصایح پراکنده ، نمایش های کوتاه ، حکایات ، مثال ها و نقل قول ها ایجاد می شود. با صحبت از این طریق ، اپیکتتوس دائماً مخاطب خود را درگیر می کند. سؤالات، روش هایی برای مجبور کردن آنها برای بازجویی از خود است ، و پاسخ ها یا توضیحات او به نوعی طراحی شده اند که باعث ناراضی و ایجاد تحول در آگاهی می شوند.

بنابراین ممکن است بگوییم که او سه گانه سبک ها را در هم می آمیزد به گونه ای که هرچه او می گوید یک صورت موعظه انگیز یا جدلی از آموزه رواقی است. سخنان وی دارای محتوای نظری است و باورها و نگرش های عاطفی دانش آموزان دچار چالش و سپس تصحیح می شود(elenctic) و به آنها توصیه و نظمی می دهد تا بعنوان رواقی پیشرفت کنند(protreptic). گرچه سبک او خیلی سیال است و ما می توانیم بگوییم این متن صرفاً نظری یا خطابی یا جدلی است ، اما او لحن خویش را بگونه تنظیم می کند و به طریقی می رود که هر کدام از اینها می توانند سهم مشخص خود را داشته باشند.

برای توضیح ، سه قسمت از گفتار اول را از جهت ویژگی انتخاب می کنم. این متن (تحت عنوان آنچه به ما مربوط است و آنچه به ما مربوط نیست) با استدلال در مورد

قدرت بی تظیر قوای استدلالی ما آغاز می شود<sup>۱</sup>. استدلال در حالت سوال و پاسخ است، ما ممکن است این صفحه را نظری بدانیم.

۱۵: به طور کلی ، هیچ هنری یا قوه ای را نخواهید یافت که بتواند فی النفسه خود را بررسی کند و بنابراین خود را تأیید یا رد کنند. پس چقدر باید ظرفیت مطالعه گرامر گسترش یابد؟

فقط در حد تشخیص ادبیات.

و موسیقی؟

فقط در حد تشخیص موسیقی

آیا هر کدام از آنها خود را مطالعه می کند؟

قطعاً، نه.

اکنون اگر به دوستان خود می نویسید ، دستور زبان به شما می گوید که به حروف خاصی نیاز دارید. اما به شما نخواهد گفت که آیا باید برای دوست خود بنویسید یا خیر. همین مسئله در رابطه موسیقی با آهنگ هم مطرح است. آن به شما نخواهد گفت که آیا در این لحظه باید آواز بخوانید یا لیر بازی کنید یا اینکه نباید این کار را انجام دهید. پس کدام قوه چنین خواهد کرد؟

یکی که هم خودش را مطالعه می کند و هم چیزهای دیگر.

---

<sup>۱</sup> . من بحث روانشناسی و الهیات را در ۱،۱ به صفحات بعدی موکول می کنم، بویژه فصل ۶،۴ و ۸،۳ را ببینید.

و آن چیست؟

قوه عقل.

این تنها قوه ای است که ما به ارث برده ایم که می تواند خودش را درک کند - که چه است ، توانایی او چقدر است و نیز و چه قدر با ارزش است - و همچنین بقیه را هم درک می کند(۴-۱،۱،۱).

این نظر کاملاً گشوده زمینه ی را برای اپیکتتوس فراهم می کند تا ادعا کند که خدایان کنترل بی حدی بر قوه عقل به ما داده ند، و نه بر هر چیز دیگر و حتی بدن. او سپس با این چالش روبرو می شود و پاسخ می دهد که اگر خدایان به ما امکان کنترل چیزهای دیگر را هم می دادند بهتر می شدیم:

۱۶" آیا آنها ما را رد کردند؟ به نظر من ، اگر آنها قادر به این کار بودند مسئولیت امور دیگر را به ما می دادند، اما این فراتر از قدرت آنها است. زیرا از آنجا که ما روی زمین هستیم و به یک بدن خاکی و همسایگان خاکی متصل هستیم ، چطور ممکن شد که در رابطه با این چیزها مانع از بیگانگان شویم؟

زئوس چه می گوید؟

اپیکتتوس ، اگر این امکان وجود داشت ، من بدن و املاک کوچک شما را آزاد و بدون مانع می کردم. اما در واقع -به سخنان من توجه داشته باشید - این برای شما نیست بلکه فقط سفالهای ساخته شده از جنبه هنری است. از آنچه که نتوانستم این را به شما دهم سهمی از خویش به شما می دهم ، این قوه انگیزه های مثبت و منفی و آرزو و اجتناب-به طور خلاصه قوه استفاده از داده های ذهنی. با مراقبت از این امر و با قرار



دادن هر آنچه در آنجاست ، هرگز مانع نخواهید داشت ، هرگز محدود نخواهید شد ، ناله نخواهید کرد و دنبال مقصر نخواهید بود و تملق کس نخواهید گفت.

بسیار خوب ، پیام را دریافت کردید؟

که از آن دور است.

آیا از این راضی هستی؟

ممنون خدایا، من راضی هستم.(۱۳-۸،۱،۱)

اپیکتتوس با نظریه خودبنیادی منحصر به فرد و خدادادی ذهن ، تلاش می کند پیامدهای روانشناختی و اخلاقی خود را کشف کند که ترکیبی از اندرزه‌های ترغیبی با سؤالات و پاسخ های جدلی باشد، هدف دوم تضعیف باورهای عمومی است که باعث چشم انداز مرگ و سایر شرایط اجتناب ناپذیری است که موجب پریشانی عاطفی می شود:

۱۷: در شرایط (دشوار) برای چه باید آماده باشیم؟

به سادگی آگاهی از آنچه برای من است و آنچه برای من نیست ، و هر آنچه برای من ممکن است و آنچه ممکن نیست.

من باید بمیرم.

آیا باید برای مردن ناله سر دهم؟

باید در زنجیر شوم.

برای چه باید بنالم.

باید تبعید بروم.

آیا کسی می تواند مانع شود که با لبخند، شادی و متانت بروم؟

رازت را بگو.

من رد می کنم. زیرا این از اموری است که به من مربوط است.

پس من تو را به زنجیر می کشم.

رفیق، منظور تو چیست؟ مرا زنجیر می کنی؟ می توانی به پایم زنجیر زنی اما حتی زئوس هم نمی تواند بر اراده من غالب شود.

من تو را به زندان خواهم انداخت.

نه، بدن کوچک مرا.

سرت را می زنم.

بسیار خوب، کی به شما گفتم گردن برای من است که نمی توانید آنرا جدا کنید؟

اینها افرادی هستند که فلسفه را باید مطالعه کنند و هر روز بنویسند و خود را آموزش دهند(۵-۲۱،۱،۱).

از چنین تحلیلی می توان دریافت که چگونه یک گفتمان واحد سه سبک را در هم می آمیزد. خوانندگان این کتاب می توانند خود بررسی کنند. آنچه آنها می یابند این است که ، در حالی که سبک خطابی غالب است ، مرتباً به آموزه های نظری متصل می شود ، و بنابراین به طرز ماهرانه ای با سوالات و پاسخ های جدلی درهم تنیده می شود که می توانیم اپیکتتوس را در موقعیتی در درون سه سنت آموزشی به طور همزمان -

رواقی (نظری) ، کلبی (دوری گزینی / خطابی) ، و سقراطی (ترکیب خطابی و جدلی) در نظر آوریم.

از نقطه نظر جدلی ، که در مورد آن چیزهای بیشتری برای گفتن وجود دارد ، سبک و روش او به عنوان فیلسوف رواقی بسیار متمایز است. به همین دلیل ، باید نگاهی دقیق تر به رابطه او با سقراط بیندازیم

## خوانش و یادداشت‌ها بیشتر

### اپیکتتوس و آریان

در باب آریان به طور کلی و رابطه او با اپیکتتوس به:

Brunt (۱۹۷۷) and Stadter (۱۹۸۰) مراجعه کنید. در باب سؤال از نقش آریان در تألیف گفتارها، وارث، Wirth (۱۹۶۷) این نظر افراطی را می‌پذیرد که آنها تألیف آریان هستند که از گزنفون الگوبرداری شده است. برای خلاف نظریه بالا به : Long (۱۹۸۲) و I. Hadot (۱۹۹۶) مراجعه کنید. دوبین، Dobbin (۱۹۹۸: p. xxii) اعتقاد دارد تمام گفتارها آنگونه که دست ماست نوشته خود اپیکتتوس است. کاهش شدید نقش آریان غیرممکن است. اپیکتتوس اصلاً علاقه‌ای نداشت که خود را به عنوان نویسنده‌ای متمایز از یک معلم کاملاً شفاهی مانند سقراط معرفی کند. برای بحث در مورد تکنیک‌های کوتاه که آریان استفاده کرده است به : Boge (۱۹۷۳) مراجعه کنید.

برای دیباچه آریان (ص ۳۹) به (۲۰۰۰: ۳۰-۵) P. Hadot مراجعه کنید که به اظهارات گالن (Galen) در مورد یادداشت‌های آریان، به عنوان مجزا از کتاب‌های مرجع، برای استفاده دوستان یا دانشجویانش بوده است.

برای تفسیر سیمپلیسوس بر کتابچه راهنما که توسط آریان جمع‌آوری شد به I. Hadot (۱۹۹۶) مراجعه کنید که (۷-۱۵۶ pp) دفاع می‌کند که محتمل است، آنگونه که سیمپلیسوس نقل کرده، آریان در اثری که باقی‌نمانده است به زندگی

اپیکتتوس پرداخته است. برای تأثیر کتابچه راهنما بر ادبیات مسیحیان اولیه به Boter (۱۹۹۹) مراجعه کنید.

درباره سنت نسخه های خطی و تاریخ مقاله های گفتارها به:

Schenkl (1916: pp.liv-cxv) and Souilhe (1948-65: i, pp.lxxii-lxxxvi) مراجعه کنید.

برای شواهد قدیمی درباره آثار آریان در باب اپیکتتوس و عناوین آن و قطعاتی که توسط نویسندگان دیگر نقل شده است، مراجعه کنید به:

Scheukl (1916: pp. xxxiii-liv), and Souilhe (1948-65: i, pp. xii-xix).

شرح گفتارها چون "نقادی گزنده" که اصرار دوبین (۱۹۹۸: pp. xxii-xxiii), است من این روش را در (Long ۱۹۸۲a: ۹۹ ۵-۶) بیان کرده ام. نواقص آن قبلا توسط (۱۹۱۱) Halbauer اشاره شده است و وجود "انتقاد تلخ" به عنوان یک فرم ادبی کلبی / رواقی توسط جوسلین (۱۹۸۲) Jocelyn به طور مؤثر رد شده است که او از داگلاس (۱۹۹۵) Douglas پیروی کرده است که او باید در باب سنت سخنرانی که به غلط "نقادی گزنده" نامیده می شود مورد مشورت قرار بگیرد. همچنین برای مطالعه گسترده به: (۱۹۹۸) Fuentes Gonzalcz مراجعه کنید.

## طرح، عملکرد، نظریه

تحقیقات در مورد این موضوع مهم هنوز پیشرفت نکرده است، عمدتاً به دلیل ابهامی که در "نقادی گزنده" بکار رفته است. برای روایت عالی از گفتارهای اپیکتتوس در رابطه با آموزش عالی (۱۹۷۱) Clarke را ببینید. بهترین متون باستانی برای خواندن به عنوان زمینه، دو مقاله از پلوتارک است: *On the Education of Children* and *On Listening to Lectures*. پلوتارک هم معاصر با اپیکتتوس بود. گرچه به شدت از رواقی‌گری خروسپوس انتقاد می‌کند، اما در توصیه به دانش‌آموزان پیرامون اینکه چگونه باید تدریس خوب را ارزیابی کنند، از اپیکتتوس بیان می‌کند: آنها نباید از ظاهر چشمگیر سخنرانی یا نحوه بیان آن تحت تأثیر قرار بگیرند، بلکه باید از آنها بپرسید که آیا آنها با آنچه شنیده‌اند بهبود یافته‌اند، ذهنشان پاک و برای پرورش تعالی آماده شده است.

برای تمرین فیلسوفان برای ارائه مطالب بصورت سؤال و جواب به *Aulus Gellius* ۱-۱، ۲۶، ۱ مراجعه کنید. (۱۹۹۲) P. Hadot. از برخی جنبه‌های آموزشی اپیکتتوس خوب است، اما بسیار بر عملکرد آن به عنوان "تمرین معنوی" تمرکز دارد. مخاطب دانشجویی اپیکتتوس توسط هاک (۱۹۹۱) Hock مورد بحث قرار می‌گیرد، که نتایج اپیکتتوس را به عنوان یک شکست تشخیص می‌دهد. این ارزیابی طنز و اغراق اپیکتتوس را نادیده گرفته است.

*Halbauer* (۱۹۱۱)، یکی از معدود دانشمندانی است که در مباحث بین چهار کتاب باقی مانده از گفتمان‌ها سعی در کشف برخی از استدلال‌ها داشته است. به طور کلی، مباحث کتاب ۲-۱ بیشتر تئوری و روش شناختی است، در حالی که کتابهای ۳-۴ بیشتر به مضامین اجتماعی و حرفه‌ای توجه دارند. مکالمه اول کتاب یک (که در ص-۶۲ بیان شده) دارای اهمیت مرکزی است. با وجود این، تشخیص ترتیب آریان در

موضوعات دشوار است، دی لاسی (۱۹۴۳) De Lacy، استدلال می کند که آریان در کتاب یک برای شرحی از نظریه اخلاق و جمع آوری و سازماندهی مطالب بر اساس اصول منطق (مراجعه به صفحه ۱۱۳) برنامه ریزی کرده است.

برای بلاغت دومین سوفیست مراجعه کنید به:

Bowersock (1969), Jones (1978), and Gleason (1995).

در مورد اهمیت سرسپردگی به مکتب فلسفی به: Sedley (۱۹۸۹) مراجعه کنید.

### فرم و محتوا: خطابی، جدلی، نظری

Halbauer (۱۹۱۱: ۴۶-۷) تنها دانشمندی است که قبلاً سه سبک اپیکتوس را با سبک واقعی گفتمان ها مرتبط کرده است، اما او چیزی بیش از بیان این حرف نمی زند، همچنین به Doring (۱۹۷۹: Vo-۱) مراجعه کنید که تنها بر سبک جدلی متمرکز است. Bonhoffer (۱۸۹۰: n. ۱) از اهمیت اپیکتوس می کاهد با توجه به اینکه سه سبک رابه سنت روقیان اولیه بر می گرداند. هیچ مدرکی برای تأیید این وجود ندارد. و جدا از آن، تمام مطالب همان است که خود اپیکتوس انجام می دهد.

اسلینگ، (۱۹۹۹) Slings، از او باید در زمینه مطالعه دقیق سبک وعظی و ارتباط آن با سبک جدلی مشاوره گرفته شود. در باب گواهی سیسرو و ۱، ۱۶ Acad (مراجعه کنید به ۱۹۹۹: ۸۶-۷ Slings) که اپیکتوس در پرداخت به مکالمات سقراطی بعنوان ترکیب دو سبک اصیل نیست.

برای کتابشناسی بیشتر در مورد جدل سقراطی به صفحه ۹۵ مراجعه کنید. مستندات اظهارات من در مورد روابط بین کلبیان و رواقیان را می توان در

(۱۹۹۶b) Long, (۱۹۹۶) Griffin, (۱۹۹۶) Billerbeck. یافت. برای مطالعه خاص دیمیتروس کلبی (Cynic Demetrius) به (Billerbeck ۱۹۷۹) مراجعه کنید. (Billerbeck ۱۹۷۸) تفسیر مفصلی درباره گفتمان اپیکتتوس در ۳,۲۲ ارائه می دهد، که در آن او در مورد زندگی ایده آل کلبی بحث می کند.

یک فیلسوف رواقی اولیه کلبیون را بعنوان برشی کوتاه از فضیلت توصیف می کند (DL VIII.۱۲۱). دلیل نامیدن برش کوتاه بعلت تمرکز خاص بر عمل با استفاده از منطق، فیزیک، اخلاق است که فلاسفه رواقی برای پی ریزی هنر زندگی می آموختند. اپیکتتوس اعتقاد به برش های کوتاه نداشت، اما نگرش دو طرفه او نسبت به تکنیک های رواقیان ارتدکس با تصویر او از دیوژن انجیلی مطابق است، و متوجه درگیر کردن باورمندان جدید به دانش بود.



## فصل سوم

### الگوی سقراطی

" شخص عالی با کسی سر جنگ ندارد ، و تا جایی که ممکن است به دیگران نیز اجازه درگیری نمی دهد. در این باب ، چون هر چیز دیگر، زندگانی سقراط چونان الگوی پیش روی ماست ، که خود از درگیری در هر جایی اجتناب می کرد و به دیگران هم اجازه درگیری نمی داد" (۲-۱،۵،۴)

این که "گفتارها" را از منظر آریان چونان مؤلف یا از نظر اپیکتتوس چون معلم بنگریم ، چهره سقراط بیش از هر چیز دیگری قابل ملاحظه است. از هیچ فیلسوف دیگری تا این حد اسم برده نشده است. در فصل قبل دیدم چگونه اپیکتتوس زنون رواقی و دیوژن کلبی و همچنین سقراط را مقدس شمرد ، در هر چیزی که اپیکتتوس سعی می کند به دانش آموزان به لحاظ روش فلسفی ، خود آزمایی، الگوی زندگی جهت تقلید ارائه دهد مرجعیت آن سقراط است. تطابق کاملاً واضح بین اهداف اپیکتتوس و سقراط باعث می شود که رواقی بودن "گفتارها" به صورت ویژه نمایان شود. برای دست یافتن به معیاری برای این مسأله ، باید از نقش سقراط در سنت رواقی سابق شروع کنیم.

### ۳-۱ سقراط در سنت رواقی

فلاسفه رواقی شدید بر سقراط افلاطونی و گزنفونی متمرکز بودند-به طوریکه اعضای مدرسه خوشحال بودند که سقراطی نامیده می شدند. این جزئیات شامل نظریات در اخلاق، روانشناسی اخلاق و الهیات و همچنین تقدم فضیلت روح بر هر چیزی، وحدت فضایل، اینهمانی فضایل با معرفت و مشیت الهی می شود. سخت ترین و متمایز ترین نظر رواقیون این بود سعادت کامل و اصیل به چیزی جزء فضیلت اخلاقی نیاز ندارد. و از همه بیشتر نگاه آنان به سقراط بود که سخن معروفی در دادگاه گفته بود: "به مرد با فضیلت هیچ آسیبی در زندگی یا مرگ وارد نمی شود و شرایط او توسط خدایان نادیده انگاشته نمی شود"

(Plato, Apology ۴۱d)

رواقیون زندگانی سقراط را چونان الگوی واقعی در جهت تحقق حکمت عملی رواقی مورد توجه قرار دادند، آنها تحت تأثیر شکیبایی، کنترل بر خود و مقاومت سقراط در برابر فشارهای عاطفی و بدنی بودند. سقراط - قربانی بی پروا تعقیب و مجازات بسیار ناعادلانه - به حدی در اخلاق گرایان رومی رواج پیدا کرد که سیسرو و سنکا او را در حد مقدسینی رومی چون ریگولس<sup>۱</sup> و کاتو<sup>۲</sup> یاد کردند. هنگامی که اپیکتوس آموزه های رواقی را با سقراط هماهنگ می کند یا هنگامی که از دانش آموزانش می خواهد درباره متانت سقراط در دادگاه، حبس و مرگ او تأمل کنند، او(اپیکتوس) دقیقاً همان کاری را انجام می دهد که پیشینیان یونان انجام داده بودند.

<sup>۱</sup>. Regulus

<sup>۲</sup> Cato

علاقه و تمرکز فراوان "سقراطی" اپیکتتوس، یا به تعبیری وابستگی و تأمل اپیکتتوس به سقراط، به گونه ای است که "گفتارها" مناسب و متناسب با دیالکتیک سقراطی است. منظور مکالمات عملی سقراط در دیالکتیک های افلاطون است که شامل بحث های بین فردی به صورت سؤال و جواب، در موضع جهل بودن و تضاد بوسیله استدلال قیاسی یا طنز می شود.<sup>۱</sup> ادبیات کم باقی مانده برای من کافی است که ادعا کنم اپیکتتوس در این زمینه در میان معاصرانش بی نظیر است اما با توجه به سکوت منابع در این باب دلایلی در این موضوع دارم.<sup>۲</sup> در پذیرفتن این تفسیر، منظور من آن نیست که اپیکتتوس مکالمات سقراطی را مهمتر از هر چیز ثبت شده در سقراط می دانست، سقراط او دارای وحدتی است که به ما کمک می کند تا دریابیم که چرا او این شکل را به عنوان الگوی اصلی روش تدریس قرار داد. اما توجه اپیکتتوس به مکالمات سقراطی شایسته تمرکز اصلی ما در این فصل است. این موضوع تاکنون آنچنان مورد غفلت واقع شده است که مطالعات جدید بر گفتارها فاقد ابعاد اصلی می باشد.

اپیکتتوس نقل قول هایی، یا ترجمه های آزادی، یا اشاراتی به ۱۰۰ قطعه از مکالمات شانزده گانه افلاطونی دارد که همه توسط سقراط بیان می شود. او به طرف افلاطون کشیده شد نه به علت فلسفه متفکرانه او بلکه به این علت که مکالمات افلاطون منبعی

<sup>۱</sup> زنون تنها رواقی است که تصدیق شده کتابی با نام *Elencwi* نوشته است (DL V ۱, ۴) پیروان وی در برنامه درسی دیالکتیک "دانش چگونگی استدلال صحیح در گفتمان بر اساس سؤال و پاسخ" را گنجانده اند (مراجعه به: Long ۱۹۹۶a: ۸۷) همانگونه که اپیکتتوس اعتراف می کند (۱,۷,۳) اما با تأسیس مکتب رواقی، این مشخصات نشانی برای اشاره به مکالمه های سقراط بود. در باب طنز، آن از شخصیت های قدیس رواقی پاک شد (SVF iii. ۶۳۰) که نفع دیالکتیکی آن غیر قابل انکار است. (anele ۱ xia (DL V ۱, ۴۷)).

<sup>۲</sup> بیان شده است که شاید اپیکتتوس تحت تأثیر موسینیوس بوده است. شاید. ولی در مکالمات باقی مانده از موسینیوس، اشاره به سقراط عادی است و به مکالمه های سقراط ربطی ندارد.

غنی از تفکر، گفتگوها و زندگی سقراط بود. آریان در قطعه آخر "کتابچه راهنما" (۵۳) ، که بلاشک اولویت های اپیکتتوس است، با سخنان آخر سقراط نتیجه می گیرد: اول با نقل سخنان سقراط به کریتو: اگر بدین ترتیب [اعدام من] برای خدایان خوشایند است ، پس بگذارید باشد

(Plato, Crito 43d) و بعد با نقلی از دفاعیات افلاطون (Apology .3oc-d ) :  
آنی تس و ملتوس ( تعقیب کننده های آتنی سقراط) می توانند مرا بکشند اما نمی توانند به من آسیب برسانند.

حالت الگو بودن سقراط هم در کتابچه راهنما (۵۱) بیان می شود:

"سقراط کمال یافت و بهبود یافت از هیچ طریقی جز عقل. تو سقراط نه ای ، آرزویت چنان باشد که سقراط شدن"

و هم در "گفتارها"

"۱۹" حال که سقراط رفت خاطره از آنچه گفت و کرد سود کمتری برای مردم ندارد نسبت بدان زمان که می زیست بلکه شاید بیشتر باشد" (4,1,169)

اپیکتتوس در مکالمه ای با عنوان "قانون زندگی چیست" نتیجه می گیرد:

"۲۰" در ساحت نظر، امتحان و رد نادان راحت است اما در بازار زندگی ، کسی چنین تجارتي نمی کند و ما متنفر می شویم از کسی که ما را در آن گرفتار کند. اما سقراط می گفت : زندگی نیازموده ارزش زندگی ندارد" (1-17,26,1)

اینجا مثل جای دیگر(3,12,15) اپیکتتوس خاطره ای از سقراط می گوید که حاوی سخنی از دفاعیات (38a) Apology است. اظهار نظر او در باب نفرت ما از کسی

که تحلیلی از زندگانی ما دهد بیان مأموریت استدلالی سقراط و تعقیبات قانونی آتنی ها با او است.

## ۳,۲ اثر گرگیاس افلاطون

در فصل قبل دیدیم که چگونه اپیکتتوس سقراط را به عنوان استاد گفتمان جدلی<sup>۱</sup> توصیف می کند. اکنون می خواهم بررسی کنم که این در باب برداشت اپیکتتوس از فلسفه سقراطی چه به ما می گوید و شنیدن جدل سقراطی در تعلیمات عملی او چگونه است. همانگونه که دیدیم او رساله دفاعیه افلاطون<sup>۲</sup> را بیان می کند اما مکالمه افلاطونی که او بدان خیلی نزدیک است رساله گرگیاس<sup>۳</sup> است. این به سختی یک تصادف است زیرا در این مکالمه است که سقراط صریح ترین اظهارات خود را در باب عقلانیت این دیالکتیک به طور کلی و به طور خاص درباب جدل بیان می کند.

کمی تردید وجود دارد که اپیکتتوس رساله گرگیاس را می شناخته یا نه و شاید آن را به عنوان یکی از برنامه های اصلی خویش قرار داده بود. تمایل او بدان فقط بعلت نمایشی از روش سقراطی نبود. رساله گرگیاس واضح ترین و قوی ترین اظهارات افلاطون در مورد آنچه بسیاری از محققان مدرن به عنوان هسته اصلی اخلاق سقراطی تلقی می کنند را در بر دارد و کمابیش از متافیزیک و روانشناسی خود افلاطون بی تأثیر نیست.

---

<sup>۱</sup> elenctic

<sup>۲</sup> Plato's Apology

<sup>۳</sup> Gorgias

در اینجا مثالهایی مهم داریم که همه آنها توسط اپیکتتوس تکرار شده است:

A: هیچ چیز بدتر از عقاید ناصحیح در باب خوبی و عدالت نیست

(۴۵۸a, Epictetus. ۱, ۱۱, ۱۱)

B: خطا کردن بسیار بدتر است نسبت به رنج خطا دیدن

(474CFF.Epictetus 4.1.122-3)

C: نمونه خطا کار، ستمگر، قدرت و آزادی کمتری دارد.

(۴۶۶b-e.Epictetus ۴, ۱, ۵۱-۳)

D: محرک هر عملی، آرزو برای نیکی است

(۴۶۸B.Epictetus ۱, ۱۸, ۱-۲, ۳, ۳, ۲-۴)

E: (به عنوان نتیجه D) هیچ کس آنچه بد است را نمی خواهد و انجام نمی دهد بدن معنی که بشناسد و بیندیشد آنچه می خواهد یا انجام می دهد بد است (یعنی خطا غیر ارادی است)

(۴۶۸d.Epictetus ۲, ۲۶, ۱-۲)

F: (بعنوان نتیجه دیگر D) خطاکار انجام نمی دهد و نمی خواهد الا اینکه (اشتباهاً) برای او خوب نمایان می شود.

(۴۶۸.Epictetus ۴, ۱, ۳)

G: بیماریهای ناخواسته روح اثرات غیرقابل تحمل بر جای می گذارد.

(۵۲۲a.Epictetus ۲, ۱۸, ۱۱)

گرچه سنت رواقی همه این گزاره ها را تأیید می کند اما اپیکتتوس آنها را در طریقی شکل می دهد که یاد آور زمینه سقراطی آنها در رساله گرگیاس است.

چرا او این کار را انجام داد؟ من دو دلیل نزدیک پیشنهاد می کنم.

اولاً ، سه شرکت کننده سقراط در مکالمه با وجود اختلافشان ، تأثیر مهمی بر دانش آموزان اپیکتتوس دارند؛ گرگیاس ، استاد مشهور بلاغت ، که (همانطور که افلاطون ارائه کرده است) توجهی به تأثیر اخلاقی تعلیمات خود بر مخاطبان ندارد؛ پولوس ، جدلی مشتاقی که در برابر چالش های سقراط نمی تواند از اخلاق متعارف خویش دفاع کند و سرانجام کالیکس ، سیاستمداری جاه طلب، که در نظر او "زور حقیقت است" و در سیاست و لذت گرایی صرف در برابر ادعای سقراط در پرورش روح با متانت است. "گفتارها" ی اپیکتتوس اشاراتی دارد به هم وزن های معاصر او چون گرگیاس، پولوس و کالیکس که هر کدام از آنها با ایده آلی که او به دانشجویان خویش ارائه می دهد مخالف هستند.

دوماً، سقراط به سادگی این قضایای تکان دهنده را بیان نمی کند. با توجه به زمینه گفتگوی بر مبنای روش جدلی ، او آن سخنان را از جانب پولوس مطرح می کند. اندکی قبل از آنکه در بحث سقراطی پولس جایگزین گرگیاس شود، سقراط به گرگیاس گوید:

من چه نوع انسانی هستم؟ از کسانی هستم اگر چیز غلط بگوید خوشحال می شود که رد شود(elencthenton) و یا خوشحال می شود گر کسی دیگر را رد کند ، اما به هیچ وجه از رد شدن نسبت به رد کردن کمتر خوشحال نمی شود. زیرا من فکر می کنم که رد شدن یک خیر بزرگتر است ، تا آنجا که برای انسان بهتر است که از بزرگترین بدی خلاص شود تا اینکه شخص دیگری را از آن خلاص کند ، این یک صلاح

بزرگتر است. زیرا من فکر می‌کنم هیچ بدی برای یک مرد به اندازه اعتقاد غلط درباره چیزهایی که بحث ما در حال حاضر است وجود ندارد.

(۴۵۸a = proposition A above)

سقراط در طی بحث خود با پولوس ، گزاره های C-F را در برابر تلاش های پولوس برای دفاع از ارزش قدرت کاملاً بلاغی که دانش اخلاقی مانع آن نمی‌شود ، پیش می‌برد. وقتی پولوس اعتراض می‌کند که موقعیت سقراط محال است ، سقراط با او بحثی جدلی شروع می‌کند ، در حالی این نوع سخنرانی است در دادگاه انجام می‌شود ، که اغلب متهمان براساس شاهدان دروغ محکوم می‌شوند. او اذعان می‌کند که پولوس می‌تواند نشانه های زیادی را به اثبات نادرست بودن موقعیت خود بیاورد ، اما آنها را به عنوان بی ربط به نوع استدلال او و پولوس رد می‌کند. اگر من نتوانم بر سر موضوعاتی که صحبت می‌کنم بکنهایی شاهدهی به عنوان توافق به شما ارائه دهم در مورد بحث ما به هیچ نتیجه ای نرسیده‌ام. و من فکر نمی‌کنم که تو به نتیجه ای برسی مگر اینکه من شاهدهی ارائه دهم و تو بقیه را رها کنی. (۴۷۲b)

با ادامه بحث ، سقراط توافق پولوس را در مورد مقدماتی تأیید می‌کند که موقعیت او را پشتیبانی می‌کند که با حمایت اولیه پولوس از قدرت لفاظی محض در تعارض است. اگرچه پولوس به سختی متقاعد شده است ، او اذعان می‌کند که نتیجه گیری سقراط از مقدماتی ناشی می‌شود که خودش پذیرفته است (۴۸۰b). روبه سقراط در جدال آخر خود با کالکیس نیز چنین است. در ابتدا او به کالیکس می‌گوید که ، مگر اینکه بتواند نظر سقراط را مبنی بر اینکه انجام بی‌عدالتی بدون مجازات بدترین شرور است ، رد کند - این تز که کالیکس به شدت با آن مخالف است - کالیکس در طول زندگی با خودش "ناسازگار خواهد بود" (۴۸۲b) این نتیجه استدلال را بیان می‌کند ، سقراط بعد از اعتراف های جبری از کالیکس به او می‌گوید:



"آن چیزهایی که در دلایل سابق صحیح به نظر می رسیدند ، سفت و محکم نگه داشته می شوند، پس می گویم ... استدلال آهنی و سخت؛ البته حداقل تا کنون .

اگر شما و یا کسی نیرومندتر از شما نتوانست آنرا حل نماید هیچ کسی نمی تواند بگوید هر چه غیر از آنچه من گفتم ممکن است صحیح باشد. زیرا استدلال من همیشه یکسان است ، این که من خودم نمی دانم این چیزها چطور است ، اما هیچ کس که تاکنون ملاقات نکرده ام ، دقیقاً مثل الان ، قادر نیست حرف دیگری بزند بدون اینکه مضحک باشد." (۵۰۸۵۰۹۰) (۵۰۸۵۰۹۰)

سقراط توضیح می دهد طنز مشروط به اعتبار استدلال و درستی مقدمات است.

اگر شرایط مهیا باشد ناتوانی رقیب در رد استدلال بیانگر اینست که چنین شخصی دارای باورهای غلط در باب خوبی های زندگی خویش می باشد و آن در تضاد است با آرزوی او (یا هر شخصی) که تا حد امکان شکوفا شوند.

اینکه سقراط در گرگیاس افلاطونی حق دارد ادعای چنین نتایجی داشته باشد فعلاً نگرانی ما نیست. آنچه ما نیاز داریم خلاصه ای از استراتژی او در رد استدلال است که با روند بیان اپیکتتوس در این روش مقایسه شود. ما ممکن است با بخش هایی شروع کنیم که نشان دهنده اشارات درست او به مکالمات افلاطون است.

اپیکتتوس ( با طنزی تقریباً سقراطی می گوید) از شخصی در لیبوس (جزیره ای در یونان) تشکر می کنم که هر روز به من (exelenchein) ثابت می کند که چیزی نمی دانم (۳،۲۰،۱۹). در دو نوبت هنگامی که از روش سقراطی جدل برای دانشجویان صحبت می کند اظهارات سقراط به پولوس را بیان می کند که تنها گواه که من نیاز دارم شخص مباحثه کننده است (۲،۱۲،۵،۲،۲۶،۶). جالب آنکه ، او نظر سقراط مبنی بر اینکه پرسشگر و مخاطب از روش جدلی بهره می برند آن روش را چون استعاره ای

برگزید که فیلسوف باید مکالمه بنویسد البته نه برای مخاطبان گوناگون بلکه برای آزمودن خویشتن:

۲۱ " آیا سقراط هیچ نوشت؟ پس که به اندازه سقراط بسیار نوشت؟ اما چگونه؟ اما اگر او کسی نمی یافت که دیدگاه خویش بیازماید(از طریق روش جدلی) پس در آن موقع عادت داشت خویشتن را بیازماید و همیشه از برخی تصورات خاص بهره می برد. و این است چگونه فیلسوف می نویسد. با اصطلاحات ناچیز چون "او گفت" ، "من گفتم" او را به دیگران واگذار می کند... (۳-۱،۳۲،۲).<sup>۱</sup>

من قبلاً در صفحه ای گفتم (۳،۹،۱۳،p.۱۲) اپیکتتوس بحث "روش جدلی" را در اساس چنان ملاقات با فیلسوفی چون سقراط توصیف می کند که شرکت کنندگان آماده باشند باورها خود را در معرض بررسی متقابل و آماده جهت رد قرار دهند. او کدورتی که ممکن است این عمل پیش آورد (۲۳-۱۹،۳،۱،۲۰،۱۴،۲) و نیز عدم اثربخشی در برخی موارد را بیان می کند. (۴،۵،۲۱)

<sup>۱</sup> متن ادامه می یابد کسانی که برکت در وقتی می بینند یا کسانی که آنقدر احمق هستند که نتوانند پیامد های منطقی را محاسبه کنند. با کمی تردید ، فکرمی کنم گروه اول به افلاطون چون نویسنده ای واقعی مکالمات که پیشرفت استدلال را درک می کند مراجعه می کند و گروه دوم به افرادی می ماند که چون طوطی صورت دیالوگ های افلاطون را حفظ می کند. اپیکتتوس ممکن است به تعریف سقراط که تفکر در تنهایی نوشتن در روح شخص است اشاره دارد (Phileblls ۳۹a). با تشکر ویژه از David Sedley جهت توصیه اش برای این صفحه.

<sup>۲</sup> جهت اشاره بیشتر به گرگیاس ، من ذکر کردم که ۴،۱،۱۲۸ یادآوری سقراط در Gorgias ۵۰۶c می باشد. ، Epictetus رسماً فرضیاتی را که همکار خیالی وی با آن موافقت کرده است ، بررسی می کند.

با استفاده از این مقدمه ، اکنون می توانیم به بخشهایی رجوع کنیم که تفسیر اپیکتتوس از جدل سقراطی و عملکرد خودش در مورد آن را نشان می دهد

### ۳-۳ روش جدلی سقراط در "گفتارها"

بهترین جا برای شروع "گفتارها" آنجاست که اپیکتتوس سقراط را بعنوان الگویی برای سبک خطابی و جدلی می داند. سابق با خلاصه این گفتمان آشنا شدیم.

(p.۵۶). اینجا کل قطعه می آید (۲,۲۶):

۲۲" (۱) هر خطایی کشمکش (ذهنی) در بردارد. از آنجا که شخص خطاکار خطا نمی خواهد بلکه دنبال حقیقت است ، پس آنچه انجام نمی دهد آن است که می خواهد. (۲) دزد به چه می خواهد دست یابد؟ نفعش. پس بنابراین اگر دزدی خلاف نفعش باشد پس آنچه انجام نمی دهد آن است که می خواهد.

(۳) به طور طبیعی هر روح طبیعی از کشمکش گریزان است . اما تا زمانی که شخص از درگیری در کشمکش ناآگاه است هیچ چیزی نمی تواند از عمل ناهماهنگ او جلوگیری کند. به هر حال همین که شخص آگاه شد مجبور است کشمکش را رها کند چونان کسی که درک کند چیزی غلط است و به جبر مجبور شود از غلط دست شوید هر چند تا زمانی که آن خود را نمایان نکرده است او آنرا درست می انگارد.

(۴) فردی که به شخصی خطایی را نشان می دهد برای خطای او مسئول است که دقیقاً به او نشان دهد او انجام نمی دهد آنچه می خواهد و انجام می دهد آنچه نمی خواهد انجام دهد - او کسی است که در ترکیب کردن استدلال، اقناع (protreptikos) و تکذیب (elenktikos) خیره است.

(۵) اگر کسی بتواند این را نشان دهد فرد خطا کار آنرا می پذیرد، مادام که شما عاجز از نشان دادن آنی(خطا) متعجب از اصرار او نشو، زیرا او عمل می کند بر طبق داده ای که بر او راست است.

(۶) به این علت بود که سقراط به این پذیرش ایمان داشت و می گفت: عادت من آنست شاهد دیگری نباشد که چه می گویم بجای آن، من از مشارکت کننده

راضی ام و خواهان رأی او هستم و او را شاهد می گیرم، او بجای همه برای من کافیسست(ترجمه آزاد اپیکتتوس از Gorgias ۴۷۴a)

(۷) به این دلیل سقراط انگیزه های روح عقلانی را درک کرد ، مسیری که چنان ماند که معیار است ، چه آنرا بخواهی یا نخواهی. تضاد را به روح عقلانی بنمایان ، از آن منصرف خواهد شد. اما اگر نتوانستی آنرا نشان دهی بجای اینکه کسی که متقاعد نشده را سرزنش کنی خود را ملامت کن.

زمانی که اپیکتتوس از مهارت در استدلال (بخش ۴) و توانایی بیان تضادهای درونی و جهت دهی دوباره به اراده خویش صحبت می کند ، نباید در نظر آوریم او از مهارت اضافی در قدرت اقناع و رد ظریفانه استدلال سخن می گوید. اینها جلوه ای از تخصص استدلال سقراط است. جالب است بیان شود کلمه یونانی که به مهارت در استدلال ترجمه کردم (deinos en logôî) بیانگر حالتی است که گرگیاس سخنور در آن مشهور گشته بود و این هدف افلاطون از چنین مکالمه است که از گرگیاس به سقراط منتقل می کند. ممکن است تصور ما این فرضیه ساده باشد که هیچ کس حاضر نیست با آگاهی از درگیری ذهنی زندگی کند. به هر حال اپیکتتوس در جای دیگر اعتراف می کند ( ۱,۵, p. ۱۰۵) که بدبین افراطی نسبت به روش جدلی غیر قابل نفوذ است. هم اکنون ، ما باید تمرکز کنیم بر اینکه او چگونه نظریه خویش را در آشکار سازی تضاد

ذهنی و در نتیجه جهت گیری دوباره اراده پیاده می کند. همانطور که برداشت اپیکتئوس از فلسفه و مبانی روانشناختی آن مطالعه می کنیم (فصل ۴) ، خواهیم دید که چگونه او به ادعاهایی ضمنی در متن تکیه دارد. اینها شامل می شوند آغاز آگاهی از سردرگمی خودمان نسبت به کاربرد مفاهیم اخلاقی، تمایل به برطرف کردن کاربرد عقاید ناسازگار، بیش از همه ، این فرض که آدمی بطور کلی عاشق حقیقت و هماهنگی و خصم تضاد با خویش است. او همچنین بر فرض دیگری تکیه دارد که نه تنها بر کل دیدگاه او اساسی است بلکه برای درک ما از اینکه چرا او روش جدلی سقراطی را بر اهمیت دانسته بسیار مهم است. آن ممکن است به شرح ذیل بیان شود، انسان ها ذاتاً به انگیزه هایی مجهز هستند که خیر خودشان یعنی سعادت را جستجو کنند و آنچه را باعث ارتقای خیر می شود را انتخاب کنند. من این فرض را بعد از آنکه استفاده او از روش جدلی را در دو صفحه مشاهده کردیم توضیح خواهم داد.

اول، مثالی کوتاه ولی گفتنی:

۲۳ " آیا مردم نمی توانند فکر کنند چیزی بر آنها سودمند است و انتخابش نکنند؟

آنها نمی توانند.

در باب آن زن (مدیا) چه بیندیشیم که می گوید: "من کارهای مضرى که قصد انجام آنها را دارم درک می کنم ، اما عواطف بر تصمیم های من فرمان می راند؟" نکته دقیق

---

۱ . مدیا یکی از الگوهای اسطوره ای محبوب رواقیون با طبع پاک ولی خطاکار بود ( Gill ۱۹۸۳ ) . اپیکتئوس در ۲،۱۷،۱۹ و ۴،۱۳،۱۴ به او بر می گردد. خطی که در بالا ، او بدان اشاره می کند به اورپیدس

مربوط است. ۱۰۷۸-۹ Meda

این است: او فکر می کند که لذت از اشتیاق و انتقام از همسرش سودمندتر از نجات فرزندان است.

بله، اما او فریب خورده است.

اگر به وضوح به او نشان دهید که فریب خورده است او این کار را نخواهد کرد. اما تا زمانی که این موضوع را به او گوشزد نکنید ، او جز آنچه که برای او درست به نظر می رسد ، چه می تواند بکند(در جهت سود بیشتر)(۸-۱،۲۸،۶).

مدیا خود را بعنوان شخصی آگاه از فعل آسیب زایی (کشتن فرزندان) تحت تأثیر عواطف انجام شده است معرفی می کند ، اما اپیکتتوس ، چون سقراط چنین تحلیلی از انگیزه ها را درست نمی داند. او ، مدیا را برخلاف آنچه او می گوید، برانگیخته توسط باورهای غلط در باب اینکه نفع در کجاست می داند. این صفحه به طور روشن نمی گوید که خطای مدیا ناشی از رنجی بوده که از باورهای متضاد داشته است، اما این دلالت روشن است. ما می توانیم مدیا را معرفی کنیم، در تحلیلی که توسط اپیکتتوس انجام شده، در مصاحبه خیالی که با او دارد:

"مدیا: من می خواهم آنچه بیشترین سود را برای من دارد را انتخاب می کنم

اپیکتتوس: هر فردی چنین می کند.

مدیا: کشتن فرزندانم با توجه به خشمی که از جیسون داشتم بیشترین سود را برایم داشت.

اپیکتتوس: این یک خطای فاحش است. هیچ چیز نمی تواند از کشتن فرزندانان برای شما سود کمتری داشته باشد. خشم تو باعث شد در تضاد زیر گرفتار شوی. خواستن آنچه بیشترین منفعت را بر تو دارد و انتخاب آنچه کمترین منفعت بر توست!"

توجه داشته باشید برداشت اپیکتتوس از مدیا در صفحه ۲۳ و هم در صفحه ۲۲ بیان می‌شود: کسی که از باورهای متضاد رنج می‌برد فقط زمانی می‌تواند از تضاد دست بکشد که به طور متقاعد کننده ای بدانه‌ها اشارت رود. این صفحات بیانگر نظر مهم سقراط (قضیه D در بالا) که اعمال همیشه توسط عاملی (هر چند اشتباه یا خود فریبی باشد) برانگیخته می‌شوند که فکر می‌کنی برای تو خوب است. این روایت روشنگرانه از انگیزه‌های انسانی بسیار بحث برانگیز است اما برای اخلاق سقراطی کاملاً مهم است و تماماً توسط اپیکتتوس تأیید شده است. آنها به همان اندازه معتقد بودند آنچه برای هر شخص واقعاً سودمند است، باید همواره با آنچه از نظر اخلاقی درست است، منطبق باشد.

مرحله بعد، مکالمه ای را مطرح می‌کنم (۱،۱۱) که در واقع گفتگویی بین اپیکتتوس و یک مدیر دولت بی‌نام است که برای گفتگو با او آمده است. در طول مکالمه، آن مرد به اپیکتتوس می‌گوید که اخیراً به دلیل بیماری که دختر جوانش را تحت تأثیر قرار داده است، چنان پریشانی گشته که تحمل در خانه مانده را نداشته تا اینکه خبری از بهبودی او شنیده. نکته برآمده از مکالمه اینست که کشف کنیم که آیا عشق به دختر، آنگونه که او گوید، محرک او بوده است؟ متن برای استناد بسیار طولانی است پس ترجمه بخش‌های ۱۵-۵ را می‌آورم برخی ویژگیهای سقراطی در داخل پرانتز قرار می‌گیرد.

۲۴"اپیکتتوس آیا فکر می‌کنی درست عمل کردی؟(orthôs)

پدر: عمل من طبیعی بود (physikôs)(این باوری است که آزمایش شده است)

اپیکتتوس: مرا قانع ساز عمل تو طبیعی بود. هر امری که موافق با طبیعت باشد درست است.

پدر: این تمام و یا بیشتر احساس پدرهاست

اپیکتتوس: من اینرا رد نمی کنم بحث ما اینست آیا آن عمل صحیح است؟ مثلاً بگوییم تومور برای بدن خوب است چون اتفاق می افتد؟ اینکه اشتباه مطابق با طبیعت است چون بیشتر ما انجام می دهیم .

به من نشان ده چگونه عمل تو مطابق طبیعت است؟(فشار به مشارکت کننده که اصطلاحات خویش را روشن کند)

پدر: من نمی توانم ، تو به من نشان بده چگونه عمل من مطابق با طبیعت نیست و اشتباه است.(اقرار به جهل، القاء تضاد درونی)

اپیکتتوس: اگر ما بخواهیم در باب نور و تاریکی بحث کنیم چه معیاری برای تمایز آنها داریم؟

پدر: نگاه

اپیکتتوس: در باب آب و هوا و یا پارچه چی؟

پدر: تماس

اپیکتتوس: بحث ما در باب آنچه مطابق با طبیعت است و آنچه درست و یا غلط اتفاق می افتد چه معیاری باید در این مورد بپذیریم؟(سبک سقراطی استنتاج یا استنتاج قیاسی)

پدر: من نمی دانم (اقرار به جهل بیشتر یا تضاد درونی)



اپیکتتوس: جهل در باب معیاری برای تمایز رنگ ها ، بوها و طعم ها ممکن است خیلی خسران بار نباشد. آیا فکر نمی کنی کسی که جاهل باشد نسبت به معیار چیزهای خوب و بد و آنچه مطابق و یا ضد طبیعت است بسیار خسران می بیند؟

پدر: آن خسران بزرگی است

اپیکتتوس: عقیده ای را بیان کن چه چیزی صحیح و درست است ؟ البته معیاری که برای یک یهودی ، سوری ، مصری و رومی هم صحیح باشد حتی در باب غذا.

پدر: آیا این ممکن است؟

اپیکتتوس : این ضروری است برای اینکه عقاید مصریان درست باشد و دیگران نه و یا عقاید یهودی خوب باشد و دیگران نه

پدر: یقیناً

اپیکتتوس : کجا جهل است ؟ آنجایی که فقدان تعلیم در باب ضروریات است

پدر :من موافقم

اپیکتتوس: پس تو از این آگاهی و در آینده ذهنت را متمرکز کن در باب معیار اینکه چه مطابق طبیعت است و قضاوتی که در باب امور جزئی خواهی داشت."

اپیکتتوس اکنون پدر را در مسیری می برد که می پذیرد عشق به خانواده و استدلال خوب ( eulogiston) با یکدیگر سازگار هستند ، با این دلالت که اگر یکی از آنها مطابق با طبیعت و صحیح باشد ، دیگری نیز باید چنین باشد.

با فشار اپیکتتوس ، پدر می پذیرد که رها کردن دخترش یک عمل منطقی نبود. آیا ممکن است ، همانطور که در ابتدا ادعا می شد ، عشق محرک باشد؟

بواسطه دلایل بیشتر ، پدر به توافق می رسد اگر مادر کودک و سایر افراد مسئول بهزیستی کودک مانند او عمل می کردند ، رفتار آنها دوست داشتنی نبود.

بنابراین ، اپیکتتوس نتیجه می گیرد ، پدر ، برخلاف تصور اولیه خود ، نه بخاطر عشق طبیعی به دختر ، بلکه بواسطه استدلال نادرست در مورد کار درست و طبیعی برانگیخته می شود. او نتیجه می گیرد علت فرار پدر همان چیزی بود که اشتبهاً برای او خوب نمایان شده بود.<sup>۱</sup>

ویژگیهای سقراطی روش جدلی بسیار مشخص تر از آن است که احتیاج به توضیح بیشتری داشته باشد. در انتها، پدر در مسیری است که می پذیرد (۱)

اینکه ادعای عشق او به دختر خویش با معیارهای عشق که نسبت به افراد دیگر بکار می بریم متضاد است و (۲) ادعای او مبنی بر طبیعی بودن عمل او ، به این معنا که بیشتر پدران اینگونه عمل می کنند، با تصدیق او مبنی بر اینکه طبیعی بودن یعنی رفتار عقلانی و بهنجار ناسازگار است. نکات اصلی نیز کاملاً سقراطی است - ملامت یا عیبجویی پدر را نمی کند بلکه نادرست بودن دیدگاه او را نشان می دهد عدم واکنش مناسب عاطفی او به علت انگیزه او بود.

برای درک دلیل منطقی استدلال سقراطی اپیکتتوس ، باید ادعای او را روشن کنیم که ، گرچه (۱) انسان ها به طور طبیعی برانگیخته می شوند که سعادت را جستجو کنند و

---

<sup>۱</sup> . در طول تکذیب استدلال ، اپیکتتوس مراقب است که عمل اشتباه پدر را با بیان "آنچه برای شما خوب به نظر می رسد" توصیف کند (Hoti edxon soi). بنابراین او تمایز اصلی سقراط در رساله گرگیاس می پذیرد (F. p. ۷۱). بین انجام کاری که شخص فکر می کند(شاید اشتباه) موجب خیر شخصی می شود(مطلوب کلی انسانی) و آنچه شخص می خواهد(رسیدن به مطلوب).

نیز حقیقت را بر نادرست ترجیح می دهند ولی آنها معمولاً (۲) باورهایی دارند که با دستیابی به این اهداف مغایرت دارد. در اینجا یکی از صریح ترین اظهارات وی ، در آغاز "گفتارها" به عنوان "نقطه شروع فلسفه" در نظر گرفته شده است (۲-۱۱،۱):

"۲۵ برای آغاز واقعی فلسفه و در ابتدای ورود ، فرد باید از ضعف و ناتوانی خود در مورد ملزومات مطلق آگاه باشد. در باب مثلث زاویه دار راست یا نیم زاویه ، بدون هیچ مفهوم طبیعی وارد جهان شدیم، از طریق آموزش تخصصی است که ما می یاد می گیریم آنها چه هستند، و در نتیجه افرادی که آنها را نمی شناسند فکر نمی کنند که آنها چه هستند. اما از سوی دیگر، کسی که وارد جهان می شود فاقد مفاهیم فطری (emphytos emwia) در موارد ذیل است: خوب و بد ، زیبا و زشت، متناسب و نامتناسب، سعادت ، رفتار مناسب و چه چیزی حق است و چه باید یا نباید انجام دهیم؟

به همین دلیل ، همه ما از این اصطلاحات استفاده می کنیم و سعی می کنیم فرض های خود [درباره آنها] را با موارد خاص تطبیق دهیم، می گوئیم: او خوب انجام داد، همین گونه او باید، یا نباید، یا او خوش شانس بود یا بد شانس بود ، او منصف یا غیر منصف است. کدام یک از ما در کاربرد این کلمات مضایقه می کنیم؟ کدام یک از ما از آنها جلوگیری می کنیم تا نحوه استفاده از آنها را یاد بگیریم، چون کسانی که به خط یا صدا نادان هستند؟ توضیح این است که ما قبل از اینکه وارد جهان شویم در این زمینه ها تا اندازه ای آموزش دیده ایم و بعد از این شروع به نظر خود افزوده ایم.

توسط زئوس، شما راست می گوئید. من بالطبع آگاه هستم، آیا من نمی دانم چه خوب و چه زشت است؟ آیا هیچ مفهومی از آنها نداشتیم؟

شما داشته ای.

آیا از آن بخوبی استفاده کرده ام؟

آن هما جایی است که پرسش در آن واقع است و این جایی است که نظری اضافه می گردد. از آنجا که ، در آغاز مفاهیم ، توافق وجود دارد ، مردم در کاربرد آنها نسبت به موارد ، جایی که مفاهیم متناسب نیست با هم اختلاف دارند."

اگر من مجبور شوم یک قطعه از "گفتارها" را برگزینم تا جوهره مفروضات و روش های آموزش اپیکتتوس را توضیح دهم، آن این است. نکته اصلی او این است هر شخصی به طور ذاتی مجهز به معانی اخلاق است یا به عبارتی سهم مشترکی از مفاهیم کلی را داراست که برای تمایز خوب و بد و غیره ظرفیتی عینی فراهم می کند. افراد به طور طبیعی از این موهبت برخوردار هستند، آنها دوست دارند ، چون مشارکت کننده در بحث اپیکتتوس، فکر کنند که نسبت به خیر، سعادت، یا درست و غلط آگاه هستند و می توانند در موارد خاص داوری های درست انجام دهند. زمانی که اپیکتتوس متوجه می شود تضادها از استعمال نادرست مفاهیم طبیعی ناشی می شود، او نه تنها به اختلاف میان افراد بلکه به تضاد و درگیری که در درون یک فرد چون مدیا وجود دارد برمی گردد.

چگونه نظریه اپیکتتوس درباره مفاهیم ذاتی ارزش با استفاده سقراط از روش جدلی مرتبط است، منظور او از این مفاهیم چیست؟ با جواب به سؤال دوم به سئوالات دیگر نزدیک می شویم.

مفاهیم فطری یا تصورات (prolêpseis) ، آنگونه که او آنها را می نامد ، به شرح ذیل توضیح داده می شود:

۲۶" مفاهیم برای همه مردم مشترک است و با یکدیگر تضاد ندارند. آیا آن باعث نمی شود که هر کدام از یک چیز را سودمند و شایسته انتخاب بدانیم و چیزی دیگر را منوط به تعقیب و جستجوی در هر شرایطی باشد؟ کدام یک از ما این را قبول نمی کنیم که

عدالت چیزی شرافتمندانه و مناسب است؟ پس تضاد چه موقع رخ می دهد؟ در تطبیق دادن تصورات به امور جزئی ، مثلاً وقتی کسی می گوید:

او با روشی خوب عمل کرد. او شجاع است.

اما کس دیگر جواب می دهد:

نه، او متعادل نیست." (۱-۲، ۱-۴، ۱-۴، ۱-۴، ۱-۲، ۱-۲، ۱-۲)

در اینجا اپیکتتوس دو ادعای بزرگ در باب مفاهیم ذاتی ارزش مطرح می کند: اول، دو نفر در باب یک موضوع مفاهیم مشترک دارند ، به لحاظ منطقی، آنها در جهت دلالت منطقی اصطلاح مثلاً در مورد خوبی توافق دارند.

دوم ، تصورات مردم مجموعه ای متقابل از مفاهیم ارزشیابی یا معانی را تشکیل می دهد. ممکن است نظر او را در متن قبل درباره "شروع از آن مفاهیم (توافق شده)" به یاد بیاوریم.

اینها شاید ادعاهای بسیار جسورانه ای باشند. با این حال ، تندی آنها با کیفیت بسیار مهمی متعادل می شود. آنچه کلیت و سازگاری متقابل تصورات بیان می کند این است که محتوای بسیار کلی وجود دارد. به عنوان مثال ، همه افراد "چیزهای خوب" را مفید و قابل انتخاب می دانند ، و چیزهای "بد" را مضر و نامطلوب می دانند ، صرف نظر از آنچه که در واقع در موارد خاص خوب یا بد است.

آنچه بحث بر انگیز به نظر می رسد، این ادعا است که چنین نگرش های جهانی و متقابل هم به حوزه اخلاق، و هم عدالت ، درستکاری و ... مربوط می شود.

اپیکتتوس به طور معقول می تواند پاسخ دهد مردم به طور کلی در مورد معنای مثبت عدالت و تبعات منفی بی عدالتی ، با استفاده از این مفاهیم یا اصطلاحات کاملاً موافق

هستند. بعلاوه، در این ادعا که مفاهیم "ذاتی" هستند، نکته او این نیست که نوزادان تازه متولد شده کاملاً مجهز به آنها هستند بلکه همانطور که امروزه می‌گوییم ارزیابی‌های اولیه و رغبت اخلاقی ما منظم و برنامه‌ریزی شده است: آنها، به لحاظ کلیات، در یکپارچگی فرهنگی نیستند.

به صرف داشتن تصور خوب بعنوان امر مفید، نمی‌دانیم کدام امر جزئی خوب است. همه آنچه ما می‌دانیم یک ویژگی اساسی خیرات است. لازم است فلسفه رواقی را یاد بگیریم تا بیاموزیم خوب‌های متداول چون سلامتی و ثروت خوب قطعی نیستند و ضد آنها هم به طور قاطع بد نیست زیرا آنها، بترتیب، صد در صد مفید یا مضر نیستند، و یا بیاموزیم سعادت توالی لذات حسی یا غیبت درد نیست. تصورات ما نسبت به محتوای ذاتیشان تعاریف دقیقتری لازم دارند تا شفاف بیان شوند ما نیز به آموزش‌های مدام نیاز داریم تا رفتار خود را با این اصلاحات هماهنگ کنیم. با این حال، نقش تصورات در فلسفه اپیکتتوس اصلی و اساسی است.

اگر حق با او باشد، همه افراد انسانی در این مسائل توافق دارند که خواهان شکوفایی هستند، خواسته‌هایی برای سعادت‌مندی دارند که باید اجابت شود، دوست دارند آنچه واقعاً خوب است را داشته باشند و از آنچه بد است دوری می‌کنند و حامی عدالت علیه بی‌عدالتی هستند. همانگونه که مشاهده کردید، وظیفه او نشان دادن این است چگونه داوری‌های ارزشی جزئی افراد با فرض‌های اخلاقی آنها ناسازگار است و بنابراین مردم در دستیابی به خوشبختی و رفتاری صحیح که به طور طبیعی می‌خواهند ناکام هستند. ما هم اکنون می‌توانیم نقش خیلی دقیقی که روش جدلی سقراط در برنامه آموزش اپیکتتوس دارد را مشخص کنیم. سقراط در گرگیاس درباره مفهوم‌های کلی و ذاتی سعادت و موارد دیگر صحبت نمی‌کند اما اگر گریگوری ولاستوس

Gregory Vlastos (۱۹۸۳, ۱۹۹۴a) در تحلیل درخشان خود درباره روش جدلی سقراط برحق باشد، اعتماد سقراط به این نوع استدلال فرض می‌گیرد که مشارکت‌کننده در بحث باوری دارد که توسط روش جدلی روشن می‌شود.

ولاستوس پرسید که چرا سقراط می‌تواند ادعا کند، آنگونه که در رساله گرگیاس انجام می‌دهد، که سرانجام استدلال‌های جدلی صرفاً نمایانگر ناسازگاری در مشارکت‌کننده نیست بلکه تأیید جواب پیشنهادی سقراط هم می‌باشد (برای مثال، انجام بی‌عدالتی بدتر از تحمل آن است). ولاستوس می‌گوید پاسخ نیازمند دو فرض است: اول اینکه، هر مجموعه‌ای از عقاید کاملاً سازگار باید درست باشد، ثانیاً، و از همه مهمتر، کسی که باور اخلاقی کاذبی دارد همزمان باورهای اخلاقی صحیحی هم دارد که لازمه آن رد باور غلط است. سقراط درمی‌یابد باورهای اخلاق او، چون سازگاری آنها آزموده شده، شرط فرض اول را دارد، در استدلال جدلی، او از شرکت‌کننده باور اخلاقی ولی نهفته را بیرون می‌کشد که با داوری‌های سقراط هماهنگ است.

من تفسیر ولاستوس از روش جدلی سقراط را کاملاً قانع‌کننده می‌دانم. اما اگر آن بعنوان سقراط افلاطونی رد شود اما آن با نظر و مشی اپیکتتوس سازگار است. او همچنین فرض می‌کند که عامل واجد شرایط (ایده آل سقراط) باورهای اخلاقی راستینی دارد که می‌تواند برای اصلاح فرد خطاکار بکار برد، و تصورات ذاتی اپیکتتوس نقشی شبیه به نقش باورهای اخلاقی راستین ولی نهفته در تفسیر ولاستوس از سقراط را بازی می‌کند. هر دو فیلسوف عقل‌گرایان خوشبینی به معنای ذیل هستند: آنها فرض می‌کنند که اولاً، انسانها طبیعتاً عاشق حقیقت و انسجام هستند ثانیاً، این که آنها دارای منابع ذهنی و اخلاقی هستند که با شفافیت و بیان شایسته، می‌تواند باعث شوند آنها عقاید اخلاقی نادرست و ناسازگار را رها کنند.

با این حال ، فقط زمانی عقل گرایی خوش بینانه می تواند مؤثر باشد که دو شرط رضایت بخش دیگر باشد: معلم یا استاد دیالکتیک لازم است به بینش و مهارت سقراطی نزدیک باشد و شرکت کننده در بحث بجای مدافع لجوج جایگاه نخستین باید مستعد تغییر باشد. قبل از اینکه به نظر اپیکتتوس در باب دو شرط نگاهی بیندازیم، لازم چیزی بیشتری درباره استفاده او از دیالکتیک سقراط و ادغام آن دو روش او گفته شود.

نقش معیارها و منشأ طبیعی مفاهیم به اوایل مکتب رواقی برمی گردد ، اما اپیکتتوس احتمالاً در معادل کردن آنها با معنی اخلاق تنها بود. افلاطونیان آنگونه که قبلاً بیان شد تأثیری بر او داشتند و ممکن است تا حدودی چنین باشد، اما اپیکتتوس به نظریه کاملاً افلاطونی استناد نمی کند که یادگیرنده بعد از تولد می تواند آگاهی سابق خود از حقایق ابدی را به یاد آورد. همانگونه که سابق دیدیم افلاطون محبوب اپیکتتوس نویسنده آن چیزی است که امروزه مکالمات اولیه سقراطی می دانیم.

من قبلاً اهمیتی که اپیکتتوس به حکم سقراط راجع به بی ارزشی زندگی در زندگی نیازموده نسبت می دهد ، توجه کرده ام. در بحث روش جدلی ، روش افلاطون و اپیکتتوس ایستاد که شرکت کننده باورهای خویش را با توجه به افشای تضاد ناشناخته و غفلت غیر ارادی مورد آزمون قرار دهد. سقراط افلاطونی مرتباً از شرکت کننده خود می خواهد به سئوالاتی در باب برخی مفاهیم اخلاقی (به طور نمونه دینداری، شجاعت) جواب دهد و البته پاسخ آنها در معرض آزمون رد استدلالی قرار می گیرد.

اپیکتتوس این روش را دنبال می کند. او شخصیت سقراط را به عنوان فردی توصیف می کند که می گوید "آغاز آموزش" بررسی مفاهیم" است (۱،۱۷،۱۲) با روش سقراطی اصیل اما اغراق آمیز به کسی که نمی داند ارزش های اساسی چه هستند برچسب می زند "چون نابینا و ناشنوا می آیند و می روند" "فکر می کند کسی است ولی چیزی نیست" (۲،۲۴،۱۹). بعلاوه، او سؤال استاندارد سقراطی "این چیست؟" را با تشخیص



خود در باب خطای نوعی افراد یعنی عدم دقت در اعمال مفاهیم در موارد جزئی ربط می دهد. (۴,۱,۴۱,cf.۲۵)

۲۷" این ... دلیل بدبختی های همه است. ما در باورها متفاوت هستیم. یک نفر فکر می کند که بیمار است. به هیچ وجه ، اما او مفاهیم خود را درست اعمال نمی کند. دیگری فکرمی کند گداست ، آن دگر فکر می کند مادر یا پدر زننده ای دارد یا فرد دگر می اندیشد قیصر با او ملایم نبوده است. این فقط یک چیز است-نادانی در باب چگونگی اعمال پیش فرض ها. چه کسی مفهومی از بد، که مضر است، باید اجتناب شود، باید برکنار ماند به هر طریق ندارد؟

(۴,۱,۴۱-۳)

اپیکتتوس سخنان خود را تکرار می کند که مفاهیم با یکدیگر تعارض ندارند و ادامه می یابد:

۲۸" پس چه چیز بدی است که مضر است و از آن دوری می شود؟ شخصی می گوید دوست سزار نیست.<sup>۱</sup> او مسیر صحیح را پشت سر گذاشته است ، برنامه صحیح را از دست داده است ، در حال بیماری است. او به دنبال چیزی است که هیچ ارتباطی با موضوع موجود ندارد. زیرا اگر او در دوست داشتن سزار موفق شود ، کمتر در تلاش خود ناکام مانده است. چه چیزی است که همه افراد در پی آن هستند؟ متانت داشتن، سعادت مند بودن، انجام دادن تمام خواسته ها، بی مانع و محدود نبودن. بنابراین وقتی

---

۱ . درباره وضعیت نیمه رسمی "دوست سزار" بودن مراجعه کنید. (۱۱۰-۲۲: ۱۹۷۷) Millar . اپیکتتوس بعلت خطر و بردگی که آن ممکن است داشته باشد آنرا درست نمی داند ۵-۴۷,۱ و همچنین به صفحه ۲۸ مراجعه نمایید.

کسی دوست سزار شد ، آیا او بی مانع و بی محدودیت شده است؟ آیا او متانت دارد و شکوفا می شود؟" (۴،۱،۴۵-۶)

اکنون ما در موقعیتی قرار داریم که بیان کنیم اپیکتتوس طوطی وار روش جدلی سقراط را تکرار نمی کند بلکه آن را برای اهداف آموزشی با کمک مفهوم خاص از تصورات کلی و صحیح می پذیرد. او ، همانگونه که در تکذیب عشق پدر بیان کردیم، او از مکالمه بین فردی بهره می برد که دقیقاً مشی و هدف دیالوگ سقراطی را متبادر می کند ، او به دانش جویان خویش آموزش می دهد چگونه اینکار را انجام دهند، ما در بخش ۴-۳ مشاهده خواهیم کرد. اما رویه ارجح وی در روابط صمیمی با دانش آموزان این است به آنها نشان دهد چگونه با استفاده از مثال هایی که در بالا آورده شده است ، به جای اینکه مستقیماً در گفتگو مشارکت کنند ، روش جدلی را خود تمرین کنند. به همین منوال، او از آنها می خواهد در باب داده های خویش در باب اشیاء خاص تحقیق کنند:

"۲۹ دقیقاً همانطور که سقراط می گفت ما نباید زندگی غیرمسئولانه داشته باشیم ، بنابراین نباید داده های نیازموده را بپذیریم ، بلکه باید بگویم: منتظر باش، اجازه بده، ببینم که هستی و از کجا می آیی، آیا از طبیعت ضمانت خود را دارید که هر داده ی که پذیرفته می شود باید داشته باشد؟ (۳،۱۲،۱۵)

اپیکتتوس بارها قاعده اصلی زندگی را در این اصل بیان می کرد: استفاده صحیح از داده ها.<sup>۱</sup> این فرمول و الگوی ذهنی که بدان تعلق دارد نه سقراطی و نه افلاطونی است. باید بیان کنم که اپیکتتوس روش جدلی سقراط را صرفاً بعنوان ابزاری جهت وصول به نتایج منفی در باب مسائل مورد تحقیق مانده رساله کوتاه افلاطون اوتیفرون تقلید نمی

E.g. ۱،۱،۷، ۱،۳،۴،۱،۶،۱۳،۱،۷،۳۳،۱،۱۲،۳۴،۱،۲۰،۱۵،and see p 214 below<sup>۱</sup>

کند. با این حال ، مطالبی که در این فصل به آن پرداخته ام ، اثبات می کند که اپیکتتوس درک زیرکانه ای از روش شناسی و اهداف مثبت روش جدلی سقراطی داشته است. روش اصلی او ، آموزش شاگردانش برای شرکت در گفتگو با افراد خاص و استفاده از این به عنوان ابزار اصلی پیشرفت اخلاقی آنها بود.

### ۳-۴ درسی از استفاده و سوء استفاده از دیالکتیک سقراطی

برخی از دانش آموزان اپیکتتوس این آرزو را داشتند که معلمان حرفه ای رواقی شوند. جهت بهره مندی آنان ، او مکالمه جذابی در مورد چگونگی مشارکت در گفتگو با یک فرد عامی ارائه داد (۲،۱۲). این همچنین شامل چشم اندازی از تفسیر او در باب الگوی سقراطی به طور عام و در باب روش جدلی سقراط به طور خاص می شود. در اغلب موارد ، تفسیر متن در بسیاری از جزئیات آن دشوار است:

"۳۰" منابع رواقی در تعیین معرفت ضروری برای شرکت در بحث کاملاً دقیق عمل کردند. اما ما در استفاده صحیح از آن کاملاً آموزش نداریم. اگر هر کدام از ما به شخص عامی شرکت کننده در بحث هدیه دهیم در حال ضرر هستیم. کمی او را تحریک کرده ایم ... ما نمی توانیم از پس او برآییم ، یا از او سوء استفاده می کنیم یا او را مسخره می کنیم ، می گویم:

او فرد عامی است ممکن نیست با او وارد شد.

با این حال ، هنگامی که یک راهنمای واقعی کسی را گمراه می کند ، به جای مسخره کردن یا سوء استفاده کردن و یا از آنجا دور شدن ، او را به مسیر صحیح هدایت کند. پس شما باید حقیقت را به او نشان دهید و خواهید دید که او از این پس پیروی می

کند. اما تا زمانی حقیقت را نشان ندهید ، او را تمسخر نکنید بلکه از ناتوانی خود آگاه باشید.

سقراط چگونه عمل کرد؟

او عادت داشت مشارکت کننده در بحث را شاهد بگیرد و نیازی به شاهدهی دیگر نداشت... (اپیکتتوس به گرگیاس [۴۷۴] ارجاع می دهد به صفحه ۷۵ بالا مراجعه کنید) او آنچنان دلالت مفاهیم را دقیق مشخص می کرد و شخص از ناسازگار خویش آگاه و تسلیم می شد...<sup>۱</sup>

سقراط نگفت: "شرارت را برای من تعریف کن" ، و بعد وقتی تعریف شد با کلمات پاسخ بده. تعریف بد برای تعریف (definition) معادل با تعریف (definiendum) (شی تعریف شده) نیست<sup>۲</sup>. فرد عامی چنین اصطلاح تخصصی را خسته کننده و سخت می داند اما ما تسلیم نمی شویم. ما نمی توانیم آنها را به تحرک وا داریم زمانی که از اصطلاحاتی استفاده می کنیم که آنها با توجه به داده های خویش قادر به پاسخ بله یا خیر نیستند. قابل درک است ، پس حداقل آنهايي که باهوش هستند ، ناتوانی ما را تشخیص و موضوع را رها می کنند. اما زمانی که افراد عجول، که تعدادشان زیاد است،

<sup>۱</sup> . در اینجا اپیکتتوس با نمونه ای از گفتگوی سقراط درگیر می شود تا نحوه افشای عقاید متناقض شخص درباره "بدخواهی" را نشان دهد. (Phthonos). متن برای روشن کردن استدلال بسیار فشرده است است . حدس می زنم که باید ساختار زیر را داشته باشد.

مصاحبه کننده بدخواهی را از لذت ناشی از مشاهده بدبختی دیگران بدست می آورد (cf. Plato. Philebus. ۴۸abc). او ، تحت چالش می پذیرد بدخواهی عاطفه بدی است و با خواست اولیه او تضاد دارد. او سپس موافقت می کند که آن می تواند رنج ناشی از خوش بختی دیگران باشد. (cf. svf. i. ۴۳۴) و ارونگی کامل از نقطه شروع او.

<sup>۲</sup> . من از بارنز (۱۹۹۷: ۲۹) Barncs برای ترجمه اصطلاح منطقی بهره گرفتم.

در بحثی وارد می شوند، عجز تر و دست پاچه تر می شوند و بعد رد و بدل توهینی می شود. اولین و اساسی ترین مسأله در باب سقراط اینست که هیچ وقت در مکالمه شرکت نکرد که سوء استفاده کند و یا تهاجمی باشد اما با سوء استفاده دیگران روبرو شد ... پس چی؟ خوب، امروزه این مسئله خیلی امن نیست، به خصوص در روم. (۱۷-۱، ۱۲، ۲)

اپیکتتوس توضیح می دهد که تمرین کننده فعلی دیالکتیک سقراطی "به وضوح بهتر است که آن را در گوشه ای انجام ندهد." بجای آن:

۳۱ "او باید همانطو به یک مرد ثروتمند با درجه کنسولی نزدیک شود و از او [سوالات سقراطی معمولی] سئوالاتی بپرسد:

می گویم، آیا می توانید به من بگویید که اسب های خود را به چه کسی واگذار می کنید؟

بله می توانم.

برای بعضی از افراد تصادفی که از اسب سواری بی خبرند؟

قطعاً نه.

و به چه کسی در زمینه طلا یا نقره یا لباسهای خود اعتماد می کنی؟

دوباره، نه به هر کسی.

---

<sup>۱</sup> .مراجعه به Plato, Gorgias ۴۸۵d. جایی که کالیکس سقراط را به "صحبت کردن با سه یا چهار

جوان در یک گوشه متهم می کند

آیا قبلاً فکر کرده ای که بدن خود را به کسی واگذار کنی تا از آن مراقبت کند؟  
البته.

احتمالاً کسی که در تمرینات بدنی یا پزشکی تجربه دارد؟  
بله.

آیا اینها دارایی اصلی شما هستند ، یا چیزی دیگر برتر از اینها داری؟  
منظور شما از چیزی چیست؟

آنچه درباب امور آسمانی از آن استفاده می کنی، و با آن در باب هر چیز داوری و فکر می کنی.

فکر می کنم منظورت روح باشد؟  
درست است ، منظور همان است.

برای اهداف آسمانی، من آنرا برتر از همه دارایی های خود می دانم.

می توانی بگویی از چه طریق مراقب روح خود هستی؟ بعید است مرد خردمند و برجسته سیاسی چون شما با بی احتیاطی و بی دقتی اجازه دهد شخصیت اصلی او مورد غفلت و ویران شود؟  
قطعاً نه.

آیا شما خودتان مراقب آن هستی؟ آیا آنرا از کسی آموخته ای یا خود یاد گرفته ای؟  
بنابراین اکنون این خطر وجود دارد که اولاً او بگوید:

دوست خوب من کار تو چیست؟ آیا استاد من هستی؟

و سپس اگر به آزار او ادامه دهی ممکن است دستش بالا رفته و سیلی بزند.

قبل از افتادن در شرایط فعلی ، خیلی علاقه مند به این فعالیت بودم.

(۲۰۱۲، ۱۷-۲۵)

از این مکالمه چه می توانیم بیاموزیم؟ آیا توصیه ای برای تقلید از سقراط است یا برعکس؟ آیا این نتیجه اعتراف صادقانه اپیکتتوس در کوتاهی خود در مباحثه با یک فرد عامی است؟ چگونه می توان ستایش سقراط در باب اثربخشی زبان عادی را تفسیر کرد و این سخن که ما نمی توانیم بحث با اصطلاحات فنی و حکم در فضای آزاد با شخص برجسته ای مخالفت کنیم؟

پاسخ همه این سؤال ها ، به اعتقاد من ، ما را ملزم می کند تمام متن را به عنوان درس برای دانش آموزان تفسیر کنیم که چگونه روش جدلی سقراطی را در زندگی روزمره خویش بکار ببرند یا بکار نبرند.

جاناناتان بارنز با ملاحظه این جمله " ما نمی توانیم با اصطلاحات فنی مخالفت کنیم " می گوید اپیکتتوس همفکران خویش را به علت اشتیاق برای اصطلاحات فنی نقد می کند. او در حال نقد تند نیست. جمع اول شخص به جای اعتراف صادقانه ، نشان از همدستی مودبانه دارد<sup>۱</sup>. من مطمئن هستم که این درست است. اما اگر اپیکتتوس به دانش آموزان خود توصیه می کند از استفاده سقراط از زبان عادی تقلید کنند ، توقع او از دانش آموزان در باب پرسش های سقراط گونه او در گفتگو با فرد برجسته رومی

---

<sup>۱</sup>. Barnes(۱۹۹۷:۲۹)

و خشمی که می انگیزد چیست و نیز پذیرش او که چنین مکالمه هایی در دوران جوانی او در روم اتفاق افتاده است؟

شاید اپیکتتوس قبل از تبعید دسته جمعی فلاسفه توسط دامیتان در سال ۹۵ میلادی چنین تجربه ای احتیاط آمیز داشته است ، اما من اینرا سخن او می دانم: سعی کنید در بحث با مصاحبه کننده بر اصول او تکیه کنید و مراقب باشید در زمینه بهره بردن از سئوالات سقراطی حالت مقتدرانه به خود نگیرد که باعث دشمنی می شود. توصیه جهت درگیر شده با مقام رسمی برجسته تقریباً مضحک است. اپیکتتوس به شاگردان خویش می گوید نباید سعی کنند بهتر از سقراط عمل کنند و نگران طعنه کالیکس به سقراط باشند که می گفت او گفتگو با جوانان جوای سیاست را ترجیح می دهد (see (n. II above)). ما باید به اپیکتتوس اینگونه بنگریم که به دانش آموزانش توصیه می کند از گفتمان آنها متناسب با طرز تفکر و موقعیت اجتماعی شرکت کننده باشد.

خوانندگان افلاطون با تغییر سبک دیالکتیکی سقراط در مباحث آشنا هستند در رساله گرگیاس ، حرکت از گرگیاس به پولوس و کالکیس یک نمونه بارز است. به همین ترتیب ، ما در می یابیم اپیکتتوس در دیالکتیک با توجه به سن و پیشینه افرادی که با آنها صحبت می کند متفاوت است. وقتی او ماکسیموس<sup>۱</sup> ، فیلسوف و مدیر، را ملاقات می کند(۳،۷) چنان فیلسوفی دیگر با او بحث می کند و از تکنیک ها می پرهیزد. در مقابل ، وقتی یک بلاغی در راه رفتن به رم برای دادخواست ، با وی در مورد تجارت خود مشورت می کند(۳،۹) او در ابتدای مکالمه خود به مرد اطلاع می دهد که نوع مشاوره ای که برای ارائه به وی ارائه می دهد را نمی توان در یک ملاقات مختصر ارائه داد(مراجعه به صفحه ۱۲).

---

<sup>۱</sup>. Maximus



در اینجا ما مشاهده می‌کنیم اپیکتتوس ایده دیالکتیک افلاطون را چون تعهدی همگانی ملاحظه می‌کند جایی که سؤال کننده یا فیلسوف نه کمتر از مخاطب داوری‌های خویش را به محک آزمون می‌گذارد. با توجه به این متن، سؤال مسخره رومی برجسته در پایان سال ۳۱ ناتمام ماند زیرا مکالمه فاقد احترام متقابل و تشویق به برخورد درست سقراطی بود.

### ۵-۳ خود آزمایی و خود یابی

مطالبی که در این فصل ارائه داده ام، اعتراض مرا در مورد ارائه "گفتارها" بعنوان موعظه یا نقادی گزنده دوباره تقویت می‌بخشد. این برچسب‌ها، حکایات پرمغز، سخنان روشن، اغراق و نصایح را بعنوان گوهر و هدف دیالکتیک او بیان می‌کند. در حالی که اپیکتتوس به طور مداوم از ابزار بلاغی استفاده می‌کند، هدف وی در انجام این کار صرفاً موعظه نیست، بلکه این است که دانش آموزان را به ملاحظه خویشتن دعوت کند، اولاً که آنها به طور بالقوه تمام منابع لازم را برای یک تحقق زندگی خوب و تمام دارند و ثانیاً که استدلال، خودمختاری و نظم برای فعال کردن منابع ضروری است.

هر گفتمان دارای این هدف احتمالی است. استدلال‌ها به ندرت دارای یک فرم منطقی دقیق هستند، اما حاوی حداقل مقدمات کامل و نتایج روشن می‌باشند. انسجام دلایلی دیالکتیکی است تا صورتی. منظور من آن است "گفتارها" برای افرادی بیان شده که در شرایطی هستند که می‌خواهد زندگانی آنها زندگی باشد بدون ناامیدی و بی‌قراری عاطفی. اپیکتتوس فکر نمی‌کرد افکار او به لحاظ نظری صرف مؤثر باشد. او فرض می‌گیرد و افرادی را نشانه می‌رود که می‌خواهند زندگی بی‌خطا و بی‌استرس داشته

باشند. دلایل او بدین خواسته ها مشروط است (مراجعه به ۴،۳). اینها (مخاطب گفتارها) به افرادی نشانه نمی رود که در سخن تند او انتخاب می کنند که برده باشند.

در زمان او، مکتب رواقی به سیستم مدرسه ای خیلی بالا بدل شده بود. فلاسفه رواقی بعلت علاقتشان به پارادوکس های منطقی و اینکه اخلاقی و فیزیک آنها با اصطلاحات فنی شان داری تمایز بسیار ظریف است شهره بودند. اپیکتتوس مخالف این اصلاحات نیست، اما او به ندرت در "گفتارها"ی باقی مانده با آنها سر و کار دارد. دلیل او، همانطور که مدام توضیح می دهد، این است که چنین فنی باید در محدوده دانش آموزان بسیار پیشرفته باشد. دغدغه اصلی او-آرزوها و اجتناب ها- است، آن چیزی که مبحث اولی فلسفه می نامد، مطمئن شدن در اینکه شخص در آنچه آرزو دارد شکست نخورد و از آنچه راه گریزی نیست (اجتناب) نگریزد. (۳،۲،۱ و نیز فصل ۴،۴). تمرکز او برسقراط نشانه عزم بسیار جدی وی در بازگشت مکتب رواقی به هدف اصلی خود مبنی بر تغییر شکل ارزشها و اهداف مردم است.

هشدار اپیکتتوس علیه یادگیری شتابزده مدرسی با پیشرفت فلسفی می تواند این تصور را ایجاد کند که او از تخصص منطقی یا استدلال دقیق جلوگیری می کند. برعکس این نظر لازم است قطعه ۱،۱۷ مطالعه شود. او معیارها و عملکردهای نقادانه منطق را نه تنها با توسل به اعتبار مکتب رواقی قدیم بلکه با توجه به سقراط، که با آزمودن کلمات و پرسش از معنای آن شروع می کرد توجیح می کند (۱،۱۷،۱۲). منطقی که اپیکتتوس بنیادی می داند، توانایی هر فرد عادی برای اندیشیدن درباره پایه ها و سازگاری باورهای شخصی، آرزوها و انگیزه ها می باشد. این توضیح می دهد که چرا او خود از اصطلاحات فنی مکتب رواقی سنتی جلوگیری می کند. او آموزه هایی را که از این طریق بیان می شوند، شرح نمی دهد. در عوض، همانطور که او در درس دیالکتیک اصرار دارد (۱-۲،۳۰) او سعی می کند مخاطب خود را با استفاده از

اصطلاحات روزمره مانند میل ، هدف ، آزادی و خوشبختی ، با حداقل ارجاع به تئوری باطنی درگیر کند.

" گفتارها"ی او درسی دیالکتیکی هستند که مخاطب را دعوت به آزمودن خویشتن می کند با تفکر در باب اصطلاحات روزمره و مقایسه آن با آنچه اپیکتوس پیشنهاد می کند. بنابراین ، او این امر را آشکار می سازد که مردم می خواهند خواسته هایشان برآورده شود. با این حال ، خواسته های واقعی آنها غالباً برآورده نمی شود و در نتیجه باعث ناراحتی آنها می شوند. به گفته وی ، مسئله در این نیست که آرزو برآورده شود انسان به طور طبیعی به دنبال تحقق خواسته های خود است. بر این اساس ، راه حل سرخوردگی این است که تمایلات شخصی را انحصاراً در منطقه ای که موفقیت به دست می آورد ، متمرکز کنیم.

چگونه اپیکتوس ثابت می کند که چنین سپهری وجود دارد؟ برای انجام این کار ، او به سادگی نمی تواند به باورهای نآزموده مردمی یا مفاهیم توسل جوید. با این حال ، او به طریقی پیش می رود که به جای جزمی بودن یا تجویز کردن ، مردم را ملزم به آزمودن خویش و پاسخگویی به مجموعه ای از سوالات می کند. اینجا نمونه بارز است (برای کل متن به صفحه ۲۰۹ مراجعه کنید):

"۳۲ دوست من شما اراده ی داری که طبعاً نامحدود و بی مانع است. آنرا بر شما ثابت می کنم، نخست سپهر تصدیق است. آیا کسی می تواند شما را مجبور به تصدیق امری کند؟

نه نمی تواند.

کسی می تواند شما را مجبور کند امر نادرستی را بپذیری؟

نه نمی تواند.

شما می بینید در این سپهر اراده ای داری که بی مانع و نامحدود است. آیا در سپهر خواسته ها و انگیزه ها تفاوتی وجود دارد؟ چه چیزی بر انگیزه ای الا انگیزه ای دیگر غالب می شود؟ چه چیزی بر آرزو و اجتنابی غالب می شود الا آرزو و اجتنابی دیگر؟ اگر کسی مرا به ترس از مرگ تهدید کند، او مرا محدود کرده است. آنچه شما را محدود کرده است تهدید نیست تصمیم شماسست مبنی بر اینکه چیزی دیگر انتخاب می کنی تا مردن" (۵-۱۷,۲۱-۱).

آموزه ای در پس سؤال ها و پاسخ هایی که استدلال اپیکتتوس را می سازد آشکار است. این آموزه ، که او از تکرار آن هرگز خسته نمی شود ، در اصل خودبنیادی کامل اراده (prohairesis) است. آنچه اپیکتتوس تحت این اصطلاح مراد می کند خود شخص با ظرفیت عقل، آرزو، توجه و آگاهی واکنشی است (مراجعه به بخش ۸,۱). زیرا او ظرفیت خودبنیادی را به عنوان هدیه ویژه خداوند به گونه های ما می داند (see.p. ۱۲, ۱, ۱) آموزه ای که نه تنها در اخلاق و منطق او بلکه در فلسفه طبیعت او نیز حائز اهمیت است.

تمرکز خاص اپیکتتوس بر prohairesis و نیز عدم علاقه او به مسائل تقدیر و مسئولیت پذیری که مورد توجه خروسیپوس بود قبلاً بیان گردید.. با این وجود ، هنوز هم تمایل شدیدی وجود دارد که اپیکتتوس را رواقی ارتدکس ملاحظه کند. من ترجیح می دهم او را اندیشمند و معلم بدانم ، در جهت گیری کلی رواقی، اما در مباحث مهم و روش بسیار سقراطی تر از رواقیون است. ایمان بی چون و چرای او به خودبنیادی اراده و مفاهیم ذاتی انسان در باب خوبی و بدی، مشخصه کامل و مرکزی فلسفه اوست. آنها همچنین توضیح می دهند چرا براهین و نصایح او نشان سقراطی دارد. اپیکتتوس، چون سقراط در مکالمه های اولیه افلاطون، آموزه های پیچیده ای را به مخاطبان خود تحمیل نمی کند. در عوض، او بدانها توصیه دارد خویشان را بشناسند، خود آزمایی

بعمل آرند، سرچشمه خوبی که فقط از درون است را، جدای از احتمالات برونی، کشف نمایند، و درعین حال، قادر باشند سعادت شخص و بزرگ منشی را ایجاد کنند.

بزرگی اپیکتتوس به عنوان یک فیلسوف، درک او از این است که تنها استدلال اخلاقی که می تواند برای کرامت انسانی مناسب باشد، استدلالی است که به افراد نشان داده می شود که چگونه باید آنها را نسبت به خودشان بکار ببرند، این کار نه به این دلیل است که به آنها یک وظیفه توسط یک مرجع گفته می شود بلکه آنها (دلایل) نمایانگر دلایلی هستند که قابلیت امتحان و آزمایش دارند و اگر متقاعد کننده باشند صلاحیت درونی سازی دارند. اپیکتتوس، علی رغم، هویت رواقی تحت تأثیر نصایح و دلایل سقراط افلاطونی بود.

### ۳,۶ سقراط رومی

درباره تأملات سقراطی اپیکتتوس چیزهای بیشتری وجود دارد از آنچه که در این فصل با آنها پرداخته ام. اثر سقراط تقریباً در هر صفحه از "گفتارها" موجود است. زیرا، جدا از تخصیص و پذیرش روش سقراطی، اپیکتتوس دائماً از لحظات عالی رفتار سقراط در حین دادگاه و بعد از آن یاد می کند. علاوه بر این، او دوست دارد سقراط را به اصرار و در برابر ثبت تاریخی ایده آل و به روز کند، که او یک مرد بزرگ خانواده (۳,۲۶,۲۳) و حتی نمونه پاکیزگی بود (۴,۱۱,۱۹).

در کتاب "راهنما" سقراط با دو نظر ثابت اپیکتتوس پیوند خورده است، داوری، و نه اشیاء، باعث آشفتگی آدمی می شود (Ench.۵) و لازم است در توجه به دلایل اشخاص سست نباشیم (Ench.۵۱).

با توجه به همه اینها، پژوهشگران به طور کلی، توجه کمتری به الگوی سقراطی در اپیکتتوس داشته‌اند. یک دلیل اقتدار اعمال شده توسط کتاب آدولف بونفورد<sup>۱</sup> باشد (۱۸۹۴-۱۸۹۰) که در آن اپیکتتوس تماماً یک رواقی ساده است و کمی توجه هم به سبک و روش کتاب "گفتارها" می‌شود. دلیل دیگر این واقعیت است که "گفتارها"، بیشتر بخش‌های آن، که در نسبت به گفتگوی سقراطی تهیه شده توسط افلاطون و گزنفون بسیار متفاوت تر است، که دارای ماهیتی متمایز و مشخص است. دلیل سوم، عمیق تر از هر یک از اینها، می‌تواند درک این باشد که اپیکتتوس نمی‌تواند به طور واقعی سقراطی باشد، زیرا او مرتباً از جهل خویش یا از اشتغال ذهنی برای کشف سئوالات اخلاقی سخن نمی‌گوید.

با این حال، در حقیقت، اپیکتتوس به طور مداوم نسبت به صلاحیت و هویت خود به عنوان یک فیلسوف، ساکت و متواضع است (مراجعه به بخش ۴،۶). ما از تواضع و پنداری که او از دانش آموزان ابتدایی انتظار دارد متوجه شده ایم و نیز نمونه‌هایی از طنز او را دیده ایم. او مانند سقراط افلاطون، هیچ علاقه‌ای به گمانه زنی در مورد جزئیات دقیق دنیای جسمی ندارد (مراجعه به ص ۱۴۹).

اینکه آیا گفتگوهای سقراطی افلاطون به همان اندازه که باز (نامم) هستند به همان اندازه سطحی هستند و اینکه آیا سقراط او صادق است یا اعتراف به نادانی او مطلق است، موضوعی برای جدال‌های عالمانه است. حتی اگر به هر دو سوال قاطعانه پاسخ دهیم، باید بپذیریم که سقراط افلاطونی، حتی در دیالوگ‌های مشهور به سقراطی،

---

<sup>۱</sup>. Adolf BonhOffer

به سختی در مورد آموزه هایی مانند آنچه من هنگام تشریح گرگیاس لیست کردم بحث می کند. از نظر تاریخی ، الگوی سقراطی اپیکتتوس امور زیادی بر آن می رود.

او آشکارا آگاه بود که مکتب رواقی ، هر چقدر که توسط سقراط نشان داده شده بود ، یک تحول بعدی بود. او بعنوان معلم ، تحت هویت رواقی ، طیف وسیعی از درس های مشخص برای تعلیم به دانش آموزان ارائه می دهد. اپیکتتوس با توجه به زمان و مکان خود ، جهت تعلیم فلسفه یونانی - رومی به جوانان یونانی-رومی ، مجبور شد الگوی سقراطی را تا حدودی بپذیرد. و بنابراین سقراط او ، مانند خودش ، چونان پدر و نه یک مربی ، متناسب با جامعه روزگار خود نبود. آنچه از ما باقی مانده است ، با تمام شرایطی که بیان شد ، سهم خلاق سقراط در آثار افلاطون و گزنفون است.

## خوانش بیشتر و یادداشت ها

### سقراط در سنت رواقی

جهت تأثیر سقراط بر مکتب رواقی مراجعه کنید به:

Long (1988), Sedley (1993), Van der Waerdt (1994), and Alesse (2000).

مفهوم رواقی دیالکتیک توسط Long (۱۹۷۸) (صفحات انتهایی مربوط به اپیکتتوس می باشد) با متون و تفاسیری LS۳۱ مورد بحث قرار گرفته است.

تأثیر مهم سقراط بر اپیکتتوس در اثر قدیمی بونفرد (۱۸۹۴, ۱۸۹۰) Bonhoffer  
نیامده است، در حال که اشلنگوبا (۱۹۴۳) Schweingruber

چیزی بیش تر از فهرست ناقص اشارات اپیکتتوس نسبت به سقراط را بیان می کند.  
مطالعاتی جامع در باب نحوه تلقی اپیکتتوس از سقراط انجام گرفته است که شامل

: Doring (۱۹۷۹) and Gourinat

رساله دورینگ (Doring) از جهت تأثیر سقراط بر سنکا و خروسپوس هم باید مورد  
مطالعه واقع شود.



## نقش گرگیاس افلاطون

جاگو (۱۹۴۶) Jagu اشارات اپیکتتوس به مکالمات سقراط را جمع کرد و بحثی مهم کرد. او توجه چندانی به اظهارات اپیکتتوس در مورد دیالکتیک سقراطی نمی کند، اما نشان می دهد که اپیکتتوس تا چه حد به افلاطون توجه کرده است، بویژه در رساله گرگیاس (مراجعه به صفحات ۸۶-۷۱ کتاب او) برای تصویر او از سقراط به Xenophon (p. ۵۰) مراجعه کنید. من ترجمه گرگیاس را از Irwin (۱۹۷۹) بیان کردم. درباره گرگیاس بعنوان منبع اولیه اخلاق سقراطی به Vlastos (۱۹۹۱) مراجعه نمایید.

### تأثیر روش جدلی سقراط در "گفتارها"

Döring (۱۹۷۹: ۷۴-۶) به طور خلاصه به مطلب پرداخته است. برای ترجمه کامل و تفسیر اپیکتتوس در ۱،۱۱ به Dobbin (۱۹۹۸) مراجعه کنید. ولاستوس درباره روش جدلی سقراطی در (Vlastos ۱۹۹۴a = Vlastos ۱۹۸۳) و در (Vlastos ۱۹۹۱) بحث می کند.

در باب مباحثات او به Kraut (۱۹۸۳) و Vlastos (۱۹۹۴a) مراجعه کنید. در باب نحوه مواجهه والستوس نسبت به تفکر اپیکتتوس در باب سقراط - Long (۲۰۰۰: ۹۱) (۲ مطالبی آورده ام. در افلاطونیان بعد از اپیکتتوس، نقشی که من به تصورات ذاتی بعثت پذیرش او از روش جدلی سقراطی می دهم در مفهوم عام (koinai ennoim) بیان شده است.

Olympiodorus، در تفسیر خود بر گرگیاس افلاطون، مفاهیم عام را توضیح می دهد (از دلایل اصلی آغاز می کند) بعنوان بنیان های خدا دادی برای عمل درست. (Westerink 1970: 51)

برطبق نظر Olympiodorus، سقراط نظر گرگیاس را رد می کند با توجه به پذیرش او بر اینکه سخنور ممکن است اشتباه کند با سخن سابق گرگیاس مبنی بر مفاهیم بنیادی و اینکه سخنران می داند آنها صحیح هستند متباین است

.Westerink( ۱۹۷۰: ۶۳)

(۱۷-۱۱۶: ۲۰۰۰) Tarrant دریافت زمانی که المپیودوروس بسیاری از ادعاهای Vlastos در مورد استدلال سقراط را پیش بینی کرده است، بویژه با توجه به اینکه باورهای اخلاقی در درون سؤال کننده و پرسشگر وجود دارد، او این موضوع را با توجه به آگاهی شخص (هوشیار یا ناهوشیار) به مفاهیم عام توضیح می دهد.

من در فصل ۲ (ص ۵۶) نشان دادم که اپیکتتوس مکالمات سقراط را بخوبی بیان می کند تا مواظ را با روش جدلی ترکیب کند. من به این نکته اهمیت می دهم در پاسخی که به (Kamtekar ۱۹۹۸: ۱۵۴) می دهم. با اصرار وی بر وابستگی اپیکتتوس به سقراط، اصرار وی مبنی بر حذف خود رأیی، او نشانه ای در اپیکتتوس برای عزیمت از سقراط بخاطر رفع اختلاف می یابد. او قطعه ۹-۱۴،۸،۳، جایی که اپیکتتوس به مطلب اشاره می کند، توضیح می دهد و می افزاید: روش جدلی برخلاف خود رأیی است و این اولین نکته ای است که سقراط انجام می دهد. من در پاسخ گفتم مطلب به طور کامل منتقل نشده است، ما نمی دانیم اپیکتتوس گفته است که سقراط دومین را انجام داد یا نه. اما از آنجا که او اهمیتی خاص به سقراط می دهد، این یک حدس عادلانه است که وی جنبه برجسته گفتمان سقراط را رضایت بخشیدن به نظر خود در مورد تفاوت دانست. (Repici ۱۹۹۳) سؤال می کند که روش جدلی چه نقشی در تئوری منطقی مکتب رواقی داشته است، اما او کارکردهای آموزشی آن را در روش اپیکتتوس در نظر نمی گیرد.

## داده ها و مفاهیم

مفاهیم اولیه سقراط درباره داده ها (phafhtasiai) در ۳۹-۴۰ LS جمع آوری و بحث شده است. برای بحث بیشتر به (Inwood (۱۹۸۵) and Annas (۱۹۹۰:)) مراجعه کنید. من در (Long (۱۹۹۱)) در باب استفاده درست از داده ها بحث کرده ام. مطالعه قدیمی مفاهیم رواقی (ennoim) و پیش مفاهیم (prolêpseis) در ( ۱۹۷۱ ) Sandbach موجود است که نشان می دهد بحث های اپیکتتوس درباره مفاهیم ذاتی در اخلاق دومی است. اپیکتتوس ، مکالمه ای کامل به تصورات ۱،۲۲ اختصاص می دهد که توسط (Dobbin (۱۹۹۸)) ترجمه و بحث شده است و در (ص ۱۸۸) پیشنهاد خوب مطرح کرده است اصالت اپیکتتوس در فهم آنها بعلت نیاز به پاسخ به نقد شکاکیت است به ۲،۱۱ و ۲،۱۷ مراجعه کنید.

## فصل چهارم

### فلسفه و آموزش

"فلسفه ورزیدن تحقیق این است که چگونه آرزو و اجتناب خویش را بی محدودیت بکار بندیم" (۳،۱۴،۱۰)

#### ۱-۴ عقل گرایی، تجربه گرایی، سعادت گرایی

برداشت اپیکتتوس از فلسفه را می توان در عنوان "هنر زندگی" رواقی خلاصه کرد (۱،۱۵،۲)، اما او در نظرهای کلی خویش وابستگی رواقی خود را نمایان نمی کند. در عوض، او اندیشه هایی در باب ماهیت و جذابیت های فلسفه را به طریقی ارائه می دهد که انتظار دارد هر کسی جذب وسوسه اندیشه رقیب شد علاقه یابد. نه تنها مکتب رواقی بلکه عبارات مدارس دیگر نیز کمک بخش به اظهارات او در باب طبیعت و هدف فلسفه است. او به ویژه، آنگونه که بیان شد، با سقراط افلاطون هماهنگ است. وسعت آثار او دو عملکرد نزدیک بهم دارد.

اولاً، او فلسفه را بعنوان شکل ضروری تحقیق، برای کسی معرفی می کند که برپایه عقاید صرف از زندگی ناراضی است، و فلسفه زمینه تحقیقی فراهم می کند که شخص معیارهای دقیقی برای زندگی هماهنگ رضایت بخش و عالی داشته باشد (۲،۱۱،۲۳).



می رود ، تشخیص او از انگیزه های کلی برای مشارکت در فلسفه فارغ از وابستگی های نظری ، کاملاً مشخص است. موضع او در اینجا از خود اوست هر چند در فکر یا عبارت از افلاطون یا عقل گرایی مکتب رواقی تأثیر پذیرفته باشد:

"۳۳" بر حیوان عقلانی یک چیز غیر قابل تحمل است غیر عقلانی بودن، اما امور عقلانی قابل تحمل هستند. شلاق زدن غیر قابل تحمل نیست.

چگونه؟

نگاه کنید که چگونه اسپارتهای وقتی می فهمیدند که منطقی است شلاق می زدند.

اما آیا آویخته شدن از آن غیر قابل تحمل نیست؟

بسیار خوب ، هر وقت کسی احساس کند که امری معقول نیست ، می رود و خودش را آویزان می کند.<sup>۱</sup>

خلاصه ، با توجه به این نکته ، خواهیم فهمید که هیچ چیز به اندازه غیرمنطقی بودن گونه های ما را ناراحت نمی کند ، و برعکس ، هیچ چیز به اندازه استدلال از آن دلجویی نمی کند.(۴-۱،۲،۱)

"۳۳" هر روح عقلانی به طور طبیعی از تعارض بیزار است، اما تا زمانی که شخص از درگیری در تضاد آگاه نباشد ، هیچ کاری برای جلوگیری از عمل ناهماهنگ او وجود ندارد. با این حال ، هنگامی که او آگاه شد ، او مجبور به کنار گذاشتن و جلوگیری از

---

<sup>۱</sup> . نمونه خوبی از طنز تلخ اپیکتوس ، او به طرز مسخره ای به آموزه رواقی اشاره می کند که یک خودکشی با استدلال قابل توجیه است. در ادامه این بخش او نشان می دهد که مردم نسبت به آنچه منطقی یا غیر منطقی می دانند بسیار متفاوت هستند. مراجعه به صفحه ۲۳۸

تضاد است ، دقیقاً همانطور که کسی که درک می کند که چیزی ناصحیح است ، به زور مجبور به کنار گذاشتن امر غلط است ، هرچند تا زمانی که خود را نشان ندهد ، آن را به عنوان درست تصدیق می کند. ۲,۲۶,۳) . و برای مطالعه کامل مکالمه مراجعه به صفحه ۷۴)

۳۴" دلیل تصدیق ما به هر امری چیست؟

به این دلیل که آن همان مورد به نظر می رسد.

بنابراین، غیرممکن است تصدیق امری که آن مورد به نظر نمی رسد.

چرا؟

زیرا طبیعت ذهن اینست که درست را تصدیق نماید و از نادرست دوری کند و در باب قضایایی که درباره امور ممکن هستند شکاک باشد.

دلیل این امر چیست؟

در این امر تجربه، اگر بتوانی، مثلاً شب است.

من نمی توانم.

تجربه خود را رد کن که اکنون روز است.

من نمی توانم.

با این حال تجربه را داری که ستاره ها به تعداد زیاد هستند یا نیستند.

من نمی توانم.

بنابرین می توانید مطمئن شوید وقتی کسی امر نادرستی را تصدیق می کند مایل بدان کار نبوده است (زیرا ، همانطور که افلاطون می گوید ، هر روح ناخواسته از حقیقت محروم است) اما باطل برای او حقیقت به نظر می رسد.

(۵-۱،۲۸،۱)<sup>۱</sup>

اینها نمونه ای از جاهای بیشماری است که اپیکتتوس عقلانیت خوش بینی خود را ابراز می کند. آنچه مشخص است اعتماد او نسبت به این است که انسان عشق عمیقاً طبیعی به حقیقت دارد ، این امر از پاسخگویی آنان نسبت به دستیابی یا غیبت شواهد و مقاومت در برابر ناهماهنگی و تناقض پیداست.

عقل گرایی خوش بینانه کاملاً کلی است. همانگونه که قطعه ۳۴ نشان می دهد ، اپیکتتوس مایل است آن را با توسل به نمونه های استاندارد اعتماد مردم به امور واقع روشن توضیح دهد. با این حال ، کاربرد اصلی آن برای او مبتنی بر این فرض به همان اندازه کلی و مشابه است که انسان دارای یک مجموعه عمیقاً طبیعی از ترجیحات و انگیزه ها است:

۳۵ "آنگونه که طبع هر روح است که درستی را تصدیق و نادرستی را رد و قضایای نامطمئن را تعلیق کند و نیز چنان است طبع آن به خوبی انگیزه شده و از بدی بگریزد و بی توجه باشد نسبت به آنچه نه خوب و نه بد است...خوبی جذاب برای روح به نظر می آید و بدی روح را از خویش دور می کند. هیچ وقت روح تصویری آشکارتر نداشت

<sup>۱</sup> متن افلاطونی که اپیکتتوس اول بدان اشاره دارد *Sophist 228c* می باشد، او آنرا دوباره در ۲،۲۲،۳۶ می آورد. جهت شناخت شناسی رواقی و سنت غیر شکاکانه ای که اپیکتتوس در این صفحات بر آن واقع است به (Dobbin ۱۹۹۸: ۲۱۹-۲۰) مراجعه کنید.



مگر زمانی که سکه قیصر را رد کرد. این سرچشمه انگیزه ها برای انسان و موجودات الهی است. (۴-۳،۲،۳)"

این صفحه نمونه دیگری از نگرانی اپیکتتوس برای دفاع از فلسفه است.<sup>۱</sup> خوبی و بدی که در اصطلاحات کاملاً نامعین ارائه شده است، نفع یا ضرری است که انسان ها آنرا می خواهند یا از آن گریزان هستند. اپیکتتوس این نکته را با مشاهده اینکه هر شخص آرزومند سعادت است و از ضد آن گریزان است بیان می کند، آنگونه که جایی دیگر هم آورده است (مراجعه به صفحه ۱۹۴). بگذارید این نکته را سعادت گرایی او نام نهمیم. او بعنوان عقل گرای خوشبین و سعادت گرا، خود را با سنت کلی فلسفه یونان مرتبط می داند.

فقدان توافق نسبت به آنچه عقل گرایی می تواند ارائه دهد و آنچه خوبی و سعادت بدان نیازمند است، به همان اندازه برای سنت مهم است. عشق به حقیقت در اصل کاملاً سازگار با خطا یا شک و تردید است و آرزو برای خوبی و سعادت ممکن است همه جایی باشد اما در عمل کردن آن به تصورات غلط و عدم قطعیتی می رسیم که آنها چه هستند و چگونه می توان به آنها دست یافت. اپیکتتوس برای مخاطبانی می نویسد که در مدارس اپیکور و ارسطوئیان با معرفت شناسی، جهان شناسی و اخلاق متمایز شرکت می کردند و دانش آموزان بالقوه او ممکن بود توسط نقادی شکاکان نسبت به مدارس اصولی چون رواقیون اغواء شوند. لازم است او نشان دهد چرا خصوصیات فلسفه

<sup>۱</sup> او نظر خود را در باب انگیزه های انسانی با توجه به تقسیم بندی استاندارد رواقی از ارزش ها به سه طبقه خوب و بد و امور بی تفاوت بیان می کند. (نه خوب و نه بد). - او ادعا نمی کند که مردم به طور کلی در مورد آنچه که به هر یک از این دسته ها اختصاص می دهند، توافق دارند - غیر رواقی ها با رواقی ها مخالف هستند، کسانی که مواردی چون ثروت و فقر را در گروه بی تفاوت ها جای دادند. (مراجعه به (p. ۱۰، ۱۳۶، ۴) - انگیزه های انسانی یکی از این سه شکل است.

او نیازمند گذشت از کسانی است که عاشق حقیقت هستند به کسانی که جویای سعادت هستند.

او راه های بسیاری برای تشویق و تحریک مخاطبان خود دارد ، اما در اینجا بر روی مواردی تمرکز می کنیم که نشان دهنده تلاش های وی برای پایه گذاری رویکردی به فلسفه مبنی بر پیشینه های آن بنیان نهاده شده است. از سقراط به بعد ، فلسفه به طور مرتب به عنوان تلاش در جهت معرفت شناخته می شد. از نظر ایده آل انتظار می رفت که مشکلات را معین و حل نمایند ، و راه حل هایی تهیه کنند که درکی مستدل از حقایق اساسی مربوط به طبیعت به طور کلی و طبیعت خاص بشر را شکل دهد. اعتقاد به عدم کفایت عقاید صرف و جلو رفتن با تحقیق از آنچه نمی دانیم- این پیش فرض های سقراطی به طور ضمنی توسط نمایندگان همه مدارس تأیید شده است . اپیکتتوس با شدت به آنها توجه می کند ، اما شیوه انجام این کار اهمیتی معاصر دارد. همانگونه که او مصمم است به مصاف شکاکیت برود، استراتژی خود را از اعمال باورهای متضاد وام می گیرد، اما او اصرار دارد فلسفه در اینجا ساکن نمی شود با این توصیه که داوری در هر چیز را متوقف کند. عقاید متناقض را باید انگیزه ای برای کشف "معیارهای حقیقت" دانست ، که وظیفه فلسفه بررسی و تأیید آن است.

اپیکتتوس، فیلسوف با آگاهی از عجز و ضعف خویش در برابر ضرورت های مطلق باید آغاز کند(۲،۱۱،۱) یا، با اشاره ای مستقیم به سقراط، این خود رأیی را به کناری نهد که معرفتی دارد (۲،۱۷،۱) . خود رأیی از اینجا ناشی می شود هر شخص ، به طور طبیعی، دارای مفاهیمی از ارزش خوب، بد، سعادت ،عدالت و غیره دارد افرادی که اصطلاحات مربوطه را بکار می برند انکار کاربرد صحیح آنها را می دانند (مراجعه به صفحه ۸۰). آنها این باور ناموجه را به تصورات خویش اضافه می کنند به طورخودسر آنها را در موارد خاص اعمال می کنند و در مورد ارزش چیزها با دیگران مشاجره می

کنند. تا زمانی که طرف های مشاجره بر باورهای شخصی خویش استناد کنند، آنها سنجه ای مناسب برای داوری بین خویش نخواهد داشت. وضعیت مناسب فلسفی زمانی بروز می یابد که کسی از عقاید خویش ناراضی باشد که تنها مبتنی بر داوری های ارزش است ضرورت هایی که در بالا ذکر گردید:

۳۶"آغاز فلسفه را بنگرید، آگاهی به باورهای متضاد، تحقیق در باب مبدأ تضاد، عدم اعتنا و بی اعتمادی به باور صرف، تحقیق در باب صحت یک باور، و کشف معیارهای مشخص، همانند آنچه در باب معیار وزن یا درباب اندازه گیری در اشیاء مستقیم یا کج پیدا کردیم. این نکته آغاز فلسفه است:

آیا باور همه افراد درست است؟

چگونه می توان باورهای متضاد را تصحیح کرد؟

بنابراین همه باورهای صحیح نیستند؟

بسیار خوب، عقاید ما چگونه است؟

چرا باورهای ما بجای باورهای سوری ها یا مصری ها؟ چرا باورهای من بجای باورهای او یا آن؟

هیچ دلیلی نیست.

بنابراین، باور شخصی جهت حقیقت کافی نیست. بدین علت است در باب وزن ها و اندازه ها صرفاً به ظاهر کفایت نمی کنیم و بنابراین برای هر کدام سنجشی خاص می یابیم.

پس، آیا در اینجا سنجشی بالاتر از عقیده داریم؟

پس چگونه است که ضروری ترین موارد در بین انسان ها غیرقابل توصیف و غیر قابل تشخیص باشد؟

پس آنجا سنجشی وجود دارد.

پس چرا دنبال آن نمی گردیم و آن را نمی یابیم ، و وقتی آنرا یافتیم بعد از آن به صورت ناخواسته از آن استفاده نمی کنیم ، حتی حرکتی بدون آن نمی کشیم؟

... چه موضوعی پیش آمده است که می خواهیم تحقیق کنیم؟

لذت.

آنها چنان معیار قرار ده. آنها گونه ی تعادل قرار ده. آیا خوب گونه ای چیز است که شایسته اعتماد و اطمینان است؟

باید چنان باشد.

آیا امر متزلزل شایسته اعتماد است؟

خیر.

لذت امری پایدار نیست. چنین نیست؟

خیر.

پس آنها بردارید، آنها تعادل ننگرید ، آنها از سپهر امور خوب بیرون کنید...این است که چگونه اشیاء قضاوت و وزن می شوند موقعی که معیاری برقرار شده باشد. این تمرین

فلسفه ، بررسی دقیق تهیه معیارها است.<sup>۱</sup> اما استفاده از آنها هنگام آگاه شدن بر آنها ، عملکرد فرد عالی است "

(۲۴-۱۱،۱۳ در آغاز مکالمه ، و همچنین مراجعه به ص ۲۵ و ۷۹)

در اواخر قطعه ۳۶ ، اپیکتتوس با تکذیب مختصر خود از لذت گرایی ، فرضیات رواقی در باب خصوصیات ضروری امر خوب را بیان می کند.

در بستر کنونی ما ، علاقه به متن نکته فنی نیست بلکه نوری است بر صفحات در جهت خوانش اپیکتتوس که فلسفه او را بدون پناه بردن به مراجع اعتقادی معرفی کند. او قبل از نقد لذت گرایی، خود را به گونه ای معرفی می کند که در پی کسی است که از عدم قطعیت مبانی داوری های ارزشی و بحثهای در پی آن ناراضی است.

آنگونه که در آغاز صفحه دیده می شود، فلسفه را امری خطیری می بیند که خطاب به اشخاصی است که از آن (فلسفه) خواستار شناختن صریح و کامل نیازهای فعلی و ناکافی بودن آنها هستند. این یکی از اشارات دائمی او به الگوی سقراطی است. هر چند او رد استدلال سقراطی را نام نمی برد و از آن استفاده مستقیم نمی برد ، ، زمانی که او اولین و بزرگترین عملکرد فلسفه را آزمودن داده ها ، متمایز کردن آنها و ردیف نمودن به آزمون در نیامده ها می داند ممکن است به آن(روش جدلی سقراط) اشاره کند (۱،۲۰،۷). زبان "آزمودن داده ها" رواقی است اما فکر اصلی آن سقراطی است زیرا داده های نیازموده نشان ذهنی است که تسلیم خود آزمایی نگشته است.

---

<sup>۱</sup> در باب سقراط ، نگرانی در باب معیارها ، مراجعه به :

Plato, Euthyphro 7c and Protagoras 356b-3s7a

نقش "معیار" فلسفه از طنین گسترده ای برخوردار است. در این دوره و مدت ها قبل ، واقعیت ها به طور کلی و ارزش ها به طور خاص به موارد بحث برانگیز مبدل شده اند ، که تنها دستیابی ایمن بدانها بوسیله "معیارهای حقیقت" انجام می پذیرد. دلیل منطقی این مفهوم ، تمایل به ایجاد مبانی غیرقابل انکار برای دانش و اخلاق بود ، اما به دلیل اینکه مکاتب فلسفی درمورد شکل بندی معیارها بین خود اختلاف نظر داشتند ، آنها درباره وجود چنین معیارهایی دچارچالش های شک آلود شدند. گاهی اوقات ، اپیکتتوس تمرکز این معیار را به مواد خاص اخلاق رواقی محدود می کند -آموزش و بکار بردن آنچه مطابق با طبیعت است(۱،۱۱،۱۵) -اما درس ۳۶ تا حد زیادی با برداشت گسترده او از فلسفه سازگار است.

#### ۴-۲ انکار شکاکیت

نگرانی اپیکتتوس جهت جای دادن مکتب رواقی در این متن گسترده به خوبی در گفتارها نشان داده شده است که مستقیماً با شکاکیت مقابله می کنند. بحثی فنی و طولانی بین رواقیون و شکاکان در مورد نظرات رواقی وجود داشته است که برخی تجارب ادراکی ما خود گواه و غیر قابل شک است. اپیکتتوس اعتراف می کند دلایل در این موضوع از جانب کارشناسانی است که دقت کافی نداشتند اما او از اعتماد به اعتبار تجارب ادراکی با پاسخ های نیش دار دفاع می کند که از ابتداء بر علیه شکاکیت آکادمی طراحی شده است.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup>. Plutarch, Against Colotes ۱۱۲۲E

۳۷" ممکن است من ندانم چگونه در باب این سؤال داوری کنم که آیا ادراکات توسط کل من درک می شود یا توسط قسمتی از آن؟ هر دو نظر مرا به سختی می اندازد. اما با اطمینان کامل می دانم که شما و من یکی نیستیم. چگونه؟ هر وقت می خواهم چیزی قورت دهم آنرا نه در جای نامناسب بلکه در جای خویش انجام می دهم، هر وقت نانی می خواهم دنبال جارو نمی روم بلکه بعنوان هدف دنبال نان می روم.

شما شکاکان ، که حواس را تضعیف می کنید ، آیا به گونه دیگری عمل می کنید؟ کدام یک از شما وقتی می خواهد حمام کند ، به آسیاب می رود؟

(۱۹-۱۲۷.۱۷)

شکاکیت سخت متهم به تضاد آشکار درونی است.

۳۸" حتی کسانی که در برابر امور صحیح و بدیهی استدلال می کنند مجبور هستند از آنها استفاده کنند. شاید بهترین گواه یک گزاره بدیهی این واقعیت است کسی که علیه آن استدلال می کند خود را مجبور به استفاده از آن می کند.

بنابراین ، اگر کسی علیه گزاره که به طور کلی صادق است استدلال کند ، مهم است که وی مجبور است که اظهارات مخالف را بیان نماید:

هیچ امر کلی درست نیست.

شما، برده، این همچنین صحیح نیست. سپس برای معنای آن: اگر امری کلی است پس آن نادرست است؟ یا دوباره، اگر کس آید و گوید:

شما باید بدانی هیچ چیز قابل شناخت نیست و هر چیزی غیر یقینی است.

یا کس دیگر که گوید:

به من اعتماد کن و به شما کمک خواهد شد: به هیچ کس نشود اعتماد کرد.

یا دیگری گوید:

دوست من از من بیاموز که مشارکت در هر کاری غیرممکن است. این را به شما می گویم ، و اگر دوست دارید ، آن را برای شما اثبات می کنم.

(۵-۱،۲۰،۲)

و با صداقت:

۳۹" آیا واقعیت بیدار بودن را درک می کنید؟

نه (او می گوید) ؛ زیرا حتی در خواب این تصور را دارم که بیدار هستم

آیا این برداشت ها اصلاً تفاوت دارند؟

نه.

آیا من هنوز با این همکار صحبت می کنم؟ برای اینکه بفهمد مرده است چه آتش یا فولادی باید استفاده کنم؟ او آگاه است ، اما وانمود می کند که نیست. او حتی از جنازه هم بدتر است.

انسانی متوجه تضاد نمی شود: او در طریق بدی است. شخص دیگری از تضاد آگاه است ، اما حرکت و پیشرفتی نمی کند. وضعیت او هنوز هم بدتر است. آگاهی و صداقت وی ناپدید گشته ، و عقلانیت او اگرچه ناپدید نگشته ، اما تربیت نیافته است" (۹-۶،۵،۱)



این زبانی قوی است. این دو چیز را بیان می کند: اول ، امتناع اپیکتتوس از همراهی با مکتب شکاکیت در پیش فرض های آن. ثانیاً ، و مهمتر از آن ، عقلانیت خوش بینانه ای که قبلاً بر اهمیت دادن او بر آن تأکید کرده ایم. او بیان می کند اگر این پاسخ های شناخته شده شکاکان را تحت تأثیر نگذارند آنها(دلایل) در کسی که دانش سطحی در باب فلسفه های دیگر و مردم به طور کلی دارد طنین انداز خواهد شد. ملاحظه وی نسبت به نکات ظریف مکتب شکاکیت ژست معروف فردی چون جی ام. مور<sup>۱</sup> را پیش بینی می کند. که از شکاک می پرسد که آیا مطمئن نیست که فیلی زیر میز در اتاق سخنرانی نیست.

اگر آنچه اکنون در باب اپیکتتوس ارائه دادیم همه آنچه بود که در باب او داشتیم ممکن بود او را به عنوان یک مدافع قوی از عقل سلیم بشناسیم. در حقیقت ، اگر این توصیف کاملاً اشتباه باشد برداشت گسترده او از فلسفه تظاهری کامل خواهد بود. او غالباً مخاطبان خود را ملزم به همراهی در آنچه آشکار یا بدیهی است ، می کند ، مانند متونی که قبلاً ذکر شده است ، که ما به آن ۴,۱,۱۳۶ را می افزاییم:

"۴۰"چه موقع می اندیشید که آیا چیزهای سیاه سفید یا چیزهای سنگین سبک است؟ مطمئناً امورظاهری که کاملاً مشهود است را می پذیرید"

اپیکتتوس واقع گرای تجربی بود. اما هدف اصلی وی از قبول این جایگاه ، مشارکتی در مبانی معرفت شناسی نیست بلکه بیان این بود که، با قیاس یا حتی با استنتاج ، می توان مفاهیم اساسی ارزش و اصول یک زندگی خوب را می توان به نمایش گذاشت که مشخص و بدیهی است.

<sup>۱</sup>. G.E. Moore

او این نکته را در سؤالات در ۴۰قطعه بدنبال می آید، بیان می کند:

"۴۱" پس چگونه است که شما می پرسید آیا نباید از چیزهای بی تفاوت به جای چیزهای بد اجتناب شود؟ در واقع ، اینها احکام شما نیستند؛ شما تصور می کنید ، به جای این که [حبس و مرگ] بالاترین امور بد باشد و اینها [سخنان ناسپاسی و ناصادقانه ، خیانت به یک دوست ، چاپلوسی استبداد] امر بدی نیستند بلکه چیزهایی هستند که باعث نگرانی ما نیستند. این همان عادتی است که شما از آغاز به دست آورده اید." (۸-۱۳۶، ۴۱)

اپیکتتوس یک مصاحبه کننده را تصور می کند، که پس از یادگیری طوطی وارآموزه مکتب رواقی مبنی بر اینکه اموری چون حبس و مرگ بی تفاوت ونه بد یا مضر هستند (نگاه کنید به شماره ۵بالا) ، از او سؤال می شود که آیا او اصول خود را "جهت مطابقت با خواسته های ستمگر" اصلاح می کند، او می گوید: "بگذارید در مورد آن فکر کنم." اپیکتتوس جواب می دهد اگر چنین شخصی آموزه های رواقی را درونی کرده بود ، حقیقت رواقی و پیامدهای آن به اندازه مسائل روشن واقعیت تجربی برای او آشکار خواهد بود: مشارکت کننده در بحث شکاک واقعی نیست ، که قصد دارد در باب آن فکر کند. در عوض ، به دلیل عادت های بد ، وی کاملاً متعهد به این قضاوت است که حبس و مرگ ، جدا از اعمال غیر اخلاقی ، موارد بدی را نشان می دهد که او می خواهد از آنها اجتناب کند .

اگر همه به طور طبیعی خواستار سعادت هستند پس به طور طبیعی مجهز به وسائلی جهت دستیابی بدان هستند، فلسفه برای چه لازم است؟ چرا طبیعت در کنار سایر موهبت های خویش، سعادت را هم نمی بخشد؟ به این سؤالات دشوار ، فلاسفه یونانی ، به طور کلی ، همان پاسخ اساسی را ارائه دادند. ما می توانیم سعادت مند باشیم و زندگی را خوب زندگی کنیم در تحت دو شرط: اول ، اگر درک درستی از طبیعت و اجزای

طبیعی شادی داشته باشیم. و ثانیاً، اگر خودمان را آموزش دهیم که برداشت های غلط از نیازهای زندگی خوب را رها کنیم، داوری ها و خواسته های خود را به صورت یک ذهن در مسیر سعادت واقعی یا راستین قرار دهیم.

داوری صحیح همراه با تلاش ذهن برای شکل دادن به زندگی بر این اساس، دستورالعمل استاندارد برای زندگی خوب است که توسط افلاطونی ها، ارسطویی ها، اپیکوری ها، رواقی ها و حتی (با برخی قیود) شکاک ها به وجود می آید. تمام علاقه به دستورالعمل و همه زمینه های بحث و جدل در الزامات خاص نهفته است. هیچ فیلسوف یونانی صریحتر و با اطمینان تر از اپیکتتوس این را بیان نمی کند. با این حال، در همان زمان، هیچ کس اصرار بیشتری بر آزمودن آن ندارد. در طول "گفتارها"، او ترغیب به تمرین رواقی را با هشدار مبنی بر خود پسندی و سطحی نگری ترکیب می نماید.

### ۴.۳ شرایط لازم برای رواقی بودن

ما در سابق روش اپیکتتوس در "گفتارها" را مورد مطالعه قرار داده ایم که خود را در درون سنت آموزشی و عقلانی قرار می دهد. در اینجا می خواهیم به آنچه او از دانشجویان آینده انتظار دارد، و آنچه که این نیازها در مورد رویکرد خاص او به فلسفه می گوید، توجه کنیم. گزینش نظرات او ساده نیست بلکه باید همیشه باید زمینه های را مورد توجه قرار داد. او ممکن است به فرد واقعی یا خیالی، فیلسوف رقیب، دانش آموزان مبتدی یا دوره دیده مراجعه کند یا افکاری را بیان کند که برای هر شخصی از جمله خود صدق می کند. ما همچنین باید از مبالغه، طعنه و تواضع او - همه نشانه های تقلید عمدی از سقراط، آگاه باشیم. اولین چیزی که اپیکتتوس از شاگردانش می خواهد

این است که آنها شرایط زیر را تأمین کنند: (۱) از فلسفه بهره مند شوند و (۲) درکی از لوازم تعهد به فلسفه داشته باشند. او سؤالاتی از این قبیل را مطرح می کند:

"۴۲ به من بگویید ، شما مردان (خطاب به دانشجویان ) ، آیا می خواهید با اشتباه زندگی کنید؟

ما نمی خواهیم.

درست است؛ هیچ کس آزاد نیست که در خطا باشد. آیا می خواهید در ترس، آشفتگی و سردرگمی زندگی کنید؟

مطمئناً، خیر.

کسی که در ترس، آشفتگی و در سردرگمی است آزاد نیست." (۴-۲۳، ۱، ۲)

این صفحه عقلانیت خوش بینانه اپیکتتوس را- که نمی خواهد در خطا بزید-به آزادی و آرامش پیوند می زند که او در اینجا به عنوان حالتی از ذهن به آن می پردازد. حرکت اساسی این سؤال است ، "آیا می خواهید؟" یا همانطور که بعضی اوقات می گوید "اگر می خواهید..."<sup>۱</sup> پیشینه نهفته در این عبارات ، نظریه است که شروع فلسفه از دو چیز می آید: آگاهی از جهل شخص در مورد ملزومات و آمادگی برای ایجاد تغییرات اساسی در زندگی کنونی. اپیکتتوس می گوید که برای بهره مندی از تدریس او (الف) باید با خواسته های اساسی خود روبرو شوید ، (ب) پیامدهای عدم آگاهی از چگونگی تحقق

---

<sup>۱</sup> سنکا نیز به همین ترتیب اصرار دارد که پیشرفت اخلاقی کاملاً وابسته به "مایل به خوب شدن" است.

آنها را بشناسید ، و (C) تصدیق کنید که برای تحقق آنها ، باید تعهدات و انتخاب های مورد نظر را انجام دهید.

مراجعه مکرر او به ضرورت های ناگهانی ممکن است این تصور را ایجاد کند که او به طور کلی به جهانیان موعظه می کند ، و از همه می خواهد که بیایند و نجات یابند. روش او شکست می خورد یا حداقل نمی تواند آنچه را که برای هر کسی که واقعاً می خواهد از خطا و پریشانی عاطفی زندگی کند ، در نظر بگیرد.

"۴۳" وقتی عده ای فیلسوفی را دیدند که چونان فراتی صحبت می کند ... می خواهند خودشان فیلسوف باشند. دوست من ، ابتدا به اینکه ماهیت شی چیست و بعد به ماهیت خود و آنچه می توانید انجام دهید بپردازید. اگر می خواهید یک کشتی گیر باشید ، به شانه ها ، ران ها و تنه خود نگاه کنید پی خواهید برد ، مردم در ویژگی های طبیعی خود متفاوت هستند. آیا فکر می کنید می توانید فلسفه را تمرین کرده و مانند گذشته عمل کنید؟ آیا فکر می کنید به همان روش گذشته می توانید بخورید و بیاشامید و عصبانی و ناراحت شوید؟ باید شب بیدار شوید ، سخت کار کنید ، بر بعضی خواسته ها غالب شوید و خانواده خود را رها کنید ، توسط برده ای کوچک تحقیر شوید ، و توسط هر کس هو شوید ، بدترین حالت را در هر چیز بدست آورید ، در دفتر ، رتبه و دادگاه.

اینها را در نظر آورید و جلو روید، اگر می خواهید تصمیم بگیرید-اگر می خواهید در ازای انصراف از آنها صداقت، آزادی و آرامش کسب کنی. در غیر این صورت ، نزدیک نشوید. مثل یک کودک نباشید ، اکنون چنان یک فیلسوف هستی، و بعد جمع کننده مالیات ، و سخنران ، و بعد مأمور اداری سزار. این موارد سازگار نیست. شما باید یک نفر باشید ، چه خوب باشد و چه بد. باید بر حاکمیت قوای خود کار کنی یا بر امور

بیرونی و از آنچه در درون یا برون از توست در رنج باشی. یعنی شما باید موضع یک فیلسوف یا یک فرد عامی را بگیرید." (۱۳-۸، ۱۵، ۳)

این انتخاب صریح و مخالفت ها، شرط بهره مندی از فلسفه را به شرط درک تعهد به التزامات فلسفه پیوند می دهد. لحن قاطعانه این صفحه با مبانی وسیع فلسفه که در بخش اول این فصل بیان شده سازگار نیست. در آنجا اپیکتتوس ظاهراً علاقه مند به گرایش طبیعی هر کس برای بهره مندی از فلسفه بود، در اینجا اصرار برای انتخاب بین موضع فیلسوف و فرد عامی، دلسردی شدید از نکته سابق است.

اپیکتتوس می گوید این نوع امور تکرار است، اما هدف وی از انجام این کار انتخاب نخبگان فلسفی یا اتخاذ نگرش انتقادی به مردم عادی نیست. او اذعان می کند که او خودش سقراط نیست و در پایان این فصل ما بی میلی او به اعمال کلمه "فیلسوف" را برای خود و شاگردانش مشاهده خواهیم کرد. تضاد فیلسوف / عامی، سؤالی حرفه ای به معنی مشاغل نیست، بلکه انتخاب شیوه زندگی است. یا، در جهت استفاده از تصاویر مورد علاقه او، این سؤال است که یا "کودکانه" باقی بمانید یا می خواهید در زندگی "تحصیل کرده" باشید. (۳، ۱۹، ۶)

البته "فیلسوفان" حرفه ای نیز وجود دارند، اما در نگاه اپیکتتوس، آنانی فقط شایسته نام هستند که آنچه او قبلاً "حرفه" (epangelia) انسان بودن خوانده است، تحقق بخشند. او هرگز از مقایسه کردن صرف یادگیری کتاب و مهارت حرفه ای با دستاورد سخت و نادر ذهن در آنچه مطابق با طبیعت است خسته نمی شود.

۴۴ "صرفاً تحقق حرفه انسان بودن امری عادی نیست.

انسان چیست؟

موجودی عقلی و فانی.

از این رو ، آیا ما با عقلانیت متمایز می شویم؟

از جانوران وحشی.

و از چه چیز دیگری؟

از گوسفند و مانند آن.

پس مراقب باش هرگز به مانند جانوران وحشی رفتار نکنید ، و گر نه انسانیت خویش تباه کرده ای ، و کار خود تمام نکرده ای. همچنین مراقب باشید که مانند گوسفند رفتار نکنید. در غیر این صورت ، بشریت شما نیز از این طریق نابود می شود.

چه زمانی مانند گوسفند عمل می کنیم؟

هر وقت به خاطر دستگاه گوارش یا اندام تناسلی عمل می کنیم ، هر وقت که به صورت تصادفی ، کثیف یا غیرقابل پیش بینی عمل کنیم ، ما تا چه حد فرو رفته ایم؟ برای گوسفند شدن.

چه چیزی خراب کرده ایم؟

عقلانیت را.

هر وقت ما به صورت رقابتی ، آسیب زا ، در حالت عصبانی و تهاجمی عمل می کنیم ، در چه سطحی فرو رفته ایم؟

برای حیوان وحشی شدن...

از طریق همه اینها حرفه انسان بودن از بین می رود." (۷-۱،۹،۲)

در خاتمه این گفتمان ، اپیکتتوس دانش آموزان و خود را سرزنش می کند که صرفاً در نقش فیلسوفان عمل می کنند ، در مقایسه ی جالب با یهودیان مردد و مبهم(شاید منظور مسیحیان باشد):

"۴۵ هر وقت می بینیم کسی در تردید است [در عقاید] ما می گوییم:

او یک یهودی نیست بلکه فقط بازیگر است.

او به شرطی که غسل تعمید یافته و آنرا واقعاً انتخاب کرده است او واقعاً یهودی است و نامش چنین است.

ما نیز فقط تعمید اسمی می شویم.<sup>۱</sup> یهودی در نام اما در عمل چیزی دیگر بودن با عقلانیت سازگار نیست، از اصولی که بدان معترف و مغرور هستیم دور است ، البته اگر آنها را بشناسیم.

بنابراین ، اگرچه ما حتی قادر به تحقق حرفه انسان بودن نیستیم ، اما - بار سنگین از فیلسوفان را نیز بر عهده می گیریم. مثل مردی است که نمی خواهد ده پوند بلند کند و مایل به بلند کردن سنگ آژاکس است." (۲-۹،۲۰)

همانطور که سه گزیده اخیر نشان می دهد ، برای برآوردن شرط تمایل به فیلسوف بودن ، شما نه تنها آرزو و تعهد ، بلکه به ارزیابی دقیق و بی رحمانه از صلاحیت ها و توانایی های خود نیاز دارید.

---

<sup>۱</sup> اپیکتتوس از کلمه **parabaptistes** استفاده می کند ، که در جای دیگر یافت نمی شود. برای او در آن تاریخ طبیعی بود که مسیحیان را یهودی بنامند ، اما غسل تعمید قبل از یوحنا تعمید دهنده عنوان آیینی برای پذیرش دیگران در یهودیت مورد استفاده قرار می گرفت ، بنابراین اشاره به مسیحیان به دور از واقعیت است.



آنچه از این صفحات نیز ناشی می شود ابهامی است که در مورد استفاده اپیکتتوس از اصطلاحات "فیلسوف" و "فلسفه" به طور عمدی در نظر می گیرم.

فلسفه بعنوان تخصص چنان هنر زندگی محدود به عاشق حقیقت و مشتاق سعادت نمی شود، یا با توجه به زبانی که در ۴۴ بکار برده شد تحقق عملکرد انسان خود یک حرفه ای دشوار است که احتمالاً "فیلسوفان" از آن کوتاه می آیند. هدف فلسفه تولید نه فیلسوفان حرفه ای بلکه "انسان عالی" است. (۱،۸،۶)

درکنار تضاد مضاعف فیلسوف و عامی، اپیکتتوس مرتباً تأکید می کند که "پیشرفت" به سوی هدف فلسفه می تواند تدریجی باشد و به ناچار شروع های دروغین را نیز شامل می شود:

۴۶ "نباید آموزش خود را از طریق غیر طبیعی یا خارج از وسایل عادی انجام دهیم. در غیر این صورت ما که ادعا می کنیم فلسفه را تمرین می کنیم هیچ تفاوتی با مجریان سیرک نخواهیم داشت. راه رفتن بر طناب دشوار است، و نه دشوار بلکه خطرناک است" (۲-۱،۱۲،۳).

۴۷ در ابتدا ملاحظه کنید بر کدام یک از موارد پیشنهادی تسلط داشته اید و کدام یک تسلط نداشته اید، یاد آوری کدام به شما شادی می دهد و کدام درد ایجاد می کند و در صورت امکان مواردی در دسترس را ارزیابی کنید.

کسانی که در بزرگترین مسابقه به رقابت می پردازند نباید محو شوند بلکه باید ضربات را هم ببپذیرند. رقابت ما چنان کشتی یا پانکریشن نیست، جایی که موفقیت یا شکست می تواند همه تفاوتها را در جایگاه یک انسان ایجاد کند- و واقعاً او را [از نظر او و جهان] فوق العاده خوشبخت یا بدبخت جلوه دهد - بلکه بیش از شادی و شانس خوب واقعی است.

بعد چه می شود؟

حتی اگر اینجا و اکنون شکست بخوریم ، هیچ کس مانع از رقابت دوباره ما نخواهد شد. لازم نیست چهار سال دیگر برای بازی های المپیک بعدی صبر کنیم ، به محض اینکه مرد خود را آماده و انرژی مورد نظر را باز یافت و همان اشتیاق نشان داد ، مجاز به رقابت است. اگر دوباره تسلیم شوید ، می توانید دوباره به رقابت بپردازید ، و اگر یک بار پیروز شوید ، مانند کسی هستید که هرگز تسلیم نشده است. فقط ، اجازه ندهید که عادت قوی باعث شود به راحتی تسلیم شوید و مانند یک ورزشکار بد در تمام مدار چون کتک خورده می چرخد و مانند بلدرچین که فرار می کند (۳،۲۵،۱-۵).

وقتی اپیکتتوس در این طریق صحبت می کند ، تضاد فیلسوف / عامی را کاهش می دهد. او خود و هر کس دیگری را در گروه واسطه ای از مترقی ها یا مشتاقان به سعادت ایده آل را در فلسفه قرار می دهد.

با این حال ، برخی از دانشجویان اپیکتتوس، آرزو داشتند که فیلسوف حرفه ای شوند و آنان همراه با افراد دیگر نیاز به آموزش رسمی دارند اگر می خواهند پیشرفت واقعی در هنر زندگی داشته باشند. به همین دلایل ، اپیکتتوس جهت تمایز میان ذهنیت لازم برای شروع فلسفه و تخصص فنی که می تواند حواس پرتی و تظاهر باشد ، حداقل برای افرادی که به اصول اولیه تسلط ندارند تلاش زیادی می کند.

۴،۴ سه عرصه مطالعاتی

اپیکتتوس به طریقی که بیان می کند ، بین سه عرصه مطالعه تفاوت قائل می شود ، و آنها را به عنوان "ضروری برای آموزش هر فرد عالی در آینده" توصیف می کند (۳،۲،۱). اینجا چگونگی توصیف او در عرصه اول آورده شده است:

"۴۸" این امر با آرزوها و اجتناب‌ها سروکار دارد، با این هدف که فرد در خواسته‌های خویش شکست نخورد یا اجتناب‌های گریز ناپذیر را بپذیرد" (۳،۲،۱)

او به شرح ذیل تکمیل می‌کند

"۴۹" اگر آموزش به سمت اموری که متعلق به اراده (prohairesis) نیستند برود، به بیرون نگاه کنید، شما برای رسیدن به آرزوهای خود و اجتناب از تجارب ناخواسته تضمینی نخواهید داشت...

کار آموز کیست؟

او کسی است که آرزوی خویش نگه دارد و اجتناب خویش نیز در محدود اراده دارد و تمرین می‌کند در اموری که به کار زیاد نیازمند است. (۳،۱۲،۵-۸)

او دانش آموز ایده آل را به عنوان کسی توصیف می‌کند که می‌گوید:

"۵۰" من حاضرم بگذارم هرچیز دیگر برود. من راضی هستم اگر بتوانم بی محدودیت و مانعی زندگی کنم، و سرم را بالا ببرم تا با چیزی چون انسان آزاد روبرو شوم و بدون ترس از چیزی که ممکن است اتفاق بیفتد به آسمان چنان دوست خدا بنگرم". (۲،۱۷،۲۹).

این صفحات، اولین زمینه مطالعه در مرکز رواقی گری اپیکتتوس را مشخص می‌کند. آن مفاهیم آزادی یا اراده را بیان می‌کند که در نظر او مهم است در جایی که سعادت در آن قرار دارد. ما این ایده‌ها را به طور کامل در فصل ۸ بررسی خواهیم کرد. آنچه می‌خواهیم در اینجا تأکید کنیم، طریقی است که اولین و اساسی‌ترین زمینه مطالعاتی اپیکتتوس رضایت دانش آموزان از لوازم مسأله فرض می‌گیرد.

او (۱) یک انگیزه کاملاً کلی برای زندگی عاری از ناامیدی و اضطراب را فرض می کند. و معتقد است که (۲) این انگیزه می تواند مؤثر باشد تنها در صورتی که آرزوها و اجتناب های کاملاً محدود به اموری باشد که به اراده شخص مربوط می شود ، و بنابراین به احتمالات بیرونی وابسته نمی شود. اپیکتتوس ، چون هر فیلسوف یونانی بعد از سقراط ، اینکه هر شخص آرزوی سعادت دارد را بدیهی می داند. با این حال ، او در باب خصوصیات دانش آموزان، همانطور که مشاهده کردیم، تصریح می کند که آنها به طور موقت باید از آرزو (orexis) خودداری کنند و همین توصیه را مکرراً بیان می کند.

(۳،۹،۲۲،۳،۱۲،۸،۳،۱۳،۲۱). آیا او به دانش آموزان خود می گوید که نباید دنبال سعادت روند فضیلتی که در آن هدفی یگانه دارد؟ این خارج از موضوع نیست. نکته او این است آنها تا زمانی که از فهم خود در باب خوبی مطمئن شوند باید آرزوی طبیعی خود را به آنچه که خوب است به تأخیر بیندازند، تا جایی که هر نوع مطلوبیت را از امور بیرونی جدا کنند.(۳،۱۲،۴،۴،۱،۷۷). آرزو می خواهد کامیاب شود، و تنها در صورتی می تواند کامیاب باشد که دامنه آن بطور جدی محدود به ارزیابی صحیح از فضیلت های ذهنی و اخلاقی باشد که در سپهر اراده است در جایی که ما قادریم کاملاً خود بنیاد باشیم.(۳،۱۳،۹،۴،۱،۸۳)

درک چرایی عرصه مطالعاتی ، کلید فهم اخلاق اپیکتتوس به عنوان یک کل است. در نظر گرفته شده، تمرکز بر زندگی بی مانع و نامحدود به نظر نمی رسد ارتباط لازم را با روابط اجتماعی و اقدامات نوع دوستانه داشته باشد. به نظر می رسد آن می تواند سیاستی برای یک زندگی کاملاً جذب شده باشد و از هر چیزی که ممکن است آرامش فرد را به خطر بیندازد ، پاک باشد. از برخی جنبه ها ، آن تصور درست است ، اما نکته اپیکتتوس (بعداً کاملتر خواهیم دید) این است که توجه به خویشتن و آرامش ، جدای از بریدن از افراد جامعه ، شرط اصلی عملکرد خوب در هر نقش اجتماعی است. فقط

افرادی که آرزوها و اجتناب های خویشتن را به آنچه می توانند اراده کنند و انجام دهند محدود می سازند کاملاً در صلح با خود هستند و نوع صحیح تمایل به مراقبت مؤثر در مورد سایر افراد دارند.

اولین عرصه مطالعه "معتبرترین" است ، زیرا عواطفی چون رشک و حسادت(۳،۲،۳) باعث می شود به عقل گوش فرا ندهیم ، آنها دقیقاً زمانی رخ می دهند که مردم انتظار وقوعشان را ندارند. آموزش در زمینه آرزوها و اجتناب ها ، موضوع اولین عرصه مطالعاتی ، لازمه سلامت عاطفی و پیشرفت های بعدی در فلسفه است.

با توجه به این نکته اساسی ، اکنون می توانیم درک کنیم که چرا اپیکتتوس بخش بزرگ از "گفتارها" را برای بیان دلیلی جهت محدود کردن آرزوها و اجتناب ها به سپهر اراده ، و توصیه های عملی در مورد راه های رسیدن به این هدف اختصاص می دهد. بسیاری از دغدغه های اصلی او (از جمله آنچه که به ما مربوط است و آنچه به ما مربوط نیست ، ماهیت خوبی ، استفاده صحیح از داده ها ، بررسی معیارها) مستقیماً در اولین عرصه مطالعاتی قرار دارند ، اما این مراقبت از خویش برای عرصه مطالعاتی دوم و سوم ضروری است.

اپیکتتوس دانش آموز ایده آل را بعد از استادی در عرصه مطالعاتی اول به تصویر می کشد و می گوید:

"۵۱ من واقعاً می خواهم آرام و بی مشوش باشم اما بعنوان شخصی دقیق و فلسفی می خواهم بدانم در ارتباط با خدایان، والدین، برادران، سرزمین، و غریبه ها رفتار مناسب چه است." (۲،۱۷،۳۱)

اپیکتتوس اضافه می کند این شخص آماده رفتن به سوی عرصه دوم مطالعاتی است:

"۵۲" در برخورد با محرک های مثبت و منفی، در یک کلمه آنچه مناسب است (kathêkan) به این علت که با عقل سالم روشمند عمل کنیم و نه بی دقت... من نباید بعنوان فرد وظیفه شناس، بعنوان پسر، برادر، شهروند چون مجسمه بی حرکت باشم (۱) (apathês). (۴-۲،۲)

مطرح نمودن عرصه مطالعاتی دوم اپیکتتوس به این معنی نیست که دانش آموزان باید هنگام کار در زمینه اول از نقش های مدنی و اجتماعی خود غفلت کنند و همچنین منظور او این نیست که ارزش ذاتی عرصه اول برتر از دومی است. من نظر او را اینگونه بیان می کنم که مطالعه دقیق درباره اینکه چگونه باید به عنوان یک عضو جامعه رفتار کرد، سؤالاتی را در مورد هویت و شخصیت های خاص فرد مطرح می کند که فراتر از اخلاق و روانشناسی کاملاً عمومی حوزه اول است. در باره تلقی اپیکتتوس در زمینه رفتار مناسب نقشها و شخصیت های شخص، در قسمت دوم فصل ۹ باز خواهیم گشت. در حال حاضر، یک نکته روشن دیگر ممکن است کافی باشد.

ممکن است تفاوت بین این دو عرصه مطالعه را به طور کلی با تفکیک بین درونی و بیرونی یا خود و افراد دیگر بیان کنیم. آنگونه که مشاهده کردیم موضوع عرصه مطالعاتی اول، رهانیدن فرد از باورهای ناصحیح در باب خوب و بد و نیز از عواطف منفی و ناامیدی است. تمرکز در این زمینه به شکلی درون گرایانه است. زمینه دوم به طور بیرون گرایانه به انگیزه های مناسب در روابط ما با دیگران نگاه می کند - البته نه به طور انحصاری، زیرا دامنه رواقی از "مناسب" شامل عملکردهای مربوط به خود مانند مراقبت از سلامتی و دارایی فرد هم می باشد اما همانطور که در بالا مشاهده می کنید، اپیکتتوس، این زمینه را به روشی اجتماعی گرایانه توصیف می کند.

۱. نه... چون مجسمه، توصیف خاص از بی حرکتی است. به صفحه ۲۳۲ مراجعه کنید.

این تمایزها کاملاً بجا هستند، اما، از نظر اپکتیتوس، در پرداخت به آنها باید تصدیق کنیم که دروس عرصه اول، برای تسلط موفق بر عرصه دوم بسیار مهم است. برای تکرار آنچه که قبلاً گفتم، اخلاق او بر این است که ما باید در درجه اول و بیش از همه مراقب خود باشیم اگر می‌خواهیم به درستی تجهیز باشیم تا آنچه را که در نقشهای اجتماعی بر عهده ماست، انجام دهیم. اصول آموزشی او، مانند استفاده صحیح از برداشت‌های ما، در هر دو عرصه مطالعاتی هستند. آنچه عرصه مطالعاتی دوم نشان می‌دهد اینست که دانش آموزان در زمینه مدیریت روزانه زندگی به آموزش سخت‌نیزمند هستند حتی بعد از اینکه آرزوهای و اجتناب‌های خویش را با آرامش و آزادی دراز مدت تحقق بخشیدند. از این رو موضوع چنین گفتارهایی (عرصه دوم مطالعاتی) دوستی و عاطفه خانوادگی می‌باشد.

اکنون، سومین عرصه مطالعاتی که شامل منطق پیشرفته می‌باشد:

"۵۳" عرصه سوم محدوده کسانی است که در حال پیشرفت هستند، آن با امنیت در دو عرصه دیگر سروکار دارد تا ما را مطمئن سازد که حتی در خواب، یا مستی، یا افسردگی فرد توسط داده‌های نیازمندی‌ها محافظت نمی‌شود.

این فراتر از ما است (کسی می‌گوید).

با این حال، فیلسوفان امروزی، با غفلت از حوزه‌های اول و دوم، بر سوم متمرکز می‌شوند، برهان تغییر، دلائل فرضی و سؤالی را مورد مطالعه قرار می‌دهند و پارادوکس‌هایی مانند دروغگو.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup>. این پارادوکس مشهور را می‌توان چنین فرمول بندی کرد: "اگر می‌گویی دروغ می‌گویی و راست می‌گویی، دروغ می‌گویی یا واقعیت را می‌گویی؟" (مراجعه به LS۳۷H و Mignocci ۱۹۹۹).

(کسی گوید) بله، هنگام درگیر شدن در این امور ، لازم است خود را از فریب نخوردن مطمئن کنید.

چه کسی باید؟

مرد واقعی عالی.

این جایی است که شما کوتاه می آید؟ آیا واقعاً در عرصه مطالعاتی دیگر کار کرده ای؟ آیا در برابر پول فریب نمی خوری؟ اگر دختر زیبا ببینی آیا در برابر داده ها مقاومت می کنی؟ اگر همسایه ارث می برد ، نیش حسادت را احساس نمی کنید؟" (۳،۲،۵-۹).

وقتی دانش آموز ایده آل ، که در دو عرصه مطالعه چیره دست گشته ، آرزوی خود را برای شروع عرصه سوم اعلام می کند ، اپیکتوس او را تحسین می کند: "دوست من ، شما خدائی هستی ، اشتیاق وافر داری. این اغراق در اپیکتوس ۵۳ در توصیفات دوگانه بیان می شود. هدف سنتی مکتب رواقی دستیابی به درک درست در هر زمینه از زندگی ، از جمله بحث و گفتگو با دیگر فلاسفه بود (۴-۲،۷،۱). از این رو، به حکیم ایده آل آنچنان مهارتی در منطق نسبت داده می شود که قادر است از ریسک خطا در امان باشد مگر آنکه، برخی رواقیون گویند، در معرض احتمال افسردگی غیر قابل کنترل(احتمالاً ناخواسته) یا مستی باشد و اپیکتوس، به طنز، این کیفیات و فریب رویا را که دانش آموز خوب می تواند بدان دست یابد حذف می کند.

---

اپیکتوس هنگامی که می خواهد توجه دانش آموزان خود را به اولین عرصه مطالعاتی متمرکز کند ، به آن بصورت امر کم ارزش اشاره می کند(۲،۱۷،۳۴،۲،۱۸،۱۸،۲،۲۱،۱۷). اما او مطالعه پارادوکس ها را برای کسی که موفق شده است "ذهن خود را با طبیعت منطبق کند" مناسب می داند(۳،۹،۱۹-۲۲).



با گسترش مکتب رواقی ، منطق به بخش اصلی برنامه درسی تبدیل شد. اگرچه بخش اعظم کار بسیار فنی بود ، اما منطق رسمی آن به دلیل تئوری منطقی نبود بلکه تسلط بر تمام استدلال های لازم برای انجام صلاحیت کامل در هر زمینه ای از زندگی بود. با این وجود ، در زمان اپیکتتوس ، برنامه درسی چنان با منطق پیوند خورده است که فیلسوفان رواقی به دلیل علاقه خود به بررسی پارادوکس هایی چون دروغگو ، شهره بودند. به هر حال، توصیفات اپیکتتوس از عرصه مطالعاتی سوم دوپهلو است.

او سخنی علیه منطق نمی گوید، او از ضرورت آن سخن می گوید(۲,۲۵) و او باید به دانش آموزان خود در استفاده از منطق دستورالعمل کافی داده است تا اشارت او را در مکالمه ها در باب صورت ها اعتبار استدلال ها ، براهین ، سفسطه ها و موارد مشابه پیروی کنند. او منطق پیشرفته را برای کسانی که در عرصه های لازم فوری پیشرفت داشته اند اختصاص می دهد. دلیل این احتیاط ، وسوسه شدید دانش آموزان است که فکر می کنند برای این موضوع زود آماده شوند ، یا آن را برای آموزش در دو زمینه اول جایگزین می کنند.

چگونه "سه عرصه مطالعاتی " اپیکتتوس با تقسیم بندی قدیم فلسفه رواقی به سه بخش منطق ، اخلاق و فیزیک مرتبط است؟ این سؤال بسیار مورد بحث بوده است ، اما من فکر می کنم هادوت<sup>۱</sup> پاسخ درستی داده است(مراجعه به ص ۱۲۵ پایین). عرصه مطالعاتی دوم و سوم اپیکتتوس، به وضوح با اخلاق و منطق منطبق است. در نگاه اول ، حوزه اول ، پرداختن به آرزوها و اجتناب ها، به سادگی چونان مقدماتی برای اخلاق به نظر می رسد ، یا به هر حال کاملاً از فیزیک یا مطالعه طبیعت فاصله دارد. این رشته مطمئناً از آنچه که فیزیک رواقی به طور سنتی شامل آن بود- مطالعه جهان شناسی و

<sup>۱</sup>. P. Hadot

اصول اساسی چیزهای موجود فاصله دارد. اما فیزیک رواقی موضوعی بسیار گسترده بود. آن شامل الهیات و مطالعه ماهیت انسانی و با تأکید ویژه بر توانایی های ذهنی و روحی می شود. همانطور که در فصلهای بعدی خواهیم دید ، درک کلی این مباحث برای برنامه درسی اساسی اپیکتتوس اساسی است و آنچه که او امیدوار است به دانش آموزان خود بیاموزد ملاحظه عقلانیتی است که چگونه آرزوها و اجتناب های خویش را مدیریت می کنند. شاید ما باید عرصه مطالعاتی اول را چنان در نظر بگیریم که شامل مطالعه انسان و طبیعت جهان شود که او برای دانش آموزان در جهت استاد شدن ضروری می داند.

#### ۴,۵ اهداف آموزشی

اپیکتتوس دوست دارد فلسفه و آموزش (paideia) را در عباراتی متناسب با علاقه غالب خود در دستیابی به خود بنیادی و اراده مطابق با طبیعت توصیف کند.

۵۴" هدف اصول فلاسفه اینست که ما را ، در آنچه اتفاق می افتد، قادر سازد قوای حاکم (hêgenumikon) مطابق با طبیعت داشته باشیم و آنرا حفظ کنیم" (۳,۹,۱۱)

۵۵" تعلیم و تربیت به طور روشن یادگیری خواستن هر چیزی است آنگونه که رخ می دهد" (۱,۱۲,۱۵)

۵۶" فلسفه اعتقاد ندارد که امری بیرونی را در اختیار انسان قرار می دهد" (۱,۱۵,۲)

---

<sup>۱</sup> قوای حاکم (hêgenumikon) عبارت استاندارد رواقی برای ذهن است.

۵۷" فلسفیدن تحقیق اینست که چگونه ممکن است امیال و اجتناب را بدون مانع بکار برد" (۳,۱۴,۱۰)

۵۸" آموزش، یادگیری خواستن آن چیزی است که به ما مربوط است و آنچه به ما مربوط نیست" (۴,۵,۷)

همه این صورت بندی به اولین عرصه مطالعاتی اپیکتتوس، آرزوها و اجتناب ها مربوط است. در فصل ۹-۶ خواهیم دید چگونه آنها الهیات، انسان شناسی و روان شناسی را منعکس می کنند. آنچه کاملاً واضح است، این است که چگونه چنین صورت بندی در قرون بعد چهره محبوب رواقی را رنگ آمیزی کرد و بر نگرش «فلسفی» به زندگی تأثیر گذاشت. اپیکتتوس اقتدار سنت رواقی را در پشت سر خود دارد، اما دلمشغولی شدید او در باب اراده نامحدود، تأثیری کاملاً مشخص بر مارکوس اورلیوس گذاشت.

همانگونه که سابق دیدیم، فیلسوف بودن نیازمند مقدمات خاصی است، از جمله آگاهی از ناتوانی در زندگی آنگونه که می خواهد، آمادگی برای کشف و درونی کردن معیارهای صحیح برای داورهای ارزشمند، و درک الزامات عقلانی بجا در جهت تعهد به زندگی. گرچه اپیکتتوس انسان را به عنوان "حیوانی که دوست دارد نظریه پردازی کند" توصیف می کند (۱,۲۹,۲۸) نظریه پردازی که او به عنوان هدف طبیعی ما در نظر می گیرد (۱,۶,۲۱) که البته از عمل جدا نیست و مطالعه طبیعت و مطابقت به آنرا هم در بر دارد. از این رو وی بین اصول ضروری و غیر ضروری تفاوت قایل می شود، به ویژه در زمینه هایی به دانش آموزان اخطار می دهد که در منطق پیشرفته به ضرر آموزش در اولین عرصه مطالعاتی اول جذب نشوند. با تصور دانش آموزی نا امید، می گوید:

۵۹" من اصول لازم را اعمال نمی کنم ، آنها اشخاصی را که می خواهند از استرس، اضطراب، عواطف منفی، و با مانع دور باشند و آزاد باشند مسخره می کنند، من در تمرین متناسب آنها شرکت نمی جویم" (۴,۶,۱۶).

اصول لازم دانش آموزان را قادر می سازد تا داوری های صحیح انجام دهند:

۶۰" آموزش چیست؟ یادگیری اعمال مفاهیم طبیعی در موارد خاص در جهت انطباق با طبیعت؛ و علاوه بر این ، جداسازی این که برخی امور به ما مربوط است ، و برخی دیگر نیست." (۱۰-۱,۲۲,۹)

دانش آموزانی که بر آن قرار زیست نمی کنند اصول فلسفه را بی اعتبار می کنند(۳,۲۶,۱۳) آنها آنرا(اصول فلسفه) را بی اثر جلوه می دهند بویژه در مواردی که مهارت در عرصه مطالعاتی اول ندارند و سعی می کنند به عرصه مطالعاتی سوم ره برند. عدم توجه به نگرش صحیح به اصول توجه صرف به ظاهر فیلسوف است. اصول مربوط به سبک ریش یا موی شخص نیست:

۶۱" اما همانطور که زنون گفت ، دانستن عناصر گفتمان ، هر یک از آنها چیست و چگونه در کنار یکدیگر قرار می گیرند و همه آنچه از آنها ناشی می شود" (۴,۸,۱۲)<sup>۲</sup>

از آنجا که این متن روشن می سازد موضع اپیکتتوس در مورد اصول با توجه به نیاز دانش آموزانش به تجزیه و تحلیل اندیشه ها و پیامدهای زبان آنها کاملاً واضح است. این جنبه های منطقی برای مبتدیان فلسفی کاملاً ضروری است.

---

۱. discourse ۱. ۱, excerpted on p. 62

۲ . بعید است که این نقل قول دقیق از زنون باشد. بنیانگذار مکتب اغلب به سادگی به عنوان مقام ناشناس در دکتترین ذکر می شود.

جدا از وصف فلسفه در قالب اصطلاحات نظری اپیکتتوس دائماً از استعاره های نظامی ، ورزشی و درمانی برای نشان دادن چگونگی ورود دانش آموزان به مطالعات و سیستم اداری استفاده می کند.<sup>۱</sup> هر یک از استعاره ها بر پیامی تأکید دارد که مکتب رواقی که او می آموزد تنها راه دستیابی به قدرت ذهنی و سلامتی است و به تعهد مدام و جدیت نیاز دارد. در گفتمانی که وی به مواضع خدادادی منتسب به سقراط ، دیوژن و زنون اشاره دارد(مراجعه به صفحه ۵۷ بالا) او دانش آموز واقعی یا خیالی را به خاطر نشان دادن مهارت های خود در منطق رواقی توبیخ می کند:

۶۲" شما در حال غلبه بر رمز و رازها هستید ... شما کشیشی با لباس های خاص یا مو ، یا هد بند یا صدا یا سن خاص ندارید. شما چون او مراسم خاص دینی ندارید بلکه کلماتی را انتخاب و بیان می کنید. آیا کلمات به خودی خود مقدس هستند؟ فرد باید با نگرشی خاص به این موارد نزدیک شود، این مسئله از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است ، یک مراسم تشریفات خاص ، نه چیزی معمولی است که به هر کسی تعلق گرفته باشد.(۱۷-۱۶، ۲۱، ۳)

اپیکتتوس زبان آیین های دینی را قرض می کند ، نه این که نشان می دهد که مکتب رواقی مستلزم آغاز لفظی است بلکه برای تأکید بر این که لازمه آن همه یا هیچ چیز است، یک عمل اختصاصی که برای هر لحظه از زندگی فرد است. آموزه های آن ، چه از نظر منطقی و چه در زمینه دیگری ، برای نمونه یا مراسمات نیستند ، بلکه برای تغییر کسانی است که از آنها استفاده خواهند کرد زیرا آنها متعهد به تغییر هستند. چنان فیلسوف در رساله تئنتوس(۱۷۵□-۱۷۳□) که قصد مطالعه حقایق بی انتها را

۱. برای نظامی گری مراجعه به ۱،۸۶،۴،۳۱،۲۴، ۳، برای امور هنری ۷،۱۰،۲۳،۱۵،۲۴،۲۳،۲۱،۱،۱۸،

برای درمانی ۲۰،۲۳،۲۰،۲۱،۳،۱۵،۲۱،

دارد تا بتواند در سیاست و مجالس قانونی شایسته باشد، بنابراین اپیکتتوس به شاگردانش می گوید ، اگر واقعاً عاشق فلسفه هستند ، باید آماده تمسخر شوند و در برخورد با شرایط بیرونی بی تفاوت باشند

(Ench. ۱۳، ۲۲). آنها "هرگز نباید خود را فیلسوف بنامند و درمورد اصول خود با گروه عامی صحبت کنند ، بلکه به سادگی آنها را تمرین کنند" (Ench. ۴۶).

آنها باید سقراط را به عنوان الگوی خود در نظر بگیرند: او از اکثریت مردم دوری می کرد ، و آنها نزد او می آمدند و می خواستند فیلسوفانی معرفی کنند (۴، ۸، ۲۲).

#### ۶-۴ اپیکتتوس در باب خویشتن و مأموریتش

اپیکتتوس از کم گوئی که خود عمل می کند به دانشجویان نیز توصیه می کند. او به بازدیدکننده اپیکورینی خود را عامی معرفی می کند (۳، ۷، ۱). وی به جوانی فرهیخته اظهار می کند: "اپیکتتوس نبود که این چیزها را گفت - چگونه می تواند؟ - اما خدای مهربانی است از طریق او صحبت می کند" (۳، ۱، ۳۶). او پیرمردی لنگ است (۱، ۱۶، ۲۰) بی استعداد عقلی (۱، ۲، ۳۵) و از نظر فیلسوف دیگری "آخرین چیزی که من می خواهم مانند او شوم" (۳، ۸، ۷).

چرا در باب کلمه فیلسوف ساکت است و با توسل به سقراط از آن حمایت می کند؟ "گفتارها"ی اپیکتتوس پر از هشدارهایی مبنی بر خودنمایی از طریق سخنرانی و غیره است.<sup>۱</sup> او، او فرداس<sup>۲</sup>، فیلسوف معاصر خویش را، بعلت نهران داشتن هویت فلسفی خویش

<sup>۱</sup> ۳، ۱۲، ۱۶، ۳، ۱۴، ۴، ۳، ۲۳.

<sup>۲</sup> Euphrates . فیلسوف رواقی که در تاریخ ۳۵-۱۱۸ میلادی می زیست.

می ستاید، می گوید: " تشخیص فیلسوف بودن من با توجه به کارهایم نه با توجه به نشان های بیرونی باشد چه ضرری دارد؟(۴,۸,۲۰). واضح است برای رواقی مناسب است تا به ارزش ظاهری صرف اهمیت ندهد(چیزی که از نظر اخلاقی 'بی تفاوت' است) تا بر آنچه واقعاً مهم است - ذات و هدف درونی شخص تأکید کند. از شوخی های در باب کلیون و ربای فلسفی مشخص است که که معلمی با جدیت اپیکتتوس می خواهد خود و شاگردانش را از هرگونه ظن سقوط در چنین دسته هایی دور کند. علاوه بر این ، اپیکتتوس می داند که برای چه قرار بود از رم تبعید شود. آیا احتیاط او در باب سکوت در مورد برجسب فیلسوف بودن بود؟

ما می توانیم به طور قاطع این پیشنهاد را رد کنیم. اپیکتتوس جایی که امنیت شخص مورد نظر است محتاط نیست(۲,۱ تمام قطعه) او در باب قدرت شخصیت در برابر این فرمان که "ریش خود را بزنیید" جواب می دهد اگر من فیلسوف هستم این کار را نمی کنم(۱,۲,۲۹). بی تفاوتی رسمی رواقی نسبت به شرایط بیرونی توضیح لازم را ندارد. زنون و دیگر رواقیان اولیه به شدت این آموزه را تصدیق می کردند ، اما هنوز مشخص نیست که آنها تمایلی به قبول عنوان فیلسوف نشان نداده اند. همچنین واضح است که ، با وجود سکوت ، اپیکتتوس می داند که فیلسوف و مورد توجه است. وقتی او به دانش آموزان خود می گوید که باید مدرسه فیلسوف را به عنوان یک کلینیک در نظر بگیرند(۳,۲۳,۳۰) و فیلسوفان اصیل ، برخلاف پزشکان معاصر در رم ، برای بیماران تبلیغ نمی کنند (۳,۲۳,۲۷) ، منظور خودش می باشد.

برای حل این معما و در باب طنز و تواضع اپیکتتوس ، باید بین فیلسوف با حرف بزرگ و فیلسوف بدون حرف بزرگ قائل شویم، البته یونانی ها این تفکیک را نکردند، پس

اپیکتتوس انکار می کند فیلسوف<sup>۱</sup> است. او نمی خواهد با سخنران عامی یا سوفیست اشتباه گرفته شود و چون فاورینوس<sup>۲</sup> یا دیو خروستوم<sup>۳</sup> فضل خویش به نمایش گذارد. او هر چند با فروتنی می کوشد سقراط دوم سوفیستی باشد، نامی که به ادیبان حرفه ای که به عقاید متفکران قرن پنجم آتن نگاه می کردند، می شود.

ما سابق بر این هشدارهای اپیکتتوس به دانش آموزان در مورد تقلید از امثال دیو مشاهده کرده ایم (صفحه ۵۳). این دو نفر ممکن است همدیگر را می شناختند اگر البته دیو هم شاگرد موسینیوس بوده باشد اما زندگی و سبک های آنها در جهات بسیار متفاوتی پیش رفت، دیو درباری و در معادل جدید شخصیت رسانه ای بود، اپیکتتوس شهرت اجتناب داشت و در استان نیکوپلیس درس می داد. دیو نه تنها به دلیل فیلسوف بودن بلکه به علت اختلاف با اپیکتتوس به سقراط اشاراتی دارد.

بر عکس اپیکتتوس، دیو همیشه در مورد خودش صحبت می کند. او هنگام بازگشت از تبعید در آتن صحبت می کند و خود را با سقراط برابر می داند (۱۲، ۹، ۱۳). چونان در باب سقراط، الهام غیبی او را در زندگی راهنمایی می کند. در سفر، گرچه او از اینکه خود را فیلسوف نامد، حذر داشت، مردم با او در باب خوب و بد صحبت می کردند، و او با "کلمات قدیمی" سقراط گونه موعظه می کرد که آموزش سقراطی برای شخص و نیز برای سعادت مدنی ضروری است (۱۵-۱۴، ۱۳). در جای دیگر او جاهلیت خویش را با سقراط یکی دانسته، بر خلاف سوفیست های قرن پنجم، به ظاهر ژولیده

<sup>۱</sup> . Philosopher

<sup>۲</sup> . Favorinus of Arelate، فیلسوف و سوفیست رومی (۸۰-۱۶۰م).

<sup>۳</sup> . Dio Chrysostom، سخنور، فیلسوف، تاریخدان یونانی زیسته در (۴۰-۱۱۵م).



توجه دارد و تأکید می کند که ریاکار نیست (cf. ۳۳, ۱۴, ۵۴). وی در سخنرانی خطاب به شهروندان پروسا<sup>۱</sup>، به اتهامات علیه خود، توسط بدبینان اشاره می کند (۲-۸، ۴۳):

"من از مشکلات حاضر متعجب نشدم، زیرا سقراط معروف، که من اغلب از او یاد کرده ام، در طول استبداد سی ساله همه چیز برای مردم انجام داد، اما بدو توهین شد و به قتل رسید<sup>۲</sup>. دیو سپس تا آنجا پیش می رود که اتهام علیه خود را "بزرگتر و عمیقاً اشرافی تر" توصیف می کند، و بعد از شکست<sup>۳</sup> به ستایش خدایان و قربانی بر درگاه آنان و سرودها و ابطال جشنواره های اجدادی<sup>۴</sup> آغاز می کند.

من ترجیح می دهم نقل قول بیشتر نکنم. برعکس اپیکتتوس، رویکرد دیو به سقراط قدیمی و خودخواهانه است. هر چه بیشتر جهل خویش ابراز می کند اعتبار سخنش کم می شود. اظهارات متقلبانه دیو نسبت به سقراط، سنجشی برای ارزیابی کاربردهای متفاوت اپیکتتوس از الگوی سقراطی، و نیز برای امتناع وی از فیلسوف سرمایه دار بودن به ما می دهد.

کلمه ترجیحی اپیکتتوس برای نسبت خود با دانش آموزان "paideutês"

تعلیم دهنده به جوانان است. در اینجا نحوه توصیف خود و دانش آموزانش آورده شده است:

"۶۳ بنابر این من مربی شما هستم و شما در مدرسه من آموزش می بینید. برنامه من اینست که شما را بی مانع، نامحدود، بی قید، آزاد، راضی، خوشحال و جستجوگر خدا

<sup>۱</sup> Prusa

<sup>۲</sup> دیو به ستمگری سی ساله که در سال ۴۰۳-۴۰۴ که بعد از سقوط نهایی شهر توسط اسپارت ها در جنگ پلوپونزی حکومت کرد. و سقراط از دستور آنها برای دستگیری لئون سلامیس امتناع کرد (Plato,

Apology ۳۳d) اپیکتتوس به این داستان نیز اشاره دارد (۳۰، ۴، ۷، ۱۶۰، ۱، ۴)

در هر چیز کوچک و بزرگ سازد. شما در اینجا برای یادگیری و تمرین این کار هستید. اگر هدف درستی داشته باشید، چرا کار را تمام نمی کنید و اگر من علاوه بر هدف، صلاحیت های مناسبی هم داشته باشیم؟

چه چیزی مفقود شده است؟

وقتی صنعتگری بینم که به مواد دسترسی دارد انتظار هنر دارم.<sup>۱</sup> صنعتگر اینجاست، و مواد نیز.

ما چه کمبودی داریم؟ آیا چیزی قابل آموزش نیست؟

آن آموختنی است.

پس، آیا آن به ما مربوط نیست؟

این تنها چیزی است که در جهان چنین است.

ثروت، سلامتی، شهرت، و هر چیزی دیگر غیر از استفاده صحیح از داده ها، اموری هستند که به ما مربوط نیستند.<sup>۲</sup> این بتنهایی نامحدود و بی مانع است.<sup>۳</sup>

---

<sup>۱</sup>. سنکا نیز خود را در رابطه با دانشجوی غیر رسمی لوسیلیوس به عنوان یک صنعتگر در رابطه با یک اثر هنری معرفی می کند

<sup>۲</sup>. منظور آنست که در کنترل آدمی نیستند. در عرصه بسیار گسترده تری واقع هستند. پس به نظر اپیکتتوس، امیال آدمی نباید متوجه امر بیرونی شود زیرا در صورت ناامیدی صفات روحی بدی در انسان چون ناامیدی و اضطراب پدید می آورد.

<sup>۳</sup>. آدمی در حوزه درون و تصدیق و انتخاب داده ها محدودیت و مانعی ندارد.

پس چرا کار را تمام نمی کنید؟ دلیل آنرا به من بازگو. آیا بخاطر من یا شما است و یا طبیعت آن است. خود چیز ممکن است و به ما مربوط است. بنابراین ناکامی مال من یا شماست یا حقیقتاً مربوط به هر دو ماست.

آیا شما می خواهید که ما ، از اینجا و اکنون ، اجرای این پروژه را شروع کنیم؟

بیاید از گذشته خداحافظی کنیم. بیاید به سادگی شروع کنیم ، و به من اعتماد کنید ، خواهید دید.(۲،۱۹،۲۹-۳۴)

این صفحات در پایان مکالمه با نمایشی از یک قاعده منطقی معروف توسط اپیکتتوس آغاز می شود. در اینجا ، چون موارد دیگر ، هدف اصلی وی تسلطی حداقلی بر موضوع ، در منطق یا زمینه دیگر ، با امکان شکست داوری مستقل شخصی در اخلاق عملی است. نکته این نیست که او منطق را کوچک می شمارد بلکه شکاف زیاد در بین کسانی است که اصول فنی را طوطی وار حفظ می کنند و کسانی که سعی می کنند خود را متناسب با آن رفتار کنند. اندکی قبل از قطعه ۶۳ ، او به دانشجویان خود می گوید:

۶۴"از طرف خدایان ، دوست دارم رواقی را ببینم. اما شما نمی توانید یک فرد کامل شکل یافته به من نشان دهید. بسیار خوب ، حداقل کسی را که در حال شکل یافتن است به من نشان دهید ، کسی که به این روش گرایش یافته است. مرا تسلیت دهید. از پیرمرد مضایقه نکنید از آنچه تاکنون ندیده است.(۲،۱۹،۲۴)

گرچه بیشتر اوقات لحن این صفحات صمیمانه و پیچیده است گاه سوزناک، محزون و گاه تجویزی، و نیز نیمه جدی و گاه طنز آلود است. اپیکتتوس آنچنان که به صورت کلیشه ای با ققنوس برخورد دارد آنچنان در باره نادر بودن پیر ایده آل صحبت می کند ، و هنگامی که مخاطبان جوان او را به یاد می آوریم ، می توان تصور کرد که چگونه باید همزمان آنها سرگرم ، تحت تأثیر و تحت چالش قرار بگیرند. نکته جالب توجه ،

درگیری و تعامل اپیکتتوس با شاگردانش ، نیرو دادن ، انگیزه دادن ، اما در تحلیل نهایی مسئولیت موفقیت یا شکست آنها است. موضع آموزشی او نشان می دهد که آنچه که واقعاً از تفسیر او از هنر زندگی رواقی به نظر می رسد ، دستاوردی نیست بلکه اشتیاق لحظه به لحظه جهت شکل دادن به خود ، صرف نظر از نعمت های طبیعی شخص (۱،۲،۳۵) ، به یک فرد عالی است.

### خوانش بیشتر و یادداشت ها

#### عقل گرایی، تجربه گرایی، فضیلت گرایی

برای پیشینه مکتب رواقی درباره عقل گرایی و تجربه گرایی منابع زیر را مشاهده کنید:

LS, especially 39-41, 63, 68, and Fredc (1999<sup>b</sup>).

این منابع همچنین در مورد "ملاک حقیقت" بحث می کنند ، که می توانید به Striker (۱۹۹۶a) and Hankinson (۱۹۹۵) مراجعه کنید.

فضیلت گرایی با جزئیات در اینجا بحث شده است: (۱۹۹۳) Annas و Kraut (۱۹۷۹).

در باب فضیلت گرایی رواقی به صفحه ۲۰۶ مراجعه کنید.

(۱۹۹۸) Dobbin ، تفاسیر بیشتری که من از صفحات کتاب ۱ گفتارها آورده ام باید مورد تعامل قرار گیرد.

### رد شکاکیت

دلایل اپیکتتوس در جملات اول قطعه ۳۸ (صفحه ۱۰۴-۵) تکنیک های منطق رواقی را بیان می کند. این فرمول گزاره های کلی است

(e.g. 'No As are B') به عنوان مشروط نامشخص (اگر چیزی A است پس B نیست) به ۲۰۷، LS i مراجعه کنید و برای تفسیر اپیکتتوس ۲-۳، ۲۰، ۲ به Barnes (۱۹۹۷: ۳۰-۱) مراجعه کنید.

از ما خواسته می شود که یک شکاک را که مخالف گزاره SUT استدلال می کند، تصور کنیم یعنی: امر کلی درست است. اپیکتتوس می گوید، در این حالت، شکاک متعهد است که سلب آنرا تأیید کند = NUT: هیچ چیز کلی درست است.

این به نوبه خود معادل تأیید SUF است: اگر برخی چیزها کلی هستند، آن غلط است (نه درست). اما خود NUT یک گزاره کلی و نمونه ای از SU است و بنابراین نادرست است. از این رو ادعای مکتب رواقی مبنی بر اینکه هیچ چیز کلی صحیح نیست، متناقض است زیرا اگر این گزاره صحیح باشد، کلی بودن آن مستلزم نادرستی آن است.

### سه عرصه مطالعاتی

برای دفاع دقیق از موضعی که بنده در باب ارتباط سه عرصه مطالعاتی در باب فیزیک، اخلاق و منطق پذیرفته ام به (۹۸-۱۱۵: ۱۹۹۲) P. Hadot مراجعه کنید کسی که به طور مناسب آنها را (به ترتیب) با سه قوای روح در اپیکتتوس ربط می دهد: (a) آرزو، (b) انگیزه، (c) تصدیق. همچنین، اپیکتتوس در ۱۳، ۱۲، ۳، ۱۱، ۴، ۱۰، ۱۳ به سه عرصه مطالعاتی بر می گردد. او در قطعه ۵۲ "کتاب راهنما" تقسیم بندی سه گانه متفاوتی را ارائه می دهد، اما من این را دلیلی برای رد تفسیر هادوت

(Hadot) نمی بینم. شرح استاندارد اپیکتتوس از سه عرصه ممکن است مقایسه شود با:

Cicero, De officiis II.I 8, and Seneca, Letter 89. 14

طبقه بندی او توسط مارکوس اورلیوس مورد استناد قرار می گیرد:

Heditations V11.54, V111.7, ix.6.

برای اظهارات اپیکتتوس در مورد منطق و چگونگی ارتباط آنها با سنت رواقی بعدی به Barnes (I ۹۹۷) مراجعه کنید و برای مفهوم حکیم رواقی و دیالکتیک معصومیت به Long (۱۹۷۸) مراجعه نمایید.

### عرصه مطالعاتی دوم: چه چیزی مناسب است (kathêkon)

برای زندگینامه و بحث های بیشتر به صفحه ۲۵۶ کتاب (حاضر) مراجعه کنید.

پیچیدگی در مورد فرمول بندی اپیکتتوس در مورد این عرصه وجود دارد که من در قسمت اصلی بحث نکردم. او این عرصه را محرک های مثبت و منفی (homtai and aphormai) توصیف می کند (۳،۲،۲) که از آرزو (orexeis) و اجتناب (ekkliseis) که در سپهر عرصه مطالعاتی اول هستند متمایز است.

از (۱۹۸۵:۱۱۵-۲۶) Inwood باید در باب این اصطلاح و انحراف آن از نحوه کاربرد آن در رواقیان اولیه کمک گرفته شود. نکته اصلی او این است که اپیکتتوس کلمه محرک را برای عملکردهای مناسب بکار می برد تا متمایز کند آنچه را که عقلانی است به عنوان هدف در سپهر بیرون باشد، جایی که نتیجه دست ما نیست، از آنچه ما باید- جهت خیر شخصیت- آرزو کنیم که کاملاً قابل دستیابی است. اما اپیکتتوس به مبتدیان

توصیه می کند که از آرزو خودداری کنند زیرا در اختیار آنها نیست و از محرک های مثبت و منفی فقط به آرامی و با احتیاط استفاده می کنند.

تفسیر اینوود (Inwood) از اصطلاح صحیح است. اما نباید تصور کرد که اپیکتتوس عمل "مناسب" را لزوماً خارج از حوزه خیر و "مطلوبیت" می داند. اپیکتتوس در قطعه ۳،۳،۸ می گوید: اگر خوب را در محدود اراده درست قرار دهیم (prohairesis) حفظ روابط اجتماعی (اپیکتتوس به اقدامات متناسب ارجاع میدهد) امری خوب خواهد شد (یعنی امری که مطلوب است) که مطابق الگوی مکتب رواقی است. او در قطعه ۳،۱۲،۱۳ عرصه مطالعاتی دوم را چنین بیان می کند با عملکردهای مناسب سرو کار دارد و هدف آن اطاعت از عقل در محرک های مثبت و منفی است

(hormê/aphormê; cf. eulogistôs (۳،۲،۲))

و در بیان این سخن، منظور او اینست که انگیزه عقلانی به عمل خوب منجر می شود یا از عملکرد نامناسب جلوگیری می کند بنابراین خوب و مطلوب است.

من فکر می کنم که اپیکتتوس آرزو را در عرص اول مطالعاتی قرار می دهد ، نه به این دلیل که با خوب جدای از اقدام متناسب سروکار دارد ، ، اما به این دلیل که مردم قبل از اینکه به مطالعه چگونگی انجام روابط اجتماعی خود بپردازند ، نیاز به آموزش جدی در درک خواسته و خواسته ها دارند. باید توجه داشته باشیم که ، در حالیکه اپیکتتوس به مربیان توصیه می کند که کاملاً از آرزو (orexis) خودداری کنند ، او همچنین به آنها توصیه می کند از قرینه های موازی، اجتناب (ekklisis) ، را با توجه به ضعف های خاص خود (به طور مثال تمایل به لذت یا تنبلی) اعمال کنند (۳،۱۲،۷-۸) و این ثابت می کند که در نظر او کارآموزان طبق داوری خویش از آنچه بد است عمل می کنند.

چرا اپیکتتوس اجتناب را جدای از آرزو می داند؟

به نظر من پاسخ اینست که کارآموزان بیشتر در خطر تعقیب اهداف بیرونی هستند تا اعمال اجتناب های عقلانی. به عنوان مثال ، تسلط بر منطق رواقی در خوب و مطلوب است ، اما در سطح مباحث اول یا دوم برای دانش آموزان هدف مناسبی نیست.

اپیکتتوس در باب خویش و مأموریتش

برخی از آنچه من در این بخش می گویم از Long (۵-۹۳:۲۰۰۰) گرفته شده است.



## فصل پنجم

### خوانش اپیکتئوس

"من فکر می‌کنم هر کسی موافق است شخصی که می‌خواهد به فیلسوفان گوش دهد ، در گوش دادن به یک عمل قابل توجهی نیاز دارد" (۲,۲۴,۱۰)

ممکن است از نظر سطحی، اپیکتئوس کاملاً در دسترس باشد. اصطلاحات مکالمه‌ای او برای توجه، و وسایل بلاغی وی - تکرار، ضروریات، مثال‌های دم‌دستی، حکایات و دستورات عجیب و غریب - ما را درگیر نگه می‌دارد. با این حال، در واقع، "گفتارها" غالباً پیچیده و گاه مبهم هستند. هنگامی که آنها از گفتگو استفاده می‌کنند، نسبت دادن بخش‌ها به شخصیت نویسنده و مصاحبه‌کننده خیالی دشوار است. همانگونه که مشاهده شد، اپیکتئوس ممکن است شدیداً بین سبک‌های نظری، جدلی و خطابی در تغییر باشد (صفحه ۶۱). استدلال‌های فنی او ساده نیستند. مهمتر از همه، ما باید به طور مداوم نسبت به تغییر لحن او هوشیار باشیم و به یاد داشته باشیم که "گفتارها" در فرم تحویل ارائه شده با مکث، حرکات، تغییرسیمای صورت و نوسان صوتی همراه بوده است. همه این عملکردهای نمایشی چشم‌انداز آموزشی او را به مخاطب می‌دهد که ما به سختی می‌توانیم تکرار کنیم، گرچه ممکن است با کنارهم گذاشتن در اصطلاحات خاص و با خواندن بین سطرها، آنها را درک کنیم. همچنین باید به خاطر داشته باشیم که ثبت آریان، آنگونه که من تصور می‌کنم، بسیار دقیق است، احتمالاً شامل فشرده‌سازی بیشتری از (ثبت) خود اپیکتئوس است.

عباراتی که قبلاً انتخاب کرده ام ، تصویری از حالت عجیب او را به خوانندگان جدید می دهد. اکنون که دامنه و سبک گفتارها، الگوی سقراطی او و برداشت او از فلسفه و تعلیم و تربیت را مطالعه کرده ایم ، در این فصل خوانش نزدیک دو قطعه کوتاه را با هدف نشان دادن چگونگی لحن و تغییر روش او در جابجایی بین ثبت متفاوت-ماهرانه، قاطعانه ، اغراق ، طنز ، هجو ، سرگرم کننده ، مشوق و جدالی ارائه می دهم.

مکالمه های فردی در صف آرایبی خودشان در باب این یادداشت ها متفاوت هستند. برخی نسبتاً متفرق هستند ، برخی دیگر به شدت درگیر هستند. هدف این فصل ارائه مطالب کافی برای توضیح عقلانیتی است که در طریق خاص او جهت ارائه مکتب رواقی و آموزش شاگردان وجود دارد. از آنجا که دو قطعه ای که انتخاب کردم از جهت موضوعی نظریه محور هستند ، زمینه را برای فصل های بعدی این کتاب نیز آماده می کنند.

مکالمه های خوب بسیاری ، به ویژه آنهایی که "نظری" و "روش شناختی" خوانده ام (به صفحه ۴۷ مراجعه کنید) به روشی انتزاعی شروع می شوند که ممکن است هر فیلسوف حرفه ای با دانش آموزان خود پذیرفته باشد.

آن در باب آغاز این مثال هم صدق می کند:

### ۵.۱ "عقل چگونه قادر است خود را مطالعه کند" (۱،۲۰)

۶۵ (۱) هر مهارت و توانایی قلمرو خاصی را بعنوان عرصه مطالعاتی دارد. (۲) وقتی مهارت یا توانایی به گونه های مشابه به عنوان هدف مطالعه متعلق است ، آن به طور ضروری خود را هم مطالعه می کند(theorein) (۳) بنابراین، سازنده کفش روی چرمی کار می کند و آن مهارتی جدا از چرمی است. بنابراین آن خودش را مورد مطالعه قرار

نمی دهد. (۴) برای مثال دیگر ، هنر گرامر به گفتار نوشتاری می پردازد. اما این باعث نمی شود که هنر گرامر خود به صورت گفتاری مکتوب باشد ، اینطور است؟

قطعاً نه.

بنابراین آن خودش را مطالعه نمی کند. (۵) پس چرا عقلانیت [منطق] طبیعت به ما داده شده است؟

جهت استفاده صحیح از داده های ذهنی (phantasiai).

بنابراین، خود عقلانیت چیست؟

ساختار (systhna) ساخته شده از تصورات مختلف.

پس آن طبیعتاً خود را مطالعه می کند.

تا این مرحله انگار در حال خواندن ارسطو هستیم.<sup>۱</sup> اپیکتوس تئوری اصلی ارائه می دهد (بخش ۱-۲) که مهارت ها و توانایی را به دو نوع تقسیم می کند مطالعه خود و مطالعه غیر خود.<sup>۲</sup> منطق این تقسیم چنین است: C= هر مهارت یا توانایی، f= زمینه، Hom= زمینه مشابه، Het= زمینه ناهمگن، SS= مطالعه خود، NSS= مطالعه غیر خود.

ترتیب افکار جهت صوری به صورت زیر می آید:

---

<sup>۱</sup> در بخش (۲) کلمه اپیکتوس برای "همان گونه ها" homoeides می باشد که کلمه محبوب ارسطوئیان است.

<sup>۲</sup> ادعای او مبنی بر اینکه برخی مهارت ها مطالعه خود است بحث برانگیز بوده است ، به Dubbin (۱۸۳: ۱۹۹۸) مراجعه کنید

اگر C، پس F

اگر F، پس یا Hom یا Het

اگر Het، پس CNSS

اگر Hom، پس CSS

اپیکتتوس بعد نوع دوم NSS (بخش ۴-۳) را مثال می زند و با توجه به توصیفات عقلانیت بحث می کند که عقلانیت به نوع اول SS متعلق است (بخش ۵). صفحات زیادی از گفتارها، به رغم اصطلاحات مکالمه و محاوره ای، دارای یک ساختار منطقی هستند که خود را به سمت تحلیل رسمی می برد. با این حال، درست از همان آغاز، این گفتار از سه لحاظ کاملاً مشخص به اپیکتتوس متعلق است.

اولاً، سادگی در ساختار جمله وجود دارد، که جملات را با سئوالات و پاسخ ها در هم می آمیزد.

دوماً، اپیکتتوس در بخش (۵) روایت متعارف رواقی از عقلانیت را با شعار مورد علاقه خود برای توصیف شخصیت و تعلیم دیده فلسفی - "استفاده صحیح از داده های ذهنی" ترکیب می کند، و با استفاده از آن به افکار و حالات هوشیاری ما به طور کلی اشاره می کند.<sup>۱</sup> همانگونه که سابق مشاهده شد (صفحه ۸۵) او می خواهد با نقل از سقراط، پافشاری بر خودکاوی خویش و زندگی در زندگانی آزموده، برای این فرمول پشتوانه ای

---

<sup>۱</sup> به صفحه ۲۱۴ مراجعه کنید، و برای توصیف عقلانیت بعنوان ساختار ساخته از داده های معین به LS ۵۳□ مراجعه کنید در صفحه ای که Galen نقل قولی از جمله خروسپوس می کند که عقلانیت جمع مفاهیم معین و پیش مفاهیم است. همچنین به LS ۳۹F توجه داشته باشید جایی که مفاهیم بعنوان یک نوع داده طبقه بندی شده است.

بباید. گرچه او نام سقراط را نمی آورد، اما انتظار دارد دانش آموزان درک کنند که این اشاره، و سایر ویژگی های این استدلال کوچک (به عنوان مثال، تلقی عقلانیت به عنوان مهارت و استفاده از مثال کفش دوزی) دارای حلقه سقراطی است.

ثالثاً، در حالی که به نظر می رسد که استدلال نکته صرفاً واقعی را تأمین می کند - جنبه بازتابی عقلانیت - اپیکتتوس با طرح این سؤال که چرا ما حیوانات منطقی هستیم به این نتیجه می رسد. پاسخ وی حاکی از آن است که توانایی ما برای استدلال بازتابی هم برای ماهیت انسانی ما اساسی است و هم ظرفیتی که طبیعت ما به آن نیاز دارد که به درستی از آن استفاده کنیم.

در حرکت بعدی گفتار، این بعد اخلاقی به چشم می خورد:

۶۶ (۶) چه عرصه ای است که عقلانیت (phronesis) برای مطالعه داده شده است؟

چیزهای خوب، بد و امور نه خوب و نه بد.

پس عقلانیت چیست؟

امر خوب.

و عدم عقلانیت چیست؟

امر بد.

(۷) بنابراین، می بینید که عقل لزوماً هم خود و هم ضد خود را مورد مطالعه قرار می دهد. بنابراین، بزرگترین و اصلی ترین عملکرد فیلسوف بررسی و تمایز بین داده های ذهنی و نپذیرفتن هر کدام است که در آزمون رد شده است.

مترجمانی که عقل را (phronesis) به حکمت ترجمه می کنند منطق اپیکتتوس و نکاتی که با برهان سابق ربط داشت را از دست می دهند. در نظریه دقیق رواقی، phronesis نامی برای خرد کامل حکیم ایده آل است، اما در اینجا اپیکتتوس از این کلمه بسیار کم، برای گونه ای از عقلانیت که می تواند به خود و دانش آموزان مربوط باشد، استفاده می شود.<sup>۱</sup> وی قبلاً (بخش ۵) اظهار داشته است که عقلانیت امری هنجاری است و ماهیت آن استفاده صحیح از خود است. به عنوان موجودات عقلانی، ما خودمان را دائماً مجبور می کنیم قضاوت های ارزشی را انجام دهیم، بنابراین منظور او از عبارت phronesis کاربرد عقلانیت در منظر رواقی سه گونه ارزش - خوب، بد و «بی تفاوت» یا نه خوب و نه بد است (به بخش ۴ مراجعه کنید): اینها زمینه را تشکیل می دهند که وظیفه عقل برای مطالعه است. از استدلال قبلی نتیجه می گیرد که عقل با عرصه مطالعاتی خود یکسان است و بنابراین واکنشی و قادر به مطالعه خود است.

ما ممکن سؤال کنیم، آیا اپیکتتوس محق است بطور ساده خوب بودن عقلانیت را پس از معرفی تمامی انواع ارزش بعنوان زمینه آن، اثبات کند؟ آیا عقل نباید بخاطر همگن بودن در حوزه خود، خوب، بد و نه خوب و نه بد باشد؟ او می تواند به دو طریق به این چالش توجه کند. اولاً، در برخورد با عدم عقلانیت به عنوان امر بد، وی به عدم استدلال کامل اشاره نمی کند بلکه به سوء استفاده از این قوه می پردازد. استدلال، طبق مکتب رواقی، در زندگی هر فرد بالغ به طور مدام در کار است، حتی اگر بیشتر

---

<sup>۱</sup> .تنها استفاده دیگر او از Phronesis در زمینه ای کامل متفاوت در مکالمه ۳،۱۳،۱۹ است. همچنین بخاطر داشته باشید (صفحه ۳۳) که اپیکتتوس در مورد ایده آل قدیم رواقی در باب حکمت خطاناپذیر و مطلق ساکت است.

مردم آن را ناقص بکار ببرند.<sup>۱</sup> علاوه بر این ، با دارا بودن عقلانیت به عنوان مهارت (بخش ۵-۱) ، او می تواند از مخاطبان خود انتظار داشته باشد که این مفهوم را به بخش ۶ ادامه دهند و "خوب بودن" عقلانیت را به عنوان ادامه قیاس درک کنند. ساختار مهارت و کفش سازی به ادبیات خوب و به چرم خوب مربوط می شود ، اما متخصصان در آن برای داوری به ادبیات بی تفاوتی و چرمی نیاز دارند.

این نکته مشکل دیگری را که برخی از خوانندگان ممکن است با بخش ۶ پیدا کنند ، برطرف می کند - یعنی ارتباط بین بد کلی که عقل به مطالعه آن می پردازد و بد بودن خاص عدم عقلانیت. ما به عنوان غیر رواقی ، فکر می کنیم که انواع چیزهای دیگر علاوه بر فقدان عقلانیت نیز وجود دارد. با این حال ، این آموزه رواقی نیست. نظریه آنها این است که هیچ چیز ، به هیچ وجه ، جز استدلال خوب یا دانش اخلاقی خوب نیست و هیچ چیز به جز استدلال بد یا جهل اخلاقی بد نیست. دقیقاً این جفت مخالف یا به عبارت دیگر حالات و اعمال شخصیتی با فضیلت و شر که مرتبط به آنهاست ، به ترتیب انسان عالی یا ناقص را تشکیل می دهند. همه چیزهای دیگر - از جمله شرایط بدنی و بیرونی و کلیه حالات ذهنی یا خصوصیات شخصیتی که هیچ گونه تأثیر اساسی بر خوب بودن ما ندارد - نه خوب و نه بدند.<sup>۲</sup>

پس از درک این بستر ، ما در موقعیتی هستیم که می توانیم مسیر نکته اپیکتوس را در مورد بازتابی و خوب بودن عقل مشاهده کنیم. در مطالعه "خوب ، بد ، و نه خوب و نه بد" ، عقل در حال بررسی است که چگونه آن در خوب با استدلال بد تفاوت دارد و

<sup>۱</sup> .برای شواهد و بحث مراجعه کنید به : Annas (۱۹۹۲) and Long (۱۹۹۹).

<sup>۲</sup> .برای جزئیات به LS۸۵,۶۰ مراجعه کنید.

اینکه هر دو امور با امور کاملاً بی تفاوت فرق دارند. و از آنجا که عقل امر خوب نیست بلکه خوبی است، تمرین و بررسی آن ذات خوبی است.

در فصل ۷، اپیکتتوس نتیجه گیری می کند که حوزه عملکرد و بازتابی عقل - مطالعه ارزش ها - را برای برداشت های ذهنی که وی به عنوان ماده عقلانیت در بخش ۵ مشخص کرده است، به کار می برد. در اینجا دوباره، ممکن است یک تازه وارد در تعقیب سلسله دلیل مشکل داشته باشد، اما در گفتارهای دیگر زمینه لازم به دانشجویان او داده شده است. اپیکتتوس با داده های حسی (phantasiai) نه تنها به شواهد حواس ما اشاره می کند (همانطور که بسیاری از مترجمان او به اشتباه فکر کرده اند) بلکه به آگاهی ما از هر چیز دیگری نیز اشاره دارد.<sup>۱</sup> چنین آگاهی می تواند شامل ظاهر یک فرد فریبنده جنسی، به یاد آوردن رفتار بی احتیاط یک برده، فکر پدر عصبانی شخص، یا چشم انداز میراث باشد.

همه این مثالها شامل مواردی است که اپیکتتوس و هر رواقی دیگری ذاتاً نه خوب و نه بد تلقی می کنند. با این حال، همه آنها همچنین شامل افکار هستند که برای ارزیابی مثبت یا منفی و برای تحریک انگیزه های عمل هستند. یک غیر رواقی ممکن است شرایط مربوطه را ذاتاً خوب یا بد قضاوت کند و با احساسات شدید به آنها پاسخ دهد. نگرش شایسته رواقی نسبت به آنها پیچیده تر خواهد بود. در حالی که با شرایط خود به عنوان نه خوب و نه بد رفتار می کرد، او فکر و نیت ما را در رابطه با آنها در نظر می گرفت که بی چون و چرا در حوزه خوب و بد قرار دارند - به عبارت دیگر، در حوزه اعمال عقل خوب یا بد

---

<sup>۱</sup> .مراجعه به ص ۲۱۴ و LONG (۱۹۹۱)



اکنون می توانیم درک کنیم که نتیجه گیری اپیکتتوس در مورد عملکرد اصلی فیلسوف در آزمون داده ها کاملاً با یافته های قبلی وی در مورد عقلانیت و ارزش ها هماهنگ است. آزمون داده ها روشی است که اپیکتتوس به دانش آموزان خود توصیه می کند تا عقلانیت و تعهد خود را نسبت به مکتب رواقی نشان دهند. او از آنها می خواهد که هر موقعیت و اندیشه ای را در معرض عقلانیت بازتابنده قرار دهند و فهم آنچه که خوب یا بد یا صرفاً بی طرف است ، داشته باشند.

۶۷" (۸) در مورد سکه سازی ، جایی که علاقه ما را درگیر می کند ، شما می دانید ما چگونه یک هنر را بطور منظم ابداع کرده ایم ، و از تمام راه هایی که یک عیار سنج برای آزمایش سکه چون دیدن ، لمس ، بو و نهایتاً شنیدن استفاده می کند. (۹) او سکه را به پایین پرتاب می کند ، صدا را گوش می دهد و از یک حلقه راضی نیست اما با رسیدگی به آن اغلب به یک موسیقی دان واقعی تبدیل می شود<sup>۱</sup> (۱۰) فقط در مواردی که فکر می کنیم واقعاً مهم است که اشتباه نکنیم توجه زیادی معطوف می کنیم به تمایز اموری که ممکن است توجه زیادی بطلبند.

(۱۱) اما تا آنجا که به ذهن حساس ما مربوط است - قوه حاکم ما - ما خمیازه می کشیم ، به خواب می رویم و هر داده ای که وارد می شود را می پذیریم. دلیل آن این است که آسیبی به ما نمی زند.

(۱۲) بنابراین وقتی می خواهید بدانید که چگونه با خیر و بدی سر و کار دارید ، و با چیزهایی که بی تفاوت هستند ، چقدر جدی رفتار می کنید ، نگرش خود را نسبت به

---

<sup>۱</sup> همانگونه که Dobbin (۱۹۹۸:۱۸۴) می گوید قیاس مهارت و سکه سنتی بود.

نابینایی با نگرش خود از جهت ذهنی در تاریکی بودن مقایسه کنید. در این صورت خواهید فهمید که شما از داشتن احساسات صحیح در مورد خیر و بد فاصله دارید.

پس از خلاصه ها و فشرده ها (۶-۶۵) اپیکتتوس ناگهان تغییر جهت می دهد. نمونه روشن عیارسنج به عنوان الگویی طنز برای مسیر عقلانی است که باید موارد را بیازماید و بعنوان الگویی جدی برای ما که به غلط از این قوه بهره می بریم: همه ما مانند گذشته ، به منابع عیار سنج مجهز هستیم ، اما به جای اینکه آنها را بر روی محتوای ذهنمان متمرکز کنیم - تنها مکان نیکی و بدی واقعی - ما آنها را در ارزیابی چیزهایی مثل پول از دست می دهیم که هیچ اهمیتی برای ما از جهت خوب یا بد واقعی ندارد.

اپیکتتوس از همدستی دانش آموزان در بکار بردن کلمه "ما" اینجا بهره می برد و به همان اندازه طعنه خاصی در بیان عیارسنج بعنوان استاد موسیقی وجود دارد با توجه به تمایل او به تصاویر ("خمیازه کشیدن و خوابیدن") که توجه دانش آموزان (و خود را) نسبت به غفلت از آنچه که واقعاً مهم است ، جلب توجه کنید. سپس ، او یک تغییر خاص را از هویت دانش آموزان به نقش استادی را انجام می دهد (بخش ۱۲) ، آنها را به چالش می کشد تا کاستی های فلسفی خود را بشناسند ، به نظر او ، اگر نتوانند بدی مطلق را که به کوری ذهنی نسبت می دهند ، آنرا به کوری ظاهری نسبت خواهند داد.

۶۸" (۱۳) اما این امر به آمادگی ، تلاش و همکاری زیادی نیاز دارد. برای چه؟ آیا انتظار دارید در زمانی کوتاه بر بالاترین هنر تسلط داشته باشید؟ (۱۴) درست است که آموزه اصلی فلاسفه مختصر است. اگر می خواهید بدانید ، زنون بخوانید و خواهید دید. (۱۵) چه مدت زمانی برای گفتن لازم است:

هدف انسان پیروی از خدایان است و ماهیت خوبی استفاده صحیح از داده ها است؟<sup>۱</sup>  
(۱۶) هم اکنون بگویید:

پس خدا چیست و داده چیست؟ طبیعت امور جزئی چیست و طبیعت امور کلی چیست؟  
جواب طولانی می شود.

در اینجا اپیکتوس راه گریز دیگری ناگهانی می یابد. او مونولوگ ۶۷ را که صادقانه و جذاب بود رها می کند، و به سرعت سبک طنز و مکالمه می رود. با تصور دانشجویی که به زمان و تلاش لازم برای درونی کردن معنی ارزش شایسته رواقی اعتراض می کند (بخش ۱۳) او با طنز در باب کوتاهی و بلندی پاسخ می دهد. ما می توانیم اینگونه پاسخ دهیم. شما به اصلاح سریع نیاز داری. خوب، فقط یک لحظه طول می کشد تا اصول مکتب رواقی بیان شود.<sup>۲</sup> حال، بپرسید که این اصول شامل چه مواردی است، و شما یک قیاس متناظر با زمان و تلاشی که از شما طلب می کنند داری.

<sup>۱</sup>. اگرچه به نظر می رسد اپیکتوس در اینجا از زنون نقل می کند، زبانی که او استفاده می کند زبان خودش است.

<sup>۲</sup>. CF۲,۹,۱۵: کدام یک از ما نمی توانیم شرح دقیق موارد خوب و بد ارائه دهیم: یعنی اینکه برخی چیزهای موجود خوب هستند، برخی دیگر بد و در عین حال برخی دیگر بی تفاوت؟ چیزهای خوب فضیلت ها هستند و هر آنچه در فضیلت ها شرکت می کند، چیزهای بد مخالف اینهاست؛ و چیزهای بی تفاوت ثروت، سلامتی و شهرت است. اپیکتوس به دقت صحبت می کند و همچنین به آرامی فرمول های استاندارد رواقی را به طنز می گیرد (cf. ۳۵). جمله اول نقل قولی کلمه به کلمه از خلاصه شناخته شده رواقی از Stobaeus (۲۰-۱۹, ۵۷, ۲) برای ما است بقیه صفحه توضیحی کاملاً دقیق از گزارش بعدی 'Stobaeus' می باشد.

۶۹" (۱۷) بنابراین اگر اپیکتتوس بیاید و بگوید خوبی باید در جسم واقع شود ، بحث بسیار طولانی می شود. شما به سخنرانی هایی در مورد اینکه اصل غالب در ما چیست ، یعنی این که بگوییم جوهر و جوهر ما چیست ، نیاز دارید. این احتمال بعید است که خوبی حلزون در پوسته او باشد، آیا احتمال دارد نظر اپیکتتوس در باره خوبی انسان درست باشد؟

(۱۸) شما ، اپیکوروس ، چه چیزی دارید که معتبرتر است؟ چه چیزی در درون خود دارید که هر چیزی را کنکاش و بررسی می کند ، و کدام یک تصمیم می گیرد که جسم بخش اصلی است؟

(۱۹) بعلاوه چرا چراغ را روشن می کنی و زحمت برای ما می کنی تا کتابهای زیادی بنویسی؟ آیا آن ما را مطمئن می سازد که از حقیقت غافل نیستیم؟ چه کسی شما را به عنوان ما می برد؟ ارتباط ما با شما چیست؟

بنابراین بحث طولانی می شود.

آیا چیزی ما را برای این انتقال ناگهانی به اپیکوروس آماده کرده است؟ فوری ترین ارتباط با بخش ۱۶ با ادامه تضاد بین شعار مختصر فلسفی - که اکنون یکی از مشهورترین عبارات اپیکوروس برای لذت گرایی خود است- و مدت زمان طولانی مورد نیاز برای کشف واقع می شود و در این حالت آن رد می شود. با این حال ، یک شنونده حساس متوجه خواهد شد که ، اپیکتتوس با عطف توجه به اپیکوروس در پایان ، در پی تقویت نکات اولیه خود در مورد خود بودن عقلانیت و محوریت آن در فهم درست ماهیت و رفتار انسان است. اپیکتتوس اپیکور را متهم به رد زندگی خود با زندگی کردن

می کند که به جای تمرکز بر لذات حسی و مرکزی خود، ارزشی را که او به عقلانیت می دهد را تأیید می کند و آن را به صورت انسان دوستانه انجام می دهد.<sup>۱</sup>

اعتبار این نقد نیازی به نگرانی ما در اینجا ندارد. آنچه ما باید توجه داشته باشیم تعجب بیشتر در این بخش پایانی گفتار است. آیا اپیکتتوس وقتی اصرار دارد که پاسخی طولانی به اپیکور می دهد، کاملاً جدی است؟ چالش های بلاغی او چنان آشکارا بیان شده است که ما باید در نظر بگیریم که او از طعنه سنگین بکار می برد. برعکس مکتب رواقی، او می گوید فلسفه اپیکور یک گزینه نرم است و خطاهای آن را می توان به همان سرعتی که بیان شد، درک کرد.

## ۵،۲ از بین رفتن بزرگ منشی (۴،۹)

گفتاری که مورد بررسی قرار گرفته، بطور کلی مخاطب آن دانشجویان هستند. در حال حاضر شخصی است که قصد دارد یک فرد را درگیر کند؛ کسی که از تعهدات قبلی خود به رواقیگری صرف نظر کرده است. برعکس مکالمه ۱،۲ این قطعه به نظر می رسد شدیداً خطابي است و جدا از سبک نظریه می باشد-در حقیقت این پیام همه جایی اپیکتتوس است-که افراد باید به اراده و داوری خویش به عنوان تنها معیار زندگی خوب یا بد بنگرند.

---

<sup>۱</sup> برای جزئیات به Dobbin (۶-۱۸۵:۱۹۹۸) مراجعه کنید توجه داشته که اپیکتتوس با همان روش "تناقض با خود" حملات طولانی به اپیکور می کند.

۷۰" (۱) هر وقت می بینید کسی قدرت سیاسی دارد ، این واقعیت را تصدیق کنید که خودتان نیازی به قدرت ندارید. هر وقت فرد ثروتمند دیدید بجای او به فکر داشته های خود بيفتید. (۲) زیرا اگر هیچ چیزی در جای خود نباشد ، در وضعیت بدبختی قرار دارید. اگر نیاز به ثروت را ندارید ، بدانید که چیزی بزرگتر و با ارزش تر دارید.

(۳) مردی همسر زیبایی دارد شما هوس زن زیبا ندارید. آیا فکر می کنید اینها چیزهای کمی است؟ افراد بسیار ثروتمند ، مقتدر ، که با زنان زیبا زندگی می کنند ، چقدر توانایی دارند به ثروت و قدرت و زنانی که عاشق می شوند و می گیرند ، بنگرند؟

(۴) آیا می دانید عطش فرد تب دار به چیست؟ آن کاملاً متفاوت از یک فرد سالم است. دومی می نوشد و می گذرد ، اما اولی بعد از یک لحظه رضایت در حالت تهوع است ، آب را به صفا می برد ، استفراغ می کند ، شکم درد دارد و حتی تشنه تر از قبل می شود. (۵) دقیقاً همان است زمانی ثروت ، قدرت و ... ، هر کدام با اشتباهی این امور ترکیب می شود. افزایش حسادت ، ترس از دست دادن ، صحبت های احمقانه ، فکر ناپسند است ، اعمال زشت وجود دارد.

اپیکتتوس این گفتار را مانند همیشه (۱۲, ۳, ۴, ۱۷, ۳, e.g.) با دعوت مخاطبان خود برای پیش بینی چالش هایی که فلسفه وی بطور خاص برای پرداختن به آن طراحی شده است ، آغاز می کند. چگونه می توان از بدبختی فراموش شده کسانی که به نظر می رسد خوشبخت هستند جلوگیری کرد؟ راهبرد آغازین او ، یک تکرار (نگاه کنید به ۳, ۴) ، پیشنهاد می کند که داوری تطبیقی انجام دهید ، و منطقی او به استفاده مکرر از کلمه "داشتن" (echein) تبدیل می شود. افراد دیگر چیزهایی دارند که ممکن است شما نداشته باشید - ثروت ، قدرت ، همسران زیبا. اپیکتتوس با گسترش جسورانه ای از مفهوم عادی مالکیت ، این دارایی ها را با "داشتن" عدم تمایل به آنها تضاد می

کند(بخش ۳، ۱)<sup>۱</sup>. از این رو از ما خواسته می شود که با دارای ذهنی مطلوب خود دارباشیم و سنجیده مقابله کنیم و نسبت به این دارایی های مادی داوری از بالا داشته باشیم.

بعد در(بخش ۵-۳)، از ما دعوت شده است که خود را در جایگاه کسانی قرار دهیم که نه تنها دارای چنین مالکیتی هستند ، بلکه اشتیاق پرشوری را برای آنها همراه با اضطراب و پیامدهای شرم آور دارند. نکته اپیکتتوس آن نیست که هیچ چیزی بد ذاتی در باب دارایی های مادی و نگه داشتن جایگاه قدرت و غیره وجود ندارد. چنین چیزهایی ، با توجه به خودشان ، از نظر ارزش کاملاً بی طرف هستند. حرف او این است که وقتی داشتن آنها با ولع به آنها همراه باشد ، نتیجه آن برابر با تب غیرقابل تحمل است.

آنگونه که بخش ۴ نشان می دهد، اپیکتتوس می تواند به اندازه هر طنزپرداز قدیمی در نمایش خود از پوچی آرزوهای انسانی تند باشد. تمرکز او بر "زشتی" که ولع بی وقفه ایجاد می کند راه را برای حمله مستقیم به این شرط آماده می کند:

۱۷۶) من چه چیزی از دست دادم(کسی می گوید)

---

<sup>۱</sup> . این یک مثال خوب از علاقه اپیکتتوس به آنچه فلاسفه مدرن "خواسته های مرتبه دوم" می نامند ، یعنی می خواهند چیزی بخواهند (یا نمی خواهند چیزی نخواهند)، برای تلقی عالی از خواسته های مرتبه دوم در سنکا به Inwood (۲۰۰۰) نگاه کنید.

دوست من، تو عادت داشتی مرد بزرگ منش (aidemôn) باشی اما آنرا از دست داده ای. آیا چیزی از دست نداده ای؟ تو بجای خروسپوس و زنون، آریستدس<sup>۱</sup> و اونوس<sup>۲</sup> خوانده ای.<sup>۳</sup>

شما چیزی از دست نداده ای؟ شما بجای سقراط و دیوژن<sup>۴</sup>، مردی را ستایش می کنی که می تواند زن ها را خراب و فاسد می کند. (۷) شما می خواهید خوش تیپ باشید و آرایش کنید ، هرچند که نیستید ، و می خواهید در لباس های درخشان به نمایش درآید تا به چشم زنان دیده شوید ، و اگر کمی عطر نیز بدست آورید ، خود را در بهشت تصور می کنید.

(۸) در گذشته هرگز به این چیزها فکر نمی کردید ، بلکه فقط در جایی که می توانستید مکالمه خوبی با یک مرد تحسین برانگیز ، احساساتی نجیب داشته باشید ، بنابراین شما سابق مثل مرد می خواهید ، مانند یک مرد بیرون می رفتید، لباس مرد می پوشیدید ، با کلمات شایسته یک مرد سخن می گفتید. و حالا شما به من می گوئید: من هیچی از دست ندادم.

(۹) آیا پول نقدی تنها چیزی است که مردم می توانند از دست دهند؟ آیا صداقت و نجابت قادر به از دست رفتن نیست؟ آیا از دست دادن این چیزها ضرر نیست؟ (۱۰) شاید شما دیگر چنین فکر نمی کنید؛ اما زمانی بود که این مسئله را تنها آسیب و ضرر

---

<sup>۱</sup> Aristides

<sup>۲</sup> Evenus

<sup>۳</sup> Aristides of milectus (c. ۱۰۰۰ BC) ، نویسنده یک رمان مشهور شهوانی بود. اسم Evenus

ممکن است تحریف شده Eubius باشد که Ovid در متنی که از آریستدس نقل می کند او را نویسنده داستان مستهجن می داند.

<sup>۴</sup> Diogenes



بحساب می آوردید ، وقتی که مضطرب بودید نباید کسی شما را از نسبت به این افکار و اعمال هشدار می داد.

برگشت به رواقی سرخورده چه خیالی و چه واقعی باشد، اپیکتتوس از ادبیات سود و زبانی بهره می برد که دربخش اول گفتارها بکار می برد تا کسی را محکوم کند که ارزش هایی را که او تأیید می کرد انکار می کرد. در حقیقت مصاحبه کننده می گوید: چرا باید مراقب پیامدهای اخلاقی بدی باشم که شما ، اپیکتتوس ، به دلبستگی به دارایی های مادی و اشتیاق به یک زندگی کاملاً لذت بخش نسبت می دهی؟ جواب اپیکتتوس به دو صورت است. اول، مثل هر جای دیگر(۳،۲۴،۵) او لذت گرایی را به زن صفتی نسبت می دهد و از مردانگی بعنوان ایستادگی برای حالاتی شبیه اخلاقی در خور رواقی نام می برد. ثانیاً ، به جای اینکه به سادگی موعظه کند ، از او می خواهد که در تغییر دیدگاه خود تأمل کند. به گفتگوی، چرا من باید مراقب باشم؟ اپیکتتوس پاسخ می دهد: شما بسیار مراقبت کرده اید. به عبارت دیگر ، اپیکتتوس از فرد می خواهد که تغییر ذهنیت خود را ، برای خودش توجیه کند. از آنجا که کل موضوع مورد بحث ، صداقت شخصی است ، این یک چالش سخت برای شخص رواقی دلسرد است که رد کند.

۷۲" (۱۱) ببینید ، شما (از وضع سابق خود) متزلزل شده اید ، اما توسط خودتان ، نه توسط شخص دیگری. با خود مبارزه کنید ، برای خود نجابت ، صداقت و آزادی بخواهید.

(۱۲) اگر کسی تا به حال این را به من گفته بود – که کسی من را مجبور به ارتکاب زنا می کند ، یا مجبور می کند لباسی مانند لباس شما بپوشم ، یا مجبور کند عطری بزنم- مگر نمی توانستی بیرون بروی و شخص را به دلیل این سوءاستفاده از خود به قتل برسانی؟

(۱۳) پس آیا حاضر نیستید به خودتان کمک کنید؟ این کمک چقدر راحت تر است! لازم نیست کسی را بکشید ، یا او را زنجیر کنید ، به او حمله کنید ، یا در دادگاه حضور پیدا کنید، تنها کاری که باید بکنید این است که با خودتان گفتگو کنید ، بهترین فردی که ترغیب می شوند چه کسی است و هیچ کس ترغیب کننده تر از خودتان نیست.

در اینجا، اپیکتتوس از لحن هشدار دهنده در مکالمه ۷۱ به لحن مربی و صمیمی وارد می شود. او با ترسیم تضاد واضح بین اجبار بیرونی ، که ممکن است نیاز به مداخله شخص ثالث داشته باشد ، و خود به عنوان مرکز گفتگو درونی و ترغیب ، به رواقی دلسرد شده درسی از خویش ارائه می دهد. توصیه برای مشارکت در مکالمه فقط یک دستورالعمل برای قرار دادن شخص در جمع نیست. در عوض ، این نشان دهنده اصرار خستگی ناپذیر اپیکتتوس است که گفتگوی درونی ، رجوع به خویش و خودآزمایی منابع اصلی ما برای نظارت بر تجربه و شکل دادن به زندگی فرد مطابق با اصول هنجاری طبیعت انسانی است (مراجعه کنید به ۴,۶,۶). جدای از جبر بیرونی ، افراد بر اساس اقناع خود عمل می کنند: رواقی متمرّد خود را قانع کرده بود از اصول رواقی بیرون برود با این نشانه اوست و نه اپیکتتوس که می تواند خود را قانع سازد که به مکتب رواقی برگردد.

اما برخی از مشاوره ها هنوز هم می توانند ارائه شوند:

۷۳" (۱۴) برای شروع ، در مورد آنچه اتفاق افتاده است تصمیم بگیرید. بعد ، با انجام این کار ، از خود ناامید نشوید و مانند افرادی ضعیف نباشید که به محض تسلیم شدن ، کاملاً منصرف شده و توسط جریان فعلی مانند گذشته از خود بیخود شوید.

(۱۵) درعوض ، از مربیان ورزش یاد بگیرید. پسر می افتد. بلند شو (او می گوید) دوباره کشتی بگیر، تو باید قوی باشی.

(۱۶) این نوع نگرشی است که شما باید داشته باشید. زیرا هیچ چیزی مستعدتر از ذهن انسان برای تأثیر نیست. شما فقط به چیزی نیاز دارید ، و این اتفاق می افتد. اصلاح انجام شده است. برعکس ، شما فقط نیاز به خواب دارید ، و همه چیز خراب است. زیرا تباهی و نجات هم منبع خود را در درون شما دارند.

آیا در اینجا بیشتر از یک قاعده قدیمی وجود دارد: اگر برای اولین بار موفق نشوید ، به تلاش خود ادامه دهید؟ بله واقعاً. برای استفاده از تصویر ورزشی در تشخیص قبلی خود باقی می ماند. تصمیم گیری و اراده ، قوایی است که بکارگیری آنها می تواند بلافاصله تأثیرات مفیدی بر زندگی ما بگذارد ، اما حساسیت ذهن به گونه ای است که فقط هوشیاری مداوم می تواند آن را بر روی خود بنیادی که باعث احترام به نفس می شود و در برابر ناامیدی محافظت می کند ، متمرکز کند.

اپیکتتوس مرد بسیار عملگرایی است که فرض کند این نظر مختصر کافی است تا شخص متمرد به درون رواقی برگردد.

وی این گفتمان کوتاه را به شرح زیر نتیجه می گیرد:

۷۴(۱۷) پس از آن چه فایده ای دارم؟ به دنبال چه چیزی هستید که از این بیشتر است؟ شما از فرد شرم آور به شخصی با احترام ، از آشفتگی به حالتی خوب ، از نداشتن صداقت به داشتن آن ، از عدم کنترل به کنترل گذر خواهید کرد.(۱۸) اگر به دنبال چیزی بزرگتر از این هستید ، به کارهایی که اکنون انجام می دهید ، پایبند باشید. حتی یک خدا قادر به نجات شما نخواهد بود.

پیش از این ، مصاحبه کننده می خواست با در نظر گرفتن الگوهای ثروتمند و قدرتمند لذت جو ، بداند که چه چیزی را از دست می دهد(مراجعه به بخش ۶). حال او سؤال می کند که از وقف خود به اولویت هایی که اپیکتتوس توصیه می کند ، می خواهد چه

چیزی را بدست آورد. پاسخ طنزآلود اپیکتتوس بشدت نیاز به تجزیه و تحلیل دارد ، اما باید توجه داشته باشیم که تأکید کل گفتار بر استدلال درونی و خودبنیادی را به عنوان ابزار مورد نیاز آموزش اخلاقی حفظ می کند. همانگونه که سابق مشاهده کردیم (بخش ۳-۴) اپیکتتوس آن را به عنوان مقدمه اصلی در آموزش خود قرار می دهد که دانش آموز باید بخواهد که طبق اصول رواقی زندگی کند. او می تواند آنچه را شامل می شود و چرایی آنرا توضیح دهد و از نظر او هیچ چیز را نمی توان با ارزش تلاش برای درونی کردن اصول رواقی مقایسه کرد. اما اگر شخص نتواند نکته آن را دریابد ، هیچ کمکی که اپیکتتوس یا فلسفه می تواند ارائه دهد را نمی تواند دریافت کند

## فصل ششم

### طبایع: الهی، انسانی، حیوانی

"هر وقت در جمعی هستید، هر وقت عمل می کنید، هر زمان که مکالمه می کنید، نمی دانید با خدا هستید، در خدا شراکت می جوئید؟ هر جا می روید خدای را با خویش دارید شما نیازمند هستی و این را نمی دانید. فکر می کنید من از خدای بیرونی ساخته شده از طلا یا نقره صحبت می کنم؟ شما او را در درون دارید و متوجه نیستید که با افکار آلوده و عمل بد حرمت او را نگه نمی دارید"

(۲،۸،۱۲-۱۳)

### ۶،۱ گرایش الهیاتی

در نیمه اول این کتاب تمرکز ما بر روی روش تعلیمی و روش شناسی اپیکتتوس است. در نیمه دوم، این مسائل نادیده گرفته نخواهد شد، اما به "مفاهیم اصلی" که در فصل یک اشاره کردم بیشتر توجه خواهیم کرد. در آنجا من ترجمه کاملی از مکالمه (۱،۱۴) ارائه کردم که اپیکتتوس بیان کرد هر کاری انجام می دهیم توسط خدا دیده می شود، یعنی او، در واقع، در ذهن هر شخصی حضور دارد.

خوانندگان ممکن است بخواهند قبل از ادامه کار ، آن متن را مرور کنند. زیرا پایه و اساس کل چشم انداز او را نشان می دهد.<sup>۱</sup>

اپیکتتوس چون سایر رواقیان خود را تفسیر کننده "طبیعت" (physis) می داند ، اما در باب ساختار میکروسکوپی جهان بحث نمی کند و به همان گونه که پیشینیان اولیه خود انجام داده بودند ، تفسیری از زمان و مکان ارائه نمی دهد. طبیعت که علاقه او را می انگیزد جاندار است او تحت آن نه تنها انسان و حیوان بلکه خدا را در بیشترین درجه می گنجد. تنها نام بجایی که اپیکتتوس بیشتر از سقراط از آن یاد می کند ، زئوس است. خواه از زئوس یا خدا یا طبیعت یا خدایان سخن بگویند ، او کاملاً به این عقیده متعهد است که جهان به طور مشیت گونه توسط یک قدرت الهی سامان یافته است که نمایندگی خلاق آن در بالاترین تجلی در انسان است.

آن مکتب رواقی ارتدوکس بود و امور دیگر که اپیکتتوس به الوهیت نسبت می دهد کاملاً سنتی است.<sup>۲</sup> با این حال ، هیچ کلامی فقط یک موضوع نظری نیست مفاهیم الهی به طرق بی شماری بیان شده است که فراتر از چنان صفاتی است همچون ابدی ، خلاق ، مشیت و خیر ، که در مورد همه آنها رواقیان توافق دارند.

هراس ، تکریم ، قدردانی ، شادی ، دعا ، اطاعت - اینها نمونه ای از نگرش هایی هستند که یک باور جدی به الوهیت متعالی با آن در گیر است. فلاسفه رواقی ، چونان سایر

<sup>۱</sup> برعکس، کتابچه راهنما در این باب الهیات ساکت است.

<sup>۲</sup> اپیکتتوس چون سایر رواقیان مرتباً طبیعت (physis) را جاندار می داند و فعالیت هایی بدان نسبت می دهد که به خدا و زئوس نسبت می دهد: مراجعه کنید به - ۱,۶,۲۰- ۱,۴,۱۱,۱۷,fr.۱۴. او برخی موارد این دو کلمه را با حرف ربط و نزدیک به هم بکار می برد، ۱,۲۹,۱۹، قانون طبیعت و خدا.

باورمندان ، نسبت به هر کدام از نگرشها که بیان می کنند و درگیری عاطفی شان متفاوت هستند.

وقتی اپیکتتوس را از این منظر مرور می کنیم ، الهیات او از دو جنبه متمایز است: اولاً ، کاربرد آن به عنوان بنیانی صریح برای روانشناسی اخلاقی ، و ثانیاً ، لحن شخص گرایانه صمیمی و ضروری. اپیکتتوس بیش از هر رواقی دیگر ، با عباراتی از زئوس یا خدا سخن می گوید که اصل الهی جهان به عنوان شخص در آن حضور دارد و به طور یکسان او، به عنوان وجه کامل از ذهنیت، در شخص حاضر است.

برای خوانندگان جدید ، که در سنت مسیحیت ، یهودیت یا اسلام بزرگ شده اند ، الهیات فلسفه یونانی-رومی فوق العاده دشوار است که آنرا بدون اینکه قربانی یکی سازی مفروط و تفکیک مفروط شوند، درک کنند. در مورد اپیکتتوس ، دشواری شدید است زیرا او چنان گفته می شود که خواننده می شود و بعضی اوقات چنان خواننده می شود که ندایی مستقیم از عهد جدید است.

او خدا را به عنوان "پدر دلسوز انسانها" توصیف می کند(۳,۲۴,۳,cf,۱,۳,۱) و حتی پذیرفته شدن در امپراتوری روم را موهبتی کمتر می داند نسبت به دانش آموزان خود که چون فرزندان زئوس بهره مند هستند.(۱,۳,۲) او ادیبانه می پرسد ، انتظار پاسخ تأیید آمیز را دارد ، که آیا خداوند مراقب افراد بصورت فردی است (۱,۱۲,۶) او به دانش آموزان می گوید از خداوند بخواهند تا در رفع گرفتاری به آنها کمک کند (۲,۱۸,۲۹) و برده ها را خواهان و برادران خود بدانند زیرا آنها نیز فرزندان خدا هستند(۱,۱۳,۴). او اصرار دارد که خدا و ماهیت خوبی یا خدمت با هم منطبق هستند(۲,۸,۱). تلاش اینست او و شاگردانش در هر کار به خدا چون خالق خیرخواه و دوست نگاه کنند ، اراده خدای انجام دهند ، شکرش گویند و شادش نمایند(۱,۹,۴,۴,۱,۹۸,۴,۴,۲۱,۴,۱۲,۱۱). خدای سهمی از خویش به هر کس داده است ، و شأن او به همان نسبت تعالی یافته

است (۱،۳،۲،۸،۱۱). زمانی اپیکتوس توصیه ای برای جوانی دارد ، می گوید این صدا واقعاً متعلق به خدایی مهربان است که از طریق من صحبت می کند (۳،۱،۳۶).

اپیکتوس در باب نگارنده الهی عالم با سرسپردگی و حتی با شوقی چنان چون سنت پول<sup>۱</sup> یا قدیس اگوستین<sup>۲</sup> صحبت می کند. همچنین لحن او از این واقعیت تأثیر می پذیرد که وی علاوه بر صحبت از خدا یا زئوس ، از خدایان بصورت جمع هم سخن می گوید. یکتا گرایی به معنای دقیق یهودی ، مسیحی و اسلامی موضوع نظری در مکتب رواقی نبود. از آنجا که الوهیت رواقی در همه جا است ، فیلسوفان رواقی می توانند خدای را جمع ببندند. آنها حتی اسامی الهی دین محبوب یونان و روم را به عناصر زمین ، هوا ، آتش و آب و به ویژه در مورد اجسام آسمانی به کار می بردند. اما ، با این وجود ، این خدایان تنها راههای نمادین برای ارجاع به جزء اصلی قدرتمند جهان هستند که وجودشان را مدیون تک اصل "فعال" به نام خدا یا زئوس بصورت مفرد هستند.

اپیکتوس در اشارات گسترده به خدا یا زئوس ، خالق جهان و تمام مطالب طبیعی را در ذهن داشته است. او چنان پیروان ادیان بزرگ توحیدی به موجود الهی ، ، مشیت شگفت انگیز ، خیر اعظم و دانای کل را نسبت می دهد. الوهیت اپیکتوس سازنده بهترین جهان های ممکن است. هماهنگی با خدا و تقلید او عباراتی است که وی در توصیف انسان متعالی به کار می برد زیرا خداوند الگویی از فضیلتی است که بشر امکان دستیابی به آن را دارد.<sup>۳</sup>

---

۱ . St Paul

۲ . St Augustine

۳ . ۱،۱۲،۷۱،۲۵،۳-۶،۲،۱۴،۱۲-۱۳ □□□ □.۱۷۱ ،



زبان الهیاتی اپیکتتوس حاکی از باور شخصی و تجاربی به عمق و صمیمیت هر یهودی یا مسیحی یا مسلمان است. و شباهت های دیگری نیز برای ذکر وجود دارد. اپیکتتوس همانند این ادیان با توجه سخت گیری نظری ، وجود هر اصل شر در جهان را رد می کند. خروسپوس در روزهای اول رواقی نگران بود چگونه مشیت را با بلایای طبیعی و رنج بی گناهان سازش دهد اما اپیکتتوس هیچ توجهی به مسأله عدل الهی ندارد. هیچ چیز بدی برای چیزی که مسئولیت آن برعهده خداست وجود ندارد بدی انحصاراً به کاستی آدمی اشاره دارد. سعادت که خدا برای افراد در نظر دارد می تواند بر آنها باشد اگر آنها ذهن و ارزشهای خود را با "قوانین" خود و طبیعت جهانی مطابقت دهند.

وقتی اپیکتتوس به اراده الهی ، قانون الهی و اطاعت از خدا اشاره دارد ، به سختی می توان از فکر کردن در مورد ادیان بزرگ توحیدی جلوگیری کرد. با این وجود ، هرچند دخالت عاطفی در این مفاهیم ممکن است ما را به سمت چنین یکسان سازی سوق دهد ، باید عقب برویم و به چندین تفاوت اساسی توجه کنیم.

اول و مهمترین ، تطبیق شخصیتی رواقی بین خدا و کمال عقلانی است. هیچ شکافی بین خردمند ایده آل رواقی و خدا وجود ندارد ، زیرا نمونه کامل انسانی به واسطه داشتن عقل کامل ، مطیع خدا و سازگار با اراده و قانون الهی است. ما سابق دیدیم که چگونه اپیکتتوس در باب "خدای درون" صحبت می کند. در بعضی اوقات به نظر می رسد که او روح القدس انسانی را از خدا متمایز می سازد (ص ۱۶۶) ، اما هرگز فکر نمی کنیم که زئوس رواقی به معنای مسیحی اول شخص اول تثلیث متعالی است.

این دومین تمایز اساسی با سایر مذاهب است. برای اپیکتتوس ، چنانکه برای تمامی رواقیان ، ذهن ما عیناً "انشعابی" از خداست ، بخشی از خدا که او به ذهن، فرد یا شخص می بخشد. به عنوان عقلانیت کیهانی ، خداوند همچنین خارج از ذهن هر فرد وجود دارد ، زیرا او اصل ساختاری کل جهان است. و اپیکتتوس، چون دیگر رواقیان،

گاهی اوقات از زبانی استفاده می کند که می تواند خدایی را بیان کند که از آفرینش خود متمایز است. اما این به معنای لغوی نیست. خدای رواقی طبیعت است ، از طریق هر چیز گسترش می یابد ، در حالی که اپیکتوس برخلاف رواقیان اولیه ، هیچ توجهی به توضیح اینکه چگونه خدا می تواند از نظر جسمی در همه جا حضور داشته باشد ، ندارد ، اما در یکی انگاشتن خداوند با نظم طبیعی چیزها ، با پیشینیان خود تفاوت ندارد.

از آنجا که خدای رواقی همه جایی است و با عقلانیت کامل یکی انگاشته می شود ، اپیکتوس در صفات کلی خداوند سنت خود را دنبال می کند و آثار او بطور کامل برای فاهمه انسان قابل دستیابی است. اگر ذهن خود را به درستی به مطالعه طبیعت خود و جهان بکار گیریم ، به معنای واقعی کلمه با خدا در ارتباط هستیم. طبیعت جسمی ، نه متن مقدس یا وحی یا رسالت غیبی ، راهنمای رواقی برای الهیت است. دیدگاه رواقی در مورد خدا ، این دنیایی است به این معنا که هیچ حوزه ای فرا طبیعی نیست که باید خود را برای آن در این زندگی آماده کنیم ، و نه "پایان روزها" که زندگی ما داوری می شود. زندگی که اکنون داریم همان چیزی است که همه توجه ما را می طلبد ، اپیکتوس می گوید ، تنها مجازات کسانی که از اصول رواقی غافل می شوند ، این است که "همانطور که هستند" بمانند یعنی از نظر عاطفی آشفته و ناراضی باشند (۳-۱۱۱.۱-۲،۳.۱۱۲.۲۱).

با این حال ، به تعبیری دیگر ، چشم انداز رواقی در باب خدا می تواند به عنوان دعوتی برای رد ارزشهای دنیوی تلقی شود و کاملاً با عقلانیت الهی سازگار است. اپیکتوس این طرح جسورانه را با به چالش کشیدن دانش آموزان ابراز می کند تا به آنها نشان دهد کسی را که می خواهد به جای مرد خدا شود و هرچند که در این بدن کوچک است ، این جسد ، با زئوس به عنوان هدف خویشتن رابطه ای صمیمی دارد (۲،۱۹،۲۷).

در اینجا باید تفاوت عمیق دیگری را بین نگرشهای کلامی دیگر و رواقی بیان کنیم. از آنجا که ماهیت خداوند عقلانیت کامل است و این شرط حداقل از جهت نظری قابل دستیابی برای انسان است، آموزه رواقی این بود که گرچه خدا یا زئوس از نظر قدرت غیرقابل مقایسه با هر فردی بود، لزوماً از نظر فضیلت و سعادت از آنچه انسان در اصل می تواند بدست آورد برتر نبوده است. اپیکتتوس این اندیشه (که بدتر از بدعت به مسیحیت بود) را هرگز تأیید نمی کند، اما از شبیه سازی با خداوند دفاع می کند (۲، ۱۴، ۱۳)، موقعیت بالقوه ای به افراد می دهد که عملاً اختلاف کیفی بین انسان ایده آل و الهی را از بین می برد. انسان در بدو تولد بدور از آلودگی گناه است و ذاتاً از طرف خداوند تجهیز شده که با تلاش خویش خود را به کمال برساند. دیگر نیازی به عمل فضل الهی یا باز خرید یا قربانی کردن نیست.

## ۲-۶ یکتاگرایی، همه خدایی و طبیعت

برداشت اپیکتتوس از مشیت، خلاقیت و عقلانیت الهی کاملاً مطابق با سنت کلی رواقی است. وجه تمایز او، در آنچه که تاکنون بحث کرده ام، عمدتاً به اشتیاقی است که در اطاعت از خداوند بیان می کند و صمیمیتی است که کلام او در باب نگرانی خداوند از موجود انسانی می انگیزد.<sup>۱</sup> هیچ بخشی از این چشم انداز بیش از آنچه در فصل یک با آن روبرو هستیم، آشکار نیست (صفحه ۲۶): "به یاد داشته باشید که هرگز نگوی تنها هستی، زیرا تنها نیستید. خدا در درون و روح معنوی شما است" (۱۴-۱۳، ۱۴، ۱).

---

<sup>۱</sup> . تا آنجا که سابقه ما پیش می رود. کاملاً محتمل است "که اپیکتتوس خود را احیاگر رشته مذهبی رواقی در نظر می گیرد که توسط کلانتس شروع شده بود، اما در جانشینان برجسته او این مسئله کم اهمیت تلقی شد.

اپیکتتوس چون رواقیان دیگر بر نیاز ما به سازگاری با هر شرایط بیرونی و شرایط خدا داده مصر است. اما او این تجویز سخت را در ارتباطی لغوی بین شخص خدا و خود فرد قرار می دهد.

من بر این نکته تأکید می کنم زیرا درباب درک رفتار گزینشی اپیکتتوس از سنت کلامی که به ارث رسیده است کمک می کند. آنگونه که در ابتدا مطرح شد ، الهیات رواقی ملغمه ای مرکب از همه خدایی و یکتاگرایی بود ، منظور من این است که خداوند نیروی جسمی همه جایی است که در آتش یا نفس آتشین (pneuma) و ذهن حاکم بر جهان یا روح تجسم یافته است. در اولین توضیحات ، خداوند برای شکل دادن جهان با "ماده" (اصل منفعل) ترکیب می شود ، و در حقیقت جهان را با خودش می سازد. در این مفهوم همه خدایی ، جهان خداست. همه خدایی چنان تلقی شده است که غالباً با یکتاگرایی و مفهوم شخصی از خدا ناسازگار است ولی رواقیان اولیه به آخری و اولی متعهد بودند. آنها ادعا می کنند ذهن خدا دارای افکار و انگیزه هایی است که در دامنه و قدرت متفاوت است نسبت به آنچه در ذهن انسان ها قرار دارد. و ، آنگونه که مشاهده شد ، آنان مطرح کردند ذهن ما جزء ضروری یا انشعابی از خداوند است.

ترکیب همه خدایی و یکتا گرایی باعث سؤالات زیادی می شود. خدا اصل سازنده سنگها ، گیاهان و غیر انسانها و همچنین حیوانات انسانی است. نه تنها آن. خدای رواقی در هر چیز مجسم شده و عامل همه چیز است. چنین همه خدایی درک این موضوع را دشوار می کند که چگونه خدا می تواند به صورت نمونه یا خاص در طریقی لطیف در ذهن انسان حضور داشته باشد. علاوه بر این ، اگر ذهن ما به سادگی و به طور مستقیم "جزئی" از ذهن خدا است ، درک این مسئله دشوار است که ما چگونه به عنوان اشخاص قادر به اندیشیدن هستیم و مسئولیت زندگی خود را به عهده می گیریم . رواقیان اولیه ، به ویژه خروسپوس ، برای حل مشکلات همه خدایی و یکتا گرایی و رابطه بین کیهانی

و طبیعت انسانی ، پاسخ های پیچیده ای دادند ، و به نظر من آنها(پاسخ ها) مشکلات ایجاد کرد تا اینکه مسئله ای حل کند.

من فکر می کنم که اپیکتتوس این نگرانی ها را به اشتراک گذاشت. او در درجه اول با اهمیت دادن به یکتا گرایی نسبت به همه خدای ، یا دقیقتر ، با بیان حضور خدا در سراسر طبیعت ، جدا از اینکه آنرا با عبارات جسمی تبیین کند یا خدا را با جهان یکی بداند، به آنها(سئوالات) پاسخ داد. شاید ما باید اپیکتتوس را طرفدار ایده "همه خدایی" بنامیم (کسی که به حضور خدا در همه جا باور دارد ، صرف نظر از دلیل دقیق آن)، ، با این حال ما او را به گونه ای توصیف می کنیم ، که تصور او از خدا برای خوانندگان مدرن قابل درک شود و آن به عنوان یک ذهن جهانی تصور گردد<sup>۱</sup>. بعداً در این فصل ، مقداری از گرایشات الهیاتی او را بررسی خواهیم کرد ، اما در ابتدا باید به سکوت او در باب ویژگیهای جسمی و کارکردهای خداوند توجه داشته باشیم.

او در مورد مشخصات فنی و پیچیدگی های کیهان شناسی رواقیان اولیه تقریباً چیزی برای گفتن ندارد. او هرگز به صراحت به اصل منفعل "ماده" اشاره نمی کند ، و هنگامی که به بدن اشاره می کند ، مفاهیم منتسب به این کلمه معمولاً منفی است ، زیرا آنها به طور رسمی در رواقی نبوده اند. او در باب هویت جسمی خداوند بعنوان آتش یا دم آتشین(pneuma) یا حرکت در حال جنبش (tonike kinesis) چیزی نمی گوید. فقط سه بار ، در زمینه های مربوط به اجتناب ناپذیری از تحول و مرگ انسان ، وی به

<sup>۱</sup>. در نظر رواقی خداوند در Pneuma تجسم یافته است که در لغت بمعنای دم است که spiritus یعنی spirit (روح) در لاتین می شود. بنابراین رواقیان راه را برای مفهوم "بدن روحانی" هموار می کنند. سخن من در متن اصلی این است که اپیکتتوس، به طور کلی، به گونه ای صحبت می کند انگار خداوند صرفاً ذهن است.

نیاز جهان به بازسازی چرخه ای از ترکیبات آن اشاره دارد. او، سه بار، در متنی در باب ضرورت تغییر انسان و مرگ از نیاز جهان به بازیابی چرخه ساختار آن می گوید (۶-۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۸، ۱، ۲) و یک بار هم (دوباره جهت بیان نکته اخلاقی)، آموزه مشهور رواقی را نقل می کند که جهان به یک فروپاشی کیهانی خاتم می شود، که طی آن زئوس جهت خلق دوباره چرخه بعدی جهان با خویشتن ارتباط می یابد.

ممکن است وسوسه شویم و انتخاب اپیکتتوس را با این عقیده ساده توضیح دهیم که دانش آموزان محتاج آموزش اخلاقی هستند و نه فیزیک سری. یا آیا او در توانایی خود در برخورد با آن موضوع شک داشته باشد یا آنرا خارج از متن گفتارها تلقی کرده است؟ توضیحات بسیار بهتری وجود دارد، که با اولویت یکتا گرایی بر همه خدایی او سازگار است. قطعه ای از قسمت گمشده "گفتارها" به شرح زیر است (fr. ۱):

۷۵"چرا (او می گوید) باید توجه داشته باشم که آیا چیزهای موجود از عناصر اتمی یا مرکب یا از آتش و زمین تشکیل شده است؟ آیا کافی نیست که ماهیت خوب و بد و معیار آرزوها و اجتناب ها و همچنین انگیزه های مثبت و منفی را یاد بگیریم تا بتوانیم زندگی را با استفاده از این موارد چنان قاعده جاری کنیم؛ و برای آن چیزهایی که فراتر از ما هستند زحمت نکشیم؟ شاید با ذهن انسان نتوان آنها را شناخت، و حتی اگر کسی تصور کند که آنها کاملاً قابل شناخت هستند، چه مزیت بر چنین دانشی است؟ آیا نباید بگوییم افرادی که این گفتمان را برای فیلسوف ضروری می دانند، وقت خود را تلف می کنند؟

بنابراین، ندای دلفی بر اینکه خودت را بشناس اضافی است؟

قطعاً نیست.

پس آن چه معنا می دهد؟

اگر کسی به یکی از اعضای گروه کر گفت که خود را شناس ، آیا او با تمرکز بر خوانندگان همکار و هماهنگ بودن با آنان ، در این هم سرایی شرکت نمی کند؟  
بله.

و در باب ملوان یا سرباز. آیا فکر می کنید که بشر ساخته شده است که به تنهایی یا در یک جامعه زندگی کند؟  
در جامعه.

توسط چه کسی؟

توسط طبیعت.

آیا دیگر نیازی به مشغول شدن با طبیعت داریم، آن چیست، چگونه بر جهان حاکم است، آیا آن (قابل شناخت) است؟<sup>۱</sup>

سخنران اصلی این گفتگو معمولاً خود اپیکتتوس است و من مطمئن هستم که این درست است.<sup>۲</sup> با این حال ، من در نشانه گذاری جمله آخر با بیشتر مترجمان به عنوان

---

<sup>۱</sup> دنبال ویرایشگرانی باشید که فکر می کنند کلمه ای از اینجا حذف شده است. به سختی معنی ندارد که اپیکتتوس در این مرحله سؤال کند که آیا طبیعت وجود دارد یا خیر.

<sup>۲</sup> . تعبیر بسیار متفاوتی از آن "متن" توسط بارنز (Barnes. ۱۹۹۷:۲۵-۷) پذیرفته شده است و به نظر می رسد قسمت اول آن توسط دانش آموزانی بیان می شود ، سپس اپیکتتوس آن را به چالش می کشد. من براساس شواهدی که بارنز استناد می کند ، متقاعد نشده ام که اپیکتتوس بخش فیزیکی به فلسفه اختصاص داده بود.

یک سؤال (بلاغی) و نه اظهار نظر ، تفاوت دارم و با یک ویرایش گر ، کلمه " قابل دانستن" را در انتها اضافه کردم. پیشنهاد می کنم جریان فکری در این مسیر حرکت کند.

اپیکتتوس با تقابل ضرورت و امکان سنجی آموزش اخلاقی ، با کلماتی که برای توصیف دو عرصه مطالعاتی اول استفاده می کند (به بخش ۴-۴ مراجعه کنید) با فیزیک سری شروع می کند. حقیقت قطعی در مورد ترکیب نهایی ماده ممکن است فراتر از درک انسان باشد و حتی اگر فرض کنیم در غیر این صورت می توان ارزش یا ضرورت چنین دانشی در فلسفه را زیر سوال برد. اما ، به عنوان انسان ، کاملاً نیاز داریم که خودمان را بشناسیم، بدان معنی موجود اجتماعی خود را درک کنیم. از این رو- این تعبیر من از نکته بسیار مهم است - ما نباید از دشواری و حتی بی ربط بودن در انجام فیزیک سری نتیجه بگیریم که باید از مطالعه مکان هایی که در سیستم طبیعت قرار داریم و آنچه می توانیم درباره حاکمیت طبیعت جهان بیاموزیم ، صرف نظر کنیم.

حال ، توجیه این تفسیر. اپیکتتوس در "گفتارها" به دانشجویان پاسخ های دقیقی برای این سؤالات ارائه می دهد. که آیا او از طبیعت صحبت می کند(۱،۱۶،۹،۱،۶،۲۱) یا از زئوس یا خدا(۱،۱۹،۱۱،۳،۱،۶) ، اپیکتتوس مطمئن است بشر قادر به درک چگونگی حاکمیت اصل کیهانی بر جهان است و اینکه آن چگونه انسان را بطور خاص نه تنها حیوانات اجتماعی ، بلکه "شهروندان جهان" ساخته است (۱،۱۱،۲۴،۳،۳،۱۰،۲،۱۳،۱۹،۱،۱،۹). بنابراین غیرقابل تصور است که او باید مکالمه ۷۵ را با انکار ضرورت مطالعه طبیعت به پایان برساند ، آنگونه که بیشتر ترجمه ها متن را ارائه می دهند. با این حال ، همانطور که گفتم ، گفتارهای های باقی مانده نسبت به جزئیات کیهان شناسی ، ساکت هستند ، و این سکوت با اظهار نظرهای ناچیز در آغاز متن ، منطبق است. آیا این دو نکته آخر سازگار است؟ کاملاً خوب ، اگر این کارکرد در



"گفتارها" دنبال شود ، ما می توانیم مطالعه مدیریت مشیتی طبیعت بر جهان را از آنچه من فیزیک سری نامیده ام ، تفکیک کنیم.

اهمیت مکالمه ۷۵ توضیحی است که در مورد تمرکز خاص اپیکتتوس بر مطالعات قبلی را ارائه می دهد. او نه تنها در مورد ارزش دومی تردید دارد ، بلکه به امکان پذیر بودن آن نیز می پردازد. با توجه به این حکم ، وی احتمالاً تحت تأثیر چندین ملاحظه قرار گرفته است.

اول ، در زمانه پس از خروسپوس ، فلاسفه رواقی در مورد مسائل کیهان شناسی با یکدیگر اختلاف نظرهای زیادی داشتند. و فقدان هرگونه اجماع ، همراه با دشواری ادغام همه خدایی با یکتا گرایی ، کمک می کند توضیح دهیم که چرا کم و بیش بعد از پوزیدنیوس کمرنگ شد. با توجه به استانداردهای دقیق که رواقیان انتظار دارند دانش علمی برآورده کند ، تردیدهای اپیکتتوس در مورد امکان حل سوالات در مورد عناصر جهان به خوبی بنیان نهاده شده است.

ثانیاً ، از آنجا که اپیکتتوس در دوره ای می زیست که شکاکان فلسفی در حال ظهور بود ، او باید از چالش های شکاکانه نسبت به همه نظریه های فیزیکی رقیب آگاه می بود. در حالی که او آشکارا می اندیشید اصول نظری کیهان شناسی فراتر از هر چالش قابل اثبات است ، اما دلیل خوبی دارد که با ارائه عقاید پیچیده و غیرقابل اثبات در باب ساختار فیزیکی جهان و ارتباط دقیق خداوند با آن دانش آموزان را آشفته نسازد. استدلالهای کلامی از طراحی طبیعت ، مانند آنچه که اپیکتتوس تأیید کرده ، مدت‌هاست از علم باستان فراتر رفته و توسط افرادی تأیید شده است که به شدت با یکدیگر در مورد جزئیات فیزیک اختلاف نظر دارند.

بنابراین ، ما باید اپیکتتوس را از هرگونه بی کفایتی یا دید نارسای اخلاقی برکنار بدانیم. وی با بیان اینکه فیزیک کاملاً مهیج است ، توجه خود را به آنچه که در سنت رواقی ضروری و قابل اثبات درباره طبیعت است-مشیت بی حصر خدا و توجه ویژه او به انسان - معطوف کرد.

علاوه بر اینها ، توضیح سومی برای رویه اپیکتتوس وجود دارد که تاکنون کاملاً از آن غفلت شده است ، که آگاهی از انتخاب او را زیر سوال می برد. قطعه متنی که ما بررسی کردیم، و اپیکتتوس در سراسر "گفتارها" از آن استفاده می کند، طنین صفحه مشهوری از خاطرات گزنفون است.<sup>۱</sup> در ۶-۱،۱،۱۱ گزنفون سقراط را با عنوان شخصی معرفی می کند که برخلاف معاصران علمی خود ، از گمانه زنی ها در مورد عناصر جهان خودداری می کرد ، و چنان سئوالاتی را بی نتیجه ، مملو از اختلاف نظر، غیر ضروری جهت کسب معرفت و برای هنجارهای زندگی اجتماعی می داند. به هر حال، گزنفون(۱۸-۲،۳،۴) مفهوم علت غائی کیهان و دل نگرانی برای انسان را به سقراط نسبت می دهد که دقیقاً متناسب با اپیکتتوس است. در متن دوم گزنفون، سقراط درباره برای چرخش روزانه ، تغییر فصلی ، محصول زمین ، فایده حیوانات اهلی و مهمتر از همه اهدای عقلانیت و زبان که ارزش برای انسان است اظهار نظر می کند و همه اینها را نشانی از مشیت و ساخت الهی می داند. می توانیم مطمئن باشیم که این یک متن رواقی دست اول و پایه اصلی توجه رواقی به سقراط بود.

با توجه به فصل های اولیه این کتاب ، خوانندگان تعجب خواهند کرد که بدانند اپیکتتوس در موضوعاتی به گستره الهیات و مطالعه شایسته طبیعت خود را در توافق کامل با سقراط یافت. او در صفحات متعدد ، صریحاً سقراط را به تلقی خویش از الهیات

---

<sup>۱</sup>. Xenophon's Memorabilia

متصل می کند (۱،۴،۲۴،۱،۹،۱،۳،۱،۱۹،۳،۷،۳۶،۴،۴،۲۱). بنابراین شاهد بیشتری داریم در باب رشته ای که او بین رواقیان سنتی و توسل مستقیم به سقراط می بافد. با این حال، در اینجا، مانند هر جای دیگر، هم ترازوی او با سقراط مصداق تقلید صرف نیست. آنچه اپیکتتوس با مشیت و غایت شناسی الهی انجام می دهد فراتر از سقراط تاریخی است. اپیکتتوس دلایل خاص خود را بعلت سکوت نسبت به فیزیک سری و همه خدایی داشت، اما او همچنین می دانست که او سابقه سقراطی را در جهت نادیده گرفتن سوالات در مورد ترکیب نهایی ماده دارد.

### ۶،۳ چشم انداز جهان شناسی

گرچه اپیکتتوس تقریباً در باب جزئیات فیزیکی کیهان شناسی ساکت است، اما به بخش هایی از سنت اولیه رواقی که علاقه غالب آنها حاکمیت الهی جهان و دلالت های آن برای چگونگی هماهنگی انسان با آنها است، بسیار نزدیک است. در یک نکته او به نقل قول از کلنانتس نزدیک است:

۷۶" آموزش دقیقاً یادگیری خواست امور شخصی است آنگونه که اتفاق می افتد. آنها چگونه رخ می دهند؟ به طریقی که او معین کرده که رخ دهند. او تابستان و زمستان، رویش و مرگ، فضیلت و رذیلت، را مقرر کرده است و همه این تضادها در جهت هماهنگی جهان است. او بدن و اجزای بدن و اموال و دوستی انسانهای دیگر را به ما بخشیده است. با یادآوری این تقدیر، آموزش نباید در جهت تغییر شرایط پیش رود)

زیرا آن بر ما واقع گشته و به شدنی نیست) بلکه باید در مسیر امور و طبیعت آن باشد

آنگونه که است بر ما ممکن است ذهن خویش را هماهنگ با آنچه واقع می شود نگه داریم" (۱۷-۱۲، ۱۵) .

متن حاضر اپیکتتوس آزادی است که با تقسیم شایسته مسئولیت ها قابل دستیابی است. مسئولیت ما به عنوان اشخاص فردی فقط بر قلمرویی است که در آن به خود بنیاد هستیم - "استفاده صحیح از داده های ذهنی" (۱، ۱۲، ۳۴). هر چیز دیگر کار خداست، آنچه در این زمینه به ما مربوط است وفق دادن خودمان با آن است با درک عقلانیتی که در سیستم مشیتی و اجتناب ناپذیر جهان است.

کلئانتس (همان رواقی که اپیکتتوس از او نقل قول تحت الفظی می کند، صفحه ۱۴) صحنه و لحن چنین افکاری را در ستایش زئوس (Hymn to Zeus) بیان کرده بود.<sup>۱</sup> او در آنجا زئوس قادر مطلق، محرک اولیه طبیعت، را دعا و ستایش می کند. کلئانتس از زئوس چون عامل عقلانی کل فرایندهای طبیعت (او به حرکت روزانه زمین، اجسام آسمانی و وقایع زمینی اشاره می کند) و چونان پدر، که به آدمی شباهتی چون خویش بخشیده است، یاد می کند. او زئوس را خالق نژاد بشر می داند که ظرفیتی از او برای شعور و درک اخلاقی دارد. زئوس چون تجسم و تصویب قانون طبیعی در برابر آدمی و جهان است. در سروده کلئانتس هیچ همه خدایی صریحی وجود ندارد.

کلئانتس به قانون طبیعی، که بعنوان علت جهانی توصیف می شود، جنبه های درونی و بیرونی نسبت می دهد. از نظر بیرونی، به نظم اجتناب ناپذیر وقایع طبیعی - طلوع خورشید و غروب خورشید، ساختارهای خاص موجودات زنده و غیره اشاره دارد. از ما خواسته می شود مشاهده کنیم که اینها عقلانیت و نظمی ارائه می دهند و در یک الگوی هماهنگ هستند. از نظر درونی، قانون طبیعی یا عقل جهانی به نظم اخلاقی،

<sup>۱</sup> برای ترجمه این متن به: LS۵۴۱ مراجعه کنید

مشترک برای الهی و انسانی اشاره دارد. در مفهوم اخلاقی، مجموع قانون و عقل چیزی است که اشخاص توانایی کشف آنرا در درون دارند: به ویژه، آنها مجهز به این فهم هستند که منافع طبیعی آنها بر عقل و همکاری بنا نهاده شده که متمایز از رقابت خودخواهانه برای شهرت یا دارایی و لذات جنسی است.

تنها راهی که نظم اجتناب ناپذیر امور می تواند با یک قانون اخلاق جهانی هماهنگ باشد، اینست که هر آنچه رخ می دهد درست است. بدون شرایط چنین نظری متناقض است آنگونه که غیر محتمل است (گرچه مارکوس اورلیوس آنرا پذیرفت به ۱۱، ۱۷ Medetation مراجعه کنید). آنچه کلنانتس می گوید اینست زئوس تعیین کننده هر چیز است که اتفاق می افتد غیر از آنچه افراد بد موقع حماقت انجام می دهند. پس شر (پیش بینی سنت آگوستین) صرفاً گمراهی انسانی است، و خدا برای آن مسئولیتی ندارد. با این حال، شر در نهایت تحت هدایت الهی با خیر سازگار است. کلنانتس می نویسد: "شما [زئوس] می دانید که چگونه هر کجی را راست کنید. استدلال برای بد و همچنین خوب وجود دارد زیرا همنشینی این تضادها ویژگی ضروری نظم کیهانی است<sup>۱</sup>. هر چیزی در جهان الهی رواقی چنان با هم هماهنگ است گویی ترکیبی از بالا و بلندی در یک سمفونی مرکب و هدایت شده است. گرچه اپیکتتوس این منظر کیهانی را فریاد می زند، اما ترجیح او اینست توجه دانشجویان را چنان اعضای خاص به نقش و صلاحیت هایشان در ارکستر الهی جلب کند. در عنوان فصل به سخنی ماندگار از او اشاره کردم: شما او را (خدا) را در درون خویش حمل می کنید.

---

<sup>۱</sup> سروده (HYMN) کلنانتس، چنانکه اپیکتتوس در قطعه ۷۶ پژوهی از آموزه مشهور هماهنگی تضادها در هراکلیتس است. جهت تأثیر عمیق هراکلیتس بر اپیکتتوس به long. ۱۹۷۵، ۶ مراجعه کنید. اپیکتتوس او را الهی می داند (Ench. ۱۵)

این همان چیزی است که او در باب اشخاص به عنوان "بخشهای" جهان یا خدا می گوید. اول، بخشی از "گفتارها" که سابق در قطعه ۷۶ بیان شده بود:

۷۷ "آیا نمی دانید در قیاس با عالم چقدر ناچیز هستید؟ یعنی بدن را ببینید، و نیز در باب عقلانیت، آیا از خدایان فروتر و کوچکتر نیستید؟ عقل با طول و قد اندازه نمی شود بلکه با داوری سنجیده می شود(۱،۱۲،۲۶).

مرحله بعد، تعیین گستره زندگی انسان در چشم انداز کیهانی:

۷۸ "من ابدی نیستم ، یک انسان هستم ، بخشی از جهان چنانکه یک ساعت بخشی از روز است. باید حضور داشته باشم چنان ساعت و بگذرم چنانکه که ساعت"(۲،۵،۱۳).

اکنون ، زمینه ای که تأثیرات جنون و عقلانیت را برابر می نهد:

۷۹ "آیا کسی است به واسطه عقل و برهان قادر به این درک نباشد که خداوند همه چیز را در جهان آفریده است ، و جهان را به عنوان یک کل بی نظیر و بی نقص ساخته است ، و بخش های آن برای کل مؤثر است؟ سایر موجودات از توانایی درک حاکمیت جهان محروم هستند. اما حیوان عقلانی دارای ظرفیتی برای استدلال کردن چون موارد زیر است - که او یک بخش است و چه بخشی را در خود دارد- برای بخش ها خوب است که برای کل مفید باشند(۴،۷،۶-۷).

و سرانجام:

۸۰ "آیا سایر موجودات مصنوع خدایان نیستند؟ آنها هستند ، ولی آنان اصل و جزئی از خدایان نیستند. ولی شما اصلی و بخشی از خدا هستی. تو بخشی از او را در خویشتن داری. چرا از اصل خویش غافل؟ چرا از سرچشمه خویش غافل؟"(۱۱-۱۰،۸،۲)

در این صفحات ، اپیکتتوس، به هر حال، بسیار نزدیک است از خدا به لحنی همه خدایی صحبت نماید، او فرمول های خودش را از رابطه ی بخش / کل ارائه می دهد که بوسیله آن رواقیان رابطه ی انسان با اصل الهی را از جهت خصوصیات بیان می کنند.<sup>۱</sup> از طرف دیگر ، ما صرفاً لحظه ای گذرا از زندگی جاودانه جهان هستیم. از طرف دیگر ، بواسطه ذهن ، به معنای واقعی کلمه "جزئی" از خدا یا کیهان هستیم (۳، ۱۰، ۲). چشم انداز اول از ما می خواهد از اهمیتی که به جایگاه خاص خود در جهان می دهیم ، کم کنیم. اما دیدگاه دوم این موقعیت را به مقام الهی ارتقا می دهد. با ارائه دو چشم انداز ، اپیکتتوس دانش آموزان را به چالش می کشد تا آن چیزی که دو دیدگاه را با یکدیگر هماهنگ می کند ، کشف نمایند. پاسخ از یک سو نگرش بی تفاوتی به بدن و احتمالات بیرونی است و از سوی دیگر ارزیابی عقلانیت به عنوان ویژگی ویژه هویت هر انسان است.

#### ۶،۴ خویشاوندی با خدا

یکتاگراها و نه همه خدایی ها، شخص گراها و نه نامتعیین ها، اخلاقیان و نه طبیعی دانان، علاقه خاص به زبان الهیاتی اپیکتتوس و همچنین اهمیت آن دارند. من آنها را گرایش می نامم زیرا او یک الهی دان سیستماتیک نبود. مطمئناً او فکر می کرد که مرجعیت رواقی را برای هر چه که به خدا نسبت می دهد ، دارد ، اما از آنجا که ما از منظر خویش به او می نگریم ، ضروری است به تفاسیر او وزنی دهیم بجای اینکه جای این که اینها را به سادگی تغییرات سنت کاملاً یکنواخت تفسیر کنیم.

<sup>۱</sup> در مکالمه ۱،۴،۱۰ اپیکتتوس خورشید را قسمتی از خدای می داند، اما چنین همه خدایی صریحی در روش گفتاری او معمول نیست.

در این بخش از فصل ، سه نکته را مشخص می کنم که چشم انداز کلامی وی را بسیار برجسته می کند: هدیه خداوند به انسان جهت خودبنیادی کامل، خدای درون، ارتباط خدا با ذهن و روح جدا از بدن. این نکات به هم نزدیک هستند و در هر سه مورد اپیکتتوس سنت رواقی را با دید خود یا از نگاه افلاطون یا سقراط افلاطونی تفسیر می کند. بر هر خواننده کاملاً آشکار خواهد بود که هدف اصلی الهیات اپیکتتوس ، نوری است که بر فهم انسان و جهت گیری اخلاقی می تابد. او تمامی اینها را در یکی از "گفتارها"ی فشرده و قدرتمند جمع می کند(۱,۳):

۸۱ "اگر شخصی با قضاوت زیر می تواند به درستی تشخیص دهد - که ما همه فرزندان اولیه خدا هستیم و اینکه خدا پدر خدایان و انسان ها است - من فکر می کنم او هیچ باوری پست و حقیرانه در باب خود نخواهد داشت. گر سزار شما را بپذیرد ، هیچ کس مانع خود رأیی شما نمی شود، حال خوشحال نخواهید بود اگر بدانید که فرزند زئوس هستید؟ در واقع ، ما این ارتباط را برقرار نمی کنیم. با دیدن اینکه تولد ما شامل ترکیب دو چیز است، بدن که از این نظر با حیوانات شریک هستیم و از جهت دیگر عقلانیت و شعور که با خدایان شراکت داریم- بیشتر ما به شراکت اول گرایش داریم ، مفلوک، مرده ، در حالی که تعدادی معدود با آنچه الهی و متبرک است گرایش دارند. پس ، هر شخص ضرورتاً بر اساس باور خود بر اداره امری مشغول می شود ، آن عده معدودی که فکر می کنند با توجه به داده های خویش در جهت خود بنیادی و آرامش تولد یافته اند ، هیچ باوری پست و حقیرانه ای از خود ندارند ، در حالی که اکثریت بر عکس می اندیشند.

من که هستم؟ شخص رنجور حقیر(و) و گوشتی کوچک و رقت انگیز.

بله، این رقت بار است، اما شما چیزی بهتر از گوشتی حقیر و رقت بار هستید.



پس چرا چنین می کنید و به گوشت می چسبید؟ بعلت این خویشاوندی اخیر ، برخی از ما که به این طریق تمایل پیدا می کنیم چون گرگ، بدون خودبنیادی، فریبکار و آسیب زا می شویم ، برخی مانند شیران، درنده، خونسرد و وحشی می شوند، اما بیشتر چونان روباه ، بی وجدان کامل در میان حیوانات می شویم. شخص بد طبع و حقیر نیست الا روباهی یا چیزی حقیقانه تر و پست تر؟ پس توجه کنید و مراقب باشید که به یکی از این ناچیزها بدل نشوید".

استدلال این مکالمه متکی بر قیاسی از طبیعت استوار است که خدا و حیوانات غیر انسانی را چونان جفت حداکثری تلقی می کند و انسان را چون واسطه های پیچیده معرفی می کند. به واسطه بدن ، به حیوانات دیگر شباهت داریم ، اما با توجه به ذهن ، شبیه خدا هستیم. جایی دیگر ، اپیکتوس انسان را به عنوان حیوان میرا توصیف می کند که توانایی استفاده عقلانی از داده ها را دارد (۳،۱،۲۵) این دومین اختلاف است که ما را نسبت به سایر حیوانات ترفیع می دهد. اپیکتوس مرگ انسان را امر بد نمی داند؛ او این مسئله را صرفاً واقعیتی در مورد نحوه تشکیل ما می داند. با این حال ، او غالباً جنبه "بدنی" ما را نادیده می گیرد ، و اغلب بدن را جسد یا گل یا زمین می نامد و از گوشت های کوچک حقیر یا بدنی کوچک استفاده می کند.

در گواهی های موجود در باب رواقیان اولیه ، هیچ سابق روشنی از کوچک شمردن بدن نداریم. مطمئناً این سنت تمایز کاملی بین "خیر" روح و "بی تفاوتی" به بدن ایجاد می کند ، اما منفی بودن به بدن نسبت نمی دهد. مطابق متافیزیک رواقی ، هر موجود ، از جمله خدا و روح ، جسمانی است. اما اپیکتوس به همان اندازه که نسبت به این نظر پایه ای ساکت است ، به همان اندازه درباره رابطه خدای جسمانی و جهان هم ساکت است.

آیا باید نتیجه بگیریم که او، آنگونه که افلاطون انجام داد، ذهن انسان را بخش الهی طبیعت ما می داند که غیر جسمانی است؟ پاسخ به این سؤال نه است زیرا او دوبار، هر چند بدون تأکید، دم (pneuma) را جوهر ذهنی می داند (۲،۳،۳،۳،۳،۳). بلکه باید تضاد سخت بین بدن و ذهن که او مطرح می کند از نظر اخلاقی و نه از منظر متافیزیکی افلاطونی است. همانگونه که او هیچ علاقه ای به ترکیب دقیق عناصر جهان ندارد، بنابراین عملاً ساختار جسمی ذهن را نادیده می گیرد. آنچه او می خواهد تأکید کند دوگانگی در ساختار انسان است که این امکان را می دهد که تصمیم بگیریم که آیا می خواهیم شبیه خدا باشیم (با اینهمانی با ذهن) یا صرفاً حیوان (با اینهمانی با بدن) باشیم.

گرچه این تمایز بین بدن و ذهن، آموزه افلاطون در مورد غیر جسمانی و نامیرایی روح را وارد نمی کند، اما بسیاری از عبارات افلاطونی را به یاد می آورد که سقراط همان نوع دوگانگی را ابراز می کرد. آموزه اصلی فدئو افلاطون<sup>۱</sup>، نیاز فیلسوف به اجتناب از بدن است، و نگه داشتن روح که با آن اینهمانی دارد از گرفتار شدن در رفتار غیر اخلاقی است که اپیکتتوس در صفحه ۸۱ آنرا مشخص می کند. یادآوری اپیکتتوس از فدئو خاص است زیرا او گفتگو را ترسیم می کند تا نکته ای را ارائه دهد که نه تنها او را با سقراط هم تراز می کند بلکه می خواهد دانش آموزانی را تصحیح کند پیامدهای ارزیابی منفی او از بدن را بد تفسیر کردند.

سقراط در فدئو بدن را زندان یا زنجیر روح توصیف کرده بود، و اپیکتتوس این عبارت را در مکالمه می آورد که یادآور مکالمه ۸۱ است:

---

Plato's Phaedo .<sup>۱</sup>

۸۲" فکر می‌کنم بعنوان پیرمرد نباید بشینم و فکر کنم چگونه می‌توانم شما را از کم‌پنداشتن خویش یا از بحث‌های دون در باب خودتان برحذر دارم. بلکه اگر جوان‌هایی در بین شما باشند که از خویشاوندی با خدایان آموخته‌اند و ما به این زنجیرها وابسته‌ایم - بدن و لوازم آن و هر آنچه برای ادامه زندگی لازم است - باید آنها (جوانان) را متوقف کرد از میل به امور طرد شدنی که صرفاً باری اضافی و مشقت‌بار هستند و آنها را راهی دیار خویشان (خدایان) کرد (۱۱-۱۰، ۹، ۱).

در مکالمه ۸۱ اپیکتتوس به دانش آموزان توصیه می‌کند که ارزیابی از خودشان را با اینهمانی صرف با ذهن یا با خویشاوندی با خدا بالا ببرند. وی در مکالمه ۸۲ بیان کرد در حالی که با سقراط در باب مانع بودن بدن موافق است، همچنین با او موافق است نارحتی از داشتن بدن، دلیلی نیست که از آن متنفر باشیم و خودکشی را برگزینیم. در رساله فثو افلاطون (۶۲) سقراط خودکشی را ممنوع کرده بود و می‌گفت زندگی شخص نباید پایان یابد تا زمانی که خداوند این کار را به طریقی اجرا کند، همانگونه که اکنون با من می‌کند (اشاره به زهری است که باید آن روز بنوشد). رواقیان به طور سنتی خودکشی را به عنوان "خروج عقلانی" در افراط مجاز کرده بودند، گرچه اپیکتتوس این آموزه را می‌پذیرد، اما او نیز احتیاط کلامی سقراط تکرار می‌کند (مراجعه به صفحه ۲۰۴): اشتباه است برای فرار از شرایط سخت جسمی مرگ را انتخاب کنید.

به گفته وی، نگرش مناسب به بدن، ملاحظه آن بعنوان کاملاً بی‌اهمیت است.

(۱، ۹، ۱۷)

این ممکن است دستور العملی برای زهد سخت باشد، اما اپیکتتوس از غفلت بدن دفاع نمی‌کند و کمتر طرفدار مرگ آن است. او برای نیازهای یک زمینه خاص، دوست دارد

به طور مبالغه آمیز صحبت کند. از این رو "بی اهمیتی کامل" به بدن به دوگانگی ساختار بشر مربوط است.<sup>۱</sup> جهت تحقق خویشاوندی الهی، باید ذهن خود را محلی انحصاری برای هویت انسانی خود قرار دهیم. چنین طرحی از ما می خواهد بدن را ابزاری صرف برای زندگی بدانیم. به این عنوان که از خود اساسی ما جداست، اما اینها دلایلی برای غفلت از بدن نیست. توصیه او به جوانی سست که به لوازم آرایشی می پردازد:

"۸۳" پس چگونه باید بدن کوچک خود را درمان کرد؟ بر طبق طبیعت آن. این امور در مسئولیت دیگری (یعنی خدا) است. اینها را به او بسپارید.

بعدش چی؟ آیا باید بدنم را ناپاک بگذارم؟

البته نه. خودت را در ارتباط با آنچه بالطبع هستی پاکیزه نگه دار، پاکیزه باش چون مرد گر مرد هستی، و چون زن گر زنی و چنان کودک گر طفلی (۴-۴۳، ۱، ۳).

اپیکتتوس با اغراق، به دانش آموزان اطمینان می دهد که حتی اگر سقراط به ندرت حمام می کرد، بدن وی پاکیزه می شد ...

(۴، ۱۱، ۱۹).

---

<sup>۱</sup> . در زمینه مشیت الهی ، اپیکتتوس کاملاً آماده است تا از ابزارهای بدن ما قدردانی کند(۵، ۲۳، ۱۵، ۱۶، ۱) اما او بدن را "جسد" می نامد ، تأثیر آشکاری بر مارکوس اورلیوس گذاشت .۱۷.۴۱

اپیکتتوس با کاستن از اهمیت بدن ، تمرکز را بر ذهن به عنوان حامل اساسی هویت انسانی می گذارد. در اینجا ممکن است اظهارات او را از مکالمه اول کتاب اول به یاد بیاوریم (صفحه ۶۲ را ببینید).

او در آنجا به دانشجویان چهار چیز می گوید: اول ، آنکه عقلانیت قوه داوری انعکاس پذیر و کاملاً عمومی است؛ دوم اینکه ، این قوه ، ما را قادر می سازد تا از داده های ذهن استفاده صحیح کنیم ، که هدیه ای با ارزش برای ماست ، سوم ، اینکه خداوند خود بنیادی کامل را نسبت به این قوه به ما داده است، و چهارم اینکه ، خداوند ، اگر قادر به انجام چنین کاری بود ، چنین خود بنیادی را بر بدن هم گسترش می داد. او سپس نشانی از زئوس می گوید ، که آن چنان با اهمیت است که کامل تکرار شود:

۶) اپیکتتوس ، اگر این امکان وجود داشت ، من بدن و ابزارهای ناچیز شما را آزاد و بدون مانع می کردم. اما در واقع -به سخنان من توجه داشته باشید - این برای شما نیست بلکه فقط خاک فرم یافته هنری است. از آنجا که نمی توانم آنها را به شما دهم ، بخشی از خویش به شما اعطا می کنم ، قوه انگیزه های مثبت و منفی و آرزو و اجتناب - قوه استفاده از داده های ذهنی. با مراقبت از این امر و با قرار دادن هر چی برای شماست در آن ، هیچ موقع محدود و دارای مانع نمی شوید ، و هیچ وقت گریه سر نخواهید داد تقصیر به گردن کسی یا تملق کسی نخواهید کرد(۱۲-۱،۱،۱).

اپیکتتوس این قوه را *prohairesis* می نامد که من به اراده ترجمه کرده ام (مراجعه به بخش ۸،۲). وی در ترسیم پیامدهای اخلاقی از امر الهی ، ادامه می دهد:

۷) در شرایط [دشوار] برای چه چیزی باید آماده باشیم؟ به طور ساده، آگاهی به این که چه چیز برای من است و چه چیز برای من نیست، و چه برای من ممکن است و چه ممکن نیست.

من باید بمیرم.

آیا باید برای مردن ناله سر دهم؟

باید به زنجیر کشیده شوم.

آیا زمان ناله سر دادن است؟

مجبورم به تبعید روم.

آیا کسی مانع از رفتن من با لبخند، شاد و با متانت می شود؟

اسرار خود را باز گو.

من این را رد می کنم زیرا این از اموری است که به من مربوط است.

پس شما را به زنجیر می کشم.

رفیق، منظور تو چیست؟ مرا زنجیر می کنی؟ ممکن است زنجیر بر پایم کنی اما حتی

زئوس هم بر اراده من غالب نخواهد نشد(۳-۲۱،۱)۱)

تضاد آشکار بین پاهای جدا شدنی(بدن) و من جدا ناشدنی(ذهن من/عقلانیت/اراده)

عبارات مهم اپیکتتوس است برای آنچه او بنحو شایسته از نظریه رواقی می فهمد. آیا

زنون، کلئانتس و خروسیپوس با او موافق است؟

تعداد کمی از آثار آنها باقی مانده تا بتوانیم به این سؤال جواب قطعی بدهیم، اما نظر

من این است که اپیکتتوس بر قوای ذهن جهت خود بنیادی تا حدی تأکید دارد که

همسانی روشنی در سنت رواقی پیشین ندارد<sup>۱</sup>. ما می توانیم بگوییم او این کار را با ترکیبی از مراحل انجام می دهد: تضاد بین بدن و ذهن ، اینهمانی ذهن با شخص فردی یا خود و اختصاص قوه به ذهن که کاملاً شکست ناپذیر جهت تعیین خود است. بعلاوه، ارزش غیر قابل مقایسه ای به این قوه قائل است بدین واسطه که آنرا بهترین چیز در جهان یا سهمی از خدا می داند. او در جای دیگر می گوید که خدا انسانها برای سعادت خودشان خلق کرده است (p. ۱۹۱ and ۳, ۲۴, ۲). نظریه مشیت بر این صفحات جاری است، وقتی زئوس اظهار می دارد بهترین کار ممکن را برای بشر انجام داده است ، و اگر ممکن بود ، او اجساد آسیب ناپذیر به ما می داد.

نکته آخری بسیار جالب توجه است. در کیهان شناسی رواقیان اولیه ، ماده جوهری فاقد کیفیت است - اصل چنان قابل انعطاف که " علت الهی می تواند آن را به هر طریقی که می خواهد شکل دهد. خداوند در خلق جهان ، خواصی را به عناصری تحمیل می کند که اجسام اجتناب ناپذیر پیچیده و شکل گرفته آنها را محدود می کند، بنابراین ممکن است کسی حسرت های بدن انسان را که اپیکتتوس به خدا نسبت می دهد صرفاً یک بیان بلاغی بداند. اما ، حتی اگر این دیدگاه را بپذیریم ، ما هنوز تصویری از خدا داریم که از سنت رواقی فراتر می رود ، نه تنها به این دلیل که بدن انسان را چون مانعی در برابر قدرت مطلقه الهی می بیند بلکه به این دلیل که تصدیق می کند محدودیت های بدنی بعلت هدیه الهی محدود گشته است<sup>۲</sup>. تأثیر الهیات متمایز اپیکتتوس، دفاع

---

<sup>۱</sup> . منظور من آن نیست که او نظری در باب مرد خردمند آنگونه که در باب "بی مانع" اختراع کرد. مراجعه به:

Ciccro, Definilms ۱۱۱, ۷۵

<sup>۲</sup> . در اینجا تأثیر پراکنده از نظر افلاطونی که خلاقیت الهی توسط ضرورت های مادی محدود می شود در اپیکتتوس دیده می شود، مراجعه کنید به: (Dobbin (۱۹۹۸: Vo-۱).

از مشیت الهی در برابر شواهد آسیب پذیری جسمی و بیرونی ما و اهمیت دادن به هدیه قابل توجه آن به خود بنیادی ذهنی ما است.

آنچه این خود بنیادی بیان می کند ، سؤالی برای بحث در فصل ۸ است. اما نکته ای وجود دارد که باید در زمینه کنونی ما پیش بینی شود. الوهیت رواقی به طور سنتی با سرنوشت مشخص شد و از نظر جسمی در پیوند با شبکه علی «هوایی» است که هر چیزی را تعیین می کند. رواقیان اولیه ، به ویژه خروسپوس بحث طولانی کرد تا نشان دهند چگونه سرنوشت الهی با عاملیت و مسئولیت انسانی سازگار است ، اما آنها به همان اندازه معتقد بودند که هیچ چیز ، از جمله تصمیمات و انتخاب های ذهن ، رها از تعیین توسط علت های پیشین نیست.

اپیکتتوس درباره کارکرد تقدیر ساکت است همانگونه که در باب طبیعت فیزیکی خداوند ساکت است.<sup>۱</sup> آنچه او درباره ذهن کامل بی مانع می گوید ممکن است بیانگر این باشد که او نظریه رواقی جبر گرایی جهانی را رها کرده است ، اما او هرگز با این مسئله که چگونه خود بنیادی با سرنوشت سازگار است ، درگیر نیست. آموزه او درباره آزادی ذهن از محدودیت ، این سؤال را کاملاً باز می گذارد. در عوض ، او از ما می خواهد به عنوان موضوع ایمانی بپذیریم هیچ چیز بیرون از ذهن شخص ، حتی خدا در نقش خود به عنوان عامل نهایی وقایع جهان ، نمی تواند اجباری بر خواسته ها ، انتخاب ها یا تصمیم

---

<sup>۱</sup> جدا از نقل قول او از شعر کلئانتس، مرا هدایت کن زئوس و تو، سرنوشت (۲،۲۳،۴۲،۳،۲۲،۹۴،۴،۱،۱۳۱،۴،۴،۳۴)، اپیکتتوس فقط دو بار در "گفتارها" به سرنوشت اشاره می کند - یک بار آن بیشتر شبیه یک قطعه اساطیر است تا آموزه های آگاهانه (۱،۱۲،۲۵)، و بار دیگر با نقل و قولی از خروسپوس در مورد چگونگی عمل او اگر قابل پیش بینی بود که او اکنون بیمار خواهد بود (۲،۶،۹-۱۰) و نیز برای بررسی بیشتر به بخش ۸،۳ مراجعه کنید.



گیری های فرد اعمال کند. من همانطور که در متن ابتدای فصل شرح دادم ، اکنون موضوع "خدای درون" می پردازم.

## ۶.۵ خدای درون

از همان ابتدا ، فلاسفه رواقی وابستگی بین خدا و انسانها را چنان مشارکت تلقی می کردند ، اینکه روح انسان نشأت گرفته از ذهن الهی است. متنی که جهت بیان اندیشه و زبان خروسپوس در نظر گرفتم صورت بندی اپیکتتوس نسبت به این رابطه را نشان می دهد:

"طبیعت خود ما بخشی از طبیعت جهان است. بنابراین زندگی موافق با طبیعت ، هدف زندگی است ، یعنی مطابقت با طبیعت خود و جهان ، درگیر نشدن در فعالیتی که قانون جهانی منع کرده است ، که دلیل مناسبی بر گستره هر چیز و اینهمانی با زئوس است که ساختار واقعیت را هدایت می کند. و هنگامی که اصل هر عمل تطابق بین روح الهی هر شخص (daimôn) و اراده راهنمای عالم باشد ، این دقیقاً طبق سعادت انسان و جریان خوب زندگی او می باشد" (DL.v ۱,۸۷-۸).

در صفحه ای به یاد ماندنی خروسپوس "ستایش زئوس" کلئانتس را بیان می کند که خدا را با نگارنده عالم و قانون طبیعت یکی می داند و ما را بخش از آن یا بخش از او می داند. او همچنین از سخنان شاعرانه کلئانتس فراتر می رود موقعی او سعادت و فضیلت را نه تنها پیروی از شریعت الهی و عقل درست بلکه چون رابطه ای هماهنگ بین "روح الهی هر فرد" و اراده الهی در مقام الهی چنان مدیر عالم توصیف می کند.

ما به وضوح در نظر داریم که این دو توصیف را به عنوان یک hendiadys<sup>۱</sup> در نظر بگیریم: رابطه همسو، اطاعت لازم و استدلال درست است و این دومی، رابطه هماهنگ است. تعیین دلالت ذهنی روح الهی فرد (daimôn) بسیار مشکل است. کلمه daimôn به معنای کامل می تواند معادل خدا باشد، اما در یونانی عموماً بیشتر در مورد نیمه خدایی اعمال می شود، چیزی که واسطه ای بین انسان و الهی کامل است. علاوه بر این، daimôn اغلب سرنوشت یا ثروت فرد را نشان می دهد، همانگونه که کلمات eudaimôn به معنی سعادت و kakodaimôn به معنی ناسعادتمند است.

آنچه در متن خروسپوس کاملاً مشخص نیست، رابطه دقیق بین "هر شخص" و خدای شخص است. کلمه daimôn را نمی توان به روح نگهبان ترجمه کرد، هر چند بعضی موقع چنان ترجمه می شود، که چنان ترجمه باعث سئوالاتی می شود: آیا دایمون درون شخص است یا چیزی چون فرشته نگهبان است؟ حدس من این است که خروسپوس هیچ علاقه ای به فرشتگان نگهبان نداشت، منظور او از "دایمون هر شخص" مشارکت شخص در عقل الهی است. این نه تنها یک مفهوم رواقی نسبتاً ساده است؛ بلکه همچنین زمینه ای فراهم می کند که دایمون شخص یا سرنوشت او اجازه دارد در مطابقت با اراده الهی نباشد.

اگر این درست است، دایمون خروسپوس چیزی بیش از یک اسم عالی برای قوه عقلانی و حاکم هر شخص است. وظیفه اشخاص است که دایمون خود را با خدا هماهنگ سازند: فقط اگر این کار را انجام دهند بافضیلت و شکوفا خواهند بود و در غیر این صورت، خیر. این واقعیت به ما دانش عقلانی "الهی" اعطا شده است، به سادگی نتیجه نمی گیرد، استدلال خود را به خودمان بگوییم، خوب خواهد بود.

---

<sup>۱</sup> . هندیدایس: به کار بردن دو اسم و یک and بجای یک اسم و یک صفت. م.

اما رواقیان بعدی ، پوزیدونیوس ، این مرحله را پشت سر گذاشت، زیرا او آشفتگی عاطفی را چون "عدم پیروی کامل از دیمون خود ، که شبیه به کسی است که بر جهان حاکم است" توصیف کرد.

(Edelstein and Kidd 1972: f. 187)

از نظر پوزیدونیوس ، دایمون درون صدای استدلال درست است.

ما می دانیم که پوزیدونیوس این ایده را از کجا گرفته است: تیمائوس افلاطون.<sup>۱</sup> در آنجا افلاطون گفته بود: "ما باید درباره معتبرترین قسمت روح خود که خداوند به هر شخص به عنوان دایمون خود داده است بیندیشیم... و ما باید آنرا به گونه شایسته توصیف کنیم که ما را از زمین به بهشت پیش خویشان می برد(۹۰). افلاطون ادامه می دهد و مقایسه می کند زندگی کاملاً "فانی" کسانی که بر خواسته ها و جاه طلبی های خود تمرکز دارند با سعادت و جاودانگی فضیلت مند کسانی که خود را وقف فلسفه می کنند و "همیشه عنصر الهی را در خویش پرورش می دهند. دایمون افلاطون یا عنصر الهی ، قوه استدلالی است که با توجه به روانشناسی سه جانبه خود ، برای برتری در روح باید با دو بخش پایین ، خواسته و اراده رقابت کند. پوزیدونیوس تا حد زیادی الگوی افلاطونی روح را تأیید می کرد، آن به او اجازه داد انحرافات از استدلال صحیح را به دلیل تأثیر بد قسمت‌های دیگر روح توضیح دهد.

برای افلاطون و پوزیدونیوس ، حکم عقل به خودی خود خوب است. یا حداقل ، آن موقعی خوب است که این قوه اجازه می یابد با صدای خویش صحبت کند ، بی آنکه توسط قسمت های دیگر روح نادیده گرفته شود. این روش روانشناسی خروسپوس نبود.

---

<sup>۱</sup>. Plato's Timaeus

وی اظهار داشت روح انسان در هر صورت واحد و عقلانی است. آنچه افلاطون و پوزیدونیوس به عنوان نتیجه تقابل بین عقل و عواطف یا به عنوان غلبه عواطف بر عقل توضیح دادند ، خروسپوس به عنوان استدلال نادرست ، استدلالی که اشتباه رفته است ، بی ثباتی داوری ، محاسبه غلط ارزش ها تفسیر می کند. برای اینکه این اختلاف را به شکلی دیگر بیان کنیم ، در حالی که افلاطون و پوزیدونیوس می توانند از عقل به عنوان راهنمای زندگی خوب استفاده کنند ، خروسپوس باید مشخص کند که استدلال صحیح است.

در اینجا اپیکتتوس کجا ایستاده است؟ بی تردید، در هر صورت، او درباره عقلانیت روح انسان طرف خروسپوس است. این توضیح می دهد چرا او به طور هماهنگ تمامی خطاها و اشتباه ها را به داوری غلط نسبت می دهد که غیر از این است که تحت تأثیر بخش غیر عقلانی روح عمل کند. در عین حال تأکید او بر دوگانگی جسم و ذهن و بسیاری از تصاویر برای چنین دوگانگی (خاکی/ الهی و غیره) یادآوری افلاطون است. باید نگاهی دقیق بیندازیم که اپیکتتوس چگونه "خدا را در درون" توصیف می کند.

در اینجا بخش های مربوطه آورده شده است:

۸۴" آیا کسی به شما می گوید که قوه ای برابر با زئوس دارید؟ از این گذشته ، او دیمون هر شخص را چونان نگهبان به هر شخص عرضه کرد و حفاظت از شخص را به این امانت دار سپرده است که نه می خوابد و نه گمراه می شود... به یاد داشته باشید هرگز نگویید که تنها هستید ، زیرا نیستید. خدا در درون شماست و دیمون شما در درونتان است(۱،۱۴،۱۱،۱۴) .

اینجا اپیکتتوس گونه ای صحبت می کند که گویا دیمون یک نفس تغییر دهنده یا حداقل یک ابرقهرمانی بوده است. اما اکنون، او در متنی بر خودبنیادی کامل شخص بر اخلاق جدای از ارزش های بیرونی تأکید دارد.

"۸۵ من در درون چیزی دارم که باید بدان شاد باشم، نسبت به او باید مطیع باشم و مطیع خدا باشم و بعد اطاعت خدا تابع خویش باشم. خداوند مرا به خود سپرده است و اراده مرا فقط تابع من کرده و معیارهایی برای استفاده صحیح از آن به من داده است" (۴،۱۲،۱۱-۱۲).

سرانجام ، از متن برگزیده در اول این فصل و بخشی از دنباله آن:

"۸۶ شما خدا را با خویش دارید، شما ،بیچاره ، این را نمی دانید. گمان می برید که از خدای بیرونی ساخته شده از طلا یا نقره صحبت می کنم؟ شما او را در درون خویش دارید ، و متوجه نیستید که با افکار ناپاک و اعمال غلط او را تیره می سازید... خداوند شما را به خویشتن متعهد کرده است و می گوید: "من مطمئن تر از تو سراغ نداشتم، این شخص را بر من حفظ کن به راهی که طبع او است ، با احترام عمیق ، مطمئن ، درست ، بی ترس، بی عاطفه ، بی آسفتگی" (۲،۸،۱۲-۱۳،۲۳)

اپیکتتوس در اظهارات خود در باب حضور نگهبان الهی در درون با سنکا و مارکوس اورلیوس هم خط است(به صفحه ۱۷۷ مراجعه کنید). جایی که شاید او با آنان متفاوت است تطابق کاملی است که او بین خدا درون یا دایمون و شخص بهنجار فرض می کند. دایمون اپیکتتوس نفس بهنجار او و هر شخص است ، صدای عقل صحیح است که در دسترس همگان است زیرا در عین حال که عقل است کاملاً برابر با خداوند است. گرچه اپیکتتوس گاهی چنان صحبت می کند که گویی حضور یا در دسترس بودن این صدا باعث به جمع کشیده شدن شخص می شود ، و یا فرد را از دیمون خود جدا می سازد

، اما ما باید این زبان را چون استعاره بدانیم یا بهتر بگوییم ، چنان راهی برای بیان این نظر بدانیم که در گوش دادن و اطاعت از فرد بهنجار در عین حال تطابق با خدایی است که جهان را اداره می کند.

اپیکتتوس نزدیک به افکاری است که از خروسپوس نقل کردم ، ولی با سه تفاوت. اول ، مطمئناً دیمون اپیکتتوس ، خود ایده آل عقلانی یا هنجاری است در حالی که خروسپوس این عقیده را ندارد، اپیکتتوس به مفاهیم افلاطونی که توسط پوزیدنیوس پذیرفته شده، نزدیک است. ثانیاً ، با جای دادن دقیق خداوند در درون شخص ، اپیکتتوس وزن عاطفی بسیار قدرتمندی به این آموزه می دهد که به واسطه ذهن در عملکرد صحیح ، ما نه تنها بخش هایی از خدا هستیم بلکه در خدا نیز کنش ایجاد می کنیم آنگونه که خدای در ما کنش می کند. سوم ، زبان اپیکتتوس تعهدی پرشور دارد که در خروسپوس عاقل خبری نیست.

مفهوم دایمون اپیکتتوس آشکارا با آنچه که وجدان می نامیم ، یکسان است. همین باعث می شود که سقراط را به بحث برگردانم.

مکلمات افلاطون تأثیر روشنی در عبارات الهیاتی و هنجارهای طبیعت انسانی اپیکتتوس گذاشته است، اما او چون سنکا شیفته متافیزیک آن جهانی و آخرت شناسی افلاطون نیست. آنچه او از افلاطون جذب می کند حمایت سقراط افلاطونی از نظرات او در باب موضوعاتی چون اطاعت از خدا، کشش به سوی خدا(۲،۱۴،۱۳) شناسایی روح به عنوان متمایز از بدن، و تلاقی همه اینها با خودبنیادی اخلاقی و بزرگ منشی می باشد. اپیکتتوس با بخش گزینشی از افلاطون تصمیم می گیرد به طور کامل در سنت رواقی بماند و در عین حال گرایشات الهیاتی خود را هم ضمانت کند.

سقراط بعلت تکيه بر دایمون خود یا نشان الهی که آنرا ندای آگاهی دهنده بی خطا می نامید شهره گشت. اپیکتتوس به این موضوع اشاره می کند (۳،۱،۱۹) وقتی که می گوید سقراط در وظیفه نظامی خویش تحت فرمان الهی بود (Plato, Apology ۲۷e) و می توان تردید داشت که او در بسط دادن دایمون به هر شخصی وجدان سقراطی را در ذهن داشته باشد.<sup>۱</sup> من قبلاً درباره نحوه بیان اپیکتتوس درباره استعاره های فدئو افلاطون اظهار نظر کردم که به دانش آموزان درباره "سنگین" شدن و "کشیدن" شدن توسط بدن هشدار می دهد، و استدلال کردم که او رابطه صحیح بدن با روح را کاملاً ابزاری می داند. این دقیقاً روشی است که سیمپلیسوس<sup>۲</sup> در تفسیر خود بر کتاب راهنما (pp. ۱۹۵-۷) اپیکتتوس را تفسیر می کند، او برای پیوند دادن این تفسیر ابزاری با برهان مشهور به الکیبئادس مینی بر اینکه انسان نه جسم است و نه ترکیبی از جسم و روح بلکه روحی است که از بدن بهره می برد از روش خویش بیرون می رود

(Plato, Alcibiades I. ۱۲۷e-۱۳۰c)

در باب خود بنیادی و تعالی هنجاری ذهن، صفحات زیادی در افلاطون وجود دارد و چنان به عبارات اپیکتتوس نزدیک است که نقل او از آنها بسیار محتمل است. یکی از عبارات محبوب وی "بی مانع" است (akôlutos) صورت فعلی این کلمه ابتدا در

<sup>۱</sup>. زمانی که اپیکتتوس به یک کلبی می گوید با دایمون خویش مشورت کن، آن شبیه ندای سقراط است (۳،۲۲،۵۳). اپیکتتوس دو بار به سخنان سقراط به کریتو در زندان اشاره می کند (۴۳۰): اگر این [مرگ من] خدایان را شاد می کند، پس اینگونه باش (۱،۴،۲۴،۴،۴،۲۱). بواسطه اپیکتتوس، علاقه زیادی به دایمون شناسی وجود داشت، واقعیتی که در اثر پلوتارک در باب دایمون سقراطی منعکس شده است (De genio Socratis). به هر حال در تضادی مهم با پلوتارک و افلاطونیان متأخر، اپیکتتوس هیچ همدردی با سقراط در این زمینه که ندای تجربه شده خارج از ذهن است نداشت.

<sup>۲</sup>. Simplicius

ریشه سقراطی فضیلت رخ می دهد، جایی که آن با "مانع" بدی مقابل قرار می گیرد. (Plato, Cratylus ۴۱۵c) اپیکتتوس بارها سخنان افلاطون را تایید می کند (Laws ۸۷۵c) در آنجا بیان شده است درست نیست که ذهن تابع هر چیز یا متملق باشد بلکه اگر قابل اعتماد و دارای آزادی طبیعی خود است باید کاملاً مسئول باشد. او مطمئناً سخنان سقراط را در Apology<sup>۳</sup>le به یاد خواهد آورد: من در آن زمان فکر نمی کردم که باید هر کار دونی برای دادگاه انجام دهم، از دفاعی که کردم پشیمان نیستم، با این دفاع من مرگ را پذیرا می شوم تا زندگی در مسیری متفاوت را.

### ۶،۶ استعاره های خدا و جایگاه انسان

در ابتدای این فصل بر این واقعیت تأکید کردم که الهیات اپیکتتوس را نمی توان به اندازه کافی به مجموعه ای از اظهارات نظری کاهش داد. دیدگاه دینی او در چگونگی صحبت از خدا و آنچه در خصوص ویژگیهای رسمی به خدا نسبت می دهد مشهود است. ممکن است بگوییم اپیکتتوس الهیات طبیعی را با شعرهای کلامی ترکیب می کند. او با استفاده از استعاره های بی شماری که از زندگی اجتماعی و سیاسی ناشی می شود، به دانش آموزان خود این درک را می دهد که چگونه انسان باید خود را در رابطه با خدا ببیند.

قبلاً استفاده او از روابط خانوادگی را دیدیم - خداوند چنان پدری دوستدار فرزندان انسانی خویش، اما به دلیل اینکه "پدر"، در فرهنگ یونانی و رومی، یک مسئولیت کاملاً معتبر دارد، اپیکتتوس بلافاصله از "پادشاه خوب" به عنوان پدر به معنی واقعی می رود (۱،۶،۴۰). در امپراطوری روم، که برای مردم مساوی با جهان تمدن بود، امپراتور دفتر حاکم را با فرمانده کل ترکیب کرد. اپیکتتوس، اغلب، قیصر واقعی را با ژئوس مقایسه می کند (۱،۲۹،۶۱-۱۷،۱۵-۱۴،۱۹،۷)، او همچنین در سلسله تصاویر برای مدیریت خدا در جهان از دفتر شاهنشاهی استفاده می کند. او کسی را به تصویر می



کشد که داوری های او مطابق با دولت نیست یک شورشی نظامی است (۳،۲۴،۲۱). در برابر ، شهروند شجاع جهانی باید زندگی خویش را چون خدمت در ارتش خدا ملاحظه کند(۳،۲۴،۳۱) آنچه به او دستور داده شده است را انجام دهد ، یا در صورت امکان منویات ژنرال را حدس بزند(۳،۲۴،۳۴) اپیکتتوس این استعاره را گسترش می دهد.

۸۷" در شهر امپراطوری جایگاهی به شما داده شده است ، نه در جایگاهی پست، و شما سناتور هستید نه برای سال بلکه برای تمام زندگی. آیا نمی دانید که چنین شخصی باید کمتر در خانه باشد ، عمدتاً در بیرون از منزل ، تحت دستوری ، یا خدمت در دفتر ، یا به کارزاری یا چنان قاضی به داوری بنشسته است؟"(۳،۲۴،۳۶)

چنین تصاویری یادآوری می کند برخی از دانش آموزان اپیکتتوس برای دوره ای خدمت در امپراطوری داشته اند. این زندگی می تواند دقیق باشد ، اما نکته اپیکتتوس این است که خدمت به خدا دارای ارزش بیشتر است. دانش آموزان همچنین با تمرینات بدنی سخت آشنا خواهند شد و اپیکتتوس دوست دارد خدا را چنان مربی سخت ورزشکاری ترسیم سازد:

۸۸" شرایط سخت است که مردان واقعی را نشان می دهد. بنابراین ، وقتی مشکلی پیش می آید ، به یاد داشته باشید که خداوند چون یک مربی ، شما را با یک جوان خشن مطابقت داده است.

چرا (کسی می گوید)؟

پس شما می توانید پیروز المپیک شوید. اما آن بدون سختی نخواهد بود در نظر من، هیچ کس مشکل سخت تراز آنچه دارید نداشته، اگر می خواهید از آن بهره ببرید چون ورزشکار باشید که از تهاجم جوانی خویش بهره می برد"(۱،۲۴،۱-۲)

در همین راستا ، اپیکتتوس زندگی را "مسابقه ای برای سعادت و خوشبختی" توصیف می کند ، که به رغم شکست ها ، ما می توانیم دوباره وارد آن شویم

(۳-۲۵,۳-۲۴). از این رو ، به نظر می رسد که شرایط دشوار ، نه فقط با مشیت الهی سازگار باشد ، بلکه به عنوان فرصت های خدادادی برای پیروزی ما است و در نتیجه قدرت ذهنی و اخلاقی را نشان می دهد که سعادت انسانی را می سازد. در تصویری دیگر ، هدیه خود بنیادی خدایان نمایانگر رهاندن مردم از بردگی است (۴,۷,۱۷).

از شهروندان رومی انتظار می رفت که بازی کنند و همچنین کار کنند. اپیکتتوس زندگی خود را به تعطیلات مداوم تشبیه می کند ، برای اینکه مسیری را به تصویر بکشد تا ما بتوانیم میرایی و زندگی محدود خویش را در نظر آوریم:

"۸۹ خدا نیازی به تماشاگر عیبجو ندارد. او به کسانی که به جشنواره و رقص می پیوندند ، نیاز دارد تا این جمع را تحسین و آن را با سرودهای ستایش جشن بگیرند. او از اینکه فرد کسل و ضعیف النفس از این جشنواره حذف شده ، پشیمان نخواهد شد. زیرا وقتی آنجا بودند ، چون مردمان در تعطیلات رفتار نمی کردند و در جای مناسب خویش قرار نمی گرفتند ، آنان از الوهیت و شانس و گروه عیبجویی می کردند و ناله سر می دادند ، و نسبت به سهم خود و ظرفیت خودشان ، که آنها را برای هدف متضاد دریافت کرده اند- متانت ، اصالت خانوادگی ، شجاعت و همین آزادی که ما اکنون به دنبال آن هستیم بی توجه بودند. (۴,۱,۱۰۸-۹,۳,۵,۱۰).

با زبانی از این نوع ، اپیکتتوس بر تصور شخصی گرایانه خود از خدا تأکید می کند. برای رسیدن به نتیجه گیری به این فصل ، می خواهم بپرسم که چگونه این امر تأثیر خود را بر تفسیر او از سنت رواقی و بیانات نظری او از زندگی خوب می گذارد.

در زمانه اپیکتتوس، "جستجوی شبیه شدن به خدا" به عنوان اساس فلسفه افلاطون در نظر گرفته شده بود. افلاطون آن اصطلاح را در بیش از یک زمینه استفاده می کند ، اما مشهورترین آن در موعظه ای در تیمائوس (۱۷۶-۱۷۷) است ، جایی که سقراط تفکر فیلسوفانه را به ارزش های ابدی و رهایی از زندگی این جهانی بسط می دهد. این "رهایی" چنان شبیه خدا شدن تا آنجا که ممکن است توصیف می شود، و این به عنوان عادل شدن، صیقلی گردیدن و ادراک توضیح داده می شود.

اپیکتتوس از حالت رهایی افلاطون و تفکر انتزاعی حمایت نکرد اما او عبارت "تلاش برای شبیه خدا شدن" را برای خود منظور کرد. بعد اینکه به بازدید کننده ی از روم می گوید اولین درس فلسفه یادگیری اینست که خدای همه دان و توانا وجود دارد، ادامه می دهد:

"۹۰ در مرحله بعد ، ضروری است بدانیم که خدایان شبیه چه هستند؛ زیرا ، به هر حال ، کسانی هستند قصد آنها رضایت و اطاعت از خدایان و شبیه آنان شدن در حد امکان است. اگر خداوند قابل اعتماد است ، یک فرد نیز باید قابل اعتماد باشد. اگر خدا آزاد است ، فرد نیز باید آزاد باشد ، و همچنین در مورد نیکوکاری و پرشکوه بودن. و بنابراین ، در هر چیزی که یک فرد می گوید و انجام می دهد ، باید به عنوان یک تقلید کننده خدا عمل کند(۱۳-۱۲،۱۴،۲).

ملاحظه خداوند چونان نمونه تمامی فضایل در رواقیان اولیه ، به ویژه کلئانتس، که صورت دهنده تعالی انسان است زمینه ای برای اپیکتتوس شد ، اما وقتی خداوند به صورت همه خدایی تصور شود ، همانگونه که از جنبه جسمی در همه موجودات وجود دارد ، درک این سخت است که او چه ویژگی می تواند داشته باشد که نمونهای از فضایل انسانی -مورد اطمینان، شکوه و غیره باشد. حتی کلئانتس که می گوید ما انسانها هدیه ای بصورت کپی((mimbna) از خداوند هستیم از ارتباط لازم ما با خداوند

در قالب اطاعت و نه شباهت یا تقلید صحبت می کند. به نظر می رسد اپیکتوس تنها رواقی است که عبارات دقیق افلاطونی را در نظریه کلامی خود دارد.

یک رواقی اولیه، متعهد به ترکیب همه خدایی و یکتاگرایی، بدون تریدی می گوید فضیلت الهی کمال عقل الهی است: خداوند به طریقی که کل طبیعت را سامان می دهد و بهره عقلانی که نسبت به ذهن انسان بسط می دهد خویش را نمایان می کند. آنچه خدا برای همه جهان انجام می دهد، ما چنان سامان یافتیم که برای خودمان انجام دهیم، کمال عقلانی بودن انسان را باید چون عالم صغیر منظم و هماهنگی که در کل کیهان ایجاد شده، ملاحظه کنیم.

این فکری بی پروا است. با این حال، حتی اگر این موفقیت را داشته باشد که به انسان حس رابطه با طبیعت به طور کلی و با یک هوش فرا انسانی را نشان دهد، آن هیچ الگویی کاربردی دقیقی به انسان برای اخلاق و زندگی اجتماعی مسئولیت پذیر ارائه نمی دهد. به نظر می رسد بین هارمونی طبیعت، آنگونه که در نظم جهانی هویدا است و هارمونی رفتار انسان، شکافی عمیق وجود دارد.

اپیکتوس، مانند تمامی رواقیان، نظم عالم را چون نشانی از مشیت الهی ذکر می کند، اما عبارات ترجیحی او برای خدا، همانطور که دیدیم، شخصیت گرایانه است. آیا او از پیشینیان خود در بیان این موفق تر بود که چگونه خداوند می تواند هم نگارنده تمامی طبیعت باشد و هم در عین حال الگویی فضایل انسانی؟ دست کم هدف او این است رابطه انسان و خدا بی تردید است. جهت حمایت از این پیشنهاد، برخی از بخش هایی را که قبلاً در این فصل مطالعه کرده ایم، ترسیم می کنم.

اپیکتوس، همیشه بر هدیه خداوند به انسان در باب ظرفیتی برای تعیین خود که بسیار موثر و غیر قابل نفوذ نسبت به موانع بیرونی است تأکید دارد. هیچ چیز حتی خود خدا

نمی تواند از رسیدن انسان به سعادت بر پایه درستی داوری ها و بزرگی منشی شخصی جلوگیری کند. در بیان این مطلب ، اپیکتتوس برای شخصی سازی خدا از در مسیر خود است تا خدا را شخصی سازد و زئوس را وادار به این سخن می کند که این بهترین کاری است که او می توانست برای انسان ها انجام دهد، و این هدیه بخشی از زئوس است و زئوس نیز قادر نبود آنگونه که آرزویش بود بدن انسان را همانگونه "آزاد و بدون مانع" سازد(صفحه ۱۶۰ را ببینید).

در اینجا ، به نظر من ، می بینیم اپیکتتوس پیشنهادی در پاسخ متمایز به این سؤال دانشجویان که چگونه الوهیت رواقی می تواند به عنوان الگویی برای فضایل انسانی عمل کند، ارائه می دهد. زئوس در آنچه به موضوع مادی مربوط است قادر مطلق نیست اما این محدودیت ربطی به نوع دوستی او ندارد. او چیزی جز خوبی برای انسان نمی خواهد و این موضوع از طریق توانایی ارائه شده از طرف او به انسان ها که عقلانیت متعالی خویش را شراکت دهند اثبات می شود. به بیان دیگر ، فضیلت زئوس در انجام بهترین کار معقول با موادی که در اختیار دارد ، آشکار می شود و این کار را با بالاترین التفات انجام می دهد. او نه تنها از طریق احسان ، بلکه بعثت بزرگ منشی و قابلیت اطمینان در محدودیتهای بیرونی نیز شناخته می شود.

اپیکتتوس، بواسطه این مفهوم از زئوس، خداوند را به عنوان الگوی فضیلت به معنای کاربردی برای انسان می سازد. درست همانطور که خدا با موادی که در اختیار دارد ، بهترین را کرده است ، بنابراین اشخاص نیز می توانند دعوت شوند تا الگوی الهی را چنان مرجع در نظر بگیرند و در زندگی خویش جاری سازند. ما قادر به خود بنیادی نسبت به بدن و شرایط بیرونی نیستیم ، اما به ما منابع ذهنی و اخلاقی داده شده است تا از این مواد بهترین استفاده را ببریم. با انجام این کار ، ما همان فضیلتی را که خداوند برای ایجاد ما به کار می برد ، اعمال خواهیم کرد.

۹۱" ظرفیت هایی را که دارید مطالعه کنید و بعد از مطالعه آنها بگویید: زئوس، هر شرایطی که می پسندی پیش آور، زیرا من توانایی و منابعی دارم که توسط تو اعطا شده است، تا جهانی (kosmêsai) بر خویش بسازم توسط آنچه اتفاق می افتد" (۱،۶،۳۷).

من کلمه kosmêsai (لغوی زینت دان، آراستن، تزئین کردن) به "ساختن جهانی بر خویش" ترجمه کردم زیرا زمینه اپیکتتوس اینجا این است چگونه انسان باید حاکمیت مشیت الهی را بررسی و درونی کند. او چونان پیشینیان رواقی خویش، زندگی ایده آل بشر را چون عالمی صغیر در کیهان الهی در نظر می گرفت، اما تصور او از دومی به وضوح گرمتر و شخصی تر است.

## ۶،۷ حیوانات عقلانی و غیر عقلانی

در صورت عدم تصور این موضوع که اپیکتتوس در بیانات الهیاتی خویش، انسان را تماماً از سایر حیوانات جدا می کند، این فصل کامل نخواهد بود. او همانطور که دیدیم (ص ۱۵۷)، ذات انسان را به دو شاخه ذهن و بدن فرو می کاهد و کسانی که خویش را با بدن یکسان می دانند در وضعیتی حیوانی می داند. اما اشارات او به حیوانات غیر انسانی با توجه به نیاز خاص متن می تواند بی طرف و حتی جنبه تعارفی داشته باشد.<sup>۱</sup> شیرها و پرندگان مدلهایی از آزادی و استقلال را ارائه می دهند:

---

<sup>۱</sup>. من از خواندن مقاله ای که توسط W. O. Stephens نوشته شده ولی هنوز منتشر نشده است، بهره برده ام. استفاده از مثال حیوانات برای آموزش اخلاقی در مکتب رواقی.

۹۲" در نظر بگیرید که چگونه مفهوم آزادی را در مورد حیوانات به کار می‌بریم. برخی شیرها را در قفس رام می‌کنند غذایی می‌دهند و هر جایی با خود می‌برند. اما چه کسی چنین شیر را آزاد می‌نامد؟ آیا درست نیست هرچه شیر نرم زندگی کند، در حالت بردگی می‌زید؟ و شیر، اگر آگاهی و استدلال به دست آورد، آرزو دارد که یکی از آن شیران باشد؟

پرندگان گرفتار آنجا را در نظر آورید زمانی که گرفتار گشته و به قفس آورده می‌شوند، آماده هستند تا در تلاش برای فرار رنج ببرند. برخی بجای تحمل زندگی از گرسنگی می‌میرند، برخی هم که زنده می‌مانند چنان می‌کنند، از غم دوری نحیف گشته و اگر روزنه ببینند می‌گریزند. خواسته آنان برای آزادی طبیعی و استقلال (autonoma) و بی‌قیدی چنین است" (۸-۱،۲۴،۴)

اپیکتتوس به آموزه‌های رواقی تکیه می‌زند که انسان زندگی خود را با همان انگیزه حفظ خویش چون سایر حیوانات می‌آغازد و آن عقلانیت، ویژگی که نوع ما را معین می‌کند، سالیان زمان می‌برد تا بسط یابد. جانورشناسی مقایسه‌ای یکی از ویژگی‌های مهم او برای نشان دادن جایگاه انسان در رابطه با خدا است:

۹۳" شما چیزهای زیادی انحصاراً در خود ما می‌یابید، که بدان واسطه حیوان عقلانی نیاز دارد، و همچنین امور زیادی است که ما با حیوان غیر عقلانی در آن شریک هستیم. آیا آنها هم منتظر هستن که چه پیش می‌آید؟

به هیچ وجه. "استفاده کردن" و "حضور داشتن" از هم متفاوت است. خداوند حیوانات را نیازمند استفاده صحیح از داده‌ها کرده است اما ما آمادگی جهت برده بردن از آن را داریم. به همین دلیل برای آنها کافی بخورند و بنوشند و استراحت کنند و جفت‌گیری کنند و آن کنند که هر حیوانی از آن نوع کند. از طرفی دیگر، برای ما که خداوند قدرت

آمادگی برای امور را داده است، کار حیوانات کافی نیست، اگر ما بجا و بسامان و منطبق با طبع فردی و قانون خویش عمل نکنیم به هدف خویشتن نخواهیم رسید.

موجوداتی که ساختار متفاوت دارند دارای کارکردها و اهداف متفاوت هستند. بنابراین برای کسی که قانون آن صرفاً برای استفاده باشد، استفاده از آن قانون کاملاً کافی است. اما برای کسی که توانایی آمادگی برای استفاده از آن دارد او به اهدافش نخواهد رسید مگر تناسبی بدان اضافه گردد.

بسیار خوب. خداوند حیوانات دیگری را آفریده، چه برای خوردن، چه برای خدمت در مزرعه، یا تولید پنیر، یا بهره ی دیگر، چه نیازی، با توجه به کارکردها مرتفع می شود با توجه به ظرفیت آمادگی برای داده ها و تمایز بین آنها؟ اما خداوند انسان را به عنوان دانش آموز خود و آثارش معرفی کرد و نه صرفاً دانش آموز بلکه مفسر این امور. بنابراین این اشتباه است که انسان در جایی که حیوانات غیر منطقی انجام می دهند شروع و پایان یابد؛ او باید از جایی که آنها انجام می دهند شروع کند، و در جایی که طبیعت در باب ما به پایان رسیده است، پایان یابد. طبیعت با مطالعه و حضور در امور و شیوه های زندگی مطابق با طبیعت به پایان می رسد.

به این نکته توجه کنید که شما بدون بررسی این موارد، نمی میرید.

(۲۲-۱۲، ۱، ۶).

ایده اصلی در این متن از جهت خصوصیت انسان شناسانه، غایت شناسی طبیعت است. به طور کلی طبیعت یک ساختار منظم جهان است، همانطور که خداوند تشکیل داده است. طبیعت بطور خاص قانون موجودات زنده را تشکیل می دهد و آنها را قادر به انجام کارهایی می کند که مخصوص هویت آنها است. بنابراین، این کارکردها "اهداف"



یا دستاورد هر نوع طبیعت موجودات را مشخص می کند. زندگی "مطابق با طبیعت" این است که نقش خاصی را در ساختار نقشه کیهانی ایفا کنید.

این غایت شناسی کیهانی از ابتدا برای مکتب رواقی مهم بود. آنچه عمدتاً آن را از گذشته های آشکار ارسطویی متمایز می کند ، نحوه تلقی آنان از طبیعت بعنوان ذهن یا هدف ساکن در خداوند است که ارسطو آنرا از دنیای مادی جدا کرده بود. از جنبه نظری ، دیدگاه ما به سنت اصلی رواقی نزدیک می شود ، اما اپیکتتوس فرصتی به دست می آورد تا این را به روشی ارائه دهد که متناسب با لحن ضروری او و بازنمایی شخصی گرایانه او از خدا باشد.

به نظر نمی رسد هیچ رواقی دیگری "نیازها" را به خدا نسبت دهد<sup>۱</sup>. از جهت لغت شناسی ، کلماتی که به نیاز (chreia) و " بهره بردن" (chrêsis) ترجمه شده است یکی هستند، اما اپیکتتوس آنها را متمایز می کند تا این نکته را بیان کند که انطباق موجودات یا بهره درست از طبیعت خدمت به خداوند است. او به شاگردانش می گوید سهم انسان در آن خدمت را "مطالعه و تفسیر" خدا و آثارش بدانند. این همان است که حیوان عقلانی است. ما ظرفیت هایی را داریم که بتوانیم نظری اجمالی (۱،۶،۱-۲) از مشیت الهی را در نظر بگیریم ، و این ظرفیت ویژه انسانی ما را قادر می سازد که "در داده های حسی خویش حضور داشته باشیم" ، جدای از واکنش صرف به آنها ، چنانکه سایر حیوانات انجام می دهند.

---

<sup>۱</sup> اپیکتتوس از نیاز خداوند به جهان در مکالمه ۱،۲۹،۲۹ و در باب نیازهای انسانی در

۱،۶،۱۳،۱،۲۹،۲۹،۴،۱،۱۰۸ صحبت می کند

آنچه اپیکتتوس از حضور<sup>۱</sup> (parakolouthen) مراد می کند ترکیبی از مفهوم درک، آگاه بودن و فکر کردن است. او رفتار "مناسب" انسان را با "بهره بردن از داده ها" مشخص می کند. ما بارها با شعار مورد علاقه او برای زندگی خوب روبرو شده ایم: 'استفاده از تصورات صحیح'. در اینجا او این عمل را با ماهیت خدادادی ما مرتبط می کند. آنچه در درجه اول ما را از سایر حیوانات متمایز می کند، ظرفیت ما برای تفکر در باب چیزهایی است که تجربه می کنیم و چون مشارکت کننده در حاکمیت مشیت الهی آنرا تفسیر می کنیم.

بنابراین، وظیفه بعدی ما بررسی نحوه حرکت اپیکتتوس از الهیات به اخلاق است، با این هدف که ببینیم در باب اشخاص که بهره درست یا نادرست از ماهیت خود و منابع خدادادی دارند، آن چه معنا می دهد؟

## خوانش بیشتر و یادداشت ها

### گرایش الهیاتی

برای مقدمه طولانی درباره سهم فلاسفه یونان در الهیات طبیعی به Gerson (۱۹۹۰) مراجعه کنید. کتاب دوم سیسرو Cicero's De natura deorum منبع در دسترس برای استدلال ها و ویژگی های الهیاتی رواقیان اولیه است. با این حال، ممکن است لحن خاص سیسرو نگرش مذهبی فیلسوفان را که خلاصه می کند، تحریف کند. برای گزیده ای از متون دیگر با تفسیر الهیات رواقیان اولیه به LS۵۴، و برای نقش خداوند در کیهان شناسی رواقیان اولیه به LS ۷-۴۴ و صفحه ۵۵ کتاب مراجعه کنید. منسلفد

---

<sup>۱</sup>. 'attend to'

Mansfeld in Algra (۱۹۹۹) دیدگاه خوبی از موضوع ارائه می دهد و در کنار آن بحثی در باب اپیکوریان دارد. (۱۹۷۶) Dragona-Monachou به استدلال های رواقی در باب وجود و مشیت خداوند می پردازد و فصلی نیز به اپیکتوس اختصاص دارد.

در باب خدای درون به: (۱۹۶۹: eh. ۱۴) Rist مراجعه کنید.

در باب خدا به عنوان پدر انسان ها و درباره اهمیت مفهوم اخلاق در اپیکتوس به: (۱۹۹۶: ۲۵۸--۶۱) Inwood مراجعه کنید.

### یکتا گرایی، همه خدایی، و فیزیک

آثار بونهوفر Bonhoffer (۱۸۹۴-۱۸۹۰)، برای طیف وسیعی از مطالب که پوشش می دهند و هم از جهت ارزیابی نویسنده از اعتقادات مذهبی اپیکتوس و تأثیر کلام او بر اخلاق او بسیار ارزشمند است. بونهوفر (۱۹۱) Bonhoffer یک مطالعه جامع درباره رابطه اپیکتوس با عهد جدید است و نشان می دهد که علیرغم قرابت های کلامی بی شماری، هیچ زمینه تعیین کننده ای برای تأثیر مستقیم یکی بر دیگری وجود ندارد. موضع من در مورد اولویت دادن اپیکتوس به یکتاگرایی به عنوان جدا از زبان همه خدایی به طور گسترده ای توسط (۱۸۹۴: ۸۱) Bonhoffer به اشتراک گذاشته است، اما من فکر می کنم که او در پرداخت بدان که به طور ساده بعلت جهت گیری عملی و بی میلی اپیکتوس به متافیزیک است در اشتباه است. بونهوفر عامل سقراطی و سایر نکاتی را که من بیان کردم نادیده گرفته است. در اینجا، و نیز در هر کجای دیگر، او ظاهراً خیلی تمایل دارد اپیکتوس را به رواقی اولیه ارتدکس کاهش دهد. انتقادات Jagu (۲-۱۲۰-۱۹۴۶) را ملاحظه کنید.

من تأیید نمی‌کنم که اپیکتتوس به طور رسمی از همه‌خدایی به نفع یکتاگرایی مطلق صرف نظر کرده است. او مستقیماً به آن مسئله نمی‌پردازد. اگر همیشه، ما با او روبرو می‌شویم، می‌پرسیم که او درباره خدا چه اعتقادی دارد و چگونه می‌خواهد دانش آموزانش به خدا فکر کنند، پاسخ "گفتارها" به نظر می‌رسد "شخصی‌گرایانه" است که بر آن تأکید کردم. در این مسأله، اپیکتتوس با مارکوس اورلیوس متفاوت است که به ندرت درباره خدا به این طریق می‌نویسد اما به طور مداوم "طبیعت" "یا" جهان "یا" دنیا "را شخصی می‌کند، بسیار جالب توجه است که او خود را بخشی از کل و نه "بخشی از خدا" می‌بیند. برای مقایسه دقیق و اختلاف بین رواقیان، تعادل بین خوش‌بینی و اعتماد به نفس اپیکتتوس در برابر عدم اطمینان و بدبینی امپراطور به (Rutherford (1989: ch. 6) مراجعه کنید.

سه متن خارج از "گفتارها" و "کتاب راهنما" وجود دارد که عبارت همه‌خدایی مارکوس اورلیوس را به اپیکتتوس نسبت می‌دهد قطعات ۳ و ۴. با این حال، حداقل دو مورد از اینها احتمالاً نقل قول‌هایی از مارکوس اورلیوس است، و آنها برای تعدیل الهیات اپیکتتوس که از "گفتارها" استخراج می‌شود، کافی نیستند. همانطور که قبلاً خاطرنشان کردم، مکتب رواقی یک کلیسای بسته نبوده است و وقتی همدردی‌ها و تمایلات سخنگویان آن را ثبت کنیم، مورد توجه واقع می‌شود. در قسمت اصلی این فصل، ترجیح داده‌ام که با مقایسه‌ای میان اپیکتتوس و رواقیان معاصر او، بیان را پیچیده نکنم. اما این گزارش مختصر است.

## سنکا و مارکوس اورلیوس

مشاهدات سنکا در مورد خدا، مکتب رواقی استاندارد را با رشته های التقاطی دوگانه افلاطونی ترکیب می کند. لحن اظهار نظرهای وی نیز متناسب با زمینه آنها متفاوت است. من سابق (ص ۵۳) متنی از اثر اولیه او "در باب مشیت" نقل کردم که او خدا را با رشته جبری وقایع مشخص می کند. هدف اصلی این مقاله دفاع از جهت مشیت گونه عالم در برابر این اعتراض است که این با وقوع پدیده های ظاهراً تصادفی و تجربیات منفی "مردان خوب" ناسازگار است. سنکا برای اینکه ما نتیجه گیری واضحی از این اثر در مورد تجربه مذهبی خود بدست آوریم، بیش از حد ادیبانه می نویسد. گرچه او با کلئانتس در نامیدن "مرد خوب" بعنوان پسر واقعی و تقلید کننده خدا همصدا می شود، اما مسأله بیان ربط خانوادگی در سنکا بین انسان و خدا این نیست که او بر روابط شخصی آنها تأکید دارد، بلکه او اصرار دارد وقتی انسانهای خوب سختی ها را تجربه می کنند، این شاهدهی است بر اینکه خدا چقدر آنها را امتحان می کند و به آنها فرصت می دهد تا فضیلت خویش را آشکار کنند، او آنها را مانند پدر واقعی رومی دوست دارد! یکی دوست دارد که بگوید "اوه!"، اما ما بهتر بود که احساسات سنکا را صرفاً به عنوان سخنان ادیبانه او لحاظ نکنیم، اپیکتتوس نیز به همین ترتیب صحبت می کند، هنگامی که او خدا را "مربی" سرسخت می نامد (۱،۲۴،۱) ادبیات مسیحیت را پیش بینی می کند.

سنکا در مقدمه کتاب "سؤالات طبیعی"، مطالعه طبیعت را بالاترین فعالیتی است که یک شخص می تواند در آن فعالیت کند زیرا ذهن را به سمت بالا می کشد، و باعث می شود در مورد خدا سؤال کنیم و قادر به یادگیری این باشیم که خدا ذهن جهان است؛ هر آنچه می بینید و آنچه نمی بینید (۱۳). تفاوت بین ما و خدا در این است که خدا کاملاً "عقل" است در حالی که ما ذهن را به عنوان "بخش بهتر" خود داریم.

تمرکز سنکا در اینجا بر خدا به عنوان زمینه نظم طبیعی است. او با زبانی که لحن افلاطونی شدیدی دارد، پروژه خود را به عنوان امری که ما را قادر می سازد از دغدغه های انسان عادی فراتر برویم و ذهن را از بندهای آن رهایی دهیم، توصیف می کند. بدین وسیله ذهن نسبت به خردی زندگی زمین محور دارای چشم انداز کیهانی می شود.

سنکا در نامه ها اغلب از تصویر پایین / بالا استفاده می کند، زمانی که او مرد حکیم را بعنوان شخصی که فکر می کند در بدن گیر افتاده توصیف می کند، و در بهترین بخش خویش از آن (بدن) غایب است و افکار خود را به سمت قلمرو بالا هدایت می کند (۱۸-۶۵). کیهان شناسی، نگرانی اصلی سنکا در این نوشته ها نیست. مضمون کلامی که او به طور عمده به آنها می پردازد ذهن به عنوان بخش الهی ماست. یک نقل قول کافی خواهد بود تا نشان دهد که بیان او در مورد این نظر چقدر نزدیک است به زبانی که اپیکتتوس استفاده می کند: روحی مقدس (بازیگر روحی) در درون بنشسته است و خوبی ها و بدی ها ما را می بیند و مراقب است (۲، ۴۱). به هر حال آموزه های آن جهانی سنکا، ترسیم او از افلاطون و شیفتگی او به مرد حکیم فاقد فوریتی است که بدان سبب اپیکتتوس از خداوند صحبت می کند.

مارکوس اورلیئوس دائماً از چشم انداز کیهانی یاد می کند، اما (همانطور که در بالا اشاره شد) به ندرت به خدا (مفرد) با نام اشاره می کند، و ترجیح می دهد از طبیعت یا کل صحبت کند، و تصور او از جهان واحد است نه عبارات دوگانه ای که اغلب سنکا بکار می برد. برای مارکوس، برجسته ترین واقعیت، ماندگاری و منظم بودن تغییر است. او مانند هر چیز دیگری به عنوان "بخشی از کل" باید جذب روند عناصر شود، این روش طبیعت برای حفظ جهان به طریقی مفید است. برعکس، این دیدگاه کیهان شناختی در اپیکتتوس نادر است، گرچه استثنایی نیست، زیرا او تعجب می کند که آیا

"دانش آموزان، با شنیدن از" فیلسوفان "درباره وحدت جهان و ضرورت تغییر چرخه ، صرفاً دچار سر در گمی می شوند(۱۰-۳,۲۴,۹)

مارکوس اورلیوس غالباً از طبیعت به عنوان عقل یا ذهن حاکم یاد می کند ، و او در تلقی ذهن فرد به عنوان بخشی "الهی" و هدایتی که زئوس اعطا می کند از سنت رواقی پیروی می کند (v.۲۷; cf. II.1). اما، هرچند او در متنی مشابه می گوید شخصی با خدایان ساکن است که در هر زمان نشان دهد روح از سهم دریافت شده راضی است ، اما چنین اظهاراتی نمی تواند این تصور کلی را تغییر دهد که تصور مارکوس از خدا بصورت حداقلی شخصی است. من نظری از (۱۹۶۷) Madntyrc بیان می کنم که فکر می کند تمام رواقی بودن مارکوس این است که الهیات او بسیار شبیه به همه خدایی صرف است. به ۱۷.۴۰ توجه دقیق کنید: در باب جهان چون موجود زنده مجرد فکر کن جوهر مجرد یا روح مجرد. بر خلاف اپیکتتوس، مارکوس اورلیوس بر جبر جهانی تأکید روشن دارد به: ۱۱,۳,۱۷.۲۶ مراجعه کنید.

با توجه به تأثیر بسیار زیاد اپیکتتوس بر مارکوس ، جالب است در طریق صحبت کردن در مورد خدا ، به ویژه در مفرد ، رفتار بسیار متفاوتی دارند. آیا گستاخانه خواهد بود که اختلاف بین آنها را بخاطر تجربه یا جایگاه یا حداقل بخاطر خلق و خویشان نتیجه بگیریم؟ (برای افکار جالب در این راستا به : ۲۲۸-۹-۱۹۸۹ Rutherford مراجعه کنید.) من در باب ارتباط این اختلاف رویکرد آنها به اخلاق در "خوانش بیشتر و یاد داشت ها" در فصل ۷ بحث می کنم.

## سقراط و افلاطون

برای این تأثیرات در کلام اپیکتتوس به : (۱۸-۱۱۶ : ۱۹۴۶) Jagu مراجعه کنید.

برای دین سقراط به: (۱۹۹۶) McPherran و جهت بحث عالی در باب مفهوم افلاطونی " شبیه خدا شدن" و طنین آن در روزگار اپیکتتوس به: (۱۹۹۹) Annas (ch. ۴), and Sedley (۱۹۹۹) مراجعه کنید.

## اپیکتتوس و دین عمومی

اپیکتتوس با انتقال زبان و آئین های دین عامه به الهیات خاص خود آنها را تغییر می دهد. فروپاشی عاطفی "بی تقوایی" است زیرا منابع خدادادی ما را برای مقابله با شرایط نادیده می گیرد (۲, ۲۳, ۲, Cf. ۱, ۶, ۳۶). تمرین معنوی که باید بکار ببریم مطالعه جهان و طبیعت خودمان است و نه متوسل شدن به فال و پیش گو (۲۰, ۱۷, Cf. ۱, ۷, ۲). آنچه باید برای آن فداکاری کنیم داشتن خواسته های مناسب است (۱, ۱۹, ۲۵) یا نگه داشتن خشم برای سی روز است (۲, ۱۸, ۱۳). تصاویر بی جان از خدایان بی معنی است وقتی آثار زنده خدایان برای تفکر در دسترس است (۲, ۱۹, ۲۵, Cf. ۲, ۹, ۲۰) در حالی که تمام داستان های اساطیری در مورد هادس بی معنی است ، با این وجود درست است که جهان "پر از خدایان" است ، همانطور که رواقیان تصور می کردند (۳, ۱۳, ۱۵). مزایای فرضیه الوهیت کشاورزی، Triptolemus، چیزی نیست جز اینکه قابل مقایسه است با آنچه که خروسپوس به عنوان دستور العمل زندگی خوب به ما داده است (۱, ۴, ۳۱).



## فصل هفتم

### از الهیات به اخلاق

"بجای شکایت، سپاس گذار خدایان باش که مقرر کردند در سطحی فراتر از اموری باشی که مربوط به تو نیست و تو را نسبت به آنچه به تو مربوط است مسئول ساختند"

#### ۷,۱ آشنایی

در فصل قبل مشاهده کردیم که چگونه تصور اپیکتتوس از الوهیت مشیت گونه و شخصیت گرایانه، به طور قاطع، نظر او را در مورد ظرفیت ها و محدودیت های طبیعت انسان شکل می دهد. او ادعا می کند خداوند با توجه به طریقی که جهان به ناچار ساختار یافته است، بهترین تلاش خود را برای هر شخص انجام داده است. به عنوان ذهن عقلانی که بناچار در بدن های آسیب پذیر سکنی گزیده ایم شدیداً نسبت به قدرت مستقیم جهت تأثیر بر وقایع بیرونی محدود شده ایم. نسبت به آنچه واقع می شود تا آنجا مسئول هستیم که نتیجه ای از داوری و تصمیم ما باشد. آنچه برون از

فاعلیت ما است چه امر طبیعی و چه عمل یا ثروت شخص دگر، نیاز ندارد و نباید بر وضعیت و ارزشهای ما به عنوان ذهن عقلانی تأثیر بگذارد، بنابراین ما باید این موارد را چون روشی که آنها باید در این جهان هدایت شده از نظر خدا باشند در نظر بگیریم. آن جهانی اخلاقی و ذهنی برای ما می گذارد که به طور انحصاری و جالب برای ماست و ظرفیت تکمیل آن با این درک همراه است که ما تنها نیستیم و با خداوند شریک هستیم.

این الهیات دلیل اصلی اپیکتتوس برای ترغیب دانش آموزان است که با جهان در هر شرایطی با آرامش و متانت روبرو شوند. از جهت راهبردی برای نظم دهی به ارزش های فردی و اهداف عملی در زندگی روزمره چه پیشنهادی دارد؟ اگر تکیه بر خدا معادل بکارگیری درست قوای عقلانی و تجربه آن است، آیا مشارکت خدا در این فرایند می تواند چیزی فراتر از تغییر فرمول باشد؟ اپیکوریان همچنین ایمان زیادی به ارزش استدلال خوب داشتند اما خدایان آنها از ذهن افراد دور شدند. اگر قرار است اخلاق اپیکتتوس یک ترکیب معنی دار از خود بنیادی با شریعمتداری باشد، او باید به قانون الهی محتوا و اقتدار بدهد که یک دستاورد صرفاً انسانی آنرا ندارد، و در عین حال، از نظر فکری نیز قانع کننده، از جهت عاطفی رضایت بخش و عملی باشد به گونه ای دیگر، آیا اپیکتتوس، در استمداد های مکرر خویش به خدا، تسلیم دینداری شده است؟

وسوسه شکاکان جدید به این سؤال بله می باشد اما اگر اینگونه هم باشد اپیکتتوس هیچ فرقی با متفکران دوره خویش نخواهد داشت. حساسیت مذهبی در فرهنگ او بسیار بود، چه بت پرست و چه مسیحی، و تعصب دینی با وجود بدنامی محض آن، عبارت خام تاریخی است. سؤال این است که آیا توسل اپیکتتوس به الهیات خیانت به عقل گرایی رواقی و دیالکتیک سقراطی است؟ در پاسخ باید در نظر بگیریم که آیا به غیر از

ایمان شخصی، او دلایل جدی فلسفی و تعلیمی را برای تبدیل کردن خداوند به نقطه شروع و زیربنای ثابت فلسفه خود داشت؟

این سؤال به صورت خاص بجا است زیرا اینگونه نیست که آموزه های اصلی اخلاق رواقی با جزئیات در برخی از خلاصه های بازمانده معتبر ارائه و توجیه شده باشد.<sup>۱</sup> آیا اپیکتتوس از چنین بیان ها و توجیهاتی ناراضی بود؟ آیا او به

الهیات به عنوان بهترین راه متوسل شده است تا به حقایقی که توسط رواقیان و منتقدان آنها به عنوان آموزه اصلی و مهم رواقیان در نظر گرفته می شد، اعتبار دهد- اینکه سعادت اصیل یا شکوفایی انسان تماماً به تعالی ذهن و شخصیت بستگی دارد، و نه به چیز دیگری، نکته اختلاف است؟ من به نفع این قضایا صحبت خواهم کرد، با خلاصه و نقدی از سنت رواقیان اولیه آغاز می کنم.

## ۷,۲ زندگی مطابق با طبیعت

خروسپوس<sup>۲</sup> اظهار داشت که "حاکمیت جهان" مبنای عالی و ضروری برای اخلاق است (به صفحه ۲۳ مراجعه کنید). بنابراین می توانیم اطمینان داشته باشیم که قرار گرفتن طبیعت انسان در چشم انداز مشیتی کیهانی روند اساسی رواقیان بود.<sup>۳</sup> با این

---

<sup>۱</sup> به خوانش بیشتر و یادداشت ها در انتهای این فصل مراجعه کنید.

<sup>۲</sup> Chrysippus

<sup>۳</sup> مشخص است که این از "ستایش زئوس" کلئانتس است (صفحه ۱۵۳) و سیسرو نیز بعد از شرح اخلاق رواقی به این مسأله در

۱۱۱,۷۳ De finibus اشاره می کند، کاتو (Cato) اخلاق مدرسه را تکریم می کند، زیرا "کسی که باید مطابق با طبیعت زندگی کند باید از سراسر جهان و حاکمیت آن آغاز کند.

حال ، نقطه شروع رسمی اخلاق رواقیان اولیه - مفهومی که روایت مدرسه از زندگی مطابق با طبیعت داشت یعنی - "نصاحب" (oikeiôsis) آغاز شد: یعنی انگیزه هایی جهت حفظ خود و جامعه پذیری که بنیانگذاران مدرسه آنها برای انگیزه های درونی هر فرد اساسی قلمداد می کردند و قابل تحقق به لحاظ تجربی می دانستند<sup>۱</sup>. مشیت الهی یا طبیعت بطور جدی در oikeiôsis جریان دارد ، اما برای یافتن oikeiôsis در طبیعت انسان، لازم نیست آنها بدانید. زیرا شکاک به سختی می تواند این واقعیت را به چالش بکشد که بشر مانند سایر حیوانات دارای غرایز از نوعی است که رواقیان به آن نسبت داده اند. الهیات عمدتاً نه چون آغاز یا چون بخشی از اخلاق بلکه به عنوان اوج فیزیک - مطالعه طبیعت - وارد مکتب رواقی سنتی می شود<sup>۲</sup>.

به بیان دقیق تر ، رواقیان اولیه برای نشان دادن اصول اخلاقی متمایز خود از روند پایین به بالا نه بالا به پایین استفاده می کردند- ارزش عقلانیت والا یا متعالی بودن شخصیت ، و شایستگی آن برای سعادت کامل - در طبیعت آدمی نقش بسته است. آنها به جای اینکه در ابتدا مجموعه ای از قوانین الهی را تعیین کنند که ما را ملزم به پیروی کند ، دوست داشتند که از رفتار قابل مشاهده همه حیوانات از لحظه تولد آغاز کنند. به گفته آنها ، آنچه این رفتار نشان می دهد این است که حیوانات به طور غریزی مجهز به ادراک و انگیزه هایی هستند که به آنها امکان می دهد مطابق با طبیعت خاص خود زندگی کنند. بنابراین ، طبیعت حیوانات فقط ساختار جسمی آنها نیست ، بلکه ارزشها و تمایزهایی است که آنها لازم دارند برای اینکه نمونه های موفق نوع حیوان که هستند باشند.

<sup>۱</sup>. جهت منبع اصلی با تفسیر به: LS57,09D مراجعه کنید.

<sup>۲</sup>. مراجعه به: LS26C

دقیقاً این الگو حداقل در ابتدا به حیوانات انسانی نیز مربوط می شود. ما چون طفل ، مثل سایر حیوانات زندگی خود را با تلاش برای ساخت خانه در محیط زندگی خود شروع می کنیم و پس طبعاً ارزش مثبت به هر چیزی می دهیم که این حس تعلق را ترفیع دهد و ارزش منفی را به ضد این می دهیم. اما هرچه رشد می کنیم و ذهن ما بسط می یابد ، به تدریج می فهمیم که طبیعت انسانی ما چیزی بیشتر از انگیزه هایی جهت رفاه فیزیکی یا امنیت و ارتباط با نوع خود است. ما به خاطر خودمان جذب ذهن و قدرتهای آن می شویم و هرچه این جذابیت بیشتر می شود ، ما ارزشی را که در ابتدا به رفاه جسمی و امنیت می دادیم کم می کنیم، و خوبیهای راستین را در انطباق کامل با عقل شناسایی می کنیم ؛ به این ترتیب ، اکنون در خانه بودن در جهان به کارکردی صرف جهت زنده ماندن و جامعه پذیری تبدیل نمی شود ، بلکه درک هویت ما به عنوان موجودات کاملاً منطقی و زندگی بر اساس این درک است.

اهمیت این نظریه سیر تکاملی از بهزیستی مادی به ارزشهای فکری و اخلاقی است. در پایان فرآیند ، افراد (به طور ایده آل) متوجه خواهند شد گرچه هنوز طبیعی و در واقع عقلانی است که اشیاء از نظر مادی سودمند را بر طرف مقابلشان ترجیح دهیم و در تصمیم گیری در مورد چگونگی عمل ، علاقه به خود و نوع دوستی را در نظر آورند، چنین ارزشهایی در نسبت با ارزش بی مانند و کاملاً طبیعی عقلانیت "بی تفاوت" هستند. افراد عقلانی به درستی سیاست های خویش را بنوعی تنظیم می کنند که همیشه مقصود درست (یعنی عقلانی) داشته باشد و سعادت خود را با این نیت یکی می گیرند ، صرف نظر از اینکه وقایع بیرون از قدرت، آنها را ترفیع یا مختل کند. در این مسیر ، افراد مطابق با طبیعت عقلانی خاص خود و خدا یا سیر الهی وقایع خواهند بود.

این تئوری از دوران باستان تا کنون ، به دو خط اصلی انتقاد منجر شده است: اول ، منطقی فرض کردن این مسأله که اموری را که از نظر مادی سودمند هستند ، هم ترجیح دادنی و هم «بی تفاوت» نسبت به سعادت هستند ، و دوم ، تغییر در معنای "طبیعی" یعنی از حالت عادی یا منظم (در اول استدلال و در ادامه آن) به حالت درست یا مناسب (در پایان استدلال). انسان ، به طور کلی ، در تمام مراحل زندگی خود به دنبال چیزهای سودمند مادی است، منطقی است که این رفتار را طبیعی بنامیم ، و آن را همانند رفتار سایر حیوانات بدانیم. همچنین می توان گفت که انسان برخلاف سایر حیوانات ، با رشد ذهن خود ، به طور طبیعی بسیاری از علایق را به دست می آورد. اما منطقی نیست که بگوییم ما "به طور طبیعی" ، یعنی به طور منظم ، به اشخاصی تکامل می یابیم که دستیابی به امور مطلوب مادی را بی تفاوت محسوب می کنیم یا خوب طبیعی خود را به سادگی با عقلانیت و تعالی شخصیت یکی می دانیم. بنابراین استدلالی ، که بسیار امیدوارانه شروع می شود ، به ابهام ختم می شود.

من نمی توانم اثبات کنم که اپیکتتوس نیروی این انتقادات را احساس می کرد ، اما دلایل خوبی برای چنین فکری وجود دارد. او از مفهوم *oikeiōsis* آگاه بود و بیش از یک بار آن را ترسیم می کند (مراجعه به ص ۱۹۷) ، اما آن در توجیه آموزه های اصلی او نقش اساسی ندارد. او نظریه ای که مزایا و معایب طبیعی خوانده می شود را می پذیرد ، که به ترتیب از نظر سلامتی و بیماری مطرح شده است<sup>۱</sup>. با این حال ، او نمی پذیرد که آنها به ترتیب "طبیعی" و "غیر طبیعی" به معنای کامل باشند (مراجعه به

<sup>۱</sup> . باراول ، از خروسپوس نقل می کند(۱۰-۹،۶،۲) در باب صحیح بودن انتخاب اولی موقعی که آینده نزدیک نامشخص است و با ر دوم، در پاراگرافی در همین موضع(۶،۱۰،۲). با این حال او هرگز از اصطلاحات استاندارد "ترجیح" و "عدم ترجیح" (به LS ۵۸ مراجعه کنید) به ترتیب برای مواردی مانند سلامتی و بیماری استفاده نمی کند.

صفحه ۲۰۱)، و او هرگز هدف انسان را در شناخت بین آنها تعریف نمی کند ، همانطور که بعضی از رواقیان اولیه انجام داده بودند. به طور کلی ، اپیکتتوس به گونه ای صحبت می کند هر چیز بیرون از کنترل کامل ذهن ، مطلقاً برای ما نیست (۱, ۲۵, ۱, ۲۷, ۱, ۴, e.g.). این بدان معنا نیست که او این ارزیابی را به "استفاده" از امور مادی می دهد (۱, ۵, ۲) ، یا اینکه فکر می کند ما باید نسبت به شرایط سلامتی و بیرونی خود سهل انگار باشیم (۱, ۲, ۳۷). این مطمئناً نظر او نیست ، بلکه باید از ارزش جزئی یا مطلق دادن به چیزهایی که به ما ربطی ندارند ، اجتناب کرد.

تفاوت اپیکتتوس از مراجع رواقی را می توان اینگونه خلاصه کرد که او بیشتر به مبحث خدا می پردازد. البته این تفاوت مطلق نیست و در تمام استدلال های صریح نیست؛ اما ، حتی اگر روند "بالا به پایین" او را فقط یک تأکید بنامیم ، فکر می کنم می توانیم فرض کنیم این قضاوت باعث می شود اخلاق رواقی عقلانی و جذاب برای دانشجویان باشد نسبت به نقطه شروع آن از oikēiōsis و بسط مفروض طبیعی آن از اهداف مادی به اهداف ذهنی و اخلاقی.

اپیکتتوس مانند پیشینیان خود متعهد به این گزاره است که طبیعت انسان مستعد درک آن چیزی است که جولیا آنس<sup>۱</sup> (۱۷۰:۹۹۳) "دیدگاه اخلاقی" می نامد. اما او حالات واقعی بر آمده از اشخاص را که به علت گرایش به ارزش های غیر عقلانی و انگیزه های غریزی است را ارائه نمی دهد و موافقت می کند ما با حیوانات دیگر اشتراکاتی داریم (بخش ۶,۷ را ملاحظه کنید). در عوض ، او اظهار می دارد که دیدگاه اخلاقی بخشی از طبیعت ما از ابتدا است ، اما به طور معمول در نتیجه ی باورهای

<sup>۱</sup> . julia Annas

نادرست نمی توانیم به درستی توسعه یابیم ، باورهایی که سعادت ما را دستیابی به مزایای مادی می دانند که در رواقیان اولیه "بی تفاوت مرجح" نام نهاده بودند.

اپیکتتوس بجای توسل جستن و تبیین مفاهیم پیچیده، اخلاق خود را در مکالمه های زیادی به طور ساده بر تمایز "آنچه به ما مربوط است" و "آنچه به ما مربوط نیست" می گذارد (۱, ۱۰-۱۴, ۱۶, ۲, ۱۶, ۲۷, ۴, ۴, ۲۹, ۴, ۷, ۳۵). دیدگاه اخلاقی اینست که چه برای ماست و یا کاملاً به ما مربوط است، موضوع رفاه، چه بدنی یا هر چیز دیگر برای ما نیست و به ما مربوط نیست. بنابراین، اگر سعادت کاملاً به ما مربوط است پس بر اولی بنا نهاده شده و نه دومی.

اما چگونه می توانیم مطمئن باشیم که این تمایز قابل اعمال است؟ چرا فرض نمی شود که من از نظر اخلاقی قادر به سعادت خود نیستم ، یا در عوض ، چرا فرض می شود بهزیستی مادی آنقدر آسیب پذیر است که باید کاملاً از دستور من برای سعادت حذف شود؟ به اعتقاد من ، اپیکتتوس فکر می کرد که بهترین فرصت او برای تحکیم آموزه هایی است که مانع پاسخ های مثبت در مورد این سؤالات هستند و ارائه آنها به عنوان مبانی "قوانین طبیعت" است یعنی قوانین الهی دستوری که در انسان سرمایه ای ایجاد می کند تا در شرایط بیرونی که خودشان را می یابند شاد و دستگیر هم باشند.



### ۷,۳ مبانی نظری

فرمول مورد علاقه اپیکتتوس برای هدف زندگی انسان "پیروی از خدایان" است

(۱,۱۲,۵,۱,۳۰,۴,۴,۷,۲۰)'. این خطابه را او به دانش آموزان می گوید(۶-۱,۱۲,۱) آن هدف درست است است اگر گزاره‌های زیر غلط باشند (۱) خدایانی وجود ندارند(۲)خدایانی هستند ولی به جهان توجه ندارند(۳) خدایانی وجود دارند ولی توجه آنها به قلمرو آسمان است(۴) خدایانی هستند و توجه آنها به زمین و امور انسانی هست ولی بطور کلی. این حقیقت گزاره پنجم است که برای کاربرد فرمول وی بسیار مهم است ، یعنی: خدایانی هستند که مراقب افراد انسانی هستند و در واقع نگرانی خود را "به من" می رسانند( به من یا هر شخص دیگری).

ما از استدلال های اپیکتتوس به نفع مشیت الهی می دانیم که او هر دو بخش این گزاره را قابل اثبات می داند. مراقبت خداوند از ما به عنوان افراد بنا بر "اعلامیه" او در "دلیل ما" (۳,۱۳,۱۲) و یا در قسمت الوهیت درونی (مراجعه به بخش ۵,۶) مشهود است. در همین راستا ، اپیکتتوس به بازدید کننده ای از رم می گوید:

" فلاسفه (یعنی رواقیان) می گویند امر اصلی که باید آموخته شود این است که خدا وجود دارد و مراقب عالم است و او ناگزیر نه تنها به آنچه فرد انجام می دهد بلکه آنچه که فرد به آن التفات دارد یا فکر می کند نیز توجه دارد"(۲,۱۴,۱۱)

۱. هر چند او این فرمول را به زئوس نسبت می دهد(۷۳,۱۱۱, Cicero, De finibus, ۱۵, ۲۰, ۱) او آنرا به شعار خود "استفاده صحیح از انطباعات" اضافه می کند، او استاد را دقیقاً نمی آورد بلکه بنیانگذار رواقی را بعنوان مرجع ذکر می کند.

از نظر اپیکتتوس ، در دیدگاه اپیکوریان ، دومی بسیار مهم است. خدایان آنان به طرز چشمگیری بی علاقه به جهان و امور انسانی بودند. اپیکتتوس بر این عقیده تأکید می ورزد که الهیات اپیکوریان با خدایان بی تفاوت برای انسجام اجتماعی و احترام به اصول اخلاقی فاجعه بار است (۲۰۲). در تقابل با اپیکورس ، که ترس انسان از مجازات را به عنوان تنها بازدارنده در برابر بی عدالتی می بیند ، اپیکتتوس باور به نظارت الهی را که به هومر و هزیود بر می گردد تصدیق می کند. و برای اپیکتتوس ، بر خلاف باور باستانی ، نظارت الهی برابر "وجدان" است ، بواسطه انطباقی که او بین نفس هنجاری و الهی مطرح می کند.

بنابراین ، در اینجا دلیل دیگری برای رویکرد اخلاقی اپیکتتوس وجود دارد - نگرانی او برای نفی بی قیدی اپیکوریان با اصرار بر اینکه اصول اخلاقی برای نگارنده جهان اساسی است.

حال بگذارید با جزئیات بیشتر مطالبی را که اپیکتتوس به "قوانین خدا" نسبت می دهد ملاحظه کنیم. او دانشجویی را تصور می کند ، که در نظر به او تعلیم داده است که "هیچ چیز برای ما نیست جز اراده" (prohairesis) ، او راهنمایی می خواهد ، و اپیکتتوس به او پاسخ می دهد:

"۹۵ من چه چیزی برای شما تجویز کنم؟ آیا زئوس قبلاً این کار را نکرده است؟ آیا او اموری به شما نداده که برای شماست و آزاد از محدودیت و مانع است و اموری است که برای شما نیست و در معرض محدودیت و مانع است؟ چه هدایتی هنگام تولد از او داشتید ، چه نوع قانونی؟"

آنچه را که متعلق به شماست به طور کامل گرامی داشته و به دنبال چیزهایی نباشید که متعلق به شما نباشند.

بزرگ مشی متعلق به شماست؛ که تواند آن از شما ستاند؟ چه کسی جز شما مانع استفاده از آن می شوید؟ اما چرا از آن جلوگیری می کنید؟ وقتی مشتاق آن هستید که برای شما نیست، آن چیز را از دست می دهید. از آنجا که شما راهنمایی از زئوس دارید، هنوز چه نوع راهنمایی از من می خواهید؟ آیا از او برتر یا قابل اعتمادتر هستیم؟ (۱،۲۵،۳-۵) "۱.

در ادامه این قسمت، اپیکتتوس اضافه می کند:

۹۶ "فرض های خود را ذکر کنید، ادله فلاسفه را ذکر کنید، آنچه را که اغلب شنیده اید، ذکر کنید، آنچه را که خودتان گفته اید، ذکر کنید، آنچه را که خوانده اید، ذکر کنید و آنچه را که عمل کرده اید، ذکر کنید." (۱،۲۵،۶)

به همین ترتیب:

۹۷ "فانون الهی چیست؟ گرامی داشتن آنچه برای شماست، نه آنچه به شما تعلق ندارد، بهره از آنچه به شما داده می شود و نه آرزوی آنچه به شما داده نشده است. و هنگامی که چیزی ستانده می شود، آن را به راحتی و بلافاصله تسلیم کنید، قدردانی زمانی باش که از آن بهره برده ای - مگر اینکه ترجیح می دهید برای پرستار و مادرتان گریه کنید! (۲،۱۶،۲۸)"

و به طور خلاصه:

---

۱. به ۱،۱۷،۲۷ مراجعه کنید، آنجا اپیکتتوس رد می کند که خدا می توانست خدا باشد یا مشیت گونه باشد اگر او محدودیتی به بخش از خود می داد که به انسان داده است.

۹۸" این قانون خداست: اگر چیزهای خوبی می خواهید، آن را از خودتان دریافت کنید  
(۱،۲۹،۴)"

ایده این است که دانش آموزی با احضار تمام تجربه خود، می تواند این واقعیت را تأیید کند که به طور ذاتی به حس اخلاقی و یا درک تفاوت بین "برای من" و " برای تو" مجهز شده است. اپیکتتوس به جای اینکه آگاهی اخلاقی را به عنوان بسط تدریجی از غرایز حفظ خود ( oikeiôsis) به کمال عقلانی یا به عنوان جابجایی از حیوانات عمومی به ارزشهای خاص انسانی بسازد، از همان ابتدا آن را مفهومی در اول زندگی انسان قرار می دهد.

من فکر می کنم که این فرض خوش بینانه دلیل اصلی او برای ردیابی "قوانین" زندگی به خداوند باشد. ما به خدا، به عنوان جدا از خودمان، نیازی نداریم که به ما بگوید چه باید بکنیم، اما می توانیم به خود بگوییم که فقط به دلیل روشی که طبیعت ما ساخته شده چه کاری باید انجام دهیم. نگارنده ساختار طبیعت ما خداوند است. از این رو برای اپیکتتوس، هدف پیروی از خدا معادل "زندگی مطابق با طبیعت" است (۱،۲۶،۱)، که تعریف استاندارد رواقی از زندگی خوب بود.

اگر گفته های اخلاقی اپیکتتوس تا حد زیادی برای طبع یا عقل نرمال انسانی کارکرد دارد، آنها چه اهداف دیگری دنبال می کنند؟ اول و مهمتر از همه، آنها اطمینان می یابند طبیعت انسان با هنجارهای اخلاقی بنیان نهاده شده است که نه اتفاقی و نه از نظر فرهنگی نسبی هستند، بلکه با عملکرد عقل بسیار عالی تضمین و تبیین می شوند.

ثانیاً، اخلاق اپیکتتوس با خودداری مداوم از آنچه برای ما است یا نیست، حس انگیزشی بر مبنای این فرض ایجاد می کند، در ماهیت امور، یک تمایز اساسی بین قدرت، مسئولیت و ارزشی که نسبت به خود و هر چیز دیگری نسبت می دهیم، وجود دارد.

سخت ترین درس اخلاق رواقی ، همانطور که گفتم ، بی تفاوتی نهایی نسبت به همه چیز جز عقل (که اخلاق هم گفته می شود) متعالی است. اپیکتتوس به لحاظ شخصیتی به آن صورت تئوری می دهد ، و او همچنین ادعای سقراط را ترسیم می کند که تنها "روند" درست فلسفی ، برای انجام تبادلات مطلوب ، خرد سازنده فضیلت است (Plato, Phaedo 79a-b).

۹۹"به داده های خویش توجه کنید ، مراقب آنها باشید. این چیز کمی نیست که از آن محافظت می کنید ، بلکه نجابت ، صداقت ، استحکام ، آرامش ، عدم درد عدم ترس و آشفتنگی و نیز آزادی است. برای چی می خواهید اینها را بفروشید؟ ببینید متاع شما چقدر ارزش دارد.

اما، من برای مبادله با آن چیزی نمی بینم.

وقتی چیزی را بدست می آورید ، بنگرید در برابر آن چه گرفتید و چه را واگذار کرده اید. من تواضع را بدست می آورم ، او دفتر عالی ایالتی را می گیرد (لغوی مقام قضایی یا شراکتی) من بزرگ منشی خویش نگه می دارم. اما من در جایی که جای آن نباشد سر و صدای زیادی ایجاد نمی کنم. جایی که نباید نمی ایستم. زیرا من آزاد و دوست خدا هستم ، با این هدف که با میل از او پیروی کنم. من نباید ادعای چیز دیگری کنم. نه بدنی ، یا دارایی ، یا موقعیت عمومی یا شهرت - کاملاً ساده ، هیچ چیز. زیرا او (خدا) نمی خواهد من این ادعا را بکنم. اگر او آنها از من خواسته بود ، آنها را برای من مطلوب می کرد. اما او چنین نکرد. بنابراین نمی توانم از دستورالعملهای او سرپیچی کنم.

فضیلت خویش را در هر چیز حفظ کن، و برای بقیه ، فقط از آنچه به شما داده می شود راضی باشید تا زمانی که بتوانید استدلال خوبی در آن انجام دهید. اگر اینطور نیست ، شما زندگی ناخوشایندی خواهید داشت. عقیم و با مانع خواهید شد. اینها

قوانینی است که از طرف خدا فرستاده شده است، این دستورات اوست. در این موارد که باید استاد باشید مطیع اینها باشید، و نه قوانین ماسوریوس<sup>۱</sup> و کاسیوس<sup>۲</sup> (۷-۳، ۴، ۱۲).

#### ۷،۴ سعادت، منافع شخصی و جامعه

هر خواننده ای که نسبت به اخلاق دوره باستان جدید است ممکن است از طریق بحث در این فصل که در نوسان صحبت بین سعادت و اخلاق است متعجب شود. ما معمولاً بعنوان فیلسوفان جدید یا چونان افراد عادی در باب اخلاق و سعادت چون دو امر بالقوه متضاد فکر می کنیم. به نظر می رسد آنچه باید انجام دهم با آنچه ممکن است انجام دهم ارتباط ضروری ندارد، جستجوی من برای سعادت به نظر می رسد دقیقاً آن چیزی است که از دیدگاه اخلاقی لازم است که صرف نظر شود. برعکس، فلاسفه باستان انکار می کردند که سعادت، اگر شایسته فهمیده شود، و اخلاق بتوانند متضاد باشد. در باب مفهوم آنها از زندگی خوب، آنچه من عمدتاً یا (در مورد رواقیان) انحصاراً برای رسیدن به سعادت (eudaimonia) کامل نیاز دارم سرشت فضیلت بخش است. چنین شخصیتی باعث می شود من بخوبی از نظر ذهنی با دیدگاه خود و از نظر بیرونی در ارتباط با سایر افراد کنار بیایم.

---

<sup>۱</sup> Masurius Sabinus، حقوق دان رومی که جایگاه دولتی هم داشت.

<sup>۲</sup> Gaius Cassius Longinus، سناتور مشهور رومی

<sup>۳</sup> ماسوریوس و کاسیوس از حقوقدانان مشهور روم بودند.

تکذیب تضاد بالقوه بین سعادت و اخلاق بقدری ضد شهود است که ما وسوسه می شویم فکر کنیم چیزی در باب عبارات اصلی یا در فهم گذشتگان اشتباه است. از این رو اغلب گرچه eudaimonia (نام استاندارد فیلسوفان باستان برای هدف از زندگی) ممکن است سعادت ترجمه شود، آنچه ما از سعادت می فهمیم آن معنا نمی دهد زیرا یک نفر در شکنجه نمی تواند سعادتمند باشد. در عوض ما باید eudaimonia را حاکی از حالت رفاه شخصی بدانیم که زندگی او از جهت بیرونی تحسین آور است با این وجود ممکن است فاقد لذت مادی و عاطفی باشد.

Eudaimonia آنگونه که تفسیر می شود، معنای مدرن رضایت ذهنی را از دست می دهد، اما از جهت ارتباط با "اخلاق" قابل درک است. از طرف دیگر، گاهی پیشنهاد می شود اخلاق باستان نمی تواند به طور صحیح تئوری "اخلاقی" باشد زیرا هدف eudaimonia باعث توجه به خویش و رفاه می شود، که از وظیفه یا خیر دیگران یا عشق بی غرض جداست که انگیزه اصلی زندگی عالی و به لحاظ شخصی کامل است. در آنچه بدنبال می آید بحث می کنم که اپیکتتوس از متصل شدن به هر شاخه از این معضل - چه اخلاق بدون سعادت واقعی، چه سعادت بدون اخلاق واقعی پرهیز می کرد. با این حال، اگر من در ترغیب خوانندگان متقاعد شوم که چنین است، باید توضیح دهم که تصور او از سعادت و بدبختی از جنبه مهم با افکار عادی ما در این شرایط بسیار متفاوت است. این بلافاصله از دو بخش دوم و سوم از سه صفحه بعدی مشخص خواهد شد.

"۱۰۰" آن چیست که هر انسانی بدنبال آن است؟ در شرایط قوی بودن، شاد بودن، هر کاری خواستن انجام دادن، مانع نبودن و در معرض جبر نبودن است (۴،۱،۴۶).

۱۰۱" گر کسی از بدبختی رنج می برد ، به یاد داشته باشید که او خود مسئول است. زیرا خداوند با در نظر گرفتن شرایط قوای (eustathein) آنان ، همه انسانها را در مسیر سعادت خود قرار داده است. در این راه، او به آنها منابعی (aphormai) داد ، و به افراد جداگانه چیزهایی برای خودشان و نه برای دیگران و جهت آنان قرار داد. مواردی که در معرض مانع ، حذف و اجبار قرار می گیرند ، برای شما نیستند ، اما چیزهایی به مانعی نمی خورند ، برای شما هستند. در دومی ، او اساس (ousia) خیر و شر نیز است<sup>۱</sup> ، آنگونه که حق بود او چون پدر مراقب و ناظر ما باشد(۳-۲، ۲۴، ۳)<sup>۲</sup>.

۱۰۲" غیرممکن است که سعادت و اشتیاق برای چیزهایی که وجود ندارند همزمان شوند. آنچه سعادت است باید هر آنچه را می خواهد داشته باشد ، چونان کسی که اشتهای او کاملاً برآورده شده باشد. هیچ عطش و گرسنگی نمی تواند به آن نزدیک شود.

با این حال ادیسه در آرزوی همسر خود بود و در حالی که روی سنگی نشسته بود گریه کرد.

آیا شما هومر و داستانهای او را برای همه چیز قبول دارید؟ اگر ادیسه واقعاً گریه می کرد ، باید بدبخت می شد. کدام شخص واقعاً عالی بدبخت است؟ در حقیقت ، جهان به

<sup>۱</sup> من. ousia را مثل همیشه، بجای ماهیت یا طبیعت به دارایی ترجمه کرده ام. دارایی با توجه به متن بهتر است زیرا منظور اپیکتوس دقیقاً این است که خوبی و بدی متعلق به ماست و درونی است. جایگزینی که قابل مقایسه با این باشد بسیار گنگ است.

<sup>۲</sup> مکالمه ۳، ۲۴ یکی از طولانی ترین گفتمان های است که این عصاره در آغاز آن رخ می دهد. آن به "عدم وابستگی به اموری که به ما مربوط نیست" مشهور است. نکته اصلی استدلال اپیکتوس ، اعتراض سخت به این نظر است که شرایط احتمالی بیرونی بر سعادت آدمی تأثیر دارد.



طرز بدی اداره می شود که زئوس از شهروندان خود مراقبت نمی کند تا با خوشحالی به او شبیه شوند." (۱۹-۱۷، ۲۴، ۳)

سعادت ، مطابق با این مشخصات ، شامل تحقق همه آرزوهایی است که برای انسان معقول است. ادعا می شود که همه می خواهند "در یک وضعیت قوی" قرار بگیرند ، اپیکتتوس سعادت را در کلمه eustathein توصیف می کند که شامل سلامتی ، ثبات و آرامش است. او می گوید این شرط می تواند بصورت پایدار "برای ما" باشد ، تنها در صورتی که آرزوها و اجتناب های خود به قلمرویی که در آن بتوانیم مستقل باشیم - قلمرو عاملیت ، عقلانیت ، داوری و اراده (prohairesis) محدود کنیم. برای رسیدن به این هدف ، باید آرزوها و اجتناب هایی که مال ما نیست- را جدا کنیم - یعنی بدن و همه شرایط بیرونی حتی شامل رفاه مادی خانواده و دوستان هم می شود.

اپیکتتوس از گزاره کاملاً پذیرفته شده ای حرکت می کند - همه می خواهند سعادت مند شوند- به این گزاره بسیار بحث برانگیز که سعادت به معنی دقیق حتی با احتمال بدبختی یا ناامیدی ناسازگار است. برای او ، و همچنین پیشینیان رواقی او، فرمول رسمی برای سعادت و نقطه مقابل آن مطلق است: یا شما در شرایطی قرار دارید که آرزوهای شما به خوبی برآورده می شود ، یا شما اینگونه نیستید. اگر حالت روحی و شخصیت شما امکان ایجاد اختلال و آشفتگی را داشته باشد ، نمی توانید واقعاً در شرایط قبلی باشید. بنابراین ، سعادت باید در آن منابع "ذهنی" داده شده از طرف خدا قرار بگیرد که ما را قادر می سازد تا آن را "خوبی" قرار دهیم که فقط به خود فرد بستگی دارد.

به نظر می رسد در این مرحله چیزی نادرست است. اگر ادیسه همسر خود را دوست داشت ، مطمئناً طبیعی و حقیقتاً منطقی بود که خواسته خود را با اندوه ابراز کند. در مقابل ، به نظر می رسد تشویق افراد برای محدود کردن خواسته های خود در اهداف

درونی که در آن موفقیت تضمین می شود ، کاملاً غیر منطقی و غیر طبیعی است. آیا حتی در این شرایط باید سعادت بخواهیم؟

من نمی توانم پاسخ کاملاً قانع کننده ای به این اعتراض آشکار ارائه دهم. با این حال ، اشتباه است که با چنین نارضایتی قابل فهم ، مفهوم اپیکتتوس از سعادت را چنان اشتباه خلاف قاعده و بد کنار بگذارید. جهت فهم تاریخی نظر او ، باید اظهار نظر او را در مورد ادیسه هومر نه تنها در مکتب رواقی بلکه در سنت اخلاقی که به سقراط و افلاطون بر می گردد جای دهیم<sup>۱</sup>.

با وجود اختلاف نظرها در مورد ارزشهای خاص ، همه فیلسوفان یونانی سعادت واقعی را چنان حالتی می دانند که افراد را شبیه خدا می کند ، تا آنجا که این امر از نظر انسانی ممکن است. حتی ارسطو نیز شکنندگی انسان را نسبت به اتفاق تصدیق می کند ، می گوید که یک فرد واقعاً با فضیلت ، تمام شانس های زندگی را تحمل می کند و همیشه بهترین شرایط را به وجود می آورد....

و اگر اینگونه باشد ، انسان سعادت مند هرگز بدبخت نمی شود. " - گرچه ثروت مانند پیرام<sup>۲</sup> بدست آورد ، به سعادت نمی رسد. برای افلاطون ، نمایش هومر از گریه و زاری قهرمانان و خدایان موضوع مناسب برای جوانان در جمهوری نیست (۱۱۱،۳۸۸) و زندگی ایده آل اپیکوریان نوید آرامشی طولانی مدت را داد. ما سابق بیان کردیم

<sup>۱</sup> . این سنت درست به زمان Simplicius در قرن ششم قبل از میلاد بر می گردد( مراجعه به ص ۲۰۶). ما می توانیم واقعاً مطمئن باشیم که اپیکتتوس اعتقاد نداشت که ادیسه در غم و اندوه غوطه ور شده است. زیرا او نیز با استناد به هومر ، با او به عنوان یک رواقی ایده آل رفتار می کند(۴-۳،۲۶،۳۳).

<sup>۲</sup> EN. ۱, ۱۰, ۱۱, ۱a 6. پادشاه پریم از تروی ، پدر پنجاه پسر که قلمرو خود از دست داد ، یک نمونه ضرب المثل برای تغییر فاجعه بار ثروت بود

اپیکتتوس چگونه سقراط را چنان الگویی از کنترل عاطفی یاد می کند ، و در این کار او بیانگر طریق سنت فلسفی یونان است که سعادت را ناسازگار با عاطفه گرایی در نظر می گیرد.

در اینجا تفاوت های فرهنگی و زبانی شدیدی بین مدرن ها و پیشینیان وجود دارد. سعادت ایده آل فلسفه یونان یک حالت ذهنی روزمره نیست ، که چون حالات و احساسات می آید و می رود هم چنانکه واکنش فرد به اوضاع تغییر می کند ، و هیچ وجه اشتراکی با علایق جدید ما چون هیجان ، وجد یا آسایش ساده خانگی ندارد. سعادت فلسفی شرایطی است که در آن شخصی با شخصیت عالی به خوبی زندگی می کند ، شکوفا می شود ، تحسین برانگیز عمل می کند و به طور پیوسته از بهترین طرز تفکر در دسترس انسان ها بهره می جوید. به طور خاص رواقیان دستیابی کامل به چنین شرایطی را تقریباً غیرممکن می دانستند ، با این حال آنقدر ارزش برای تلاش دارد که هیچ انسانی که به جاذبه هایش دست یافته ، آرزویی برای کمتر نخواهد کرد.

علاوه بر این ، اشتباه است در تفسیر سخت گیری اپیکتتوس در مورد احساس گرایی ، از او سؤال شود که: "چگونه می توانم در تمامی شرایط از بخطر افتادن آرامش خود جلوگیری کنم؟ و به سادگی در پاسخ می توان گفت: با تمرین کناره گرفتن از هر چیزی که بیرون از کنترل مستقیم من باشد. گرچه او برای بینش روانشناختی هدیه ای دارد ، اما او یک تحلیلگر شبه مدرن نیست که توصیه های کاملاً روانشناختی را ارائه می دهد ، بلکه یک فیلسوف مهم نظری است. آرامش به استدلال او وارد می شود نه چون آغاز بلکه چون در پاسخ به چنین سئوالاتی: چگونه می توانم در تطابق با طبیعت زندگی کنم. چگونه می توانم از خدا پیروی و اطاعت کنم؟ در دنیای قطعی و ساختاری حتمی ، چگونه می توان خوبی و سعادت که منطقی است دنبال شود ، دست یابم؟ چگونه می توانم از منابعی را که خدا اعطا کرده استفاده شایسته کنم؟ او به آرامش

چون متن سعادت ، نه چون حالت ذهنی فی نفسه می رسد ، زیرا او آن را هم بعنوان شرط رضایت بخش ذهنی در دسترس ما می گذارد و همچنین شرطی است که به ما امکان می دهد عملکردهای اجتماعی خود را در جهانی انجام دهیم که توسط یک خدای خیرخواه اداره می شود.

ما همچنین باید نگرانی های همه جانبه اپیکتتوس را برای به چالش کشیدن دانش آموزان در نظر بگیریم که استفاده از زبان و مثال ها می باشد که رضایت آنها در رابطه با احتمالات بدنی و بیرونی مورد تردید قرار دهد. درک او از سعادت باعث می شود که تراژدی را به اشتباه به ارزش و مالکیت هر چیزی که دقیقاً متعلق به ما و تحت قدرت ما نیست، کاهش دهیم. در متن زیر ابتدا می شنویم که چگونه یک رواقی باید به یک امپراطور مستبد پاسخ دهد. سپس اپیکتتوس با ترسیم ادیپ<sup>۱</sup>، مشهورترین نمونه بدبختی تراژیک ، به طور آشکار شادی دروغین کامیابی را در برابر با رضایت و خود بنیادی می نهد که در اصل حتی برای کسی که فاقد کالاهای مادی است ، وجود دارد: ۱۰۳ "اگر فقط به یاد داشته باشید که چه چیز برای شماست ، هرگز ادعا نمی کنید چه چیز برای دیگری است.

(امپراطور به شما می گوید)

از ردای سناتوری خارج شو.<sup>۲</sup>

---

## ۱. Oedipus

۲. رتبه رومی با نوار پهن از ردای سناتور ، نوار باریک سوارکاری یا شوالیه مشخص می شد، و ردای شهروند عادی ساده بود. گفتگوی اپیکتتوس در بردارنده برخی از ستمکاری امپراطور است ، که به خوبی می توانست دامپتان باشد. مراجعه به: STARR.(۱۹۴۹).

ببین من لباس توگا را پوشیدم.

آنها در بیار.

پس من لباس معمولی می پوشم.

آنها در بیار.

بنگر، من عریان هستم.

اما شما باعث رنجش من شدید.

بدن را از من بگیر. آیا من نگران آن مرد هستم که می خواهد بدن را از من بگیرد؟

اما (آن مرد دیگر) مرا وارث نمی کند.

پس چه؟ آیا فراموش کرده ام که هیچ یک از این موارد برای من نیست؟

چگونه است که آنها را "برای من" می نامیم؟

درست آنگونه که با تختخواب در مسافرخانه انجام می دهیم - وقتی صاحب آن بمیرد

و آنها برای شما بگذارد

اما اگر او آنها را به شخص دیگری واگذار کند ، آن دیگری آنها را خواهد داشت و شما

به دنبال دیگری خواهید بود.

اگر یکی را پیدا نکنید ، روی زمین خواهید خوابید. اما این کار را با اعتماد به نفس ،

خروپف انجام ده و به یاد آور ، که تراژدی بر ثروتمندان ، پادشاهان و خودکامه ها است

، تنها مکان برای یک مرد فقیر در یک تراژدی چون عضوی از گروه کر است. پادشاهان

از کامیابی آغاز می کنند:

کاخ را آراسته سازید.

سپس در مورد عمل سوم یا چهارم (می شنویم):

های، کیتیرون ، چرا مرا پذیرایی نمی کنید؟<sup>۱</sup>

برده ، حلقه گل کجاست ، تاج کجاست؟ محافظان شما هیچ کمکی به شما نمی کنند. بنابراین وقتی به یکی از آن انواع نزدیک می شوید ، به یاد داشته باشید که به شخصیتی غم انگیز نزدیک می شوید ، نه به یک بازیگر ، بلکه خود ادیپ.

با این حال ، آن شخص بسیار خوشحال است: او با جمعیت زیادی در حال پیاده روی است.

من هم می توانم خودم را به جمع جمعیت برسانم و همین کار را انجام دهم (-۱۲, ۱۲۴. ۱۹).

گرچه اپیکتتوس تصویر خود از سعادت را به طور واضح پیش می برد ، اما او همچنین آن را به عنوان یک پروژه ایده آل معرفی می کند که دانش آموزان نباید بعلت دشواری از آن دلسرد شوند.

بخشی که قبلاً انتخاب کرده ام (صفحه ۱۱۱) تکرار آن مناسب است:

---

<sup>۱</sup> . این خط توسط ادیپ در سوفوکلس بیان می شود، ۱۳۹۰ Oedipus Tyrannus. در لحظه ای که متوجه می شود والدینش او را به عنوان نوزادی در معرض دید Mt Kthaeon قرار می دهند: و بنابراین او باید قاتل ناخواسته پدرش لیوس باشد. مارکوس اورلیوس به این خط اشاره می کند (XI.۶) و بیان تندی دارد حتی بر کسانی که O Kithaeon را تحمل می کنند.

۱۰۴" در ابتدا ملاحظه کنید بر کدام یک از موارد پیشنهادی تسلط داشته اید و کدام یک تسلط نداشته اید، یاد آوری کدام به شما شادی می دهد و کدام درد ایجاد می کند و در صورت امکان مواردی در دسترس را ارزیابی کنید.

کسانی که در بزرگترین مسابقه به رقابت می پردازند نباید فرار کنند بلکه باید ضربات را هم بپذیرند. رقابت ما چونان کشتی یا پانکریشن<sup>۱</sup> نیست، جایی که موفقیت یا شکست می تواند همه تفاوتها را در جایگاه یک انسان ایجاد کند- و واقعاً او را [از نظر او و جهان] فوق العاده خوشبخت یا بدبخت جلوه دهد - بلکه بیش از شادی و شانس خوب واقعی است.

بعد چه می شود؟

حتی اگر اینجا و اکنون شکست بخوریم، هیچ کس مانع از رقابت دوباره ما نخواهد شد. لازم نیست چهار سال دیگر برای بازی های المپیک بعدی صبر کنیم، به محض اینکه خود را آماده و انرژی مورد نظر را باز یافت و اشتیاق نشان داد، مجاز به رقابت است. اگر دوباره تسلیم شوید، می توانید دوباره به رقابت بپردازید، و اگر یک بار پیروز شوید، مانند کسی هستید که هرگز تسلیم نشده است. فقط، اجازه ندهید که عادت قوی باعث شود به راحتی تسلیم شوید و مانند یک ورزشکار بد در تمام مدار چون کتک خورده می چرخد و مانند بلدرچین که فرار می کند (۵-۱، ۲۵، ۳).

در این صفحه دقیق، تشبیهات ورزشی، به دور از صرف تزئین، نور مهمی را در تصور اپیکتتوس از سعادت نشان می دهد. ما مدرن ها معمولاً به سعادت چنان وضعیت روانشناختی می نگریم که در آن در بهترین حالت ممکن است کنترل جزئی داشته

<sup>۱</sup> pancration

باشیم ، اما اپیکتتوس آن را به عنوان یک دستاورد متمایز از واکنش روانشناختی یا تأثیرگذاری ارائه می دهد.

تصویر مسابقه ای وی نیاز به بررسی دقیق دارد. او عقیده ندارد سعادت پاداشی است که به خاطر آن ما درگیر مسابقه با افراد می شویم. در عوض ، رقابت با با خودمان است، آنچه مورد بحث است ظرفیت ما برای استفاده بهینه از تمامی شرایط و حتی تبدیل کردن موقعیت های نامطلوب به اثر خوب و قوی است<sup>۱</sup>. شرایط منفی ، از طریق استعاره مسابقه ، به عنوان فرصت هایی برای آموزش و تقویت شادی تفسیر می شود. پافشاری او به همان اندازه قابل توجه است که ، در صورت رسیدن به خوشبختی ، این موفقیت همه شکست های سابق را از بین می برد که متناسب با آموزه رواقی است که سعادت به مدت زمان یا تجمیع تجربه قبلی بستگی ندارد.

اکنون باید واضح باشد که ، در حالی که تصور اپیکتتوس از سعادت از جهت بی تفاوتی به اوضاع مطلوبی که هر فرد عادی از جمله شخص رواقی در واقع برای خود ترجیح می دهد ، به شدت رواقی است ، آن شامل مؤلفه های سعادت است که هر فرد عادی برای آن ارزش قائل است: قناعت ، آزادی ، قدرت ، بهترین استفاده از خود ، تحقق خواسته های شخص و ثبات عاطفی ، همه اینها برای آنچه او سعادت می نامد ضروری هستند. سؤال بعدی که باید پرسید این است که چگونه این امر به نسخه های اجتماعی او و برداشت او از اخلاق تأثیر می گذارد. در گفتاری تحت عنوان "چگونه باید نسبت به ظالمان مقابله کنیم؟" اپیکتتوس می پرسد که چرا مردم به طور کلی از چنین روبرویی هایی آشفته می شوند و پاسخ می دهد:

---

<sup>۱</sup>مراجعه به ۱۴،۷، ۲، ۲۱، ۲، ۲، ۱۷، ۱۲، ۱، e.g.



۱۰۴" غیر ممکن است آنچه طبعاً آزاد است آشفته گردد یا به مانعی بخورد غیر از خود. داوری آنچیزی است که افراد را می ترساند . وقتی ظالمی از کسی می پرسد: می توانم پایت زنجیر کنم.

مردی که ارزش والایی به پایش قائل است می گوید:

نه، به من رحم کن.

آنکه ارزش والایی به اراده (prohairesis) خویش قائل است می گوید: اگر برای تو سودی دارد آنرا زنجیر کن.

برای شما مهم نیست؟

من اهمیتی نمی دهم.

به شما نشان خواهم داد که من ارباب هستم.

چگونه می توانی؟ زئوس مرا آزاد آفرید. آیا شما فکر می کنید که او احتمالاً فرزند خود را به بردگی گرفته است؟ شما اختیار جنازه من را داری انرا بستان.

منظور شما این است که وقتی به من نزدیک می شوید ، به من نمی رسی.

نه، به حضور خود می رسم. اما اگر شما بخواهی به من بگویی به شما می رسم، من به شما می گویم من آنرا انجام می دهم آنگونه که به کوزه آب می رسم.

این عشق (خودخواهانه) به خود (philautia) نیست. در عوض، آن راهی است که برای مخلوقات قرار داده شده است. آنها هر چیزی را بخاطر خودشان انجام می دهند. حتی خورشید هر چیز را بخاطر خودش انجام می دهد و زئوس نیز چنین می کند. اما وقتی زئوس می خواهد باران دهنده و میوه دهنده و پدر خدایان و انسان ها باشد ، شما

تصدیق می کنید که او نمی تواند این کارها را انجام دهد و این عناوین را بدست آورد مگر اینکه یک خیرخواه عمومی باشد. و به طور کلی او آنچنان با طبیعت حیوانات عقلانی عجین شده است که نمی تواند به هیچ کدام از فضایل خود برسد مگر اینکه آن در مسیر منافع مشترک باشد.

از این رو این کار ضد اجتماعی نیست که همه کارها را به خاطر شخص خود انجام دهیم. انتظار شما چیست؟ اینکه کسی باید خودش و منافع خودش را رها کند؟ در آن صورت ، چگونه همه موجودات می توانند یک نقطه شروع ، یعنی سهم (oikeiosis) برای خود داشته باشند؟ (۱۵-۱۹،۷)

این یکی از معدود مواردی است که اپیکتتوس به آموزه استاندارد رواقی "تصاحب" استناد می کند. پیشینیان او ، همانطور که ذکر کردم (ص ۱۸۲) ، این مفهوم "تصاحب" را برای اخلاق خود اساسی می دانستند و از آن برای توضیح اینکه چرا حیوانات به طور عام و به ویژه انسانها چیزی را به خودشان یا غرایز اجتماعی اختصاص می دهند. آیا رواقیان اولیه گزینه دومی را نتیجه اولی می دانستند یا آنها را نسبتاً یا کلاً مستقل به حساب می آوردند؟ منابع ما در مورد این سؤالات دشوار پیچیده و بحث برانگیز است. اپیکتتوس بهره مندی طبیعی انسان را برای یکدیگر تصدیق می کند (۳،۲۴،۱۱). اما موضع وی ، همانطور که در بالا ذکر شد ، دلالت دارد که این عمل فقط در حدی انجام می شود که اصل "نفع به خود" را برآورده کند. همانطور که او به وضوح آن را در جای دیگر قرار می دهد:

"۱۰۵" این واقعیت کل است که هر موجودی به هیچ چیزی آنگونه که شدیداً دنبال منافع خود است وابسته نیست. هرچه به نظر می رسد مانعی برای این علاقه باشد ، خواه این یک برادر ، پدر ، فرزند ، کودک یا معشوق باشد ، این موجود متنفر است ، آن

را طرد می کند ، و آن را نفرین می کند. طبیعتش این است که هیچ چیزی را به اندازه منافع خود دوست نداشته باشید<sup>۱</sup>

اپیکتتوس در مکالمه ۱۰۴ از دو توضیح متضاد آغاز می کند اینکه چگونه شخص منافع خویشتن را منعکس می کند. در مواجهه با یک ستمگر ، یک غیر رواقی احتمالاً و به اشتباه منافع شخصی خود را با آزادی جسمی مشخص می کند. در عوض ، رواقی نفع خود را در آزادی ذهنی می بیند ، و از این رو توانایی ظالمان را برای تسلط بر خود با زنجیر گذاشتن پاها رد می کند. در این مرحله ، اپیکتتوس طالب پاسخ است بر اینکه واکنش مقابله ای رواقی با ظالم حب النفس خودخواهانه است.

پاسخ خیر است. درست است بگوییم که رفتار رواقی در جهت منافع خویش است اما به این ترتیب با رفتار هر موجود زنده ای تفاوت ندارد. علاوه بر این ، جدا از اینکه خودخواهانه باشد یا با منافع جمعی ناسازگار باشد ، رفتار رواقی بر اصل اساسی زیر است: طبیعت عقلانی حیوان به گونه ای است که نمی تواند هیچ خوب بدست آورد ، مگر اینکه آن در جهت منافع جمعی هم باشد. جهت تأیید این نظریه با پشتیبانی قوی، اپیکتتوس به کیهان شناسی روی می آورد ، خورشید را مثال می زند (که رواقیان آن را چون موجودی الهی قلمداد می کرد) و زئوس به عنوان موجود عقلانی مثال زدنی که رفتار منفعت طلبانه او لزوماً نفعی برای تمام جهان است.

<sup>۱</sup> چند سطر بالاتر از مکالمه ۱۰۵ ، اپیکتتوس این ادعا را با شرح دعوی خانوادگی پولی نیسیس و اتوکلس (مراجعه به ص ۲۲۶) با نقلی از Phomissae پرادوس بیان می کند.

<sup>۲</sup> . اپیکتتوس توضیح نمی دهد که چگونه مقاومت رواقی در برابر ظالم این شرط را برآورده می کند؛ فکر محتمل این است که جامعه به طور کلی از نمایش آزادی درونی رواقی سود می برد

برای توضیح روشن اینکه چگونه منافع شخصی، متضمن است یا باید متضمن دیدگاه اخلاقی باشد، ممکن است به بخشی از صفحه ۱۰۵ برگردیم:

۱۰۶ " اگر کسی منافع خویش را در کفه ترازویی قرار دهد که تقوا، احترام (به زیبایی)، کشور، والدین، دوستان را جای می دهد، تمامی اینها امن هستند. اما اگر او نفع خویش را در یک کفه و دوستان، کشور، اقوام، و عدالت را در کفه دیگر نهد، دومی نابود و کفه نفع خویش سنگین می شود. هر جا من و برای من باشد موجودات بناچار بدان گرایش دارند اگر در گوشت جای گیرند مرجعیت آنجاست اگر در اراده (prohairesis) شخص باشند مرجعیت آنجاست و اگر در امور بیرونی باشد مرجعیت در آنجاست.

بر این اساس، اگر من آنجا باشم، جایی که اراده من است، بنابراین و تنها از این رو دوست و پسر و پدر خواهم بود که باید باشم. بنابراین این منفعت من خواهد بود. - حفظ صداقت، صبر، پرهیزکاری و همکاری و حفظ روابط انسانی من. اما اگر خودم را در یک کفه و احترام را در کفه دیگر نهم، در اینصورت نظر اپیکورس به کرسی می نشیند که احترام یا چیزی نیست و یا باور به شهرت (to endoxon) است" (۲۱-۱۸، ۲۲، ۲).

اپیکتتوس اکنون کلیه انگیزه های منفعت شخصی را به احساس فرد از هویت خویش پیوند می زند، ما به جایی که من یا برای من باشد جذب می شویم. (-۱۲، ۲۲، ۱) Cf. (۱۶). گر اخلاق و منافع افراد دیگر برای من امن باشد، نباید در مسابقه باشند در آنچه خواسته من است. اما تنها در صورتی می توان اطمینان داد که خودم و علاقه خودم را با دیدگاه اخلاقی مشخص کنم (۱۴، ۲۷، ۱) Cf. این منظور اپیکتتوس است وقتی

---

<sup>۱</sup> . اپیکتتوس احتمالاً گفته های اپیکور را که غالباً علیه او نقل می شود، در ذهن داشته است که "من بر احترام (به زیبایی) تف می کنم، مگر اینکه لذت داشته باشد." (H. Usener, Epicurea ۵ ۱۲).

اراده (prohairesis) را بعنوان تنها پایه هویت فردی می داند که می تواند رفتار مسئول پذیر ما را تضمین کند. موضوع اصلی فصل بعدی من دقیقاً شمول اراده است. کافی است که بگوییم ، او در استفاده فعلی از این اصطلاح ، به سهم هر کس از عقل الهی اشاره می کند ، با این وقف ، درکی صحیح از حقایق و ارزش ها و انتخاب های ضروری برای تعالی و سعادت انسان را فراهم می آورد.

اگر من منافع خود را با دیدگاه اخلاقی مشخص کنم ، آیا هنوز هم منطقی است که آن را منافع خود بدانم؟ آیا در ترویج دیدگاه اخلاقی ، چیزی به اندازه کافی از من مانده است که به این فکر بپردازم که ، من هنوز هم با اصل کلی منافع شخصی مطابقت دارم؟ در پاسخ به این چالش ها باید سه نکته ارائه شود.

اول ، اپیکتتوس تأکید می کند وضعی که در آن با دیدگاه اخلاقی مشخص می شویم ، در عین حال وضعیتی است که باعث آزادی و آرامش و ثبات می شود و سعادت ما را به عنوان افراد فردی ایجاد می کند. دو نوع وضعیت وجود ندارد ، یک نوع فردی منفعت طلب و یکی نوع دوستانه ، بلکه یک نگرش واحد وجود دارد که نگرانی دیگران را به عنوان جدایی ناپذیر برای نگرانی از خود تلقی می کند.

ثانیاً ، اپیکتتوس توجه بیشتری به آموزش دانش آموزان در پرورش خویشتن دارد تا آنکه توصیه هایی به آنها جهت نقش های اجتماعی خاص ارائه دهد. همانطور که قبلاً دیدیم ، او با دومی به عنوان موضوعی رفتار می کند که در مقایسه با موضوع اصلی آموزش آرزوها و اجتناب های شخص ثانویه است. (مراجعه به بخش ۴،۴). می توان گفت که اپیکتتوس وظیفه خود را در اولویت اصلی قرار می دهد. به همه داده نمی شود که نیکوکاری باشکوه برای بشر باشند، اما، گرچه وظیفه اصلی فرد بهبود خود است ، ولی این نباید به هزینه غفلت از روابط اجتماعی فرد باشد (۱۳-۱۲، ۱۰، ۴)

نکته سوم نیز وجود دارد که اهمیت کمتری ندارد. اپیکتتوس طبیعت گرای محکمی است، او فکر می کند که منافع شخصی فقط به طور ساده برای او یا تعیین او نیست بلکه واقعاً براساس نوع موجودات عقلانی تنظیم می شود که ما هستیم. او معتقد است اساس آن ماهیت نه تنها هویت انسانی ما از نظر اراده (prohairesis)، بلکه شهروندان جهان بودن ما نیز است.<sup>۱</sup>

"۱۰۷" شما شهروند جهان و بخشی از آن هستید، نه یکی از قسمت‌های فرعی (مانند حیوانات اهلی) بلکه یکی از مهمترین آن، زیرا شما قادر به درک حاکمیت الهی و استدلال ناشی از آن هستی.

کار یک شهروند چیست؟

به هیچ چیز به عنوان امر منفعت صرف شخصی نگاه نکند و به هیچ چیز بعنوان امر جدا (از جهان یا کل) نیندیشد، چنان دست یا پا، اگر دلیل و ظرفیت حضور در ساختار (طبیعی) جهان را داشته باشند هرگز انگیزه یا خواسته ای جز با استناد به کل اعمال نمی کند(۴-۳، ۱۰، ۲).<sup>۲</sup>

"۱۰۸" معنای این جمله چیست برخی چیزهای بیرونی طبیعی و برخی دیگر غیر طبیعی است؟

به نظر می رسد ما خود را بعنوان مستقل در نظر می گیریم. در حالی که من اعتراف می کنم اینکه پا تمیز است طبیعی است، اما اگر آن را به عنوان پا و نه به عنوان چیز

---

<sup>۱</sup> . در باب شهروندان جهان به بخش ۹، ۲ مراجعه کنید.

<sup>۲</sup> . استفاده از مثال پا در اینجا و در مکالمه ۱۰۶ است که توسط خروسپوس بیان شده است، مراجعه به

جدا فرض کنید ، مناسب است که آن گل آلود باشد و له شود ، و گاهی اوقات بخاطر کل قطع شود. در غیر این صورت دیگر پا نخواهد بود.

این روشی است که باید خودمان را نیز مشاهده کنیم. شما کی هستی؟ انسان. اگر خود را به عنوان امر مستقل تلقی می کنید ، طبیعی است که شما تا پیری زندگی کنید ، ثروتمند و سالم باشید. اما اگر خود را به عنوان یک انسان و بخشی از کل می بینید ، زمانی مناسب است بخاطر کل بیمار شوید ، اکنون بادبان بگذارید و خود را به خطر بیاندازید ، اکنون نیازمند هستید و شاید حتی قبل از وقت مقرر بمیرید. پس چرا شما ناراحت هستید؟

آیا نمی دانید که ، همانطور که اولی (پای قلمداد شده) دیگر او یک پا نخواهد بود (اگر مستقل فرض شود)، بنابراین شما (در صورت مستقل فرض شدن) دیگر انسان نخواهید بود. زیرا انسان چیست؟ بخشی از یک جامعه ، اول اجتماع خدایان و انسانها ، و ثانیاً آنهایی که به او نزدیک هستند ، که نسخه کوچکی از جامعه جهانی می باشند" (۶-۲۴، ۵، ۲)

در این صفحات می بینیم که چگونه اپیکتتوس مفاهیم متعارف منافع خود را تغییر می دهد و دیدگاه خود را نسبت به آنچه که مستلزم درک مناسب هویت اساسی انسانی است ، بازگو می کند. او استدلال می کند که هویت ما آنقدر غیرقابل انکار اجتماعی ، هم در سطح جهانی و هم محلی است که نمی توانیم به منافع خود دست یابیم ، مگر اینکه خودمان را به عنوان بخش ضروری جهان به طور کلی و به طور خاص جامعه خود ببینیم. از این رو ، گرچه اموری به عنوان منافع من وجود دارد ، آن از جوامعی که بخشی از آن هستیم مستقل نیست تا اینکه پای من از عملکردهایی که برای خدمت به آن نیاز دارم مستقل باشد. پیامد این است که ، اگر منافع خود را از این «کل» های

اجتماعی جدا کنید ، خود را به معادل اندام جدا شده تبدیل می کنید ، و بنابراین به عنوان یک فرد کارآمد با هرگونه منافع واقعی انسانی مانند این متوقف می شوید.

اینها افکار قابل پیش بینی برای رواقی جهت اعلام است. با این حال، وقتی اپیکتتوس به دگر اندیشی نزدیک می شود وقتی در آغاز صفحه آخر ادعا می کند که طبیعی و غیر طبیعی، تمایزات ارزش هستند و زمانی بکار می روند که ما به زندگی و اهداف خویش جدای از متن جهانی و اجتماعی خودمان می نگریم. با گفتن این حرف ، وی به نظر می رسد که تفسیر خود را از آموزه استاندارد رواقی در مورد بی تفاوتی "مرحج" و "نامرحج" ارائه می دهد(مراجعه به صد ۱۸۴). همانطور که من آن آموزه را می فهمم ، اردوکس رواقی می گوید که پاکی یا ترجیح طبیعی است حتی در شرایطی که غیرممکن است یا اینکه لازم است بخاطر یک هدف مهم تر ، من ناراحتی و آلودگی را بپذیرم. به نظر می رسد اپیکتتوس می گوید که در عمل همان اندازه طبیعی یا حداقل "مناسب" است (جدا از حالت غیر عملی) ، کثیف شدن پای ، و آنچه که بی تفاوتی مرجح نامیده می شود راهنمایی های نارسا برای تأثیرگذاری بر رفتار شخص به عنوان یک شهروند منطقی محلی و جهانی است.<sup>۱</sup> اگر نکته او این باشد، آن با سکوت کلی او در باب نظریه بی تفاوتی مرجح متناسب است. بعلاوه، آن دگر اندیشی آریستو، از رواقیان اولیه را یاد آوری می کند که این نظریه را به دلایل زیر رد می کند: در مواجهه با شرایط مختلف ، هیچ یک از مواردی که گفته می شود ترجیح داده می شوند به طور بی قید و شرط اثبات نمی شود که ترجیح دادنی هستند و همچنین آنهایی که گفته می شود

<sup>۱</sup> Cf. ۱, ۲, ۱۴. به طور خلاصه ، زندگی نسبت به مرگ و لذت نسبت به درد ارجح است ، اما چنین

ارزشهایی با ارزشی که شخص باید برای خود تعیین کند، تناسب ندارد.



ترجیح دادنی نیستند ضرورت مرجح نبودن آنها بیان نمی شود<sup>۱</sup>. نظریه مکالمه ۱۰۸ سخت اما پروژه غیر ممکن نسبت به استفاده از شرایط مادی دقیق شخص نیست در عین حال که ارزش مواد و نتایج کاربرد بی تفاوت است:

۱۰۹ " این همان کاری است که بازیکنان حرفه ای توپ انجام می دهند. هیچکدام از آنها به توپ اهمیت نمی دهند ، چنانکه چیز خوب یا بدی است ، اما مسأله فقط در پرتاب آن و گرفتن آن است. این همان چیزی است که مهارت و تکنیک ورزشی و سرعت و داوری خوب در آن است. در حالی که من خودم نمی توانم توپ را بگیرم ، حتی اگر من تلاش کنم ، اگر پرتاب کنم ، شخص ماهر آن را می گیرد. اما اگر با اضطراب و ترس توپ را پرتاب کنیم یا بگیرم ، چه سرگرمی باقی می ماند ، چگونه بازیکن در حالت خوبی (eustathesei) قرار خواهد گرفت و چگونه حواس او به دنباله بازی خواهد بود؟ یکی می گوید "پرتاب" ، دیگری می گوید "پرتاب نکن" ، و سوم "نوبت شما رد شده است". این یک بازی نیست بلکه یک نزاع است " (۱۷-۱۵، ۲، ۵).

اپیکتتوس با بیان این تصویر ، سعادت و دیدگاه اخلاقی را شبیه تعاملات تیم ورزشی ماهر می داند. هر یک از اعضای تیم بر نقش خود در عملکرد مشترک متمرکز است ، از نوبت خود در سالن استفاده می کند و در نوبت سایر بازیکنان

---

<sup>۱</sup> . مراجعه به LS.58f . Dobbin(۱۹۹۸:۲۰۰۵) به طور شایسته خاطر نشان می کند اپیکتتوس(۴-۳، ۲۵، ۱) سخن آریستو را در مورد رد ضرورت و کارایی طبقه بندی قوانین اخلاقی در مجموعه احکام را تکرار می کند. Sorabji(۲۰۰۰:۱۷۰) نظر اپیکتتوس را بر بی تفاوتی مشاهده می کند تا ارزش "بی تفاوت های ترجیحی"

دخالت نمی کنند. مهارت های ورزشی نیاز به تمرکز بر ضروریات بازی ، تمرکز بر روی لحظه مناسب و پیش بینی ماهرانه دارد. هیچکدام از اینها با اضطراب یا نگرانی در مورد وضعیت توپ سازگار نیست.

بنابراین ، اپیکتتوس می گوید در بازی زندگی ، ما باید در مورد " مهارت توپ بازی سقراطی " به طور جدی تأمل کنیم. چگونه سقراط در محاکمه خویش بازی کرد؟

"۱۱۰ حبس ، تبعید ، نوشیدن سم ، از دست دادن همسر ، ترک فرزندان یتیم. این بستر بازی او بود ، اما او نیز ماهرانه بازی کرد و سالن را اداره کرد. ما نیز باید مهارت بازیگران را بسط دهیم و بی تفاوت به هدف خاص چون توپ صرف باشیم. زیرا بی قید و شرط بر ما لازم است که در رسیدگی به هر امر بیرونی ماهر باشیم، بجای اینکه آنرا بخشی از خویش سازیم به آن بپردازیم هر چه آن هست چون بستری برای بازی بدانیم" (۲۱-۱۹، ۵، ۲).

اپیکتتوس به تصویر توپ بازی، بیشتر از آنچه در گذشته من است می پردازد. او می گوید زندگی شبیه بازیهای گروهی در برخورد اجتماعی است که توسط مهارتهای خاص اعضای آنها قابل اداره است اما شبیه به بازیهای محدودی با اتفاقات و نتیجه گیری های غیرقابل پیش بینی است. بازیکنان انفرادی سفر یا بیمار می شوند ، اما بازی ادامه دارد. با این حال ، به عنوان اشخاص ، ما نیز گزینه ای برای عدم ادامه مشارکت خود داریم "هنگامی که دیگر خوشحال نیستیم" (۱، ۲۴، ۲۰). اپیکتتوس با استفاده از این و سایر تعابیر ("درب باز" که باعث خروج از اتاق دودی می شود(۱، ۲۵، ۱۸)) آموزه رواقی را تصدیق می کند که خودکشی در شرایط جسمانی غیرقابل تحمل قابل توجیه است. اما او برای تأیید کلامی این نظریه از مسیر خود بیرون می رود:

۱۱۱" اگر شما [خدا] مرا به آنجا بفرستید که انسانها مطابق با طبیعت نتوانند زندگی کنند، من به نافرمانی شما نخواهم رفت، اما گویی نشان عقب نشینی به من می دهی. من شما را رها نمی کنم، آسمان نگذارد! اما می بینم که شما به من احتیاج ندارید. اما اگر زندگی مطابق با طبیعت به من اعطا شود، من به جز آن جایی که هستم دنبال جایی نخواهم گشت و یا دنبال افراد دیگری غیر از کسانی که با آنها هستم نخواهم گشت" (۲-۱۰۱، ۲۴، ۳)

اپیکتتوس، اغلب اوقات، رواقی گری خود را با یک تمثیل ناگسستنی به سقراط پیوند می زند. وی ضمن بیان شرط خودکشی، نقل قولی معروف سقراط از این گفته که هیچ کس نباید از خانه نگهبانی خارج شود مگر اینکه خدا علامت دهد، تقلید می کند. در خود متن (plato.Phaedo. ۶۲b-c) اظهارات سقراط هم برهانی بر علیه خودکشی دلبخواهانه است و هم اذعان به اینکه مرگ یک نفر، مانند پرونده قضایی خودش، می تواند به موقع و الهی باشد. با افزودن شرط توجیحی بر خودکشی به بیانیه معروف سقراط، اپیکتتوس می کوشد وفادار به هر دو اردوگاه باشد. با توجه به نگرش ها و نمونه های رومی، این مبالغه آمیز است که بگوییم "توسل نهایی به خودکشی در فواصل زمانی از طریق صفحات وی مانند زنگ ساعت تکرار می شود".<sup>۱</sup> اپیکتتوس هیچ یک از جذابیت های سنکا<sup>۲</sup> را به خودکشی نشان نمی دهد، و نه مانند سنکا، آن را به عنوان آزمایش عالی آزادی یک رواقی تلقی نمی کند.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup>. Oldfather (۱۹۲۵-۸: i, p. xxv).

<sup>۲</sup> Seneca

<sup>۳</sup>. جدا از هشدار به دانش آموزان به خودکشی بخاطر تنفر از بدن (مراجعه به صفحه ۱۵۹) او از تلاش

موفق خود برای جلوگیری یک دوست برای گرسنه ماندن تا حد مرگ بی هیچ دلیلی می گوید (۴-۱۵، ۲)

وظیفه بعدی ما مطالعه مهارت‌هایی است که اپیکتتوس پیشنهاد می‌کند که دانش آموزانش می‌توانند کسب کنند تا بتوانند بازی زندگی را به روش‌هایی انجام دهند که از نظر درونی رضایت بخش و تحسین برانگیز باشند.

## خوانش بیشتر و یاد داشت‌ها

### زندگی مطابق با طبیعت

محققان جدید در نقشی که به طبیعت کیهانی، جدا از طبیعت انسان، در مبانی اخلاقی رواقیان اولیه داده می‌شود با هم اختلاف دارند: برای جزئیات کتابشناسی تحت عنوان مکتب رواقی به صفحه ۳۶ مراجعه کنید. تا حدودی این بحث در اهداف متقابل بوده است، زیرا هر مفسری باید این امر را بپذیرد، از آنجا که طبیعت انسانی بخشی از طبیعت کیهانی به حساب می‌آید، هر دو طبیعت باید شامل شوند. مسئله، همانطور که توسط Annas (۱۹۹۳:۱۶۰) بیان شده است این است که آیا رواقیان اولیه "در نظریه اخلاق به طبیعت کیهانی اولویت می‌دادند"، و فهم این طبیعت را پایه‌ای برای آگاهی از هدف نهایی ما قرار می‌دهند، یا اینکه آیا آنها صرفاً از آنچه انسان به طور طبیعی انجام می‌دهد و ارزش‌گذاری می‌کند آغاز می‌کردند و بعداً به چشم انداز کیهانی می‌پرداختند.

به نظر من، این سوال دوباره باعث برخی سوء تفاهم‌ها می‌شود، زیرا آنچه شواهد نشان می‌دهد این است که آنها از هر دو روش استفاده کردند (DL.vii.۸۵-۹ را مقایسه کنید با Cicero, De finibus m.rv-۲۲ و همچنین به Inwood in Algra ۶-۶۷۵: ۱۹۹۹) مراجعه کنید. با این حال، من کاملاً با Annas موافقم که مهم است که تفاوت‌های مهم مربوط به دو نوع طبیعت را در شواهد خود بررسی کنیم، و نسبت

به تفاوت‌های بین رواقیان اولیه و متأخر در مورد آنچه او به خوبی نقطه نظر جهانی می نامد حساس باشیم. همچنین به:

Long (۱۹۹۶a: ۱۵۲-۵) مراجعه کنید.

آناس و کسانی مانند او که از اصول اخلاقی مبتنی بر طبیعت کیهانی راحت نیستند ، وزن ویژه‌ای به متن Ciceronian که در بالا ذکر شد ، می دهند. و من بیشتر آنرا در صفحات ۳-۱۸۲ ترسیم می کنم. مطمئناً "نقطه نظر جهان" در تلقی سیسرو (یا در حقیقت در برخی دیگر) اساسی نیست ، و در متن اصلی من استدلال کرده ام که این ، آنچه من ترجیح می دهم بگوید، فقدان اولویتی است به خدا / طبیعت نسبت می دهند که مورد نظر اپیکتتوس نیست. در واقع ، من فکر می کنم نکته اصلی متن Ciceronian این نیست که مبانی حقیقت ادعاهای اخلاقی اصلی مدرسه را فراهم کند ، بلکه نشان دهد که چگونه مردم به طور طبیعی (همانطور که استدلال می کنند) انگیزه های اخلاقی پیدا می کنند که مطابق با اصول اخلاقی رواقی است. من استدلال کردم که اپیکتتوس برای تبیین اصل " تصورات " اخلاقی به خداوند به عنوان مجوزی برای اصول اخلاق می نگرد.

Annas (۱۹۹۳:۱۶۱) دیدگاه جهانی (PVU) در مارکوس اورلیوس و اپیکتتوس برجسته تر از رواقیان اولیه می داند. تا آنجا که به مارکوس مربوط می شود ، من کاملاً موافقم. او می گوید(۱۹۹۳:۱۷۵) PVU بطور ویژه دو استراتژی در بردارد. یکی ، که او آن را "فقط یک بخش" می نامد ، خلاصه ای از دیدگاه فردی است ، و دیدن خودمان "صرفاً بعنوان بخشی از یک کل بزرگتر" است. مورد دیگر ، که او از آن به عنوان "بیگانگی" یاد می کند ، دعوت برای دیدن امور است آنگونه که هستند ، و جدا از اینکه معنی انسانی به آن تعلق گرفته باشد. من مطمئن نیستم که تفاوت این دو استراتژی را

می فهمم ، اما آنها یا این دیدگاه در مارکوس بسیار برجسته هستند و به مراقبه های او هوای قوی کناره گیری و اندوه می دهد(مراجعه به صفحه ۱۷۸).

از طرف دیگر، جدا از دیدگاه خدای شخصی، در اپیکتتوس نه تنها اعتقاد به PVU نیست، بلکه نادر است(بیشتر است از آنچه در توصیف آناس بیان شده (۱۹۹۳:۱۷۶ n.۲) برای برخی نمونه ها به ص ۱۵۵ مراجعه کنید) بلکه بهره اصلی او از استراتژی "بخش" ارتقاء هویت انسانی با پرداختن به آن به عنوان شرکت کننده در حاکمیت الهی است.

### سعادت، منافع شخصی و جامعه

برای متون برجسته که اندیشه رواقیان اولیه را در مورد این موضوعات نشان می دهد به ۶۶، ۶۴، ۵۷ LS مراجعه کنید. مفهوم oikeiôsis در ۵۷ LS بحث شده است، برای بحث های بیشتر مراجعه کنید به :

Pembroke in Long (197 rb), Striker ( 1983), Annas (1993), and Frede (1999a).

مفهوم خاص اجتماعی oikeiosis اپیکتتوس در Inwood (۱۹۹۶) بسیار عالی بحث شده است.

کاملترین تلقی رواقی از سعادت در سنکا است

De vita beata, De constantia sapientis, and De tranquillitate  
animi

سنکا در بخشهای ابتدایی نخستین آثار، اهمیت ویژگیهای سعادت را، آرامش بی رویه، آزادی، آرامش، هماهنگی و متانت، را در اپیکتتوس نشان می دهد( magnitudo

animi در لاتین megalopsychia در یونانی است). سعادت به عنوان آرامش توسط Striker (۱۹۹۰) بحث و نقد می شود. برای مطالعه جامع سعادت در سنت اخلاق باستان به Annas (۱۹۹۳) مراجعه کنید و برای مکتب رواقی بصورت خاص به Long (۱۹۸۹) که بر اپیکتتوس متمرکز است و به Cooper (۱۹۹۶) مراجعه کنید. Long (۲۰۰۱: ۱۹۹۳<sup>b</sup>) ادعاهای جسورانه اخلاق یونان راجع به ظرفیت عقلانیت در روش و توانمند سازی خود را کشف می کند. Simplicius در تفسیر خود بر "کتاب راهنما" تصور سعادت را که به عنوان دیدگاه غالب در اخلاق فلسفی یونان معرفی کردم را تأیید می کند (۲-۲۲۱: ۱۹۹۶: I. Ha dot). و او آن را "غیرقابل نفوذ" توصیف می کند ، زیرا هیچ نقطه ی ورود چیزهای مضر را فراهم نمی کند (۱، ۲۲۴) ، از ما می خواهد توجه کنیم سقراط چگونه است (۲۷، ۲۳۰).

برای کتابشناسی در مورد جامعه و اقدامات مناسب به صفحه ۲۵۷ مراجعه کنید.

## زندگی چون بازی

مراجعه به: (۱-۳۰۹: ۱۹۹۶b: Striker) and Xenakis (۱۹۶۹: eh. ۲)

## خودکشی

علاوه بر عبارات ذکر شده در صفحه ۲۰۳ ، اپیکتتوس در قطعات زیر به این گزینه اشاره می کند ۱، ۱۹، ۳، ۸، ۶، ۲، ۱، ۲۵، ۱، ( خدا در باز برای شما گشوده است) ۱۴، ۱۳، ۳، ) وقتی خداوند ضروریات را تأمین نمی کند ، عقب نشینی را علامت می دهد (۳، ۲۲، ۳۴). برای تفسیر خودکشی در سنت رواقی مراجعه کنید به : Rist (۱۹۶۹) and Griffin (۱۹۸۶) و برای نقد کانت به رواقیان در این موضوع به Seidlcr (۱۹۸۳) مراجعه کنید.

## فصل هشتم

### خودبنیادی و بزرگ منشی

"تو گوشت و پوست یا مو نیستی تو اراده هستی اگر آن زیبایی را حفظ کنی زیبا خواهی بود" (۳،۱،۴۰)

### عقلانیت، خود و شخص

در بیشتر مکالمات، اپیکتتوس به شاگردانش می گوید به هدیه خداوند به انسان توجه کنند. ماهیت امر خوب به معنای فعالیت مفید، خداوند است که به هر کس سهمی از خویش بخشیده است. اپیکتتوس این موهبت مقدس را، قوه استدلال و مطالعه خویش، یعنی قوه استفاده صحیح از انطباعات، قوه ای برای محرک های مثبت و منفی و آرزو و بازدارندگی توصیف می کند.<sup>۱</sup> او آنرا من (یعنی خود) می نامد و *prohairesis* که در اول این فصل و مطالب قبلی کتاب به اراده ترجمه کرده ام. هر لغت دیگری را بعلت سئوالهای زیادی که بر می انگیزد و ممکن است بحث برانگیز باشد، ترجمه ناشدنی

---

۱. Sec pp. ۶۳، ۱۲۹



قلمداد کرده ام . *prohairesis* کلمه محبوب اپیکتتوس برای مرکزیت آگاهی و اهداف انسان است.

اپیکتتوس به سه مساله در باب قوه عقلانی ما اهمیت می دهد. اولاً آن جدا از گوشت و خون بدن است و دوماً در تضاد با موضوعات بدنی است و آن به ما داده شده که " ما" باشیم و بالطبع آزاد و بی مانع است و سوم اینکه آن نه تنها شامل عقل می باشد بلکه قوه ای است که باعث میشود به عنوان موجودات عقلانی عمل کنیم.

در باب اولین نکته ، اپیکتتوس ادعا نمی کند که عقل غیر فیزیکی است همانگونه که ما دیدیم (بخش ۶و ۴) تضاد ذهن و بدن تضاد متافیزیکی دو نوع وجود جدا از هم نیست بلکه آن مفهومی دوگانه است که پیوند نزدیکی با روح فلسفی دارد که برکنار از بدن است ، چنانکه توسط سقراط در فدئو<sup>۱</sup> افلاطون مطرح می شود. اپیکتتوس می گوید بسیاری از ما متأسفانه در باب رابطه مان با بدن اشتباه فکر می کنیم و خودمان را با آن یکی می دانیم و با دنبال کردن و یا اجتناب از امور بیرونی که جزء ما نیست ، خودمان را در نامیدی ، محدودیت و ناتمامیت اخلاقی می اندازیم که تمام آنها استفاده نادرست از عقلانیت می باشد.

اگر ما همواره درک کنیم هیچ چیزی غیر از قوه عقلانی ، خودمان نیست ، این خودشناسی وقتی دلالت آنرا بطور شایسته را درک کنیم و به عمل آریم به ما استقلال کامل خواهد داد که قادر خواهیم بود بدست آوریم آنچه آرزو داریم و بگریزیم از آنچه نمی خواهیم و اخلاق کاملی داشته باشیم. چگونه ؟ ارتباط بین عقلانیت ، خودبنیادی ، سعادت و اخلاق عالی در چیست ؟ چه نوع استقلالی در بخش جدایی ناپذیر خودمان

---

<sup>۱</sup> Plato's *Phaedo*.

است؟ برای جواب به این سؤال برخی سخنان شگفت انگیز اپیکتتوس را در باب اراده می آورم. اولاً در آغاز مکالمه به کسی اشاره دارد که درگیر دعوی حقوقی می باشد:

۱۱۲ "فکر کنید درگیر قضایی پیدا کردید می خواهی امنیت پیدا کنی و موفق شوی اگر می خواهی شرایطی باشد به خودت و اراده ات ضربه وارد نشود مشکلی نداری. آیا می خواهی از اموری مراقبت و حفاظت کنی که کاملاً در اختیار (در قدرت) توست آیا با اینها راضی هستی؟ آنچه کسی بر آن غالب است و می تواند آنرا از تو بستاند؟ گر می خواهی فردی با متانت باشی چه کسی می تواند تو را متوقف کند؟ اگر می خواهی آزاد از جبر و مانع باشی چه کسی می تواند باعث آرزو یا بازدارندگی شود که طبق قضاوت عقلانی تو نیست؟ بسیار خوب، قاضی در مسیری رود که باعث ترس است آیا او می تواند مجبور کند از چنان تجربه ای دوری کنی؟ آرزو و اجتناب در قدرت توست از چه نگرانی؟ این باید مقدمه و روایت و همچنین پیروزی و سخن و شهادت عمومی تو باشد." (۲،۲. ۱-۷)

بعداً، برای نتیجه مکالمه در باب استفاده صحیح از قوه عقلانی، اپیکتتوس تصور می کند کسی با مترجم خروسپوس صحبت می کند که زندگی بر وفق طبیعت شامل چه

۱. کلمه *autexousios* اصطلاح مشخص اپیکتتوس است برای آنچه کاملاً به ما متعلق است. و آن در مکالمه طولانی در باب آزادی بکار رفته است (۴،۱،۵۶،۶۲،۶۸،۱۰۰) موسینیوس رفوس این کلمه را برای اعتقاد ارباب برای قدرت مطلقش بر برده بکار می برد. برای کاربرد اخیرش بخصوص در نویسندگان مسیحی به (Bobzicn ۱۹۹۸: ۳۵۵) مراجعه کنید.

۲. کلمه "introduction" و غیره اشاره به اجزاء استاندارد رواقی در سخنرانی دادگاه سقراط می باشد. اپیکتتوس در قطعه ۱۱۲ به تفسیر سخنان سقراط به یکی از همراهان، آنگونه که توسط گزنفون

روایت شده است، می پردازد. ۲-۵ *Apology*

می شود مترجم جواب می دهد من نشان های تفسیری در اندام حیوان قربانی می بینم :

۱۱۳

"دوست من ، تو اراده ای داری که بالطبع نامحدود و بی مانع است و آن در وجود تو حک شده است من آنرا بر تو ثابت می کنم که در قلمرو تصدیقات است . آیا کسی می تواند مانع شود حقیقتی را تصدیق کنی؟

نه نمی تواند

آیا کسی می تواند مجبورت کند نادرستی را قبول کنی؟

نه نمی تواند

ایا می دانی قلمرویی که اراده است نامحدود و بی مانع است؟ آیا قلمرو آرزوها و محرک ها جداست؟ چه چیزی می تواند بر انگیزه ای پیروز شود الا انگیزه ای دیگر؟ چه چیزی می تواند بر آرزو و اجتنابی پیروز شود الا آرزو و اجتنابی دیگر؟

کسی مرا تهدید کند با هراس از مرگ ، آیا او مرا محدود کرده است؟ آنچه شما را محدود می کند تهدید نیست بلکه تصمیمی است که کار دیگری انجام دهید تا مردن. قضاوت است که جبر می آفریند و اراده است که جبر خلق می کند. خداوند که قسمتی از خویش به ما داده است ، آیا آنرا توسط خویش یا بیرون از خویش محدود کرده ؟ او دیگر خدای نیست یا برای ما همان است. اینها نشان هایی است که من یافته ام : اگر شما آرزو داری شما آزادی . هیچ کسی را متهم یا سرزنش نکن و هر چیزی مطابق با عقل شما و خداوند است "

(۴,۱,۶۹ . ۹۱ ۰۰۰۰۰۰ ۰۰۰۰ ۰۰۰۰۰۰ -۸۰۰۰۰ ۰۰۰۰۰۰۰۰,۱۷,۲۱)

گزیده سوم از مکالمه "در باب کمال" بین راه درست برای کسب این شرایط و آموختن کتاب تضادی می بیند

۱۱۴"کمال کجاست؟

اگر کسی از شما، از جهان برون صرف نظر کند و متوجه اراده خویش شود، و در باب آن سخت کار کند، و آن را با طبیعت هماهنگ سازد با ارزش، آزاد، بی مانع، قابل اعتماد و محترم می شود، اگر او بیاموزد که آرزو کند یا بگریزد از اموری که در اختیار او نیست او غیر قابل اعتماد است و آزاد نیست و مجبور است در راستای آنها تغییر و نوسان پیدا کند و نیز در راستای افرادی قرار می گیرد یا امر بیرونی را برای او فراهم می آورند و یا او را از آن محروم می سازند و اگر او وقتی از خواب بیدار می شود و به اصول خویش نظر می کند، می خورد و حمام می کند و چونان شخص بزرگ منش اصول خویش را در برابر موقعیت هایی که قرار دارد پیاده می کند - راه دهنده موقعی که اصول خویش را پیاده می کند و یا چون آواز خوان که در مسیر خویش است - شما می توانی اینجا کمال حقیقی را ببینید و کسی را بیابید که وقت خویش را هدر نمی دهد و سفر خویش را از خانه آغاز می کند"

(۱،۴،۱۸-۲۱)

## ۸,۲ اراده

سه نظر نزدیک به هم در باب قطعات ۱۴-۱۱۲ وجود دارد: دستیابی به موفقیت و امنیت، آزادی از موانع ارادی و کمال اخلاقی. در هر مورد مفهوم مرکزی اراده است و خصوصیات طبیعی آن بی مانع و نامحدود بودن است. منظور اپیکتتوس از اراده و خصوصیات آن چیست؟ سئوالی، که کاملاً مورد بحث قرار گرفته است، نه تنها در تفسیر اپیکتتوس مهم است بلکه در تاریخ کلمه اراده بخصوص اراده آزاد مؤثر است.

یک چیز مشخص است اپیکتتوس تنها فیلسوف رواقی است که از اراده به عنوان کلمه کلیدی استفاده می کند. فلاسفه اولیه رواقی این کلمه را (SEE.P.۲۲۰) نه در معنای گسترده و یا به معنایی که اپیکتتوس بکار می برد بکار نمی بردند. آنها از طریق کلمه استاندارد "hêgemonikon" که برای ذهن انسان بکار می بردند و به معنی قوه حاکم می باشد به عقلانیت اشاره می کردند. قوه حاکم در انسان جایگاه عقلانیت و مرکز شخص است و دلالت به حالت اخلاقی و معرفت شناختی دارد. در برخی موارد او آنرا با آنچه درباره prohairesis می گوید (۱۱۲-۱۱۴) یکی می داند، بخصوص در جایی که لازم است شرایط طبیعی آن حفظ شود (۳,۵,۳:۳,۶,۴:۳,۹,۱۱) و همچنین آنکه توسط کس دیگری کنترل نمی شود (۴,۵,۴). علاوه بر آن در نظر او "prohairesis" شامل تصدیق و انگیزه است، که قوه های اصلی قوه حاکم در نظریه رواقی است.

این مطابقت شاید نشان از آن باشد که این دو لغت هم معنی هستند البته من موافق نیستم. آنها به هم نزدیکند اما تا آنجا که به انسان مربوط می شود "hêgemonikon" عقلانیت معنی نمی دهد این کلمه در باب روح حیواناتی هم که عقل ندارند هم بکار می رود همانگونه که در باب انسان بکار می رود. اپیکتتوس کلمه "prohairesis" را فقط برای انسان و خدا بکار می برد، خدا آنرا به عنوان هدیه داده است که قوه

عقلانی، قوه بررسی خود و قوه انگیزشی می باشد. اپیکتتوس کلمه "Prohairesis" را ترجیح می دهد و دلیلی قوی بر این ترجیح خویش داشته است .

جدا از مترادف بودن این دو کلمه ، کلمه "prohairesis" برای ذهن آدمی بکار می رود در باب قوا و حالاتی که به نظر اپیکتتوس مربوط به ماست و آزاد از جهان بیرون است. آیا آن نسبت به "hêgemonikon" انسان هم کاربرد دارد؟ جواب مشخص اپیکتتوس نه می باشد زیرا ذهن ، آنگونه که طراحی شده ، قوای ما را در بردارد یعنی انطباعات و قوای دیگری عقلی را که به ما مربوط هستند. ما در باب وقوع انطباعات خودمختار نیستیم یا حداقل در باب انطباعاتی توسط ارگان های حسی متأثر از جهان خارج هستند. آنچه به ما مربوط است اینکه ما آنها را چگونه تفسیر می کنیم و نیز ارزشی که به آنها می دهیم.

اپیکتتوس ارتباطی بین اراده و قانون اصلی خویش می بیند باید استفاده صحیح از انطباعات داشته باشیم . اینکه ما چگونه از آن استفاده می کنیم مربوط به ما هست به معنی اینکه آن در محدوده قضاوت درونی ، تصدیق و انگیزه هاست. این قوه متعلق به "hêgemonikon" است اما به واسطه ذهن توانایی داریم که انطباعات را دریافت کنیم و از بیرون تأثیر بپذیریم من نتیجه می گیرم علت استفاده اپیکتتوس از کلمه "prohairesis" این است که ذهن انسان را از جنبه های محدود دیگر جدا سازد که به امور دیگر مربوط نیست که نتوانیم تصمیم بگیریم و یا قضاوت کنیم و یا بخواهیم....

بنظر من اپیکتتوس کلمه prohairesis را با "آنچه مرتبط با ما هست" بکار می برد تا آنرا از اشیاء بیرونی متمایز کند. او این دو نوع را "prohairesis" و "prohairesis" aprohairesis می نامد و آخری را چیزی می داند که بیرون از ماست که حتی شامل بدن هم می شود که به ما مربوط نیست .

او کلمه ای بین اراده و آنچه به ما مربوط است بکار نمی برد. او در کاربرد کلمه اراده از توضیح ارسطو استفاده می کند. ارسطو در اخلاق از کلمه "prohairesis" استفاده می کند به معنی میل ما به اشیا یا به مرتب به ماست (EN ۱۱۱). ارسطو از این کلمه برای میل عقلانی یا امیال عقلانی هم استفاده می کند. در تحلیل بیشتر ارسطو prohairesis برای آرزوهای عقلانی بکار می برد که یک نوع آغاز افعال در انسان هم هست..

(EN VI.II۳۹b۴)

منظور ارسطو آن نیست هر چه آدمی انجام دهد در محدوده prohairesis است. مردم گاهی برخلاف قضاوت درست و بعلت جهل یا تحت تأثیر عواطف عمل می کنند. او نمی گوید "prohairesis" درستی عمل اخلاقی را تضمین می کند. افراد بی فضیلت چونان افراد با فضیلت بر همان اصل عمل می کنند. اراده ترکیبی از عقل و میل است و نقطه شروع برای عمل است که در آن یک رویه تصمیم عقلانی لازم است تا با بهترین وسیله به هدف برسیم. آن ما را راهنمایی می کند به هدفی برسیم که به ما مربوط است و تحت قدرت ماست و- و ظرفیتی ارادی است که توسط خودمان و نه توسط اشیا خارجی برانگیخته می شویم. ارسطو فضیلت را حالت ارادی تعریف می کند و آنرا معیاری برای خصوصیات اخلاقی می داند تا عمل.

ترجمه مناسب برای "prohairesis" ارسطو انتخاب است. هر چند گاهی تصمیم هم بکار می رود. هر دو کلمه مناسب هستند زیرا شخصیت ما توسط انتخاب یا تصمیمی که می گیریم شکل می گیرد. با انتخاب کلمه "prohairesis" ارسطو به ترکیب اراده و عقل در عقل عملی توجه می کند. او می گوید ما بعد از تفکر در باب بهترین شیوه برای رسیدن به هدف عمل می کنیم یا باید عمل کنیم.

بعید است که اپیکتتوس آثار اصلی ارسطو را خوانده باشد. اما مفهومی که او استفاده می کند بلاشک به مفهوم ارسطو می رسد. نکته مرکزی این اشتراک چنین است ۱- مفهوم عقل عملی یا عقل در مقام عمل بعنوان ترکیب عقل و آرزو ۲- محدود کردن این قوه به اشیائی که به ما مربوطند ۳- ارتباط بین اراده و شخصیت اخلاقی. در کاربرد اپیکتتوس، مفهوم اراده، مجموعه ای از عملکردها است که جدا از مفهوم ارسطویی هستند و بعلاوه اختلاف بین روانشناسی ارسطو و مکتب رواقی می باشد.

اپیکتتوس بعنوان رواقی، نظریه رسمی مدرسه که ذهن انسان عقلانی است را پذیرفت. او در مخالفت با افلاطون و ارسطو که ذهن انسان را به بخش عقلانی و غیر عقلانی تقسیم کرده بودند آرزوها و عواطف را به عنوان نتایج قضاوت درست یا غلط دانست که توسط ذهن انجام می گیرد. ذهن انسانی غیر عقلانی رفتار می کند و علت آن قوای دیگری ذهنی غیر از عقل نیست بلکه از ناکارآمدی عقل است. او از گفتن این خسته نمی شود: آنچه مردم را آشفته می کند اشیاء نیست بلکه قضاوت های مردم در باب اشیاء است (Ench. ۵). برای ارسطوئیان "prohairesis" فقط زمانی نقش بازی می کند که افراد تلاش می کنند فعالیت های عملی را طبق اصول عقلی خود سازند. در اپیکتتوس "prohairesis" زمانی در کار است که افراد هوشیارند. آن زمینه هر چیزی است که به ما مربوط است مثل شخصیت ما، قضاوت ما و انگیزه های ما، موقعی که ما چیزی می خواهیم و یا کاری می کنیم از قوه عقلانی، البته گاه ناقص، استفاده می کنیم، ما همیشه توسط عقل برانگیخته می شویم یعنی توسط قضاوت عقلانی چه زمانی که چیزی را می خواهیم چه زمانی که از چیزی اجتناب می کنیم.

با وجود اختلاف روانشناسانه، اپیکتتوس ارتباط مفهومی بین اراده ارسطویی و آنچه متعلق به ماست را تایید می کند. او می گوید ما مسئول انطباعاتی که به ما عرضه می شوند نیستیم زیرا انطباعات توسط جهان بیرون ایجاد می شود که ما کنترل



کمی بر آن داریم. ما در جایگاهی هستیم که با انطباع چه کنیم آنرا تصدیق کنیم یا نه. این نظریه رسمی رواقیون است اما رواقیون متأخر عملکرد مختاریت ذهن را بوسیله کلمه ی مشخص نمی کنند که بدینوسیله آنرا از عملکردش بعنوان پذیرنده انطباعات جدا کنند.

او بیان می کند قضاوت ما ، نحوه تفسیر ما از جهان، عامل اصلی است که ما چگونه هستیم و این به هیچ وجه مرتبط نیست به آنچه بیرون از ماست.

قبل از تحلیل بحث اراده ، مفید است ، در باب استفاده صحیح از انطباعات که مرکزیت تعلیم و تربیت اپیکتتوس می باشد بحث کنیم. آنچه باید در مطالعه این متن بدانیم این است که انطباعات در بردارد آنچه به ما عرضه می شود هر فکری یا متعلق آگاهی ، از آگاهی بسیار ساده که "اینجا یک سگ است" تا آگاهی بسیار پیچیده مثل "پول بسیار خواستنی است یا مرگ شر نیست".

بنا به فهم اپیکتتوس و رواقیون اولیه، انطباعات ساختار قضیه دارد که یا درست و یا غلط هستند. انسان به طور طبیعی تمایل دارد قضایایی را بپذیرد که به عنوان درست نمایش داده می شوند (مراجعه به ص ۱۰۰). او بدین واسطه که حقیقت ظاهری بدور از حقیقت واقعی نیست ، تحلیل و تفسیر انطباعات را به عهده می گیرد به عنوان آزمون مهم عقلانیت ، سازگاری و شخصیت اخلاقی انسان می گیرد.

اپیکتتوس مکالمه ای را با این عنوان آغاز می کند "چگونه با انطباعات برخورد کنیم" که عادت ها توسط واکنش های متقابل ایجاد می شوند و او نکته ای مشابه در باب عواطف هم بیان می کند .

۱۱۵" شما احساسی نسبت به پول دارید (یعنی انطباعی که پول بسیار با ارزش است) اگر دلیلی برای شما آورده شود که آن مضر است احساس کم می شود و و قوه حاکم

اعتبار خویش را باز می یابد، اگر آنرا جبران نکنی به حال قبلی بر خواهی گشت، اگر آن توسط انطباعی متناسب مشتعل شود سریعتر از گذشته با اشتیاق روشن می شود.

اگر این اتفاق دائم تکرار شود مرحله بعد، سخت شدن پوست، مانند گذشته و گسترش بیماری است. برای کسی که تب داشت و بعد بهبود یافت، به همان حالت قبل از تب نیست، مگر اینکه کاملاً بهبود یافته باشد. چیزی شبیه به این با احساسات روح رخ می دهد رد پا و زخمی باقی خواهند ماند مگر آنکه ترمیم شود و تنبیه بعدی باعث زخم خواهد شد و نه سوزش. اگر می خواهید از احساسی رها شوید آنرا توسط عادت قوت ندهید آن تغذیه ندهید تا رشد نماید...

اما اگر آن زن بطرف من آید و به من چنگ زند من به عقب بر می گردم و پیروز می شوم و مسئله سختتر از برهان درغگو را حل می کنم.

چگونه این اتفاق می افتد؟

شما می خواهی با خودت شاد باشی و برای خدا زیبا به نظر آیی پس باید پیش خودت و پیش خدا عواطف را خالص نگه داری...<sup>۱</sup> به سقراط بنگر او کنار آلکیبادوس بود و زیبایی انسان را نشان داد.<sup>۲</sup> بنگر او چگونه در مسابقه واقعی المپیک پیروز شد و خدایان بدو تبریک گفتند شما تعجب می کنید، نه مثل آن دسته از بوکسورهای فاسد و کشتی گیران و مانند آنها، گلاادیاتورها.

با چنین افکاری شما بر آن انطباع پیروز می شوی و بطرف آن کشیده نخواهی شد و شما گویی ای انطباع لحظه ای درنگ کن به تو نگاهی بیفکنم و امتحانت کنم

---

<sup>۱</sup>. خود خالص اصطلاح خاص است، شاید به تقدس درونی فرد بر می گرد به بخش ۶ و ۵ مراجعه کنید.

<sup>۲</sup>. گریزی به افلاطون. مهمانی ۲۱۸. وقتی الکیبادوس از ناتوانی اش در فریب سقراط می گوید.

نباید اجازه دهی تصویری از آنچه ممکن است برایت پیش آورد. و تو را به آنجا که می خواهد بکشد. بلکه با آن بوسیله انطباعی دیگر مقابله کن، انطباعی خوب و عالی و انطباع ناپاک را بیرون کن. اگر خود را به این نوع از تربیت عادت دهی، شانه هایت را بالا خواهی گرفت و چه قدرتی خواهی داشت. شما هنوز در جایگاه فلسفی هستی و نه چیزی دیگر. (۶-۲۲، ۱۹، ۱۸-۱۲، ۱۵-۱۸، ۸-۲، ۱۸، ۸)

در این مکالمه، همچنین در مکالمه ای دیگر (مراجعه کنید به ۲، ۲۲، ۶، ۳، ۳، ۱۷، ۳، ۲۲، ۵-۶، ۳، ۲۵، ۶) اپیکتتوس نشان می دهد چرا او خودبنیادی را به استفاده صحیح از انطباعات مرتبط می داند. جدا از شخصیت اخلاقی، ...، اما ما با انطباعاتی سروکار داریم که متعلق به ماست اینکه ما چطوری آنرا برای خودمان توصیف می کنیم و چه ارزشی به آن می دهیم. انطباعات بدین جهت علت هستند که ما را از متعلق خویش آگاه می کنند اما با تصدیقی که به آنها می دهیم مانند این گفته اینجا چه چیزی هست که من برای خودم بخواهم؟ با این کار ما تسلیم این عامل می شویم و در موقعیتی قرار می گیریم یا تسلیم آن می شویم و یا بر آن غالب.

پیامد چنین تصدیقی بیماری عقل و یا عاطفه است.<sup>۱</sup> و تنها این نیست. با کم شدن خودمختاری عقل، ما ممکن است توسط آن انطباع به کارهای غیر اخلاقی کشیده شویم مثل زنا و دیگر یکپارچگی ما از دست می رود.

نکته اصلی اپیکتتوس آنست انطباعات آثاری دارد علت آنست ما اجازه می دهیم که آن اثر را داشته باشند.

<sup>۱</sup> درمان عواطف به عنوان بیماری یک نظریه رواقی است به بخش ۹، ۳ مراجعه کنید

آنچه ما توسط آن برانگیخته می شویم انطباع جذاب یا روشن یا ترسناک نیست (که ما تمایل داریم فرض کنیم) بلکه خواست و اولویت ماست که به آن قضیه می دهیم<sup>۱</sup>. زمانی که توسط انطباعی جذاب و سوسه می شویم، با جایگزین کردن تصویری دیگر می توانیم با آن مقابله کنیم و برای خودمان انتخاب های دیگر هم داشته باشیم.

اپیکتتوس در مکالمه مورد بحث از کلمه "prohairesis" استفاده نمی کند مگر در مواقعی که او بر اراده اصرار دارد که چنین جملاتی می گوید، اگر می خواهی از عواطف برکنار باشی، من نمی دانم چه تصویر ذهنی پیش خواهد آمد یا تو باید بخواهی با خویش شاد باشی.

اپیکتتوس در ۱۴-۱۱۲ خصوصیت اراده را چنین بیان می کند، به طور نمونه، به آنچه می خواهی نگه داری بنگر، اگر آرزو می کنی پس آرزو و اجتناب متعلق به توست.

او تاکید می کند اراده بالطبع نامحدود و بی مانع است و به این معنی نیست که ما، که اراده هستیم، نمی توانیم استفاده بی جا از طبیعتمان بکنیم و نیز آنرا محدود سازیم. او در این باره در ۱۱۳ می گوید اراده توسط اراده مقید می شود بدین واسطه که آن فقط توسط خویش محدود می شود (۳، ۱۹، ۲)، یعنی ما بعلت خودبنیادی داوطلبانه خودمان محدود می شویم. تمام مسئله بر می گردد به برآزادی خود خواسته ما از اشیاء بیرونی و دل نگرانی های بعدیش و یا بردگی نسبت به بیرون و عواطفی که به دنبال دارد

شرط طبیعی و مناسب اراده خودبنیادی کامل است. اشخاصی با چنین اراده ای آرزوی چیزی که بدست آمدنی نیست را نمی کنند و اجتناب نمی کنند از چیزی که اجتناب

<sup>۱</sup> برای تصدیق اپیکتتوس نسبت به شوک های غیر قابل کنترل به ص ۲۵۳ مراجعه کنید

پذیر نیست و آنها آرزوها و اجتناب‌های خویش را محدود می‌کنند به چیزهایی که به آنها مربوط است که اینها خودشان در واقع چیزهای خوب و بد هستند. چیزهای خوب و بد متعلق به آنها هست زیرا خوب و بد حالتی از اراده است. خوبی به طور ساده اراده‌ی است متمایل به خودبنیادی عقلانی چون نسخه خداوند برای شادی و سعادت انسان و نسبت به امور بیرونی بی تفاوت بودن. و بدی چیزی نیست الا اراده‌ی که ازین نسخه پیروی نمی‌کند.

هم اکنون می‌توانیم بحث کنیم ترجمه دقیق "Prohairesis" چیست و آزادی چه لوازمی دارد. ترجمه موردنظر باید هدف اخلاقی، شخصیت اخلاقی و شخص اخلاقی را در بر داشته باشد. "Prohairesis" شامل هدف، شخصیت و فرد می‌شود. اما اخلاق در اینجا بی مورد است. وقتی ما اخلاق را به کسی نسبت می‌دهیم تاکید این است که آنها از جهت اخلاقی انگیزه‌های خوبی دارند اما کیفیت اراده فرد، آنگونه که ارسطو می‌گوید می‌تواند خوب یا بد باشد. گنجاندن اخلاق در بحث اراده، رهنمون بدی است زیرا مفهوم آن سنت اخلاقی را در بردارد که اخلاق را به مفهوم باید‌ها و وظایف اجتماعی پیوند زده است و باعث می‌شود اپیکتتوس دغدغه اصلی اش در باب نتایج سعادت را با آرامش و آزادی ذهنی یکی بدانند.

انتخاب یا تصمیم (ترجمه استاندارد مفهوم ارسطویی) به استفاده اپیکتتوس از کلمه Prohairesis هم مربوط می‌شود اما این کلمات عمل خاص یا سیاست خاص را تداعی می‌کنند پس کمتر برای ذهنیت ارادی شخص مناسب هستند. من این کلمه را در متن به اراده ترجمه کرده‌ام و هر ترجمه دیگری را انحرافی می‌دانم. اراده با زبان اپیکتتوس سازگار است (یعنی اگر شما اراده کنی شما آزاد هستید) اما مثل کلمه اخلاقی در فلسفه‌های اخیر معانی گمراه کننده دیگری دارد و نیز اشتباه است تصور شود اپیکتتوس قوه‌ای جدا از تصدیق و انگیزه قائل بود.

Prohairesis چیزی است که ما را عامل می سازد و قادر می شویم اهداف را فرمول بندی کنیم و آنرا به عمل آوریم. عامل ترجمه بهتری نسبت به ذهنیت است، زیرا آن توجه می کند به اصرار اپیکتتوس بر اینکه آنچه ما انجام می دهیم نتیجه عملکرد prohairesis است اما ترجمه عامل هم گاهی گمراه کننده است و به این دلیل بکار برده نشده است .

عبارت زیر را ملاحظه کنید عمل تصدیق و برانگیختگی توسط امر بیرونی به مانع بر نمی خورد حتی اگر تهدید پادشاه ظالم و زنجیرش باشد. اپیکتتوس ، مصاحبه کننده هنوز متقاعد نشده است .

۱۱۶ "چه می شود اگر من انگیزه پیاده روی داشته باشم و شخص دیگری مانع من شود؟

چه بخش از تو را او مانع می شود؟ حتما نه تصدیق توست؟

اما بدنم

بله، همانگونه که او سنگی را متوقف می کند

بگذار اینگونه باشد. واقعیت اینست که من نمیتوانم پیاده روی کنم

و اما او به تو می گوید:

این وظیفه شماست که بدون مانع راه بروید؟

اما من به تو می گویم تنها مانع انگیزه است. هر جا که نیاز به همکاری بدن و همکاری

آن باشد ، مدتها پیش شنیده اید که هیچ چیز مال شما نیست". (۳-۱،۷۲،۴)

با توجه به این متن فوق العاده ، اپیکتتوس می گوید چیزی برای "ماست" یا "به ما مربوط" است که نمی تواند از جهت بیرونی محدود شود. قدم برداشتن می تواند به مانعی بیرونی بخورد. بنابراین وقتی به طور آزادانه پیاده روی می کنیم ، ما نمی توانیم بگوییم تنها عامل اراده ماست ، زیرا بدن به ما متعلق نیست و نمی تواند در عرصه عاملیت ما باشد<sup>۱</sup>. برای اینکه چیزی به ما متعلق باشد اپیکتتوس ادعا می کند باید از آن نوع چیزهایی باشد که تحت هر شرایطی در تحت قدرت ماست حتی در صورت فلج بودن یا در اختیار ظالم بودن. تنها دو امر واجد شرایط است دو عملکرد ذهنی اراده یعنی تصدیق و تحریک.

اپیکتتوس به هم صحبت خویش گوید شاید ناامید کننده یا بد باشد . اینکه من نتوانم راه برم ، موقعی که پام عملکرد خویش را ندارد، ممکن است برخی آرزوها امکان تحقق نداشته باشند. برای اپیکتتوس این مسئله مهم نیست. برای رسیدن به نکته او، باید عملکرد ذهنی مثل تصدیق و تحریک را از حرکات بدنی که شرایط خاص دارد جدا کنیم. بجای اینکه حرکات اعضا را عملکرد شخص و عامل بدانیم اپیکتتوس آنها به طور بی وقفه به عاملیت ما مشروط می داند یعنی اموری هستند که به ما و اراده ما مربوط هستند.

---

<sup>۱</sup> مثال پیاده روی اختلاف بین کلنانتس و خروسپوس را یادآوری می کند. کلنانتس پیاده روی را نفس حیاتی دانسته که توسط ذهن به پاها ارسال شده است. در حالی که خروسپوس آنرا خود ذهن خوانده است. (Scncca, Letter ۱۱۳-۲۳). در این مورد به In wood (۱-۱۹۸۵, ۵۰). مراجعه کنید جدا کردن اراده از عملکرد بدن در اپیکتتوس که در ان اراده مستقل است نشان دهنده تمایل او به کلنانتس است. یعنی ذهن از پاها جدا است آنگونه که ما جدا می کنیم مغز را از اعصابی که پیام هایی از دیگر اعضا به او می رسانند.

ادعای نهایی آنست هیچ چیزی بیرون از شخص قدرتی ندارد بر اینکه چه بخواهیم یا نخواهیم. اپیکتتوس این قوه را واقعیت نهایی ما می داند. آن ادعایی است در باب قدرت ما و عاملیت ما، آن مربوط به رفتار ذهنی است تا اینکه در جهان بیرون چه می توانیم انجام دهیم. عموماً، ما ملاحظه می کنیم آنچه مردم انجام می دهند را به این معنی که بدنشان را برای هدفی تکان می دهند پس اختیار دارند. اپیکتتوس موافق است. اما از آنجا که توجه ما و عملکرد ما همزمان نیست، اپیکتتوس ماهیت شخص را در روند ذهنی یا حالتی قرار می دهد که بر حرکت بدنی مقدم است و *prohairesis* از جهت لغوی یعنی پیش انتخاب یا انتخاب قبل از انتخاب که نشان از آن دارد این کلمه در روایون اولیه چگونه بوده است.<sup>۱</sup>

مشخص شد چرا من کلمه اراده را برای ترجمه *prohairesis* قرار دادم. این کلمه به ادعای اپیکتتوس نزدیک است که ماهیت فرد تصمیم گرفتن، هدف و ارزشیابی است. اراده بیان می کند که *prohairesis* وضعیت فردی است که باید مسئول پذیر باشد به آنچه به او مربوط است. علاوه بر این، این کلمه این مزیت را دارد که باعث سؤالاتی راجع به خودبنیادی ذهن نمی شود. وقتی ما فرد را در اراده اش تعریف می کنیم بدین سبب نظری در باب میزان اراده اش اتخاذ نمی کنیم، زیرا ما در نظر می گیریم مردم اراده ی دارند جدای از اینکه آنها از قبل مقدر شده اند یا جدای از علل پیشین هستند. اپیکتتوس خودبنیادی را به اراده نسبت می دهد و این صفتی است که او بیش از هر چیزی می خواهد ثابت کند تا اینکه از این کلمه استفاده اساسی داشته باشد.

---

<sup>۱</sup> SVFiii.1۷۳. مراجعه کنید. برای بی اهمیت بودن اصطلاح در روایون اولیه به Inwood

(۲-۱۹۸۵، ۲۴۰) مراجعه کنید.



### ۸,۳ آزادی اراده؟

به هر حال *prohairesis* قوه اراد است و بالطبع نامحدود و بی مانع است (I.۱۷,۲۱). معنا دار است که اپیکتتوس افراد را بطرف اراده آزاد سوق می دهد، اما به چه معنایی؟ این سؤال بسیار بحث شده است اما با تشکر از اثر عالی آقای سوسانه بوزین (۱۹۹۸)، البته لازم نیست این مسئله را اینجا دنبال کنیم (مراجعه شود به صفحه ۲۳۰).

تقریباً مشخص است که اپیکتتوس مفهوم اراده آزاد را پذیرفت البته به معنا نیست که اراده آزاد از تقدیر است (یعنی آینده باز یا امکان ها یا انتخاب های جایگزین) که پیش فرض دارد که مردم به سهم خویش از تقدیر قانع هستند. نگرانی او آزادی اراده از علیت مقدم و و یا سهم فرد نسبت به آینده و نیز قدرت انتخاب نیست بلکه آن آزادی از محدود شدن است توسط اتفاقات بیرونی و آزادی از محدود بودن توسط اشتباهات و عواطف است که ممکن چنین اتفاقاتی در اراده اثر داشته باشند.

اراده آزاد در این معنی، شرایط واقعی هر شخص نیست که در اینصورت اپیکتتوس تقدیر گرا نیست. درست است آن شرط واقعی و طبیعی شخص است و آن بدست آمدنی است اگر شخص قانون را به یاد داشته باشد که آرزوها و اجتناب ها در محدود اراده شخص باشد. بنابراین اراده شخصی که اپیکتتوس بیان می کند یک داده روانشناسانه کلی نیست بلکه یک پروژه سختی است در فلسفه رواقی کنترل نام دارد.

۱۱۷ "شخص بی مانع، می تواند به هرچه می خواهد برسد، او آزاد است. اگر او مجبور و محدود شود و بطرف چیزی بر خلاف اراده اش رانده شود او برده است.

چه کسی محدود نیست؟

<sup>۱</sup> Susanne Bobzien

کسی که امری را که برای او نیست نمی جوید.

چه چیزهایی برای من نیستند؟

هر امری که برای ما نیست چه داشته باشیم و چه نداشته باشیم و در صورت داشتن چه لایق آن باشیم و چه مستعد آن. امر بیرونی شامل بدن و اعضای آن و همچنین شامل کالاهای مادی است. در این صورت، اگر خود را به هر یک از این موارد متصل کنید، گویا این مال شما بوده است، مجازاتی همانند کسانی خواهی داشت که به دنبال چیزهای هستند که برای آنها نیست. این جاده ای است که به آزادی ختم می شود تنها جاده ای که ما از بردگی می رهاند و در پایان می توانیم بگوییم

مرا راهنمایی کن زئوس، مرا راهنمایی کن سرنوشت

به اهدافی که به من اختصاص داده شده است<sup>۱</sup> (۳۱-۱۲۸.۱.۴)

اپیکتتوس در این صفحات، آزادی یا خودبنیادی را بعنوان ذهنیتی تفسیر می کند که در چشم انداز آینده نمی تواند نا امیدکننده باشد زیرا چیزی نمی خواهد که نتواند تضمینش کند. آنچه می خواهد متعلق به اوست و برای اوست یعنی هماهنگی اش با عقلانیت و این لازمه اش یعنی استفاده درست از انطباعات که نمایانگر جهانند. موقعیت های بیرونی فی النفسه برای ما نیستند زیرا بیرون از اراده ما هستند. اما شخص آزاد با آن هماهنگ است با آنچه هست، با این فهم که آن شامل هر چیزی نمی شود که نمی خواهد زیرا خواسته های او شامل اموری بیرون از او نیست.

---

<sup>۱</sup> عبارات اخیر از کلانتس است به ص ۲۳ مراجعه کنید.

صفحه ای است که اپیکتتوس آزادی و تقدیر را در یک متن می آورد. تمرکز او بر تاریخ علی شخص آزاد نیست بلکه براینست که چگونه خودبنیادی شخص به شبکه ای از علل وابسته است که توسط تقدیر معین شده و در آینده بسط می یابد. اپیکتتوس تا اندازه ای، آزادی را به تقدیر گره می زند، او این کار انجام می دهد بدین طریق که شخص خودبنیاد با موقعیت معین شده بصورت داوطلبانه هماهنگ است بجای اینکه خواستار این باشد که چگونه شبکه علی با ظرفیت تصدیقی که کاملاً نامحدود است هماهنگ است.

## بزرگ منشی و آزادی

در فصل هفت، اپیکتتوس آنگونه در باب اراده صحبت می کند تا بتواند بین عمومیت انگیزه های شخصی و نوع دوستی و هنجارهای اجتماعی آشتی برقرار کند. دوباره صفحه ای را می آورم که در متن قبل ترجمه کردم:

هر جا که "من" و "مال من" باشم، اینجاست که هر موجودی لزوماً گرایش پیدا می کند. اگر آنها را در بدن قرار دهیم، بدن نیرو اصلی در زندگی ما خواهد بود. اگر آنرا در اراده قرار دهیم پس آن سلطه خواهد یافت. و همچنین امور بیرونی. اگر خود را اراده ام بدانم می توانم دوست کسی باشم-یا پسر یا پدر- از این رو این علاقه من خواهد بود - یکپارچگی، صبر، شکیبایی و همکاری و حفظ روابط انسانی خود را حفظ کنم. (۲۰-۲۲، ۱۹)

در اظهارات قبلی در مورد این قسمت (ص ۱۹۹)، من اپیکتتوس را اینگونه بیان کردم که اگر اخلاق و منافع افراد دیگر ادعای مستقیمی بر من داشته باشند، نباید با آنچه برای خودم می خواهم، رقابت کنند و از این رو، برای اطمینان از این امر، لازم است

خود و منافع شخصی را با دیدگاه اخلاقی مشخص کنیم. من یقین دارم در این صفحه این نظر اپیکتتوس است ولی سئوالی اینجا مطرح می شود ارتباطی که او بین یکی شدن شخص و اراده اش و بزرگ منشی بیان می کند.

چگونه اخلاق بدست می آید وقتی اراده را در موضوعی درونی خلاصه می کنیم که از حالت بدن و امر بیرونی جداست؟ برای روشن شدن و جواب این پرسش ، مفهوم بزرگ منشی را از منظر اپیکتتوس بررسی می کنیم.

من *integrity* را بکار می برم در ترجمه کلماتی چون *germaios* و *pistos.aidôs* دو یا بیشتر آنها را اپیکتتوس برای ربط استفاده می کند.

کلمه *aidôs* و حالت صفتی آن *aidêmôn* برای مشخص کردن صفات شرم، اعتدال ، احترام به رای عمومی و ملاحظه شان دیگران می باشد. *Aidôs* چیزی است که آشیل<sup>۱</sup> فاقد آن است زمانی که جنازه هکتور<sup>۲</sup> را به طرف مقبره پاتروکلوس<sup>۳</sup> می کشید و این همان چیزی است که فادرثا<sup>۴</sup> را باز می دارد از اینکه اشتیاق زناکار خویش را به هیپولیتوس<sup>۵</sup> آشکار کند. افراد که توسط *aidôs* برانگیخته می شوند ممکن است بعلت ترس از عدم پذیرش اجتماعی یا از دست دادن اعتبار خویش مهار شوند *aidos* نشان احترام به خود و و احترام درونی به هنجارهای اخلاقی است که وجدان می نامیم.

*Pistos* شخصی را توصیف می کند که راستگو، وفادار و پایدار است. *Gennaios* به معنای باسرافت و نجیب است در معنای اخلاقی یا اجتماعی که ما اینها در انگلیسی هم

---

<sup>۱</sup> Achilles

<sup>۲</sup> Ilcctor

<sup>۳</sup> Patroclus

<sup>۴</sup> Phaedra

<sup>۵</sup> Ilippolytus

داریم. روشهای آشنایی برای ارجاع به زبان یونانی وجود دارد که در آن نگرشی فضیلت مند نسبت به خانواده و هموطنان است و در زبانهای لاتین توسط کلماتی روزمره مانند *fides*, *pietas* و *honestas* مورد ستایش قرار می گیرند. مکتب رواقی کلمات *aidôs*، *pistos* و موارد دیگر را تعرف، شرح و طبقه بندی کرده بود اما اپیکتتوس از این کلمات استفاده نمی کند و آنها را فرض نمی گیرد.<sup>۱</sup>

بجای آن، ما باید در نظر بگیریم استفاده او از این کلمات برای مشخص کردن طیفی از خصوصیات است، برخلاف فضایل حکیم ایده آل، که بخوبی در میان شاگردانش طنین انداز شود و در تجربه و برنامه آنها قرار گیرد. در باب *aidôs* همچنین *prohairesis*، اپیکتتوس کلمه ای را بکار می برد در که سنت رواقی از آن استفاده تکنیکی می کردند و آنرا نکته مرکزی در مکالمه اخلاقی خویش کرده است با این تفاوت که *aidos* برخلاف *prohairesis* کلمه آشنایی در زبان یونانی بر شرم یا احترام در زبان انگلیسی بود.

همانگونه که گفتم، اپیکتتوس کلمه *aidôs* را با کلمات دیگر ترکیب می کند، و این تنها شامل *pistos* و *gennaios* نمی شود بلکه شامل کلمات *eleutheros*، *free*، *atarachos* و *undisturbed* هم می شود. همه اینها در مفهوم بزرگ منشی

<sup>۱</sup> در فلسفه رواقی استفاده تکنیکی از *aidos* وجود داشت برای نشان دادن گونه ای از احتیاط (SVF iii. ۴۳۲)، که به نوبه خود یکی از سه احساس به اصطلاح خوب بود (eupatheiai). برای بحث و مرجع به Kamtckar (۱۹۹۸) مراجعه کنید. در زمینه احساسات خوب به صفحه ۲۴۴ مراجعه کنید. نظری که در این عبارات وجود دارد *aidos* عقلانیت کامل را پیش فرض می گیرد که محدود به حکیم آرمانی است. اما هیچ کدام از اینها به استفاده اپیکتتوس از این کلمه مربوط نیست.

وجود دارد ، قبل از اینکه بپرسیم آزادی چه ارتباطی با آن دارد لازم است منظور اپیکتتوس از توصیف *aidôs* و *pistos* بعنوان طبیعی را بررسی کنیم:

۱۱۸ "خدا خویش را به شما سپرده است و می گوید من مطمئن تر از شما سراغ نداشتم آنرا برای من در حالت طبیعی مورد احترام ( *aidêmôn* ) و اعتماد ( *pistos* ) و با متانت ، آرام ، بی تشویش و دست نخورده " نگه دارید. (۲،۸،۲۳)

۱۱۹ "آیا ما احترام طبیعی داریم ؟

بله داریم.

کسی که این را از دست دهد آیا جریمه نمی شود از چیزی محروم نمی شود؟ چیزی را که متعلق به خودش است را از دست نمی دهد؟ آیا ما اعتماد ، محبت ، خیرخواهی و صبر طبیعی نسبت به هم نداریم ؟ آیا کسی خودش را از اینها محروم کند آسیب و صدمه نمی بیند؟" (۲،۱۰،۲۲-۳)

۱۲۰ " ما بالطبع چگونه هستیم ؟ آزادانه ، نجیبانه و محترمانه. آیا حیوانات دیگر شرمنده می شوند یا انطباعی از شرمندگی دارند؟" (۳،۷،۲۷)

در مکالمه ای او می خواهد بین احتیاط و اعتماد سازگاری ایجاد کند. اپیکتتوس نگرش معمول را با این گفته معکوس می کند که می گوید احتیاط برای ملاحظه اشیا بی است که به ما مربوط است ( *prohairesis* ) و اعتماد مربوط به احتمالات بیرونی است که از دسترس ما بیرون است. او اکنون خود و دانش آموزانش را متهم می کند که این اولویت ها را برعکس می کند:

۱۲۱. تا جایی که به مرگ ، تبعید ، درد و بیماری مربوط می شود در آنجا انگیزه ای برای لرزیدن و فرار پیدا خواهید کرد ، بنابراین چونان افرادی که در امور مهم اشتباه

می کنند، اعتماد طبیعی ما بطرف شتابکاری، بی فکری، بی پروایی و بی شرمی می رود و ما احتیاط طبیعی خود را به ناجوانمردی، بی پروایی، ترس و استرس تغییر می دهیم.

(۱۱-۱، ۱۰، ۲)

بر طبق سنت رواقیون، انسان انگیزه ای غریزی برای فضیلت دارد یا قوه فضایل را دارد و برای فعلیت این قوه معرفت و هماهنگی با حکیم لازم است. اپیکتتوس همانگونه که مطرح کردیم (ص ۳۳) در باب این موضوع ساکت است. بجای آن، او بر راه و برنامه تاکید دارد تا دستاورد، او با عبارات خاص خویش به اخلاق کامل و بزرگ منشی (aidôs)، بعنوان قوه طبیعی می پردازد در میان آنها شجاعت است که یکی از چهار فضیلت اصلی است (۴۳-۹، ۳۷-۱، ۶، ۲۸). ما نباید فرض کنیم که او اعتقاد دارد فضایل همه جانبه رواقی، قوه ای ذاتی است که براحتمی مردم می توانند انتخاب کنند و بدان برسند و نیز نباید فرض کنیم او نظریه ای در باب انگیزه های ذاتی برای فضیلت را تکرار می کند. بزرگ منشی که شاگردانش را به آن تشویق می کند یک حس ذاتی اخلاقی است.

این واقعیت که ما این حس را داریم این نتیجه گرفته نمی شود که ما کاربرد صحیح آنرا یاد گرفته ایم و نمی توانیم از آن سوء استفاده کنیم

مثل هر قوه ای، بزرگ منشی برای اینکه ما را به عملکرد شایسته هدایت کند نیاز به تمرین سخت دارد. بدون درک ارزش های رواقی (ص ۱۲۲)، ما ممکن است دچار اشتباه های زیادی بشویم در باب اینکه از چه می ترسیم یا به چی احترام می گذاریم. این وظیفه ما، به عنوان انسان است که از رفتار وحشیانه حیوانات غیر عقلایی فراتر رویم، ما اینکار را بوسیله هماهنگی با طبیعت عقلانیمان انجام می دهیم. این محتاج آنست آنگونه با خویش رفتار کنیم که صنعتگر با محصولش می کند:

"۱۲۲ هر چیزی توسط عملکردهای مربوطه اش حفظ و تکمیل می شود نجار توسط نجاری و و زبان دان توسط دستور زبان. اگر کسی عادت کند بدون رعایت گرامر بنویسد کارش تحلیل و از بین می رود ، به همین منوال شخص محترم با عملکردش محترمانه حفظ می شود و با عملکرد نامحترمانه از بین می رود(۱۱-۱۰،۹،۲)

نکته اصلی اپیکتتوس آنست که فقدان بزرگ منش بعثت انحراف در فرم طبیعی ما می باشد. از جهت اخلاقی ، ما بی طرف دنیا نمی آییم ، تحت این برداشت خوشبینانه، پیشرفت اخلاقی اساساً موضوع تلاش برای تحقق ذات خود است که توسط خداوند داده است .به عبارت دیگر، فقدان بزرگ منشی ضربه به خود است ، عدم استفاده صحیح از آنچه ما در ابتدا هستیم.

با مطالعه طبیعت گرایی که اپیکتتوس به بزرگ منشی نسبت می دهد ممکن است در مورد دلیل او از ارتباط آن با آزادی و آرامش بپرسیم. برای تحلیل این سؤال لازم است توجه کنیم او آزادی و بزرگ منشی به هم پیوسته می داند هر دو طبیعی هستند و به ما مربوط هستند و مستقل از امر بیرونی هستند و در تفاوت ما جای دارند و از جهت اجتماعی مفید هستند. دو صفحه مطرح در این باره چنین است:

۱۲۳ (در جواب به کسی که از منفعل بودن گلایه می کند)

"در این لحظه از من (اپیکتتوس)خواسته شده است کاری انجام دهم .من می روم و توجه می کنیم به سهمی که باید به عهده بگیریم با بزرگ منش و بدون آرزو یا اجتنابی نسبت به بیرون فعالیت می کنم به افراد دیگر نگاه می کنم ،که چه می گویند و چه می کنند ،نه برای نقد و تمسخر آنها ، بلکه برای تمرکز بر خودم که آن اشتباهات را نکنم.(۷-۴،۴،۶)"



۱۲۴ "هر چیزی ، هر جایی نابود شدنی است و می توان به آن آسیب زد. کسی که دل به چنین چیزی ببندد باید که آشفته حال و دلسرد گردد با آرزوهای انجام نیافته و اجتناب های کامل ، او دستخوش آشفتگی و پریشانی می شود. آیا ما نمی خواهیم حفظ کنیم از تنها چیزی که بر ما فرض شده است و قلمرو بردگی و نابود شدنی رها کنیم و کار کنیم بر اموری که نابود ناشدنی و طبعاً آزاد هستند؟ آیا ما نمی دانیم هیچ کس نفع یا ضرری برای دیگری ندارد الا اینکه علت تمام اینها قضاوت و داوری می باشد ؟ و این باعث نزاع داخلی و جنگ است.

آنچه اتیوکل<sup>۱</sup> و پلی نیس<sup>۲</sup> را ایجاد کرد همین بود-داوری آنها در باب قلمرو و در باب تبعید که دومی را بدترین چیز بد کرد و اولی را بهترین چیزهای خوب کرد. طبیعت هر فرد است که بطرف خوب رود و از بد بگریزد و باید ملاحظه کرد چه کسی مثل دشمن و توطئه گر ما را از اولی محروم می کند و به دومی که ضد آنست می خواند حتی اگر برادر ، پسر یا پدر باشد ، زیرا هیچ چیز بغیر از خوبی به ما نزدیکتر نیست.

اگر این امور خوب یا بد هستند ، هیچ پدر برای پسران یا برادر برای برادرش عزیز نیست ، اما همه چیز پر از جنگ ، توطئه است. اما اگر اراده درست تنها خوبی و اراده ناصحیح تنها بدی باشد چه جایی برای جنگ و دشمنی است؟ در باب چه چیزی؟ در باب چیزهای که برای ما نیستند؟ با کسانی که جاهل هستند ، با کسانی که تاسف دارند ، با کسانی که فریب دریاب آنچه واقعا اهمیت دارد خورده اند ؟

سقراط این مسئله را در ذهن خود نگه داشت ، همانطور که در خانه خود زندگی می کرد ، با حال و هوای بد همسر و فرزند بی احساس خود کنار آمد. هدف او (زن سقراط) از

<sup>۱</sup> Eteocles

<sup>۲</sup> Polyneices

شیطنت کردن چیست؟ تا او بتواند تمام آب موردعلاقه خود را بر روی سر خود ریخته و بر روی کیک تمبر ببندد [که توسط دوستش آلكیبيادکس<sup>۱</sup> به سقراط داده شده بود]. اما اگر من داوری کنم آنها ربطی و اهمیتی برای من ندارد چه می شود؟ اراده عملکرد من است هیچ ظالم یا اربابی نمی تواند برخلاف اراده ام مرا محدود کند و نه هیچ جمعیت و نه فردی و نه هیچ قوی یا ضعیفی. آن هدیه خدا به هر فردی است و آزاد از موانع است. داوری و قضاوت است که در خانه عشق ایجاد می کند و باعث توافق در جامعه و صلح بین ملل و باعث سپاسگذاری از خدا و اعتماد کامل می شود چیزها (امر بیرونی) برای ما نیست و مهم نیست.

در حالی که ما قادر به نوشتن و خواندن این مطلب هستیم و آنچه را که می خوانیم ، ستایش می کنیم ممکن است هنوز قانع نشده باشیم . بنابراین این گفته در مورد اسپارتان - شیرها در خانه ، اما روباهان در افسس- برای ما نیز صادق است: شیرهای کلاس ، اما روباههای بیرون (۳۷-۴,۵,۲۷)

هیچ مفهوم اخلاقی (۱۲۳-۴) در اپیکتتوس نیست که در مکالمات اپیکتتوس برخورد نکرده باشیم الا اینکه موضوعاتی عالی برای تحکیم فهم ما از روانشناسی اخلاق است. بجای پرداختن به نکات اخلاقی بعنوان حالتی که دغدغه او نیست ، با فهم شایسته و دقیق از هویت انسانی ، او آنرا(اخلاق) بعنوان همه ابعاد عرضه می کند. هویت اراده انسان است و تنها جز ناشدنی است که ما داریم و هستیم. بواسطه اراده است که ما آگاهییم و نیز خود آگاهی داریم - خودمان را می شناسیم و می اندیشیم که هستیم و دلیل می آوریم که چگونه باید زندگی کنیم.

---

<sup>۱</sup> Alcibiadcs]

اراده ، در فلسفه اپیکتتوس ، یک جنبه نظارت اساسی دارد که در تمایل ذاتی افراد برای احساس شرم ، احترام به دیگران و مطابقت با هنجارهای اجتماعی بروز می یابد. به هر حال ، تمرکز بر نظارت که او دانش آموزان خویش را بدان می خواند عقیده یا قرارداد اجتماعی نیست بلکه شخصیت آنها و مبانی ارزش ها در فلسفه رواقی است.

آنچه او مرتباً از آنها می خواهد که به آنها احترام بگذارند و ایمان بیاورند ، صرفاً خود اصلی آنهاست(مراجعه کنید به متون صفحات ۱۸۹،۱۳۹،۱۱۰) یعنی اراده خودبنیاد آنها و بی تفاوتی آنها نسبت به آنچه جهان با آنها می کند.

چگونه این توصیه اخلاقی است و چگونه می تواند شامل آزادی و آرامش باشد؟ در صفحه ۱۲۴ اپیکتتوس برادرکشی برادران ، اتوکل و پولینیس ،(فرزندان ناسپاس ادیپوس) را رد یابی می کند تا علاقه آنها به دستاورهای حکومتی و نیز اجتناب از تبعید را مشخص کند .

در نتیجه این ، آنها به طور همزمان خودبنیادی را رها کردند ، آرامش از بین رفت و جنگ را به مردم خود تحمیل کردند و هنجارهای ابتدایی صداقت برادران را از بین بردند. ادعای اساسی اپیکتتوس این است که هرگونه بها دادن بی قید و شرط به احتمالات بیرونی از بین بردن حرمت نفس است( بیشتر ارج نهادن به امور بی تفاوت تا عقلانیت و خوبی های درونی) و یک دستور العمل خاص برای عدم صداقت در رفتار فرد نسبت به افراد دیگر است

همانطور که دیدیم اپیکتتوس در باب فضایل سنتی رواقی و تحلیلشان درباره حالات خوشبینانه خاص حکیم ایده ال ساکت است. بجای آن ، او برجسته می کند خصوصیتی که من بزرگ منشی نام نهادم ، نه تنها آنها را طبیعی می داند به معنای مناسب برای تعالی انسان بلکه آنرا قوایی می داند که مردم از جهت درونی بدان مجهز شده اند گرچه

به طور معمول در شناخت و استفاده از آنها کوتاهی می کنند (۱،۱۲،۳۰). این تغییر حاکی از این نیست که فهم او از زندگی مطابق با طبیعت رواقی ضعیف شده است. ایده خطا ناپذیری موضوع او در "گفتارها" نیست. هدف مکالمات، ترغیب دانش آموزان برای اذعان به این است که آنها به منابعی مجهز شده اند تا پیشرفت معنادار در زندگی رواقی داشته باشند. آنها چه چیزی را برای خودشان می خواهند - در هماهنگی با جهت الهی جهان، آزاد زندگی کنند و شخصی محترم باشند، یا چون بردگان زندگی کنند و موجودات پریشانی چون حیوانات فاقد عقل باشند.

بحث من صفحه ای است که به اتیکلس و پلینیس می پردازد نشان می دهد دغدغه برای خویش که اپیکتتوس مطرح می کند با نوع دوستی سازگار نیست بلکه به آن نیاز دارد. با این وجود، برخی از نظرات او این تصور را ایجاد می کند که او به دانش آموزان خود توصیه می کند که جدائی را که بنوعی در خود فرو رفتن است تمرین کنند تا به عنوان یک رفتار اخلاقی قابل تحسین تلقی شود. سئوالاتی باقی می ماند اینکه مطالب مطرح شده در این فصل و فصل قبلی چگونه به موضوع دوم فلسفه-پاسخ و رفتار مناسب نسبت به افراد دیگر- مرتبط هستند. این موضوع فصل نهم است.

**خوانش بیشتر و یادداشت ها**

**عقلانیت، خود، شخصیت**

فلسفه ذهن رواقی، که طرح کلی آنرا در بخش اول این فصل آوردم، موضوعی بسیار پیچیده است برای منتخبی از متون پایه به LS ۵۳ و برای بحث های جزئی تر به Long (۱۹۸۲b), Long (۱۹۹۹), Long (۱۹۹۲), Inwood Annas (۱۹۹۲) مراجعه کنید. در Long (۱۹۹۱) من در باره فلسفه ذهن اپیکتتوس با توجه ویژه به مفهوم خود، آنگونه که در کلام اپیکتتوس منعکس شده است "استفاده درست از انطباعات" و همچنین درباره مفهوم اراده بحث کرده ام. در باب عقلانیت ذهن، که حالات عاطفی را هم در بردارد، به Frede (۱۹۸۶) مراجعه کنید. برای خود آگاهی بعنوان اطلاعات اولیه زندگی حیوانی (شامل انسان هم هست) به Long (۱۹۹۳a) مراجعه کنید. برای مفهوم رواقی "برای من" به Long (۱۹۹۷) مراجعه کنید.

### اراده و آزادی اراده

برای مطالعه بیشتر در باب مفهوم اراده به کتب ذیل مراجعه کنید: Dobbin (۱۹۹۱)، (۹-۱۹۷۸) Dragona-IVlonachou و هر دو به تفاوت استفاده ارسطو از این اصطلاح پرداخته اند. همچنین به کتب زیر نگاه کنید :

(۲۰۰۰) Sorabji, (۱۹۹۶) Gourinat, (۱۹۸۸) Kahn, (۱۹۸۲) Dihle. فرض شده است آزادی که اپیکتتوس به اراده نسبت می دهد آزادی از تقدیر و شبکه علی نیست اما Dobbin (۱۹۹۱) با توجه به این ادعا که حتی خداوند هم نمی تواند اراده را محدود کند، بحث می کند که اپیکتتوس به نظر می رسد شکاف روشنی در شبکه علی وابسته به زئوس ایجاد می کند که توسط رواقیان سرنوشت خوانده شد (ص ۱۲۱).

استدلال دوبین ، که اپیکتتوس را چنان می بیند که به نقد ارسطوئیان (Peripatetic) در باب جبرگرایی رواقی جواب می دهد ، به دقت از جهت صوری ترتیب داده شده است ، اما من نهایتاً آنرا قانع کننده نمی دانم.

این سخن که حتی زئوس ، عامل کلی علیت ، نمی تواند کسی را مجبور به تصدیق کند ، مستلزم این نیست که تصدیق مستقل از علیت پیشین باشد. آنچه در پی آن است این است که هیچ چیز از جمله زئوس نمی تواند یک شخص را محدود کند ، به این معنا که افراد را مجبور کند خواسته های متفاوت از خود داشته باشند: یعنی اراده به خودی خود مشمول اجبار نیست ، پرسش از علیت آنرا کاملاً باز می گذارد (Bobzien) ۳۳۵ : ۱۹۹۸. با این وجود ، اراده کامل رواقی کاملاً با اراده زئوس مطابقت دارد و از آنجایی که آن اراده خود بخشی از زئوس است ، اپیکتتوس جایی برای آزادی که واقعاً مستقل از علیت الهی باشد ، باقی نمی گذارد.

پرسش در باب نظر اپیکتتوس در باب اراده آزاد بخوبی توسط بوذن (Bobzien) (۱۹۹۸) مطرح گردید. او به عقیده من کاملاً قانع کننده استدلال می کند که مفهوم اراده و "آنچه به ما بستگی دارد" مطابق با مسئله کلاسیک آزادی در مقابل جبرگرایی پیش نمی رود (موضوعی فیزیکی برای خروسپوس بود) اما به عنوان راهنمایی اخلاقی ، این امکان را فراهم می آورد که مردم بین قلمرو ذهنی "چیزهایی که به ما وابسته هستند" و هر آنچه که بیرون از این قلمرو باشد ، تفاوت قائل شوند. در این موضوع ، من نظر او را پذیرفته ام.

بزرگ منشی

تلقى اپیکتتوس از *aidôs* و اصطلاحات دیگر که من تحت عنوان بزرگ منشی آورده  
ام موضوع مقاله ای عالی (Kamtekar ۱۹۹۸)

می باشد. او با جزئیات قانع کننده ای نشان داد چگونه اپیکتتوس از سنت رواقی جدا  
شد. او یک مورد عالی از تفسیر *aidôs* می آورد کلمه ای چون آگاهی . من تلاش  
نکردم تمام تفاسیر او را در تلقی ام بیاورم. اما مطالعه او را به عنوان یکی از بهترین  
گزارش های فلسفه آموزشی اپیکتتوس توصیه می کنم.

هر چند اپیکتتوس هیچ وقت به فلسفه رواقی میانه چون پانسیوس بر نمی گردد تمرکز  
او بر آزادمنشی، که در نجابت، مستمر بودن، دقت در امور جزئی و اخلاق را در بر می  
گیرد، بیان سیسیرو از اخلاق پانسیوس را در بخش دوم کتاب *De officiis* بیاد می  
آورد. در آنجا سیسیرو در بحث پیرامون فضیلت اعتدال با رفتار بجا سرو کار دارد. تفسیر  
سیسیرو از رفتار بجا با حالات خوب سرو کار دارد تا خودشناسی خشکی که متعلق به  
اپیکتتوس است اما این ممکن است نظر او باشد تا میراث پانسیوس. در هر صورت  
پانسیوس مقدمه ای است برای اپیکتتوس که اخلاق رواقی در زمینه پیشرفت را توسعه  
دهد (جدا از اینکه حکیم قدیس باشد) او، مثل اپیکتتوس، به حس ذاتی اخلاق انسان  
اهمیت می دهد (Cicero, *De officiis* ۱. ۱ ۴). ما زمینه های مشترکی بین  
اپیکتتوس و پانسیوس برای تلقی از نقش های اجتماعی پیدا کردیم (فصل نهم کتاب).

## فصل نهم

### عملکردها و احساسات مناسب

"از همدردی کلامی با شخص [پرشان] دریغ نکنید و اگر فرصتی پیش آمد ، در ناله های شخص مشارکت کنید. اما مواظب باشید که در درون خود نیز ناله نکنید"

(Euch. ۱۶)

#### ۹-۱ آشنایی

اپیکتتوس آموزش کلی خود را در این مقدمه قرار می دهد که اموری که به ما مربوط هستند(اراده و بزرگ منشی) تنها قلمرو خوبی و سعادت هستند. آموزش باید بر کمال این حالات ذهنی متمرکز باشد ، با این هدف که تلاش کند مطمئن شود که آرزوها و اجتناب ها در مسیر درست و موثر است و نیز ما را دچار اختلال عاطفی نکند و عملکرد طبیعی ما را به عنوان موجودات منطقی تضعیف نکند. این زمینه تلاش (که او موضوع اول می نامد-مراجعه کنید به بخش ۴-۴) به ما می گوید هویت راستین انسان چگونه که هست ما را از حیوانات غیر عقلانی جدا می کند و استعدادها و قوای انسانی ما را با سازنده الهی وجودمان هم تراز می کند. اما ، درمورد هویت‌های احتمالی ما به عنوان



افراد منفرد در یک زمان و مکان خاص با نقش‌ها و روابط و شخصیت‌های مربوطه، چیزی نمی‌گویند.

مفهوم اپیکتتوس از بزرگ منشی "ذاتی" جامعه‌پذیری ما را پیش فرض می‌گیرد، اما اگر تمرین احترام و اعتماد به نفس بخش اساسی در هویت انسانی ما است باید بدانیم دقیقاً که هستیم و بعنوان پدر و مادر، برادر و خواهر، شهروند یا بعنوان کسی که در مشاغل و فرصت‌های فراغت درگیر هستیم بر ما چه چیزی لازم است. مطالعه این هویت‌های دومی آن چیزی است که اپیکتتوس مطالعه دوم می‌داند.

ما قبلاً با توضیحات کلی وی درباره این مسئله روبرو شده ایم (ص ۱۱۵). مثل رواقیون اولیه، او می‌گوید آن "با آنچه مناسب است" (*kathêkon*) سروکار دارد اما او فوراً اضافه می‌کند: "من نباید بی حرکت (*apathês*) چون مجسمه باشم بلکه باید روابط طبیعی و اکتسابی خود را، به عنوان یک مرد وظیفه‌شناس و پسر، برادر، پدر و شهروند حفظ کنم (۳،۲،۴)۱. "Unmoved" کلمه استاندارد رواقی برای ذهنی است که عواطف غیر عقلانی چون حسد، وحشت، اضطراب، شهوت از آن غایب است. اپیکتتوس این کلمه را به همین منوال استفاده می‌کند ارزیابی معنی او در این صفحه، "چون مجسمه نیست"، مهم است. او به دانش‌آموزان خود توصیه نمی‌کند که در روابط انسانی خود عاطفی باشند، اما به آنها می‌گوید که به اندازه کافی برای افراد دیگر باز باشند برای افرادی که تحت تأثیر رابطه هستند که او در کنار آنها قرار دارد - و نه چون سنگ و غیر قابل نفوذ باشند. پیوند روشن او بین "آنچه مناسب است" و "بی حرکت نباش" در میان نویسندگان رواقی دیگر بی نظیر است. اینکه اپیکتتوس از چه

---

۱. من *eusebês* به وظیفه‌شناس ترجمه کردم. آنرا بیش از وظیفه مذهبی در نظر گرفتم (در ترجمه لغوی آن) که برعکس کلمه لاتینی *pius* است که هنجارهای دینی، قومی و مدنی را شامل می‌شود.

احساساتی و چه درجه از احساسات دفاع می کند سئوالاتی برای بعد است . اولین موضوع من در این فصل ، برخورد او با ارتباط بین هویت اولیه ما به عنوان انسان و رفتار مناسب برای ما در نقش های ثانویه است.

## ۹-۲ وظایف و نقش های انسانی

در مکالمه ای تحت عنوان " چگونه می توان اقدامات متناسب فرد را از هویت های او کشف کرد (*onomata*) " ، اپیکتتوس با اشاره به دانش آموزی آغاز می کند:

"۱۲۵" اول مطالعه کن که هستی . اول بعنوان انسان ، یعنی ، کسی که چیزی معتبر تر از اراده (*prohairesis*) ندارد زمانی هر چیز تابع آنست که آنرا آزاد و فرمانروا نگه داریم . بنابراین ، با داشتن دلیل و عقل ، از چه موجوداتی جدا می شوی . شما از جانوران وحشی جدا می شوی ، شما از گوسفندان جدا می شوی (۲-۱۰، ۱) .

ما باید با دقت توجه کنیم که اپیکتتوس به دانش آموز نمی گوید که باید خود را با اراده خود بنیاد یکی بداند. او این را به عنوان شناسایی اولیه و واقعی انسانها پیش می برد ، در اینجا، و در جای دیگر گفته شد ، او کلمه انسان (*anthrôpos*) را با اشاره ضمنی به آنچه گونه های ما به طور شایسته هستند بکار می برد. طبق این توضیح ، کسانی که نتوانند خود را با اراده خود بنیاد و شخصیت اخلاقی مشخص کنند ، که او اشاره کرد به طور شایسته انسان نیستند آنها به طور حرفه ای کلمه انسان نیستند. (مراجعه کنید به ص ۱۱۰). رد پای این مفهوم امروزه همچنان در استفاده از اصطلاح " غیرانسانی " ادامه دارد. اما ما این کلمه را برای مصادیق شرارت اختصاص داده ایم.

برعکس ، از نظر اپیکتتوس ، " انسان " هویتی بسیار شرافتمندانه است که بیشتر ما نسبت بدان فاصله داریم.

بلافاصله در جملات بعدی ، که قبلاً آن را بیان کردم(ص ۲۰۰) ، اپیکتتوس شناسایی اولیه را تقویت کرده و به شاگردانش می گوید خود را بعنوان شهروند بخش اصلی جهان ملاحظه کنند با این ظرفیت که مشی الهی را درک می کنند و درباره نتایج آن استدلال می کنند. سپس با توجه به کلمه *epangelia* که از جهت لغوی به معنی اعلام یا کار است او می پرسد که این در مورد یک شهروند چیست و پاسخ می دهد:

"۱۲۶" به هیچ چیز صرفاً به عنوان علاقه شخصی نپرداز ، در باب هیچ چیز تفکر مکن چنانکه آن مجزا است ، به عنوان دست یا پا اگر دلیل داشته باشند و ساختار طبیعی(جهان) را بفهمند آنها نمی توانند بدون مراجعه به کل انگیزه یا خواسته ای داشته باشند" (۲،۱۰،۴).

شهروند جهان یک مفهوم با زمینه پیچیده رواقی است. به طور خلاصه منظور این است که جهان به گونه ای سامان یافته است که برای سکونت انسان شایسته است و دارای عقل الهی است ، که بعنوان نسخه ای از استدلال صحیح است و باعث می شود انسان ها جدای از ملیتها و علایق محلی با خداوند در قانون مشترک و همچنین در جامعه مشترک سهیم باشند<sup>۱</sup>. اپیکتتوس مفهوم مورد علاقه خویش را برای اخلاق و روانشناسی از هر جایی انتخاب می کند شهروند جهان ( یا آنچه بعداً می آید خویشاوندی با خدا) وضعیتی است که در هر شرایطی مردم را در حالت همدردی و تعامل قرار خواهد داد که چشم انداز مرگ و بیماری را هم در بر دارد<sup>۲</sup>.

---

<sup>۱</sup> برای شرح کامل "شهر کیهانی" به ( Schofield ۱۹۹۱) مراجعه کنید.

<sup>۲</sup> مراجعه کنید به ۶-۲،۱۰،۵ و ۱۲-۳،۲۴،۱۰-۹ و ۹-۱،۹. Cf. جایی که او به طور غیرتاریخی «شهروند جهان» را به دهان سقراط می گذارد.

او از دانش آموزان دعوت می کند در تمام موقعیت ها و شرایط احتمالی خود را در نقشهای شبه سیاسی در نظر بگیرند ، که از طرف مقامات عالی تعیین شده تا نقش مناسب خود در اداره عالی جهان داشته باشند. الزام او به دانش آموزانش این بود که هویت خود را مرور کنند و از آنها می خواست با چشم انداز کلی به عالم شروع کنند چنانکه نخبگان رومی در باب خدمات اجتماعی انجام می دادند .

گزیده ای از دو گفتمان دیگر نشان می دهد که چگونه نقش شهروندی جهان باید بر درک افراد از هویت محلی آنها تأثیر بگذارد. اپیکتتوس

با تشریح "اراده الهی" و الزام سازگاری با آن ، نه اینکه آرزو کنیم متفاوت باشد(ص ۱۵۳) ادامه می دهد :

۱۲۷ " آیا ممکن است از مردم فرار کرد؟

چگونه ممکن است؟

آیا می شود در مصاحبت آنها را تغییر داد؟

چه کسی این امتیاز را به ما داده است؟

پس چه چیز دیگری وجود دارد و ما برای برخورد با آنها چه منابعی می توانیم پیدا کنیم؟

این نوع از منابع ، به موجب آن ، آنها آنچه را که به نظر می رسد خوب است ، انجام می دهند ، اما ما باید با طبیعت هماهنگ باشیم.

شما هنوز ناراحت و ناراضی هستی. اگر تنهایی علت آنرا انزوا می دانی اگر در گروهی هستی مردمان را دزد و توطئه گر می دانی و گاه تقصیر را گردن پدر و مادر ، بچه ها

برادرها و همسایه ها می اندازی. اما وقتی تنها هستید ، باید آن را صلح و آزادی بنامی و خود را مانند خدایان بدانی، وقتی در یک گروه هستید ، نباید آنرا یک جمعیت و سر و صدا و امر ناخوشایند بنامید ، بلکه آنرا جشنواره و تجمع بدانید و همه چیز را با خوشحالی بپذیرید.

پس مجازات کسانی که قبول نمی کنند چیست؟

همانگونه باشند که هستند

کسی که دوست ندارد تنها باشد

اجازه دهید در انزوا باشد

کسی که والدینش را دوست ندارد

اجازه دهید پسر بدی باشد و شاکی باشد

کسی که بچه هایش را دوست ندارد

اجازه دهید پدر بدی باشد

او را به طرف زندان راهنمایی کنید.

چه زندان؟ او در کدام جایگاه قرار دارد. او در جایی برخلاف اراده اش است. اگر کسی برخلاف اراده خویش باشد او در زندان است. سقراط در زندان نبود زیرا او در جایگاه اراده خویش بود."

"(۲۳-۱۸،۱۲،۱)"

و اکنون:

۱۲۸ "هر چیزی از جمله خودت را از دیگری گرفته ای (یعنی خدا)، اگر چیزی از تو بستاند آیا او را ناسزا و نقادی می کنی؟ با چه هویت و هدفی تو آمده ای؟ خدا نبوده است که تو را آورده است؟ آیا او روشنایی را به تو نشان نداد؟ آیا او به شما کارگران شفیع چون قوای حسی و عقلانیت نداد؟ او برای چه شما را به اینجا آورد؟ آیا او فانی بود؟ آیا اینگونه نبوده است که کسی با سهمی از گوشت بر زمین زندگی کند و نظاره گر اداره جهان باشد و بعد از مدت کوتاهی به جمع و گروه بپیوندد؟ آیا نمی خواهی برای مدت کوتاهی که به شما داده شده تماشاگر جشنواره و مراسم باشی ، و وقتی نوبت شما می شود به خویش سجده نمایی و از او برای آنچه دیده ای و شنیده ای تشکر نمایی؟

نه ، من می خواهم به جشنواره بروم.

مبتدیان دوست دارند که شروع آنها ادامه یابد و احتمالاً افراد المپیک نیز دوست دارند ورزشکاران دیگری را ببینند. اما جشنواره پایان دارد. چون شخص شاکر ، چون شخص محترم ترک کن ، عازم شو. جایت را به دیگری بده . لازم است آنها زاده شوند آنگونه که تو زاده شدی و پس از به دنیا آمدن آنها به فضای و مسکن و شرایط احتیاج دارند. اما اگر نفرات اول راه ندهند ، چه چیز باقی می ماند؟ چرا تو سیر نمی شوی ؟ آیا به اندازه کافی نداشتی؟ چرا دنیا را شلوغ می کنید؟ (۴،۱،۱۰۳-۶) مراجعه به ص ۹۰،۱۶۹-۴،۱،۱۰۸)

با چنین صفحه واضحی ، اپیکتتوس هویت و تمایل عاطفی متناسب با "شهروند جهان" را نشان می دهد. بعد از صفحات ۱۲۵ و ۱۲۶ اپیکتتوس به جزئیات خاص "وظایف" می پردازد:

۱۲۹ " بعد ، در نظر داشته باش تو پسر هستی .

وظیفه این نقش چیست؟ اینکه تمامی داشته های خویش را داشته های پدر دانی ، کاملاً مطیع او باشی ، عیبجویی او پیش کسی نکنید نگویی و کاری نکنی که باعث آسیب به او شود در هر چیزی متفاوت باشید و تا آنجا که ممکن است با او همکاری کنید. بعد به یاد داشته باش که تو برادر هستی ، هنجارهای این نقش نیز متفاوت ، با حرمت و سازگاری است ، هرگز در برابر او به هر چیزی غیر از اراده خود ادعا نکنید اما چنین اموری را با خوشحالی تصدیق کنید زیرا ممکن است بهتر از آنرا در حوزه اراده خویش داشته باشی . در نظر بگیرید که در ازای گرفتن کاهو ، شاید ، یا یک صندلی ، چقدر قدردان قدردانی وی باشید ، چقدر به دست آورده اید.

بعد، اگر عضو شورای شهر هستی ، اگر جوانی ، آنرا بخاطر بسیار، اگر پیر هستی، پیری بخاطر بسیار و نیز اگر پدر هستی، آنرا از یاد نبر. وقتی در باب این هویت ها فکر می کنید اقدام مناسب را انجام دهید . اگر شما بروید و عیبجویی برادران را بکنید ، من به شما می گویم شما فراموش کردی که هستی و هویت تو کدام است". (۱۲-۱۰,۷,۲)

با توجه به معنی کلمه انسان (*Anthrôpos*) اپیکتتوس به روابط خانوادگی ، اداره عمومی و مراحل زندگانی بعنوان هویت اصلی می پردازد که رفتار مناسب با هر نقش را نشان دهد. برای پسر واقعی بودن باید در خور فرزندی باشی ، برای برادر واقعی بود باید برادرانه باشی ، ارتباط خونی بتنهایی کافی نیست که تا چیزی را در این راه مشخص کند.

اگر لازمه رفتار مناسب این است که در رابطه با دیگران محتاط و مراقبت داشته باشیم چگونه آن با حرف همیشگی اپیکتتوس که باید مراقب " آنچه به من مربوط است " باشم و نسبت به امر بیرونی بی تفاوت باشم سازگار است؟ ماهیت پاسخ وی در اظهارات وی وجود دارد که یک برادری برادرانه و بهتر از آن در حوزه اراده قرار دارد. منظور

اپیکتتوس آن است فایده اخلاقی و عاطفی محتاط بودن بسیار بیشتر است از امتیازهایی موضوعی که به دیگران می دهیم.

از ما خواسته می شود روابطی را که در آن با دیگران قرار می گیریم ، نه به عنوان امر بیرونی بلکه به عنوان عناصر تشکیل دهنده هویت شخصی خود در نظر بگیریم و از این رو آن متعلق به قلمرو اصلی و اراده ما است . یادآوری یک بخش کلیدی از فصل قبل (صفحه ۱۹۹):

"اگر من آنجا باشم ، جایی که اراده من است ، بنابراین من تنها دوست و پسر و پدر خواهم شد آنگونه که باید باشم"

عملکرد صحیح نقش های اجتماعی فرد - موضوع دوم اپیکتتوس-هم از نظر بیرونی و هم از نظر درونی جهت گرا ست. آن بیرونی است از این جهت که مستلزم حساسیت نسبت به صداقت و ادعاهای افراد دیگر است اما آنچه درباره اشخاص دیگر است که باید ما را نگران کنند ، نحوه برخورد آنها نیست و نه اینکه چگونه هستند و با ما چگونه برخورد می کنند بلکه اینست که ما در رابطه با دیگران چگونه باشیم. رابطه مربوطه به طور کل یک طرفه است ، ما در ارتباط با آنها و نه آنها در ارتباط با ما. همانگونه که اپیکتتوس در باب اساس روابط شایسته می گوید ، به این علت است مثل هر چیزی دیگری که سروکار داریم آنها باید در محدوده اراده و بزرگ منش انسان ترجمه شوند. ۱۳۰ " به این دلیل ، خوبی بر هر رابطه ای مقدم است ، حتی پدرم نگرانی من نیست بلکه تنها خوبی نگرانی من است

آیا تو سرسختی؟

بله ، آن طبیعت من است. آن سرمایه ای است که خداوند به من داده است . بر این اساس ، اگر خوبی از عدالت و نجابت متفاوتتر است پس باید با پدر ، برادر ، کشور ، و هر



چیز دیگر خداحافظی کرد. آیا من می توانم از خوب خودم صرف نظر کنم تا تو چیزی بدست آوری ، و راهی به شما نشان دهم؟ در ازای چه چیزی؟

من پدر شما هستم

شما خوبی من نیستید

من برادر شما هستم

اما شما تنها خوبی من نیستید ،اگر خوبی را در اراده درست جای دهیم ، نگهداری واقعی چنین رابطه ای خوب است و همچنین شخصی که از امور معین بیرونی صرف نظر می کند خوبی را حاصل می کند.

پدرم اموال مرا توقیف می کند.

اما او آسیبی به تو نمی زند.

برادر من قسمت اصلی زمین را بدست می آورد.

همانگونه که او می خواست. او نمی تواند صداقت و حالت برادرانه شما را بگیرد. چه کسی می تواند این سرمایه را از شما بگیرد؟ حتی زئوس نمی تواند.

زیرا او نمی خواهد ، زیرا او آنرا برای من قرار داده است و آنرا به من داده آنگونه که خویش دارد بی مانع ، بی محدودیت و بی مشکل".

(۱۰-۳،۵)

برای ارزش گذاری این متن ، باید آن را با اظهارات قبلی اپیکتتوس در مورد نقش پسر بودن ترکیب کنیم. او سابق ادعا کرد که هیچ محدودیتی برای احترام شایسته به فرزندی وجود ندارد. در اینجا ، برخلاف ظواهر ، همان نظر را مطرح می کند. ما والدین خود را

انتخاب نمی کنیم (۱،۱۲،۲۸) و برخی والدین در خور این لقب نیستند (۳،۱۸،۵) در باب والدین ، تا آنجا که به فرزندان مربوط است، مساله این نیست که آنها چگونه با ما رفتار می کنند بلکه ما چگونه با آنها رفتار می کنیم . ما مسئول نیستیم که والدین و بستگان چگونه رفتار می کنند (۱،۱۲،۳۳). در این موارد هیچ نگرانی در باب ما و صداقت ما نیست. اگر اجازه دهیم رفتار آنها با ما باعث دلنگرانی ما شود بزرگ منشی ما که دارای ارزشمندی است بخطر می افتد.

ارتباطی قوی و هماهنگ بین نظریه درون گرایانه اپیکتتوس و برنامه های اجتماعی او وجود دارد. خواه سعی در پیشرفت خودبنیادی خود داشته باشیم (اولین موضوع او) یا در بهبود روشهای برخورد با افراد دیگر ، از ما انتظار می رود که به طور مداوم به اهمیت استفاده صحیح از انطباعات خود پی ببریم و به آن بعنوان مرکزیت هویت انسانی پردازم و تسلیم خداوند شویم در آنچه که در بیرون از حوزه "آنچه به ما مربوط است" می باشد. اپیکتتوس اصول کلی مانند نقش های مقرر پدر ، پسر و غیره را بر علیت و چینش وظایف بر اساس اولویت را ترجیح می دهد. با این وجود ، او می داند که انسان ها از نظر شخصیتی تفاوتهای زیادی با هم دارد و بینش نسبت به شخصیت فردی عنصر اساسی آموزش است که توصیه می کند.

۱۳۱ " مردم در آنچه عقلانی یا غیر عقلانی می دانند متفاوت هستند و براساس تلقی شان در باب خوب و بد یا آنچه مورد علاقه هست یا نیست عمل می کنند. به همین دلیل ما نیاز به آموزش داریم تا یاد بگیریم که چگونه تصور خود را از موارد معقول و غیر منطقی برای موارد خاص ، هماهنگ با طبیعت قرار دهیم<sup>۱</sup>. اما برای قضاوت درباب

---

<sup>۱</sup> برای درک درست پیش فرض های متناسب برای موارد خاص به ص ۸۰ مراجعه کنید.

آنچه عقلانی و یا غیر عقلانی است ، نه تنها از ارزیابی های خود در مورد امور بیرونی بلکه از [ارزیابی های ما] از آنچه متناسب با نقش فردی ماست استفاده می کنیم.

شخصی منطقی می داند لگن حمام (شخصی دیگر ) باشد با این ملاحظه ، اگر او این کار را نکند ممکن است شلاق بخورد و از غذا محروم شود در صورتی که اگر او این کار را انجام دهد او در معرض درد و رنج قرار نخواهد گرفت. اما برای شخص دیگر آن غیر قابل تحمل است ، او نمی تواند آنرا انجام دهد. اگر از من بپرسی :

آیا لگن را بکار ببرم یا نه ؟

من به شما می گویم ارزش دریافت غذا نسبت به دریافت نکردن آن بیشتر است و ارزش شلاق خوردن کمتر از شلاق نخوردن نیست بنابراین اگر نتیجه گیری های خود را بر اساس این معیارها اندازه می گیرید ، پیش بروید و آن را شروع کنید.

آن می تواند تحت نفوذ من باشد.

این بر شماست نه بر من که سؤال پرسیم. زیرا شما خودتان را می شناسید و شما هستید به خودتان ارزش می دهید و قیمت خود را می دانید . بر مردم متفاوت است که به چه قیمتی خود را می فروشند"

(۴-۱،۲،۱۱-۱،۲،۵ و همچنین رجوع به ص ۹۸)

در پایان صفحه اپیکتتوس مثال هایی از افراد قهرمان می آورد که مرگ یا خطر مرگ را بر به خطر افتادن حرمت نفس ترجیح داده اند . او آنها را در تقابل با کسانی می بیند که با محاسبه بیرونی نقش ویژه خود را فراموش می کنند (۱،۲،۱۴).

این قبیل افکار در صفحه ۱۳۱ نشان می دهد او کسی(شاید برده ای) را که به ارباب در نیازهای بهداشتی خدمت می کرده است نقد می کند و او کسی را که از این امور

بیزار است ستایش می کند.<sup>۱</sup> اپیکتتوس تحقیر مرسوم در انجام امور جزئی را نمی پذیرد (چیزی که رواقیان آنرا بی تفاوت می دانستند) اما آنرا به عنوان معیار شخص می داند که هر کاری انجام می دهد تا از درد بدنی آزاد شود. نکته او اینست در تصمیم بر اینکه چه امری درست و عقلانی بر انجام دادن است ما هرگز سود و زیان مادی را ارزیابی نمی کنیم، ما (خواه اعتراف کنیم یا نکنیم) شخصیت فردی خود را به میان می آوریم و آنها را در قضاوت های رفتار معقول خود دخیل می کنیم. چگونگی عملکرد مردم، بخصوص زمانی که باید انتخاب اساسی انجام دهند، معنای ارزشهای آنها و نیز از طریق ارزشی که به خودشان می دهد را افشا می کند.

اپیکتتوس نمی تواند به کسی بگوید از نظر خودش چه ارزشی دارد، اما او حق دارد بگوید وقتی ما سود و زیان مادی هر عمل فکر شده ای را می سنجیم در واقع درگیر معامله با شخصیت خودمان هستیم.<sup>۲</sup> "آن به ما مربوط است که تصمیم بگیریم چگونه باشیم" (۳,۲۳,۱) اما ما نمی توانیم ارزشمند باشیم الا اینکه برطبق معیارها مرتبط با انتخاب هایمان عمل کنیم. "نکته مهم اینکه که کار "انسان" این نیست که مانند حیوانات وحشی یا حیوان خانگی رفتار کند، و علاوه بر آن، اهداف شخصی ما معیارهایی را برای زندگی فراهم می کند بعنوان صنعتگران یا ورزشکاران یا فیلسوفان و غیره. (۳,۲۳,۲-۶)

---

<sup>۱</sup> سنکا (نامه ها ۷۷,۱۴) می گوید که چگونه یک اسیر جوان اسپارتایی نه تنها از انجام این وظیفه دون پایه امتناع ورزید حتی دچار آسیب بدنی شد تا آزادی خود را ثابت کند.

<sup>۲</sup> برای بحث بیشتر به (Kamttkar (۱۹۹۸) مراجعه کنید که نشان داده است چگونه متنی که بحث کردیم به مفهوم بزرگ منشی اپیکتتوس مرتبط است.

وی تصور می کند که از وی پرسیده می شود: "چگونه هرکدام ازما باید از نقش در شایسته مان آگاه شویم؟" (۱,۲,۳۰) و دو جواب ارائه می دهد . اولاً، او می گوید استعدادهای ویژه ، چون استعداد سقراط، که چنان استعدادی به آنها داده شده است ، باید تجهیز شده و برای آموزشی سخت بر آنچه بزرگ و باشکوه است آماده شوند.(مراجعه به ۲-۴,۸,۴۱). بطور کلی ، افراد باید پتانسیل ها و شرایط خود را بسنجند و بعد نقش مربوطه را بپذیرند.

۱۳۲ " شما یک گوساله باشید ؛ وقتی شیر ظاهر شد ، کار خود را انجام دهید. در غیر این صورت باعث تاسف خواهید شد ، شما یک گاو نر هستید: بیرون بروید و بجنگید. برای شما مناسب است و شما قادر به انجام آن هستید. شما توانایی رهبری ارتش علیه تروی را دارید: آگامنون باشید" (۳,۲۷,۶-۷)

معیار برای نقش "شخص" هم هنجار عقلانی ماهیت انسان است - یک معیار کلی برای تلاش برای ادامه زندگی- و همچنین شخصیت و صلاحیت های فردی که نباید تلاش کند که از قوای شخصی اش فراتر رود.

(cf. Ench. ۳۷; I.۲۷,۸).

۱۳۳ " به عنوان پاسخ دوم ، اپیکتوس به تصویر معاملاتی خود برمی گردد:

" به طور ساده ملاحظه کن به چه قیمتی اراده ات را می فروشی .اگر چیزی نیست. دوست من ، آنرا به اندکی مفروش ...اگر فاقد استعداد باشم باید تمرین را رها کنم؟ من دعا می کنم خیر . اپیکتوس از سقراط برتر نخواهد بود، اما اگر خیلی بد نباشم آیا برای

من کافیست؟<sup>۱</sup>. من میلو نیستم ولی از بدنم غافل نمی شوم. و کروس نیستم ولی از اموال خود غافل نمی شوم. در یک کلام ، ما تمرین را رها نمی کنیم چون از کمال ناامید هستیم " (۷-۳۳، ۲، ۱)

اشاره به میلو بسیار جالب است زیرا ارسطو هنگام توضیح آموزه اخلاقی خود "میانگین بین دو افراط ، نسبت به ما" به این کشتی گیر معروف یونانی اشاره کرده است. (EN. ۱۱، ۱۱۰۶<sup>b</sup>۳). میلو به عنوان یک کشتی گیر ، به غذای تازه ای بیش از یک ورزشکار تازه کار نیاز دارد. این واقعیت را نشان می دهد که مقادیر مناسب برای افراد ، می تواند در حد متوسط " (نه خیلی زیاد یا خیلی کم ) باشد ، در حالی که به نسبت خاص با توجه به نیاز افراد متفاوت می شود.

ارسطو مفهوم اخلاقی عالی را بعنوان حالت مرتبط با اختیار ترسیم می کند. ( hexis prohairesetikê) حد وسط به ما مربوط است و توسط عقل تعیین می شود به طریقی که مرد عاقل معین می کند.

(EN. 11.110<sup>b</sup>۳۶). نظریه ارسطو در اساس این است که فضایل انتخاب عقلانی بین طیفی از اخلاق و احساس را نشان می دهد که از افراط و تفریط جلوگیری می کند و برای دستیابی به فضایل ، لازم است ارزیابی نسبت به تمایلات خویش داشته باشیم. " برخی از ما به چیزی گرایش دارد و برخی به چیزی دیگر... ما باید خود را به سمت

<sup>۱</sup> .تفسیر کلی اینست که اپیکتوس با توجه به متن مجبور به چنین سخنی شده است ، اگر من پست تر از سقراط نباشم .این درست نیست زیرا او خود را در آن سطح قرار نداد .برخی محققین برای جلوگیری از این جمله ،متن را اصلاح کرده اند .من آنرا آنگونه که منتقل شده آوردم اما لغت ou cheiron به نه خیلی بد ترجمه کرده ام که ارزیابی معتدلی است.

خلاف افراط بکشیم زیرا ما با فاصله گرفتن از خطا ، وارد حالت میانی خواهیم شد.(۶-۲۰۹۶<sup>b</sup>، ۱۱، ۱۱. EN)

اپیکتتوس دقیقاً توصیف های مشابه را در زمینه ای که نیاز به مقابله با عادت های بد است را ارائه می دهد:

۱۳۴ " من تمایل به لذت دارم. به خاطر آموزش ، خودم را در جهت مخالف ، فراتر از نقطه میانی قرار می دهم . من بی رغبتی به کار دارم. من تصورات خود را بر این هدف متمرکز خواهم کرد و با هدف از بین بردن بیزاری نسبت به هر چیزی از این نوع ... و بنابراین برخی از افراد باید بیشتر در مورد بعضی موارد تمرین کنند و سایر افراد در مورد سایر موارد (۸-۷، ۱۲، ۳).

این تفکر اصلی نیست آنگونه که خط موازی با ارسطو را نشان می دهد.<sup>۱</sup> من بدان توجه کردم برای اینکه حساسیت اپیکتتوس به تفاوت اساسی بین مردم را نشان دهد. وی انتظار دارد که دانش آموزان در اعمال تعلیم و تربیت نسبت به خود ، خلق و خوی و شخصیت خود را در نظر بگیرند.

تاکید اپیکتتوس بر نیت بعنوان متمایز از نتیجه ، و بر امر درونی تا امر بیرونی ، ممکن است این تصور را ایجاد کند که وی علاقه کمی به رفتارهای قابل مشاهده مردم دارد. واقعاً برعکس آن درست است. او از شاگردانش می خواست خودشان را به منصفه ظهور برسانند البته نه به معنای رژه رفتن و خودنمایی بلکه پیشرفت و آموزش را بر همگان

<sup>۱</sup> حد وسط ارسطویی با روایت اپیکتتوس از حالات شخص خوب هم ساز نیست اما اینکه سیسرو به آن

( cf. Cicero, De officiis ۱, ۱۲۹ ) اشاره می کند شاید متعلق به پانسیوس رواقی باشد. برای تاثیر احتمالی پانسیوس بر اپیکتتوس ، رفتار قانونی و شخصیت به صفحه ۲۵۷ مراجعه کنید.

بعنوان شاهد و مثالی از تعهد رواقی آشکار سازند. (۱،۴،۱۳،۱،۲۹،۳۳،۲،۱،۳۱،۳،۹،۶).  
 تعلیم و تربیت او در جهت عملکرد آنها است. من از این کلمه به صورت توصیه ای  
 استفاده می کنم ، زیرا با زبان نقش آفرینی او ارتباط دارد. او به تئاتر نه تنها برای نشان  
 دادن الگوی بد رفتاری ، مثل دو برادر پلی نیس<sup>۱</sup> و اتوکلس<sup>۲</sup> ، بلکه بعنوان استعاره برای  
 خود زندگی توجه دارد:

"۱۳۵" بیاد داشته باش تو بازیگر یک درامی، از آنگونه که نویسنده گوید کوتاه کن، کوتاه  
 باش و اگر گفت بلند، بلند باش. به میل اوست تو فقیر باشی یا چلاق یا حکمران یا  
 شخص خاصی. آنگونه که گوید عمل نما. برتوست عمل کنی، انتخاب نقش ها برعهده  
 دیگرست (یعنی خداوند) " (Ench. ۱۷) .

"۱۳۶" روزی می رسد که بازیگران تراژیک فکر کنند که ماسک و چکمه و لباس خودشان  
 هستند. رفیق ، تو اینها را بعنوان (صرفاً) ماده و نقشه داری<sup>۳</sup>. چیزی بگو تا ما بدانیم که  
 بازیگر تراژیک هستی یا کمدی . زیرا هر کدام از اینها شامل اموری خاص هستند. از  
 این رو ، اگر کسی چکمه ها و ماسک های مجری را برداشته و او را مانند یک شیخ  
 محض به صحنه ببرد ، آیا این بازیگر غم انگیز از بین رفته است ، یا او باقی می ماند؟  
 گر او صدایی داشته باشد ، او باقی می ماند. این چیزی است که مثل اینجا است.  
 این حاکمیت خاص را بپذیرید .

<sup>۱</sup> Polynesices

<sup>۲</sup> Eteodes

<sup>۳</sup> hypothesis به Plot ترجمه شده است آنگونه که بدرستی توسط (۱۹۴۸-۶۵) Souilhe ارائه شده است و در ترجمه انگلیسی گم شده است.



من این کار را کردم و با پذیرش آن نشان دادم که یک انسان تحصیل کرده چگونه رفتار می کند.

لباس سناتور را برکنید . پارچه های ژنده بیوشانید و در نقش جدید قرار دهید<sup>۱</sup>.

خوب پس آیا به من صدای خوبی داده نشده است؟

در چه نقشی به صحنه می روی؟

همانند شاهی که از طرف خداوند احضار شده است او می گوید: برو و برای من شهادت بده . زیرا شما شایسته هستی که به شاهی از طرف من قرار داده شده ای . (۱-۴۱، ۲۹) (۷)

تصویر تئاتری از زندگی به رواقیون اولیه و قبلتر از آن بر می گردد ، اما با توجه به استفاده جالب اپیکتوس از آن (مراجعه کنید به ۱۳، ۷، ۴، ۱۶۵، ۱، ۴) ممکن است حساسیت او را نسبت به خواسته های عملکرد فرهنگ نخبگان رومی تشخیص دهیم . همانطور که دیدیم دانش آموزان وی از خانواده های در رده بالای جامعه بودند و انتظار داشتند که خود را به عنوان مقامات ، سربازان و غیره متمایز سازند . نخبگان رومی بسیار بلند پرواز تصور می شدند که بسیاری از آنها داری ساز و برگ خارجی مقام و دفتر بودند .

اپیکتوس به مفهوم وظایف می پردازد ، اما او پیشنهادهای ایدئولوژیک خود را معکوس می کند و می گوید نقشی که افراد در آن بازی می کنند ، به همان اندازه مناسب است که آنها بتوانند خود را متمایز کنند . بنابراین ، در متن منتخب دوم در بالا ، لباس

---

<sup>۱</sup> 'Rags' اشاره به لباس رواقی است نظر اپیکتوس این است که او در نقش شاهد الهی است که از لباس سناتوری محروم شده است . به صفحه ۱۹۴ مراجعه کنید .

صحنه مطابق با شرایط احتمالی بیرونی و صدا به خود معتبر است. نکته بعدی اینست آنچه افراد را به منصف ظهور می رساند ظاهر و مقامشان نیست که در زندگی اشغال می کنند (نقشه دراماتیک آنها مانند گذشته) بلکه کاملاً نحوه انجام و صحبت در این نقش ها می باشد.

اپیکتتوس با فراخوانی انواع عرصه های عمومی که از قبل برای دانش آموزانش آشنا بوده است یا با تصویر کردن مناسبت‌هایی که احتمالاً در آینده با آنها روبرو می شوند وظایف رواقی را احیا می کند: دربار سزار ، اعیاد مذهبی ، مهمانی های شام بزرگ ، سالن آمفی تئاتر ، ژیمناستیک ، حمام ها ، مبارزات نظامی، مسابقات ورزشی ، دادگاه ها و به احتمال کمتر اما محتمل زندان و مکان شکنجه و اعدام . شخصیت ها و محیط هایی که او در مکالمات بعنوان نکات انتخاب می کند چشم اندازی از زندگی یونانی- رومی است: برده ها ، اعضای خانواده ، دوستان و همسایگان ، همکاران تجاری ، مقامات عالی رتبه ، مدل های قدرت و برعکس. هر موقعیتی که او پیشنهاد می دهد (اینجایی و استثنایی) وابسته به وظایف رواقی دانش آموزان است که آنها باید در عمل نشان دهند که جدای از درسشان آموخته اند .

۱۳۷" کسانی که اصول را عمقی هضم نکرده و آنها پس می اندازند چون افراد ضعیف المعده هستند که با غذا مواجه می شوند. ابتدا آنها را هضم کنید ، و سپس این کار را نکنید. در غیر اینصورت ، آنچه ماده مطلوب است غیر قابل خوردن و بیرون ریختنی می شود. اما بعد از هضم آنها ، تغییراتی را در قوه حاکمه خودت به ما نشان بده همانگونه که ورزشکاران بعنوان نتیجه تربیت و تغذیه شانه هایشان را نشان می دهند یا کسانی که در صنایع دستی کار می کنند نتیجه تعلیمشان را به نمایش می گذارند.

سازنده نمی آید و بگوید:

به من گوش دهید که در مورد ساختمان سخنرانی می‌کنم. او قرارداد خود را برای یک خانه می‌گیرد، آن را می‌سازد، و نشان می‌دهد که مهارتی دارد. شما هم به این طریق عمل کنید: چون انسان بخورید و بیاشامید، و همچنین بپوشید و ازدواج کنید و پدر فرزندانتان باشید، نقش تان را بعنوان شهروند ایفا کنید، در برابر سوء استفاده کننده، برادر بی پروا، پدر، پسر، همسایه یا مسافر بایستید. نشان دهید اینها به ما مربوط هستند ما می‌توانیم ببینیم شما از فلسفه چه آموخته‌ای" (۳،۲۱،۱-۶)

فلسفه زندگی اپیکتتوس گونه‌ای طراحی شده است که شاگردانش را به هنر زندگی در هر شرایطی مجهز کند: "آن شرایطی است که افراد را به منصف ظهور می‌رساند" (۱،۲۴،۱). بر این اساس، او سقراط را نمونه پاکیزگی و پدر و همسر بردبار (۴،۵،۳۳،۴،۱۱،۱۹) و همچنین الگوی یک مرگ با اصول شجاعانه می‌داند.

### ۹،۳ احساسات و عواطف

رواقیون در طول تاریخ خود به عنوان فلسفه‌ای معادل است با سرکوب عواطف، ذهنیتی نه تنها به طور خودخواهانه بی‌عاطفه بلکه حتی بی‌تفاوت نسبت سرنوشت مردمان به خوب و بد توصیف می‌شوند. ما رواقیون را در نگرشی که چنین جملات با احساسی دارند تداعی نمی‌کنیم "من واقعا از دیدنت خوشحالم و یا" برای تو ناراحت هستم و یا اینکه مشتاق یا حساس باشند نسبت بدانچه برای معشوق یا دوستان اتفاق می‌افتد. ذهنیت بی‌ذوق (*apatheia*) رواقی معال با غیبت کامل عواطف نیست. بلکه آنگونه که در اول فصل گفتم، آن بیانگر ذهنی است که جدا از عواطف غیر عقلانی چون شهوت، اشتیاق، عصبانیت، ترس، حسادت، حرص، بی‌منطقی و نگرانی می‌باشد. رواقیون در برابر این عواطف ناخوشایند، گونه‌از حالات به عنوان حالات خوب

*(eupatheiai)* قرار دادند و آنها را در سه عنوان شادی، احتیاط، خیر خواهی طبقه بندی کردند. تحت این عناوین حالاتی چون شادابی، معاشرت، احترام، مهربانی، عشق قرار دارد.

چونان عواطف (*passion*) احساسات خوب ('*good feelings*') هم برانگیزاننده هستند به این معنا که آنها مکانیسم روانشناسانه رفتار هستند که باعث پاسخ مثبت یا منفی ما نسبت به هر چه تجربه می کنیم می شوند. فرق عواطف و احساس خوب به قضاوت فرد و نیز به شی مورد عاطفه یا احساس بر می گردد. احساسات خوب برانگیزاننده های با دلایل کافی عقلانی هستند که بر قضاوت صحیح عقلانی متکی هستند که بر اساس ارزش های رواقی است. به هر حال آنها (احساسات خوب) از طریق تاثیر مثبتی که در جهت خوبی اصلی (اخلاق عالی) دارند مشخص می شوند، (عواطف) تاثیر منفی در جهت بدی اصلی (اخلاق ضعیف) است و بی تفاوتی نسبت به هر چیزی است.

عواطف، برعکس، قضاوت های معیوب عقلانی هستند که در محرک های غیر عقلانی و مفرط تجلی می یابند، آنها (عواطف) ارزش های مثبت یا منفی به آنچه که واقعاً بی تفاوت است می دهند، مثل پیروزی یا شکست، لذت جسمی یا درد و بطور خلاصه، هر چیزی که بیرون از کنترل مطمئن و مستقیم ذهن ما است.

گنجاندن "احساسات خوب" در مجموعه ذهنی رواقی نشان می دهد آنها با از بین بردن تمامی عواطف آدمی موافق نیستند. نظر اپیکتتوس در این باب چیست؟ در راستای اجتناب کلی از تخصصی صحبت کردن، او نظریه شفافی در باب عواطف ندارد و دیگر به "احساسات خوب" بعنوان اسم رسمی بر نمی گردد. با این حال، او به طور ضمنی طیف گسترده ای از آنچه امروزه عواطف یا اثر مثبت می نامیم چون مهر خانوادگی، حق شناسی، خوشی و ذوق را تأیید می کند. او مکالمه جدا گانه ای قرار داده که نشان

دهد احتیاط ( eulabeia ) ، که یکی از احساسات اصلی رواقی سنتی است ، با اعتماد بنفس مترادف است.<sup>۱</sup>

خواننده ای که با سنت رواقی پیشین آشنا نیست ممکن است تصور ایجاد شود که شادمانی و مهر خانوادگی در این دیدگاه مهم هستند که اپیکتتوس امیدوار است شاگردان خویش را بدان ترغیب کند هر چند موفقیت در این امر بمعنای واجد شرایط بودن برای احساسات خوب در ایده آل رواقی نیست.

در باب عواطف یا عواطف بد او این نظرات ذیل را که البته برای فلسفه رواقی نیز اساسی می باشد می پذیرد. چنان حالات ذهنی از دخالت قوه غیر عقلانی ناشی نمی شود(ذهن چنان چیزی ندارد) بلکه از قضاوت غلط یا کاربرد ناصحیح عقل ناشی می شود. دوماً، عواطف بد به این شرط اصلاح پذیرند که کسی که در معرض آن است بپذیرد که آرزوها و اجتناب های نادرست در محدوده اراده و خودبندی بالقوه آن باشند. دلالت هر دو گزاره این است که علت احساسات منفی موقعیتهای بیرونی نیست بلکه خودمان به همان اندازه که آن موقعیت ها را بد توصیف و بد قضاوت می کنیم و در نتیجه بر خودمان تأثیر می گذاریم.

اپیکتتوس این گزاره ها را ترسیم می کند هنگامی که او از نارضایتی مدئا از جیسون به عنوان یک اشتباه نادرست تفسیر می کند از صدمه ای که جیسون از او دیده است (مراجعه به ص ۷۶)، همچنین او مردی را که از زنجیر شدن پایش ترسیده است اینگونه تفسیر می کند که پاهای بیگانه خویش را با نفس بالقوه نفوذناپذیر خود اشتباه گرفته

---

<sup>۱</sup>. به صفحه ۲۲۴ و ۱۲۱ مراجعه کنید آموزه رواقی احساس خوب را مطابق با عواطف غیرعقلانی غم و اندوه یا مشکل ذهنی نمی داند و اپیکتتوس نیز همین را دنبال می کند.

است(مراجعه به ص ۲۱۸). اما او همان خط فکری را در مورد احساساتی که افراد معمولاً نسبت به شرایط سایر افراد و همچنین خودشان حس می کنند ، را گسترش می دهد.

۱۳۸ "اگر ما ببینیم کسی ناراحت است می گوئیم :

انجام می شود

اگر کنسول باشد می گوئیم

مرد خوشبخت

تبعیدی باشد می گوئیم

مرد بد شانس

گدا باشد می گوئیم

شاید او چیزی برای خوردن ندارد.

اینها داوری های بدی است که ما باید از بین ببریم و روی آنها تمرکز کنیم. برای چه گریه می کنند و ناله سر می دهند؟ یک قضاوت . چه بیچارگی اتفاق افتاده است؟ یک قضاوت. ،شاید دعوا ،درگیری ،فریب و بی ایمانی رخ داده است؟ اینها غیر از قضاوت چیزی نیستند، قضاوت هایی که چیزهای بیرون از اراده را بد و خوب می داند. اگر کسی فقط درباره محدوده اراده خویش قضاوت کند من ضمانت می کنم وضعیت مثبت و خوبی خواهد داشت (۱۹-۳،۱۷،۳)

در ظاهر امر، مشاهده نقادانه واکنش عاطفی به افراد دیگر بطور کلی خوشایند نیست چنانکه اودیسه<sup>۱</sup> برای گریه بر پنلوپ<sup>۲</sup> گمشده اش نقادی کنیم (مراجعه به ص ۱۹۱). اگر ارزش "در شرایط خوب و محکم بودن" دوری گزیدن از همدری با افراد کمتر خوشبخت است، چه انسانی دنبالش می رود؟ اما قبل از اینکه پاسخ دهیم، باید یقین کنیم آن نکته اپیکتتوس بدرستی را تفسیر کرده و بدرستی نکته او را دریافته است. تمرکز او در این قسمت بیشتر بر روی گرفتاری های فرد سوگوار یا گدا نیست بلکه بیشتر بر خصوصیات پدران و پسران است وقتی که می بینیم چگونه باید با آنها رفتار کنیم. اپیکتتوس به شاگردانش توصیه می کند بجای احساس عاطفی نسبت به وضعیت مردم، بهتر است به توانایی و مسئولیت اخلاقی خودمان بیندیشیم. و من این تفسیر را بیان می کنم.

گدایی کردن، فی نفسه، شرایط بدی نیست و ممکن است نظر گدا هم چنین باشد. اگر وقتی گدا را می بینیم حالت تأسف داشته باشیم اراده ما به اندازه او بخطر می افتد. در چنین موقعیت و موقعیتهای مشابه ما نباید خود را تسلیم اولین برداشت ها یا واکنش های بکنیم و چنین سئوالی را باید مطرح کنیم، اخلاق و بزرگ منش من با مشاهده چنین شخصی چگونه باید باشد؟ چه چیزی از جهت نوع دوستانه من می توانم و بایسته است در باب آن شخص انجام بدهم؟

ادعای اپیکتتوس مبنی بر اینکه احساسات داوری های معیوب است متناسب است با اصرار وی بر اینکه ما باید در باب استفاده و تفسیر انطباعات بیرونی دقت زیادی داشته باشیم. او نمی گوید ما نباید به گدا و آنکه محتاج است کمک کنیم. او می گوید پاسخ ما به دیگران باید بر اساس ارزش های اصلی رواقی باشد آنچه در باب گدا باید ملاحظه

---

<sup>۱</sup> Odysseus

<sup>۲</sup> Penelope

کنیم اینست که از جهت خیرخواهانه چه می توانیم انجام دهیم. بجای اینکه به او یا بخودمان بگوییم تو بدبختی (که آزرده خواهد شد) باید بجای زیاده روی در احساسات، بجای تمرکز بر او باید توجه خودمان را بر سؤال بگذاریم آیا اوضاع و احوال او فرصت و تعهدی را برای ما فراهم می کند تا بهترین کار را بکنیم ومهربانانه و سخاوتمندانه عمل کنیم؟ یعنی باید یک وضعیت بیرونی ، که به خودی خود بی تفاوت است ، را به این سؤال اخلاقی و شخص اول ترجمه کنیم: "در صورت بروز این نوع کارها، من چه کار می توانم انجام دهم؟"

اپیکتتوس این موضوع "رد پدر مهربان بودن"(مراجعه به ص ۷۷) را با وضوح و نیرومندی فوق العاده بیان می کند. پدر چنان از بیماری دختر خود ناراحت بود که به جای پشتیبانی از او ، خانه را ترک کرد و برنگشت تا اینکه فهمید بهبود یافته است. عواطف ، در چنین مواردی ،انسان را از کمک به کسی که دوستش دارد و همچنین از نوع دوستی مؤثر ناتوان می سازد.

در چه صورت من مهربانم؟(۶۲-۵۸،۲۴،۳) اپیکتتوس به این سؤال این گونه پاسخ می دهد، تشویق به اعتماد به نفس و نیز دوری کردن از نقادی خداوند و همراهی با مردم. نکته اساسی او اینست مهربانی در صورتی است که من مثبت باشم در رویکردم به آنکه دوستش دارم و خودم را خوش شانس بدانم از اینکه او را دارم البته تا زمانی که او پیشم است اما گر زمانی او دور شد ناله سر ندهم حتی باید خودم را برای چنان چیزی آماده سازم.

۱۳۹ " وقتی به چیزی مشغولی ،آنرا غیر قابل تغییر ندان ، اگر در رده اموری چونان شیشه یا لیوان آب است بطوریکه اگر آن شکست باید بیاد داشته باشی که آنگونه بوده است و آشفته حال نخواهی شد. در باب آنچه دوست داری مثلا اگر همسرت ،بچه ات یا برادرت را بوسیدی ، اجازه نده افکارت از آنها فراتر برود ، اجازه نده هیجان زده



باشی آنگونه که احساس می خواهد بل برسی کن و مهارش کن مانند کسانی که در پشت پیروزی ژنرال ها ایستاده اند و به آنها یادآوری کنید که آنها انسان هستند.

بنابراین ، به خودتان یادآوری کنید که آنچه دوست دارید فانی است و نه چیزی که متعلق به شما باشد. در حال حاضر به شما داده شده است ، نه به عنوان چیزی غیرقابل برگشت و دائم بلکه چون انجیر و انگور متعلق به فصل خاصی است. اگر در زمستان آرزوی آن را دارید ، احمق هستید. همینطور ، اگر مشتاق پسر یا دوست خود هستی ، در زمانی که به شما اعطا نمی شود ، مطمئن باشید که در زمستان آرزو دارید که یک انجیر داشته باشید. در باب ارتباط انجیر و زمستان ، باید بیاد داشته باشی هر چیز دیگر نیز چنین است.

بعلاوه اگر با چیزی شادی ، همیشه انطباق مخالف آنرا هم بیاد داشته باش . چه آسیبی ممکن است داشته باشد وقتی کودکت کوچکت را می بوسی به خویش بگویی:

شاید فردا تو بمیری و نباشی

و همچنین در باب دوستت

،ممکن است فردا یکی از ما نباشد و ما دیگر یکدیگر را نمی بینیم؟

(۸-۲۴،۲۴)

آرامش پاسخ اول به این قطعه می باشد. آیا آن با نظر اپیکتتوس که در روابطمان چون مجسمه (مراجعه به ص ۲۳۲) نباشیم سازگار است؟ بلافاصله دو جواب به ذهن می آید . اول ، هنگام خواندن این متن و بسیاری از متون "تسلی بخش" از دوران باستان کلاسیک ، ما باید تفاوت های اساسی بین امید به زندگی مدرن و مراقبت های سلامت و شرایط موجود زمانه اپیکتتوس را در نظر داشته باشیم ، ما مدرن ها ، حداقل در

کشورهای ثروتمند ، می توانیم از اعتماد نسبی به بقای عزیزان خود داشته باشیم. ثانیاً و از همه مهمتر، من این متن را توصیه می کنم نه از این جهت که محبت را محدود می سازد بلکه از این جهت که فهم آشکاری از آسیب پذیری آنچه را دوست داریم داشته باشیم ، ما نباید غیر از آنچه عقلانیست از آن انتظار داشته باشیم و بدین طریق آنرا به زمان حال نسبت داده و در برای آینده نیز از جهت عاطفی آماده نباشیم.

درست است که توصیه اپیکتتوس ریشه در الهیات تقدیرگرای او دارد. اعتقاد ، همانطور که او دارد ، خطای عمیقی است که بدی را به هر چیزی نسبت دهد که انسان در آن مسئولیتی نداشته باشد ، به نظر او اعتماد به عقل الهی در پایان امور ضمانتی بر سلامت عاطفی است:

"۱۴۰ وقتی شما زئوس را به عنوان رهبر خود دارید و آرزوها و خواسته های خود را با او هماهنگ می کنید ، چرا هنوز از شکست می ترسید؟ وقتی آرزوی ثروت کنی و از فقر بگریزی به دومی رسی نه اولی. همچنان است سلامتی ، جایگاه اجتماعی ، آبرو ، سرزمین مادری، دوستان ، بچه ها و هر چیزی که بیرون از اراده توست. آرزویت را به زئوس و خدایان دیگر مرتبط ساز. آنرا به آنها منتقل کن مسئولیت و برآورده کرده آنرا به آنها(خدایان) بسپار. پس چگونه تو شاد نیستی؟ اما اگر ، فقیرشدهی ، در معرض نارضایتی ، ترحم ، حسادت و ترس قرار می گیری و هر روز را صرف نالیدن از خود و خدایان می کنی ، چگونه می توانید به گفتن این سخن ادامه دهی که تحصیلات داشته ای ؟ " (۶-۲۳، ۱۷، ۲)

برای تفسیر این متن ، باید به یاد داشته باشیم زئوس ، نام رواقی خداوند ، نه تنها ناظر بیرونی جهان است بلکه خدای درونی هر شخص هم هست که به معنی ندای عقلانیت کامل است. بنابراین ، تسلیم شدن خود به زئوس ، دستوری برای انفعال و وادادگی نیست . این استعاره برای ذهنیتی است که بهترین تلاش را برای امکان واقعی می کند

که متمایز از آرزو برای امری که آنها متفاوت و مستقل از ما هستند ، که هدر دادن انرژی ذهنی در محرومیت و ناامیدی است. این همان مکتب رواقی است که ما همیشه آن را می شناسیم. من در مورد بنیادهای کلامی آن توضیح بیشتری نخواهم داد زیرا آنها در هر متن مدرن سکولار قابل ترجمه نیستند. آنچه من اکنون به آن می پردازم ، تحلیل اپیکتتوس از آسیب شناسی عاطفی و پاسخ های توصیه شده او هنگام مواجهه با موقعیت هایی است که به طور معمول باعث خشم و نارضایتی می شوند.

#### ۹-۴ آسیب شناسی عواطف و بردباری

به عبارت دیگر ، او کاملاً مخالف است که مردم قربانی عواطف آشوبگر هستند. بعثت عشق نیست که پدر ۱،۱ (مراجعه به ص ۷۷) دختر مریض خود را ترک کند او فرار کرد زیرا می خواست خود را از درد و رنج محافظت کند. ترس مرد از قضاوت ناصحیح اوست که چگونه رفتاری باید مرد عاشق داشته باشد. زیرا تمامی عواطف داوری های عقلانی و عملکرد اراده ما هستند و به آدمی مربوطند و از امر بیرونی ضرورت نمی یابند.

اپیکتتوس تاکید دارد افراد با توجه به درکی که دارند که چه چیز برای آنها خوب است و چه چیز برای آنها بد است برانگیخته می شوند. عصبانیت مدیا<sup>۱</sup> از جیسون<sup>۲</sup> سبب می شود او فرزندش را بکشد که داوری وحشتناکی از منافع خودش بود . او کاملاً به عمد

---

<sup>۱</sup> Medea

<sup>۲</sup> Jason

این کار را کرد. اپیکتتوس می گوید: "تا زمانی که او در مورد منافع واقعی خود فریب داده شود، چه چیز دیگری باید دنبال کند مگر آنچه که به نظر او واقعی است؟"

من درباره پیشینه سقراطی ارزیابی اپیکتتوس در باب مدیا صحبت کردم (ص ۷۶). اپیکتتوس مفهوم سقراطی را بکار می گیرد که با این اصل توصیف شده است که "هیچ کس به صورت آگاهانه خطا نمی کند". اما لحن او مبهم است و مفهوم سقراطی را بد معرفی می کند. اما معنی آن این نیست که افراد مسئول خطایشان نیستند یا عملکرد آنها از نقطه نظر عامل غیر ارادی است. معنی آن اینست اگر خطا برای انجام دهنده از منظر سقراطی بد تفسیر می شود، آن قطعاً موقع انجام عمل کننده بعنوان عامل چنان امر بد تلقی نمی شود. واقعاً نمی توانید معنی انرا درک کنید اگر با میلتون شیطان بگویید ای شر من تو خوب باش. عمل توسط آرزو برای خوب و اجتناب از بدی، که گاه اشتباه است، برانگیخته می شود و خوب و بد بعنوان مفید یا مضر برای شخص ارزیابی می شود.

اپیکتتوس، در پیروی از سقراط، علت خطاها و آشفتگی های عاطفی را در ناسازگاری و داشتن باورها و نگرش های ناهماهنگ می داند مایل به داشتن چیزی واقعاً خوب یا جلوگیری از چیزی که واقعاً بد است هستیم و در همان حال این ارزش ها را به اموری بی تفاوت نسبت می دهیم و نسبت به آنچه واقعاً خوب یا بد است برعکس رفتار می کنیم. براساس این تحلیل، خطرکار مانند همه است که می خواهد آنچه را که برای خودش خوب است بخواهد و بنابراین، وقتی او خطا می کند، کاری را که می خواهد انجام دهد انجام نمی دهد، یا حداقل کاری را که می خواهد انجام دهد اگر فهمید که این خوبی است و خوشبختی به آن بستگی دارد تعالی شخصیت است.

براساس تحلیل عقلانی از انگیزه ها و خطاهای انسانی ، اپیکتتوس پیشنهاد می کند که هرگز دلایل محکمی برای عصبانیت یا سانسور نداریم. در یک جمله قابل توجه ، او حتی استدلال علیه مجازات اعدام را مطرح می کند:

۱۴۱ " آیا نباید این سارق و این زناکار اعدام شوند؟

اینگونه نپرس ، بلکه بجای آن

آیا نباید آن شخص را اعدام کرد که گمراه شده و بر روی مهمترین چیزها خطا کرده است ، در چشم کور نشده و تفاوت سیاه و سفید داند بلکه در عقل نابینا شده و تفاوت خوب و بد نداند ؟

اگر نظر خود را اینگونه بیان کنید ، خواهید فهمید که چقدر غیر انسانی است ، درست مثل اینکه می گفتید:

این مرد نابینا یا این مرد ناشنوا باید اعدام شود. زیرا اگر از دست دادن مهمترین چیزها بیشترین ضرر است و آنچه در هر شخص مهمتر است اراده صحیح است و کسی از این امر محروم است ، چرا هنوز از او عصبانی هستید؟ دوست من ، اگر در پاسخ به گرفتاری شخص دیگری می خواهی خلاف طبیعت بروی ، به جای ترساندن به او رحم کن. از این قصاص و خصومت دست بردار. (۹-۱۸،۵-۱)

اپیکتتوس در چند سطر بعد استدلال می کند که رفتار آسیب زا صرفاً ناشی از نادانی اخلاقی جنایتکار نیست.

قربانیان جرائم نیز اگر ارزش زیادی بر دارایی مادی خویش قائل شوند مسئول هستند زیرا نه تنها فرصت اغواگری به مجرم می دهند بلکه الگوی بد رفتاری نیز محسوب می شوند:

۱۴۲ " برای چه ما عصبانی هستیم؟

زیرا ما سرمایه خویش را در چیزی قرار دادیم که دزدیدنی است. اگر از انبار لباسهایت دست برداری از دزد عصبانی خواهی شد. ... آگاه باش زناکار و دزد در امور مربوط به تو جایی ندارند جای آنها جای دگر و بیرون از اموری است که به تو مربوط است... تا وقتی به ذخیره چنان چیزهایی (چیزهای بیرون از کنترل) مشغولی بر خود عصبانی باش و نه بر دگران.

فقط تأمل کنید: شما لباس خوبی دارید ولی همسایه شما ندارد. پنجره ای دارید و می خواهید لباس های خود را خشک کنید. شخص دگر در جهل است که خوبی انسان در چیست و تصویری اینرا دارد که لباس خوب داشته باشد همانگونه که شما می اندیشی. او می آید و لباسها را می برد آیا او نبوده است؟ اگر کیکی را به فرد حریص نشان دهی و حریصانه در حال خوردن باشی ، آیا دعوت به ربودن آن نمی کنی؟ آنها را ترغیب نکنید ، پنجره باز نگذارید و لباس هوا نکنید.

روزی چراغ آهنی در کنار بزرگان خاندان داشتیم. با شنیدن سروصدا از پنجره به بیرون دویدم و فهمیدم که چراغ به سرقت رفته است اندیشیدم کسی که سرقت کرده باید انگیزه کامل عقلانی برای آن داشته باشد. اما چه ؟ فردا ، من می گویم ، شما یک لامپ ساخته شده از سفال ارزان قیمت پیدا خواهید کرد"<sup>۱</sup>(۱۶-۱۱، ۱۸، ۱)

بردباری تقریباً زیادی اپیکتوس که به دانش آموزان خود توصیه می کند که نسبت به جنایتکاران نشان دهند ، نتیجه ای از جایگاه اصلی است که او نسبت به وظایف انسانی

<sup>۱</sup> . لامپ Epictus چنان مشهور شد که این یا همان چراغ دیگری که او داشت ، با مبلغ بسیار زیادی

به یک دوستدار او فروخته شد مراجعه شود به . (Dobbin (۱۹۹۸: ۱۷۱)

قائل است. ما مسئولیتی در باب امور بیرون از اراده مان نداریم بر ما نیست که به مردم بگوییم چگونه با ما رفتار کنند یا اینکه غضب یابیم که آنان چگونه با اموال ما رفتار کردند. این بر آنان است که تصمیم گیرند. اما ما در برابر آنها مسئولیت داریم، نه تنها در زمینه های خاص روابط خانوادگی و شهروندی بلکه در ارزشهایی که به نمایش می گذاریم و باید به کسانی که چشم انداز آنها متفاوت است نکوکاری نشان دهیم.

وی با یک اشاره طعنه داری به پارادوکس رواقی مبنی بر اینکه انتقال از حماقت به حکمت ایده آل لحظه به لحظه است، می پرسد: "آیا شما چنان ناگهان به خرد تبدیل شده اید (که با سایرین خشن هستید)." این سؤال درست قبل از صفحه ۱۴۲ است، و احتمالاً ادامه دارد (نسخه خطی در این مرحله نقص دارد) با کلماتی مانند آنهایی که من در پرانتز می آورم. حکیم ایده آل به لحاظ سنتی جدی و بی رحم است اشاره اپیکتتوس به آن شوخی طنزآوری است که به شاگردانش بگوید شرایط آنها داشتن چنان خصوصیتی را توجیح نمی کند.<sup>۲</sup>

اپیکتتوس رواقی نبود اگر فکر می کرد کمک به فرد مضطرب ایجاد درد است. وظیفه درمانگر رواقی ناراحت کردن شخص نیست بلکه تسکین فرد رنجور است. اما، همانطور

<sup>۱</sup>. برای این آموزه رواقی مراجعه شود به LS ۶۱STU.

<sup>۲</sup>. مراجعه به ۲،۲۲،۳۶. اپیکتتوس در ۲،۲۲ استدلالی می آورد که هیچ کسی جزء حکیم قادر به عشق نیست. سبک این استدلال نسبتاً صوری است و مرا وادار می کند که فکر کنم اپیکتتوس نظریه رسمی رواقی را به روش خاص خود ارائه می دهد. در تفسیر او حکیم ایده آل حذف می شود. اپیکتتوس آشکارا تصور می کرد بیشتر چیزهایی که تحت پوشش عشق انجام می شود، لیاقت آن کلمه را ندارند، اما این اشتباه خواهد بود که فکر کنید که او شرایط اخلاقی را برای دوست داشتن در "گفتارها" در نظر می گیرد که فراتر از دانش آموزانش باشد. در باب عشق مردم حکیم مراجعه کنید به Stepncns (۱۹۹۶۰).

که در متن بیان شده در ابتدای فصل مشاهده می کنید ، اپیکتتوس " نشان دادن " همدلی در کلمات و حتی " اشتراک در ناله های دیگران " را توصیه می کند ، به شرط آنکه شخص در درون خود ناله نکند. (Ench. ۱۶)

هدف از این همدلی کنترل شده چیست؟ دو جهت در پیشنهاد اپیکتتوس وجود دارد. اولاً ، اذعان بیرونی نسبت به ناراحتی شخص مضطرب و قرار دادن خود در جایگاه او ، دوماً ، امتناع درونی از داشتن این تصور که جایگاه فرد از جهت عینی بد است. از جهت درونی ، درمانگر باید به خود بگوید: این چیزی نیست که باعث بهم ریختگی شخص شده است بلکه (علت بهم ریختگی) نوع داوری نسبت به آنچه اتفاق است می باشد.

اپیکتتوس اذعان می کند که هیچ کس ، از جمله حکیم ایده آل هم نمی تواند از نظر عاطفی در برابر شوک های کاملاً غیر منتظره ، مانند رعد و برق یا خبرهای ناگهانی از برخی فاجعه ، واکنش نشان ندهد (قطعه ۹).

چنین اتفاقاتی می تواند خیلی سریع اتفاق بیفتد تا هر گونه تأمل و داوری مداخله کند. اما او واکنش به چنین اتفاقات غیرقابل کنترل را علیه نظریه رواقی محسوب نمی کند که ترس و احساسات ناتوان کننده در محدوده اراده ما باشد. حتی مرد حکیم نیز از حادثه ناگهانی رنگ خواهد باخت ولی رنگ باختن گونه ای ترس نیست ، آنگونه که رواقیون عواطف را اینگونه تعریف می کنند داوری در باب اینکه امر وحشتناکی اتفاق خواهد افتاد. با وجود داشتن شوک وحشتناک ، انسان خردمند چنین انطباعاتی را تصدیق نمی کند یا قضاوتی در باب آن نمی کند بلکه همه آنها را رد می کند و ترسی در آنها نمی یابد.

بنابراین ، روان درمانگر رواقی اجازه می دهند که شوک کنند ، اما آنها پریشانی طولانی مدت و احساسات دیگر را به خود تحمل می کنند ، البته نه به طور مستقیم از وقایع



بلکه از قضاوت ناصحیح مردم در مورد آسیب یا فایده ای که آنها تجربه می کنند یا انتظار دارند تجربه کنند.

هیچ چیزی بهتر از این تعهد اپیکتتوس به این نظریه را نشان نمی دهد اینکه او دو حماسه هومر را به "سوء برداشت از انطباعات تقلیل جدی می دهد:

۱۴۳ " ایلیداد جزء یک داده (phantasia) و استفاده از داده ها چیزی نیست. پاریس تصور ربوده شدن همسر منلوئوس را داشت و هلن تصور می کرد که از وی پیروی کند. اگر منلوئوس این تصور را داشت که سرقت چنین زنی مزیت است ، چه اتفاقی می افتاد؟ (در اینصورت) ما نه تنها ایلیداد بلکه ادیسه را نیز از دست می دادیم. -۱۲، ۲۸، ۱ (۱۳)

شهوته پاریس<sup>۱</sup> به هلن<sup>۲</sup>، پیروی از هلن و تمایلات انتقام جویی منلوئوس<sup>۳</sup> همه نمونه هایی از داوری ناصحیح ارزشی هستند که آنها به انطباعات و افکار عرضه شده به آنها می دهند. سلامت عاطفی، یا آنچه اپیکتتوس می گوید، استفاده صحیح از انطباعات ، شامل چهار موضوعی است که من در این کتاب بر آنها متمرکز شده ام - آزادی ، داوری، اراده و بزرگ منشی. من در این فصل و قسمت اصلی کتاب با تحلیل طولانی نتیجه گرفته ام چگونه او همه اینها را در مکالمه ای با رفتارهای اجتماعی روزمره تلفیق می کند (۴، ۱۳). این متن همچنین ما را به سبکهای استدلالی سقراطی باز می گرداند.

---

<sup>۱</sup> Paris

<sup>۲</sup> Helcn

<sup>۳</sup>Menelaus

## ۹,۵ پاسخ به اعتماد دیگران

"۱۴۴" هر وقت فکر می کنیم که کسی مستقیماً در مورد کار خود با ما صحبت کرده است ، ما خودمان به نوعی وادار می شویم که اسرار خود را برای او بیان کنیم و فکر می کنیم این صراحت است" (۴,۱۳,۱)

پس از این جمله ، اپیکتتوس پیشنهاد می کند افراد به سه دلیل اعتماد را جبران می کنند:

۱. ما فکر می کنیم عدم پاسخگویی ناعادلانه است (۴,۱۳,۲)
۲. ما فکر می کنیم عدم پاسخگویی این تصور را می دهد که ما صادق نیستیم (۴,۱۳,۲-۳)
۳. ما فکر می کنیم می توانیم با اطمینان به افرادی که ظاهراً به ما اعتماد کرده اند اعتماد کنیم (۴,۱۳,۴)

هر یک از این دلایل مانند اعتقاداتی است که سقراط به طور معمول از طرف صحبت خود در افلاطون بیرون می کشد. اپیکتتوس اعتبار این دلایل را تحلیل می کند با این نظر که نشان دهد آنچه آنها افشا می کنند نه حاکی از صداقت بلکه از جهل هستند.

در باب ملاحظه سوم، دلیل خوبی نداریم به کسی که نمی شناسیم اعتماد کنیم. در باب ملاحظه اول ، در صورتی که پیش شرط مکالمه را از قبل فراهم کرده باشیم ، متقابلاً لازم خواهد بود. ممکن است به این صورت باشد که رابطه دقیقاً متقابل نیست زیرا اعتماد اولیه صحیح نیست.

در این مرحله اپیکتتوس پیشنهاد می کند که ملاک صراحت زبان با شخصی دیگر باید کاملاً مستقل از سه دلیل پیشنهادی باشد: آن مبتنی بر تصور ما از صداقت ، اصول و قضاوت شخص مقابل است. اگر شرایط رضایت بخش باشد:

"۱۴۵" منتظر نخواهم ماند تا شما امورات خود را به من واگذار کنید ، من خواهم آمد و می خواهم به من گوش کنی ، چه کسی نمی خواهد از یک کشتی عادلانه استفاده کند؟ چه کسی به یک مشاور مهربان و قابل اعتماد نگاه می کند؟ چه کسی با خوشحالی از افراد استقبال نمی کند تا بار مشکلات خود را به اشتراک بگذارند؟" (۴،۱۳،۱۵-۱۶)

اکنون ، یک گفتگوی خیالی به نقطه تلافی باز می گردد: من به تو اعتماد دارم ، اما تو به من اعتماد نمی کنی. اپیکتتوس می گوید : دروغ است که به من اعتماد داری زیرا تو با همه حتی با غریبه های وراجی می کنی ، اگر به من اعتماد داری چون مرا مطمئن می دانی نه اینکه من رازی با تو در میان گذاشته باشم. اپیکتتوس نتیجه می گیرد بیان راز نشان صداقت نیست بنابراین شنونده هیچ گونه مسئولیتی برای پاسخگویی ندارد. چه نوع رازی نیازمند صداقت است ، او توضیح می دهد لازم است نشان داده شود که شخصیت او آنگونه است که می گوید:

"۱۴۶" من تنها مراقب امور هستم که برای من است اموری که بی مانع و فی نفسه آزاد هستند. این خصلت که دارم به خوبی مرتبط است ، بقیه امور را بگذارید آنگونه اتفاق بیفتد که برای من لحاظ شده است ، برای من تفاوتی نمی کند." (۴،۱۳،۲۴)

اینها آخرین کلمات از آخرین مکالمات است که از مجموعه آریان باقی مانده است. همانگونه که بارها دیدیم ، برای اپیکتتوس هیچ چیزی در زندگی آنقدر بی اهمیت نیست که نظرش را بر آن اعمال کند ، به عبارت دیگر ، او هر موقعیتی مناسب می بیند از اصول عالی خویش مثال می آورد و اینکه آنچه مهمتر از هر چیزی است باید مراقب خودبنیادی عقلانی و بزرگ منشی خویش باشیم.

در این فصل سعی کرده ام نشان دهم که دستورالعمل اپیکتتوس خیرخواهی نسبت به دیگران ، حتی مجرمان ، و درک همدلانه از انگیزه های آنهاست. اپیکتتوس چنان هر رواقی دیگر متقاعد شده است دل بستگی احساسی نسبت به متاع غیر اخلاقی ، هر چند معشوق باشد، با استفاده بهینه از قدرت مطمئن و نیز با بزرگ منشی و خودبنیادی عقلانی ناسازگار است. اما زمینه ای که از ما انتظار می رود این قدرتها را به کار ببندیم دقیقاً خانواده های ما و یک زندگی کاملاً اجتماعی و مدنی است. در مکالمات اپیکتتوس هیچ نشانی از کناره گیری از دنیا وجود ندارد و هیچ پیشنهادی نیست که برای حفظ آرامش امور روزمره زندگی را رها کرده یا موانعی بی خودمان و دیگران قائل شویم. بیشتر دلایل ارادت اپیکتتوس به سقراط دقیقاً همین تمرکز بر تمدن بزرگ مدنی و پذیرش قاطع او از شرایطی بود که وی تحت آن در آتن زندگی می کرد.

## خوانش بیشتر و یادداشت ها

### وظایف و نقش های انسانی

سیسرو در De officiis ۱-۱۰۷، چهار نقش (personae) به انسان نسبت می دهد ۱- شخصیت انسانی آنگونه که هست ۲- شخصیت و فیزیک فردی ۳- هویت احتمالی

که توسط وضعیت اجتماعی و ثروت تعیین می شود<sup>۴</sup> - انتخاب شغلی و (احتمالاً) حوزه بالاتر. سیسرو این طرح را از پانسیوس قرض می گیرد (Dyck ۱۹۹۳; Gill ۱۹۸۸, ۱۹۹۶). اپیکتتوس تحت تأثیر این طرح بوده است اما موضع گیری او نسبت بدان چیزی شبیه به آن یا روان تر است. در ۲,۱۰ (صفحات ۲۳۳ و ۲۳۶) او بر گزینه او ۳ و در ۱,۲ (ص ۲۳۸) بر گزینه ۲ و ۴ متمرکز است. و در ۳,۲۳ (ص ۲۴۰) بر گزینه او ۴ متمرکز است. برای نقش ها در اپیکتتوس مراجعه کنید به (Long ۱۹۸۳: ۱۶۲-۷), (Kamtekar ۱۹۹۸: ۱۴۷-۵۲), Gill (2000a). در تصاویر تئاتری در فلسفه یونان به طور کلی به (Long ۱۹۹۳b: ۱۵۳) مراجعه کنید و Gill (۱۹۹۰a) گزارش خوبی از انسان به عنوان یک هنجار اخلاقی است.

اپیکتتوس "اقدام مناسب" را دومین از سه "موضوع" خود می کند (۳,۲,۴) اما او بندرت تفسیری از اصطلاح *kathekon* ارائه می دهد برای تقسیم بندی مبهم و اسکلتی او از اصطلاح *kathêkonta* به سه نوع به ۳,۷,۲۵ مراجعه کنید با بحثی از Bonhöffer (۶-۲۰۵: ۱۸۹۴). اپیکتتوس می گوید "به طور کلی آنها با روابط ما سنجیده می شوند (Ench. ۳۰) و در ۳,۷,۲۶ او اصول اصلی را بیان می کند شهروندی، ازدواج، داشتن بچه، احترام به خداوند، نگه داشتن پدر و مادر، یعنی آرزو و اجتناب و انگیزه منفی و مثبت به طریقی که باید هر کدام از این موارد را انجام دهیم. نمونه روابط با سنت رواقی مطابقت دارد (۱۰۸, ۱, ۱۰۸) (cf. DL. ۷) اما با جمع کردن آنها با جمله، یعنی بطور کلی... اپیکتتوس موضوع دوم را به اولی تبدیل می کند (به نظر من در ص ۱۲۶ مراجعه کنید جایی که من استدلال می کنم که تمایز بین این دو موضوع رویه ای است نه اساسی).

سنت رواقی تمایز قاطعی قائل است بین *kathêkonta*، که انجامش در توانایی هر فرد است و '*kathêkonta* به معنای انجام کامل که به آن کلمه *katorthomata*

اختصاص یافته است. آخری به عقلانیت مرد حکیم نیازمند است. اپیکتتوس هیچ وقت به این تمایز بر نمی گردد و در باب حکمت ایده ال ساکت است. در رواقیان اولیه *kathêkonta* امور مربوط به خود چون سلامتی و دارایی را در بردارد. اپیکتتوس احتمالاً هنگامی که او "افراد مربوط به هستی" را مشخص می کند به این موارد اشاره می کند (۳،۷،۲۵) ، و با خودش می گوید "من از بدن و دارایی خود غافل نمی شوم" (۱،۲،۳۷) اما با

*Kathêkonta* که او در گفتارها بدن می پردازد تمرکز خود را بر ارتباطات اجتماعی قرار می دهد.

ادبیات علمی عظیمی در باب *kathêkonta* وجود دارد ، که چون سیسرو در *De officiis* ، بر آثار پانئسیوس بنا نهاده شده است. برای مجموعه متون اولیه به LS ۵۹ مراجعه کنید. تلقی های اخیر شامل (۱۹۹۶) Cooper و Inwood and Donini (۱۹۹۹) می شود.

## احساسات و عواطف

رهایی از احساسات خطرناک و ناتوان کننده بخشی از دستورالعمل های اخلاق باستان از نخستین روزهای خود بوده است ، اما در دوره هلنیستی و روم عملاً فلسفه با وعده های مدارس رقیب برای تأمین آرامش مشخص شده بود. مراجعه کنید به Nussbaum (1994), Braund and Gill (1997), Sihvola and Engberg-Pedersen (۱۹۹۸) و بویژه (۲۰۰۰) Sombji. نظریه جاه طلبانه رواقیان اولیه یکی گرفتن عواطف با داورى نادرست بود. رواقیون فراوان با استدلال و آموزش در باب علت عواطف و آنچه می توان انجام داد نوشتند تا درمانی برای مراجعه کننده بیابند.

سه کتاب سنکا "در باب خشم" درمان یک عاطفه است برای بحث ولی خیلی خلاصه به کتاب "Tusculan Disputations" سیسرو مراجعه کنید. برای نظرات رواقیون اولیه به LS ٦٥ و برای متون گزینشی و مقاله برجسته به (١٩٨٦) Frede مراجعه کنید.

در باب احساسات خوب رواقی (eupatheiai ص ٢٤٤) به (١٩٨٥) Inwood مراجعه کنید. برخلاف احساسات ناقص، شواهد کافی در این باب سطحی است زیرا شواهدی که آنها مشخص کرده بودند با ذهنیت حکیم ایده آل مطابق است. با این حال، سنکا از این الگو شادمان است (Letter ٥٩).

چندین گفتمان اپیکتتوس از مضامینی است که در سنت رواقی استاندارد شده اند، خشم (١،١٨،١،٢٨)، رضایت (١،١٢،١،٢٩،٤،٤)، اضطراب (٢،١٣)، افسردگی (٣،١٣)، ترس (٣،٢٦،٤،٧). او کمتر به احساسات خاص توجه می کند تا ذهنیتی کلی که باعث اختلال عاطفی یا باعث ظرفیتی برای آزادی و بی محدود بودن می شود. اپیکتتوس بجای پرداختن به عواطف بعنوان موضوع خاص اخلاق، به آن بعنوان نشانه ای از ذهنی می داند که با پتانسیل الهی داده شده و با چشم انداز شایسته به جهان ارتباط ندارد. بردباری که او نسبت به افراد متخلف توصیه می کند، به شدت توسط مارکوس اوریلوس تکرار می شود به (١١،١،١٧،٣،٧،٢٥) Meditations مراجعه شود.

در باب راه حل اپیکتتوس برای شوک های غیر قابل کنترل (ص ٢٥٣) و زمینه رواقی آن به (١٧٥-٨١) Inwood (١٩٨٥) و (٢٠٠٠: ٣٧٥-٨٤) Sorabji مراجعه کنید.

## خاتمه: بعد از اپیکتتوس

هدف اصلی من در نگارش این کتاب ، ارائه اپیکتتوس در زمان و مکان خاص خود بوده است ، اما امید دارم نشان دهم که چرا فلسفه عملی او هرگز فاقد خوانندگان و تحسین کنندگان نبوده است. اصالت فکر او حتی وقتی نظرات کلامی و روانشناختی را ارائه می دهد نمی شود گفت که واضح نیست. جدیت اخلاقی و مشاهدات دقیق وی از تاریخ فراتر می رود. آنها دلیل اصلی چرایی زنده بودن آثار او در تمام طول قرن نوزدهم با تمام وجودش بوده است. به چه صورت این حضور باید در نظر گرفته شود ، و ما امروز اپیکتتوس را کجا یا باید در کدام موقعیت قرار دهیم؟ در این فصل پایانی ، به این سؤالات بزرگ پاسخ می دهم.

مکتب رواقی به طور وسیع آموزش داده می شد و پابرجا بود و احتمالاً بیش از صد سال بعد از مرگ اپیکتتوس زنده بود. فیلسوفان قدیم در دوره بعد به طور فزاینده ای به تفسیر افلاطون و ارسطو روی آوردند و حتی این جنبش های قدرتمند به زودی تحت



تأثیر حرکت مسیحیت قرار گرفتند. نگرش رسمی کلیسای اولیه به فلسفه یونانی ناامید کننده بود، اما در کتابهای سنت پولس<sup>۱</sup> عهد جدید، رد پای روشنی از مکتب رواقی وجود دارد، و متفکران رسمی مسیحی، به ویژه کلمنت اسکندرانی<sup>۲</sup> (C. ۱۵۰, ۲۲۰) و اوریگن<sup>۳</sup> (C. ۱۸۵, ۲۵۴) بیشتر مباحث را، به ویژه در زمینه اخلاق به خود اختصاص دادند. در دوره ۶۰۰-۲۰۰ بعد از میلاد اغلب از اپیکتتوس نام برده می شود تا نشان دهند که مقامات مسیحی او را بعنوان کافر با فضیلت می شناسند. آنها حکایات و سرودهای آرامی در باب او منتقل دادند، آنها با وجود فقر، لنگی و بردگی، شخصیت آزاد و عالی او را ستودند. اوریگن تقابل چشمگیری بین افلاطون و اپیکتتوس ترسیم کرد. او می نویسد در حالی که افلاطون "فقط نزد دانشمندان مشهور است، اما اپیکتتوس توسط افراد عادی که اصرار به بهره بردن از دانش دارند، تحسین می شود، و بهتر شدن را در سخنان او درک می کنند" (Against Celsus VI. ۲)

"کلمات" ذکر شده اوریگن به جای اینکه به سوابق کامل آریان در گفتارها که عمدتاً در این کتاب توجه داشته ایم، محدود باشد، فقط به کتابچه راهنما محدود شده است. شهرت و تأثیر کتابچه راهنما در دوران باستان پسین از این واقعیت قابل توجه پیداست که سیمپلیسیوس<sup>۴</sup>، نو افلاطونی بزرگ و مفسر ارسطو، تفسیر بزرگی بر این اثر نوشت (مراجعه به صفحه ۲۷۳) یکی از معدود تفسیرهای ماندگار درباره هر فیلسوف باستانی به غیر از افلاطون یا ارسطو می باشد. برای سیمپلیسیوس نوشتن در آتن در قرن ششم بعد از میلاد، در حالی که مخاطبان کتابچه راهنمای اپیکتتوس که فیلسوف

<sup>۱</sup>. Pauline

<sup>۲</sup>. Alexandrians Clement

<sup>۳</sup> Origen

<sup>۴</sup>. Simplicius

کامل نیستند دعوت به ریاضت و رسیدن به بالاترین سطح زندگی متأملانه است و بلکه بیشتر :

کسانی که می خواهند انسان واقعی باشند و مشتاق به دست آوردن نجابت دودمان خود هستند، که خدا انسان را در ورای حیوانات - غیر عقلانی - قرار داده است، اشخاصی که مشتاق روح عقلانی هستند که زندگی مطابق با طبیعت داشته باشند که بر بدن حاکم و فراتر از آن باشد، و از آن نه بعنوان بخش هم پایه بلکه بعنوان ابزار بهره می برند. از نظر این افراد فضیلت های اخلاقی و سیاسی، فضیلتی که توسط این گفته ها به وجود می آید متعلق به آنهاست.

(I. Hadot ۱۹۹۶: ۱۹۵; my translation)

سیمپلیسیوس تفسیر خود را با تمجید از کتابچه راهنما در کلماتی شبیه، و شاید متأثر از، مقدمه آریان بر گفتارها آغاز می کند (مراجعه به صفحه ۳۹): اظهارات بسیار بالبداهه و شوق انگیز است: در حقیقت تمام کسانی که کاملاً مرده نیستند، توسط آنها برانگیخته می شوند و از احساسات خود آگاه می شوند و برای اصلاح آن ترغیب می شوند، و البته برخی بیش از دیگران. با این حال، هر کس که تحت تأثیر این اظهارات قرار نگرفته باشد، فقط می تواند مستقیماً در دادگاه جهنم قرار بگیرد (I. Hadot ۱۹۹۶: ۱۹۳).

با ترجمه پویزیانو<sup>۱</sup> از کتابچه راهنمای به لاتین (Bologna, ۱۴۹۷)، این خلاصه استاندارد از آموزش اپیکتتوس به زودی تقریباً در هر زبان اروپایی در دسترس بود. این کار به طور خاص برای استفاده صومعه با تغییراتی که شامل جایگزینی نام سقراط با نام سنت پولس بود اصلاح شد. نسخه های تازه از کتابچه راهنما به انگلیسی، فرانسوی

<sup>۱</sup>. Poliziano

و آلمانی در طول دوره ۱۷۵۰-۱۵۵۰ بارها ظاهر می شد ، بخشی از آن توسط یک مبلغ جوسئیت<sup>۱</sup> به چینی ترجمه شد ، که اثر نزدیکی به آیین کنفوسیوسم قلمداد شد که آنان را آماده صحبت با مسیحیان کند. بیشتر مترجمان اولیه کتابچه راهنما معترضان پروتستان بودند که به طور معمول اپیکتوس را بواسطه مذهب خود می خواندند و تصحیح می کردند و خلاصه های شاعرانه از این اثر نیز وجود داشت. گفتارها نخستین بار بصورت کامل توسط ترین کاملی<sup>۲</sup> (Venice, ۱۵۳۵) ویرایش شد ، اما تا سال ۱۷۵۸ به زبان انگلیسی در دسترس نبود. در آن سال الیزابت کارتر<sup>۳</sup> ترجمه ای را منتشر کرد که نسخه انگلیسی استاندارد است که مقدم بر اثر الد فادر<sup>۴</sup> (۸-۱۹۲۵) بود.

کارتر (۱۷۱۷-۱۸۰۶) یک زن خارق العاده بود. پدر او ، یک روحانی انگلیسی ، زبان یونانی و لاتین را به او آموخته بود ، و خودش نیز بسیاری از زبان های دیگر را آموخته بود. برخی از دوستان نزدیک وی شامل ساموئل جانسون<sup>۵</sup> (که خود را تحسین کننده اپیکتوس می دانست) ، ساموئل ریچاردسون<sup>۶</sup> ، توماس سیکر<sup>۷</sup> ، که به عنوان اسقف اعظم کانتربری و بسیاری از درخشندگان ادبی بودند. او اظهار داشت که افلاطون و سقراط را به رواقیان ترجیح می دهد ، اما دوستش او را به ترجمه گفتارهای اپیکتوس

---

۱. Jesuit

۲. Trincavelli

۳. Elizabeth Carter

۴. Oldfather

۵. Samuel Johnson

۶. Samuel Richardson

۷. Thomas Seeker

تشویق کرد. اثر انجام شده برای او مبلغی بالغ بر ۱۰۰۰ پوند و استقلال مالی برای او به ارمغان گذاشت.

کارتز خلاصه ای از مکتب رواقی را به ترجمه خود ضمیمه کرد. (مراجعه به: Carter pp. ix-xxv: ۱۹۱۰. او مانند بسیاری از معاصران خود و پیشینیان مدرن اولیه، آموزه رواقی مشیت الهی و "قوانین عالی حاکم بر خود و رفتار اجتماعی" را با نقادی شدید از خطاهای کلامی، "خودرأیی"، و "خواری طبع انسانی" در نزد رواقیان ترکیب کرد... که ما با تحریک و نوید یک کمال در این زندگی است که خودمان را ناتوان می کنیم. اگر از کارتز خواسته می شد تا از دفاع از مکتب رواقی بنویسد، او مطمئناً نمی پذیرفت. آنچه که او را جذب کرد که به عنوان مترجم به وظیفه خود عمل کند، همدلی ای است که او به طور خاص برای اپیکتتوس احساس کرد. به سختی ممکن بود نسبت به صدای بیدار باش اپیکتتوس بی اعتنا بود. چنین گرمی و ذوقی در ادای احترام وی وجود دارد و حس خوب او با چنین حس بذله گویی و و سبک شادمانی جان می گیرد، و مطالعه او را بسیار لذت بخش و همچنین سرگرمی سودآوری می کند (Carter p. xxv: ۱۹۱۰. سابقه زندگی الیزابت کارتز نشان می دهد که او شخصیتی بسیار مستقل و غیرمذهبی و یکی از موفق ترین زنان قرن هجدهم بوده است.

ترجمه او از گفتمان ها موفقیتی فوری بود اما اگر ۱۰۰ سال قبل از آن ظاهر می شد، بیشتر اثر بخش بود تا کتابچه راهنمای همه گیر ولی بسیار احساساتی. تا اواسط قرن هجدهم، نفوذ اپیکتتوس در اروپا، گرچه هنوز هم قابل توجه است، اما تا حدودی بعلت واکنشی علیه محبوبیت شدید کتابچه راهنما در طول دو قرن گذشته رو به افول

گذاشت. این محبوبیت به نوشته های رواقیان جدید چون جوستوس لیپوس<sup>۱</sup> (۱۵۴۷-۱۶۰۶) در نیوزلند و گولیمو دوور<sup>۲</sup> (۱۶۲۱-۱۵۵۶) در فرانسه کمک بسیار کرد.

تأثیرگذارترین اثر لیپوس<sup>۳</sup>، که در سال ۱۵۸۴ منتشر شد، "عزم راسخ" بود

(De Constantia). او از سنکا و "اپیکتوس الهی" بعنوان الهام بخش پروژه خود برای تقویت ذهن در برابر اضطراب و مشکلات بیرونی نام برد. با استفاده از فرم گفتگو بین خود و مربی بنام لانگوس<sup>۴</sup>، لیپسیوس راهنمایی می شود که تصور کند دشمنان اصلی ثبات ذهن خوب های دروغین و شر هستند. در مورد امور بیرونی، او باید از خود بپرسد (همانطور که اپیکتوس می پرسید) آیا واقعاً چیزی را از دست داده است یا خیر. با اشاره به مشیت و جبرگرایی مکتب رواقی، به لیپسیوس گفته می شود که پدیده های طبیعی با یک قانون ابدی و الهی کنترل می شود. به جای اتخاذ مواضع مذهبی و سیاسی در اوقات دشوار، لونگیوس از لیپسیوس می خواهد که "استقامت داوطلبانه و غیرقابل توصیف همه شرایط احتمالی انسانی" را پرورش دهد. ابزار این پرورش "ذهن خوب" یا عقلانیت است که از خدا نشأت می گیرد. لیپسیوس اعتراضات بی شماری را برای مربی خود مطرح می کند، بر اساس این مقدمه که توصیه ای که به او ارائه می شود با ماهیت انسانی سازگار نیست (یک انتقاد استاندارد از مکتب رواقی، همانطور که مشاهده کردیم، توسط کارتر تکرار شد) و همه این اعتراضات پاسخ داده می شود.

---

<sup>۱</sup>. Justus Lipsius

<sup>۲</sup> Guillaume du V air

<sup>۳</sup>. Lipsius

<sup>۴</sup> Longius

این اثر توسط لیپسیوس مدیون درخواست های معاصر است بعلت شرایط فرهنگی و سیاسی بیشماری که به اپیکتتوس و مکتب رواقی قدیم باستان وجود دارد. اما آن از نظر اصالت رواقی بود و به طور خاص با اپیکتتوس در تأکید بر ذهن ، داوری و درون گرایی به عنوان سپهر فضیلت معتبر انسانی و آرامش ، هماهنگ بود. لیپسیوس هیچ تلاشی برای تکرار چالش های زنده و تصاویر به یاد ماندنی اپیکتتوس نکرد، اما بسیاری از خوانندگان بی شمار وی احتمالاً با کتابچه راهنما از طریق خواندن او آشنا شدند و همچنین از طریق مطالعه دو وایر<sup>۱</sup>، که در سال ۱۵۸۶ این اثر را به فرانسوی ترجمه کرده بود ، و آن را در کتابی تحت عنوان *La Philosophie morale des Stoiques* "عمومی کرد ، که توسط توماس جیمز<sup>۲</sup> به انگلیسی تحت عنوان فلسفه اخلاق رواقیان، ترجمه شد.

شهرت و نفوذ اپیکتتوس احتمالاً در نیمه اول قرن هفدهم در بالاترین حد خود بود. نمونه قابل توجهی از حضور وی در مقاله کوتاه پاسکال<sup>۳</sup> اتفاق می افتد (۱۶۶۲-۱۶۲۳) "بحث و گفتگو با 'Monsieur de Sacy'" (مراجعه به :-۱۸۲: ۱۹۹۵ Pascal ۹۲). در این اثر پاسکال که یک مسیحی جنسیستی<sup>۴</sup> بود ، اپیکتتوس را به عنوان رواقی با مونتنسکیو<sup>۵</sup> تقابل می کند ، و او را به عنوان شکاک پیرهونی<sup>۶</sup> می شناسد. او اپیکتتوس را بخاطر درک عالی از "وظایف انسان" و "دیدن خدا به عنوان هدف اصلی" ستایش

۱. du Vair

۲. Thomas James

۳ Pascal

۴. Jansenist

۵. Montaigne

۶. Pyrrhonian

می کند. برای تأیید این داوری ، پاسکال چندین قسمت از کتابچه راهنما را نقل می کند ، از جمله:

" بیاد داشته باش تو بازیگر یک درامی، از آنگونه که نویسنده گوید کوتاه کن، کوتاه باش و اگر گفت بلند، بلند باش. به میل اوست تو فقیر باشی یا چلاق یا حکمران یا شخص خاصی. آنگونه که گوید عمل نما. برتوست عمل کنی ،انتخاب نقش ها برعهده دیگرست(یعنی خداوند)" (Ench. ۱۷) .

پس از این و سایر نقل قول ها ، پاسکال ادامه می دهد:

دوست من ، در آنجا ، دانش این متفکر بزرگ است که وظیفه فرد را به خوبی درک کرده است. وسوسه می شوم بگویم مستحق ستایش است ، اگر او نیز ضعف فرد را درک کرده بود ... [اما] او در فرض آنچه ما قادر به انجام آن هستیم ناتوان است. و می گوید که خداوند وسیله ای را برای انجام تمام تعهدات خود به انسان داد. این وسایل در کنترل ما هستند ، که باید از طریق چیزهایی که بر آنها توانا هستیم ، به دنبال سعادت باشیم ، به همین دلیل است که خداوند آنها را به ما داده است، بنابراین آن کیفیت ، "زندگی و عزت در کنترل ما نیست و بنابراین به سوی خدا هدایت نمی شود. نمی توان روح را مجبور کرد آنچه را نادرست می داند باور کند و اراده را نمی توان مجبور کرد چیزی که او را ناشاد می کند دوست داشته باشد. بنابراین ، این دو قدرت آزاد هستند و از طریق آنها می توانیم کامل باشیم. انسانها از طریق این قدرتها می توانند خدا را به طور کامل بشناسند ، دوست داشته باشند ، او را پیروی و خوشحال کنند ، خود را از همه رذائل درمان کنند ، فضیلت کسب کنند ، و از این طریق مقدس و دوست خدا شوند. این اصول مغرورانه شرارت ، انسان را به خطاهای دیگری سوق می دهد ، مانند اینکه روح جزئی از موجودات الهی است ، و آن درد و مرگ شر نیست که بتوانیم خودکشی کنیم

وقتی بسیار پریشان حال هستیم باید باور داشته باشیم که خدا ما را صدا می کند ، و هنوز هم موارد بیشتری وجود دارد.

از نظر پاسکال ، مانند کارتر و افراد دیگر ، اتهام شایع علیه مکتب رواقی آموزه عمیقاً خودبینانه " کمال انسانی بود که نه تنها از نظر آنها ، فاصله لازم بین تعالی الهی و انسانی را پاک می کرد ، همچنین پیام بازخردگر مسیحیت را هم تضعیف می کرد. ممکن است خوانندگان این کتاب یادآوری کنند که پاسکال به طور دقیق چندین موضوع اصلی اپیکتتوس را گزارش کرده است ، اما اتهام خودبینانه (هرچند از دیدگاه کلامی پاسکال قابل درک باشد) به شدت برای خواننده آزاد محل تردید است. همانطور که بارها دیده ایم ، تمرکز اصلی آموزش اپیکتتوس بر روی کمال یا خرد ایده آل نیست ، بلکه در شکل گیری و بهبود ذهنیت افراد عادی مانند خودمان است. او فرض می کند که ما خطا می کنیم ، همانطور که خودش اعتراف می کند ؛ اما او عمیقاً برخلاف پاسکال به این باور خوش بینانه متعهد است که ما ذاتاً (همانطور که او نیز می گوید) مجهز برای زندگی خوب ، حتی در شرایط نامساعد هستیم ، اگر افکار و خواسته های خود را بسازیم ، و نه شرایط بیرونی ، مسئول چگونگی گذران و عمل در رابطه با خود و دیگران هستیم.

دکارت<sup>۱</sup> (۱۶۵۰-۱۵۹۶) که معاصر پاسکال است ماهیت روش اپیکتتوس در گفتارها را در "روشها"ی خود بکار می برد (مراجعه به : ۷-۹۵ : i. ۱۹۳۱ Descartes). دکارت پس از توصیف قصد خود برای سؤال از همه عقاید غیر از "ایده های روشن و واضح" ، می نویسد: برای اینکه من نباید در اعمال خود مردد باشم در حالی که عقل مرا ملزم می کند که در احکام خود چنین باشم ، و از آنجا که نمی توانم زندگی سعادت‌مندانه را

---

<sup>۱</sup> Descartes



تا آنجا که نمی توانم از قلم بندازم ، پس قانون اخلاقی را برای خودم ایجاد کردم تا زمانی که بیش از سه یا چهار اصل تشکیل نشده باشد. اولین اصل را می توان پیروی از سنت میانه چون-اطاعت از قوانین و آداب و رسوم کشور خود ، پیروی از دینی که در آن بدنیا آمدم ، و پذیرش موقت "باورهای میانه" توصیف کرد. اصل دوم ، علی رغم عدم اطمینان یا احتمال صرف عقایدی که وی بر مبنای آن عمل می کند هماهنگی و اثبات برای عمل است. اصل سوم سزاوار است که به طور کامل نقل شود:

اصل سوم تلاش برای غالب آمدن بر خویش است نه بر ثروت و تغییر آرزوها و نه تغییر نظم عالم و بطور کلی انس به این باور که هیچ چیز جزء افکار کاملاً در اختیار ما نیست، بنابراین وقتی بیشترین تلاش را در اموری بیرونی انجام می دهیم عدم موفقیت ممکن است ناکامی از طرف ما باشد. و این بتنهایی کافی است تا آرزوهای خود را به آینده نگسترانم ، فراتر از چیزی که واقعاً می توانم بدست آورم ، زیرا اراده ما را به آرزویی فرا نمی خواند الا اینکه فهم آنرا قابل حصول می داند، یقین است اگر همه امور خوب بیرون از خویش را بیرون از قدرت خویش به حساب آوریم ازفقدان برخی از آنها حسرت زیاد به خرج نخواهیم داد زیرا وقتی فقدان آنها بخاطر قصور ما نیست چنانچه ما قلمرو پادشاهی چین یا مکزیک را در اختیار نداریم. به این ترتیب ، فضیلت اگر بر مبنای ضرورت استوار سازیم آرزوی خوبی به وقت مریضی و آزادی به هنگام زندانی نمی کنیم یا اینکه آرزو نمی کنیم بدن ما از ذرات خراب ناشدنی چون الماس باشد یا چون پرندگان پرهایی برای پرواز داشته باشیم. بنابراین ، من خود را انس می دهم که امور را از این منظر بنگرم که البته محتاج تمرین و تأملی است که تکرار می شود، من باور دارم در این اصل راز فلاسفه قدیمی نهفته است که امپراطوری ثروت را رها کردند و علی رغم رنج و فقر همارود خدایان در سعادت شدند. زیرا پیوسته خود را درگیر محدودیت های کردند که بالطبع برای آنها مقرر گشته است و خودشان را کاملاً متقاعد کردند هیچ چیز جز افکار آنها در ید قدرت آنها نیست و این داوری برای جلوگیری از حرص به امور

کافی بود. آنان چنان تسلطی بر افکار خویش داشتند و دلیلی داشتند که خود محترم بشمارند چونان ثروتمندتر، قدرتمندتر و آزادتر و شادتر از دیگران، گرچه ممکن است بخت یار بود یا ثروتی داشتند ولی اگر از این فلسفه تهی بودند به هدف خویش نمی رسیدند.

فیلسوفان باستان دکارت نه تنها به طور کلی مکتب رواقی بلکه بطور خاص اپیکتتوس است.<sup>۱</sup> این از اظهارات او در مورد افکار به عنوان تنها چیزهایی که کاملاً در اختیار ما هستند، و مطابقت دادن خواسته های فرد با موقعیت و از لحن کلی متن روشن می شود. دکارت خلاصه فوق العاده دقیق و قابل تقدیر از فلسفه اپیکتتوس را ارائه می دهد. او به جای ابراز انتقادات معاصر در مورد غرور و غیر عملی بودن مکتب رواقی، عقلانیت روانشناختی رواقی را بدست می آورد و اذعان می کند، آنگونه که اپیکتتوس به طور مکررمی گوید، که هیچ کس نمی تواند بدون تمرین مدام و تأمل براساس آن زندگی کند.

همدردی دکارت با اپیکتتوس شهادتی قدرتمند از بزرگترین فیلسوف قرن هفدهم است. در برگشت به قرن هیجدهم، جوسف بالتر<sup>۲</sup> (۱۷۵۰-۱۶۹۲) را می یابیم که در حمایت از آنچه بالتر<sup>۳</sup> قوه "وجدان، عقل اخلاقی، حس اخلاقی یا عقل الهی" می نامد، اولین

---

<sup>۱</sup> مطالعه دقیق دکارت از مکتب رواقی در این شناخت منعکس شده است (برخلاف بیشتر روایت های فلسفه) که آنها شادی عقلانی را، بعنوان جدا از احساسات بدن، به خرد انسان نسبت می دادند.

Dcscartes (1931 : i. 290)

<sup>۲</sup> Joseph Butler

<sup>۳</sup> Butler

گفتمان اپیکتتوس را ترسیم می‌کند. باتلر، اسقف پیاپی از بریستول<sup>۱</sup> و دورام<sup>۲</sup>، یکی از دوستان اسقف اعظم سیکر<sup>۳</sup> بود، که کارتر در ترجمه خود از اپیکتتوس با او مشورت کرد و احتمالاً او نیز او را می‌شناخت. در خطبه های مشهور خود، باتلر به منظور شناسایی بنیادی برای فلسفه اخلاقی مستقل از مکاشفه یا شریعت الهی مکتب رواقی را ترسیم می‌کند. او این مسأله را به شرح "قانون اساسی" یا "طبیعت" انسانی می‌داند، مؤلفه ای معتبر که وجدان می‌داند، یا:

توانایی تأمل در اعمال و شخصیت‌ها ... و در انجام این کار، ما به طور طبیعی و اجتناب ناپذیر برخی اقدامات را با نظر خاص به با فضیلت بودن یا خوی خوب آنها و خوار شمردن دیگران را بعنوان شر و خوی بد آنها تأیید می‌کنیم. اینکه این اخلاق را داشته باشیم: موافقت یا عدم موافقت قوه ای است که ما آن را در خودمان تجربه کنیم و آن را در یکدیگر می‌شناسیم.<sup>۴</sup>

وی سپس خاطر نشان می‌کند: این شیوه صحبت کردن از اپیکتتوس گرفته شده است (۱،۱) و به عنوان کامل ترین و کمترین نقص پرداخته شده است.

در حقیقت، در متن باتلر استناد می‌کند (ص ۶۲ را ببینید)، اپیکتتوس به همان اندازه که به قوای استقلال و بازتابی عقل اهمیت می‌دهد، به همان نسبت به عملکردهای موافقت یا عدم موافقت اهمیت می‌دهد. اما آنچه اپیکتتوس در جای دیگر درباره مفاهیم ذاتی انسان در باب خوب و بد می‌گوید و در ملاحظه او مورد "یکپارچگی طبیعی"

<sup>۱</sup> Bristol

<sup>۲</sup> Durham

<sup>۳</sup> Archbishop Seeker

<sup>۴</sup> .مراجعه کنید به بخش یک از Butler's Dissertation on the Nature of Virtue و در اثر جمع آوری شده او که توسط W. E. Gladstone (Butler ۱۸۹۶) ویرایش شده است.

نشان می دهد که باتلر عنصر مهمی از گفتارها را به خود اختصاص داده است. او دقیقاً مانند اپیکتتوس، اصل "تأمل" را برتر از هر چیزی قرار می دهد، تا این نتیجه را بگیرد که ما می توانیم در مطابقت با طبیعت عمل کنیم زمانی که با امر آن هماهنگ باشیم. به گفته وی، این معنای عبارت "تکریم کردن خود" است.

آنچه که اپیکتتوس می تواند برای متفکر روشنگری معنی دهد، بهترین نمونه شناخته شده برای من، آنتونی اشلی کوپر<sup>۱</sup> (۱۷۱۳-۱۶۷۱)، سومین ارل شفتزبری است. شفتزبری در کار چاپ شده خود (که بسیار تأثیرگذار بود) پیش بینی می کند که باتلر انسانها را به عنوان طبیعت خیرخواه و و دنبال منفعت خویش در نظر می گیرد. این نظریه دارای شجره رواقی است، اما پیوستگی رواقی شفتزبری در تأملات منتشر نشده او کاملاً آشکار می شود. او به شیوه مارکوس اورلیوس مجموعه گسترده ای از تأملات را تحت عنوان "سیستم فلسفی" (Askemata) تألیف کرد (مراجعه به: Rand ۱۳۷، ۱۳۳: ۱۹۰۰). اینها شامل اصلی ترین سؤالها و پاسخهای به خودش است که با نقل قول هایی از مارکوس و اپیکتتوس الهام گرفته شده است. این مجموعه بسیار گسترده و غیررسمی است تا بتواند به طور خلاصه خود را ارائه دهد، اما مثال زیر نماینده ای است که از بخش تحت عنوان "خود طبیعی" گرفته شده است.

بدانید فقط این خود و آنچه در واقع خودش است، هستید و نترسید که بگویید "هیچ کس برای من معلومتر از خودم نیست" و "آن پدر و برادر و بستگان و کشور و خدای من است". زیرا این تنها تقوی، تنها دوستی است. به طریقی دیگر، با همه خداحافظی

---

<sup>۱</sup> Anthony Ashley Cooper

<sup>۲</sup> شفتزبری ابتدا در یونان و اپیکتتوس اشاره می کند ۳،۴،۱۰ سپس متنی یونانی با عبارتی چون ۲،۱۷،۲۴ و ۲،۲۲،۱۸ اشاره می کند و برای دومی به ص ۱۹۹ مراجعه کنید.

کنید.<sup>۱</sup> با اولین بند مانده (اگر چیز دیگری در این مورد نباشد) آن همه چیز خواهد بود ، چگونه از آن مراقبت کنم؟ و بگذارید آنطور که می خواهد حرکت کند!" کش بیاید ، خمیازه بکشد ، خسته باشد یا سنگین ، قبل از اینکه حسرت بخورد. اما اگر چیزی سخت تر از حد معمول رخ دهد ، (با آه) "چرا من بدنیا آمدم؟ زندگی چیست؟ اخلاقیات؟ این دنیا و همه این آداب و رسوم؟ چه فایده ای دارد؟ چه عدالتی یا حکمتی؟ چرا من آفریده شدم؟ چرا اصلاً آفریدم؟ چرا هر چیزی آفریدم؟ چگونه؟ یا توسط چه کسی؟ به چه ضرورتی؟ چه سرانجامی؟... آیا کسی می تواند مرا از جهان بیرون کند؟<sup>۲</sup> فرستاده می شود، راهی ایجاد می شود، به جهان فرستاده می شود، چه وحشتناک. اما کجا؟ کجا دنیا هنوز قرار دارد یا هیچ جهانی نیست؟ زیرا اگر وجود داشته باشد ، باز هم همین است یا بهتر است. اگر وجود نداشته باشد ، هیچ آسیبی نیست ، بنابراین ترسی نیست...

من چی هستم؟ یک ذهن خاص ، و اصل فعال؟ برای چه؟ بیش از یک بدن خاص ، حواس و غیره؟ برای چه سرانجامی؟ به آنچه که ذهن عام منصوب کرده است ، و تا زمانی که منصوب شده است که من باید از چنین بدن و چنین حواس استفاده کنم-اما آنها ممکن است گرفته شوند-بگذارید آنگونه باشند- اما تو خودت گم شدی-چگونه گم شده ای- با این که دیگر بدن و حواسی برای مراقبت از آن نداری؟ اگر چیزی برای مراقبت ندارم ، برای من چه می ماند؟ اگر پس از آن چیزی وجود داشته باشد ، من مثل الان نگران خواهم شد و همه به خوبی خواهند بود، اگر چیزی نباشد ، همه چیز هنوز خوب است. این همه است من مرخص می شوم.

<sup>۱</sup>. منظور او از "به طریقی دیگر" بیرون شمردن پدر ، برادر و غیره است.

<sup>۲</sup> ۲۲،۲۲. Epictetus ۳

وقتی به انگلیس قرن نوزدهم می رویم ، ردیابی چنین تصرفات مستقیم اپیکتتوس سخت تر می شود. متیو آرنولد<sup>۱</sup> از اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس ستایش می کند و آنها را "اربابان بزرگ اخلاق" می نامد (۷-۳۴۵: Arnold ۱۸۳). با این حال ، مانند کارتر ، آنها را فاقد "گرما" و "نور" مسیحیت می داند. به نقل از آرنولد ، نقل دعای اپیکتتوس (در واقع نقل قول اپیکتتوس از کلئانتس ، مراجعه به صفحه ۲۳ در بالا) مرا هدایت کن " زئوس و سرنوشت را هدایت کن، به هر جایی که مقدر شده ام بروم"، آرنولد اظهار داشت: "شکیبایی از این نوع برای افراد قوی و محدود است حتی برای آنها در فضای معنوی احاطه شده ند ، سخت و مشکل است.

با این حال ، در آمریکای شمالی ، اپیکتتوس به تعبیر خودش بسیار ارزشمند بود. تأکید او بر استقلال و آزادی به خوبی با فردگرایی غیر سازگار امرسون<sup>۲</sup> و ثورو<sup>۳</sup> تطبیق انداز بود ، اما آنها ترسیم سنتی بودند که به روزهای اولیه استعمار باز می گشت. وصیت نامه جان هاروارد<sup>۴</sup> ، نوشته شده در سال ۱۶۳۸ ، نسخه ای از اپیکتتوس را (احتمالاً دفترچه راهنما) را به کالج تازه تأسیس خود اختصاص داد ، و متون مکتب رواقی به خوبی در کالج ویلیام و مری نمایش داده شدند ، که از آن توماس جفسون<sup>۵</sup> در سال ۱۷۶۲ فارغ التحصیل شد (مراجعه به ۸۱-۱۷۹، Lawson ۱۹۷۹). او ترجمه کارتر را در لیست خواندن او برای یک دوست قرار داد و کل متن یونانی اپیکتتوس را برای دانشگاه تازه تاسیس وی در ویرجینیا سفارش داد. او در نامه ۱۸۱۹ نوشت "اپیکتتوس آنچه از رواقیان خوب است به ما داده است. و فراتر از جزم های آنها ، ریاکاری و تظاهر

---

<sup>۱</sup> Mathew Arnold

<sup>۲</sup>. Emerson

<sup>۳</sup>. Thoreau

<sup>۴</sup> John Harvard'

<sup>۵</sup> Thomas Jefferson

آنان ... من بعضی وقت ها به فکر ترجمه اپیکتتوس افتادم (زیرا آن هرگز نسبتاً خوب به انگلیسی ترجمه نشده است).

برای فهم بیشتر ، ممکن است ما به والت ویتمن<sup>۱</sup> متوسل شویم (مراجعه به Alien ۵۲-۴۳، ۱۹۷۹). او در آخر عمر به دوست خود هوراس تراول<sup>۲</sup> گفت: اپیکتتوس دوستی قدیم است که تا به امروز ادامه داشته است ... او خود یه جهان است. او مرا در نور زندگی و آن چشم انداز غرق کرد... یادم نمی رود اولین بار که آن کتاب را خواندم. خیلی دور بود ، خیلی عقب ... مثل این بود که دوباره به دنیا بیایم. در شعر او در سال ۱۸۶۰ در، یک آهنگ شاد، او می گوید:

• در حالی که من می زیم تا حاکم بر زندگی و نه برده آن باشم

برای دیدار با زندگی چون فاتح

بی غضب و ملالت ، بی شکایت و بی گله ناجور

با قوانین پر افتخار هوا ، آب و زمین

غیر قابل رسوخ است روح درون من

هیچ بیرونی هرگز به من فرمان نخواهد داد

ویتمن به مراتب بسیار پیچیده و اصیل است و می توان از او به عنوان رواقی جدید نام برد ، اما در سال ۱۸۹۱ ، یک سال قبل از مرگش ، به یکی دیگر از دوستان خود گفت

---

<sup>۱</sup> . Wait whitman

<sup>۲</sup> Horace Traubel

که رواقیان "حتی در دوران غنی و مجلل و حتی علمی مورد نیاز هستند". تئودور درایزر<sup>۱</sup> در رمان اولیه خود خواهر کری (۱۹۰۰) می تواند فرض کند که خوانندگان وی اهمیت کلی نام اپیکتتوس را درک می کنند. برای او نوشت. این بدبخت فکری است که با از دست دادن صد دلار بسیار پریشان می شود. این اپیکتتوس است که وقتی آخرین نشان رفاه جسمی برداشته می شود، لبخند می زند (Dreiser ۱۹۹۹: ۴۳۴). گزیده ها و ترجمه های تازه از کتابچه راهنما، اپیکتتوس را در لیست خواندن پردیس های دانشگاهی در طول قرن بیستم تضمین می کند، و او با انتشار رمان تام ولف، مردی در کمال، اهمیتی چشمگیر در ایالات متحده بدست آورد (۱۹۹۸).

در این کتاب، که اکثراً در آتلانتا تنظیم شده است، یک کالیفرنایی جوان و کاملاً مناسب و معقول، کروکر سرمایه دار ظالم ۶۰ ساله را که با فروپاشی مالی روبرو است، به مکتب رواقی باورمند می کند. مرد جوان، کنراد، که به طرز ناعادلانه در زندان است، در اثر زلزله از زندان سانتا ریتا فرار کرده است. در حالی که یک زندانی بود، او در کتابی به نام رواقیان، اپیکتتوس را کشف کرده بود که او به اشتباه توسط نویسنده مورد علاقه خود با عنوان "بازی رواقی" "به جای هیجان انگیزی فرستاده شده بود. او به سرعت به صفحه ای از اپیکتتوس به این بیان می خورد: ما باید بمیریم. اما آیا باید ناله کنیم؟ ما باید زندانی شویم، اما آیا باید فغان سر دهیم؟ چه می گویی دوست من؟ مرا زنجیر کن؟ تو می توانی پایم را زنجیر کنی ولی حتی زئوس بر اراده من غالب نخواهد شد<sup>۲</sup> (Wolfe ۱۹۹۸: ۳۹۸). کنراد مجذوب است، و از خود می پرسد که چگونه او می تواند ۲۰۰۰ سال بعد دروس اپیکتتوس را در میان زندانیان همکار خود

<sup>۱</sup> Theodor Dreiser

<sup>۲</sup> نقل قول های ولف از اپیکتتوس که از Oates گرفته شده است (۱۹۴۰). منبع اینجا از اپیکتتوس است

۱، ۲، و همچنین صفحه ۶۳.



به کار برد. او زیاد از اپیکتتوس را به خاطر می آورد و موفق می شود بر تجاوزه‌های کلامی و جسمی یک دشمن بی رحم غلبه کند. در پایان کتاب، کنراد با کروکروروبرو می شود، و در مورد خدا رواقی و اپیکتتوس با او صحبت می کند. کراکر در تلاش بوده است تا معامله ای را انجام دهد که او را به هزینه به خطر انداختن احساس افتخار گرجی، از ورشکستگی نجات دهد. در عوض، او علاقه به ثروت، سخنان اپیکتتوس به نخبگان، مبهوت آتلانتا، و همه چیزهایی که قبلاً زندگی خود را بر اساس تعریف کرده بود، را باید رد می کرد. سرانجام، می شنویم که وی با برنامه ای به نام "ساعت رواقی" به یک تلویزیون بسیار موفق تبدیل شده است.

نتیجه گیری ولف با توجه به شوخ طبعی طنز که رمان او را فراگیر می کند، طعنه انگیز است. با این حال، نقش بزرگی که وی به اپیکتتوس اختصاص می دهد با شخصیت تحسین برانگیز کنراد به وضوح به عنوان چالشی برای ثروت، تجمل و فساد شخصیت های دیگر کتاب ارائه می شود، و بنابراین به عنوان کیفی خواستی است، هرچند زبان به گونه ای افراطی مدرن باشد. وولف از تجربه واقعی در یاسالار جیمز استکه دیل الهام گرفته بود، که توصیف کرده است که چگونه بواسطه اصلی از اپیکتتوس درباره احترام به خود چندین سال زندان انفرادی در یک سلول زندان را در جنگ ویتنام تحمل کرده است.<sup>۱</sup>

پاسخ به اپیکتتوس، همیشه به شدت تحت تأثیر تصورات و موقعیتهای خوانندگانش بوده است. در دوران باستان مسیحیان و غیر مسیحیان نیز تحت تأثیر تمرکز شدید او بر

---

<sup>۱</sup> . مراجعه کنید به: Stockdale (۱۹۹۳) با خلاصه ای از گیل، Gill (۹-۳۴۷:۱۹۹۵). استوک دال، Stockdale معاون رئیس جمهور و دوست راس پروت، Ross Pcot در انتخابات ریاست جمهور آمریکا در سال ۱۹۹۲ بود.

ظرفیت ذهن برای بهبود خود و رهایی از تکانه های غیر اخلاقی قرار گرفتند. وقتی اوایل دوره مدرن شروع شد، کتابچه راهنما تبدیل به ضمیمه ای رایج برای عهد جدید و مسیحیت نظری شد. اصول آن بیش از حد برای بسیاری همراه کننده و مستقل بود که بدون درنگ آنرا بپذیرند، اما آنها پادزهری قدرتمند برای فشارهای مرجعیت سکولار و کلامی ارائه دادند. متفکران بسیار مستقل مانند دکارت، شافتسبری و باتلر این امکان را پیدا کردند که عقاید مسیحی خود را در پراتز بگذارند و مستقیم و بی هراس از اپیکتتوس وام بگیرند. در قرن نوزدهم و بیستم، اپیکتتوس به عنوان طرفدار اعتماد به نفس و یکپارچگی برای کسانی که دین رسمی ندارند به عنوان فیلتر عمل کرده است.

چشم انداز اپیکتتوس در هزاره جدید چیست؟ ایمان نامشروط او در مشیت الهی، که به توسل او در قرون اولیه کمک کرده است، به خوبی به کار نمی آید. در ارتباط با آن آموزه، نظریه اصلی مکتب رواقی است که تنها امور خوب و بد به معنی دقیق کلمه، حالات ذهنی متمایز از شرایط بیرونی و پیامدهای اعمال است. نه رواقیان، حداقل اپیکتتوس به این نظریه توجه داشت که افراد را برحذر ندارد که هر کاری که برای زندگی نوع دوستانه انجام دهند، اما گفتارهای او به طور غیرقابل قبول از آسیب هایی که اوضاع وارد کند، بی تفاوت است و بسیاری از آنها (اصول) قابل اصلاح نیست و مرتباً به کسانی که ناتوان از کمک به خود هستند، آسیب می رساند. اپیکتتوس هیچ خط مشی سیاسی یا استراتژی کلی برای بهبود شرایط زندگی و حراست های قانونی ارائه نمی دهد. انتقادهای مکرر مبنی بر اینکه مکتب رواقی فقط فلسفه برای افراد قوی است، به سختی قابل رد است.

آنچه من به عنوان پاسخ امیدوار کننده از طرف اپیکتتوس پیشنهاد می کنم این است که او برای همه ما، به عنوان افراد، یک چالشی خارق العاده ارائه می دهد. گفتارهای او دعوتی است برای پرسیدن آیا منابع ذهنی و احساسی و اخلاقی داریم که به طور

صحیح از منابع بکر و شاید ناخودآگاه بهره نبرده ایم که بتواند ما را تجهیز کند تا خودآگاه تر و مصمم تر برای بهترین استفاده از خود باشیم، چه در شرایط دنیوی یا مواردی که به شدت آزمایش شده. بعضی از ما ممکن است دریابیم که ما این منابع را داریم، برخی دیگر ممکن است فقط در یک حد محدود این کار را انجام دهند یا نتوانند انجام دهند. درباره این اختلاف بین افراد وی بسیار صریح است. او تصور نمی کند که رواقی بودن او برای همه خوب خواهد بود، اما او اطمینان دارد که ارزش این را دارد که هرکسی بتواند به چالش های خود پاسخ دهد و ببیند که هرکدام می توانند با آنها چه کاری انجام دهند.

اپیکتتوس این هزاره یک فیلسوف اخلاقی نخواهد بود که اصول معتبر جهانی را برای هر انسانی ارائه می دهد. او به عنوان یک متفکر عملی و نه نظری، با جریان های اصلی فلسفه دانشگاهی هماهنگ نیست. در عوض، همانطور که هنری جیمز<sup>۱</sup> نوشت، "بگذارید ما اپیکتتوس را بگیریم، زیرا همه چیز را در این روزهای حساس، به صورت گزینشی انجام می دهیم"، همانطور که من او را در این کتاب ارائه داده ام، آنچه را که ما مفید و کارآمد می دانیم، به دست می آوریم، و آنچه را که متناسب با تصورات ما باشد، رها می کنیم، اما فقط در صورتی که به او فرصتی دهیم تا به ما در باز اندیشی اولویت ها و امکانات خود کمک کند(مراجعه به: ۷۰: ۱۹۷۹ Beattie).

همانطور که میراث ادبی او نشان می دهد، اپیکتتوس زبانی بی نظیر، قدرت و جدیتی پرشور دارد که ما با بزرگترین نویسندگان در ارتباط هستیم. دستورات محکم و قدرتمند او، به خوانندگان او اطمینان خواهد داد که هرچه به فکر مکتب رواقی باشند، اپیکتتوس را به عنوان طالب خیرخواهانه می یابند همانطور که دانش آموزان اصلی او

---

<sup>۱</sup> Henry James

را می یافتند. در اینجا ، برای پایان ، گزیده ای از کتابچه راهنمای ( ۵۱) است که نیازی به تفسیر ندارد.

"تا کی می خواهی منتظر بمانی تا بهترین چیز نصیب شود و اصول عقل را هم بکناری نخوای زد؟ تو نظر فلسفی در یافته ای که باید با آن آشنا باشی و آشنا شده ای . در انتظار کدامین استادی و چرا اصلاح خویش را تأخیر اندازی ؟ تو دگر بچه نیستی مرد رشد یافته ای. فراموشکار و تنبل خواهی بود گر تأخیر به تأخیر اندازی و هدفی به هدفی دیگر گره زنی ، توجه به خویش از روزی به روز دگر افکنی بدون رشد خواهی بود و در مرگ و زندگی چونان عوام الناس. کنون در زندگی و در باب خویش چونان مرد رشد یافته بیندیش . چون به چیزی رسی قانونی محکم دان، گر در مسیر به چیزی رسیدی سخت یا شیرین بود به یاد بسپار تو در مسابقه هستی و قبل از بازی المپیک است و تأخیر ناممکن است و مسابقه به یک روز و یک عمل وابسته است حال یا برنده شوی یا بازنده. سقراط کمال یافت و بهبود یافت از هیچ طریقی جز عقل. تو سقراط نه ای آرزویت چنان باشد که سقراط شدن"

## خوانش بیشتر و یادداشت ها

در باب اپیکتتوس و مسیحیان اولیه مراجعه کنید به: (۱۹۱۱) Bonhoffer و (۱۹۱۱) Arnold که در شناسایی گرایش سنت پل به مکتب رواقی مفید است. اقتباس ها مسیحی از کتابچه راهنما توسط (۱۹۹۹) Boter به بهترین وجه ویرایش و بحث می شود همچنین به (۱۹۶۲، ۱۹۶۹) Spanneut مراجعه کنید. I. Hadot (۱۹۹۶) ویرایش سیمپلیتوس به کتابچه راهنما است، ترجمه انگلیسی این اثر توسط T. Brennan and C. Brittain در آینده از انتشارات Duckworth به بازار می آید.

Old father (۱۹۲۷، ۱۹۵۲) جزئیات دقیق در مورد نسخه ها، ترجمه ها، اقتباس ها و مطالعات اپیکتتوس را ارائه می دهد. برای ترجمه چینی کتابچه راهنما که توسط مبلغ مسیحی Matteo Ricci در اوایل قرن هفدهم انجام شد به Spalatin and P. Hadot (۲۰۰۰: ۱۵۶-۷) مراجعه کنید. (۱۹۷۵)

استقبال مدرن از اپیکتتوس به طور کلی در رابطه با تأثیر دیگر رواقیان رومی مورد مطالعه قرار می گیرد. برای دوران ۱۷۰۰-۱۵۰۰ که شامل بحث بین Lipsius و du Vair می باشد مراجعه کنید به:

Zanta (1914), Oestreich (1982), Morford (1991), and Harbour (۱۹۹۸).

در باب Lipsius به طور خاص مراجعه کنید به: (۱۹۵۵) Taylor . Saunders (۱۹۸۹) در باب اپیکتتوس و نو رواقیان به طور گسترده بحث می کند. همچنین به (۱۹۸۱، ۱۹۸۸) MacIntyre مراجعه کنید.

برای اخلاق دکارت به ( Marshall ۱۹۸۸ ) کسی که اظهارنظر کنجکاوی بی نظیر لایب نیتس را نقل می کند: ما باید کتابچه راهنمای اپیکتتوس را بررسی کنیم و اپیکوریان لائرتیوس را (دیوژن لائرتیوس ) تا دکارت اعتراف کند که اخلاق عملی را خیلی پیشرفت نداده است ( Leibniz ۱۹۸۹: ۲۴۱).

( Marshall ۱۹۸۸: ۵۵ n. ۴ ) اصل سوم دکارت را که من نقل کردم، بعنوان مرکز توسعه نظریه اخلاق می داند. من نمی توانم با او موافقت کنم زیرا آن به دووار ( du Vair ) نزدیک است تا اپیکتتوس، آن به بحث اساسی اپیکتتوس (۱،۱) بین اموری که در اختیار ما هستند و اموری که در اختیار ما نیستند مربوط است.

نوشته های الیزابت کارتر توسط Hawley (که شامل ترجمه کامل کارتر از اپیکتتوس است) ویرایش شد. (Gausson ۱۹۰۶) یادداشتی طولانی از زندگی کارتر است.

برای اظهار نظرهای خودم درباره پذیرش اپیکتتوس در آمریکا ، به مجموعه عالی مقاله ها در مک میلان، ( MacMillan ۱۹۷۹ ) تکیه دارم. استفاده گسترده تام ولف در "مردی کامل" از اپیکتتوس ، وقتی اولین کتاب او چاپ شد توجه روزنامه نگاران زیادی را به خود جلب کرد.

۱۹۹۹ Jan. ۲۲ The Chicago Tribune وقتی رسید به قطعه اپیکتتوس رواقی، تشکر گرمی شد از تام ولف. برای پوشش سایر روزنامه ها مراجعه کنید به: New York Times, ۲ Jan. ۱۹۹۹: رواقیان بر همه چیز ایستادند ، حتی برای مراسم شام ، و مقاله صفحه اول " March ۱۹۹۹ Los Angeles Times, بعنوان فصل جدید از عقلا نیت. در مصاحبه ای منتشر شده توسط ولف در San Francisco Examiner Magaziue, ۲۹ Nov. ۱۹۹۸ می گوید که چگونه او با یک گزارش از مصیبت یک خلبان آمریکایی ( James Stockdale ) در ویتنام روبرو شد. من او را به یاد می آورم

که اگر او یک دوره فلسفه را در آکادمی نیروی دریایی نمی گذراند ، هرگز از مصیبت جان سالم به در نمی برد - و تنها نامی که به او بازگشت ، اپیکتتوس بود. منبع ولف یا حافظه او به خطا است زیرا ان خلبان فلسفه اپیکتتوس را در دانشگاه استنفورد آموخت به (Gill ۱۹۹۵: ۳۴۷) مراجعه کنید. برای مرجع بیشتر در باب اپیکتتوس در ادبیات اخیر آمریکا مراجعه کنید به:

J. Higgins, *Thunder Poi11t* (1994: 143)

مطالعه آکادمیک، در طی چند سال گذشته، اپیکتتوس بطور قابل توجهی با احیای مجدد تحقیقات در زمینه فلسفه هلنیستی و بعدها فلسفه دوران باستان افزایش یافته است. علایق معاصر به مفاهیم خود، محرک دیگری برای خوانش تازه اپیکتتوس است. Foucault (۱۹۸۸: ۳۷) به اپیکتتوس اعتبار می دهد با تکنیک های جدید خود آزمایی که در فروید به اوج می رسد. کتاب هایی که به نام اپیکتتوس نیستند ، اما دارای دل بستگی های چشمگیر به راه او برای برقراری یکپارچگی با آگاهی هستند ، شامل Bruner (۱۹۹۰) and Beebe (۱۹۹۲) می باشد.

## فهرست اسامی

### رواقیان و دیگران

فیلسوفان رواقی و دیگر چهره های مهم در ذیل شرح داده شده است ، جدا از اپیکتتوس ، آرین ، گزنفون و موسینیوس رفوس ، که در فصل های ۲ و ۱ کامل به آنها پرداخته شد. برای جزئیات بیشتر مراجعه کنید به:

Oxford Classical Dictionary (3rd edn., 1996) and D. Zeyl (ed.),  
Encyclopedia of Classical Philosophy (Westport, Conn. 1997).

آنتینتس (ANTISTHENES of Athens)، ۳۶۰-۴۴۵ C.، پیرو مهم سقراط ، نویسنده مکالمه های سقراطی که باقی نماندند مشهور است منبع الهام دیوژن کلبی بوده است.

آریستو (ARISTO of Chios) اوایل تا اواسط قرن ۳ قبل از میلاد، رواقی ارتدکس و شاگرد زنون.

آریستوتل (ARISTOTLE of Stagcira) مقدونیه، ۳۲۲-۳۸۴ بعد از میلاد، بزرگترین شاگرد افلاطون ، و بنیانگذار آتن در لیسئوم یا مکتب مشاء.

اولوس گلوس (AULUS GELLIUS) ۱۳۰-۸۰ بعد از میلاد، دایره المعارف نویس یونانی.

خروسپوس (CHRYSIPPUS of Soli) سیسیلیا ۲۰۸-۲۸۰ ق.م، سومین رئیس رواقیان در آتن ، و بزرگ ترین نویسنده مدرسه؛ مرجع استاندارد برای رواقیان بعد.



سیسرو (CICERO) ۱۰۶-۴۳ میلادی، مربی رومی، دولتمرد و فیلسوف دانشگاهی؛ منبع اصلی اطلاعات در مورد آثار باقی مانده مکتب رواقی و دیگر فلاسفه هلنیستی.

کلئانتس (CLFANTHES of Assos) ۳۳۱-۲۳۲ ق. م، رئیس دوم مکتب رواقی در آتن؛ شعر و همچنین نثر نوشت. سرود او به زئوس تنها اثر کامل است که از ابتدای مکتب رواقی زنده مانده است.

کلئومدس (CLEOMEDES, fl)، قرن دوم بعد از میلاد، نویسنده رواقی کتابچه راهنمای نجوم.

دیوژن لائرتیوس (DIOGENES LAERTIUS) در ۲۰۰ میلادی، گردآورنده زندگی و آموزه های فلاسفه یونانی، و منبع اصلی رواقیان اولیه.

دیوجونس (DIOGENES of Sinope) اوسط قرن چهار قبل از میلاد، پدر بنیانگذار مکتب کلی.

دیو پروسا (DIO of Prusa) (همچنین معروف به دیو خروستوم)، اواسط قرن اول یا اوایل قرن دوم بعد از میلاد، مدرس یونانی و فیلسوف کلی بنا به گفته خود.

اپیکورس (EPICURUS of Athens)، ۳۴۱-۲۷۱ ق. م، بنیانگذار اپیکوریان که بعضی موقع باغچه نامیده می شود.

اوفرآتس (EPICURUS of Athens)، ۲۷۱-۳۴۱ ق. م، فیلسوف رواقی و احتمالاً شاگرد موسینیوس رفوس، و بسیار شناخته شده برای اپیکتوس.

هروکلس (HIEROCLES) از منطقه ای ناشناخته، قرن دوم، ب. م، نویسنده رواقی در باب اخلاق.

مارکوس اورلیوس، (MAHCUS AUUELIUS ANTONINUS) ۸۰-۱۲۱ میلادی،

امپراطور روم در سال های ۸۰-۱۶۱ میلادی و نویسنده رواقی کتاب "تأملات"

پانئتئوس، (PANAETIUS of Rhodes) ۱۱۰-۱۸۵ ق.م، بنیانگذار آکادمی در آتن در

۱۲۹ میلادی و دوست شخصیت های برجسته در روم بود.

افلاطون (PLATO of .Athens) ق.م ۳۴۷-۴۲۷ بنیانگذار آکادمی در آتن و خالق

فلسفه مؤثر فلسفه بعنوان رشته مجزا.

پلوتینیوس، (PLOTINUS)، احتمالاً در لیکوپلیس مصر، ۷۰-۲۰۵ م.ب، فیلسوف

نوافلاطونی

پلوتارک، (PLUTARCH of Chaeroneia)، ۴۵-۱۲۵ م.ب، فیلسوف افلاطونی ،

نظریه پرداز تربیتی و زندگینامه نویس؛ منبع اصلی اطلاعات در مورد رواقیان اولیه ، که

او به شدت انتقادی برخورد کرده است

پوزیدونیوس، (POSIDONIUS of Apamea)، سوریه، ۱۳۵-۵۰ میلادی، فیلسوف

رواقی و شاگرد پانئسیوس، و ساکن در رودس ؛ علایق بی شماری علمی را شیوع داد و

به مکتب رواقی نزدیکی بیشتری دارد تا به افلاطون و ارسطو.

پیرهو، (PYRRHO of Elis)، ۲۷۰-۳۶۵ ق.م، بنیانگذار مکتب شکاکیت، چهره شکاکیت

احیا شده برای اپیکتئوس آشنا است.

شکاکیت، (SCEPTICS) نامی که به نو پیرهونیست ها داده می شود و توسط فلاسفه

دوران اپیکتئوس پذیرفته شده است. او همچنین به آکادمیها اشاره کرده و به آن دسته

از افلاطونی ها پس از افلاطون که گفتگوهای او را شکاکانه تفسیر کرده اند ، و دعوت

برای تعلیق داوری درباره هر چیز.

سنکا (SENECA)، ۱-۶۵ میلادی، رواقی رومی، مدرس و مشاور امپراطور نرو و نویسنده آثاری در فلسفه و علم و تراژدی؛ به دستور نرو مجبور به خودکشی شد.

سیمپلیسوس (SIMPLICIUS of Cilicia)، قرن ۶ بعد از میلاد، مفسر نو افلاطونی ارسطو، و نویسنده تفسیر کتابچه راهنمای اپیکتتوس

سقراط، (SOCRATES of Athens)، ۳۹۹-۴۷۰ ق.م، طرفدار اخلاق و دیالکتیک، که چیزی ننوشته است. بلندگو اصلی در اکثر دیالوگ های افلاطون که به اتهام بی دینی و فساد جوانان اعدام شد.

زنون سیتومی، (ZENO of Citium) قبرس، ۲۶۲-۳۳۴ ق.م، بنیانگذار رواقیان در آتن در ۳۰۰ سال قبل از میلاد.

## REFERENCES

- Alessc, F. (1994), Panezio di Rodi e la tradizione stoica (Naples).
- -(2000), La stoa e la tradizione socratica (Naples).
- Algra, K. (1996), with P. W. van der Horst and D. T. Runia (eds.), Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy (Leiden).
- -(1999), with]. Barnes, J. Mansfeld, and M. Schofield (eds.), The Cambridge History of Hellenistic Philosophy (Cambridge).
- Alien, G. W. (1979), 'Wait Whitman and Stoicism', in MacMillan (1979), 43-60.
- Annas, J. (1992), Hellenistic Philosophy of Mind (Berkeley and Los Angeles).
- --(1993), The Morality of Happiness (Oxford).
- -(1995), 'Reply to Cooper', Philosophy and Phenomenological Research, ss: 600-10.
- -(1999), Platonic Ethics Old and New (Ithaca, NY).
- Arnold, E. V. (1911), Roman Stoicism (Cambridge).
- Arnold, M. (1883), Essays in Criticism (New York).
- Barnes, J. (1997), Logic and the Imperial Stoa (Leiden).
- Barbour, R. (1998), English Epicures and Stoics: Ancient Legacies in Early Stuart Culture (Amherst, Mass.)
- Beattie, M. (1979), 'Henry James: "The Voice of Stoicism"', in MacMillan (1979), 63-75.
- Becker, L. (1998), A New Stoicism (Princeton).
- Beebe, J. (1992), Integrity in Depth (College Station, Tex.).
- Billerbeck, M. (1978), Epiktet: von Kynismus (Leiden).

- --(1979), *Der Kyniker Demetrius: Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie* (Leiden).
- --(1996), 'The Ideal Cynic from Epictetus to Julian', in Branham and Goulet-Caze (1996), 205-21.
- Bobzien, S. (1998), *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (Oxford).
- Boge, H. (1973), *Griechische Tachygraphie und Tironische Noten* (Berlin).
- Bonhoffer, A. (1890), *Epictet und die Stoa* (Stuttgart).
- Bonhoffer, A. (1894), *Die Ethik des stoikers Epictet* (Stuttgart), trans. by Stephens (1996a)
- --(1911), *Epictet und das neue Testament* (Gießen).
- Boter, G. (1999), *The Encheiridion of Epictetus and its three Christian Adaptations* (Leiden).
- Boudouris, K. J. (1993) (ed.), *Hellenistic Philosophy*, 2 vols. (Athens).
- Bowen, A. C., and Todd, R. B. (forthcoming), *Physics and Astronomy in later Stoic Philosophy: Cleomedes' Meteora (The Heavens)* (Berkeley and Los Angeles).
- Bowersock, G. (1969), *Greek Sophism in the Roman Empire* (Oxford).
- Branham, B., and Goulet-Caze, M.-O. (1996) (eds.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy* (Berkeley and Los Angeles).
- Braund, S. M., and Gill, C. (1997) (eds.), *The Passions in Roman Thought and Literature* (Cambridge).
- Brennan, T., and Brittain, C. (forthcoming) (trans.), *Simplicius: Commentary on the Manual of Epictetus* (London).
- Brunt, J. (1990), *Acts of Meaning* (Cambridge, Mass.).

- Brunschwig, j., and Nussbaum, M. C. (1993) (eds.), Passions and Perceptious: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind (Cambridge).
- Brunt, P. (1973), 'Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and the Stoics', PCPhS, 199: 9-34.
- -(1977), 'Stoicism and the Principate', Papers of the British School at Rome, 43: 7-39.
- -(1977), 'From Epictetus to Arrian', Athenaeum, ss: 19-48.
- Bulloch, A. (1993), with E. Gruen, A. A. Long, and A. Stewart (eds.),
- Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World (Berkeley and Los Angeles)
- Butler .j. (1896), Collected Works, ed. W. E. Gladstonc (Oxford).
- Clarke, M. L. (197t), Higher Education in the Ancient World(London).
- Colardeau, T. (1903), Etude sur Epictete (Paris).
- Cooper,j. M. (1995), 'Eudaimonism and the Appeal to Nature in the Morality of Happiness', Philosophy and Phenemonological Research, 55: 587-99
- --(1996), 'Eudaimonism, the appeal to Nature, and "Moral Duty"', in Engstrom and Whiting (1996), 261-84, repr. in Cooper (1999), 427-48.
- --(1999), Reason and Emotion: Essays on Atteient Moral Psychology and Ethical Theory (Princeton).
- De Lacy, P. (1943), 'The Logical Structure of the Ethics of Epictetus', Classical Philology, 38: 1 12-25.
- Descartes, R. (1931), The Philosophical Works of Descartes, ed. E. S. Haldane and G. R. T. Ross (Cambridge).

- Dihle, A. (1982), *The Theory of the Will in Classical Antiquity* (Berkeley and Los Angeles).
- Dill, S. (1905), *Roman Society from Nero to Manus Aurelius* (London).
- Dillon, J. (1996), *The Middle Platonists*, rev. edn. (London).
- --and Long, A. A. (1988) (eds.), *The Question of 'Eclecticism': Studies in Later Greek Philosophy* (Berkeley and Los Angeles).
- Dobbin, R. (1991), 'Prohairesis in Epictetus', *Ancient Philosophy*, 11: 11-35.
- --(1998), *Epictetus Discourses Book 1* (Oxford).
- Doering, K. (1979), *Exemplum Socratis* (Wiesbaden).
- --and Ebert, T. (1993) (eds.), *Dialektiker uttd Stoiker* (Stuttgart).
- Douglas, A. E. (1995), 'Form and Content in the Tusculan Disputations', in Powell (1995), 197-218.
- Dragona-Monachou, M. (1976), *The Stoic Arguments for the Existence and Primidence of the Gods* (Athens).
- (1978)- H. T. P. A. {pHn> 'AptaToT~A1J Kai anlr' 'ETTIKT1JTo', *Philosophia*, 8-
- Dreisler, T. (1999), *Sister Carrie* (Modern Library edn.; New York). First published 1900.
- Dyck, A. (1996), *A Commentary on Cicero's De Officiis* (Ann Arbor).
- Edelstein, L., and Kidd, I. G. (1972). *Posidonius*, vol. i: *The Fragments* (Cambridge, 1972; 2nd edn., 1989).
- Edwards, P. (1967) (ed.), *The Encyclopaedia of Philosophy* (New York).
- Engstrom, S., and Whiting, J. (1996) (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics* (Cambridge).

- Everson, S. (1991) (ed.), *Companions to Ancient Thought: 2 Psychology* (Cambridge).
- Fine, G. (1999) (ed.), *Oxford Readings in Philosophy: Plato 2: Ethics . Politics, Religion, and the Soul* (Oxford).
- Foucault, M. (1986), *The Care of the Self*, trans. R. Hurley (New York)
- 988), *Technologies of the Self: A Senzinar with Michel Foucault*, eds. L. H. Martin, G. Gutman, and P. H. Hutton (Arnhurst).
- Frede, M. (1986), 'The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul', in Schofield and Striker (1986), 93-112.
- --(1997), 'Euphrates of Tyre', in Sorabji (1997b), I-II.
- -(1999a), 'On the Stoic Conception of the Good', in Ierodiakonou (1999), 74-94.
- --(1999b), 'Stoic Epistemology', in Algra (1999), 295-322.
- Fuentes Gonzalez, P. P. (1998), *Les Diatribes de Teles* (Paris).
- Gausson, A. C. C. (1906), *A Woman of Wit and Wisdom: A Memoir of Elizabeth Carter* (London).
- Gerson, L. P. (1990), *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology* (London).
- Gill, C. (1983), 'Did Chrysippus Understand Medea?', *Phronesis*, 28: 136-49.
- --(1988), 'Personhood and Personality: The Four personae Theory in Cicero, *De officiis* 1', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, s: 169-99.
- --(1990a), 'The Human Being as an Ethical Norm', in Gill (1990b), 137-61.
- --(1990b) (ed.), *The Person and the Human Mind: Essays in Ancient and Modern Philosophy* (Oxford).



- --(1993), 'Pnnaetius on the Virtue of Being Yourself, in Bulloch (1993), 330-53.
- -(1995) (ed.), The Discourses of Epictetus: The Handbook, Fragrnents, with translation by R. Hard (London).
- --(2000a), 'Stoic Writers ofthe Imperial Era', in Rowe and Schotield (2000), 597-61 1.
- --(2000b), 'Protrcptic and Dialcctit~ in Plato's Euthydemus', in Robinson and Brisson (2000), 133-43.
- Gleason, M. (1995), Making 1\fen: Sophists and Self-Presentatiotl in Ancient Rome (Princcton).
- Gourinat, J.-B. (1996), Premieres terons sur le Manuet d' Epictete (Paris)
- --(2000), La Dialectique des stoi"ciens (Paris).
- --(forthcoming), 'Le Socrate d'Epictete', Philosophieantique, 1 (Paris).
- Green, P. (1993) (eeL), Hellenistic Culture and Society (Berkeley and Los Angeles).
- Griffin, M. (1976), Seneca: A Philosopher itl Politics (Oxford).
- --(1984), Nero the End of a Dynasty (London).
- --(1986), 'Philosophy, Cato and Roman Suicide', Greece & Rome, 33:64-77.192-202.
- --(1996), 'Cynicism and the Romans; Attraction and Repulsion', in Branham and Goulet-Caze (1996), 205-21.
- --, and Barnes, J. (1989) (eds.), Phitosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society (Oxford).
- Hadot, I. (1996), Simplicius: Commentaire sur le Manuel d'Epictete (Leiden).
- Hadot, P. (1987), Exercises spirituels et philosophie antique (Paris), trans. by M. Chase, Philosophy as a Way

of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault, with introduction by A. Davidson (Oxford, 1995).

- --(1992), *La Citadelle intérieure: Introduction aux 'Pensées' de Marc Aurèle* (Paris), trans. by M. Chase, *The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius* (Cambridge, Mass., 1998).
- -(2000), *Arrien : Manuel d'Épictète* (Paris).
- Halbauer, P. O. (1911), *De Diatribis Epicteti* (Leipzig).
- Hawley, J. (2000) (ed.), *Writings of the Bluestocking Circle, 1718-1785*, ii. Elizabeth Carter (London).
- Hense, O. (1905), *C. Musonius Rufus : Reliquiae* (Leipzig).
- Hershbell, J. (1986), 'The Stoicism of Epictetus', *ANRW* ii. 36.3, 2148--63.
- Higgins, J. (1994), *Thunder Point* (New York).
- Hijmans, B. L. (1959), *Asylésis: Notes on Epictetus' Educational System* (Assen).
- Holford-Strcvens, L. (1988), *Aulus Gellius* (London).
- Hock, R. F. (1991), "'By the Gods, It's my One Desire to see an Actual Stoic": Epictetus' Relation with Students and Visitors in his Personal Network', *Semeia*, 56: 121-42.
- Ierodiakonou, K. (1999) (ed.), *Topics in Stoic Philosophy* (Oxford).
- Inwood, B. (1985), *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford).
- -(1996), 'L'Oikeiosis sociale chez Epictète', in Algra (1996), 243-64.
- --(2000), 'The Will in Seneca the Younger', *Classical Philology*, 95: 44-60
- --and Donini, P. (1999), 'Stoic Ethics,' in Algra (1999), 675-738.

- --and Gerson, L. P. (1997), *Hellenistic Philosophy. Introductory Readings*, 2nd edn. (Indianapolis); 1st edn., 1988.
- Irwin, T. (1979), *Plato Gorgias* (Oxford).
- Jagu, A. (1946), *Epictete et Platon : Essai sur Les relations du stoicisme et du platonisme apropos de la morale des entretiens* (Paris).
- Jocelyn, H. D. (1982), 'Diatribes and Sermons', *Liverpool Classical Monthly*, 7: 3-7.
- Jones, C. P. (1978), *The Roman World of Dio Chrysostom* (Cambridge, Mass.).
- Kahn, C. (1988), 'Discovering the Will: From Aristotle to Augustine', in Dillon and Long (1988), 234--60.
- Kamtekar, R. (1998), 'AIMIS in Epictetus', *Classical Philology*, 93: 136-60.
- Kaster, R. (1988), *Guardiam of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity* (Berkeley /Los Angeles).
- Kidd, I. G. (1988), *Posidonius*, vols. 2 (i) and 2 (ii): *The Commentary* (Cambridge).
- --(1996), *Posidonius*, vol. 3: *Tramlation of the Fragments* (Cambridge).
- Klauser, T. (1962) (ed.), *Reallexiconfiir Antike und Christentum*, vol. v (Stuttgart).
- Kraut, R. (1979), 'Two Conceptions of Happiness', *Philosophical Review*, 88: 157-97.
- --(1983), 'Cormncnts on Grcgory Vlastos, "The Socratic elenchus"', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, I: 59-70.

- Laks, A. and Schofield, M. (1995)(eds.), *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy* (Cambridge).
- Lawson, L. A. (1979), 'Tire 1~1oviegoer and the Stoic Heritage', in MacMillan (1979), 179-9J.
- Lebell, S. (1995), *Epictetus: The Art of Living: The Classic Manual on Virtue, Happines., and Effectiveness* (San Francisco).
- Leibniz, G. W. (1989), *Philosophical Essays*, ed. and trans. R. Ariew and D. Garber (Indianapolis).
- Long, A. A. (197 w), 'The Logical Basis of Stoic Ethics', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 71: 8s-1o4; repr. with a postscript as eh. 6 of Long (1996a).
- --(1971b) (ed.), *Problems in Stoicism* (London; repr. 1996).
- --(1975-6), 'Heraclitus and Stoicism', *Philosrtphia*, s-6: 132-53;
- repr. as eh. 2 of Long (1996a).
- --(1978}, 'Dialectic and the Stoic Sage', in Rist (1978}, 101-24; repr. as eh. 4 of Long (1996a).
- --(1982a), 'Epictetus and Marcus Aurelius', in T. J. Luce (ed.), *Ancient Writers* (New York), ii. 985-1002.
- --(1982b), 'Soul and Body in Stoicism', *Phronesis*, 27: 34-57; repr. as eh. roofLong(1996a)
- --(1983), 'Greek ethics after MacIntyre and the Stoic community of reason', *Ancient Philosophy* 3, 184-97, repr. as eh. 7 of Long, 1996a
- --(1986), *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, 2nd edn. (London); rst edn., 1974.
- --(1988), 'Socrates in Hellenistic Philosophy', *Classical Quarterly*, 38: 150-71. repr. as eh. 1 of Long (1996a).

- --(1989), 'Stoic Eudaimonism', Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, 4: 77-101; repr as eh. 8 of Long (1996a).
- --(1991), 'Representation and the Self in Stoicism', in Everson (1991), 19-20; repr. as eh. 12 of Long (1996a).
- --(1993a), 'Hierocles on oikeiosis and Self-Perception', in Boudouris (1993), i. 93-104; repr. as eh. 11 of Long (1996a).
- --(1993b), 'Hellenistic Ethics and Philosophical Power', in Green (1993), 138-56.
- --(1996a), Stoic Studies (Cambridge; paperback repr. Berkeley and Los Angeles, 2001).
- --(1996b), 'The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics', in Branham and Goulet-Caze (1996), 28-46.
- --(1997), 'Stoic Philosophers on Persons, Property-Ownership, and Community', in Sorabji (1997b), 13-32.
- --(1999), 'Stoic Psychology', in Algra (1999), 60-84.
- --(2000), 'Epictetus as Socratic Mentor', Proceedings of the Cambridge Philological Society, 46: 79-98.
- --(2001), 'Ancient Philosophy's Hardest Question: What to Make of Oneself?', Representations, 74: 19-36.
- --and Sedley, D. N. (1987), The Hellenistic Philosophers: The Principal Texts in Translation with Philosophical Commentary, 2 vols. (Cambridge).
- --(2001), Les Philosophes hellénistiques, trans. J. Brunschwig and P. Pellegrin, 3 vols. (Paris).
- Lutz, C. (1947), 'Musonius Rufus: The Roman Socrates', Yale Classical Studies, 10: 1-147.
- MacIntyre, A. (1967), 'Pantheism', in Edwards (1967), v. 31-5.

- -(1981), *After Virtue* (London).
- --(1988), *Whose Justice? Whose Rationality?* (Notre Dame, Ind.).
- MacMillan, D. J. (1979) (ed.), *The Stoic Strain in American Literature* (Toronto).
- MacMullen, R. (1966), *Enemies of the Roman Order* (Cambridge, Mass.).
- McPherran, M. (1996), *The Religion of Socrates* (Ithaca, NY).
- Manning, C. E. (1986), 'Stoicism and Slavery in the Roman Empire', *ANRWii*. 36.3, 1518-43.
- Mansfeld, j. (1999), 'Theology', in Algra (1999), 452-78.
- Marshall, J. (1998), *Descartes's Moral Theory* (Ithaca).
- Mignucci, M. (1999), 'The Liar Paradox and the Stoics', in Ierodiakonou (1999), 54-70.
- Millar, F. (1965), 'Epictetus and the Imperial Court', *Journal of Roman Studies*, ss: 141-8.
- --(1977), *The Emperor in the Roman World* (London).
- Moraux, P. (1973-84), *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos von Rhodos bis Alexander von Aphrodisias*, 3 vols. (Berlin).
- Morford, M. P. O. (1991), *Stoics and Neostoics: Rubens and the Circle of Lipsius* (Princeton).
- Nussbaum, M. C. (1994), *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton).
- Oates, W. J. (1940), *The Stoic and Epicurean Philosophers* (New York).
- Oestreich, G. (1982), *Neostoicism and the Early Modern State* (Cambridge).

- Oldfather, W. A. (1925-8), *Epictetus: The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments* 2 vols., (London and Cambridge, Mass.).
- --(1927), *Contributions to a Bibliography of Epictetus* (Urbana).
- --(1952), *Contributions to a Bibliography of Epictetus. A Supplement*, ed. M. Harrnan (Urbana)
- Pascal, B. (1995), *Pensées and Other Writings*, trans. H. Levi (Oxford).
- Pembroke, S. G. (1975), 'Oikeiosis', in Long(1971b), 114-49.
- Rand, B. (1900), *The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury* (London).
- Repici, L. (1993), 'The Stoics and the clerwhos', in Doring and Ebcrt (1993). 253-69.
- Rist, J. M. (1969), *Stoic Philosophy* (Cambridge).
- --(1978} (ed.) *The Stoics* (Berkeley and Los Angeles).
- Robinson, T. M., and Brisson, L. (2000) (eds.), *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides* (St Augustin)
- Rowe, C., and Schofield, M. (2000) (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (Cambridge).
- Rutherford, R. B. (1989), *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study* (Oxford).
- Sandbach, F. H. (1971), 'Ennoia and protepsis', in Long (1971b), 22-37.
- -(1975), *The Stoics* (London).
- Saunders, J. (1955), *Justus Lipsius: The Philosophy of Renaissance Stoicism* (New York).

- Schenkl, H. (1916) (ed.), *Epit-teti Dissertationes ab Arriano Digestae*, 2nd edn. (Leipzig).
- Schofield, M. (1991), *The Stoic Idea of the City* (Cambridge).
- -and Striker, G. (1986) (eds.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics* (Cambridge).
- Schweingruber, F. (1943), 'Sokrates und Epiktet', *Hermes*, 78: 52-79.
- Sedley, D. N. (1989), 'Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World', in Griffin and Bames (1989), 97-119
- -(I 993), 'Chrysippus on Psychophysical Causality', in Brunschwig and Nussbaum (1993), 313-31.
- -(1999), 'The Ideal of Godlikeness', in Fine(1999), 309-28.
- Seidler, M. (1983), 'Kant and the Stoics on Suicide', *Journal of the History of Ideas*, 429-53.
- Sharples, R. W. (1996), *Stoics, Epicureans, and Sceptics: Att Introduction to Hellmistic Philosophy* (London).
- Sihvola, J. and Engberg-Pedersen, T. (1998) (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy* (Dordrecht).
- Slings, S. R. (1999), *Plato Clitophon* (Cambridge).
- Sorabji, R. (1997a), 'Is Stoic Philosophy Helpful as Psycho-Therapy?',
- in Sorabji (1997b), 197-210, with reply by B. Williarns, 211-13.
- -(1997b) (ed.), *Aristotle and After* (Institute of Classical Studies, suppl. 68; London).
- -(2000), *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation* (Oxford).
- Souilhe, J. (1948-65), *Epictete: Entretiens*, 4 vols. (Paris).



- Spalatin, C. (1975), 'Matteo Ricci's Use of Epictetus' Encheiridion', *Gregoriamtm*, 56: 55 1-7.
- Spanneut, M. (1962), 'Epiktet', in Klauser (1962), 59
- ---(1969), *I.e Stoicisme des peres de t-'eglise* (Paris)
- Stadter, P. (1980), *Arrian of Nicomedia* (Chapel Hill, NC).
- Starr, C. G. (1949), 'Epictetus and the Tyrant', *Classical Philology*, 44: 2Q--9.
- Stephens, W. O. (1996a), *The Ethics of the Stoic Epictetus* (New York); translation of Bonhoffer (I 894).
- (1996b), 'Epictetus on how the Stoic Sage Loves', *Oxford Studies inAm-ient Philosophy*, 14: 193-210.
- Stockdale, J. (1993), *Courage under Fire: Testing Epictetus's Doctrines in a Laboratory of Human Behavior* (Hoover Institute, Stanford).
- Striker, G. (1983), 'The Role of oikeiosis in Stoic Ethics', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1: 145-67; repr. as eh. 13 of Striker (1996b).
- (1990), 'Ataraxia: Happiness as Tranquillity', *Monist*, 73: 97-1 10; repr. as eh. 9 of Striker (1996b).
- -(1996a), 'Criterion of Truth', in Striker (1996b), 22-76.
- -(1996b), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (Cambridge).
- Tarrant, H. (2000), *Plato's .First Interpreters* (Ithaca, NY).
- Taylor, C. (1989), *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.).
- Van der Waerdt, P. A. (1994) (ed.), *The Socratic Movement* (Ithaca, NY).
- Vlastos, G. (1983), 'The Socratic Elenchus', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, r: 27-58.

- -( 1991), Socrates. Ironist and Moral Philosopher (Cambridge).
- -(1994a), Repr. of Vlastos (1983) with revisions, in Vlastos (1994b), 1-38.
- ---(1994b), Socratic Studies, ed. M. F. Burnyeat (Cambridge).
- Westerink, L. G. (1970), Olympiodorus: In Platonis Gorgiam Commentaria (Leipzig).
- White, N. P. (1983) (trans.), Epictetus: The Handbook of Epictetus (Indianapolis).
- Wirth, T. (1967), 'Arrians Erinnerungen an Epiktct', Museum Heveticum, 24: 149-89, 197-216.
- Wirzsubski, C. (1950), Lihertas as a Political Ideal at Rome dudug the Late Republic and Early Principate (Cambridge).
- Wolfe, T. (1998), A Man in Full (New York).
- Xenakis, J. (1969), Epictetus Philosopher Therapist (The Hague).
- Zanker, P. (1995), The Mask of Socrates (Berkclcy and Los Angeles).
- Zanta, L. (1914), La Renaissance du Stoicisme au XV le siecle (Paris).



٥٩١٥٢٢٤٤٢٤٦