[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

مقالهٔ علمی ـ پژوهشی

بررسی و مقایسهٔ فرآیندهای شادی از دیدگاه اپیکور و مولوی

معصومه طاهری*
مهین پناهی**
علی محمدی آسیابادی ***

چکیده

مفهوم شادی همواره موضوع اخلاق و عرفان بوده است. این مفهوم در فلسفه درقالب دو دیدگاه لذت‌گرایی اپیکوری و سعادت‌گرایی ارسطویی بررسی شده است. اپیکورس (۳۴۱-۲۷۰ ق.م) فیلسوف دورهٔ هلنیستی یونان باستان، با تلقی لذتِ پایدار به‌منزلهٔ خیر نهایی انسان، شیوه‌ای عملی ارائه کرده است که به سعادت منتج می‌شود و پایدار است. در نظرگاه مولانا (۶۰۴-۶۷۲ هـ‍ـ‍ق) نیز شادی پایدار است و با عوامل بیرونی و درونی زوال نمی‌یابد. در این مقاله سعی شده است به‌روش مطالعهٔ کتابخانه‌ای و مقایسه و تحلیل داده‌ها، بررسی شود که آیا بین شادی‌گرایی اپیکور با شادی‌گرایی مولانا ارتباطی وجود دارد یا خیر. روش ارائهٔ اطلاعات مقایسهٔ چند مؤلفه از دیدگاه اپیکور و مولانا دربارهٔ شادی برپایهٔ تبارشناسی تاریخی است. نتایج نشان داد که لذت از نگاه اپیکور نه‌تنها زودگذر نیست، بلکه او غایت را با عنوان اودیمونیا یا شادی (سعادت) بیان کرده است. هدف فلسفهٔ او رسیدن به شادی پایدار است. بدین‌ترتیب که انسان با ایجاد محدودیت‌هایی برای لذت‌جویی‌های موقتی و ناپایدار خود، تلاش می‌کند به آتاراکسیا دست یابد. ازسوی‌دیگر، فلسفهٔ عملی اپیکور به بیان مؤلفه‌هایی می‌پردازد که با برخی از دیدگاه‌های عارفان مسلمان، ازجمله مولانا، دارای وجوه اشتراک است.

کلیدواژه‌ها: اپیکور، مولوی، شادی، آتاراکسیا، مقام رضا.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء(س) تهران، ایران، mtaheri@alzahra.ac.ir
** استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهراء(س) تهران، ایران، (نویسندهٔ مسئول) mpanahi@alzahra.ac.ir
*** دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهرکرد، ایران، asiabadi97@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۳
دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال ۳۲، شمارهٔ۹۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص۷۳-۹۹

A Comparative Study of Happiness Features from the Perspectives of Epicurus and Rumi

Masoumeh Taheri*
Mahin Panāhi**
Ali Muhammadi Āsiābādi***

Abstract

The concept of happiness has always been a subject of morality and mysticism. It has been studied in philosophy from two perspectives: Epicurean hedonism and Aristotelian bliss. Epicurus (341-270 BC), a philosopher of the Hellenistic period of ancient Greece, considered lasting pleasure as the ultimate good of man and presented a practical method that leads to happiness and is sustainable. For Rumi (1207-1273 AD), happiness is similarly sustainable and does not decline with external and internal factors. In this article, an attempt has been made to investigate whether there is a connection between Epicurean hedonism and Rumi's hedonism through library study and data comparison and analysis. We compared several features from Epicurean and Rumi's perspectives on happiness based on historical genealogy. The results showed that pleasure from Epicurus's perspective is lasting and expressed in the end as eudaimonia or happiness (bliss). The goal of his philosophy is to achieve lasting happiness. In this way, man tries to achieve ataraxia by creating limits to his temporary and unstable pleasures. On the other hand, Epicurus's practical philosophy expresses features that have commonalities with some of the views of Muslim mystics, including those of Rumi.

Keywords: Ataraxia, Epicurus, Rumi, Happiness, Maqam-e-Reza.

* PhD Candidate of Persian Lanuage and Literature, Al-Zahra University, Tehran, Iran, *mtaheri@alzahra.ac.ir*

**Professor of Persian Lanuage and Literature, Al-Zahra University, Tehran, Iran, *mpanahi@alzahra.ac.ir* (Corresponding Author)

***Professor Faculty of Literature, Shahrekord University, Iran, *asiabadi97@yahoo.com*

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]

[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

۱. مقدمه

یکی از مکاتب فلسفی معرفتی یونان باستان مکتب اپیکوریسم است.[۱] در فلسفهٔ اپیکور، شادی و لذت با نیازهای انسان ارتباط مستقیم دارد. نیازهای انسان در مکتب اپیکور به سه دسته تقسیم شده‌اند: طبیعی و ضروری؛ طبیعی و غیرضروری؛ و نیازهایی که نه طبیعی و نه ضروری هستند و در نتیجهٔ اندیشه‌های بی‌اساس رخ می‌دهند (Epicurus, 1994). هدف فلسفهٔ اپیکور این است که «لذت‌ها، به‌دقت، مدیریت شوند و راه رسیدن به چنین مقصودی این است که انسان تلاش کند نیازهای غیرضروری خود را کنار بگذارد» (Annas, 1993) و به‌منظور «کاهش درد و افزایش لذت و کسب لذت‌های حسی تهذیب‌شده، اعمالی را انجام دهد» (Bergsma, 2008). در بین فضیلت‌هایی که اپیکور برای دستیابی به سعادت معرفی می‌کند، حزم بسیار اهمیت دارد. او حزم، قناعت، و عدالت را از فضایل مهم برای کسب آرامش پایدار معرفی کرده است؛ بنابراین، می‌توان اندیشه‌های اپیکور را نوعی علم‌النفس عرفانی دانست (گاتلیب، ۱۳۸۴: ۳۸۴-۳۸۵). شیوهٔ عملی‌ای که اپیکور ارائه کرده است به شادی پایدار منتج می‌شود.

در عرفان اسلامی، شادی با کلماتی چون بهجت، مسرت، نشاط، طرب، ارتیاح، وجد، انبساط، سرور، فرح و سرّا برابری می‌کند. فریتس مایر دربارهٔ کلمات عرفانی که با شادی ارتباط دارند، می‌گوید: «کلمات مترادف راحت و آسایش که غالباً برای صفا، سرور، آرامش و نشاط به‌کار می‌روند، معانی دوگانه‌ای در دو جهت مختلف دارند. آنها می‌توانند یک معنی ضعیف و یک معنی قوی داشته باشند: ضعیف، یعنی عاری از غم و اندوه‌بودن و آسایش‌داشتن و قوی، یعنی سرشار از شادی‌بودن؛ یا می‌توانند در دو جهت متفاوت ارزیابی شوند: جهت منفی، یعنی راحت‌طلبی و تن‌آسانی و جهت مثبت آن، یعنی رهایی از التذاذ جسمانی و شهوانی و کسب سود معنوی که اولی در درجات پایین و دومی در درجات بالا قرار دارد» (مایر، ۱۳۷۸: ۳۲۳)؛ بنابراین تعریف، شادی پایدار درنتیجهٔ فقدان درد و رهایی از امیال جسمانی و کسب لذت‌های معنوی حاصل می‌شود.

۱. ۱. سؤال پژوهش

پرسش اصلی این است که شادی در نظر اپیکور چگونه است. آیا شادی ازنظر او نقطهٔ مقابل غم و اندوه است یا نقطهٔ مقابل ندارد و دائمی است و آیا بین شادی‌گرایی اپیکور و شادی‌گرایی مولانا وجوه اشتراکی وجود دارد یا خیر.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

۱. ۲. پیشینهٔ پژوهش

در دهه‌های اخیر، افرادی چون ژان برن، نورمن ونتورت دویت، جولیا آناس، میشل فورنیه، جیمز وارن و دیگران، آرا و اندیشه‌های اپیکور را بررسی کرده‌اند. پژوهش‌های فارسی انجام‌شده دربارهٔ اپیکور، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌هایی است که به لذت‌گرایی در مکتب اپیکور و مقایسهٔ آن با دیدگاه برخی از فیلسوفان اسلامی و هندی پرداخته‌اند. برخی از این پژوهش‌ها نیز به بررسی شاعران اپیکوری (فردوسی و خیام) و مقایسه و تحلیل اندیشه‌های دم‌غنیمت‌گرایلنه پرداخته‌لند. دربارهٔ شادی‌گرایی از دیدگاه مولوی نیز پژوهش‌هایی انجام شده است، اما پژوهش مستقلی که به بررسی و مقایسهٔ شادی‌گرایی در مکتب اپیکور و مولوی و بیان فرآیندهای دستیابی به شادی در هر دو مکتب پرداخته باشد وجود ندارد.

۲. اپیکور[۲] و مکتب اپیکوری

اپیکور، که در متون کلاسیک فارسی معرب اسم او ابیقور است، بنیان‌گذار مکتب اپیکوری است. اپیکور در قرن سوم پیش از میلاد می‌زیست و از جمله کسانی بود که دعوی پیروی از سقراط را نداشت؛ بنابراین، مکتب اپیکوریسم را برخلاف چهار مکتب آکادمین‌ها، مشائیون، رواقیون، و کلبیون باید جزو مکاتب غیرسقراطی دانست.

اپیکور در سال ۳۴۱ پیش از میلاد در آتن یا در ساموس تولد یافت. والدین او از دهقان‌زادگان مهاجر مستعمرهٔ یونانی جزیرهٔ ساموس بودند. پس از شناخت حکمت افلاطونی، فلسفهٔ مشایی و اصول نظریهٔ اتمی دموکریتی، در کولوفن به خلوت عزلت نشست و فلسفهٔ شخصی خود را طرح‌ریزی کرد. اپیکور مکتب خود را در سال ۳۱۱ پیش از میلاد در میتیلن بنا نهاد. در سال ۳۰۶ پیش از میلاد به آتن مراجعت کرد و باغی خرید و حوزهٔ علمی خود را در آن مستقر کرد که به باغ اپیکور معروف شد. باغ اپیکور محفلی دوستانه بود و اعضای آن با ساده‌زیستی، قناعت و بی‌اعتنایی به مال و علایق دنیوی می‌زیستند و بیش‌ازآنکه به مباحث علمی و جدال عقلی بپردازند، در جست‌وجوی صلح و آرامش معنوی بودند. اپیکور در هشتادسالگی به‌علت بیماری درگذشت. او، برخلاف آنچه در اذهان بی‌خبران است، حکیمی ریاضت‌پیشه، معتدل، قانع و فروتن بود و انسان را به شناخت طبیعت تشویق می‌کرد تا حقیقت را عیان مشاهده کند، علم را جانشین جهل سازد، ترس و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

وحشـــتی را که زاییدهٔ بی‌خبری و بیم از مرگ اســـت از ذهن بزدایید تا با آرامش خاطر سرنوشت‌ساز خویش باشد (ر.ک. برن، ۱۳۹۴: ۹-۲۸).

اپیکور از جمله شخصیت‌هایی است که آرای او در طول تاریخ فلسفه، پیوسته در معرض سوء تفسیر قرارگرفته است. اگر بخواهیم اپیکور را براساس این تفاسیر به عرفان ربط دهیم، هیچ ارتباطی پیدا نمی‌کند و برعکس در تضاد و تعارض نگرش‌ها و رهیافت‌های عرفانی قرار می‌گیرد. اما اگر دیدگاه‌های او را با رویکردی دیگر واکاوی کنیم و بخش اخلاق نظری او را در انسجام با نظریهٔ فیزیک او بررسی کنیم، متوجه می‌شویم که این نوع برداشت‌های اشتباه، اخلاق اپیکوری را تحت‌الشـعاع قرار داده و باعث شـده اسـت اغلب تصـور شـود که مکتب اپیکوریسم یک مکتب لذت‌گرا و ماتریالیستی است که جز به لذت‌طلبی مادی و فرصت‌طلبی نپرداخته اسـت.[۳] اما «نظام فلسـفی اپیکوری که اخیراً مورد بررسـی قرار گرفته و اصـول و مؤلفه‌های آن تا حد زیادی نادیده گرفته شـده اسـت، به بازسـازی شـگفت‌انگیز یک سـنت گمشده می‌پردازد که سهم مهمی در تفسیر فلسفهٔ اپیکوریسم، به‌ویژه، ایده و نظریهٔ آرامش[۴] اپیکور و رابطهٔ اخلاق با فیزیک دارد» (warren, 2002).

برخی اپیکور را فیلسـوفی راحت‌طلب و لذت‌جو در معنای مادی می‌دانند، اما او حکیمی اهل ریاضت بوده است که با قرص نانی و کوزهٔ آبی خود را سعادتمند می‌دانسته است. آیین اپیکور به‌گونه‌ای اسـت که پرهیز از رنج و درد را هدف قرار می‌دهد و به شـادی گرایش دارد (ر.ک. شـــیشـــکین، ۱۳۳۵: ۲۳). جولیا آناس[۵] در ردّ لذت‌گرایی مادی اپیکوری[۶] می‌گوید: «اپیکور، به یک لذت‌گرا شـــهرت یافته اســـت، درحالی‌که او نیز مانند دیگر نظریه‌پردازان اخلاق باستان، اخلاق را واجد غایت قصوی می‌دانست و این ایدهٔ خود را با عنوان اودیمونیا[۷] یا شـادی (سـعادت) بیان می‌کرد» (Annas, 1987). فلسـفهٔ شـادی اپیکور لذت‌گرایانه است؛ به‌این‌معنی‌که مفهوم یونانی شادی یا اودیمونیا را با لذت[۸] برابر و لذت را نقطهٔ شروع و هدف شادزیستن می‌دانست (Bergsma, 2008 ؛Epicurus, 1994).

۳. نسبت لذت و شادی

۳. ۱. دیدگاه اپیکور

لذت مورد نظر اپیکور ویژگی‌هایی دارد که دسـتیابی به آن به دریافت شـادی پایدار می‌انجامد: «فقدان درد به‌معنای لذت، ترجیح لذت روحی بر لذت جســمانی، برآورد عقلانی منابع لذت و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

درد، و رفع نیازهای ضروری و طبیعی زندگی» (بکر، ۱۳۷۸: ۴۴-۴۵)؛ بنابراین، در شادی‌گرایی اپیکور که مبتنی بر تعریف درست از لذت است توجه به چند نکته ضروری است:

۱. اپیکور هدف غایی انسان در زندگی را رسیدن به آن سعادت و شادمانی «آسایش و آرامش کامل» می‌دانست که بزرگ‌ترین و دیرپاترین لذت را به همراه دارد (فیبل‌من، ۱۳۷۵: ۹۵-۹۶). بنابر عقیدهٔ کاپلستون «مقصود بنیان‌گذار [این مکتب] آن نبود که محرک و انگیزندهٔ یک زندگی پست و فرومایه باشد» (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۴۷۲/۱). به‌نظر اپیکور، آنچه لذت مطلق است رهایی از رنج‌ها و درد است. انسان برای دستیابی به آسایش باطنی که همان حالت تشویش‌ناپذیری است باید تلاش کند جسم او نیز همچون جان او در آرامش باشد.

۲. اپیکور لذت‌های نفسانی را بر لذت‌های جسمانی ترجیح می‌داد. لذت نزد اپیکور به دو صورت جسمانی و ذهنی[۹] است. تندرستی کامل‌ترین صورت لذت جسمانی و رهایی از هراس و دل‌نگرانی همان لذت ذهنی است (جاناتان ری، ۱۳۷۸: ۱۳۹). در این دسته‌بندی، اپیکور لذت را به دو دستهٔ فعال و منفعل یا متحرک و ساکن تقسیم می‌کند (راسل، ۱۳۵۱: ۴۵۶/۱-۴۵۷). به‌اعتقاد اپیکور، لذت مرد حکیم لذت ساکن است؛ زیرا او در پی لذات طبیعی است و برعکس، لذت عوام از نوع لذات متحرک است: «لذت مردمان فاسق و شریر لذت ساکن نیست، بلکه یک عطش اضطراب‌آور و تب شدید مردی است که در کمین لذت جدید است» (برن، ۱۳۹۴: ۱۰۷).

۳. اپیکور راه رسیدن به لذت‌های پایدار روحانی (خیر برین) را پرهیزکاری خردمندانه می‌دانست. او خوب را با لذت و بد را با الم یکی می‌دانست (استیس، ۱۹۸۴: ۲۹۰). اپیکور در نامه به منیسئوس می‌گوید: «ما می‌گوییم لذت مبدأ و غایت حیات سعادتمندانه است. درواقع، لذت اولین خیر مطابق با طبیعت است و به‌واسطهٔ لذت است که ما به چیزی میل و رغبت یا از چیزی پرهیز و فرار می‌کنیم و وقتی که احساس را به‌عنوان قاعده و میزان خیر دانستیم، به لذت دسترسی پیدا می‌کنیم» (برن، ۱۳۹۴: ۱۰۴). اپیکور معتقد است انسانی که معقولانه، شرافتمندانه و منصفانه زندگی کند، می‌تواند یک زندگی لذت‌بخش را بگذراند (استروداک، ۱۳۹۵: ۱۸۳)؛ پس، اساس آموزه‌های اپیکوری که رسیدن به زندگی لذت‌بخش است با درپیش‌گرفتن فضائل مرسوم و عمل‌کردن به آنها تحقق می‌یابد.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

۴. رفع نیازهای ضروری و طبیعی انسان. سیرهٔ عملی اپیکوریان با نوعی خودکفایی، استقلال و زندگی ساده همراه بود. آنها طلب و خواهش را زاییدهٔ رنج می‌دانستند و از هرگونه تملک مال و ثروت خودداری می‌کردند.

با ذکر این مقدمه، ارتباط مفهوم شادی با لذت از دیدگاه اپیکور آشکار می‌شود و این مدعا که لذت‌گرایی اپیکوری از جنس لذت‌های زودگذر و ناپایدار مادی (لذت عوام) نیست، اثبات می‌شود.

اگر برپایهٔ تبارشناسی تاریخی موضوع را بررسی کنیم، متوجه می‌شویم اپیکور در یونان باستان رویکردی به شادی پایدار داشته است که همین رویکرد، پس از گسستی تاریخی، در زمان دیگری در اندیشهٔ مولوی نیز قابل بررسی است. می‌توان گفتمان اپیکور دربارهٔ شادی را با گفتمان مولوی دربارهٔ شادی قیاس کرد.

۳. ۲. دیدگاه مولوی

اندیشهٔ مولانا سرشار از شادی است. او در سراسر آثار خود دربارهٔ علل و انگیزه‌های شادی سخن گفته و هدف مجاهدات و ریاضت‌های انسان را این‌چنین بیان می‌کند:

ما التصوف؟ قال: وجدانُ الفرح فی الفؤاد عند إتیان التَرح

(مولوی، ۱۳۸۵: ۴۲۶/۳)

تصوف چیست؟ گفت: به‌هنگام هجوم اندوه، شادی‌یافتن در دل است. تصوف عبارت است از دریافت شادی قلبی در موقع فرودآمدن عوامل غم‌انگیز. مقصود مولوی، عرفان واقعی و مثبت بوده باشد... مقام والای «معرفت و شدن» که با رضایت و تسلیم در مقابل ناملایمات بیرون از اختیار، شکفتگی روحیِ مافوق شکفتگی خنده و شادمانی ایجاد می‌کند (جعفری، ۱۳۶۸: ۸/ ۳۲۹-۳۳۰).

پس، مرد الهی همیشه خندان است؛ زیرا به مقام تسلیم و رضایی رسیده است که نوعی از شکوفایی و انبساط کلی روح را در بردارد. این لذت، خندهٔ روانی نیست که نقطهٔ مقابل آن رنج و گریهٔ روانی باشد، بلکه آن انبساط روحی عالی است که ورای گریه و خنده است و نتیجهٔ رضا و حیرت است:

برون شو ای غم از سینه که لطف یار می‌آید تو هم ای دل ز من گم شو که آن دلدار می‌آید
نگویم یار را شادی که از شادی گذشته است او مرا از فرط عشق او ز شادی عار می‌آید

(مولوی، ۱۳۸۴: ۲۵۷)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

۳.۳. مقایسهٔ نسبت لذت و شادی از دیدگاه اپیکور و مولوی

در گفتمان اپیکور، دو نوع لذت مطرح شده است: یکی لذتی که نقطهٔ مقابلش رنج است و یکی لذتی که نقطهٔ مقابل ندارد و آتاراکسیا[۱۰] نامیده می‌شود. لذتی که نقطهٔ مقابل دارد، لذت مذمومی است که هم اپیکور، هم عرفا و هم مولوی آن را نفی کرده‌اند.

در هردو گفتمان، دستیابی به شادی پایدار منوط به ریاضت و مجاهده است؛ حال، ممکن است این سؤال مطرح شود که چه نسبتی بین مجاهده و شادی وجود دارد؟ اگر به این نتیجه برسیم که شادی در ارتباط با انسان، با فکر مرتبط است و فکر را به حرکت به‌سوی مبادی و بازگشت به مقصود «والفکر حرکه الی المبادی/ و من مبادی الی المراد» (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱/ ۵۷) تعریف کنیم، پس آنچه لازمهٔ حرکت است، وجود خلأ است. دراین‌معنا باید ذهن را فضایی خالی تصور کنیم که امکان حرکت در آن فراهم می‌شود و درواقع همان فضای خالی که امکان هر حرکت را فراهم می‌کند امکان شادی را نیز فراهم می‌کند؛ پس، نسبتی میان شادی و حرکت و نسبتی میان شادی و عمل وجود دارد؛ زیرا هر عملی متضمن نوعی حرکت است.

البته، در مکتب اپیکور و در عرفان اسلامی، اعمال و مجاهداتی که منجربه شادی پایدار شود موردنظر است نه هرگونه عملی. اپیکور معتقد است تلاش و مجاهدهٔ انسان در کسب امیالی که طبیعی و ضروری نیستند، «مولود اعتنا و نگرانی انسان به تنوع‌طلبی است... مجاهده و کوشش فرزانگی است که این امیال را تسکین می‌بخشد» (برن، ۱۳۹۴: ۱۱۳) و مجاهدِ عاقل کسی است که لذت‌های روحی بلندمدت را انتخاب می‌کند و در جست‌وجوی لذت‌هایی است که درد را خنثی می‌کنند (استروداک، ۱۳۹۵: ۲۴۹).

مولوی معتقد است حرکت عقل باید درجهت شناخت حق باشد: «و اگر [عقل] جهد خود را رها کند آن عقل نباشد. عقل آن است که همواره شب و روز مضطرب و بی‌قرار باشد از فکر و جهد و اجتهادنمودن در ادراک باری، اگرچه او مدرک نشود و قابل ادراک نیست» (مولوی، ۱۳۸۶: ۴۹). ذکر این نکته ضروری است که «میان فیلسوفان و عارفان دربارهٔ موضوع شناخت، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد. مهم‌ترین تفاوت، نقش محوری عقل نزد فیلسوفان و بی‌اعتباری آن درمقابل بعضی ابعاد دیگر شناخت نزد عارفان است» (اعتمادی گلریز و دیگران، ۱۳۹۹: ۳۱).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

بنابراین، لذت و شـــادی‌ای که موردنظر اپیکور اســـت با نوعی حزم و خردمندی همراه است. او در تقسیم‌بندی امیال به سه گروه، از نوعی «ریاضت و قناعت» سخن می‌گوید و به مرد حکیم می‌آموزد به اندک چیزی بســـنده و به آنچه طبیعت دورنگر در دســـترس او می‌گذارد، قناعت کند. حزم و عدالت فضایلی هستند که اپیکور آنها را لازمهٔ حیات مقرون به لذات می‌دانست. درواقع، حزم اراده‌ای است که همراه با خردمندی است و به نور تفکر روشن می‌شود و بزرگ‌ترین نتیجهٔ آن نیز آرامی درون است؛ بنابراین، حکیم کسی است که به عدم تشویش، یعنی به سکون خاطر دست یافته باشد و آرامی درون و صفای نفس حاصل کند.

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۷۹-۶۵۳ هـــق)، در فصل هفتم کتاب *اخلاق ناصری* در بیان خیر و سعادت نکاتی را بیان می‌کند که به ارتباط بین لذت‌های عقلی، شادی پایدار و رضا اشاره دارد:

> سبیل طالبِ سعادت آن است که طلب التذاذ کند به لذتی که در سیرت حکمت باشد تا آن را شعار خویش سازد و به چیزی دیگر مایل نشود و آن سیرت ثابت و دائم گردد. چه سعید مطلق آن وقت بود که سعادت او را زوالی و انتقالی نباشد و از انتکاس و انحطاط ایمن شود و تقلب احوال و گردش روزگار را در او اثری زیاده باقی نماند (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۴۶: ۶۲).

او در بیان انواع سیرت‌ها، آنها را به سه دسته تقسیم می‌کند: سیرت لذت که غایت افعال نفس شهوی بود؛ سیرت کرامت که غایت افعال نفس غضبی بود و سیرت حکمت که غایت افعال نفس عاقله بود و اشرف و اتمّ سیرت‌هاست و او شامل بود کرامت و لذت را، اما کرامتی و لذتی ذاتی نه عرضی (همان). لذت موردنظر اپیکور نیز سیرت حکمت است، یعنی لذتی که ثابت و دائم است.

٤. فرآیندهای دستیابی به شادی

موضوع نیازها و امیال بشر یکی از مؤلفه‌هایی است که هم در اندیشهٔ اپیکور و هم در آثار عرفانی ازجمله در اندیشهٔ مولوی بسیار موردتوجه قرار گرفته است. در فلسفهٔ اپیکور، شادی و لذت با نیازهای انسان ارتباط مستقیم دارد. او نیازهای انسان را به سه دسته تقسیم کرده اســـت: طبیعی و ضـــروری؛ طبیعی و غیرضـــروری، و نیازهایی که نه طبیعی و نه ضـــروری هســـتند و درنتیجهٔ اندیشـــه‌های بی‌اســـاس رخ می‌دهند (Epicurus, 1994). به‌اعتقاد او «آنچه زندگی را دل‌انگیز می‌کند، شراب‌خوارگی یا زن‌بارگی یا خوان رنگین توانگران نیست،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

بلکه فکری مقرون به قناعت است که علل هر شوق و هر نفرتی را با آن بتوان دریافت و فکرهایی را که موجب اضطراب نفوس باشد از سر به در کرد» (بریه، ۱۳۷۴: ۹۳/۲).

اپیکور بر این باور بود که آنچه سیری‌ناپذیر است، چنان‌که مردم می‌گویند، شکم نیست، بلکه این اعتقاد نادرست است که شکم به پرشدن دائمی نیازمند است. ما نه‌تنها تلاش می‌کنیم که چیزهایی را به‌دست آوریم که درواقع لازم نیستند یا حتی خواستنی هم نیستند، بلکه حتی از چیزهایی هم که وجود دارند می‌هراسیم و نگران چیزهایی هستیم که اتفاق نمی‌افتند که اغلب مانع لذت‌هایی نیز می‌شوند (گاتلیب، ۱۳۸۴: ۳۹۹)؛ یعنی نه‌تنها در برآوردن امیال طبیعی و ضروری باید حد اعتدال رعایت شود، بلکه از برآوردن امیال غیرطبیعی و غیرضروری نیز باید پرهیز کرد؛ زیرا طلب چنین امیالی، جز عادت و اضطراب چیزی در پی ندارد. اسپینوزا نیز معتقد است لذتی که بد است، به این سبب بد است که مستلزم انفعال است و آن انفعال را می‌توان ازطریق فهم آن از بین برد، فهمی که خود، منبع شادی است (لوید، ۱۳۹۶: ۱۱۴).

اپیکور می‌گفت امیال طبیعی و ضروری که موافق با طبیعت زندگی برآورده می‌شوند، انسان خردمند را مستغنی می‌کنند و برعکس، امیال غیرطبیعی و غیرضروری که مولود گمان میان‌تهی و بی‌حاصل هستند، نتیجهٔ جهل‌اند و جز اضطراب و تشویش چیزی به همراه ندارند. «جهال به آنچه دارند راضی نیستند، بلکه رنج می‌برند بر آنچه که ندارند. درصورتی‌که قناعت و خرسندی با مسرت، امری جمیل برای همه‌کس است. ... کسی که به آنچه دارد قناعت نمی‌ورزد بدبخت است، حتی اگر مالک جهان باشد» (برن، ۱۳۹۴: ۱۱۳).

مولوی نیز دربارهٔ نیازها و امیال بشر چنین اعتقادی دارد. او معتقد است انسان تا وقتی گرسنه است، ده‌ها نوع غذا هوس می‌کند، ولی وقتی سیر می‌شود نسبت به همهٔ آنها احساس سیری می‌کند، نه فقط نسبت به غذایی که خورده است:

> نمی‌بینی که آدمی را صدچیز آرزوست گوناگون؟ می‌گوید تتماج می‌خواهم، بورک خواهم، حلو خواهم، قلیه خواهم، میوه خواهم، خرما خواهم. این اعداد می‌نماید و به گفت می‌آورد، اما اصلش یکی است، اصلش گرسنگی است و آن یکی است. نمی‌بینی چون از یک‌چیز سیر شد، می‌گوید هیچ از اینها نمی‌باید، پس معلوم شد که ده و صد نبود، بلک یک بود (مولوی، ۱۳۸۶: ۲۰-۲۱).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

مولوی نتیجهٔ این امیال را پشیمانی و خسارت می‌داند و انسان را به انتخاب درست و عاقبت‌اندیشی رهنمون می‌سازد:

**هرچه ذوق طبع باشد چون گذشت		بر نه آرد همچو شوره ریع و کشت**
**جز پشیملنی نباشد ریع او		جز خسارت پیش نآرد بیع او**
**آن میسر نبود اندر عاقبت		نام او باشد معسر عاقبت**
**تو معسر از میسر بازدان		عاقبت بنگر جمال این و آن**
(مولوی، ۱۳۸۵: ۲۴/۱)

جولیا آناس، با بررسی قطعهٔ معروف در نامهٔ اپیکور به منیسئوس،[۱۱] دریافت که اپیکور با تلقی لذت به‌عنوان خیر نهایی انسان، لذت را به‌گونه‌ای در نظر می‌گیرد که باید با روشی مدون و پیوسته، آن را به حداکثر رساند. اپیکور درحالی‌که می‌گوید همهٔ لذت‌ها خوب و خیر هستند، بر این نکته نیز تأکید دارد که همهٔ آنها نباید انتخاب شوند (پس انسان را در انتخاب، آزاد می‌داند). دیدگاه او دربارهٔ رفع و فقدان درد و الم نیز به همین‌گونه است. اگر لذت‌های زودگذر و آنی باعث افزایش درد شوند، باید از آن لذت‌ها دوری کرد. همچنین برای کسب لذت‌هایی که باعث شادی پایدار و رسیدن به حداکثر لذت می‌شوند، باید دردهای فعلی را بر لذت‌های فعلی باید ترجیح داد.[۱۲] بنابراین، هیچ نوع لذتی شایستهٔ انتخاب نیست اگر که رنج و درد به همراه داشته باشد، و در این صورت، آن لذت نه‌تنها خیر به‌حساب نمی‌آید، بلکه شر است (Annas, 1987).

ازنظر اپیکور، حکیم کسی است که می‌داند عالی‌ترین مرتبهٔ لذت آن‌گاه حاصل می‌آید که قسم اول از امیال (امیال طبیعی و ضروری) برآورده شود و برطبق این قاعده با اندکی آب و نان می‌تولند خود را در سعادت رقیب ژوپیتر بینگارد و وقتی امیال خود را به چنین حداقلی برساند، تقریباً از تأثیر اوضاع و احوال خارجی فارغ می‌ماند. پس با این شیوهٔ عملی، یعنی فکر مقرون با قناعت، قاعده‌ای برای اینکه میل از آن تبعیت کند، به‌دست می‌آید و مطابق این قاعده آنچه میل انسان را محدود می‌سازد، دیگر اراده‌ای نیست که در مخالفت با چنین میلی به‌کار رفته است، بلکه خودِ لذت است ازآن‌حیث‌که انسان آن را چنان‌که باید باشد فهمیده است:

**اگر لذتِ ترک لذت بدانی		دگر لذت نفس لذت نخوانی**
(سعدی، ۱۳۶۷: ۸۰۶)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

خودِ ترک لذت، در وجود حکیم، شـــادی‌ای عقلانی می‌آفریند و آنگاه، دیگر خوشـــی‌های ناپایدار برای او لذت‌بخش و شـــادی‌آفرین نیســـتند. این فکر مقرون با قناعت، همان حزمی است که مولوی بیان می‌کند:

حزم این باشد که نفریبد تو را چرب و نوش و دام‌های این سرا

(مولوی، ۱۳۸۵: ۳۱۲/۳)

ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰هـــ ق) و شمس تبریزی (۵۸۲- ۶۴۵ هـــ ق) هم از عارفانی هستند که نگرش مثبتی به شادی داشته و دربارهٔ علل و انگیزه‌های آن سخن گفته‌اند. آنها نیز راه رسیدن به شادی پایدار و حقیقی را در تزکیهٔ نفس و رهایی از امیال و آرزوها می‌دانستند.[۱۳]

بنابر آنچه گفته شـد، فلسـفهٔ اپیکور «با به‌کارگیری اعمال و ابزاری، انسـان را به زندگی سـعادتمندانه سـوق می‌دهد؛ زندگی سـعادتمندانه‌ای که با ازبین‌بردن علل اصـلی رنج بشـر، یعنی رذایل و برخی از عواطف و علایق غیرضـــروری محقق می‌شـــود. درواقع، بیماری‌های روحی وجود دارند و فلسفه باید آنها را درمان کند و درنتیجه روح را به حالت طبیعی و سالم بازگرداند» (Tsouna, 2009). اپیکور فیلسوف را همچون پزشکی می‌داند که آشـفتگی و اضطراب را درمان می‌کند و به انسان کمک می‌کند به خیر عالی، لذت یا فقدان درد (آپونیا) برسـد (همان). هدف دیگر این فلسـفه «دانش عملی است برای رهایی انسـان از شـر، ترس و ناآرامی‌های ذهنی؛ بنابراین، رعایت توصـــیه‌های عملی اپیکور که بر مبنای شـــادی و امید استوار است، زندگی شاد را به هرکس نوید می‌دهد» (Bergsma, 2008).

از دیگر مؤلفه‌های شـادی‌گرایی اپیکوری، موضـوع رهایی انسـان از هراس اسـت. اپیکور علاوه‌بر آتاراکسـیا و رهایی از عذاب و آشـفتگی روحی، که شـرط سـعادتمندی حقیقی اسـت، خلاصـی از ترس از طبیعت و ترس از خدایان تنبیه‌کننده را نیز لازمهٔ خوشـبختی می‌داند. به‌اعتقاد او، جایی که بیم و هراس باشـد شـادی به آنجا راه نمی‌یابد؛ بنابراین، شـرط زندگی شـــاد ازبین‌بردن ترس ناشـــی از باورهای خرافی و مرگ اســـت. خرافه با ترس و عدم یقین نسبت دارد، ترسی که ناشی از عدم شناخت و عدم تسلط بر جهان پیرامون است.

اپیکور دو منبع بزرگ ترس را دین[۱۴] و مرگ می‌دانســـت و معتقـد بود هردو بـه‌هم مربوط‌اند. او به دین خرافی رایج حمله کرد؛ زیرا آن را مخالف با آتاراکســـیا می‌دانســـت و به‌جای آن دینی پیشنهاد داد که از بُعد اخلاقی، رهایی‌بخش و تعالی‌دهنده باشد.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

نکتهٔ بسیار مهم این است که اپیکور منکر وجود خدایان نبود و به وجود خدای واحدی قائل بود که همهٔ انسان‌ها فطرتاً او را باور دارند، و «دربرابر مذهب بدعت‌آمیز خدا-ستارگان، باور عمومی خدایی را که در ذهن هر انسانی نقش بسته است مطرح می‌کرد» (Farrington, 1967). تعبیری که او از خدایان دارد، با تصوری که ما در ذهن داریم متفاوت است. این موضوع نیز یکی دیگر از آرای اوست که از آن سوءبرداشت شده است.

اپیکور می‌گوید خدایان بی‌شک وجود دارند؛ چون شناخت ما از آنها درکی مشخص و روشن است. در مکتب او، خدایان مظهر زندگی خوب هستند. آنها نمونهٔ متعالی‌ترین ایده‌آل‌های اپیکوری، یعنی آرامش، وارستگی و خوشبختی ناب هستند؛ ایده‌آل‌هایی که همگی در واژهٔ آتاراکسیا خلاصه شده‌اند؛ بنابراین، برای یک اپیکوری، رسیدن به آتاراکسیا نه‌تنها رسیدن به خوشبختی به‌معنای بشری بود، بلکه نوعی خداگونه‌شدن[۱۵] هم بود. بنابر گفتهٔ ژان برن، می‌توان چنین نتیجه گرفت که انگیزهٔ پنهانی که اپیکور برای جست‌وجوی زندگی خوب داشت، کمابیش ریشه‌ای مذهبی نیز داشته است (برن، ۱۳۹۴: ۶۱). در زمان اپیکور، یعنی دورهٔ هلنیستیکی[۱۶] هنوز در سرزمین بربرها قربانی‌کردن انسان مرسوم بود. اپیکور به همین دلیل به فلسفهٔ نظری کشیده شد و بر اساس آن، راهکاری ارائه کرد که مردم را از ترس‌های ناشی از اعتقادات نادرست رهایی بخشید.

نظام فکری اپیکور بر این اصل تأکید می‌کرد که: «اگر ما حقیقت جهان را درک کنیم و پی ببریم که این جهان ساختهٔ ترکیب اتم‌هاست[۱۷] و نه آفریدهٔ خدایان، دراین‌صورت ترس از کیفر و انتقام خدایان به خودی خود از بین می‌رود» (هومن، ۱۳۸۵: ۱۵۳).

لوکرتیوس[۱۸] در توصیف اندیشهٔ بلند و روح گشادهٔ اپیکور و تلاش او برای پرهیز از هراس ناشی از خشونت‌های دینی چنین گفته است:

> هنگامی که حیات بشری، گسترده بر پهنهٔ خاک، آشکارا پایمال خشونت دین شده بود/ هنگامی که دین از فراز افلاک، با حال و هیئتی هراسناک بر آدمیان مردگار تن خملنده، چنگ و دندان می‌نمود/ در این هنگام مردی یونانی سربرداشت، قد برافراشت و با چشمان میرای خویش به خشم در او نگریست/... و چنین بود که او با اندیشهٔ بلند و روح گشادهٔ خویش فراخنای جهان را سراسر فرا و فروگرفت (لوکرتیوس، ۱۳۹۰: ۶۳).

اپیکور براساس نظریهٔ اتمی خود خدایان را این‌گونه توصیف کرده است:

> خدایان در فاصلهٔ میان جهان‌های بی‌شمار واقع شده‌اند. آنها نیز مثل انسان‌ها از اتم‌ها تشکیل شده‌اند و در حالت سعادت و خوشبختی زندگی می‌کنند. آنها موجوداتی جاودانه و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

ابدی هستند، نگران امور و مسائل موجودات فانی نیستند، آزاد از هرگونه ناراحتی و رنج‌اند و هیچ‌گاه به فکر خشم یا انتقام از ما نیستند (Mcmullin, 1954).

بنابراین تعبیر، منظور اپیکور از خدایان خدای واحد نیست، بلکه روح واحدی است که درقالب انسان‌ها به تکثر خدایان نامیده شده است.

در نگرش اپیکور، هراس از خدایان با هراس از مرگ ارتباط دارد. او می‌گوید مردم از مرگ می‌ترسند و می‌پندارند که کیفر اعمال بد خود را خواهند دید؛ پس، مرگ را شرّی بزرگ قلمداد می‌کنند، اما اگر ماهیت راستین خدایان را درک کنند، از ترس شکنجه‌شدن رهایی می‌یابند و به حقیقت مرگ پی می‌برند (ورنر، ۱۳۷۳: ۱۸۹).

ترس از مرگ در دیدگاه اپیکور مانع شادی و منبع اضطراب است. حتی امروزه «روان‌درمانگران بسیاری ازجمله یالوم، مرگ را سرچشمهٔ اصلی اضطراب می‌دانند» (آذرنیوار و همکاران، ۱۴۰۱: ۷). اپیکور باور داشت «ازآنجاکه نیستی سرنوشت گریزناپذیر ما انسان‌هاست، پس باید بهترین استفاده را از این تنها مکانی که برای زیستن داریم به‌عمل آوریم. هدف ما باید زندگی خوب در همین دنیا و رسیدن به سعادت در همین زندگی باشد» (مگی، ۱۳۸۸: ۴۵). او ترس از مرگ را ریشهٔ بسیاری از خصلت‌های مذموم مانند حرص، قتل، حسد، خیانت و... می‌دانست (لوکرتیوس، ۱۳۹۰: ۵۹). او معتقد به حضور در زمان حال است و ماضی و مستقبل را پرده و حجابی می‌داند که مانع تحقق شادی می‌شود. ازآنجاکه مرگ همواره در افق آینده است، ترسیدن از آن ناشی از وسواس نفس است.

اپیکور دربارهٔ رابطهٔ شادی و ترس از مرگ ادعا می‌کرد که اگر ما لذت‌گرایی را به‌معنای درست آن در نظر بگیریم، یعنی رهایی از رنج‌ها و رسیدن به آتاراکسیا و شادی روحانی، متوجه می‌شویم که هرچیز خوب یا بد مربوط به احساسات است و مرگ نیز پایان احساسات است؛ بنابراین، مرگ نه می‌تواند خوب باشد و نه بد و آنچه نه خوب است و نه بد، نمی‌تواند بد باشد و ازآنجاکه مرگ هیچ‌گونه ناراحتی ندارد، زمانی که فرامی‌رسد عاقلانه نیست که با ناراحتی بر آن سبقت بگیریم. انسان عاقل از پایان زندگی نمی‌هراسد؛ زیرا درحالی‌که زندگی برای او ناراحتی ندارد، فقدان زندگی نیز زیانی برای او نخواهد داشت (Scharfstein, 1998).

مولوی تعبیر «جزو مرگ» را برای غم و رنج به‌کار می‌برد. او معتقد است اگر جزو مرگ که دردها و امراض مادی هستند برای انسان سهل و مقبول باشند، خداوند مرگ نهایی را هم برای او شیرین می‌کند:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

جزو مرگ ار گشت شیرین مر تو را — دان که شیرین می‌کند کل را خدا
دردها از مرگ می‌آید رسول — از رسولش رو مگردان ای فضول
هرکه شیرین می‌زید او تلخ مرد — هرکه او تن را پرستد جان نبرد
(مولوی، ۱۳۸۵: ۹۵/۱)

ازآنجاکه زندگی دنیوی در نسبت‌ها و حدود محدود است، پس خوشی مطلق و رنج مطلق وجود ندارد. اگر بپذیریم در زندگی جلوه‌هایی از درد و رنج، قهری است، کمتر رنج می‌بریم و نهایتاً مرگ را واقعیتی طبیعی و شیرین می‌یابیم. مولوی می‌گوید: «تلخی مرگ که آن را سکرات می‌گویند برای کسی است که به خوشی‌ها و لذات حیات دل نهاده و رنج‌ها را بر خویش آسان نکرده است وگرنه هنگام مرگ، حواس از کار فرو می‌ایستد و آدمی مرگ را به‌معنی علمی آن درک نمی‌کند» (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۹۸۱/۳).

در عرفان اسلامی نیز به موضوع ترس یا خوف و عوامل آن بسیار اشاره شده است. عارفان هراس از هرچیز جز خداوند را، دلیل شک می‌شمردند و علت خوف را پندارهای انسان می‌دانستند:

> هرکه ترسد از چیزی جز خدای و به چیزی امید دارد جز خدای، همه درها بر وی بسته شود و بیم را بر وی مسلّط کنند و اندر هفتاد حجاب پوشیده گردد که کمترین آن حجاب‌ها شک بود و شدت خوف ایشان از فکر ایشان بود اندر عاقبت احوال خویش و ترسیدن از تغیّر احوال (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۹۴).

خوف و ترس که از موانع شادی است در عرفان شمس نیز جایگاهی ندارد. زندان دنیا، بنا بر حدیثی از پیامبر، در شعاع یقین شمس، دیگر زندان نیست (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۲/۲-۱۳). شمس علت هراس‌ها و ترس‌ها را لعاب اندیشه و وسوسه و خیالات مذموم می‌داند. به‌عقیدهٔ او:

> دلی را کز آسمان و دایرهٔ افلاک بزرگ‌تر است و فراخ‌تر و لطیف‌تر و روشن‌تر، بدان اندیشه و وسوسه چرا باید تنگ داشتن و عالم خوش را بر خود چو زندان تنگ کردن؟ چگونه روا باشد عالم چو بوستان را بر خود چو زندان کردن؟ همچو کرم پیله، لعاب اندیشه و وسوسه و خیالات مذموم بر گِرد نهاد خود تنیدن و در میان زندانی‌شدن و خفه‌شدن! ما آنیم که زندان را بر خود بوستان گردانیم. چون زندان ما بوستان گردد، بنگر که بوستان ما خود چه باشد! (همان، ۱۲).

عارفان بر این باورند که نیستی مطلق وجود ندارد و مرگ «رفتن از نشئه‌ای از حیات به نشئه‌ای دیگر است» (پناهی، ۱۳۸۹: ۱۵۰). چنان‌که ابوسعید ابوالخیر، مرگ را نقل از

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

سرایی به سرایی دیگر می‌دانست: «شیخ ما گفت هرکه به نفس زنده است به مرگ بمیرد و هرکه به اخلاص زنده است و به صدق، هرگز بنمیرد، از سرایی به سرایی نقل کند» (محمدبن‌منور، ۱۳۸۶: ۲۹۳/۱).

دیدگاه اپیکور و عرفا درباب مرگ فقط از این جهت اشتراک دارد که هردو مکتب آن را از عوامل ترس و رنج می‌دانند، اما از این جهت که اپیکور مرگ را پایان حیات می‌داند و عرفا آن را رفتن به سرای دیگر، متفاوت است.

در نگرش مولوی، مرگ نوعی رجعت است به‌سوی پایندگی که برای اولیای خدا شیرین است:

زآنکه مرگم همچو من خوش آمده است — مرگ من در بعث چنگ اندر زده است
مرگ بی‌مرگی بود ما را حلال — برگ بی‌برگی بود ما را نوال
ظاهرش مرگ و به باطن زندگی — ظاهرش ابتر، نهان پایندگی
(مولوی، ۱۳۸۵: ۱۵۸/۱)

مرگ «شادی و ملاقات» است:

مرگ ما شادی و ملاقات است — گر تو را ملتم است رو زینجا
چون که زندان ماست این دنیا — عیش باشد خراب زندان‌ها
آن‌که زندان او چنین خوش بود — چون بود مجلس جهان‌آرا
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۴۰)

در باور عارفان، تصور مرگ که یکی از مهم‌ترین عوامل اندوه در تجربهٔ انسان‌ها به‌شمار می‌رود اتفاقاً مایهٔ شادی است. مولوی معتقد است همین مرگی که خلق از آن در وحشت‌اند در نزد عارفان مایهٔ ریشخند است (همان، ۱۳۸۵: ۱۴۲/۱). ازنظر او، مرگ گشایش و شادی است:

الحذر ای مرگ‌بینان بارعوا — العجل ای حشربینان سارعوا
الصلا ای لطف‌بینان افرحوا — للبلا ای قهربینان لترحوا
(همان، ۴۳۳/۳)

علت اینکه عارفان از مرگِ کالبد هراسی ندارند این است که آنها به اصل این ترکیب آگاهند و اسیر پندارها و خیالات باطل و وهم نمی‌شوند:

هاون گردون اگر صدبارشان — خُرد کوبد اندر این گلزارشان
اصل این ترکیب را چون دیده‌اند — از فروع وهم کم ترسیده‌اند
(همان، ۱۳۸۵: ۳۶۹/۳)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

۵. آتاراکسیا و مقام رضا

گفتمان اپیکور دربارهٔ آتاراکسیا با مقام رضا در عرفان اسلامی قابل تبیین است. ازنظر اپیکور، لذت‌های ذهنی بسیار ارزشمندتر از لذت‌های جسمانی است. به‌عقیدهٔ او، کمال مطلوب «آتاراکسیا» است؛ یعنی «عدم تشویش و آشفتگی» که شکل خاص آن برای خواص مردم امکان‌پذیر است نه عوام. این گفتمان تأکید می‌کند که اولاً انسان لذت و درد را با اندازه‌گیری مورد قضاوت قرار می‌دهد؛ ثانیاً انسان گاهی خیر را شر و گاهی شر را خیر می‌پندارد. به‌نظر می‌رسد که انسان برای تصمیم‌گیری دربارهٔ هر عملی، آن را به همهٔ عوامل مرتبط با لذت و درد تقلیل می‌دهد و اندازه‌گیری می‌کند تا لذت پایدار را به حداکثر برساند (Annas, 1987).

اپیکور آتاراکسیا را مطلوب‌ترین حالت ذهنی می‌دانست. آرامش عمیق روحی که با ترک لذت‌های غیرضروری دست‌یافتنی است. ایدهٔ اپیکور دربارهٔ زندگی سعادتمندانه برابر بود با زندگی‌ای که همزمان رضایت‌بخش و اخلاقی باشد. به‌عقیدهٔ او، به‌حداکثررساندن آرامش درونی، سکون و سلامتی و بهروزی با به‌بندکشیدن امیال، تقلیل خواسته‌ها، وارستگی، اعراض از مشارکت فعالانهٔ اجتماعی، همنشینی با دوستان خوب، داشتن اندیشهٔ متعالی و در یک کلام ساده‌زیستی ممکن بود (استروداک، ۱۳۹۵: ۸۲).

جولیا آناس هدف فلسفهٔ اپیکور را براساس مؤلفه‌هایی که بر آن تأکید داشت رسیدن به آتاراکسیا می‌دانست. آتاراکسیا همان حالتی است که باعث می‌شود محدودیت‌هایی را برای لذت‌جویی انسان تعیین و او را به‌سمت هوشیاری هدایت کند (Annas, 1987). مایکل فورنیه نیز آتاراکسیا را حالتی پایدار می‌داند: «لذتی که در حالت آتاراکسی ایجاد می‌شود، احساسی آسیب‌ناپذیر و پایدار است. این آسیب‌ناپذیری یک ویژگی ذهنی به‌شمار می‌رود» (Fournier, 2018).

ازسوی‌دیگر، اودیمونیا، که اپیکوریان آن را برحسب لذت تعریف می‌کردند، احساس نیست، بلکه بیشتر حالتی ثابت است، اما این لذت لزوماً فیزیکی، بدنی یا جسمانی نیست؛ زیرا لذت‌های جسمانی، اغلب با احساس ناخوشایندی همراه هستند. آنچه اپیکور لذت می‌نامید، آپونیا[۱۹] یعنی «فقدان درد و الم» بود که به آتاراکسیا و آرامش ذهن و روان منجر می‌شد؛ پس، آتاراکسیا چون درنتیجهٔ لذت‌های ایستا به‌وجود می‌آید، یک حالت ثابت[۲۰] است؛ یعنی همان چیزی که در تصوف مقام نامیده می‌شود و در مقابل حال قرار می‌گیرد.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

حال و مقام از اصطلاحات عرفانی است. حال وجدی است که به عارف دست می‌دهد ولی زودگذر است و با انگیزه‌هایی ایجاد می‌شود و با موانعی از بین می‌رود. حال دستخوش زوال، تغییر و بیش‌وکمی است، اما مقام که شهود واقعی است معرفت ثابتی است که غیرقابل تغییر و زوال است. عارف در این مرتبه از خود فانی می‌شود. درون او آینه‌ای است دربرابر حق که لذت‌های بسیار عالی در آن جلوه‌گر می‌شود و اثر حق را در خود مشاهده می‌کند. مولوی حال را دیدن «جلوهٔ عروس» و مقام را وصول به او می‌داند (مولوی، ۱۳۸۵: ۳۶۹/۳). با این تعریف، شاید بتوان گفت مقام در عرفان اسلامی با حالت ثابت در مکتب اپیکور منطبق است.

در مکتب اپیکور، «آتاراکسیا و آپونیا لذت‌های ایستا هستند که در مقابل لذت‌های جنبشی قرار دارند و اپیکور آنها را غایت قصوی معرفی می‌کند» (Annas,1993). حکیم با ترجیح لذت‌های روحی بر لذت‌های جسمانی، عوامل درد را کاهش می‌دهد و به آسایش باطنی دست می‌یابد؛ لذتی که نقطهٔ مقابل ندارد و آتاراکسیا نامیده می‌شود؛ یعنی شادی پایدار که حاصل انبساط روحانی است و تغییر و زوال بدان راه نمی‌یابد.

عارفان مسلمان نیز اندوه را با شک، و شادی را با رضا و یقین در پیوند دانسته و به حدیثی از پیامبر استناد می‌کردند: «خداوند، تعالی، به عدل خویش، راحت (رَوح و شادی) اندر رضا و یقین نهاد و اندوه و اندیشه اندر شک و خشم» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۷۱). آنها شادی و فرح را در رضا می‌دانستند: «جعل الروح و الفرح فی الرضا» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۴۲) و معتقد بودند «رضا مرد را از اندوهان برهاند» (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۲۱). رسیدن به مقام رضا یعنی «آنکه بر بساط خشنودی نشست او را هیچ مکروهی نرسد. از اینجا گفته‌اند که او را هرچه آید، باید و هرچه باید، آید. و صاحب این مقام به نقد در بهشت است؛ چه، فرح که از لوازم اهل بهشت است در رضا تعبیه یافته» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳: ۸۰).[۲۱]

بنابراین، شادی‌ای که درنتیجهٔ رضا از درون انسان نشئت می‌گیرد، اثر و نشان روح را دارد و خود، لذت هر علم و عملی است:

ای روح‌بخش بی‌بدل وی لذت علم و عمل باقی بهانه است و دغل کین علت آمد وآن دوا

(مولوی، ۱۳۸۴: ۴۹)

مولوی این نوع از شادی را شادی عقلی می‌نامد:

کی شود پژمرده میوهٔ آن جهان شادی عقلی نگردد اندهان

(مولوی، ۱۳۸۵: ۵۵۰/۴)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

لذت و شادی‌ای که عوامل خارجی و درونی آن را به رنج و اندوه تبدیل نمی‌کند:

خنک آن‌کس که چو ما شد همگی لطف و رضا شد ز جفا رَست و ز غصه همه شادی و وفا شد

(مولوی، ۱۳۸۴: ۳۱۵)

توجه به این نکته، مهم است که هر نوع لذتی ارزش انتخاب ندارد و هر نوع لذتی، منجربه شادی نمی‌شود. در مکتب اپیکور، پرهیز از آلام و رهایی از آشفتگی، انگیزه‌ای است که حکیم را به تلاش وامی‌دارد تا با ریاضت و مجاهده به غایتی دست یابد که شادی ثابت و پایدار به ارمغان می‌آورد. شادی و نشاطی که نتیجهٔ فکر مقرون به حزم، قناعت و اعتدال است و منجربه حالت آتاراکسیا می‌شود.

در عرفان اسلامی، نیز مجاهده و ریاضت (جهاد اکبر) عارف را به بزرگ‌تر و عالی‌تر لذت‌ها می‌رساند: «کسی که فکر او در معرفت حق، تعالی، دراز شد و از اسرار ملک خدای، تعالی، اگر چه چیزی اندک باشد بر وی منکشف گشت، او در دل خود، در حال حاصل شدن کشف، چنان شادی یابد که خواهد که بپرد، و تعجب نماید از نفس خود که ثابت ماند و قوّت شادی و مسرت آن را احتمال تواند» (غزالی، ۱۳۸۶: ۵۳۶).

در شادی‌گرایی مولوی، نهایتاً عارف به مقامی دست می‌یابد که رضایت یار، بالاترین خشنودی برای اوست و با ترک منیت‌ها، محو در حق می‌شود:

نیست به جز رضای تو قفل‌گشای عقل و دل نیست به جز هوای تو قبله و افتخار جان

(مولوی، ۱۳۸۴: ۶۹۰)

۶. نتیجه‌گیری

در مطالعاتی که اخیراً به تفسیر فلسفهٔ اپیکوریسم پرداخته‌اند، نظریهٔ آرامش او ثابت شده است. در نظریهٔ شادی‌گرایی اپیکور، هدف این است که حکیم با حزم، قناعت و با پرهیزکاری خردمندانه و ترجیح لذت‌های روحی بر لذت‌های جسمانی، عوامل درد را کاهش دهد و به آسایش باطنی دست یابد. لذتی که در گفتمان اپیکور مطرح است، لذتی است که نقطهٔ مقابل ندارد و آتاراکسیا نامیده می‌شود؛ یعنی شادی پایدار که حاصل انبساط روحانی است. ازآنجاکه آتاراکسیا درنتیجهٔ لذت‌های ایستا به‌وجود می‌آید، یک حالت ثابت است که با مقام رضا در عرفان اسلامی تاحدودی قابل تبیین است. رضا نیز حالت ثابتی است که مرد را از اندوه می‌رهاند و درنتیجه باعث شادی عقلی می‌شود. در این مقام، همهٔ احوال نزد عارف یکسان می‌شود و دیگر چیزی باعث کراهت خاطر او نمی‌گردد.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

در گفتمان اپیکور و مولوی دربارهٔ شادی، وجوه اشتراک و افتراقی وجود دارد. در هردو دیدگاه، منظور از شادی، شادی نوع دوم است که متعلق به خواص است و با عوامل بیرونی و درونی زوال نمی‌یابد و پایدار است. در هردو مکتب، به امیال و نیازهای انسان به‌دقت توجه شده است. همچنین خوف و ترس یکی از موانع شادی دانسته شده است. دیدگاه اپیکور و مولوی دربارهٔ مرگ از این منظر که هردو مرگ را از موانع شادی و علت وحشت خلق می‌دانند یکسان است، اما در دیدگاه عرفانی مولوی مرگ نه‌تنها عامل وحشت عارف نیست، بلکه مایهٔ دیدار حق و باعث شادی است. در هردو مکتب، مؤلفه‌های دیگری نیز برای دستیابی به شادی وجود دارد، مانند دوستی و عشق، خلأ و خاموشی که به‌دلیل گستردگی موضوع باید در پژوهش دیگری به آن پرداخت.

پی‌نوشت

۱. بزرگ‌ترین منبع اطلاع از زندگی اپیکور گفته‌های دیوگنس لائرتیوس است که در قرن سوم میلادی می‌زیست.

2. Epicurus

۳. دو عامل مهم در ایجاد سوءبرداشت از اندیشه‌های اپیکور و ماتریالیستی دانستن آن وجود دارد. یکی موضوع اشتراک لفظ در مطلق زبان و اشتراک لفظ در زبان مقید است. در زمان فلاسفهٔ یونان باستان و اپیکور، اشتراک لفظ در مطلق زبان مورد توجه بود، اما امروزه و در کتب متأخر، موضوع اشتراک لفظ به اشتراک لفظ در زبان مقید تقلیل یافته است. عامل دیگر ایجاد سوءبرداشت، عدم شناخت صحیح تناقض‌هاست. در مسئلهٔ تناقض باید به وحدت‌های هشت‌گانه (موضوع، محمول، مکان، شرط، اضافه، جز و کل، قوه و فعل، زمان) منطقیون و ارسطو توجه کنیم؛ یعنی اگر این وحدت‌ها رعایت شده باشد، می‌توان گفت تناقض وجود دارد. یکی از دلایلی که در دوره‌های متأخر به تحریف و سوءبرداشت از آرای اپیکور منجر شد، رسالهٔ دکتری کارل مارکس بود که به اختلاف بین فلسفهٔ طبیعت دموکریتی و اپیکوری پرداخته بود و بعدها از آن سوءبرداشت شد.

4. Tranquillity

۵. جولیا الیزابت آناس فیلسوف معاصر نوارسطویی بریتانیایی و از مدافعان اخلاق فضیلت است. یکی از حوزه‌های مطالعاتی او، فلسفهٔ یونان باستان (ارسطو، اپیکور و...) است.

۶. عنوان مقالهٔ جولیا آناس در ردّ لذت‌گرایی مادی اپیکوری: « Epicurus on pleasure and happiness» است.

7. Eudaimonia

8. Hedone

۹. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح لذت و سعادت، لذت را به دو نوع تقسیم می‌کند: لذت فعلی و انفعالی: «لذات حیوانی و حسی، علی‌الاطلاق از قبیل لذات انفعالی بود، چه زوال را بدان راه است و انقضاء و تبدل بدان درآید و همان

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

لذات بعینها در حالتی آلام باشد و مستکره شمرند و لذتِ سعادت مخالف آن است، چه ذاتی است نه عرضی و عقلی است نه حسی و الهی است نه بهیمی؛ پس لذت فعلی بود» (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۴۶: ۶۶).

10.Ataraxia

۱۱. مکاتیب اپیکور که ممکن است به اتفاق شاگردانش (هرمارکس و متردورس) نوشته شده باشد، شامل سه نامه است: خطاب به هرودوت، دربارهٔ طبیعت؛ خطاب به پیتوکلس، دربارهٔ کائنات جو؛ و خطاب به منیسئوس، دربارهٔ اخلاق.

۱۲. یکی از رویکردهای اخلاق تجویزی در تاریخ فلسفه، نهضت فایده‌گرایی (Utilitarianism) است که خود، از انواع پیامدگرایی (Consequentialism) محسوب می‌شود و به کوشش جرمی بنتام به‌شکل منسجم وضع شد و بعد جیمز استوارت میل و جان استوارت میل آن را بسط دادند.

۱۳. برای مطالعهٔ بیشتر، ر.ک: شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۶۹/۱؛ مایر، ۱۳۷۸: ۱۶۲؛ شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۶، مقدمهٔ جلد اول اسرارالتوحید: ۸۸.

۱۴. از زمان اوگوستوس به بعد، مذهب اپیکوری به نفع مذهب رواقیان طرد شد. مکتب اپیکور تا ششصدسال پس از مرگش باقی ماند، اما به‌دلیل فشار محنت و مرارت زندگی خاکی بر آدمی، مردم از فلسفه یا دین داروی مسکن قوی‌تری می‌طلبیدند؛ بنابراین، همهٔ فلاسفه، جز چندتن، به مذهب نوافلاطونی پناه بردند. تودهٔ مردم به خرافات گوناگون شرقی پناه بردند و سپس به آیین مسیحی روی آوردند که در شکل قدیم خود، تمام نعمت‌ها و لذت‌ها را به آن سوی گور حوالت می‌کرد و مذهبی را به مردم ارائه می‌داد که نقطهٔ مقابل مذهب اپیکوری بود.

15. Imitation Del

۱۶. دوره‌ای که اپیکور در آن می‌زیست به دورهٔ هلنستیکی معروف است. از اواسط قرن ۱۹ میلادی، دانشمند آلمانی به نام دروی سن (Droy Sen)، این واژه را برای نامیدن دوره‌ای از تاریخ قدیم که از حکومت اسکندر بزرگ تا امپراتوری آگوست، قیصر بزرگ روم، ادامه یافت، به‌کار برد و رایج ساخت (بینا مطلق، ۱۳۹۸: ۳۵).

۱۷. یکی از دل‌انگیزترین قسمت‌های فلسفهٔ اپیکور نظریهٔ معروف اتم است و اپیکور آن را از دانشمند بزرگ یونان دموکریتوس (حدود ۴۶۰-۳۷۰ ق. م) وام گرفته است (توماس و دیگران، ۱۳۷۲: ۱۰۱). اپیکور در نامه به هرودوت به نامتناهی‌بودن اجزای سازندهٔ جهان در طول زمان می‌پردازد (اورسون، ۱۳۹۲: ۳۸۷). در زبان یونانی، atomon از لحاظ ریشه‌شناختی به‌معنای جوهری است که نمی‌توان آن را برید یا تقسیم کرد. برای اطلاعات بیشتر به این منابع می‌توان مراجعه کرد: کارتلج، ۱۳۸۳: ۱۷؛ مورتون، ۱۳۸۱: ۵۷۵؛ ورنر، ۱۳۷۳: ۱۷۹.

۱۸. لوکرتیوس (۵۵-۹۹ ق.م)، شاعر و معاصر ژولیوس سزار بود. او برجسته‌ترین پیرو اپیکور بود و فلسفهٔ اپیکور را درقالب نظم بیان کرد. لوکرتیوس اپیکور را منجی خود می‌دانست و از او با زبانی که شور و جذبهٔ دینی از آن می‌تراود، سخن می‌گفت. به‌واسطهٔ شعر لوکرتیوس از رنسانس تاکنون، فلسفهٔ اپیکور نزد خوانندگان معروف بوده است.

19. Aponia

20. State

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]

[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

۲۱. برخی از دیدگاه‌های عارفان مسلمان دربارهٔ رضا و پیوند آن با شادی: کلابادی، ۱۳۷۱: ۲۵؛ عطار، ۱۳۸۶: ۱۳۳؛ عزالدین کاشانی، بی‌تا: ۳۹۹.

منابع

آذرنیوار، لیلا؛ پورالخاص، شکرالله؛ و کیانی، احمدرضا (۱۴۰۱). بررسی مرگ و تأثیر آن بر زندگی در آثار سعدی با تکیه بر روان‌درمانگری اگزیستانسیال اروین یالوم. *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی*. سال سی‌ام. شمارهٔ ۹۲: ۷-۳۰.

استروداک، جورج کی (۱۳۹۵). *هنر خوشبختی از دیدگاه اپیکور*. ترجمهٔ فرخ بافنده. تهران: پندار تابان.

استیس، ولتر (۱۹۸۴). *تاریخ الفلسفه الیونانیه*. ترجمهٔ مجاهد عبدالمنعم مجاهد. القاهره: دارالشقافه للنشر و التوزیع.

اعتمادی گلریز، محمدجواد؛ عباسی، حبیب‌الله؛ و رسولی‌پور، رسول (۱۳۹۹). خطاها و محدودیت‌های شناختی انسان به‌روایت مولانا با نگاهی به سنت‌های معرفت‌شناسی در فلسفه. *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی*. سال بیست‌وهشتم. شمارهٔ ۸۸: ۷-۳۶.

اورسون، استفن (۱۳۹۵). *تاریخ فلسفهٔ راتلج* (جلد دوم: از ارسطو تا آگوستین). ترجمهٔ علی معظمی جهرمی. تهران: چشمه.

برن، ژان (۱۳۹۴). *فلسفهٔ اپیکور*. ترجمهٔ ابوالقاسم پورحسینی. تهران: امیرکبیر.

بریه، امیل (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه در دورهٔ انتشار فرهنگ یونانی و دورهٔ رومی*. ترجمهٔ علی‌مراد داوودی. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

بکر، لارنس سی (۱۳۷۸). *تاریخ فلسفهٔ اخلاق غرب*. گروهی از مترجمان. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام‌خمینی(ره).

بهاءالدین محمد بلخی (۱۳۸۲). *معارف* (بهاء ولد). تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: طهوری.

بینامطلق، سعید (۱۳۹۸-۱۳۹۹). *درس‌گفتار دوران یونانی‌مآبی* (هلنستیکی). اصفهان: دانشگاه اصفهان.

پناهی، مهین (۱۳۸۹). تحلیل زیبانگری بیدل دهلوی (با رویکرد روانشناختی). *مطالعات روانشناختی دانشکدهٔ علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه الزهراء (س)*. دورهٔ ششم. شمارهٔ ۳: ۱۳۵- ۱۷۰.

توماس، هنری؛ دانالی، توماس (۱۳۷۲). *ماجراهای جاودانه در فلسفه*. ترجمهٔ احمد شهسا. تهران: ققنوس.

جاناتان ری، ارمسن (۱۳۷۸). *دانشنامهٔ ملخص فلسفه و فیلسوفان غرب*. ترجمهٔ امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: توحید.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]

[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

جعفری، محمدتقی (۱۳۶۸). *شرح مثنوی*. تهران: اسلامی.
خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۴۶). *اخلاق ناصری*. تهران: علمیه اسلامیه.
راسل، برتراند (۱۳۵۱). *تاریخ فلسفهٔ غرب و روابط آن با اوضاع سیاسی و اجتماعی از قدیم تا امروز*. ترجمهٔ نجف دریابندری. چاپ ششم. تهران: پرواز.
سبزواری، هادی‌بن‌مهدی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. تصحیح و حواشی حسن حسن‌زاده آملی. تحقیق مسعود طالبی. جزء اول (قسم المنطق). تهران: ناب.
سعدی، مصلح‌بن‌عبدالله (۱۳۶۷). *کلیات سعدی*. به‌اهتمام محمدعلی فروغی. تهران: امیرکبیر.
سهلگی، محمدبن‌علی (۱۳۸۴). *دفتر روشنایی؛ از میراث عرفانی بایزید بسطامی*، تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی. تهران: سخن.
شمس‌الدین محمد تبریزی (۱۳۸۵). *مقالات شمس تبریزی*. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.
شیشکین، آ (۱۳۳۵). *علم اخلاق اپیکور، لوکرس و اسپینوزا*. ترجمهٔ محمدتقی برومند. تهران: شبگیر.
عزالدین محمود کاشانی (بی‌تا). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. تهران: هما.
عطار، فریدالدین (۱۳۸۶). *تذکرةالاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.
غزالی، محمد (۱۳۸۶). *احیاء علوم‌الدین*. ترجمهٔ مؤیدالدین خوارزمی. تصحیح حسین خدیوجم. تهران: علمی و فرهنگی.
فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۷). *شرح مثنوی شریف*. تهران: زوار.
فیبلمن، جیمز کرن (۱۳۷۵). *آشنایی با فلسفهٔ غرب*. ترجمهٔ محمد بقایی. تهران: حکمت.
قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴). *رسالهٔ قشیریه*. ترجمهٔ ابوعلی عثمانی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفهٔ یونان و روم*. ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتبوی. جلد اول. تهران: علمی و فرهنگی.
کارتلج، پل (۱۳۸۳). *دموکریتوس*. ترجمهٔ اکبر معصوم‌بیگی. تهران: آگه.
کلابادی، ابوبکر محمد (۱۳۷۱). *کتاب التعرف*. تصحیح محمدجواد شریعت. تهران: اساطیر.
گاتلیب، آنتونی (۱۳۸۴). *رؤیای خرد* (تاریخ فلسفه غرب از یونان باستان تا رنسانس). ترجمهٔ لی‌لا سازگار. تهران: ققنوس.
لائرتیوس، دیوگنس (۱۳۸۷). *فیلسوفان یونان*. ترجمهٔ بهراد رحمانی. تهران: مرکز.
لوکرتیوس کاروس، تیتوس (۱۳۹۰). *دربارهٔ طبیعت*. ترجمهٔ میرجلال‌الدین کزازی. تهران: معین.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

لوید، ژنویو (۱۳۹۶). *اسپینوزا و کتاب اخلاق*. ترجمهٔ مجتبی درایتی و دیگران. تهران: شب‌خیز.
مایر، فریتس (۱۳۷۸). *حقیقت و افسانه*. ترجمهٔ مهرآفاق بایبوردی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
محمدبن منور (۱۳۸۶). *اسرار التوحید*. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی. تهران: آگاه.
مگی، برایان (۱۳۸۸). *داستان فلسفه*. ترجمهٔ مانی صالحی علامه. تهران: آمه.
مورتون، اَدَم (۱۳۸۱). *فلسفه در عمل: مدخلی بر پرسش‌های عمده*. ترجمهٔ فریبرز مجیدی. تهران: مازیار.
مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۴). *دیوان کبیر شمس*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: طلایه.
مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۵). *مثنوی معنوی* (از روی نسخهٔ ۶۷۷ هـ ق). به‌اهتمام توفیق سبحانی. چاپ ششم. تهران: روزنه.
مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶). *فیه‌مافیه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: نگاه.
نجم‌الدین کبری (۱۳۶۳). *الاصول العشره*. ترجمه و شرح عبدالغفور لاری. تصحیح نجیب مایل‌هروی. تهران: مولی.
ورنر، شارل (۱۳۷۳). *حکمت یونان*. ترجمهٔ بزرگ نادرزاد. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.
هجویری، ابوالحسن علی‌بن‌عثمان (۱۳۷۵). *کشف‌المحجوب*. تصحیح والنتین ژوکوفسکی. چاپ چهارم. تهران: طهوری.
هومن، محمود (۱۳۸۵). *درس‌گفتارهای فلسفی*. شیراز: نوید شیراز.

Annas, Julia (1987) Epicurus on pleasure and happiness, *Philosophical Topics*, V. 15- (2), Pp: 5-21.
Annas, Julia (1993) *The morality of happiness*. Oxford University Press.
Bergsma, Ad. (2008). Happiness in the garden of Epicurus, *Jornal of happiness studies*, 9 (3), 397-423.
Epicurus. (1994). *The Epicurus Reader*, selected writing and testimonia, India Polis: Hackett.
Farrington, Benjamin (1967) *The Faith of Epicurus*, New York: Basic Books INC., Publishers.
Fournier, Michael (2018) "*Epicurus' Panpsychism*", Dionysius 36, 25-37.
Mcmullin, Ernan (1954) *Materialism in: Encyclopedia of Religion*, Lindasay Jones, Editor in chief: Lindsay.
Scharfstein, Ben – Ami (1998) *A Comparative History of World Philosophy*: from the Upanishads to Kant, Albany: State of university of new york press.
Tsouna, Voul. (2009) *Epicurean therapeutic strategics*, The Cambridge Companion Epicureanism.
Warren, James (2004) *Facing Death Epicurus and his critics*, Faculty of classics Cambridge.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

Warren, James (2002) *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge University press.

References in Persian

Âzarnivâr, Leilâ; Pouralkhâs, Shokrullâh; and Kiâni Ahmad Rezâ (2022). *A Study of Death and Its Impact on Life in Saadi's Works with Emphasis on Existential Psychotherapy by Irvin Yalom. Persian Language and Literature, Kharazmi University*. Vol. 30, No. 92: 7-30. [in Persian]

Attâr, Farid Al-Din (2007). *Tazkirat al-Awliya*. Edited by Muhammad Este'lâmi. Tehran: Zavvâr. [in Persian]

Baha Al-Din Muhammad Balkhi (2003). *Ma'arif-e Baha Walad*. Edited by Badî Al-zamân Forouzânfar. Tehran: Tahoori. [in Persian]

Becker, Lawrence C. (1999). *A History of Western Ethics.* Translated by a group of translators. Qom: Imâm Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]

Binâ Motlagh, Saeed (2019-2020). *Lectures on the Hellenistic Period*. Isfahân: University of Isfahan. [in Persian]

Brée, Émile (1995). *History of Philosophy in the Spread of Hellenistic and Roman Culture Period*. Translated by Ali Morâd Dâvoudi. 2nd Ed. Tehran: Markaz-e Nashr-e Dâneshgâhi. [in Persian]

Brun, Jean (2015). *The Philosophy of Epicurus*. Translated by Abolghâsem Pour Hosaini. Tehran: Amir Kabir. [in Persian]

Cartledge, Paul (2004). *Democritus*. Translated by Akbar Masoum Beigi. Tehran: Âgâh. [in Persian]

Copleston, Frederick (1983). *History of Greek and Roman Philosophy*. Translated by Seyyed Jalâluddin Mojtabavi. Volume 1. Tehran: Elmi-Farhangi. [in Persian]

Etemâdi Golriz, Mohammad Javâd; Abbâsi, Habibullâh; and Rasoulipour, Rasoul (2020). *Cognitive Errors and Human Limitations as Narrated by Rumi: A Look at Epistemological Traditions in Philosophy*. *Persian Language and Literature, Kharazmi University*. Vol. 28, No. 88: 7-36. [in Persian]

Ezz Al-Din Mahmoud Kâshâni (n.d.). *Misbâh al-Hidâya wa Miftâh al-Kifâya.* Tehran: Homâ. [in Persian]

Feibleman, James Kern (1996). *Introduction to Western Philosophy*. Translated by Muhammad Baqâei. Tehran: Hekmat. [in Persian]

Forouzânfar, Badi Al-Zamân (1988). *Sharh-e Masnavi Sharif*. Tehran: Zavvâr. [in Persian]

Gottlieb, Anthony (2005). *The Dream of Reason*: A History of Western Philosophy from the Greeks to the Renaissance. Translated by Lilâ Sâzegâr. Tehran: Qoqnous. [in Persian]

Houman, Mahmoud (2006). *Philosophical Lectures*. Shirâz: Navid Shirâz. [in Persian]

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

Hujwiri, Ali ibn Uthman (1996). *Kashf Al-Mahjoob*. Edited by Valentin Zhukovsky. 4th Ed. Tehran: Tahoori. [in Persian]

Jafari, Muhammad Taqi (1989). *Explanation of Masnavi*. Tehran: Eslâmi. [in Persian]

Jonathan Ree, Ermeson (1999). *Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*. Translated by Amir Jalâluddin Alam. Tehran: Towhid. [in Persian]

Kalâbâdi, Abu Bakr Muhammad (1992). *Ketâb Taarouf* (The Book of Recognition). Edited by Muhammad Javâd Shariat. Tehran: Asâtir. [in Persian]

Khâjeh Nasir Al-Din Tusi (1967). *Nasirean Ethics.* Tehran: Elmiyeh Eslâmiyeh. [in Persian]

Laertius, Diogenes (2008). *The Philosophers of Greece*. Translated by Behrâd Rahmâni. Tehran: Markaz. [in Persian]

Lloyd, Genevieve (2017). *Spinoza and the Ethics*. Translated by Mojtabâ Dorosti et al. Tehran: Shabkhiz. [in Persian]

Lucretius Carus, Titus (2011). *On the Nature of Things*. Translated by Mirjalâluddin Kazzâzi. Tehran: Moeen. [in Persian]

Magee, Bryan (2009). *The Story of Philosophy*. Translated by Mâni Sâlehi Allâmeh. Tehran: Âmeh. [in Persian]

Meyer, Fritz (1999). *Truth and Myth*. Translated by Mehrâfâgh Bâybourdi. Tehran: Markaz-e Nashr-e Dâneshgâhi. [in Persian]

Morton, Adam (2002). *Philosophy in Practice: An Introduction to Major Questions*. Translated by Fariborz Majidi. Tehran: Mâziâr. [in Persian]

Muhammad ibn Munawwar (2007). *Asrâr Al Towhid* (The Secrets of Unity). Edited by Muhammad Reza Shafiei Kadkani. Tehran: Âgâh. [in Persian]

Najm Al-Din Kubrâ (1984). *Osoul Al-Ashara* (The Ten Principles). Translated and Explained by Abdul Ghafoor Lâri. Edited by Najib Mâyel Heravi. Tehran: Mowlâ. [in Persian]

Panâhi, Mahin (2010). Aesthetic Analysis of Bidel Dehlavi (with a Psychological Approach), *Psychological Studies, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Alzahra University*. Vol. 6, No. 3: 135-170. [in Persian]

Qazzâli, Muhammad (2007). *Ehyâ Olom Al-Din* . Translated by Moayyed Al-Din Khârazmi. Edited by Hossein Khadiv Jam. Tehran: Elmi-Farhangi. [in Persian]

Qushayri, Abul Qâsim (1995). *Resâleh-ye Qushayri* (The Qushayri Treatise) Translated by Abu Ali Osmâni. Edited by Badi Al-zamân Forouzânfar. Tehran: Elmi-Farhangi. [in Persian]

Rumi, Jalâl Al-Din Muhammad (2005). *Divân-e Kabir-e Shams*. Edited by Badi Al-Zamân Forouzânfar. Tehran: Talâyeh. [in Persian]

Rumi, Jalâl Al-Din Muhammad (2006). *Masnavi Ma'navi* (Based on Manuscript No. 677 AH). Edited by Tofigh Sobhâni. 6th Ed. Tehran: Rozaneh. [in Persian]

Rumi, Jalâl Al-Din Muhammad (2007). *Fih Ma Fih*. Edited by Badi Al-Zamân Forouzânfar. Tehran: Negâh. [in Persian]

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]
[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]

Russell, Bertrand (1972). *History of Western Philosophy and Its Relation to Political and Social Conditions from Ancient Times to the Present*. Translated by Najaf Daryâbandari. 6th Ed. Tehran: Parvâz. [in Persian]

Saadi, Mosleh Al-Din (1988). *Saadi's Collection of Works*. Edited by Muhammad Ali Foroughi. Tehran: Amir Kabir. [in Persian]

Sabzevâri, Hâdi Ibn-e Mahdi (1990). *Sharhe Al-Manzumah*. Edited by Hassan Hassanzâdeh Âmoli. Researched by Masoud Tâlebi. Part 1 (Logic Section). Tehran: Nab. [in Persian]

Sahlegi, Muhammad ibn Ali (2005). *Daftar-e Roshanâyi (The Book of Illumination) From the Mystical Heritage of Bâyazid Bastâmi*. Edited by Muhammad Rezâ Shafiei Kadkani. Tehran: Sokhan. [in Persian]

Shams Al-Din Muhammad Tabrizi (2006). *Maqâlât-e Shams-e Tabrizi*. Edited by Muhammad Ali Movahhed. Tehran: Kharazmi. [in Persian]

Shishkin, A. (1956). *The Ethics of Epicurus, Lucretius, and Spinoza*. Translated by Muhammad Taqi Boroumand. Tehran: Shabgir. [in Persian]

Stace, Walter T. (1984). *A Critical History of Greek Philosophy*. Translated by Mojahid Abdul Munim Mojahid. Cairo: Dâr al-Thaqafa for Publishing and Distribution. [in Arabic]

Strodach, George K. (2016). *The Art of Happiness from Epicurus's view*. Translated by Farrokh Bâfandeh. Tehrân: Pendar-e Tâbân. [in Persian]

Thomas, Henry; and Dana Lee, Thomas (1993). *The Eternal Adventures in Philosophy*. Translated by Ahmad Shahsâ. Tehran: Qoqnous. [in Persian]

Urmson, Stephen (2016). *The Routledge History of Philosophy* (Volume II: From Aristotle to Augustine). Translated by Ali Moazzami Jahromi. Tehran: Cheshmeh. [in Persian]

Werner, Charles (1994). *The Wisdom of Greece*. Translated by Bozorg Nâderzâd. 2nd Ed. Tehran: Elmi-Farhangi. [in Persian]

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.97.15.5]

[DOI: 10.61186/jpll.32.97.73]