



University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 13/ Issue.26/ spring 2019

Materialistic Ontology: A Comparative Study of the philosophy of Charvaka and Epicures

Sajad Dehghanzadeh¹, Fatemeh Ahmadian²

¹ Assistance professor. Shahid Madani University of Azarbaijan (corresponding author) Email: sa.deghanzadeh@azaruniv.ac.ir

² Master Student of Religions and Mysticism, Shahid Madani University of Azarbaijan, Email: Ahmadian.fa1393@yahoo.com

Abstract

In the history of religious and philosophical thought of India, Charvaka philosophy (Lokayata) is a unique school of thought that by having theoretical tenets of materialism, provides a purely materialistic interpretation of existence. This school, through the negation of realm beyond sensory perception, asserts to the pure originality of the material and supposes that the only the material reality has validity and the sole authentic perception is the sensory perception. Expressing of atomistic cosmology, apparently, Epicurean philosophy in Greece is the most similar school of thought to Charvakh. The findings of this article which is obtained by method of comparison and analyze, shows that in both schools of thought, reality is based on the originality of the material, two kinds of causes are rejected, human's existence is explained only based on his material dimension, as well as any existence after death is denied. However, these two of philosophy offer different interpretations about the component of existence and nature and kinds of them as well as about tangible or intangible of them.

Keywords: Charvake, Epicures, Ontology, Materialism, Reality

Introduction

In the history of human Thought, there have been many paradigms to explain existence and beings. Materialism is a kind of positivistic ontology that has some manifestations both in East and West cultures. Chavaka and Epicureanism are two materialistic schools that in spite of belonging to different cultures, they have many resemblances. By comparing these two thought systems and by accenting on their similarities, we can assume that Materialism, even in Indian culture that appears to alien with materialistic thoughts, possesses comprehensiveness in all human cultures. To examine this hypothesis, we can ask two fundamental questions: How Chavaka and Epicureanism explain the main ontological problems, such as Fact, Awareness, and Causality? What kind of similarities and differences we can find between these two philosophical schools?

Ontology of Charvaka

Originality and permanence of Matter

Charvaka philosophers believe that the world and its creatures are built-up by a different combination of four basic elements: water, fire, earth, and wind. According to Charvaka, although all beings are unsteady and impermanent, those four elements themselves are permanent. If we ask them 'How you find out that these four elements are fundamentals of Universe?' They surely shall say 'by senses that are the only authenticated resources'.

Accepting Yadrija-Vada instead of Causality

Charvaka School by denying the Causality and its accessories believe that Accidente determines all of the events of the universe (Yadrija-Vada) and that there is no wise God or powerful gods beyond the world as normative causers. So all of the phenomena by chance and exclusively originating in Nature.

Awareness as a material phenomenon

Another basis of charvaka ontology is Denial of 'soul without body' and accepting 'Awareness as a secondary material characteristic. According to this thesis, even awareness comes from four material elements. When these elements so combined that a living be formulated, awareness as a secondary quality arises, ultimately when the four elements separated from each other, the awareness is suppressed. These radical ideas of awareness led Charvaka philosophers to both denials of 'soul without body' and disapproving of 'transmigration'.

Epicurean ontology

Atomism

Atomism as a materialistic theory suggests that all beings are formulated and came from atoms. Atoms are solid, undividable and numerous so that different kinds of atoms give birth to different beings and different worlds. According

to Epicure even gods are consist of atoms and inhabit in distance between worlds.

The idea of deviation

According to Epicure, the main movement of atoms particles is dropping quickly from up to below. Alongside these movements, atoms sometimes deviate from their main course and contact one another. Because of their solidness, atoms jump and accumulate. In the result of these accumulations of atoms different beings came into existence.

Denial of resurrection and transmigration

According to Epicure, it is a big lie that the dead body be capable of experience death. Moreover, eschatological ideas are origins of fear, anxiety, and legends that promise tortures to the man in the afterlife. All of the beliefs in afterlife or imagination of spirit without body are filled with many uncertainties. For example, when spirit or soul is separated from the body, is it aware and has senses? If not, the soul can't experience the afterlife, whether it be fearful or enjoyable. Accordingly, the eschatological ideas such as transmigration are invalid.

Conclusions

Materialism is a popular thought in all cultures. Epicureanism and Charvaka respectively are the two most important representatives of the materialism of Greece and India, though the former's thought system is more coherent and more rational. Epicureans alongside with Charvaka philosophers criticize any idea of God's interference in the world, but they, contrast to Charvaka, accept the atomic and material existence of gods and spirits. Charvaka School declares that the Awareness is a secondary quality and has not independent existent, while Epicureans believe that awareness has an independent existence combined of atoms. While Epicure explains the cosmogony by the 'idea of deviation', Charvaka interpret it by 'Yadrija-Vada' or the idea of 'Accidence'.

References

- Bhattacharya, Ramkrishna, (2013) *Development of Materialism in India: The pre-Carvaka & the Carvakas*, Esercizi Filosofici, pp. 1-12.
- Bhattacharya, Ramkrishna, (2011) *Studies on the carvaka/ lokayata*, Anthem Press an Imprint of Wimbledon Publishing Company.
- Bhattacharya, Ramkrishna, (2012) "Svabhavavada and the Carvaka/Lokayata: A Historical Overview," *Journal Indian Philosophy*, pp. 593- 614.
- Chatterjee, Satys Chandra, and Mohena Datta, Derindra (2005) *Moarefi e maktabhaye falsafi e hend*, the translation of Farnaz Nazerzadeh Kermani, Qom: Religions and doctrines.

- Chattopadhyaya, Debiprasad, (1992) *Lokayata: A study In Ancient Indian Materialism*, New Delhi: Peoples Publishing House.
- Corson, Andrea (1328) *Seiri dar falsafe-ye jahan az Soghrat ta Voltr*, translation by Kazem Emadi, Tehran: Scientific and cultural.
- Darshchah, Mohammad, (1368) *Serre Akbar (Upanishad)*, Translation, with the introduction of the edges of Tarachand and Jalali Naini, Tehran: Elmi.
- Dasgupta, Surendranath, (1952) *A History of Indian philosophy*, New York: Cambridge at the university.
- Dawning, Christine, (1989) 'Hellenistic Religions' in: *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, New York: Macmillan.
- Horsley, M, Carvaka, and Epicurus, (2011) "Society of Friends of Epicurus" in Journal, 4, pp. 1-3
- Kalupahana. D. J, (1969) "Two Materialism In Indian Thought", Preadeniya, University of Ceylon, *Vidyodaya J, Arts. Sci. Lett, no. 2, pp. 87-92.*
- O'brien Hanley, (1989) Hanley, 'Carvaka' in: *Encyclopedia of Religion*, Eliade, Mircea, New York: Macmillan.



University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 13/ Issue.26/ spring 2019

پژوهش‌های فلسفی

فصلنامه علمی-پژوهشی

سال ۱۳/ شماره ۲۶/ بهار ۱۳۹۸

هستی‌شناسی ماتریالیستی: مقایسه فلسفه چارواکه و فلسفه اپیکوری*

سجاد دهقان‌زاده**

استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول)

فاطمه احمدیان

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

چکیده

در تاریخ اندیشه هند، فلسفه چارواکه (لوکایاتا) تنها مکتبی است که با مبانی نظری ماتریالیستی، از رهگذر نفی ساحت ماوراء حسی، یگانه واقعیت را ماده و تنها ادراک معتبر را ادراک حسی می‌داند. فلسفه اپیکوری، به‌ویژه به دلیل بیان جهان‌شناسی اتمیستی، ظاهراً شبیه‌ترین مکتب فکری به چارواکه است. پژوهش پیش‌رو به روش مقایسه‌ای-تحلیلی و به‌منظور نشان‌دادن فراگیری اندیشه‌های ماتریالیستی انجام گرفته است و یافته‌های آن نشان می‌دهند که در نگرش‌های هستی‌شناختی مکتب اپیکوری و فلسفه چارواکه هم وجوه اشتراک و هم نقاط افتراق وجود دارند. در این دو مکتب، صرفاً ماده واقعیت دارد، علل فاعلی و غایی جهان نفی می‌شوند، وجود انسان تنها بر مبنای بُعد مادی‌اش تبیین شده و نیز هر گونه جوهر و هستی پس از مرگ یا آگاهی مجزا از بدن، انکار می‌گردد. لکن در حالی که وجود عناصر اولیه مادی و نشأت کثرات از آنها در چارواکه تبیینی حسی دارد، در مکتب اپیکوری از وجهی کاملاً عقلی برخوردار است. این دو فلسفه، درباره شمار عناصر مادی تشکیل‌دهنده عالم هستی، چیستی و انواع آنها، همچنین درباره مشهود یا نامشهود بودن آنها تفاسیر متفاوتی را ارائه می‌کنند. برخلاف چارواکه که به نفی خدایان و ارواح می‌پردازد، اپیکوریسم خدایان و ارواح را ثمره ترکیب اتم‌های ویژه‌ای می‌داند.

واژگان کلیدی: چارواکه، اپیکوری، هستی‌شناسی، ماتریالیسم، واقعیت، ماده

* تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۹/۲۷ تاریخ تایید نهایی: ۱۳۹۶/۱۲/۷

برگرفته از پایان نامه: بررسی مقایسه‌ای اصل لذت در فلسفه چارواکه و فلسفه اپیکوری، استاد راهنما: سجاد دهقان‌زاده؛ دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.

** E-mail: sa.deghanzadeh@azaruniv.ac.ir

بیان مسئله

در تاریخ اندیشه‌ورزی بشر، درباره هستی و مقولات آن، پارادایم‌های متنوعی را می‌توان سراغ گرفت. دسته‌ای از این «الگوهای تفسیری» را می‌توان در ذیل عنوان «ماتریالیسم» قرار داد که یقیناً برآیند مواضع هستی‌شناختی ویژه‌ای هستند. لیکن، ماتریالیسم در قریب به اتفاق فرهنگ‌ها صورت متنوعی به خود گرفته است. اندیشه‌های ماتریالیستی حتی در فرهنگ هندی نیز بارز بوده است که نسبت به ماهیت حیات غالباً از یک نگاه منفی و رنج‌انگار برخوردار است. یکی از قدیمی‌ترین صورت ماتریالیسم اولیه را می‌توان صرفاً در فلسفه چارواکه (Charvaka) یا لوکایاتا (Lokayata) جستجو کرد. فلسفه چارواکه در اصل نه هندویی است و نه با اندیشه‌های بودایی سازگاری دارد (Moen, 2012: 10).

این مرام فکری عمدتاً با نفی خدایان، ارواح، معاد، تناسخ (سمساره)، تقدیر، اخلاق و در مقابل، با قبول به اصالت صرف جهان مادی و اعتبار انحصاری ادراک حسی، از برجسته‌ترین مکاتب غیرمشرع (Nastika) در هند است. به زعم نینیان اسمارت، این مکتب دوشادوش بودیسم (Buddhism) و جینیسم (Jainism)، یکی از سه جنبش اصلی علیه مرجعیت شریعت ودایی (Vedas) بود (اسمارت و دیگران، ۱۳۷۸: ۲۵). آن چه زمینه را برای پیدایش چنین مکتبی در حدود سده ۶ ق. م مهیا کرد، فضای فکری و ذهنیتی بود که نظام دینی برهمنی (برهمنیزم) در آن عصر به وجود آورده بود. در واقع، به وجود آمدن این مکتب، به‌طور ناخواسته واکنشی به کارنامه عملکرد برهمنان به‌عنوان متولیان رسمی امور دینی بود (قرایی، ۱۳۸۴: ۴۰۴). خاستگاه فلسفه چارواکه بطور سنتی به حکیم فرزانه‌ای موسوم به بریهسپتی (Brhaspati) نسبت داده می‌شود (Bhattacharya, 2013: 1). به‌رغم آنکه دلایل کافی در زمینه ظهور و شیوع چنین فلسفه‌ای در هند وجود ندارد و این فلسفه تاکنون کاملاً فهمیده نشده است، اما فلاسفه مشهور هندویی نظیر مدهوه (۱۳۱۷-۱۲۳۸ م) و هاری بادرا (قرن ۸ م) فلسفه چارواکه را به‌عنوان یک نظام فلسفی (دارشانا) در نظر گرفته‌اند (Johnson, 2012: 51). داسگوپتا (۱۸۸۷-۱۹۵۲ م) در کتاب تاریخ فلسفه هند اظهار می‌دارد که این فلسفه دارای منطق جدیدی بوده و منتقد دیدگاه‌هایی بود که سایر مکاتب فلسفی هندی آنها را پاس می‌داشتند (Dasgupta, 1952, vol 3: 533).

یکی دیگر از نموده‌های ماتریالیسم را می‌توان در حوزه یونان، در فلسفه اپیکوری یافت. فلسفه اپیکوری به همراه فلسفه‌های شکاکیت (Skepticism) و رواقی (Stoicism) یکی از سه جنبش اصلی عصر یونانی‌مآبی (قرن ۴ ق. م) بود که توسط اپیکور (۲۷۱-۳۴۱ ق. م) تأسیس شد (see. Robert, 1995: 230). این مکتب نسبت به اندیشه‌های سنتی از موضعی منتقدانه برخوردار بود (Dawning, 1989: 263). اپیکور سرسختانه مخالف عقاید خرافی و باورهای اساطیری و مذهبی دوران خود بود و از این‌رو، یکی از مهم‌ترین جنبه-

های فلسفه وی آن بود که می‌کوشید تبیین‌های الهیاتی درباره پدیده‌های طبیعی را با تبیین‌های عمل‌گرا، کاربردی و عینی جایگزین سازد. سنگ‌بنای اصلی تعلیم فلسفی او قول به اصالت ماده (اتم) است. اپیکور در هستی‌شناسی خود نظام اتمیسم دموکریتوس (۴۶۰-۳۷۰ ق.م) را برگزید و ظاهراً دلیل چنین گزینشی، مقاصد اخلاقی ویژه او بود: «تسلّی خاطر انسان از راه زدودن ترس از مرگ و خدا».

پژوهش پیش‌رو با تبیین دقیق‌تر اصول بنیادین ماتریالیسم هندی و از رهگذر مقایسه آنها با اندیشه‌های اتمیستی اپیکوری، می‌کوشد تا با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، از طرفی انسجام تقریبی ایده‌های ماتریالیستی چارواکه را در روزگار خود نشان دهد و از سوی دیگر به فراگیری ایده‌های ماتریالیستی در تاریخ اندیشه بشری اشاره کند. از این‌رو، شایسته این پرسش است: فلسفه اپیکوری و فلسفه چارواکه، بر اساس مبانی هستی‌شناختی خود، چه تبیین یا ردیه‌ای درباره واقعیت، علیت، الوهیت، آگاهی، روح و تناسخ ارائه می‌دهند؟ وجوه افتراق و اشتراک این دو فلسفه در مسایل هستی‌شناختی، بیشتر در چه مواردی قابل پژوهش است؟ در زبان فارسی درباره فلسفه چارواکه و اپیکوریسم، مقالات^۱ و پایان‌نامه‌های^۲ متعددی وجود دارند؛ اما آثار موجود به‌رغم سودمندی بسیار، هیچ‌یک بحث هستی‌شناسی و مسائل پیرامون آن را در فلسفه‌های چارواکه و اپیکوری به نحو مقایسه‌ای مورد واکاوی قرار نداده‌اند، که جستار پیش‌رو در صدد انجام آن است.

۱- هستی‌شناسی چارواکه

۱-۱. اصالت و بقای ماده

به زعم فلاسفه لوکایاتا کثرات موجود از ترکیب عناصر چهارگانه آب، خاک، هوا و آتش، به وجود آمده‌اند (Kak, 2011: 22) و نه تنها اجسام محسوس، بلکه قوای حسی، تصوّرات، شناخت و آگاهی نیز محصول تبعی ترکیب همین عناصر چهارگانه‌اند (Del Toso, 2011, vol 1, 48). درحالی‌که قاطبه فلاسفه قدیمی هند، در حوزه عالم مادی، علاوه بر عناصر اربعه، قایل به عنصر پنجمی به نام آکاشه (ایئر، فضا، خلاء) نیز بودند، اما چارواکه‌ای‌ها وجود آن را انکار می‌کردند (Bhattacharyya, 2013: 8). به‌زعم ایشان ایئر را نمی‌توان به تجربه حسی دریافت و بلکه قول به وجود آن برآیند استنتاج است. در معرفت‌شناسی فلاسفه چارواکه همه دانش‌های حاصل از راه غیر حواس پنجگانه، نامعتبرند. از این‌رو، پی بردن به وجود ایئر نیز از راهی نامعتبر (غیر حسی) به دست آمده و اساساً پذیرفتنی نیست (Hiriyanna, 1994: 191).

به عقیده پیروان چارواکه، نه تنها اشیای غیرجاندار، بلکه سازواره‌های ذی‌حیات مثل گیاهان، حیوانات و از جمله خود انسان نیز محصول ترکیب همین چهار عنصرند و با مرگ و نابودی‌شان، عناصر شاکله آنها نیز دوباره از هم تجزیه می‌شوند (چاترجی و دیگران، ۱۳۸۴:

(۱۸۱). از این رو، عناصر چهارگانه، اموری ضروری‌اند و تنها به‌خاطر وجود زیربنایی آنهاست که موجودات استحاله یافته و به هم تبدیل می‌شوند. از این تعداد عناصر، هوا امکان مشاهده اشیا را به ما می‌دهد، آتش از بین می‌برد، آب موجب زایش می‌شود و خاک، علت وجودی زمین است. از نظر پیروان چارواکه، خود ماده و اجزای آن یعنی همین عناصر چهارگانه، از بقا و از ماهیتی ثابت برخوردارند و هرگز تغییر و نابودی نمی‌پذیرند (Gupta, 2000, vol 1: 14). نظریه بقا و تداوم ماده در تعالیم آجیته‌کیشه‌کمبلین (Ajita kesakambalin) این‌طور بیان شده است:

«انسان از چهار عنصر اصلی و مهم تشکیل شده است. زمانی که او بمیرد، خاک در او به توده خاک باز می‌گردد، آب به آب، آتش به آتش و هوا به هوا، در حالی که حواس در فضا ناپدید می‌گردند»
(Thapar, 2003: 165).

بنابر این انگاره همه صورت‌های مادی فناپذیرند، اما خود ماده از بین نمی‌رود، بلکه با نابودی شخص عناصر شاکله مادی او به خاستگاه اصلی و طبیعی خود باز می‌گردند. اگر پرسیده شود: «خود عناصر چهارگانه و بقای آنها را از چه راهی کشف کرده‌ایم؟»، چارواکه‌ای‌ها چنین جواب می‌دهند که از راه ادراک حسی؛ چون این عناصر محسوس‌اند. اما از یک منظر انتقادی، ظاهراً این عقیده که «عناصر مادی وجود دارند، چون قابل ادراک حسی‌اند»، زیاد قابل دفاع نیست؛ زیرا خود این عناصر مادی چهارگانه، نه صورت‌های حاصل از ترکیب آنها، هیچگاه به تجربه حسی در نمی‌آیند.

۱-۲. نفی علیت و اصالتِ یدریچاواده

به‌گمان چارواکه‌ای‌ها، پذیرش علیت چون متضمن استنتاج است، پس باید آن را نامطمئن و مردود شمرد. صرف ادراک متعاقب دو رویداد نمی‌تواند بین آن‌ها نسبت علی برقرار کند؛ مثلاً ما ظهور آتش و دود را می‌بینیم؛ لکن چطور می‌توان گفت که آتش علت دود است؟ اگر دود وجود داشته باشد چرا آتش بلاشرط وجود خواهد داشت؟ چرا باید بپذیریم که آن تا به حال چنین بوده و از این پس نیز چنین خواهد بود؟ (رادا کریشنن، ج ۱: ۱۳۳).

براساس فلسفه چارواکه، طبیعت به تنهایی مسئول همه اتفاقات است، بدون دخالت هیچ خدایی (Vihari Joshi, 1987, vol 68: 400). جهان با همه صور متکثرش، نتیجه ترکیب اتفاقی عناصر مادی است و هیچ اصل تعیین‌کننده‌ای، از قبیل «خدا» یا «قانون اخلاقی کرمه» (عمل و عکس‌العمل)، وجود ندارد که موجب اشکال گوناگون اشیا باشد، بلکه همه این تغییرات اتفاقی است یا مربوط به جبلت و سرشت اتفاقی خود اشیاست (see. Bhattacharya, 2012: 594). چارواکه‌ای‌ها در جواب چرایی یک رویداد می‌گویند هر رویدادی «به‌خودی خود» و «اتفاقی» پدید می‌آید. تیزی خارها، غرایز گوناگون پرندگان و

چارپایان، شیرینی نیشکر و غیره همگی معلول‌هایی اتفاقی و خودزاده هستند. همانطور که راداکریشنان در کتاب «تاریخ فلسفه شرق و غرب» اظهار می‌دارد که براساس چارواکه این جهان پهناور یک رویداد اتفاقی است و از ترکیب تصادفی ذرات عنصری مادی پیدا شده است. این نظریه «یدریچا واده» یا «نظریه علت تصادفی» نامیده می‌شود. (رادا کریشنان، ج ۱: ۱۳۳)

حاصل آنکه از نظر این مکتب تنوع اشیای جهان نه به واسطه علتی ثابت، بلکه مربوط به سرشت اتفاقی خود اشیاست. از بره‌سپتی چنین نقل است که:

«آتش داغ است و آب سرد، نسیم بامدای لطافت فرح‌بخشی دارد؛ این گوناگونی از چه کسی آمده است؟ از سرشت ذاتی خود آن‌ها زاییده شده است». (Acharya, 1882: 10).

چارواکه‌ای‌ها در نتیجه نفی علیت، قانون اخلاقی کرمه، آموزه جاودانگی روح، تناسخ (سمساره) و غیره را نیز انکار می‌کنند. بنابر این مکتب، اگر به فرض قانون علیتی هم در کار باشد، قلمرو اثربخشی آن تنها در جهان تجربی است (Carr, et.al, 2005: 245). در اینجا می‌توان در یک تحلیل نهایی حدس زد که از منظر ایشان استاد یک معلول تجربی به علتی ماورائی و بالعکس نادرست است، زیرا بین علت و معلول باید سنخیت باشد و معلول در علت مکنون و حاضر؛ تجربی با ماورا تجربی نه سنخیت دارد و نه یکی در دیگری حاضر است. همچنین، به خاطر تکثر علل احتمالی یک معلول، غیر ممکن است از اثر به موثر استدلال کنیم.

۱-۳. نفی خدایان از رهگذر نفی علیت

چارواکه‌ای‌ها که تنها ادراک حسی را به عنوان منبع معتبر شناخت و حواس را یگانه ابزار معتبر معرفت تلقی می‌کنند، همواره وجود خدایان را انکار می‌کنند؛ چرا که به زعم آنها خدا نمی‌تواند موضوع ادراک حسی قرار گیرد. به زعم ایشان، مصداق خدا تنها پادشاه خاکی می‌تواند باشد که برای هر شخص قابل تجربه است (Bhattacharya, 1953: vol 3: 535-536). هر چیزی که در این جهان بر وفق سنن طبیعت جریان پیدا کند، عناصر چهارگانه در آن جمع، مخلوط و ترکیب می‌شوند. بنابراین، پیدایش اشیا بستگی به پدیدآوری ماورایی ندارد، بلکه هر وقت عناصر بر وفق جریان اتفاقی طبیعت به هم پیوستند، به مقتضای ترکیب آنها، موجودی به وجود می‌آید (جلالی نائینی، ۱۳۶۸: ج ۱: ۴۳). بنابراین، هیچ نوع ناظر جاوید یا علت موثری، از قبیل خدا، که در کار خلقت جهان دخالت داشته باشد، وجود ندارد (King, 2000: 20).

با وجود مسائل ذکر شده می‌توان بر این گفته نقدی را در قالب یک استفهام انکاری وارد کرد: آیا عناصر مادی به خودی خود می‌توانند چنین جهان منظمی را به وجود آورند؟ چهار عنصر مادی صرفاً علت مادی جهان را تشکیل می‌دهند، ولی برای آن که اشیا به جهان شگفت آور بیرونی تبدیل شوند، نیاز به طراح و فاعلی داریم. آیا این علت فاعلی خدای خالق نیست؟

اگر ساختن یک کوزه نیاز به سازنده‌ای دارد، چگونه ممکن است این جهان اعجاب‌انگیز نیاز به خالقی نداشته باشد؟ (همچنین نک. چاترجی و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۸۴). چارواکه‌ای‌ها که وجود خدا را نمی‌پذیرند در پاسخ احتمالاً خواهند گفت، از عدم نمی‌شود چیزی به وجود آورده شود، همچنان که آن چه بی‌شکل است نمی‌تواند یک چیز شکل‌دار را به وجود آورد، یا این که از یک چیز لایتغیر نمی‌شود یک شیء تغییرپذیر به وجود آید. همچنین به زعم آنها ما دلیلی برای اثبات این که این جهان محصول یک طرح از پیش ساخته باشد، نداریم.

به خاطر این که نظریه چارواکه جهان را صرفاً از منظر طبیعت تبیین می‌کند، آن را «ناتورالیسم» هم خوانده‌اند؛ از این منظر، سرشت ذاتی و طبیعی به عنوان عامل اصلی در تنوع پدیده‌های مادی تصور می‌شود؛ این اصل، قاعده‌ای کاملاً طبیعت‌گرایانه است که بر مبنای آن هرگونه دخالت ماورایی رد می‌شود. از طرف دیگر، از آن جا که نظریه مزبور منکر وجود غایتی شعورمندانه در پشت جهان است و به همین دلیل جهان را ترکیب مکانیکی یا تصادفی صرف عناصر می‌بیند، آن را فلسفه‌ای ماشینی و مکانیکی هم دانسته‌اند. اما فلسفه چارواکه را همچنین می‌توان فلسفه‌ای اثباتی و پوزیتیویستی هم قلمداد کرد؛ چرا که تنها به حقایق مثبت یا پدیده‌های قابل مشاهده باور دارد (چاترجی و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۸۵).

۱-۴. نفی روح جدای از بدن

یکی از ویژگی‌های اساسی مکتب چارواکه، پابندی آن به «دهاتمه‌واده» بود. دهاتمه‌واده، یعنی این نظریه که روح (آتمن)، جوهری مستقل از جسم نیست (Chattopadhyaya, 1992: 35). آن چه «روح» نامیده می‌شود، چیزی غیر از بدن زنده‌ای نیست که از کیفیت شعور و آگاهی برخوردار است. مفهوم روح همان مفهوم جسم زنده‌ای است که احساس می‌کند، می‌بیند، می‌شنود، به یاد می‌آورد و فکر می‌کند (Muller, 1919, vol 19: 100). آن‌ها برای اثبات مدعای خود به این عبارت از بریهدآرانیکه‌اوپانیشاد (II, 4, 12) نیز استناد می‌کنند:

«شخص از این چهار عنصر به وجود آمده است و دوباره به آن باز می‌-

گردد و زمانی که شخص مُرد، هیچ معرفتی وجود نخواهد داشت.»

در فلسفه چارواکه، از یک طرف با کسانی مجادله می‌شود که قائل به جاوداگی روح هستند، از قبیل فلاسفه سانکیه (Samkhya) و یوگا (Yoga) و از طرف دیگر با بودایی‌های ایده‌آلیست مهاییانه‌ای (Mahayana)، که به جای روح و جوهر ثابت، به جاودانگی مجموعه‌ای از حالات هشیاری معتقدند. فلاسفه چارواکه در مقابل اعتقاد دارند، زمانی که پرانا (سیستم حیاتی بدن) از کار می‌افتد، روح نیز از بین می‌رود (Bhattacharyya, 2011: 29). به زعم ایشان:

«چه کسی روح را دیده در حالی که جدا از تن باشد؟» (دورانت، ۱۳۷۸: ۳۳۲). «اگر روحی بتواند به جهانی دیگر برود، چرا آن دلبستگی نیرومندی که مرده به بازماندگانش دارد، او را به زندگی باز نمی‌گرداند؟» (Acharya, 1882: 10).

این گفته البته به معنای نفی آگاهی از جانب آنان نیست؛ زیرا به تعبیر ایشان وجود شعور و آگاهی را می‌توان از راه ادراک حسی اثبات کرد، اما این که شعور و آگاهی خصلت یک چیز غیرمادی یا خاصیت یک جوهر روحانی را نمی‌پذیرند. از آن جا که شعور در بدن زنده‌ای وجود دارد که قابل ادراک حسی و متشکل از چهار عنصر مادی است، پس باید کیفیتی از کیفیات همین بدن باشد و نه چیزی بیشتر یا بالاتر از آن. منظور و مقصود مردمان از روح، چیزی به غیر از این بدن شعورمند زنده مادی نمی‌تواند باشد (چاترجی و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۸۲). به عقیده آن‌ها از کف پا تا فرق سر و در تمام جهات عرضی، روح با جسم پوشانیده شده است. بنابراین، مادامی که جسم وجود دارد، روح نیز وجود دارد و وقتی جسم منهدم شد، دیگر روحی وجود ندارد. به نقل از خود ایشان:

«اگر جسم سوزانیده شود، روحی دیده نمی‌شود؛ اگر بدن فاسد شود، آن چه برجای می‌ماند، صرفاً استخوان‌های سفید است و اگر جسم مثله شود، باز هیچ روحی دیده نخواهد شد. هیچ نوع روحی مستقل از بدن وجود ندارد که از دردها برنجد، از شادی‌ها لذت ببرد و پس از نابودی جسم به جهانی دیگر منتقل شود. جسم و روح چیزی جز ترکیب عناصر مادی نیستند و پذیرش جدایی روح و جسم تنها ظاهری و غیرواقعی است (Dasgupta, 1952, vol3: 526-27).

از نظر آنان، عباراتی چون «بدن من» نیز عاری از معنای هستی‌شناختی و کاربرد آنها تنها از باب مجاز است (Eliot, 1962, vol 2: 321).

۱-۵ آگاهی به مثابه خاصیت مادی تبعی

به عقیده فلاسفه چارواکه، همه حالات ذهنی، از قبیل هشیاری و آگاهی، فاقد کیفیتی مستقل و هستی‌شناختی‌اند و می‌توان آنها را به رویدادهای مادی تبعی تقلیل داد (Schafer, et al, 2008: 8). ایشان شعور و آگاهی را نیز از طریق ماده یا خواص ناشی از ترکیبات مادی و یا از طریق اثبات «دهاتمه‌واده» تبیین و توجیه کنند و جسم را در ظهور و تحقق هشیاری، رکنی مسلم و ضروری می‌دانند. به باور ایشان، وجود ارتباط ذاتی میان بدن و هشیاری از بداهت عقلی برخوردار است (kavirja, 1968: 65).

از منظر مکتب چارواکه، هشیاری به‌عنوان یک خاصیت مادی ثانوی، بعد از ترکیب عناصر مادی ایجاد می‌شود. آگاهی چیزی نیست مگر محصول تبعی ترکیب عناصر چهارگانه مادی

(Abhedananda: 12). اگر سوال شود، حال که در هیچ یک از این عناصر چهارگانه منفرداً آگاهی یافت نمی‌شود، چطور به‌ناگاه در جسم انسانی که آن نیز متشکل از همین عناصر است، شعور پدیدار می‌شود؟ پاسخ آنان این است که آن چه «ذهن» یا «هشیاری» می‌نامیم، خاصیتی درجه دو از ترکیب ویژه عناصر مادی است که تحت شرایط خاصی ایجاد می‌شود (Bhattacharyya, 1953, vol 3: 494). همانطور که رنگ قرمز به‌عنوان محصول ثانوی ترکیب برگ بی‌تال، دانه بلوط و آب آهک ایجاد می‌شود (Warren Myers, 2001: 26) یا به‌همان شکل که خاصیت مست‌کنندگی الکل در اثر ترکیب خاص مواد تشکیل دهنده آن حاصل می‌شود، به همان طریق هم وقتی عناصر چهارگانه در شرایطی چنان باهم ترکیب شدند که انسان به‌وجود آمد، هشیاری نیز به‌عنوان خاصیت مادی درجه دو حاصل می‌شود؛ و مآلاً زمانی هم که عناصر تشکیل دهنده جسم از بین بروند، هشیاری نیز ناپدید خواهد شد (Abhedananda: 12). هیچ‌کدام از عناصر آب، خاک، هوا و آتش به‌تنهایی باعث هشیاری یا هستی نمی‌شوند، اما ترکیب گروهی آن‌ها باعث آگاهی و هستی می‌شود. این آگاهی یا هستی همان روح است و آن تنها به شرطی زنده است که جسم نیز زنده باشد. با از بین رفتن جسم آگاهی نیز از بین می‌رود (Damodaran, 1967: 104). در نتیجه گفته شده: «آگاهی ترشحی مادی است» (King, 2000: 21).

۱-۶ نفی تناسخ

از نظر چارواکه‌ای‌ها حال که نمی‌توانیم وجود روح مستقل از جسم را اثبات کنیم، به طریق اولی اثبات جاودانگی و بقای روح بعد از مرگ هم امکان‌ناپذیر می‌شود (چاترجی و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۸۴). آن‌ها هرگونه عقاید مربوط به زندگی قبل از تولد و حیات پس از مرگ را انکار می‌کنند (Sim, 2006: 29). آموزه تناسخ (سمساره)، که یکی از مقبول‌ترین آموزه‌های هندویی است نیز با توجه به این مسئله انکار می‌شود، زیرا طبق دیدگاه ماتریالیستی، این عقیده مستلزم وجود روح به‌عنوان ذاتی مستقل از بدن است که بتواند حتی پس از مرگ نیز وجود داشته و همواره کالبد عوض کند. اما چون مکتب چارواکه، بقای روح پس از مرگ و مستقل از بدن را انکار می‌کنند، لذا از پذیرش تناسخ نیز امتناع می‌ورزند (Damodaran, 1967: 104). به باور آنان، اگر روحی وجود داشت که می‌توانست پس از مرگ، از یک بدن به بدنی دیگر برود، پس در این صورت شخص می‌توانست حوادث و معارف زندگی‌های گذشته را به یاد بیاورد، اما ما هیچ خاطره‌ای از وجود پیشین و قبلی خود نداریم (Sim, 2006: 29). همینطور برخلاف آنچه بودایی‌ها ادعا می‌کنند، نمی‌توان پذیرفت که با مرگ، آگاهی یک بدن به بدن دیگری منتقل می‌شود، زیرا چنین چیزی هرگز به تجربه حسّی درنیامده و از این رو نامعتبر است (Ibid).

۲- هستی‌شناسی اپیکوری

۲-۱. اتم‌باوری

به اعتقاد اپیکور همه چیزهای موجود در جهان، از اتم‌ها ساخته شده‌اند و اینکه همه امور را در تمامی جهان می‌توان تنها بر حسب مفاهیم ماده و حرکت تبیین کرد (مورتون، ۱۳۸۱: ۵۷۵). از نظر وی همه اعمال فیزیکی را می‌توان بر حسب «تجمّع تصادفی اتم‌ها» توضیح داد و پدیدارهای روانی را نیز می‌توان به‌عنوان نتیجه تصادم‌های یک نوع بسیار عالی از اتم‌های مدور، موسوم به اتم‌های نفسانی، توصیف کرد که موجودات زنده از آنها برخوردارند، اما اشیای بی‌جان فاقد آنها هستند. مُردن موجودات زنده در نتیجه این است که اتم‌های نفسانی از ترکیب خاص اتمی آنها جدا و منفک می‌شوند (پاپکین و دیگران، ۱۳۶۷: ۱۷۴). از این‌رو، همه انواع مختلف موجودات جاندار و بی‌جان از خاستگاه واحدی برخوردارند: یعنی «اتم». اتم‌ها در واقع چوب‌بست‌های اجسامند: اجسام جامد به وسیله اتم‌های منحنی ساخته شده‌اند؛ اجسام مایع و بخار، مرکب از اتم‌های صاف و صیقلی هستند که به آسانی روی هم می‌لغزند؛ اتم‌های مایع، صیقلی و بالنسبه درشت‌ترند، اما اتم‌های بخار با آنکه صیقلی هستند ولی بسیار کوچک‌ترند و همچنین در تمام اجسام امتزاجی نیز انواع مختلف اتم‌ها وجود دارند (کرسون، ۱۳۲۸: ۲۲).

اپیکوریان درباره جهان و طبیعت نظریه‌ای را ابداع کردند که بر پایه دو اصل بنا شده است: الف). از نیستی، هیچ باشنده‌ای پدید نمی‌آید و ب). بالعکس، هیچ چیز موجودی به نیستی نمی‌گراید. «زیرا اگر جز این می‌بود، همه چیز از همه چیز پدید می‌آمد و نیازی به هیچ بذری نبود؛ و اگر چیزی که ناپدید شده است، چنان مطلقاً از میان می‌رفت که دیگر موجود نمی‌شد، پس همه چیز به زودی از میان می‌رفت؛ زیرا اشیایی که معدوم می‌شدند، دیگر به وجود نمی‌آمدند» (کاپلستن، ج ۱، ۱۳۶۹: ۵۵۸). این درحالی است که «مجموع تمام پدیده‌ها همیشه مثل امروز بوده است و همواره نیز چنین خواهد بود» (لاترتیوس، ۱۳۸۷: ۴۴۰). البته برخی اشیای چنین می‌نمایند که به کلی نابود می‌شوند، مانند رطوبت خاک بعد از باران، و حال آن‌که این اشتباه ساده‌ای بیش نیست. چیزی که نابود گردید، بدل به هیچ نمی‌گردد، بلکه تغییر شکل می‌دهد. به‌طور کلی، عناصر اولیه‌ای که اشیاء از آنها ساخته شده‌اند، بعد از انهدام اشیاء نیز، همچنان به هستی خود ادامه می‌دهند (کرسون، ۱۳۲۸: ۱۴-۱۳). بنابراین، نوعی ثبات در زیربنای جهان وجود دارد که خود باید ترس از پایان یافتن جهان را از بین ببرد. «جهان تمامیتی است بی‌پایان و جاوید و ممکن نیست که معدوم شود» (هرش، ۱۳۸۳: ۷۶). بنابه باور اپیکوری‌ها، «عالم همچنان که ازلی است، ابدی هم هست. در حقیقت اگر نهایت می‌داشت، انتها و کرانی پیدا می‌کرد و پایان و کران تنها نسبت به چیزی غیر و بیرون از آن مفهوم پیدا می‌کند؛ چون هر چه هست همان عالم است، پس چیزی بیرون از عالم نیست تا عالم نسبت به آن چیز تصور شود. حال که هیچ چیز از نیستی پدید نمی‌آید و هیچ باشنده‌ای به نیستی باز

نمی‌گردد، باید به سراغ آن اصول و مبانی ناپیدایی رفت که اشیا از آن بر می‌خیزند و به آن برمی‌گردند» (ورنر، ۱۳۷۳: ۱۷۹).

در دفتر اول کتاب «دریای طبیعت» از اپیکور نقل است که کل وجود از فضا (خلاً) و اجسام تشکیل شده است (منقول در استیس، ۱۹۸۴: ۲۸۸). اپیکور خلاً را با این‌که ما آن را احساس نمی‌کنیم، چیزی ضروری می‌داند؛ زیرا بدون خلاً اجسام محلی ندارند که در آن جای بگیرند و حرکت‌شان نیز ناممکن می‌شود. همچنین، وجود اجسام از راه حواس برای ما آشکار می‌شود (نک. هومن، ۱۳۸۵: ۱۵۱)، زیرا حواس خود بر وجود اجسام در همه جا شهادت می‌دهند و عقل زمانی که قصد استنباط امر نامعلوم از معلوم را دارد، باید بر حواس تکیه کند. اما در آن سوی اجسام محسوس و خلاء چیزی وجود ندارد که بتوانیم با ادراک عقلی به وجود آن پی ببریم. هنگامی که از اجسام و خلاء سخن می‌گوییم، هر کدام را به‌عنوان یک کل علیحده یا دو امر مجزا در نظر می‌گیریم، نه به‌عنوان خواص یا أعراض امور مجزا (لائرتیوس، ۱۳۸۷: ص ۴۴۰). به عقیده اپیکور، غیر از این دو -یعنی اجسام و فضا- فکر، وجود هیچ چیز دیگری را نمی‌تواند دریابد: «اجسام و خلاً تنها جوهرهای واقعی هستند» (ورنر، ۱۳۷۳: ۱۸۰-۱۷۹).

به عقیده اپیکور، اجسام به دو گروه مرکب و بسیط تقسیم می‌شوند. اتم‌ها، اجرام بسیط‌اند و همچنان که نام آن‌ها نشان می‌دهد، تقسیم‌ناپذیر و ضرورتاً غیرقابل تغییرند (شتتزو، ۱۳۷۷: ۳۴۳)؛ زیرا اگر این‌گونه نبود، همه چیز نابود می‌شد و به نیستی می‌پیوست. اما اتم‌ها آن اندازه محکم هستند که وقتی اجسام ساخته‌شده از آنها متلاشی می‌شوند، از خود مقاومت نشان داده و هیچ‌گاه و هیچ‌کجا از بین نمی‌روند. لذا، نتیجه این می‌شود که «منشأ همه چیز باید ذرات تقسیم‌ناپذیر مادی باشند» (لائرتیوس، ۱۳۸۷: ص ۴۴۱). ممکن است عده‌ای اعتراض نمایند که اگر حقیقتاً ذرات ابتدائی وجود دارند، پس چرا چشم ما آن‌ها را تشخیص نمی‌دهد؟ به زعم اپیکور، مسلماً این موضوع معلول نقص قوه بینایی ماست؛ و ندیدن ما دلیل نمی‌شود بر این‌که این ذرات وجود ندارند. اگر به حقایق امور توجه کنیم، شواهد روشنی دال بر صحت این مدعا وجود دارد. گیاهان نورسته می‌گردند، شیرخواران بزرگ و فریه می‌شوند و بیماران و پیرمردان لاغر می‌گردند. «آیا چشم اجزای ذره‌بینی را که نمو بعضی و کاهش بعضی دیگر به آن‌ها بستگی دارد، تمیز می‌دهد؟ پس چگونه ممکن است وجود یک عده بی‌شمار از اجسام نامرئی را انکار نمود؟ چگونه می‌توان به عقیده کسانی که نامرئی بودن این‌ها را دلیل عدم آن‌ها می‌گیرند، معتقد گردید؟ پس باید واقعیت اتم‌ها را چیز مسلمی بدانیم» (کرسون، ۱۳۲۸: ۱۵-۱۴).

۲-۱-۱. ویژگی‌ها و اوصاف اتم

ذرات اتم، حقایق ابدی هستند که نه از چیزی به وجود آمده‌اند و نه مرگ و نابودی بر آن‌ها عارض خواهد گشت. اپیکوریان اتم‌ها را به‌عنوان ذرات صلب، که نمی‌توان آن‌ها را به واحدهای کوچک‌تر تقسیم و تجزیه نمود و شماره نامحدودی از اندازه‌ها و اشکال را دارند، در

نظر می‌گرفتند. اتم‌ها بنا بر این نظریه، به اشکال مکعبی، هرمی، مدور و غیره‌اند. علاوه بر اشیای بی‌جان، موجودات جاندار و حتی نفس آدمی نیز از اتم ترکیب شده است. هرچند اتم‌ها همیشه به همان گونه‌ای که هستند، خواهند بود، اما آرایش‌های آن‌ها دگرگون می‌شوند. بنابراین، اشیایی که ما تجربه می‌کنیم ممکن است تغییر یابند و از میان بروند، اما خود اتم‌ها هرگز تغییر و نابودی نمی‌پذیرند (پاپکین و دیگران، ۱۳۶۷: ۱۷۳).

بر طبق فلسفه اپیکور اتم‌ها خودشان حاوی کیفیاتی از قبیل شکل، اندازه و وزن هستند. خاصیت‌های اجسام نیز نتیجه ترکیب اتم‌هاست و همه کیفیت‌ها از قبیل رنگ و غیره از ترکیب اتم‌ها به وجود می‌آیند (Robert, 1995: 230). اندازه اتم‌ها بسیار کوچک است و از اندازه همه سایر جسم‌ها کوچک‌تر. خود اتم‌ها دارای اجزای بسیار کوچک‌تری نیز هستند، ولی این اجزاء نمی‌توانند به‌طور مستقل وجود داشته باشند. در واقع، «اتم‌ها انباشته‌ای از این اجزای کوچک هم نیستند، بلکه ما در اندیشه خود آن را دارای اجزاء ریزتر تصور می‌کنیم» (هومن، ۱۳۸۵: ۱۵۲). از طرف دیگر، اتم‌ها مطلقاً پُر هستند. چیزی که اتم را غیر قابل تجزیه می‌سازد کوچکی آن‌ها نیست، بلکه پُر بودن آن‌هاست که آن‌ها را مشخص و کاملاً سفت و سخت می‌سازد. پس بعضی اتم‌ها ممکن است بی‌آنکه از حالت اتمی خارج شوند، بزرگ‌تر از بعضی اتم‌های دیگر باشند و از طرف دیگر چون دارای ابعاد هستند، از داشتن یک شکل هم بی‌بهره نیستند (کرسون، ۱۳۲۸: ۱۶-۱۵). با وجود این، باید دانست که اتم‌ها هیچ‌یک از خصوصیات متعلق به اشیای مرئی را ندارند، به جز شکل، اندازه، وزن و خصوصیات که ضرورتاً به شکل مرتبط است، زیرا تمام خصوصیات تغییر می‌یابند اما اتم‌ها تقسیم‌ناپذیرند. هنگامی که اجسام مرکب تحلیل می‌یابند، باید چیز ثابت، باقی و تقسیم‌ناپذیری برجا بماند تا تغییر ممکن باشد. تغییرات از نیستی صورت نمی‌گیرد، بلکه اغلب به واسطه تفاوت آرایش‌های اتم‌ها و گاهی به سبب کم و زیاد شدن اتم‌ها صورت می‌گیرد. در نتیجه اتم‌ها که قادر به پذیرش آرایش‌های مختلف هستند، نه تنها باید معدوم‌ناشدنی و تغییرناپذیر باشند، بلکه هر یک توده متمایز و شکل ظاهری خود را باید حفظ کنند. این حالت باید پایدار باقی بماند (نک. لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۴۴۵-۴۴۴).

۲-۱-۲. نظریه انحراف

اپیکور به منظور تبیین منشأ عالم، ناچار بود که قائل به تصادم و برخورد اتم‌ها شود. به عقیده او، حرکت اصلی و طبیعی ذرات افتادن از بالا به پایین است. ذرات همیشه در حال حرکت سریع هستند. آنها به دلیل سنگینی به سوی پایین عالم در حرکتند؛ با این همه، افتادن ذرات تنها حرکت آن‌ها نیست. علاوه بر حرکت ناشی از سنگینی ذرات، حرکت ناشی از برخورد آن‌ها نیز وجود دارد. ذرات به یکدیگر برخورد می‌کنند و به علت سفتی مطلق‌شان، پس از برخورد می‌جهند. «همین برخورد ذرات است که آرایش‌های گوناگونی از آن‌ها را پدید می‌آورد و اشیاء

از این آرایش‌ها نشأت می‌یابند» (ورنر، ۱۳۷۳: ۱۸۱). همه اجسام جهان بدین‌سان شکل گرفته‌اند و می‌گیرند. اما در این جا ایشکالی پیش می‌آید: حال که حرکت اولیه و اصلی همه ذرات یکی است و همان حرکت از بالا به پایین است، چگونه می‌توانند با یکدیگر برخورد کنند؟ در این باره اپیکور نظریه‌ای دارد که مشخصه فلسفه ذره‌ای اوست. از نظر اپیکور، حرکت اصلی ذرات همانا حرکت از بالا به پایین است، اما او برای این‌که بتواند برخورد ذرات را توجیه کند، معتقد می‌شود که ذرات می‌توانند به‌وجهی غیرقابل پیش‌بینی مسیر حرکت خود را عوض کنند و این همان نظریه‌ای است که به «نظریه انحراف» موسوم است و لوکرتیوس شرح و تفصیل آن را نقل کرده است (همان، ۱۸۲).

به عقیده اپیکور، چون میل اتم‌ها در حرکت‌شان گوناگون است، شمار بسیاری از اتم‌ها، به سبب انحراف به هنگام سقوط، با هم برخورد و تصادف می‌کنند و در تمام جهات پراکنده می‌شوند. «پاره‌ای از آن‌ها به هم می‌پیوندند و ترکیب‌هایی را به وجود می‌آورند که بعضی ناپایدارند و بی‌درنگ از هم جدا می‌شوند، اما برخی دیگر پایدارند و پی در پی بر جمع آن‌ها افزوده می‌شود و به این ترتیب هستی‌های واقعی موجود را به وجود می‌آورند» (هرش، ۱۳۸۳: ۷۷). به زعم اپیکور، از در هم برهمی اولیه که به واسطه تصادم اتم‌ها در نتیجه «انحراف» بعضی از آن‌ها حادث گردید، نه یک دنیا، بلکه عده کثیری از عوالم به وجود آمدند که بعضی از بعضی دیگر به وسیله فضاهای خالی یا «فواصل بین دو دنیا» که مقرر خدایان است، جدا شده‌اند. از این دنیاها ما فقط به یکی بیشتر دسترس نداریم و آن همان دنیایی است که از آفتاب و ماه و ستارگان گرمی و روشنایی می‌گیرد (کرسون، ۱۳۲۸: ۲۲). در دنیایی که به این صورت تشکیل شده، روان و نفس نیز لابد از اتم‌ها به وجود آمده‌اند (شتتزو، ۱۳۷۷: ۳۴۴). اما باز می‌توان پرسید اگر حرکت اتم‌ها رو به پایین یا انحراف به طرفین است، پس حرکت از نوع پست به سوی عالی، از ناقص به کامل، از کجا حاصل می‌شود؟

۲-۲. نفی فاعلیت خدایان از رهگذر نفی علل غایی و فاعلی

پنداشت اپیکوریان از طبیعت کاملاً مکانیکی است و بنا بر آن، هم علت غایی و هم علت فاعلی، به معنای ارسطویی آنها، منتفی است. همه چیز از حرکت و تصادم اتم‌ها با یکدیگر پدید می‌آیند، بدون آنکه هرگونه اقتضای ذاتی یا غایتی ویژه وجود داشته باشد. اجرام سماوی همانند اندام‌های انسانی بدون هیچ منظوری پیدا شده‌اند و برآیند انطباقی اتفاقی‌اند نه آینده‌نگری الهی (هرش، ۱۳۸۳: ۷۸؛ بابایی، ۱۳۸۹: ۲۰۲). از این‌رو، دنیای مخلوق را خالق مدبّر نیست. همان‌گونه که شهرها و کشورها طرح قبلی نداشته‌اند، این جهان نیز نقشه‌ای از قبل مشخص ندارد. طرح کنونی جهان تنها در نتیجه «ترکیب اتفاقی ذرات» حاصل آمده است (Meister, 2009: 95).

ظاهراً نظریه طبیعی اپیکور درباره معرفت، او را بر آن می‌دارد که بگوید، خدایان باید وجود داشته باشند، زیرا مردم به هر حال تصویری از آن‌ها دارند و منشأ همه تصورات انسان، ادراکات حسی اوست (حلی، ۱۳۸۳: ۱۶۳). در فلسفه طبیعی اپیکور خدایان وجود دارند و در فضای عوالم ساکن‌اند؛ اما آنها خالق جهان نیستند و بیشتر انسان‌شکل‌انگارانه تصور شده‌اند. آنها نیز محصول ترکیب اتم‌هایند- هر چند متشکل از عالی‌ترین اتم‌ها- دارای ابدانی لطیف یا جسم-هایی نورانی‌اند، به زیباترین و کامل‌ترین صورت موجودند و به مذکر و مونث تقسیم می‌شوند. «آنان در ظاهر همانند بشرند و همچون ما تنفس می‌کنند، می‌خورند و به زبان یونانی حرف می‌زنند» (استیس، ۱۹۸۴: ۲۸۹).

اپیکور این پنداشت افلاطون را به سُخره می‌گرفت که عالم اثری هنری است که خدایان برای برآوردن نیازها و اهداف بشریت ساخته‌اند. به نظر اپیکور، عالم برآیند تکامل مادی است که از حرکت اتم‌ها در فضای خالاً پیش می‌رود و در واقع، خود خدایان نیز معلول آن‌اند (بابایی، ۱۳۸۹: ۲۰۲). اپیکور در تفسیر حقیقت وجود مادی، نیازی به علل مابعدالطبیعی نمی‌بیند؛ زیرا فرض چنین عللی، همواره مستلزم آن است وجود علل غایی را نیز مفروض بگیرد و علت غایی در تفسیر عالم مادی جایگاهی ندارد (أبوریان، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۶۹).

«مبادا گمان بریم که نظم جهان، آن‌چنان‌که در گردش دَورانی ستارگان نمودار است، کار خدایی است. چون ستارگان از آغاز جزو گردبادهایی بوده‌اند که جهان‌ها را پدید آورده‌اند. پس اگر دَوران آن‌ها را به فرمان خدایی بدانیم، بیش از پیش دچار خطا گشته‌ایم، آن هم خدایی که حقیقتاً آرامش جاودانی و ابدیت به وی نسبت داده می‌شود. اگر در معنای آرامش جاودانی و ابدیت نیک بنگریم، می‌بینیم که با فرمانروایی بر جهان ناسازگارند» (ورنر، ۱۳۷۳: ۱۸۶).

«جهان قدیم است؛ یعنی نه ساخته خدا یا خدایان است و نه تحت فرمان آنها؛ بلکه نتیجه ترکیب اتم‌هاست که از روز ازل صُور ترکیبی بی‌شماری را گذرانیده و اینک به صورت‌های کنونی در آمده‌اند. اگر جهان ساخته خدایان می‌بود، لازم می‌آمد که آنان آن را از روی یک نمونه ساخته باشند و همچنین است در مورد آفرینش انسان، و چون چنین پیش‌نمون ازلی وجود نداشته، این جهان ساخته خدایان نیست» (هومن، ۱۳۸۵: ۱۵۳).

۲-۳. نفی روح جدای از بدن

در انسان‌شناسی اپیکوری، انسان دارای دو بُعد روح و جسم است (هادی‌نا، ۱۳۹۰: ۸۸). پنداشت او از روح و رابطه روح با بدن، کاملاً ماتریالیستی و در تقابل آشکار با پنداشت افلاطونی بود. در حالی که افلاطون روح را الاهی و فناپذیر می‌دانست، به عقیده اپیکور، روح سرشتی کاملاً جسمانی دارد (بویاتشی، ۱۹۸۰: ۳۸). اپیکور همچون سایر ماتریالیست‌ها گرچه

با مفهوم دینی و افلاطونی روح مبارزه می‌کرد، اما نتوانست چستی پدیده‌های روحی و معنوی را به طریقی دیگر، دقیقاً تبیین کند. از این‌رو، به‌ناچار این پدیده‌ها را تا سطح ماده تنزل داد و روح را ماده لطیف دانست. از نظر ماتریالیست‌ها، روح در پیوندی که با جسم دارد، تأثیرپذیر است، عواطف و تأثرات را احساس می‌کند، توانا به اندیشیدن است، در جسم مستحیل بوده و با آن نابود می‌شود، و هرگز مستقل از جسم وجود ندارد (شیشکین، ۱۳۳۵: ۲۲). اپیکور در این باره می‌گوید:

«اگر روح را به‌عنوان یک جوهر غیرجسمانی در برابر جسم بگذاریم، از بُنِ نادرست اندیشیده‌ایم. تنها جوهر غیرجسمانی، خلأ است و مسلم است که روح خلأ نیست؛ چه، خلأ نه فاعل است نه فعل‌پذیر. اما فعل و انفعال به روح تعلق دارند. پس، آن‌چه نفس یا روح می‌نامیم به حقیقت، جسم است» (ورنر، ۱۳۷۳: ۱۸۳).

به عقیده اپیکور، روح جسمی است لطیف، مرکب از گردترین و صافترین ذرات اتم. روح به نفسی شباهت دارد که اندکی گرم است. این همانندی هم درباره نفس یا روح غیر عاقل، که در سینه جای دارد، و هم درباره روح عاقل صادق است که در سراسر بدن منتشر است. (همان: ۱۸۳). شخصیت هر انسانی بسته به میزان هماهنگی حرکات اتم‌ها در اوست. اتم‌هایی که روح انسان را ساخته‌اند، نسبت به اتم‌های جانداران دیگر، یک جزء بیشتر دارند که «جزء عقلانی» نامیده می‌شود. جزء عقلانی، در سراسر بدن انسان منتشر است. در هنگام مرگ، اتم‌های روح از یکدیگر جدا می‌شوند و حرکت هماهنگ آن‌ها باز می‌ایستد (هادی‌نا، ۱۳۹۰: ۸۸). روح به اعتبار این که در سازمان جسمانی منتشر است، اصل و مبدأ ادراکات حسی است، ولی این‌طور نیست که پس از ویرانی جسم، روح همچنان بتواند توانایی حس کردن را حفظ کند. «تصور این امر محال است که اصل حس‌کننده در جای دیگری جز بدن آشیان داشته باشد و بتواند از حرکاتی که در بدن روی می‌دهد، بی‌نیاز گردد و نیز محال است بتوان تصور کرد اصل حس‌کننده، که تنها در جسم می‌تواند فعالیت خود را بروز دهد، بتواند بعد از فنای بدن باقی بماند. روح به اعتبار جسم بودن است که تحت تأثیر اجسام خارجی قرار می‌گیرد و از این تأثیر، احساس ناشی می‌شود» (ورنر، ۱۳۷۳: ۱۸۳-۱۸۴).

همچنین، باید دانست که هم روح و هم بدن روحمند در ادراکات حسی سهیم‌اند. روح مادامی می‌تواند حس کند که همراه و محصور در بدن است. گرچه بدن امکان چنین حالت ضروری را برای روح فراهم می‌آورد، اما خودش نیز سهمی در ادراک حسی دارد که البته این تا زمان حضور روح در بدن میسر است. اما تمام خصوصیات روح به بدن تعلق نمی‌گیرد. به همین دلیل است که به هنگام خروج روح، بدن احساس خود را از دست می‌دهد؛ زیرا بدن قدرت حس کردن را به‌تنهایی ندارد و تنها به سبب مجاورت و ارتباط میان روح و بدن است

که امکان حس کردن برای بدن میسر می‌شود. در نتیجه، روح نیز به‌تنهایی مالک قوه احساس نیست (لائرتیوس، ۱۳۷۸: ۴۴۸).

همچنین، روح تا وقتی در بدن باقی است، هرگز نمی‌تواند حسیات خود را از دست بدهد؛ ولو این که عضوی از بدن از بین برود یا استعدادی از خود روح زایل گردد. اما «به محض آنکه روح از بدن مفارقت کرد، دیگر واجد هیچ گونه حسی نخواهد بود» (باب الحوائجی، ۱۳۴۵: ۶۴). اما ظاهراً به باور اپیکور هنگامی که کل بدن از هم متلاشی شود، اتم‌های روح نیز متفرق شده و آن دیگر توانایی‌ها و حرکات پیشین خود را نخواهد داشت.

۲-۴. نفی تناسخ و معاد

به عقیده اپیکور، این یاوه‌ای بیش نیست که جسم مرده توانا به احساس کردن باشد. آموزه‌هایی از این نوع، خاستگاه ترس، افسانه‌ها و اعتقاد به شکنجه‌هایی است که در جهانی دیگر در انتظار انسان است. اپیکور این طرز تفکر و نیز اندیشه جاودانگی روح و اعتقاد به جزا در آخرت را به شدت رد می‌نمود و آن را ناشی از جهل و خرافه‌هایی می‌دانست که مانع خوشبختی و سعادت انسان‌ها می‌شوند (شیشکین، ۱۳۳۵: ۲۲). به عقیده اپیکور، «اگر آن گونه که افلاطونیان می‌گویند، روح در هنگام مرگ با آن شعور کاملش باقی می‌ماند و یا مرگ صرفاً انتقال از این دنیا به دنیای برتر باشد، در آن صورت شایسته است که انسان با گشاده‌رویی مرگ را بپذیرد نه آن که از آن بترسد، ولی انسان‌ها عملاً از مرگ می‌هراسند» (آبوریان، ج ۲، ۱۳۹۰: ۳۶۵). همچنین به عقیده وی، این باور خطاست که روح پیش از جسم وجود داشته و زمانی از خارج در بدن حلول کرده باشد. همچنین، عقیده طرفداران تناسخ خطاست که بنابر آن ارواح از کالبدی به کالبد دیگری، به‌خصوص از کالبد انسان به کالبد حیوانات منتقل می‌شوند. در واقع، «هیچ کس در زندگانی کنونی خود، خاطره‌ای از یک زندگانی پیشین را حفظ نکرده است؛ به‌علاوه، مگر هر حیوان و هر انسانی دارای طبیعتی نیست که ویژه خود اوست؟ بعد از این که فرضاً روح شیری به کالبد گوسفندی رفت، آیا باز هم همان روح شیر خواهد بود؟ و بالاخره این عقیده خطاست که وقتی جسم فانی شد، روح بدون جسم باقی می‌ماند. آیا ممکن است که یک قسمت از موجود زنده بعد از مرگ همچنان به زندگانی خود ادامه دهد؟ یک دست یا پای مقطوع، فاسد شده و نابود می‌شوند و روح، چنان که گذشت، جزئی از موجود زنده است؛ چطور پس از مرگ ممکن است که این قسمت بیشتر از بقیه بدن به حیات خود ادامه دهد؟» (کرسون، ۱۳۲۸: ۳۰)

اگر آب در ظرف می‌ماند از این جهت است که جداره‌های ظرف آن را نگه می‌دارد و همین که دیواره‌های آن منهدم گردد، آب هم بر روی زمین می‌ریزد و عناصر آن پراکنده می‌گردد. کیفیت روح هم به همین منوال است و روح نیز باقی نیست مگر تا زمانی که جداره‌های جسم، آن را حفظ می‌کنند؛ به محض آنکه این دیواره‌ها منهدم گردند، روح نیز به‌ناچار باید

فانی شود. این موضوع بسیار روشن است و «تابعیت شدید روح از جسم نیازی به اثبات ندارد. مگر نمی‌بینیم که همان تحولاتی که بر جسم روی می‌دهد، بر روح نیز عارض می‌شود؟ و روح نیز به همان اندازه‌ای که جسم بزرگ و فربه می‌شود، رشد و نمو می‌کند و به همان اندازه‌ای که جسد نیرومند می‌گردد، روح نیز نیرومند می‌شود. وقتی بدن دچار تنزل و انحطاط می‌گردد، روح نیز به انحطاط می‌گراید. به علاوه، چه بسا حوادث که بر جسم عارض می‌گردد و در روح نیز طنین می‌افکند! مستی، روح را به شدت آشفته می‌سازد و صرع، بکلی آن را فلج می‌کند و در حال مرگ بدن، روح یک‌سره از کار می‌افتد. پس چطور وقتی جسم متلاشی گشت، روح به بقای خود ادامه خواهد داد؟ مضافاً به این که روح نیز مانند جسم، دارای بیماری‌هایی است، لکن همانطور که بیماری، جسم را به مرگ می‌کشاند، پس همان بیماری روح را نیز باید به مرگ مشابهی دچار سازد» (باب الحوائجی، ۱۳۴۵: ۶۲).

بنابه باور اپیکور «اعتقاد به بقای روح بعد از مرگ، همچنین با تردیدهای بسیاری همراه است. آیا روحی را که از قید تن آزاد می‌گردد باید دارای حواس دانست، در صورتی که حواس مطلقاً جنبه مادی دارند؟ آیا این روح را باید از استعداد لذت بردن و رنج کشیدن بهره‌مند دانست، در صورتی که لذت و آلم اساساً مربوط به جسم هستند؟ آیا باید این روح را از حافظه بهره‌مند دانست، در صورتی که وارد شدن ضربه شدیدی به سر یا پیری کافی است که حافظه را زایل نماید؟ و اگر روح از تمام خاطراتش محروم گردد، دیگر برای ما چه اهمیت دارد که روح باقی بماند یا نه؛ زیرا ما نه دیگران و نه خودمان را به یاد نخواهیم آورد» (کرسون، ۱۳۲۸: ۳۲).

۳- وجوه اشتراک و افتراق ماتریالیسم چارواکه و اپیکوری

۳-۱. وجوه اشتراک

- ۱- هر دو مکتب چارواکه و اپیکوری، از مؤثرترین نهضت‌های فکری بودند که دوشادوش جنبش‌های هم‌مشرک خود، علیه بستر فکری معاصر خود برخاستند و هر دو منتقد آن نظام منطقی و ارزشی بودند که سایر مکاتب عصر آن را پاس می‌داشتند.
- ۲- هر دو مکتب از مواضع نظری ماتریالیستی برخوردارند و از همه مقولات به اصطلاح متافیزیکی و غیرمادی نیز تبیینی ماتریالیستی به دست می‌دادند.
- ۳- در حالی که هر دو مکتب قایل به سیورورت کثرات‌اند، بقاء، استمرار و ثبات زیربنایی ماده را در وراء سیورورت‌ها می‌پذیرند. چارواکه وجود عناصر اربعه را و اپیکور وجود اتم‌ها را به‌عنوان زمینه‌های مشترک همه کثرات مسلم فرض می‌کند.
- ۴- در هر دو مکتب هستی جهان بر مبنای ماده و حرکت تبیین شده و عوالم ثبوت و اثبات منبعث از ترکیب و تصادم اتفاقی ذرات ثابت مادی دانسته می‌شود. از این رو هر دو مکتب را بطور یکسان می‌توان، فلسفه اثباتی، فلسفه مکانیکی و فلسفه طبیعی نامید.

- ۵- فاعلیت خدایان به همراه تصور وجود روح جدای از بدن در عالم عین در هر دو مکتب نفی می‌شوند. در اینجا تفکیک خدا از جهان و تفکیک روح از بدن تنها در ذهن ممکن است نه در عالم عین. با وجود این، هم عین و هم ذهن محصولات مادی‌اند.
- ۶- در هر دو فلسفه وجود روح مجزای از بدن بطور یکسان نفی می‌شود.
- ۷- در هر دو مکتب فکری، جهان از روی هیچ نقشی از پیش موجودی طراحی نشده و از این‌رو علل فاعلی و غایی جهان منتفی‌اند.
- ۸- تناسخ و حیات آگاهانه پس از مرگ در هر دو مکتب مورد انکار واقع می‌شوند.

۳-۲. وجوه افتراق

- ۱- هر دوی این مکاتب فکری گرچه تفاسیر ماتریالیستی درباره هستی ارائه می‌کنند، اما درباره ماهیت و انواع عناصر شاکله هستی اختلاف آراء دارند.
- ۲- تبیین ماتریالیستی اپیکوری بر پایه‌های عقلانی استوار است، حال آنکه در چارواکه استنتاج و استنباط مردود است. چارواکه خود در این مورد دچار پارادکس است، زیرا قول به اینکه عناصر اربعه در زیربنای همه صور متکثر و متغیر قرار دارند، خود نتیجه استنباط است نه مشاهده مستقیم.
- ۳- در فلسفه چارواکه خدایان، قانون اخلاقی کرمه و معاد، مطلقاً انکار می‌شوند، زیرا قول به آنها مستلزم کار عقلانی است. حال آنکه در اپیکوریسم چون مردم، به هر حال تصوراتی درباره آنها دارند، سعی می‌شود همه موارد بطور عقلایی از منظر اتمبستی تبیین شوند. اپیکور همواره وجود ارواح و خدایان را می‌پذیرد، هرچند آنها متشکل از اتم‌های عالی و اجسام نورانی در نظر می‌گیرد.
- ۴- باینکه چارواکه‌ای‌ها همصدا با اپیکوریان هر نوع فرضیه‌ای را در خصوص دخالت خدا در عالم هستی مورد انتقاد قرار می‌دهند، اما بر خلاف فلاسفه چارواکه که وجود خدا را به خاطر نامحسوس بودن رد می‌کنند، اپیکوری‌ها خدایان را محصولی از اتم‌های ویژه دانسته و مقرر آنها را در خلابین عوالم می‌داند.
- ۵- در اپیکوریسم عقل اصالت دارد، اما در چارواکه ادراک و مشاهده مستقیم تنها ابزار معتبر شناخت است.
- ۶- در اپیکوریسم براساس برخورداری یا فقدان اتم نفسانی، موجودات جاندار از موجودات بی‌جان تفکیک می‌شوند؛ این تفکیک در چارواکه براساس برخورداری یا فقدان آگاهی در نظر گرفته می‌شود.
- ۷- در فلسفه چارواکه آگاهی یک خاصیت درجه دو و تبعی است، اما در فلسفه اپیکوری، آگاهی موجودیتی اصیل، اما متشکل از اتم‌هاست.
- ۸- در فلسفه چارواکه، وجود نفس به کلی مردود است، اما اپیکوریان از اتم‌های نفسانی سخن گفته و قایل به نفس عاقل و غیرعاقل‌اند.
- ۹- اپیکور منشأ عالم را به واسطه «نظریه انحراف» و برخورد و آرایش‌گیری اتم‌ها توضیح می‌دهد، اما در فلسفه چارواکه درباره منشأ عالم و چگونگی امتزاج عناصر چهارگانه تبیین مشخصی وجود ندارد و تنها از علت تصادفی یا خودزاده رویدادها (یدریچا واده) صحبت می‌شود.

۴- نتیجه‌گیری

فرهنگ هندویی با باورهای فلسفی ماتریالیستی بیگانه نیست و انسجام و عمق این نوع از تفکر را می‌توان با مقایسه فلسفه لوکایاتا و فلسفه اپیکوری دریافت که تقریباً هم‌مشرَب‌اند، هرچند اپیکوریسم از نظام فلسفی محکم‌تری برخوردار است. به لحاظ منطقی نسبت فلسفه چارواکه و فلسفه اپیکوری را می‌توان عموم و خصوص من‌وجه دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱- برای نمونه: الف). شامانی، لیلا، «بن‌مایه‌های لذت‌گرایی در شاهنامه و تأثیرپذیری از افکار اپیکوریستی»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، کهن‌نامه ادب پارسی، سال اول، شماره اول، صص ۲۵-۳۸، ۱۳۸۹؛ ب). ذکی‌پور. بهمن، «چارواکا (ماتریالیسم هند)»، ادبیات و زبان‌ها، خردنامه همشهری، شماره ۲۲، صص ۴۸-۵۰، دی ۱۳۸۶؛ ج). موقر. مجید، «آرائی چند در فلسفه رنج و لذت»، مجله مهر، شماره ۹، سال ۱۳۱۱.

۲- برای نمونه: الف). غیبی. ولی، رابطه لذت و سعادت از دیدگاه اپیکور، ارسطو و ملاصدرا، پایان‌نامه دکتری به راهنمای محمد علی شمالی و مشاوره حسن معلمی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، ۱۳۹۰؛ ب). نصر آزادانی. ملیحه، نظر اپیکور درباره اخلاق، پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی سعید بینای مطلق و مشاوره علی کرباسی‌زاده، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۲؛ ج). سادات بطحایی، شیرین، ترجمه اصطلاحات آیین هندو از کتاب *Key concepts in Eastern philosophy* به همراه مقدمه و تحقیق، پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی طاهره توکلی و مشاوره عبدالحسین طریقی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، ۱۳۹۱.

References

- Smart, Nannian, Zai Chan, Shlomer and Pins, Shlomer (1999), *Se Sonnat e Falsafi: gozareshi az falsafehaye Hendi, Chini va Yahoudi*, Translated by Abolfazl Mahmoudi, Qom: Islamic Propaganda Office of Qom.
- Bab al-Hawaiji, Nasrallah (1966), *Rouh dar Ghalamrov e Din va Falsafe*, Tehran: Darya.
- Babaei, Parviz (2010), *Maktabhaye Falsafi az Dowrane Moaser ta Emrouz*, Tehran: Negah.
- Papekin, Richard & Stroll, Avroum, (1988), *Kolliat e Falsafe*, Translated by Jalaluddin Mojtavavi, Tehran: Hekmat.
- Thomas, Henry and Thomas, Danali, (1993), *Maajarahaye Javedan dar Falsafe*, Translated by Ahmad Shahsa, Tehran: Ghoghnoos.
- Chatterjee, Satysh Chandra and Mohena Datta, Derindra (2005), *Mo'arrefi e Maktabhaye Falsafi e Hend*, Translated by Farnaz Nazerzadeh Kermani, Qom: Religions and doctrines.

- Halabi, Ali Asghar (2004), *Tarikhe Seir e Falsafe dar Uroupa (az dowreya pish soghrati ta payane asre rowshangari)*, Tehran: Ghatre.
- Dar-ashokuh, Mohammad, (1989), *Serre Akbar (Upanishad)*, Translation with the introduction by Tarachand and Jalali Naini, Tehran: Elmi va Farhangi.
- Durant, William James, (1999), *Tarikh e Tamadon*, Editor's head Mahmoud Passion, Tehran: Elmi va farhangi.
- Radha Krishnan, Serpali (1985), *Tarikh e Falsafe Shargh va Gharb*, translated by Khosrow Jahandari, Tehran: Enghelab.
- Shantzou, Luciano (1998), *Filsoufan e Bozorg e Younan*, Translated by Abbas Bagheri, Tehran: Ney.
- Shishkin A, (1956), *Elm e Akhlagh e Epikour, Lucras and Spinzova*, Translated by Mohammad Taghi Boroumand, Tehran: Shabgir.
- Gharaei, Fayyaz, (2005), *Adyan e Hend*, Mashhad, Ferdowsi University of Mashhad.
- Copelstone, Frederick (1983), *Tarikh e Falsafe*, Seyyed Jalaluddin Mojtavavi, Tehran: Scientific and cultural.
- Corson, Andrea (1949), *Seiri dar Falsafe e Aahan az Soghrat ta Voltr*, Translated by Kazem Emadi, Tehran: Scientific and cultural.
- Laertius, Diogenes, (2008), *Filsoufan e Younan*, Translated by Bahram Rahmani, Tehran: Markaz.
- Morton, Adam (2002), *Falsafe dar A'mal: madkhali bar pajouheshhaye omde*, Fariborz Majidi Translation, Tehran: Maziar.
- Mehrin, Mehrdad (1963), *Falsafe ye Shargh*, Tehran: Ataei.
- Werner, Charles (1994), *Hekmat e Younan*, Translated by Bozorg Naderzade, Tehran: Scientific and cultural.
- Hadi Na, Mahboubeh (2011), *Rishe e elahiyat e Masihi dar Makatabe Genousi va Aflatouni e miane*, Qom: Religions and doctrines.
- Hersh, Jean (2004), *Shegefti e Falsafi*, Translated by Abbas Bagheri, Tehran: Ney.
- Hooman, Mahmoud (2006), *Darsghoftarhaye Falsafi*, Shiraz: Navid.
- Abourayyan, Mohammad Ali (2012), *Tarikh Al-Fakr al-Falsafi*, Eskandarie: DarAl-Marafa al-Jameat.
- Bouyatshi, Biar, (1980), *Selsele A'elam Al-fekr Al-alami Abighoures*, Tarib Bashara Saraji, Al-Mouassa Al-Arabia al-Derasat al-Nashr.

- Estis, Walter, (1984), *Tarikh Al-falsafa Al-younaniya*, Translated by Mujahid Abdel Moneim Mujahid, Al-ghahera: Dar al-Shaghafah Ielnashr va towzi.
- Abhedananda, Swami, *Life beyond Death*, the Spiritual Bee. www.Spiritualbee.com.
- Acharya, Madhava, (1882), *the sarva- Darsana- Samgraha*, London, Trubner& co: Ludgate Hill.
- Bhattacharya, Haridas, (1953), *The Cultural Heritage of India*, Calcutta: The
- Ramakrishna Mission Institute of Culture Calcutta.
- Bhattacharya, Ramkrishna, (2013), *Development of Materialism in India: The pre-Carvaka & the Carvakas*, *Esercizi Filosofici*, pp. 1-12.
- Bhattacharya, Ramkrishna, (2011), *Studies on the carvaka/ lokayata*, Anthem Press an Imprint of Wimbledon Publishing Company.
- Bhattacharya, Ramkrishna, (2012), *Svabhavavada and the Carvaka/ Lokayata: A Historical Overview*, *Journal Indian Philosophy*, pp. 593- 614.
- Carr, Brian & Mahalingam, Indira, (2005), *Companion Encyclopedia of Asian philosophy*, London and New York: Routledge.
- Chattopadhyaya, Debiprasad, (1992), *Lokayata: A study In Ancient Indian Materialism*, New Delhi: peoples Publishing House.
- Course, Core, (2011), *the Systems of Indian Philosophy*, India: University of Calicut.
- Damodaran, k, (1967), *Indian Thought A Caritical Survey*.
- Dasgupta, Surendranath, (1952), *A History of Indian philosophy*, New York: Cambridge at the university.
- Dawning, Christine, (1989), 'Hellenistic Religions' in: *Encyclopedia of Religion*, Eliade, Mircea, New York: Macmillan.
- Del Toso, Krishna, (2011), *Is Cognition an Attribute of the Self or It Rather Belongs to the Body? Some Dialectical Considerations on Udbhatabhatta's Position against Nyaya and Vaisesika*, *University of Trieste, Italy: University of Trieste, Open Journal of Philosophy*. Vol.1, No. 2, 48-56
- Eliot, Charles, (1962), *Hinduism and Buddhis: an Historical Sketch*, London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Gupta, G. P, (2000), *Humanism: An Over- View*, Global Religious Visoin.

- Hirianna, M, (1994), *Outlines of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- Horsley, M, *Carvaka and Epicurus*, (2011), Society of Friends of Epicurus Journal, 4, pp. 1-3
- Johnson, Dominic, (2012), *what are atheists for? Hypotheses on the functions of non-belief in the evolution of religion*. Routledge. No. 1. 48-99.
- Kak, Subhash, (2011), *The Nature of physical Reality*, Stillwater: Oklahoma State University, Stillwater.
- Kalupahana. D. J, (1969), *Two Materialism In Indian Thought*, Preadeniya, University of Ceylon, Vidyodaya J, Arts. Sci. Lett, no. 2, pp. 87-92.
- Kaviraj, Gopinath, (1968), *a Spect of Indian Thought*, Calcutta: The University of Burdwan.
- King, Richard, (2000), *Indian Philosophy (An introduction to Hindu & Buddhist Thought)*, New Delhi: Edinburgh University Press.
- Meister, Chad, (2009), *Introducing Philosophy of Religion*, London and New York: Routledge.
- Moen, ole martin, (2012), *because it feels good: A Hedonistic Theory of Intrinsic Value*, Norway: university of Oslo.
- Muller, Max, (1919), *the Six System of Indian Philosophy*, London: Longmans, Green and Co.
- O'brien Hanley, (1989), Hanley, 'Carvaka' in: *Encyclopedia of Religion*, Eliade, Mircea, New York: Macmillan.
- Robert, Audi, (1995), *The Cambridge dictionary of philosophy*, New York: Cambridge university press.
- Ronkin, Noa, (2005), *Early Buddhist Metaphysics*, London and New York: Routledge Curzon.
- Sanskrit, B. A, (2011), *Introduction to Indian Philosophy*, India: University of Calicut.
- Sim, Sturt, (2006), *Empires of Belief: Why We Need More Scepticism and Doubt in the twenty first century*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Thapar, Romila, (2003), *The Penguin History of Early India: From the Origins to ad 1300*, London: Penguin Books.
- Vihari Joshi, Rasik, (1987), *Lokayata in Ancient India & China*, Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, no. 1/4, pp. 393- 405.
- Warren Myers, Michael, (2001), *Brahman: A Comparative Theology*, Britain: Curzon Press.