



مقدمه‌ای بر سیر فلسفه در جهان باستان

نویسنده: و. سوکولوف

ترجمهٔ مجید کلکته‌چی

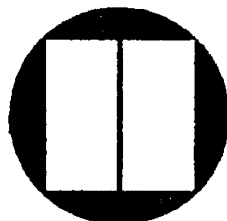
مقدمه‌ای بر سیر فلسفه
در جهان باستان و قرون وسطی

ترجمه بازنویسی شده

مقدمه‌ای بر سیر فلسفه در جهان باستان و قرون وسطی

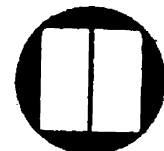
نوشته و. سوکولف

ترجمه مجید کلکته چی



انتشارات پیام

تهران، ۲۵۳۶



انتشارات پیام

تهران، خیابان شاهرضا، مقابل دانشگاه، تلفن ۶۴۹۵۳۱ و ۶۴۵۷۷۲

سوگولف، و

مقدمه‌ای بر مسیر فلسفه در جهان باستان و قرون وسطی

ترجمه مجید کلکته چی

چاپ اول ۲۵۲۱

چاپ دوم ۲۵۳۶

چاپ: چاپخانه نقش جهان (رواج)

شماره ثبت کتابخانه ملی: ۴۸۴ مورخ ۲۵۳۶/۳/۲۹

حق چاپ محفوظ است

اندیشه فلسفی بشریت در عصری پیدایش یافت که نظام‌اشیرتی نخستین جای خود را به نخستین جوامع و حکومت‌های طبقاتی می‌داد. انگاره‌های جدا و مستقل فلسفی که آزمون‌های چندین هزار ساله انسان در آنها تعمیم یافته بود، در چند اثر ادبی مصر باستان و بابل باستان ضبط شده است. اما در این سرزمین‌ها به موجب سلسله‌ای از شرایط تاریخی سنت‌های فلسفی تشکیل نشد. بدیهی است که در بررسی فرهنگ معنوی این جوامع باستانی از آثار فلسفی و به‌ویژه از مکاتب فلسفی، نمی‌توان سخنی به‌میان آورد.

چنین سنت‌هایی براساس شواهدی که در دست است، در هند باستان که تاریخ جامعه طبقاتی آن تقریباً همزمان با تاریخ جوامع طبقاتی مصر و بابل باستان آغاز شده، پیش از جاهای دیگر به وجود آمد. نخستین آثاری که بنای سنت فلسفی هند باستان بر آنها استوار است در هزاره دوم و آغاز هزاره اول پیش از میلاد تدوین شد. در این دوره بود که قبایل گله‌دار - به نام آریا - از شمال باختری به سرزمین هند هجوم آوردند و نفوس بومی آن را مطیع خود کردند. با هجوم این قبایل نظام متکی بر مناسبات جماعت نخستین از هم

پاشید و شالوده اقتصادی - اجتماعی جامعه طبقاتی بنا شد. از دیدگاه انسان عصر جدید و به ویژه انسان کنونی، جامعه طبقاتی هند باستان با کندی زیاد در توسعه تاریخی خود، باز شناخته می شود. ویژگیهای تقسیم کار، گسترش ناچیز مبادلات کالایی و بخصوص دوام و پایداری زیاد جماعت های روستایی که زراعت آنها (عموماً متکی بر آبیاری مصنوعی) به صنعت اولیه وابسته بود، علت و بیان کننده کندی زیاد پویش^۱ تکامل جامعه باستانی بود.

سادگی مکانیسم تولیدی این جماعت های متکی بر خود که به صورتی یکسان، مدام خود را باز می آفریدند راز سکون جوامع آسیایی را که با اضمحلال پی در پی دولتها و تغییر سریع سلاله ها تناقضی آشکار داشت، بیان می کند. ساخت عناصر اصلی اقتصاد این جوامع از توفان هایی که در قلمروی سیاسی روی می داد، آسیب نمی پذیرفت.

دستگاه جامعه بسته وادن و بعد از آن کاست نمایانگر ساخت^۲ طبقاتی آغازین جامعه هند باستان بود. در این جوامع بسته، شغل افراد جامعه معین و ثابت بود و خروج از يك کاست و ورود به کاست دیگر و نیز ازدواج میان افراد کاست های مختلف، ممنوع بود. در سلسله مراتب نظام کاستی برهمن ها بالاترین مرتبه را داشتند.

برهمن‌ها در هند باستان امور دینی را برعهده داشتند و درعین حال با توجه به یافته‌های علمی ناچیز آن زمان دانشمند و حکیم هم‌شمرده می‌شدند. پس از برهمن‌ها، کشاتریا (اشراف سپاهی - دیوانی) و وایشیا (اعضای آزاد جماعتها که در شهرها و روستاها به زراعت و در درجه بعد به‌صناعت و تجارت اشتغال داشتند)، بودند. این سه وادن درپویش از هم‌پاشیدن مناسبات جماعت نخستین اقوام آریا پدید آمدند. چهارمین وادن، شودر نام داشت که پست‌ترین شغلها متعلق به او بود. این وادن، اساساً از اقوام بومی که در طی عملیات جنگی زیر انقیاد آریاییان در آمده بودند، تشکیل می‌شد.

مذهب - میتولوژی گسترده‌ترین و پرجاذبه‌ترین جهان‌بینی‌ای بود که در زندگی جوامع طبقاتی نخستین تأثیر می‌گذاشت.

پیش از بررسی نقش اساطیر در نضج یافتن اندیشه مذهبی لازم است درباره روش شناخت اسطوره‌ای جهان، نکاتی را بدانیم. اساطیر چندین هزار سال پیش از تشکیل جوامع طبقاتی (به‌جرات توان گفت ده‌ها هزار سال پیش، یعنی پس از پیدایی انسان کنونی - انسان فرزانه^۱) در ذهن انسان پیدایی یافت. بخش چشمگیری - اگر نگوییم بخش اعظم - از محتوای شناخت اسطوره‌ای جهان، از بازتاب جهان طبیعت در ذهن و ضمیر انسان متعلق به جماعت نخستین، حاصل می‌شد. بدیهی است که مناسبات تولیدی عشیره‌ای و خویشاوندیهای خونی - تباری، در تکوین چنین شناختی از جهان، نقش عمده‌ای داشت. روش شناخت اسطوره‌ای به صورت تمثیل^۲

ساده و اولیه‌ای بود که انسان، میان مفاهیم نزدیک و ملموس واقع در چارچوب مناسبات عشیره‌ای و پدیده‌های طبیعت که کاملاً دور از فهم او بود، قائل می‌شد. چه بسا، این تمثیل از طریق استناد صورت شیء به خود شیء انجام می‌گرفت. تکامل چندین هزار ساله نمادها^۱ و تجسمهای اسطوره‌ای به صورت پویشی سخت پیچیده بود که آزمونهایی که انسان در طی کار کسب می‌کرد، بر آن حاکمیت داشت. این تکامل همانا جمع شدن عناصری از دانشهای واقعی بود که با تغییر ساخت اجتماعی جماعات نخستین، اضمحلال آنها و تشکیل نظام اجتماعی طبقاتی و نیز تغییر وجدان و ضمیر خود انسان، پیوندی ناگسستنی داشت.

وداها نخستین دستاورد مذهبی - اسطوره‌ای هند باستان است که بنابر شواهد، در فاصله هزاره دوم و هزاره نخست پیش از میلاد تدوین شده است. از اینرو، آن را می‌توان از کهنترین دستاوردهای ادبی بشریت به‌شمار آورد. این دستاورد در توسعه فرهنگ معنوی جامعه هند باستان و نیز تکوین اندیشه فلسفی در این سرزمین، نقشی بزرگ و تعیین‌کننده داشته است.

باید بگوییم که تعیین نقطه آغاز اندیشه فلسفی ناب در بطن جهان‌بینی مذهبی - اسطوره‌ای که سخت ممزوج و درهم است، بسیار دشوار می‌باشد. ودا در زبان سانسکریت به معنای دانش است. البته باید توجه داشت که ودا دانش و شناخت هندیان را در دو هزار سال پیش از تاریخ ما مشخص می‌سازد و مفهوم آن با مفهومی که ما

از واژه دانش درك می‌کنیم، تفاوت زیادی دارد. محتوای وداها از سرودهای حماسی، نیایشها، دستورهای مربوط به مراسم قربانی‌گزاری، سحر و جادو و مانند آنها، تشکیل شده است.

مهمترین بخش از چهار بخش وداها که در طی چند سده تدوین شده، دیگ ودا نام دارد. دیگ ودا اساساً از اشعار حماسی ترتیب یافته، که در بزرگداشت ایزدان پانتئون^۱ هند باستان که هر یک تجسم یکی از نیروهای گوناگون طبیعت است، سروده شده. افزون بر اینها سرودهایی در وصف تکوین جهان نیز در دیگ ودا یافت می‌شود. این سرودها تلاش هندیان باستان را برای درك پدیده‌های طبیعت و جهان به‌طور کلی، منعکس می‌کند. آغاز اندیشه فلسفی را بایستی در همین سرودها جستجو کرد. هرچند که این اندیشه‌ها در لابلای تجسمهای اسطوره‌ای چند خدایی^۲ مدفون شده است.

وداها با اینکه دستاوردی مذهبی - اسطوره‌ای است سنگ بنای سنت فلسفی هند باستان به‌شمار می‌آید. این سنت فلسفی با تحشیه و تفسیر وداها گسترش پیدا کرد. مهمترین حلقه این سلسله تفسیرها و حاشیه‌ها اوپانیشاد نام دارد. در اوپانیشادها که بنا بر شواهد در نیمه نخست هزاره یکم پیش از میلاد تدوین شده، اندیشه‌های حاوی انگاره‌های کلی و ژرف فلسفی بر عناصر مذهبی - اسطوره‌ای پیشی گرفته اما به هیچ روی، از قید آنها کاملاً رها نشده است. باید بدانیم که وابستگی اندیشه‌های فلسفی - به‌ویژه فلسفه ایده‌آلیستی - با اندیشه‌های مذهبی - اسطوره‌ای صفت بارز و تعیین کننده فلسفه

جهان باستان است. این صفت شاخص در مورد فلسفه هند باستان باروشنی بیشتری باز شناخته می‌شود. به این علت که این فلسفه در جامعه طبقاتی نخستین، یعنی جامعه‌ای که ساخت اقتصادی - اجتماعی آن، سده‌ها و چه بسا هزاره‌ها به یک صورت دوام داشته، تکوین یافته است. مفاهیم و تعبیر فلسفی که در اوپانیشاد ها و سپس در ماهابهارات - عمده‌ترین دستاورد حماسی هند - تکوین یافت، گواه بر منشأ اندیشه‌های فلسفی از بطن اندیشه‌های مذهبی - اسطوره‌ای و نیز ادامه وابستگی آنها به این اندیشه‌ها می‌باشد. مفاهیم و تعبیر فلسفی یاد شده، هسته مرکزی فلسفه هند باستان و نیز به میزان چشمگیری اساس فلسفه هند را در سده‌های میانه، تشکیل می‌داد.



اگر فلسفه هند باستان و فلسفه یونان باستان را با یکدیگر مقایسه کنیم پی می‌بریم که تفاوت‌های اساسی میان آن دو وجود دارد. یکی از مشخصات فلسفه هند باستان اینست که رد خلاقیت فردی در آن بارز نیست. منابع موجود گرچه از فیلسوفان متعددی نام می‌برد، اما زندگینامه آنان در پس غبار چند هزار ساله پنهان مانده و سهمی که تك تك آنان در تکوین فلسفه در هند باستان داشته‌اند، شناخته نشده است. گنجینه‌های خلاقیت فردی آنان به میزان چشمگیری در آفرینش جمعی که به صورت راستاها و مکاتب فلسفی گوناگون به جای مانده، مستحیل شده است. بنابراین آنچه از میراث فلسفی هند به دست ما رسیده آمیزه‌ای از اندیشه‌های این

فیلسوفان است. این گم‌شدگی «خلاقیت فردی» در تمام زمینه‌های فرهنگ معنوی هند باستان مشهود است. از دیگر سو این صفت مهم تاریخ تفکر هند قدرت و اعتبار زیاد سنتهای تعدیل کننده را در این سرزمین بازگو می‌کند. بیشک ثباتی که صورتبندی اقتصادی - اجتماعی جامعه هند باستان در طی زمانهای مدید از آن برخوردار بود عامل تعیین کننده‌ای در ایجاد این سنتها به‌شمار می‌آمد و فقدان خلاقیت فردی، گنگی و ابهام در تاریخ آفرینش آثار ادبی عظیم هند ناشی از همین عامل بود. برآورد و تقریب زمان تدوین این آثار بین صدها و گاه چند هزار سال نوسان دارد. یکی دیگر از مشخصات مرده‌ریگ معنوی هند ضعف پیوند آن با علم تاریخ است. درحالی که می‌دانیم مرده ریگ معنوی یونان در روم باستان و چین باستان با علم تاریخ پیوندی ناگسستنی دارد.

دیگر مشخصه فلسفه هند باستان ضعف پیوند آن با اندیشه‌های علمی ناب بود. به‌طور کلی فلسفه‌ای که با شناخت علمی پیوندی نداشته باشد وجود خارجی ندارد. فلسفه جهان باستان نیز از این فاعده بیرون نبود. اما پیوند فلسفه با شناخت علمی مشخص^۱ در جهان باستان به‌گونه‌ای دیگر بود. چنانکه گفتیم عناصر مجزای دانشهای طبیعت که منعکس کننده آزمونهای هزاران ساله بشریت بود، در جهان بینی مذهبی - اسطوره‌ای مستحیل بود. از اینرو کاهنان و روحانیون خاور باستان، به‌رغم شغلشان که خدمت به مذهب بود، نمایندگان عمده حکمت و دانش نیز به‌شمار می‌آمدند. تنها با

مطالعه چنین معرفتی که براساس آزمون همگانی بشریت استوار بود (برای مثال طب در این ارتباط مشخصتر است) می‌توان این حقیقت را آشکار کرد که تفکر مذهبی - اسطوره‌ای نقطه شروع تکوین اندیشه فلسفی، در هند باستان و نیز دیگر کشورهای جهان باستان، بوده است.

در استقرار فلسفه به‌مثابه شکل ویژه‌ای از معارف بشری و جدا شدن آن از بطن اساطیر، ریاضیات (و در درجه بعد اختر-شناسی) نقش عمده‌ای داشت. هندیان در ریاضیات، به‌ویژه شاخه‌هایی از آن چون حساب و سپس جبر به نتایج درخشانی دست‌یافته بودند. (کافی است گفته شود که دستگاه موضعی شمارش و دخالت دادن صفر در حساب از ابداعاتی است که در هند باستان تحقق یافته است). این تحققات از آنچه یونانیان در این زمینه انجام دادند، به مراتب درخشانتر بود. با این حال این دستاوردها متعلق به نخستین سده‌های تاریخ ما بود. فلسفه مدت‌ها پیش از آن زمان وجود داشت اما به علت سیطره سنت مذهبی - اسطوره‌ای ماهیت آن ایده‌آلیستی بود. با اینهمه فلسفه هند باستان و سده‌های میانه به جریانهای ایده‌آلیستی منحصر نبود. برخی از انگاره‌ها، قضایا و آموزشهای مادی که کم و بیش با معارف مربوط به طبیعت پیوند داشت وارد فلسفه شده بود. ارتباط فلسفه با اندیشه‌های مادی، در هند کمتر مشخص بود.

گذشته از پدیده‌های طبیعت، دنیای پیرامون انسان، دنیای درون او، ارتباط او با دیگر انسانها و نیز زندگی فردی او، موضوع

نخستین اندیشه‌های فلسفی را تشکیل می‌داد. بدین سان آشکار می‌شود که انگاره‌های اخلاقی - اجتماعی^۱ و اخلاقی - روانشناختی^۲ از فلسفه، حتی در بدو پیدایی آن، به هیچ‌روی جدا نبود. در فلسفه هند باستان نیز به موجب انگیزه‌هایی که گفته شد، آموزشها و عقاید اخلاقی - روانشناختی اهمیت زیادی داشت. این زمینه اندیشه در دوران باستان و حتی مدتها بعد - بیش از هر جریان فکری دیگر در برابر توجیه عقلی ایستادگی می‌کرد. وابستگی با اندیشه‌های مذهبی - اسطوره‌ای یا به‌طور ساده مذهبی، در این زمینه فکری روستتر و نمایانتر بود. به‌طوری‌که می‌توان گفت جهان‌بینی مذهبی بدون زمینه اخلاقی - روانشناختی و بیرون از آن نمی‌توانست وجود داشته باشد.



در نیمه نخست هزاره اول پیش از میلاد، در چین آثار ادبی‌ای تدوین شد که سنگ بنای سنت فلسفی این سرزمین به‌شمار می‌آید. جامعه طبقاتی آغازین چین باستان از بسیاری جهات به جامعه هند باستان شباهت داشت. بدیهی است که تفاوت‌های عمده‌ای نیز میان آن دو بود که بازتاب آنها را می‌توان در مرده‌ریگ فرهنگ دو جامعه بازشناخت. فیلسوفان بزرگ چین باستان و آثارشان شناخته شده است در حالی که از زندگی فیلسوفان هندی معاصر آنان اطلاعی در دست نیست.

جهانبینی مذهبی - اسطوره‌ای، در چین مانند هند گسترش و نفوذ همه‌جانبه نداشت. همین‌طور قدرت و اعتبار سنتها که از ثبات و دوام مناسبات اجتماعی منشأ می‌گرفت در چین نسبت به هند کمتر بود. درباره فیلسوفان چین باستان و سهم آنان در تکوین تفکر فلسفی در چین در مقایسه با فیلسوفان هند باستان، آگاهیهای روشنتر و واقعیت‌ری به‌دست ما رسیده است. حتی تاریخ زندگی فیلسوفان بزرگ چین باستان و آثارشان شناخته شده است در حالی که از زندگی فیلسوفان هندی معاصر آنان اطلاعی در دست نیست. با بررسی متون فلسفی چین باستان می‌توان پی‌برد که فلسفه تمام فیلسوفان باستانی این کشور بر مفاهیم اساسی عامی استوار است که فقط در نحله‌های مختلف اندیشه فلسفی چین تعبیر گوناگون می‌یابد. بسیاری از این مفاهیم در کهنترین دستاورد فرهنگ معنوی چین که ایتسین (کتاب دگرگونیها) نامیده شده مضبوط است. این کتاب که مجموعه‌ای از متون مربوط به پیشگویی عملی است، حدوداً بین سده‌های هفتم و هشتم پیش از میلاد تدوین شده و سنگ بنای فلسفه چین باستان به‌شمار می‌آید.

بجز ایتسین در همان دوره (یا مدتی بعد) کتابهایی چون گوپوی و تسوچژوآن تدوین شد که مفاهیم فلسفی‌ای را که نطفه فلسفه‌های بعدی بود، در آنها می‌توان مشاهده کرد.



سیر اندیشه در یونان باستان بیشتر و دقیقتر بررسی شده و

ما آگاهیهای بیشتری درباره آن در دست داریم.

تاریخ جامعه یونان که فلسفه یونان در آن پیدایش یافت، حدوداً از هزاره نخست پیش از میلاد آغاز گردید. نخستین فیلسوفان یونان باستان در سده ششم پیش از میلاد می زیستند. يك دو قرن پیش از آنان هزیود و هومر آثار حماسی خود را خلق کردند. بینش اسطوره‌ای آنان نقطه آغاز تکوین فلسفه یونان باستان بود. برای روشن شدن ویژگیهای اساسی فلسفه یونان باستان لازم است جامعه یونان باستان مورد بررسی قرار گیرد. مشخصات عمده این جامعه به اختصار به شرح زیر است.

کار اجباری بردگان در یونان باستان، در مقایسه با ممالك شرق رواج و گسترش بیشتری داشت. هرچند که مورخان اخیر بر خلاف گذشته برای کار بندگان یونان باستان در پویش تولیدی این سرزمین نقش تعیین کننده‌ای قایل نشده‌اند. استفاده از کار آزادگان به جای کار برده‌ها به مثابه شکل اساسی کار تولیدی، نشان دهنده بحران اقتصاد برده‌داری یونان باستان بود. اهمیت کار برده‌ها در سده نخست میلادی در امپراتوری روم به ذروه اوج خود رسید. در سده‌های هشتم تا ششم پیش از میلاد مانند سده‌های متعاقب آن کار آزادگان بود که در صنایع دستی و زراعت نقش اصلی را داشت. اما در عین حال سهم کار برده‌ها در تولید به طور مداوم افزایش می یافت. به ویژه پس از پایان جنگهای یونان با امپراتوری ایران در نیمه دوم سده پنجم پیش از میلاد که به شکست ایران انجامید اهمیت کار بندگان در پویش تولیدی بیشتر شد.

اما تمایز جامعه طبقاتی یونان با جوامع متمدن خاور زمین تنها در نقش عمده تر کار برده ها نبود. در ساخت اجتماعی - اقتصادی جامعه یونان باستان تفکیک و تمایز نسبت به جوامع خاور زمین به مراتب بیشتر بود. این تمایز بیش از همه در انفکاک کم و بیش چشمگیر صنعت از زراعت به چشم می خورد. در نتیجه زندگی شهری در یونان باستان توسعه بیشتری یافته و بازار گانی از رونق زیادتری، نسبت به جوامع خاور، برخوردار شده بود. چنانکه می دانیم سلطه یونان علاوه بر قسمت قاره ای بر رشته جزایری در دریای اژه، منتهالیه غربی آسیای صغیر و برخی نقاط دیگر در دریای مدیترانه گسترش داشت. موقعیت جغرافیایی یونان باستان به گونه ای بود که می توانست به مثابه پلی میان مدنیتها و فرهنگهای پیشرفته جوامع طبقاتی خاور نزدیک و اروپا که نرم نرم به عرصه زندگی تاریخی گام می نهاد، به شمار آید. توسعه سریع روابط تجاری - پولی در یونان، به مقیاسی که در کشورهای مشرق دیده نشده بود، نیز ناشی از موقعیت جغرافیایی ویژه آن بود.

در این مقال مجال پرداختن به جزئیات زندگی اقتصادی - اجتماعی یونان باستان وجود ندارد. اوضاع این کشور در آن زمان به شرح اجمالی زیر می باشد. جماعت های روستایی، در یونان باستان مانند هند و دیگر کشورهای خاور به صورت دنیا های کوچک، بسته، ساکن و متکی بر اقتصاد طبیعی نبود. جماعت های روستایی به نحوی در زندگی شهری و داد و ستد دخالت داشتند. در پولیس های^۱ (شهرک

با قلمروی روستایی کوچک تابع آن) متعدد پیکار طبقاتی شدیدی میان افراد آزاد جریان داشت. دموس (خلق) که اساساً در شهرها متمرکز بود زیر رهبری برده‌داران و سوداگران نوپا بر علیه اشراف زمیندار کهن، اپاترید، که در دورهٔ جامعهٔ هومری یعنی دورهٔ تبدیل نظام جماعت اولیه به نظام طبقاتی پدید آمده بود و اهرمهای حیات اجتماعی - اقتصادی را در دست داشت، مبارزه می‌کرد. این ستیز طبقاتی میان افراد آزاد جامعهٔ یونان، که بنابر شواهد موجود شمارهٔ آنان در پولیس‌ها همواره از شمارهٔ بردگان بیشتر بود، بعدها تغییر شکل یافت. اما همین ستیز و تضاد آشکار، علت پویایی زندگی سیاسی در یونان باستان بود. این پویایی با آرامش و سکونی که بر زندگی سیاسی کشورهای خاور حاکم بود، هیچ شباهتی نداشت. ستیز طبقاتی دایمی و شالودهٔ اقتصادی تمایز یافته در پولیس‌های یونان باعث می‌شد که سازمانهای سیاسی صور گوناگونی به خود بگیرد. در کشورهای خاور باستان استبداد مطلق یعنی قدرت بیکران سلاطین، که اغلب ریاست روحانی نیز با آنان بود، امکان رشد و تجلی افکار را به حداقل می‌رساند. در صورتی که یونان باستان در عهد بعد از هومر کمتر سازمان حکومت سلطنتی به خود می‌دید. چرا که در پولیس‌ها قدرت حکومت تقسیم شده بود: آدستوکراتیا (قدرت نخبگان) دموکراتیا (قدرت خلق) اولیگادخیا (قدرت اقلیت که اساساً از مالداران بودند). به جز اینها گونه‌های دیگری از قدرت حکومتی در یونان باستان وجود داشت.

ویژگیهای یاد شده علت توسعهٔ فرهنگ و ناچیز بودن نقش

سنتها را در حیات معنوی پولیس‌های پیشرفته یونان باستان مشخص می‌کند. در حالی که چین و هند باستان از این نظر درست برعکس یونان باستان بودند. این دو مدنیت به صورت جوامع جدا و پرتی بودند که مدتهای مدید بادیگر فرهنگها تقریباً هیچ گونه ارتباطی نداشتند. بنابراین در چنین جوامعی سنتها از قدرت و نفوذی بیکران برخوردار بودند. چرا که مردمان این سرزمینها از نظامهای اجتماعی، باورها و رسوم دیگران اطلاعی نداشتند. اما یونانیان باستان که دولت - شهرهای متعدد بنا کرده و مهاجرنشینهای بیشماری را در سرزمینها و نواحی دریای مدیترانه تأسیس نموده بودند، روابط تجاری وسیع و پویایی با یکدیگر و دیگر خلقها داشتند. این روابط باعث شده بود که سنن و فرهنگ تمدنهای همسایه یونان خیلی زود به این سرزمین راه یابد. از اینرو بود که یونانیان باستان نمی‌توانستند فقط سنتها و باورهای خویش را یگانه تجای حقیقت به‌شمار آورند.

از دیگر سوءضعف سیطره سنتهای کهن در یونان باستان باعث می‌شد که به‌وارونه کشورهای شرق، افراد در زندگی اجتماعی تاریخی نقش عمده‌ای داشته باشند. شرایط اجتماعی - اقتصادی یونان میدان و زمینه وسیعی برای ابداعات فردی (مسلماً بیش از همه برای نمایندگان طبقه حاکم) فراهم می‌آورد. مسئله «شخصیت - اجتماع» یعنی مسئله اساسی اجتماعی - فلسفی در یونان باستان به صورت بارزتری مطرح بود. در پولیس‌ها برای ابداعات فردی در حیات فرهنگی، زمینه مساعدی وجود داشت. در اقتصاد و نیز در سیاست، بامقایسه با خاورزمین، نقش فرد برجسته‌تر و مهم‌تر بود.

فلسفه یونان باستان نیز در آغاز مانند فلسفه های خاور باستان از جهان بینی مذهبی- اسطوره ای، به عبارت بهتر از پندارهای مذهبی- اسطوره ای، تشکیل می شد. اساطیر یونان که نخستین تجسمهای مربوط به آن اول بار در اشعار حماسی هومر، ایلید، اودیسه، معرفی شد، احتمالاً در پایان هزاره دوم پیش از میلاد پیدایی یافته، اما نخستین بار در سده ششم پیش از میلاد به کتابت درآمده بود. با این حال اساطیر یونان باستان با اساطیر شرق باستان تفاوت های عمده داشت.

این تفاوت بیش از همه در نمادهای اسطوره ای دو گاهواره تمدن بود. در یونان باستان خدایان و اهرمنان را بیشتر به هیأت «انسان ریخت»^۱ و در شرق باستان به هیأت «حیوان ریخت»^۲ مجسم می کردند. اما شاید بزرگترین تمایز در این بود که اساطیر یونان بیشتر زیر سیطره عناصر مذهبی - هنری و زیبایی شناختی بود تا عناصر صرفاً مذهبی - پرستشی. همین اساطیر متکی بر هنر و زیبایی شناسی بود که پایگاه و خاستگاه اساسی هنر عتیق گردید. اشعار هومر به صورتی که به دست ما رسیده نخستین نمود هنر یاد شده بود. نقش ناچیز عناصر مذهبی - پرستشی در اساطیر یونان باستان معرف نقش اندک روحانیان در زندگی افراد جامعه، نیز بود. به وارونه تمام کشورهای شرق باستان روحانیان یونان باستان به ندرت وظیفه حکیم و دانشمند را در جامعه خویش برعهده داشتند. توسعه زیاد در تقسیم کار به ویژه انفکاک کار فکری از کار جسمانی منجر به این شده

بود که علم در یونان باستان بیشتر خصوصیت دنیوی و غیرمذهبی بیابد.

تکامل تجسمهای اسطوره‌ای یونان باستان بر این روال بود که عناصر خارق‌العاده و خیالی آنها که از زمینه‌های مختلف حیات طبیعت و انسان اخذ شده بود، رفته رفته اعتبار خود را از دست می‌داد. خدایان انسان‌ریخت «پانتئون» هومری در عین حال به صورت سازندگان اجتماعی و سپهری معرفی می‌شدند و این خود نشانه پیشرفت عظیمی بود که یونانیان باستان در دوره پیش از پیدایی جامعه طبقاتی، در شناخت قواعد و انتظام دگرگونیهای طبیعت و نهادهای اجتماعی که مدام پیچیده‌تر می‌شد، بدان نایل شده بودند. در بافت اسطوره‌ای اشعار هومر، انگاره تقدیر که بر زندگی و مرگ انسانها حاکم بود، جایگاه ویژه‌ای را اشغال می‌کرد. تقدیر نه تنها زیر سیطره «زئوس» و دیگر رب‌النوعهای المپایی نبود، بلکه با آنها همسنگ بود و حتی گاه بر آنها چیره می‌شد. با توجه به چنین تجسمی از تقدیر به طور مبهم می‌توان حس کرد که سیطره قوانین شوم اجتماعی - سپهری از نظر یونانیان باستان کامل بود و از یکدیگر تفکیک نشده بود. در وداها دیتا چنین نیرویی را مجسم می‌ساخت و در چین دوره تدوین ایتسین، آسمان حاکم بر جهان طبیعت و جامعه پنداشته می‌شد.

شعر حماسی هزیود (سده هشتم تا هفتم پیش از میلاد) تنوگونیا (پیدایی خدایان) در تاریخ میتولوژی یونان اهمیت زیادی دارد. این شعر در واقع نقطه عطفی در تاریخ اساطیر یونان بود. هزیود

در این شعر تلاش کرده است که مظاهر اسطوره‌ای عمده زمان خود را دقیقاً تشریح کرده و نقش آنها را به صورتی منظم و مدون معرفی نماید. اما او بی آنکه آگاه باشد بنیان ایمان به این اسطوره‌ها را سست و متزلزل می‌کرد. گرچه خدایان وصف شده در این شعر شخصیت‌های سپهری هستند اما به صورت اصول انتزاعی تبیین شده‌اند. از اینرو برخی از عناصر تئوگونیا ی هزیود را می‌توان نخستین بیان منتظم پیدایی جهان و نخستین پایه فلسفه طبیعی در باختر زمین به شمار آورد. بنا بر توصیف هزیود پیش از آغاز جهان فقط خائوس (فضای خالی بیکران) وجود داشت که هیچ گونه شخصیتی (نماد) را برای آن نمی‌توان تجسم کرد. اما رد آن را از اینجا می‌توان جست که ده‌گرد پنهانود (زمین) ادوس (عشق، مظهر جنبش) و تاداد (دنایای تیره زیرزمینی) از آن یعنی خائوس، زاییده شد. همزمان با آنها شب سیاه و ادب تیره پیدایی یافت و پس از زایش آسمان (اودانا) از زمین و ازدواج آن دو با یکدیگر اثر روشن، اقیانوس، آفتاب، ماه و نسل خدایان المپیایی که زئوس بر رأس آنها بود، به وجود آمدند. تبدیل نمادهای خدایان انسان‌ریخت به نیروهای طبیعی مجرد در شعر هزیود نشان می‌داد که اندیشه‌های تعمیم دهنده فلسفی - با اینکه در بطن میتولوژی مدفون بود - به بلوغ و کمال رسیده بود. پروسه تکامل فکری مشابهی در هند باستان نیز تحقق گرفت. در پروسه تکامل اندیشه در هند باستان جهان‌بینی ودایی جای خود را به جهان‌بینی ای می‌داد که در اوپانیشادها تعمیم یافته بود. بدیهی است که این دستاورد در مقایسه با تئوگونیا ی هزیود، از نظر تبیین فلسفی

طبیعت و انسان ژرفا و بسط بیشتری داشت. اندیشهٔ انسان‌ها در پی آن بود که وحدت را در تنوع بیکران پدیده‌های طبیعت بیابد. با بررسی ادوایشادها می‌توان به دامنهٔ تلاش اندیشهٔ بشری در هند باستان، برای پیدا کردن پایه و آغاز راستین وحدت جهان هستی، پی برد. در این جستجوی بی‌پایان گاه خوراك (که زندگی بدون آن متصور نبود) گاه تنفس و گاه چهارپا پنج عنصر اصلی طبیعت به‌مثابه نقطهٔ آغازی که همان پایهٔ وحدت پدیده‌های طبیعت باشد، معرفی می‌شد.

عناصر سازندهٔ جهان به پندار هندیان باستان عبارت بود از آب، خاك، آتش، هوا و اثير یا آکاشا؛ که ظاهراً مانند آنچه در یونان باستان تصور می‌شد عبارت بود از نابترین و پاکترین هوا، گذشته از این، اصطلاح یساده در هند باستان به فضا و مکان نیز اطلاق می‌شد. گاه نیز مادهٔ تجزیه ناپذیر موسوم به پراکرتی اصل آغازین جهان خوانده می‌شد. پس از اینها به مفهوم کلیتر و ژرفتری در ادوایشادها برمی‌خوریم که به عنوان ابتدا و آغاز هستی معرفی شده است. این مفهوم براهمان-آتمان است که در زبان فلسفی اروپا معادل با «روح مطلق» است و پایه و اساس ایده‌آلیسم هند به‌شمار می‌آید. در واقع مفهوم براهمان-آتمان در تمام دستگاههای فلسفی ایده‌آلیستی و نیز در ایجاد شالودهٔ کیش هندو مورد استفاده قرار گرفته است. این مفهوم گاه با مفهوم «خوراك» و گاه با مفهوم پنج عنصر آغازین به صورتی گنگ آمیخته شده است. گرچه براهمان-آتمان گاه به عنوان «روح خالق» تعبیر شده اما بیشتر به مفهوم طبیعت

است و این تعبیر وحدت وجودی^۱ است. در مجموع براهمان-آتمان بزرگترین خدای پانتئون هند باستان است که گاه به مثابه خدای آفریننده بیرون از طبیعت معرفی شده است.

گوناگونی و گنگی در تعبیر مفهوم براهمان-آتمان (وما همه مفاهیم آن را ذکر نکردیم) و نیز تعدد در تعبیر «اصل آغازین» جهان هستی، در ادیانیشادها نشان می‌دهد که اندیشه فلسفی در بطن اساطیر زاییده شده است. نمادهای اسطوره‌ای در آغاز سخت پیچیده و از نظر مفهوم چند پهلوی بود. تلاش فلسفه در این بود که نمادهای اسطوره‌ای را به مفاهیم تبدیل کند. اما مدتهای مدید یاری امحای مفاهیم چند پهلوی آن نمادها را نمی‌یافت و فقط می‌توانست از تعداد آنها بکاهد. چنین پروسه تکاملی، شاخص تکوین اندیشه فلسفی در هند باستان، چین باستان و همچنین یونان باستان بود. در واقع فلسفه نخست در چارچوب شناخت مذهبی تکوین یافت، از یک سو به کار نبود ساختن آن پرداخته و از دیگر سو بنا بر محتوای خود در قلمروی ایدئالیستی مذهب گام برمی‌داشت.

در سیر تکامل فکری در چین باستان که با کتابهایی چون ایتسین، گوئیو تسو چژوآن، شو تسین و مانند آنها شناخته می‌شود، نیز مفاهیم علت اول و اساس اول سازنده جهان هستی، تکوین یافت. در کنار آسمان (تیان) مفاهیم یان (روشنی، سختی، گرمی، کامیابی و مانند آنها) و این (تاریکی، نرمی، سردی، ناکامی و گرمی و مانند آنها) به وجود آمد. این نیروهای متضاد سپهری^۲ توسط عنصر

اصلی تسی وحدت یافتند. تسی مفهومی معادل هوا و اثیر، داشت. «پنج عنصر اصلی»، خاك (نخستین آنها که در عین حال متضاد آسمان شمرده می شد)، آب، آتش و درخت (شامل تمام رستنیها) و فلز نیز با نیروهای یاد شده وحدت یافتند. در سیر تفکر در چین باستان و قرون وسطی تعبیر گوناگونی برای «پنج عنصر اصلی» پرداخته شد.

فلسفه یونان باستان به صورت پدیده فکری ای که به وضوح به دستاوردهای فردی بستگی داشت، پدیدار شد. طالس، آناکسیمندر، آناکسیمن نخستین فیلسوفان یونانی بودند و مکتب ملطی را به وجود آوردند. مکتب ملطی که نخستین مکتب فلسفی باختر زمین به شمار می آمد در ایونیه^۱ واقع بر منتهای جنوب غربی آسیای صغیر پیدایی یافت. این ناحیه در آن روزگار جزو قلمروی یونان بود. فلسفه یونان باستان از سده ششم پیش از میلاد - که زمان پیدایی مکتب ملطی بود - به بعد به طور مداوم توسعه یافت. شرایط اقتصادی-اجتماعی، سیاسی و فرهنگی - ایدئولوژیکی که در یونان باستان وجود داشت، زمینه مساعدی برای پیشرفتهای عظیم فلسفه و علوم فراهم آورده بود به طوری که در طی چهار قرن دنباله پیدایی نخستین فیلسوفانی که آثار خود را به زبان یونانی نوشتند، عقاید فلسفی گسترده و ژرفی تکوین یافت. به گفته فیلسوف مادی سده نوزدهم فلسفه یونان باستان در گوناگونی اشکال خود تقریباً چنین تمام گونه های جهان بینیهای بعدی را دارا بود. عقاید،

آموزشها و دستگاههای فلسفی متفکران عتیق در تکوین فرهنگ فلسفی خلقهای ناحیه مدیترانه و نیز فلسفه اروپای باختری در سده های میانه نقش تعیین کننده ای داشت. زبان فلسفی کنونی اروپا تا حدود زیادی بر ترمینولوژی یونانی - لاتن استوار است؛ حتی در تفسیر فلسفه هندوچین همین اصطلاحات مورد استفاده قرار می گیرد. در حالی که هر یک از این فلسفه ها ترمینولوژی ویژه ای دارد. فلسفه عتیق اصطلاحاً به مجموعه فلسفه یونان و روم باستان اطلاق می شود. فلسفه روم که به زبان لاتن بیان شده در واقع ضمیمه و ادامه فلسفه یونان باستان به شمار می آید و معمولاً آن دو را از یکدیگر جدا نمی دانند.

به سان کشورهای خاور باستان، در یونان باستان نیز پیدایش فلسفه بدون اتکاء بر مفاهیمی که بر اساس آزمونهای تولیدی، اجتماعی و اخلاقی به وجود آمده بود میسر نمی شد. در فرهنگ عتیق حکیم به کسی اطلاق می شد که حکمت مردمی را به شکلی موجز و جامع بیان می کردند. برای مثال «خویشتن را بشناس»؛ «هیچ چیز بیرون از قاعده نیست» و مانند آنها از این سخنان موجز و حکیمانه بود. طالس و سولون سیاستمدار نامی معاصر او در زمره حکمای یاد شده بودند.

سرعت شگرف پروسه تکوین فلسفه در یونان باستان (برخی از تاریخ نویسان از پیدایی ناگهانی فلسفه در این سرزمین یاد کرده اند) خود نشان دهنده ارتباط چند سویانه آن با علم بود. این نکته قابل توجه است که پیشرفت برق آسای فلسفه و علوم در یونان باستان تا

حدود زیادی مدیون روابط و داد و ستد آن با کانونهای مدنیت خاور و به ویژه بابل و مصر بود. آگاهیهای نجومی و ریاضی مهمترین بخش فرهنگ اقتباسی یونان را از خاور تشکیل می داد. این آگاهیها در طی قرون متمادی توسط کاهنان مصری و بابلی گردآوری شده بود. اما در شرایط پویاتر و پیشرفته تری که در جامعه یونان فراهم بود این علوم دستخوش تحولاتی چشمگیر گردید. علوم ریاضی و نجوم در بابل و مصر باستان صرفاً از راه عملی و تجربی ایجاد شده بود (این یافته های علمی اساساً با آبیاری مصنوعی در کشاورزی بستگی داشت) و کاملاً مختص کاربردهای عملی بود. در یونان باستان، ریاضیات (به علت تقسیم کار گسترده و پیشرفته) به يك دانش اثباتی، استدلالی و نظری (تئوریک) تبدیل شد. بنا بر اطلاعاتی که به دست ما رسیده طالس به کمک آموخته های فراوان ریاضی و نجومی که نزد بابلیان و مصریان کسب کرده بود، سعی می کرد قضیه تقسیم دایره توسط قطر به دو بخش برابر و قضیه برابری زوایای قائمه را اثبات کند.

با ورود علم به قلمروی نظری اصول مباحث عقلی تقویت شد. این اصول به دقت مفاهیم فلسفی و از آن مهمتر به انفکاک فلسفه از میتولوژی کمک کرد. واژه فلسفه درست در آغاز تکوین فلسفه یونان باستان به کار رفت. ظاهراً فیثاغورس برای نخستین بار از روی فروتنی خود را نه حکیم (سوفوس) بلکه فیلسوفیا، دوستدار دانش، خواند. فیثاغورس و مکتب فلسفی او که در سده چهارم ایجاد شد در توسعه و پیشبرد ریاضیات و تبدیل آن به يك دانش نظری نقش

مهمی برعهده داشت. از تکه‌های مکتوبی که از فیلولائوس، یکی از پیشاهنگان مکتب فیثاغورس در سده پنجم پیش از میلاد، به دست ما رسیده، چنین برمی آید که این مکتب اساساً از انگاره‌های مربوط به معرفت طبیعت از طریق ریاضی تشکیل می‌شد؛ اما به علت ضعف دانش ریاضی استحکام بخشیدن به چنین معرفتی ممکن نبود. (با این حال برخی از آموزش‌های او که در طی سده‌های بعد اعتبار خود را از دست نداده بود راه را برای چنین تحقیقی هموار ساخت). فیثاغورسیان در این مناسبت واژه کوسموس^۱ را که مفهوم اصلی آن آن زینت بود، به کار بردند. کوسموس از نظر آنان جهانی بود مبتنی بر انتظامی دقیق که میان اعضای آن هماهنگی عمل وجود داشت و در مجموع واحد منتظمی را تشکیل می‌داد. به نظر فیثاغورسیان ارتباط ارقامی معین بایکدیگر اساس چنین هماهنگی‌ای را به وجود می‌آورد. در این مفهوم کوسموس نقطه مقابل خائوس (هبا) بود که به مثابه چیزی بی‌انتظام و بدون هماهنگی تعبیر می‌شد.

اصطلاح فلسفه بعدها توسط هراکلیت (هراقلیطوس) و دیگر فیلسوفان به کار رفت. آنان عشق و دلبستگی خود را به پژوهش حقیقت و تلاش در راه آن را «فلسفه» می‌خواندند. در آن هنگام فلسفه به مجموعه مختلط شناخته‌های علمی اطلاق می‌شد. چه در طی دورانی طولانی، تا زمان ارسطو و حتی بعد از آن نه علم جدا از فلسفه بود و نه فلسفه جدا از علم.

طبیعت در وسیعترین مفهوم آن موضوع فلسفه یونان باستان

را تشکیل می‌داد. و این تصادفی نبود که بیشتر تألیف‌های فلسفی عنوان مشابه در باده طبیعت را داشت. از اینرو فلسفه در اوان پیدایی خود، چه در یونان و چه در هند و چین باستان بیش از همه «فلسفه طبیعت»^۱ بود. (این اصطلاح یونانی - لاتن بعدها، در سده هجدهم بود که در اروپا به کار رفت).

مسئله مهمی که در فلسفه طالس، آناکسیمندر، و آناکسیمن (فیلسوفان مکتب ملطی، نخستین مکتب فلسفی اروپا) مطرح می‌شد، تلاش برای یسافتن «علت اول» بود. آنها می‌خواستند به کمک این مفهوم گوناگونی بیحد نمودهای طبیعت را روشن و توجیه نمایند. طالس آب، آناکسیمن هوا، هراکلیت آتش و گزنفون و پارمنیدس که از فیلسوفان مکتب الثبات بودند، خاک را «علت اول» می‌دانستند. این عناصر همانهایی بود که از مدت‌ها پیش بسیط و تجزیه ناپذیر انگاشته می‌شد. در فلسفه هند و چین باستان همین عناصر به عنوان «علت اول» و نقطه آغازین سازنده جهان هستی پنداشته می‌شد. در میان نخستین فیلسوفان یونان باستان فقط آناکسیمندر بود که عنصر غیر قابل تعیینی موسوم به آپیرون را «علت اول» به شمار می‌آورد.

بینش فلسفی فیلسوفان یاد شده را که با بنیان فلسفه به شمار می‌آیند، می‌توانیم با عنوان «ماده گرایی ساده» مشخص کنیم. اگر به این نکته دقت کنیم که فلسفه طبیعت در یونان باستان بر علیه ادامه سیطره پندارهای مذهبی - اسطوره‌ای پیکار می‌کرد؛ به درستی این عنوان پی می‌بریم، (چنین پندارهایی اساس جهان بینی پولیس‌های

یونان باستان را تشکیل می‌داد. این فیلسوفان در تلاش برای تشریح نمودهای طبیعت ازخدایان المپییایی و دیگرخدایان دوری جسته و نقش آنها را در اداره امور طبیعت نفی می‌کردند. (چنانکه طالس سعی می‌کرد تلاطم آب را در اعماق زمین به عنوان علت زمین لرزه بیان کند). این خصوصیت مصادی در فلسفه هراکلیت به ذروة کمال خود رسید. هراکلیت در یکی از مهمترین آموزشهای خود تأکید می‌کرد که جهان توسط هیچ يك ازخدایان آفریده نشده بلکه به سان آتش جاویدانی است که گاه به التهاب و گاه به خاموشی می‌گراید. علت نامگذاری بینش فلسفی این فیلسوفان به ماده گرایی ساده، وجود پیوندهای متقابل آن با میتولوژی بود. با بسالارفتن سطح دانشهای واقعی یا به طور کلی علوم امکان انفکاک تدریجی فلسفه از میتولوژی فراهم آمد. اما شناختههای علمی هنوز بسیار ضعیف بود و فلسفه نمی‌توانست فقط بر آنها اتکا کند و براساس آنها استوار شود و نمادها و تصورات اسطوره‌ای را از خود براند. اساس فلسفه طبیعی در یونان باستان و تا حدود زیادی فلسفه‌های طبیعی همه کشورهای باستان، بر تمثیل میان جهان اجتماعی و دنیای طبیعت استوار بود. در عصر استیلای اساطیر، طبیعت بر مبنای تمثیل با جماعت عشیره‌ای و انسان که کاملاً در آن مستحیل بود، تعبیر می‌شد. اما در عصر پیدایی فلسفه طبیعی چنین تمثیلی میان پولیس و انسان به مثابه عضو مختار آن، و باقی طبیعت صورت می‌گرفت. طبیعت علت اول (به زبان یونانی آدخه) شالوده آن بود و از طریق تمثیل با جامعه یا با انسان تعبیر می‌شد. لازم به توضیح است که آدخه از يك

فعل یونانی مشتق شده که مفهوم آن آغاز و ازل در زمان و نیز در اداره، قدرت و ریاست است. از دیدگاه سوسیومورفیسم^۱ (جامعه-ریختی) مبتنی بر تمثیل طبیعت به جامعه، مفهوم علت اول به بالاترین قدرت در طبیعت به شمار می‌آید. «ضرورت» که با انگاره‌های کهن نمایشگر تقدیر پیوند داشت بر مفهوم علت اول حاکم بود. اما این انگاره جزو مقولات اخلاقی تعبیر می‌شد. در فلسفه متقدم یونان باستان در این مناسبت، اغلب مفهوم «عدالت» (به یونانی دیکه) به کار می‌رفت که بنا بر تفسیر آناکسیمندر بر رابطه متقابل میان اشیاء طبیعت و نیز رابطه متقابل میان اعضای جامعه پولیس ها حاکم بود. با این حال نبایستی چنین پنداشت که تمثیل جهان هستی به انسان و جامعه (آنتروپوسوسیومورفیسم^۲) تنها روش شناخت در فلسفه طبیعی یونان باستان بود. متفکران یونان باستان سعی می‌کردند پدیده‌های دور از فهم خود چون شخانه‌ها، دگرگونیهای جوی، پدیده‌های نجومی و مانند آنها را بر مبنای تمثیل با آن دسته از پدیده‌های طبیعی که از نظر آنها مفهوم بود تعبیر کنند. آنان روش مشاهده ساده پدیده‌های طبیعت را برای شناخت آنها، به مقیاس وسیعی به کار می‌بردند. چه راه تحقیق تجربی این پدیده‌ها برای آنان تقریباً ناشناخته بود. (بدیهی است که ابزار کار در آن زمان بسیار ساده بود و تولید تقریباً یکپارچه بر مبنای کار دستی استوار بود). ادراک پدیده‌های طبیعت از راه مشاهده (با چشم غیر مسلح) در کاملترین صورت آن توسط فیلسوفان یونان باستان انجام می‌گرفت.

وابستگی فیاسوفان متقدم یونان باستان با اساطیر زیاد بود و بهره‌گیری وسیع انسان از تصویر شاعرانه این وابستگی را کاملاً آشکار می‌ساخت. (کما اینکه برخی از فیلسوفان باستان آثار خود را به شعر نوشته‌اند). برای مثال هراکلیت تصاویر هنری ایهام‌داری را به کار می‌برد که در آنها مفاهیم عمیق فلسفی گنجانیده شده بود. با تکوین روش فلسفی به معنای اخص در تعیین طبیعت که بیشتر به یاری نتایج حاصل از اندیشه متکی بر دانش (به خصوص ریاضیات) میسر گردید؛ اندیشه فلسفی بیش از پیش از روش تمثیلی دوری جسته و روش مبتنی بر ادراک و تحلیل را جایگزین آن کرد. در مرحله آغازین تکامل فلسفه یونان که در آغاز نیمه سده پیش از میلاد پایان یافت، مکتب‌الثبات، به‌ویژه عقاید پارمنیدس و زنون نقش بزرگ و قاطعی بر عهده داشت. این اندیشمندان مفاهیم جهان هستی و معرفت‌پذیری آنها را موضوع تحلیل خویش ساختند و این تحلیل را از حواس و از مفاهیم مربوط به تعدد، تقسیم‌پذیری و تقسیم‌ناپذیری فضا، تداوم و گسستگی زمان و مانند آنها جدا انگاشتند. بدین سان آنان به محتوای صرفاً ادراکی فلسفه توجه کرده و از اندیشه تجسمی و نمادی دست شستند. (این شیوه اندیشه فقط در بخش دوم شعر فلسفی او زیر عنوان درباره طبیعت اهمیت یافته است. پارمنیدس در این بخش از شعر خود جهان را آن‌گونه که حواس انسان در می‌یابد، معرفی کرده است).

ماده‌گرایی فیلسوفان متقدم یونان باستان در عین حال که معارض با میتولوژی بود با توجه به شرایط موجود در آن زمان

نمی‌توانست مسائل فلسفی را با دقت و درستی کافی بررسی نماید. اما این به آن معنا نبود که فلسفه مذکور به ماهیت شعور انسان نمی‌پرداخت. آنان نمی‌توانستند این مسئله اساسی فلسفه را نادیده انگارند. چه پدیده^۱ انسان از همان اوان پیدایی فلسفه مورد توجه فیلسوفان بود. در عین حال انسان موضوع اصلی و هسته مرکزی میتولوژی که او را به صورت جزئی جدایی ناپذیر از جهان طبیعت معرفی می‌کرد نیز بود. میتولوژی بی‌آنکه تمایزی میان ذهنی و عینی قائل باشد تجسمهای اسطوره‌ای واحدی از مقوله مختلط طبیعت-انسان ارائه می‌داد.

فیلسوفان متقدم یونان باستان مسئله انسان را از موضع طبیعت‌گرایی^۲ بررسی کرده و این بررسی را تا حد ماده‌گرایی ساده ارتقاء دادند. مطابق با چنین بینشی که ادامه سنت «زنده‌پنداری»^۳ اولیه بود همه اجسام طبیعت ذی‌روح پنداشته می‌شد و در نتیجه طبیعت به هیچ وجه نازیستمند تلقی نمی‌شده و همانا جنبش طبیعت به مفهوم زنده بودن آن بود. این نظریه اساسی و عمده فلسفی که متفکران هند، چین و یونان باستان آن را اشاعه می‌دادند عموماً با عنوان هیلوزوئیسم^۴ مشخص شده است. در آن زمان ماده زیستمند و نازیستمند، روح و جسم را هنوز به مثابه

۱. Phenomenon 2. naturalism 3. Primitiv animism
۴. Hylozoism متشکل از hyl و Zol یونانی، به معنای ماده و حیات. به موجب این نظریه همه مواد زنده انگاشته می‌شوند از اینرو دارای حس هستند. برخی از فیلسوفان باستان و ماتریالیستهای فرانسه مانند ژان باپتیست روبینه هیلوزوئیست بودند. این اصطلاح اول بار در سده هفدهم به کار رفت. مطابق با آیین هیلوزوئیسم قوه درک و حس به تمام اشکال ماده تعلق دارد. در صورتی که می‌دانیم احساس مختص مواد آلی است که از نظر توسعه و پیچیدگی در بالاترین حد تکامل ماده قرار دارد. م.

کیفیت‌های متضاد تعبیر نمی‌کردند و مرز مشخصی میان آنها نمی‌شناختند، بلکه آنها را به عنوان مقوله واحدی به شمار می‌آوردند. هراکلیت عقیده داشت که منشأ روح از آب است؛ آناکسیمن هوا را سرچشمه روح می‌پنداشت. حتی ایزدان و اهرمنان متعدد بنابر ماهیت‌شان، به روح تعبیر شده توسط این فیلسوفان مانده بودند. عده‌ای از این فیلسوفان معتقد بودند که ارواح مفاهیم درون جهانی هستند و اعلام می‌کردند که این واقعیتی است که ایزدان برخی از صفات اسطوره‌ای خود از جمله جاودانگی را حفظ می‌کنند اما در پیوند با طبیعت کارکرد^۱ ماوراء الطبیعی ندارند.

با انفکاک فردیت از جمع^۲ که در شرایط جامعه طبقاتی تحقق می‌یافت، دامنه نفوذ فلسفه ذهنی^۳ وسیعتر و عمیقتر می‌شد و همراه با آن مسائل تازه‌تری در باره سرشت انسان و نیز تمایز روح انسان از طبیعت احاطه‌کننده او مطرح می‌گردید. در مرحله پیشین تکوین فلسفه یونان، هراکلیت نخستین فیلسوفی بود که این مسئله را پیش کشید و درباره تمایز روانهای ژرف یا ظریف از روانهای سترگ و وحشی^۴ بحث کرد. این فیلسوف اصول مقدماتی آموزشهای مربوط به شناخت انسان را از دنیای پیرامون، به مثابه نتیجه برداشتهای حسی از يك سو و برداشتهای عقلی از دیگر سو پایه‌گذاری کرد (فعالیت فکری به نظر او مختص روانهای ظریف بود). مسائل روانشناسی که در اوپانیسادهای تشریح شده است، به طور

جامعتر و وسیعتر در آموزشهای فلسفی هراکلیت مطرح گردید. او برای نخستین بار در تاریخ فلسفه یونان روح انسان، ماهیت آن و رابطه آن را بادیای احاطه کننده انسان به بررسی گرفت.

فیلسوفان در تشریح این مسئله بودند که در طریق انگارگرایی گام نهادند. بنابراین بنابرشواهد برای اول بار در اپانیسادهای نظریه‌ای مطرح گردید که بنابر آن روح جاودان پنداشته می‌شد.

نظریه تناسخ روح نیز اول بار در این کتاب بیان شد. این نظریه حاکی از آن بود که روح جاودان پس از مرگ میزبان خود در جسمی دیگر- جسم انسان، جانور و حتی گیاه- مستقر می‌شود. (این تناسخ روح در فلسفه هند باستان سامسادی نام داشت) مقام و درجه بعدی روح به اخلاق و کردار صاحب آن بستگی داشت. جسم با شرارت و گناه روح را پست کرده و پس از مرگ، روح متعلق به آن جسم در جسم پستتری حلول می‌کرد. هدف اجتماعی این قانون اخلاقی که کارما نام داشت، همانا توجیه و تقسیم‌بندی اجتماعی و ارنی و کاستی متعاقب آن بود. این تناسخ روح ممکن بود به کاست بالاتر یا پستتر و یا حتی- در صورت زندگی رذیلانه صاحب روح- به جانوران صورت گیرد.

تعالیم مربوط به جاودانگی و تناسخ روح در یونان، در سده‌های هشتم تا هفتم پیش از میلاد در دستگاه پندارهای مذهبی- اسطوره‌ای موسوم به ارفیسم^۱ بسط یافت. اگرچه این تعالیم از نظر

۱. Orphism: گرایشی در میتولوژی یونان باستان که در سده هشتم پیش از میلاد پیدایی یافت. ارفیسم بابرستش شاعر اسطوره‌ای ارفه دیونیوس (رب النوع باروری، طبیعت شراب ←

ظاهری با تعالیم اوپانیشادها شباهت زیادی داشت اما بعید به نظر می‌رسد که از هند به یونان رخنه کرده باشد. باورها و مراسم مذهب ارفئوسی با پندارهای اسطوره‌ای هومری آشکارا تناقض داشت. اساطیر هومری دنیای پس از مرگ را، دنیای سلطه سایه و تاریکی می‌دانست که بادیای زندگی خاکی شباهتی نداشت. پیروان مذهب ارفئوسی جسم را زندان و مسکن موقت روح می‌دانستند و معتقد بودند که روح انسان پس از مرگ همچنان بقا دارد، اما برای پاک‌شدن از پلشتی متحمل دگرسانی می‌شود. مجتمع پندارهای مذهبی- اسطوره‌ای ارفئوسی به ویژه‌های پندارهای مربوط به جسم و روح، که با تخیلات مربوط به پیدایی خدایان، جهان و انسان ارتباط داشت، الهام‌بخش فیثاغورسیان واقع شد. فیثاغورسیان پایه تعابیر مربوط به روح انسان را بر پندارهای ارفئوسی قرار می‌دادند. آنان برای ارقام مقام الهی قائل بودند و علم ارقام را همانها گسترش دادند. فیثاغورسیان اشیاء دنیای واقعی را با اعداد مقایسه می‌کردند.

پندار جاودانگی روح در اشاعه ایده آلیسم و سپس جهان‌بینی

→ والهام‌بخش شعر و موسیقی که رومیان آن را با کوس نامیده‌اند (همراه بود. تعالیم ارفیسم جهان‌بینی دهقانان و بردگان مفلوکی بود که بامیتولوژی یعنی جهان‌بینی اشراف (اریستوکراسی) مخالف بودند. بنابر میتولوژی یونان باستان حیات جهان دیگر ادامه حیات جهان خاکی بود و روح به مثابه وجودی جسمانی *Corporal being* پنداشته می‌شد. در حالی که ارفیسم حیات جهان دیگر را سرشار از شادی و حیات این جهانی را سراسر رنج و ملال می‌دانست و سکونای روح را در کالبد به منزلت سقوط آن از جهان دیگر بشمار می‌آورد. ارفیسم اعتراضی بود بر علیه بردگی و پست کردن انسان تا حد يك ابزار ناطق. بردگان آزادی خود را در آزادی روح از جسمی که در واقع به ارباب تعلق داشت می‌شناختند. تعالیم ارفیسم بر فلسفه یونان باستان به ویژه بر فلسفه ایده‌آلیستی آن تأثیر زیادی به جای گذاشته است. -م.

مذهبی مبتنی بر یکتاپرستی، نقش عمده‌ای داشت. اما این نکته را بایستی در نظر گرفت که این دستگاه جهان‌بینی در اوآن پیدایش و نیز در طی سده‌های بعدی پیوند خود را با تصورات زنده پنداری (آنیمیستی^۱) اولیه، همچنان حفظ کرده بود. بنابراین تصورات، مرزی مشخص میان دنیای جانوران و دنیای انسان وجود نداشت. مؤلفان اروپا نیشاده‌های مانند پیروان تعالیم فیثاغورسی - ارفئوسی دگرسانی روح انسان و حلول آن را پس از مرگ، در کالبد و ابدان جانوران و گیاهان ممکن می‌شناخت.

فلسفه متقدم یونان باستان را نه تنها ماده گرایی ساده بلکه دیالکتیک ساده نیز می‌توان به‌شمار آورد. خصوصیات دیالکتیک ساده را می‌توان در فلسفه بسیاری از نمایندگان حکمت هندوچین باستان باز شناخت. بینش دیالکتیکی ساده این فیلسوفان در جستجوی شناخت جامعیت جهان طبیعت بود. در حالی که می‌دانیم جزئیات طبیعت برای آنها کاملاً مجهول بود. با این حال این اندیشمندان طبیعت را در حرکت و دگرگونی بی‌ایست می‌شناختند. عنوان کتاب تغییر - اینتسین - که شرح آن رفت از این نظر قابل توجه است. این کتاب معتبرهسته مرکزی بسیاری از انگاره‌ها و تعالیم بعدی فلسفه را در چین باستان تشکیل می‌داد.

۱. Animism عقیده انسان نخستین که به اعتبار آن اشیاء، رستنیها، جانوران و پدیده‌های احاطه کننده او زیر نفوذ ارواح قرار داشت. انسان نخستین معتقد بود که اشیاء، رستنیها و جانوران صاحب روح می‌باشند. آنیمیزم در شرایط جامعه نخستین پیدایی یافت. علت اصلی پیدایی آن سطح بسیار پایین توسعه نیروهای تولیدی، اندوخته اندک دانش بشری و ناتوانی او در مقابله با نیروهای ساده طبیعت بود که به نظر او بیگانه و مرموز می‌نمودند. آنیمیزم اساس مذاهب بعدی را تشکیل داده و علی‌القاعده بخشی از تمام مذاهب می‌باشد. - م.

هراکلیت بزرگترین نماینده فلسفه دیالکتیک ساده، در یونان باستان بود. اونه تنهاد گرگونی بی ایست طبیعت و تضاد درونی آن، بلکه پیوند متقابل اضداد و پیکار آنها را با یکدیگر درك کرده بود. بانیان فلسفه علمی برای فلسفه هراکلیت ارزش زیادی قائل شده اند. یکی از آنان در این باره نوشته است:

فلسفه یونان باستان دیالکتیک نوزاد و بسیط بود. این بینش اولیه، ساده و درعین حال درست برای اول بار توسط هراکلیت به وضوح بیان گردید. اومی گفت همه چیز در همان زمان که هست، نیست. چرا که همه چیز در جریان است. همه چیز مدام تغییر می یابد و در پیدایی و زوال دایمی است.

بینش دیالکتیکی هراکلیت بخشی از آموزش فلسفی مربوط به لوگوس^۱ او را تشکیل می داد. این اندیشمندان بزرگ این اصطلاح را برای نخستین بار وارد زبان فلسفی کردند که زان پس در سرتاسر تاریخ فلسفه عتیق و نیز در فلسفه قرون وسطی با معانی مختلف آن به کار گرفته شد. امروزه نیز به صورت «لوژیک^۲» - منطق - در معانی مختلف آن به کار می رود. لوگوس معانی متعددی دارد اما معانی اصلی آن واژه، کلام، خرد، اساس عقلی است. در فلسفه طبیعی یونان باستان انسان جزئی جدا نشدنی از مجتمع طبیعت قلمداد می شد. از این رو «واژه» و «خرد» از نظر هراکلیت به هیچ وجه آفریده

ذهنی انسان نبود، بلکه مبین طبیعت و ماهیت اشیاء بود. لوگوس در آموزشهای فلسفی هراکلیت مفهوم ضرورت طبیعی را می‌رساند، مفهومی که از يك سو زیر سیطره انگاره کهن تقدیر بود و از سوی دیگر قانونمندی جهان طبیعت را بیان می‌کرد که رفته رفته به یکی از مفاهیم اساسی فلسفه تبدیل می‌شد. لوگوس در عین حال به مفهوم جنبش اشیاء طبیعت و آتش جاویدان بود. جهان‌بینی هراکلیتی بعدها، از پایان سده چهارم تا نخستین سده‌های میلادی در فلسفه طبیعی فیلسوفان رواقی^۱ بسط یافت. آموزشهای این مکتب فلسفی بیشتر بر مفهوم تکیه داشت. چه مشروط بودن دگرگونیهای طبیعت و انقیاد آنها به قوانین معین به کمک مفهوم لوگوس تعبیر می‌شد. رواقیون نیز مانند هراکلیت عقیده داشتند که تحولات مشروط طبیعت ادواری^۲ است. جهان که از آتش‌پیدایی یافته در پایان هر دور^۳ که به پندار آنها هزار سال طول می‌کشید، همه امکانات خود را از دست داده و خاموش می‌شد. سپس دور دیگری آغاز می‌گردید که درست تکرار دور پیشین بود. چنین نمایی از پروسه‌های جهانی با شناخت انسان نخستین از جهان طبیعت که از نظر او واحد بود، به صورتی جدایی ناپذیر بستگی داشت. تعبیر «جهان طبیعت» یا «جهان واحد» نشان دهنده ضعف معلومات علمی فیلسوفان عتیق از طبیعت و نیز سیطره جهان‌بینی مذهبی - اسطوره‌ای و مفهوم درونی آن یعنی تقدیر بر اندیشه آنان بود. سیطره انگاره تقدیر بر اندیشه این فیلسوفان باعث آن می‌شد که آنها جهان طبیعت را عاری از تنوعات بیکران

آن تجسم نمایند.

از دیگر سو مفهوم ادواری پروسه‌های طبیعت، که در دوران باستان اعتبار داشت، نشان دهنده رکود و ایستایی نسبی در حیات اقتصادی-سیاسی و نیز حیات فرهنگی - ایده‌ئولوژیکی مردم باستان بود. جهان‌بینی مذکور در فلسفه مازک اورل فیلسوف رواقی متأخر رومی به بهترین وجه بسط یافت. او که یکی از نخستین فیلسوفان رواقی روم بود بدینی را در شناخت فلسفی به کمال رسانید. وی در تاریخ بشر جز تکرار چیزی نمی‌دید و به هیچ گونه پیشرفتی در تاریخ معتقد نبود.

در فلسفه هند باستان دharma^۱ مفهومی نزدیک به مفهوم لوگوس داشت. این مفهوم در اوپانیشادها جایگزین مفهوم قدیمی ریتا^۲ (تقدیر) شده بود. مفهوم مزبور نیز بسیار وسیع و چند جانبه است. اما اساس آن این را می‌رساند که نموده‌های اخلاقی - اجتماعی و نیز پدیده‌های جهان هستی تابع و وابسته به شرایط و قوانین معین است.

در فلسفه چین باستان نیز یکی از بنیادیترین مقولات فلسفی - دائو^۳ - به معنای اولیه راه و طریق است. این مفهوم برای نخستین بار در کتاب دائودتسین^۴ که در سده چهارم تا سوم پیش از میلاد شناخته گردید تفسیر شده است. عده‌ای این کتاب را به لائوتسه^۵ نسبت داده‌اند که بنابر روایات معاصر کنفوسیوس بوده است. به یاری

این مفهوم حرکت ستارگان آسمان، کلیترین قوانین حاکم بر طبیعت، هنجارهای اخلاقی وجدلهای منطقی بیان گردیده است. قابل توجه است که در این کتاب تکوین طبیعت به طور کلی، که بنا بر مفهوم دائو بیان می شود، تماماً به صورت ادواری تعبیر شده است. (تصویر چرخه ای از حیات، که مدام و بی ایست در گردش است در اوپانیشادها نیز آمده است). مفهوم دائو با مفهوم تقدیر قرابت زیادی دارد. مؤلف دائوده تسین در این باره تأکید کرده است که دائو بر تمام قوانین طبیعت حاکم است و به هیچ روی نبایستی کوششی برای ایجاد تغییر در جریان بی انقطاع و ناگزیر اشیاء به عمل بیاید.

تعبیر مادی امپدوکل^۲ (انباذقلس) و آناکساگوراس^۳ (آناکساگورس) از طبیعت و انسان در اعتلاء و استحکام فلسفه یونان باستان سهم عمده ای داشت. این دو فیلسوف سعی می کردند در مقایسه با فیلسوفان طبیعی پیشین چشم انداز دقیقتر و گویاتری از تغییرات طبیعت ارائه دهند. ماده گرایی کاملتر و دقیقتر امپدوکل که تنوع بیکران اشیاء طبیعت را بر اساس اختلاف در محتوا، از چهار عنصر اصلی سنتی - خاک، آب، هوا و آتش - بیان می کرد خصوصیت هیلوزوئیستی داشت. او تمام اشیاء طبیعت را بنابر آیین هیلوزوئیستی زنده می پنداشت. برای مثال معتقد بود که «دریاها عرق زمین است». امپدوکل نیروهای نیمه اسطوره ای مهر و کین را به عنوان «محرک اول» جهان هستی می شناخت و پروسه تکوین جهان را به کمک آنها بیان می کرد.

آناکساگوراس عقیده داشت که کیفیتهای متنوع جهان پیرامون انسان به واسطه تعداد بیشماري تخمه، که حاوی این کیفیتها (کیفیتهای قابل رؤیت و ملموس) هستند تعیین می شود و تنوع بیکران آنها تنها به کمیت تخمه ها بستگی دارد.

ماده گرایی فلسفه طبیعی یونان باستان در نیمه دوم سده پنجم و آغاز سده چهارم پیش از میلاد در آموزشهای لوسیپوس و دموکریت (ذیمقراطیس) به ذروه کمال خود رسید. این فیلسوفان با بهره گیری از اندوخته های علمی خاور نزدیک و یونان باستان - بیش از همه از ریاضیات و علی الخصوص علم هندسه - بینش خود را مانند فیلسوفان طبیعی سلف خود بر مبنای حدسیات بنا کردند. در ایجاد این بینش دموکریت نقش عمده ای داشت. چنانکه می دانیم در زمان عتیق هیچ گونه تجربه عملی وجود نداشت. اما اصولی که لوسیپوس پیشنهاد کرده بود و دموکریت گسترش همه جانبه ای به آنها داد، تشریح عمق تری و واقعیت تری از پدیده های متعدد و متنوع جهان طبیعت و انسان را ممکن ساخت. اولیانف در کتاب ماده گرایی و امپیریوکریتیسیسم از ماده گرایی عتیق با عنوان داستای دموکریت نام برده است. تعالیم دموکریت که بیشتر از تعالیم فیلسوفان پیشین برپندارهای مذهبی - اسطوره ای چیرگی داشت گاه به صورت جهان بینی (ایده ئولوژی) دولتی در می آمد.

اصول ماده گرایی دموکریت بسیار ساده بود. او عقیده داشت که پهنه بیکران تهی وجود دارد که در آن از ازل اتمها در

جنبش و حرکت هستند. اتمها ذرات تجزیه ناپذیر اشیاء به ابعاد و انواع گوناگون می باشند (اصطلاح اتم در سرتاسر تاریخ علوم طبیعی معمول بود و امروزه نیز در مفهوم دیگری به کار می رود). او می گفت که ترکیبات متفاوت از اتمها تنوع بیکران اشیاء و پدیده های جهان را به وجود می آورد. جنبش اتمها برخورد و اتصال آنها با یکدیگر در تهی بیکران ساده ترین الگوی کنش متقابل مبتنی بر ترتب علت و معلول است. هر پدیده به ظاهر تصادفی را انگیزه های ناشناخته و معین به وجود می آورد که ما به علت آگاه نبودن به آنها فقط تخیل ذهنی از آنها می توانیم داشته باشیم. با شناخت این انگیزه ها هر تصادفی به ضرورت^۱ (یا هر جبری به اختیار) تبدیل می شود.

این اصول تعالیم «اتمستی» در زمان باستان به مثابه شیوه تبیین صرفاً فیزیکی از طبیعت به شمار می آمد. پاره ای از مورخان فلسفه عقیده دارند که در فلسفه دموکریت همه چیز در نهایت با جا به جایی ذراتی به طور مطلق فاقد کیفیت، در فضا بیان می شود و این به معنای نفی عینیت تصادف است. به عبارت دیگر اتمیسم (ذره - گرایی) تعبیر طبیعت و بشر به شیوه مکانیکی است. اما چنین تعریفی از ماده گرایی اتمستی از نظر تاریخی بی پایه است. نخست به این علت که در زمان عتیق مکانیک به عنوان علم ساده ترین اجسام شناخته نبود. دوم اینکه خود دموکریت بدون اتکاء بر روش قیاسی بیان شده در بالانمی توانست تغییر و تحول دنیای پیرامون انسان را به تمام طبیعت و تمام جهان تعمیم بدهد. در یکی از قطعات منسوب به

دموکریت راجع به انباشتگی اتمها در پهنه طوفانی سماوی چنین آمده است: «هر ذره ای متوجه ذره مشابه خود می شود» همان گونه که کبوتر با کبوتر، درنا با درنا جفت می شود و هنگام پختن عدس به سوی عدس و جو به سوی جومی آید. در قطعه دیگر تصادم اتمها به یکدیگر به وضعیت انبوهی از مردم تشبیه شده که از مکانی فراخ وارد مکانی تنگ می شوند.

اما شاید ژرفترین اندیشه در فلسفه طبیعی او نظریه کثرت دنیاها باشد که در خلأ بیکران پیدا شده، شکوفان یافته و نابود می شود. در دوران باستان چنین اندیشه های مادی بنیان عقاید اسطوره- مذهبی را به قوای ماوراء الطبیعی و دخالت آنها را در آفرینش جهان، متزلزل می ساخت، اما نمی توانست گسترش چندانی بیابد. به این علت که یافته های علمی که بتواند مؤید این نظریات باشد اندک بود. با آغاز دوران جدید بود که به کمک علوم طبیعی چنین نظریاتی گسترش یافت.

اصول مادیت اتمیستی توسط دموکریت در مورد تشریح انسان و ضمیر او نیز تعمیم یافت. فلسفه طبیعی دوران باستان انسان را جزئی جدایی ناپذیر از طبیعت می دانست. در فلسفه مادی دموکریت انسان و ضمیر او به میکروکوسم^۱ (جهان کهن) و کل طبیعت و پیرامون او به ماکروکوسم^۲ (جهان مهین) تعبیر گردید. این تعبیر با بینش هیلوزوئیستی که بیشتر فیلسوفان دوران باستان آن را پذیرفته بودند، پیوند داشت. دموکریت نیز هیلوزوئیسم را پذیرفته بود و تنها

پایه آن را بر اصول فیزیکی نظریه اتمیستی استوار کرده بود. او عقیده داشت که روح انسان از اتمهای گرد، همسان، ظریف و متحرك همانند اتمهای آتش درست شده است، این اتمها در تمام طبیعت پخش و منتشر است («همه چیز ذیروح است») اما بیشترین کمیت آن در بدن انسان تمرکز یافته است. اتمهای مزبور نیمی از سازواره انسان را تشکیل می دهد و روان او را می سازد که در تمام بدن او پخش است. مرگ انسان به علت از دست دادن مقدار زیادی از این اتمها صورت می گیرد.

مفهوم مادی دموکریت از انسان، حاوی انگاره های اساسی روانشناختی نیز بود. مهمترین اینها انگاره دموکریت از ظرفیت های صورتها (به یونانی ایدول^۱) بود که او می پنداشت از همه اشیاء صادر شده و حواس انسان آنها را به تفریق دریافت می کند. چنین تعبیری در تاریخ فلسفه، با وجود سادگی شاید نخستین تعبیر از انعکاس جهان بیرون در ضمیر انسان بود.

نظریه شناخت دموکریت نیز با این تعبیر بستگی داشت. مسئله اصلی این نظریه تلفیق و پیوند دادن فعالیت حسی و عقلی در پروسه شناخت بود. دموکریت هم مانند فیلسوفان مکتب الئات تأکید می کرد که حواس انسان خاستگاه علم تاریک است و تنها عقل است که انسان را به دنیای واقعیات - خلاصه اتمها - رهبری می کند. با این حال فیلسوف ابدری^۱ (نام شهر زادگاه فیلسوف) به تمایز از فیلسوفان الئات فعالیت عقل و فعالیت حواس را به طور بنیانی با

یکدیگر مقایسه نمی کرد و فقط مراحل مختلف نیل به حقیقت را که به پندار او در تعیین حرکت اتمهای جاندار بود، در این دو گونه فعالیت انسان از یکدیگر متمایز می ساخت.

آموزشهای دموکریت حاوی يك رشته مسائل دیگری نیز بود. وی سعی می کرد از پیدایش انسان، زندگی اجتماعی و تمدن بشری تفسیرهای طبیعی (مادی) و واقعی به دست دهد. او معتقد بود که خدایان و قهرمانان در پیدایش انسان به هیچ روی نقشی ندارند. اگر این فیلسوف بزرگ آموزشها و بینش مادی خود را در مورد دنیای جانوران و گیاهان به قلمروی تمدن بشری و حکومت بسط و تعمیم می داد ارزش او بسیار بیشتر می بود.

ماتریالیسم اتمیستی دموکریت نخست در عصر هلنی (که از پایان سده چهارم پیش از میلاد، پس از پیروزی اسکندر مقدونی آغاز گردید) در آموزشهای اپیکور (اپیکور) و مکتب او ادامه یافت. سپس در دوران امپراتوری روم در آموزشهای تعداد زیادی از اپیکوریان و بیش از همه در شعر فلسفی لوکرسیا زیر عنوان ددباده طبیعت اشیا، بسط پیدا کرد. اتمیسم اپیکور- لوکرسیا، با اتمیسم لوسیپوس- دموکریت از نظر تفسیر حرکت اتمها تا حدودی تفاوت داشت. در مورد پروسه شناخت نیز نظرات آنان با یکدیگر متفاوت بود. برخلاف دموکریت که تفسیری منطقی از این پروسه می داد، اپیکور دستگاه مادی خود را بر محسوسات بنیان گذاشته بود. وی عقیده داشت که حواس یگانه راه دریافت واقعیات است و احکامی که از روی شتاب عقل صادر می شود، منشأ اصلی گمراهی است.

آموزشهای مادی اپیکور و تبیین او از معرفت انسان، او را در فراز داستای دموکریتی در فلسفه عتیق قرار داده بود.

فلسفه اتمیستی اپیکور- لوکرسیا که هرگونه پندار در مورد جاودانگی روح و دخالت خدایان در زندگی طبیعت و مردم را با قاطعیت رد می کرد؛ آشکارا صفت ضد مذهبی و روشنگرانه داشت. اخلاق هدونی^۱ بخش اصلی آن را تشکیل می داد. اخلاق هدونی اپیکور بر مبنای این برداشت استوار بود: چون زندگی در دنیا لحظه ای بیش نمی پاید، انسان بایستی بدون هراس از خدایان و دنیای پس از مرگ، عمر ناچیز را سپری کند. بدیهی است که صفت روشنگر را در مورد فلسفه اپیکور- لوکرسیا، بایستی به طور مشروط به کار برد. در واقع پیروان اپیکور، قشر بسیار کوچکی از روشنفکران عتیق بودند که خود را از زندگی سیاسی و بوروکراتیک (دیوانسالاری) دولتهای بزرگ که جانشین پولیس های یونان باستان شده بود، کنار می داشتند.

با در نظر گرفتن شرایط جوامع عتیق و جهان بینیهای مذهبی- اسطوره ای چند خدایی حاکم بر آن جوامع رابطه دموکریت- اپیکور- لوکرسیا با خدایان پانتئون سخت قابل مذاقه است. اگر اتمیستها را به عنوان ساده گرا و حتی روشنگر بخوانیم، بی قید و شرط نمی توانیم آنها را آتیه ایست^۲ به شمار آوریم. چنانکه اپیکور

۱. Hedonism (مشرَب خوشباشی) مشتق از Fedon یونانی، به معنای خوشی. نظریه ای در اخلاق که به موجب آن هر چیزی که به انسان لذت و شادی بخشد خوب است و هر چیزی که او را آزار دهد، به نظریات هدونی از قدیمترین ایام اشاعه داشت، اما در اخلاق اپیکور به اوج خود رسید...م.

۲. Athéisme: بینش فلسفی که به ماوراء الطبیعه و قدرتهای ماوراء الطبیعی اعتقاد ندارد...م.

خدایان را از نظر زیبایی و قدرت بسیار برتر از انسانها می دانست و معتقد بود که آنها در پهنه دوجهان زندگی می کنند نه به چیزی نیاز دارند و نه در امور مداخله می کنند. تنها وظیفه آنان این است که به صورت سرمشق و معبود به مردم خدمت کنند. در ازاء آن هر انسانی موظف است مانند خدایان خود فروتن و آرام باشد و با مهربانی بادیگران به سربرد.

اندیشه های فلسفی - اخلاقی ای که توسط نمایندگان استای دموکریت در فلسفه عتیق تکوین یافت به مکتب معتبر چارواکا^۱ی هند و آموزشهای وانگ^۲ چونگ^۲ چینی سخت ماننده است.

در روزگار دموکریت تدریس با مزد که سخت رایج بود در حیات معنوی پولیسیها تأثیر زیادی داشت. به ویژه آموزش فن

۱. Lokayata یا Charvaka؛ آیین مادی در هند باستان. نخستین آگاهیهای ما از این آیین از وداها و اشعار حماسی سنسکریت حاصل شده است. ظاهراً مکتب لوکایاتا توسط پربهاسپاتر حکیم اسطوره ای پایه گذاری شد. پاره ای از انتقادهای و حملاتی که وداها هدف آنهاست به چارواکای افسانه ای منسوب شده است. مطابق با این آیین همه چیز در جهان از چهار عنصر اصلی، خاک، آتش، آب و هوا (در برخی از متون عنصر پنجمی هم بدانها افزوده شده است) به وجود آمده. هر عنصری از «اتمهای» مخصوصی ساخته شده که فساد ناپذیر و تجزیه ناپذیر است و از ازل وجود داشته است. خواص هر شیء به نوع و نسبت ترکیب «اتمهای» آن با یکدیگر بستگی دارد. شعور و اعضای حسی نیز از ترکیب این «اتمها» درست شده که پس از مرگ به عناصر سازنده اش تبدیل می شود. -م.

۲. Wangchung (۱۰۴ - ۲۷ م) فیلسوف ماده گرای چینی که در کتاب خود زیر عنوان Lun-Heng با عرفان و ایمان به «آسمان» به مثابه نیروی والای هدایت کننده و مکنون پدیده ها به مبارزه برخاست. آموزشهای وانگ چونگ حاکی از این بود که همه اشیاء جهان هستی از عناصر اصلی ایجاد شده است، انسان جزئی از طبیعت است و در نتیجه تراکم این عناصر به وجود می آید و مرگ در نتیجه پراکنده شدن این عناصر پیش می آید. وانگ چونگ شناخت را نتیجه ادراک حسی می دانست و انگاره علم «لدنی» را بی پایه می شمرد. و با این نظریه که حیات اجتماعی به پدیده های خود بخودی طبیعت بستگی دارد مخالفت می ورزید. وانگ چونگ بر این عقیده بود که تاریخ به صورت ادواری توسعه می یابد، ادوار عظمت و انحطاط به دنبال یکدیگر می آید و سپس این پروسه تکرار می شود. -م.

نطق و خطابت با توجه به زندگی پویای سیاسی در شهر کهای یونان گسترش زیادی داشت. به این معلمان سوفسطایی می گفتند. سوفیست^۱ یاسوفسطایی که معنای لغوی آن حکیم است ناسده پنجم پیش از میلاد معنای دقیق خود را حفظ کرده بود. اهمیت سوفسطاییان در این بود که آنها مرکز ثقل فلسفه را در قلمرو مردم شناسی به مسائل مربوط به انسان و معرفت او سوق دادند. سوفسطاییان تأکید می کردند که مفاهیم انسانی، هنجارهای اخلاقی و نهادهای سیاسی زمان آنها نسبی است. پروتوگوراس عقیده داشت که معیار همه چیز انسان است. وی با پایه گذاری احکام ذهنی گرا^۲ و نسبیت گرا^۳ اعلام می کرد که حقیقت جهان شمول و در نتیجه معیار عامی برای رفتار همه انسانها نمی تواند وجود داشته باشد.

سقراط حکیم بزرگ نیز در همان روزگار می زیست (۴۶۹-۳۹۹ ق.م). وی نخستین فیلسوف آتنی بود که آموزشهای خود را به طور شفاهی اشاعه می داد. او با نمایندگان اقشار مختلف جامعه آتن گفتگو می کرد اما چیزی از اندیشه های خود را نمی نوشت. ما سقراط را فقط از روی نوشته های افلاطون، گزنفون، ارسطو و دیگر منابع باز می شناسیم. سقراط را می توان به همان راستای اندیشه فلسفی که سوفسطاییان ایجاد کرده بودند متعلق دانست. اما او با تأکید بیشتری نسبت به آنان فلسفه خود را به انسان، زندگی، رفتار و معرفت او اختصاص داده بود. سقراط با در نظر گرفتن سستی تعالیم فلسفه طبیعی فلاسفه سلف و معاصر خود پوچی

و بیهودگی تمام آنها را افشا می‌کرد، چرا که تجربه مستقیم بیشتر نظریات فیلسوفان مزبور میسر نبود. سقراط که در طریق ایده آلیسم گام برمی‌داشت این اندیشه را اشاعه می‌داد که به‌طور کلی معرفت بر طبیعت برای انسان میسر نیست و فقط خدا قادر است بر طبیعت معرفت یابد. وی عقیده داشت که فقط خدا شایسته داشتن لقب سوفیست (سوفسطا یا حکیم) است. از اینرو خود را فقط «فیاسوف» یا دوستدار حکمت می‌خواند. سقراط با تکرار کلام حکیمانه کهن «خود را بشناس»، پژوهش در زمینه اخلاق، معرفت و زندگی انسان را شایسته فلسفه می‌شمرد. از اینرو برخلاف سوفسطاییان عقیده داشت که حقیقت همه شمول و مطابق با آن هنجارهای اخلاقی همه شمول می‌تواند وجود داشته باشد و هر دو اینها در اعماق وجود انسان ریشه دارند. حکمت فیلسوف بایستی به دنبال آن باشد که هر گونه آشفتگی ذهنی را زدوده و به حقیقت همگانی مفهوم همه و بالاتر از آن به هنجارهای اخلاقی همه شمول دست یابد.

سقراط طریقه جستجوی حقیقت و نیل به آن را بسط داد و آن را شیوه «دیالکتیک» (مشتق از فعل دیالگوهای یونانی به معنای مباحثه و جدل) نامید. شیوه دیالکتیک عبارت بود از جستجوی بی‌وقفه حقیقت. و این به عقیده او تنها باغلبه بر تناقضات در قضاوتها و تصحیح مفاهیم و ادراکات میسر می‌شد. اندیشه های سقراط در ایده آلیسم عینی شاگرد او افلاطون بسط یافت. بیشتر تألیفی که از افلاطون به جای ماند به صورت گفتگوهای هنرمندانه متعالی است

که خود گواه بر نزدیکی و پیوند خلاقیت فلسفی با خلاقیت هنری در زمان عتیق می باشد. افلاطون در مقایسه با استاد خود عرصه کاربرد و استعمال مفاهیم کلی را وسیعتر کرد. شاگرد بزرگ سقراط به ارزش مفاهیم کلی نه تنها در زمینه علم الاخلاق، بل در دیگر دانشها به ویژه در ریاضیات پی برده بود (در این مورد او مدیون فیثاغورس بود). عمده ترین خدمت افلاطون به تاریخ فلسفه علمی این بود که به نقش تعیین کننده علم به کلیات پی برده بود. اما با اینکه اهمیت اکتشافات افلاطون در فلسفه زیاد بود این نکته را بایستی در نظر بگیریم که او عقیده داشت مفاهیم کلی حاصل از انعکاس اشیاء واقعی در ذهن انسان و روابط اشیاء با یکدیگر و با انسان نمی باشد، بلکه موجودات بی جسمی است که ایدوس (مثل) نام دارد و همینهاست که جهان هستی واقعی را می سازد. فیلسوف ایدوس را با ایده یا انگاره برابر می دانست.

افلاطون می گفت که اشیاء ملموس پیرامون انسان که در زندگی روزانه توسط حواس او درك می شود غیر واقعی است و تنها انعکاس و سایه ناقصی از صور مثلی این اشیاء است. اما مثل بر خلاف این ملموسات که متغیر است و در حقیقت سایه ای از آنهاست، جاودان و لایتغیر است. حقیقت راستین آنها در همین است. فیلسوف ماده کاملاً منفعل را که به خلاء و لا وجود تعبیر می کرد، درست نقطه مقابل دنیای مثل به شمار می آورد. وی اعلام می کرد که ماده منفعل باعث می شود که هر مثل واحد به کثیری اشیاء محسوس تجزیه شود. این اشیاء آمیزه ای از وجود و لا وجود، مثل فاعل و ماده

منفعل است. ثبات، حقیقت و زیبایی به‌مثال مربوط است درحالی که عدم ثبات، دروغ و زشتی از ماده منشأ می‌گیرد. مثل به‌سان صور اول و بیجسم اشیاء و غایت آنهاست که اشیاء در قالب آن وجود خاکی گذرای خود را متجلی می‌سازد. در این گذر حقیقت فقط تامیزانی که شیء و از صورت آرمانی و غایی خود پیروی کرده باشد، نمایان می‌شود. افلاطون در مقابل اصل جبرگرایی ادموکریت - که او می‌پنداشت هیچ‌گونه معرفتی بیرون از سلطه آن نیست - اصل غایت^۲ را عرضه داشت.

افلاطون معتقد بود که مثل غایت همه اشیاء و نمودهاست. در دنیای مثل فقط يك غایت وجود دارد که در عین حال غایت و هدف تمام کائنات است. این غایت والا نیکی و فضیلت است (در اینجا منشأ اخلاق دستگاه فلسفی افلاطون و وابستگی آن با آموزشهای سقراط کاملاً مشهود است).

ایده آلیسم افلاطون باعث می‌شد که او نظرات خود را به اساطیر نزدیک سازد. مباحثات او آکنده از نمادهای اسطوره‌ای بود. (وی بخشی از این نمادها را برای تبیین افکار خود به کار می‌برد). او در مباحثه بسیار مهم خود با تیمائوس، خود اسطوره‌ای عظیم آفرید و آن را دمیورژ^۳ (سازنده، خالق) نام نهاد. افلاطون می‌گفت:

1. Determinism

۱. Teleology: نظریه‌ای که به موجب آن همه پدیده‌های طبیعت هدفمند است. بنابر این نظریه نه تنها انسان بلکه همه پدیده‌های طبیعت توسط علت غایی رهبری می‌شوند و این پدیده‌ها هر کدام روحی ویژه خود دارند. افسان به‌شیوه آگاهانه هدفی را برمی‌گزینند اما هدف و غایت در طبیعت ناآگاهانه اختیار می‌شود. نظریه غایت با هیلوئوئیسم نظریه وحدت روح Panpsychism و وحدت وجود پیوندی نزدیک دارد. -م.

3. Demiurge

دمیورژ که در دنیای مثل است و ماده منفعل را زیر سلطه خود دارد، مایل است که فضیلت فقط در دنیای مثل نباشد، بلکه به نحوی در جهان بیرون که همو آفریده است انعکاس یابد. دمیورژ سازنده جهان واحد است که روح جهانی آن را زنده نگاه می دارد و آن را اداره می کند.

ایده آلیسم افلاطون بر آموزشهای مربوط به معرفت او نیز سلطه داشت. او به دنبال پارمنیدس، اما به نحوی بنیانیتراز او ادراک حسی را کاذب می شمرد و عقیده داشت که چنین شناختی از نظر معرفتی ارزشی ندارد. شناخت راستین جهان بی نقص مثل فقط به یاری عقل ممکن است. فقط شناخت عقلی متکی بر مفاهیم کلی را می توان با دانش مربوط دانست، در حالی که شناخت حسی چیزی جز پندار نیست. شناخت عقلی که با شناخت حسی ارتباطی ندارد، ذاتی است و در ژرفای روح انسان ریشه دارد. افلاطون پندارهای ارفئوسی- فیثاغورسی مربوط به بیماری روح را بسط داد. وی روح را تنها مأوای علم می دانست و عقیده داشت که روح با جهان مثل خویشی دارد و تا پیش از استقرار در کالبد انسان در جهان مثل به کمال می- رسد. پس از استقرار در کالبد انسان که برای او به منزله زندانی است، گنگ می شود. تحت تأثیر محسوسات رفته رفته به خود می- آید، به دنیای اشیاء که تا حدودی شبیه به مثل است می نگرد و دنیای مثالی^۱ را به یاد می آورد. بدین سان معرفت چیزی جز این یادآوری نیست که توسط روح بیمارگ صورت می گیرد.

در اینجاست که ایده آلیسم افلاطون به ذروه^۱ او ج خود می‌رسید. او روح انسان را به سان موجودی غیرمادی و جاودان می‌انگاشت. بدین سان بود که تعارض میان جهان‌بینی افلاطون و دموکریت، داستای افلاطون و داستای دموکریت آشکار می‌شد.

دیالکتیک از نظر افلاطون وسیله^۲ شناخت جهان^۳ مثل بود. او شیوه^۴ دیالکتیکی (جدلی) استاد خود سقراط را به تئوری شناخت ماوراء حسی منحصر ساخته و آن را وسیع‌تر کرد. مسئله^۵ نقش مفاهیم کلی در شناخت حقیقت اساس شیوه^۶ دیالکتیکی را تشکیل می‌داد. وظیفه^۷ دیالکتیک از نظر افلاطون فقط افشای تعارضات در قضاوت‌های مردم نبود بلکه آشکار ساختن ماهیت متعارض مفاهیم والا چون هستی، حرکت، سکون و تغییر نیز از وظایف آن بود. آموزش‌های افلاطون درباره^۸ عینیت^۹ تعارضات ذاتی مفاهیم عمده^{۱۰} فلسفی در تاریخ تکوین دیالکتیک نقش مهمی داشت.

ارسطو شاگرد افلاطون، بزرگ‌ترین فیلسوف و دانشمند یونان باستان به شمار می‌آید. افکار و آراء او در سیر فلسفه در جهان عتیق و نیز فلسفه^{۱۱} کشورهای مسیحی و مسلمان در قرون وسطی تأثیری بارز داشت. آثار ارسطو با اندیشه‌های علمی پخته و کامل مشخص است. «ترمینولوژی»^{۱۲} فلسفی در این آثار بسط یافته و اثری از نمادهای اسطوره‌ای در آنها نیست.

آثار این اندیشمند بزرگ در واقع بمنزله^{۱۳} جمع بست میراث علمی - فلسفی یونان باستان پیش از او بود. دامنه^{۱۴} مسائل علمی‌ای

که در این آثار مورد بررسی قرار گرفته، بسیار وسیع است. اختر-شناسی، مکانیک، فیزیک، زیست‌شناسی، جانورشناسی، روانشناسی، اقتصاد سیاسی، هنر، اخلاق، جامعه‌شناسی همه جزو مسائلی بود که ارسطو بدانها می‌پرداخت. این فیلسوف در تکوین و تکمیل منطق که از نظر او متدولوژی شناخت علمی و کامل‌ترین مقدمه بر فلسفه بود، سهم عمده‌ای داشت.

سطح علوم دریونان آن روزگار تا آن اندازه بالا بود که به ارسطو امکان داد برای نخستین بار در تاریخ فلسفه به رده‌بندی علوم همت گمارد. او سعی می‌کرد ارتباط متقابل دانش‌هایی چون فلسفه، ریاضیات و فیزیک (دانش طبیعت) را - که به عقیده او کاملاً نگرشی بود - تعیین کند. ارسطو فلسفه را به مثابه علمی کاملاً نگرشی درباره اصول کلی هستی تعبیر کرده و آن را فلسفه اولی نامید (بعدها در سده نخست پیش از میلاد نام آن به متافیزیک^۱ تغییر کرد. زان پس آثار عمده این متفکر را با همین نام می‌خوانند) و از ریاضیات و فیزیک که علم به صفات ملموس تر هستی بود جدا ساخت و اینها را فلسفه ثانی خواند. ارسطو اصول فلسفه اولی را تعبیر کرده و آن را شالوده تئوریکی فلسفه ثانی - ریاضیات، فیزیک و دیگر علوم - به شمار می‌آورد.

ارسطو در تدوین اصول فلسفه اولی تمام مفاهیم فلسفی را که از گذشته به او رسیده بود، نقد می‌کرد. بیش از همه تئوری مثل افلاطون، معلم خود را به باد حمله می‌گرفت و گسیختگی و انتزاع مثل به مثابه جوهر اشیاء را از خود اشیاء و تقابل و تعارض دادن آنها

را با یکدیگر بی پایه می شمرد. برخلاف افلاطون در عینیت و واقعیت وجودی اشیاء تردید نداشت و آنها را نه کاذب و نمادی بل موجوداتی واقعی می دانست. اظهار نظر او در این مورد سخت به تفکر مادی نزدیک بود. به پیروی از افلاطون اهمیت عظیم مفاهیم کلی را مورد تأکید قرار می داد. اما معرفت از نظر او همانا جستجوی واقعیت جهان ملموس و وحدت اشیاء بود. برخلاف افلاطون او درک عمومیت و وحدت را در ادراکات حسی انسان مسئله ای مهم می دانست.

مهمترین مسئله در فلسفه اولی ارسطو بررسی وحدت و عمومیت در صورت اشیاء بود. او می گفت که صورت چیزی است که به ما امکان می دهد شیء یک مقوله را از شیء مقوله دیگر باز شناسیم. در این مفهوم ماده منفرد کننده و صورت تعمیم دهنده است. صورت تنها در وحدت با ماده است که وجود دارد و هر شیء ملموس همواره وحدتی از ماده و صورت می باشد. مثل افلاطونی به مثابه چیزی جدا از اشیاء در فلسفه ارسطو به صورت یعنی ذات درون و جدا نشدنی اشیاء تبدیل گردید. در این مناسبت بود که فیلسوف در باره علت های مادی و علت های صوری سخن می گفت. ارسطو در بررسی طبیعت آلی همواره فعالیت حیاتی انسان را در نظر داشت و می خواست علت های مولد یا محرکی را که به پندار او ماده به واسطه آنها با صورت پیوند می یافت پیدا کند. علاوه بر اینها وی معتقد بود که در هر فعل حرکت و نقطه شروع به اندازه نتیجه غایی اهمیت ندارد. او تمام تحولات جهان طبیعت را از روی الگوی افعال غایت مند انسان تعبیر می کرد. و می گفت هر چه در طبیعت تکوین می یابد بنا بر هدف و غایت معینی

است. نتیجه اینکه هرچیزی هدف و علت غایی دارد. ارسطو در بررسی علت مادی به داستای دموکریت و در بررسی علت غایی به داستای افلاطون نزدیک می شد. اما فلسفه اولی ارسطو در کل خود به فلسفه افلاطون بیشتر نزدیک بود تا فلسفه دموکریت. ارسطو معتقد بود که علت‌های صوری، مولد و غایی همه در علت صوری بایکدیگر وحدت می یابد. هم از اینرو است که صورت، در فلسفه ارسطو به عنوان علت مولد و علت غایی مورد بررسی قرار می گیرد. در هر شیء مجزا، ماده و صورت مقولات مرتبط با یکدیگر است. آنچه برای یکی صورت است ناگزیر برای دیگری ماده خواهد بود. برای مثال آجر برای خانه ماده است که خانه با آن ساخته می شود، اما برای خاك که خود از آن ساخته شده صورت است. در طبیعت همه چیزها به سان صورت و ماده با یکدیگر مرتبط است. همه اشیاء طبیعت از وحدت آنها به وجود می آید. این وحدت به سان صورت‌بندی دایمی و بی انقطاع مواد است که امکان را به واقعیت تبدیل می کند. نزدیکی ارسطو به داستای افلاطون بیش از همه در اینجا بود که او صورت را به مثابه آغاز جاوید و فعال و ماده را آغاز منفعل می شمرد.

ارسطو معتقد بود که وحدت ماده و صورت پروسه‌ای است که در تمام جهان تحقق می یابد و خود آغاز و غایتی دارد. آغاز آن که ماده اول نام دارد به حواس محسوس نیست این ماده اول مجهول به هر صورتی در می آید (حتی به صورت عناصر اصلی آب، خاك، هوا و آتش). بدین سان ماده اول کاملاً فعل پذیر است و امکان محض

به شمار می آید. به طوری که بدون آن، هیچ يك از پروسه های بعدی؛ تشکیل، پیدایش و سازمانبندیهای عالیترو کاملتر ممکن نمی باشد. این پروسه به صوت فعالی ختم می شود که هیچ صورتی را نمی توان بالاتر از آن تصور کرد. ارسطو این آخرین صورت را که خالی از هر گونه صورت مادی است خدا می خواند. بدیهی است که خدای مذکور خدای فلسفی است نه خدای اسطوره ای (در همین ارتباط مؤلف متافیزیک فلسفه اولی خود را الهیات^۱، یعنی معرفت خدا می خواند و این اصطلاح را ابداع می کند) و فعل آن کاملاً نظری و فکری است. خدای ارسطو خود اندیشه و اندیشمند به خودی خود است؛ ذهنیت و عینیت در او مستتر است. به نظر ارسطو خدا به هیچ رو خالق جهان و ازلی در زمان نیست. خدا فقط محرك نخستین طبیعت است اما نیروی محرك او از خود می باشد. خدا آخرین هدف، غایت آرمانی (ایده آل) است که کل طبیعت خاکی متوجه به آن است و انسان از هر چیزی به او نزدیکتر و در میان مردم فیلسوف که حقیقت را به خاطر نفس حقیقت جستجو می کند بیشتر به او نزدیک است. اما حتی فیلسوف نیز کم و بیش تحت تأثیر کششهای مادی واقع می شود، از اینرو داهیتترین اندیشمندان نمی توانند آنچه را که انحصاراً در حیطه اقتدار عقل اول و صورت اول یعنی خداست، تجسم کنند. در بررسی این صورت عالی فاقد جسم که محرك نخستین در تکوین جهان است، ارسطو بیشك ایده آلیست می باشد. اما ایده آلیسم او نسبت به ایده آلیسم افلاطون که مثل واهی و انگاره ای را در برابر

جهان اشیاء کثیر و واقعی قرار می‌دهد، کمتر انتزاعی است. اولیانیف در این باره چنین نوشته است:

مسلماً این ایده‌آلیسم است اما عینی‌تر و عام‌تر از ایده‌آلیسم افلاطون، که در فلسفه طبیعی اغاب به ماتریالیسم نزدیک می‌شود.

آموزشهای ارسطو تمام قلمروی طبیعت و تمام زمینه‌های دانش را در برمی‌گرفت. منطق ارسطو (در این زمینه دموکریست، سقراط و افلاطون سلف او محسوب می‌شوند) در تاریخ فلسفه اهمیت عظیمی دارد. بدون آن در زمان عتیق و قرون وسطی هیچ‌یک از فلسفه‌های خردگرا (عقلی) نمی‌توانست به وجود آید. محتوای اصلی منطق ارسطو نظریه قیاس و استنتاج بود. قیاس و استنتاج بر آن دسته از دریافتهای اندیشه استوار بود که در آن زمان ریاضیات و چند دانش دیگر از آنها بهره می‌گرفت. توسعه منطق استنتاجی نشان دهنده سیطره جنبه نظری تفکر علمی - فلسفی و تقریباً فقدان علم تجربی بر طبیعت، در آن زمان بود. آموزشهای مربوط به استدلال هسته مرکزی این منطق را که بر استنتاج عقلی^۱ تکیه داشت، تشکیل می‌داد.

ارسطو در مورد تکوین جهان نظریه‌ای را اشاعه می‌داد که به موجب آن جهان ما یگانه جهان و در نتیجه کرانمند انگاشته می‌شد. و همین کرانمندی، وحدت غایت جهان را که به پندار ارسطو

در وجود محرك اول جهان هستی یعنی خدا مستتر بود، تأمین می کرد. ارسطو معتقد بود که زمین ساکن کره سان در مرکز دنیا قرار گرفته و ماه، خورشید و ستارگان بر کرات^۱ مخصوصی به گرد آن می چرخند. کره های ستارگان نسبت به یکدیگر ثابت که محرك نخستین یزدانی در ورای آنها واقع شده، دنیای ما را مسدود می سازند. نظریات سماوی ارسطو در دستگاه نجومی بطلمیوس (سده دوم) گسترش یافت. این دستگاه نظریات نجومی در سرتاسر قرون وسطی تا زمان اکتشافات کپرنیک و گالیله جزم (دگم) خلل ناپذیر به شمار می آمد. نظرات دیگر ارسطو درباره ماهیت جهان نیز مدت ها بر اذهان سیطره داشت. به موجب این نظرات، زمین و تمام جهان زیر ماه از چهار عنصر پست - خاک، آب، هوا و آتش - و ماه و دنیای فراز ماه از عنصر کامل پنجم - اثير - تشکیل شده است. در جهان متشکل از این عناصر مختلف حرکات مختلفی صورت می گیرد. در پهنه زیر ماه حرکات ناقص و بر خطوط منحنی و شکسته منطبق است و در پهنه فراز ماه حرکات کاملتر دایره ای است.

ارسطو در دانش طبیعت زنده به عنوان یک طبیعیدان آزمون کننده طبیعت نظرات عمده ای از خود به میراث گذاشت. وی در تعبیر افکار خود در این زمینه از اصول الهیات استفاده می کرد. ارسطو به منظور غلبه بر عقاید ساده انگار هیلاوزوئیستی طبیعت زیستمند را از طبیعت نازیستمند ممیز کرد. وی اعتقاد داشت که طبیعت زنده دارای سه نوع روح است: روح نباتی که کارکرد آن

تغذیه و تکثیر است و ذاتی نباتات می باشد؛ روح حسی که ذاتی جانوران است که علاوه بر کارکردهای روح نباتی، کارکرد حسی نیز دارد؛ روح معقول که ذاتی انسان است افزون بر کارکردهای دو نوع روح یاد شده کارکرد تفکر و شناخت را نیز دارد.

ارسطو گرچه در آموزشهای مربوط به شناخت خردگرا بود، اما در عین حال به سان آزمونگر طبیعت خردگرایی را با عناصر حس گرایی^۱ درمی آمیخت.

در صفحات پیش به چند مکتب فلسفی که در عصر بعد از ارسطو و پس از عصر هلنی، در آتن پیدایش یافت، اشاره کردیم. این مکاتب- مکاتب اپیکور، رواقی، شک (پیرون بنیانگذار مکتب اخیر جوانترین معاصر ارسطو بود)- در کنار مکاتب افلاطون (آکادمی)^۲ و ارسطو (مشایی)^۳ اشاعه داشت. در مکاتب فلسفی نو بنیاد هدفهای فلسفه نیز تغییر کرده بود. مکتب رواقی و مکتب اپیکور هر کدام آموزشهایی مختص پدیده های طبیعت (فیزیک) و معرفت (که در نزد رواقیان منطق و نزد پیروان اپیکور قانون^۴ نام داشت)

1. Sensualism

2. Academia

۳. Peripatetikos مشتق از Peripatetikos یونانی به معنای تحقق یافته در حین حرکت. پیروان فلسفه ارسطو. این نام از اینجا منشأ می گرفت که در مکتب فلسفی ارسطو (Lyceum) که در ۳۳۵ پیش از میلاد تأسیس شده بود، آموزش در حین راهپیمایی صورت می گرفت. مکتب مشایی نزدیک به هزار سال (تا ۷۲۰ میلادی) پایدار بود و مرکز بزرگ اشاعه علوم عتیق به شمار می آمد. بزرگترین رهبران این مکتب (مدرسان) پس از مرگ ارسطو عبارت بودند از: تئوفراستوس افسی (۲۸۶-۳۷۱ ق.م.) که بیشتر به خاطر پژوهشهای گیاهشناسی مشهور شده است؛ استراتو لامپاسکوسی (۲۷۰-۳۰۵ ق.م.) که گرایش ماتریالیستی را در فلسفه ارسطو بسط داد؛ آندرو نیکوس رودسی (سده نخست ق.م.) که آثار ارسطو را بدون ساخت؛ اسکندر آفرودیسیایی (پایان سده دوم و آغاز سده سوم میلادی) که با بینش ماتریالیستی فلسفه ارسطو را تفسیر کرد.- م.

4. Canon

داشتند، اما اصول موضوعه آنها زیر سیطره مفاهیم اخلاقی بود. این مفاهیم در زمان باستان و همچنین در قرون وسطی از اهمیت زیادی برخوردار بود؛ چرا که مستقیماً با زندگی انسان پیوند داشت. مسائل مربوط به شناخت طبیعت و مسائل منطق مانند پیش صرفاً خصوصیت نظری داشت و نمی توانست مفهوم عملی داشته باشد. اصحاب شك به طور اصولی در پی شناخت طبیعت نبودند، چرا که اشیاء را غیر قابل شناخت می انگاشتند. از اینرو همه نظرات آنان در باره طبیعت جز خیالبافیهای جزمی نبود. آنها در باره شناخت نیز هیچ گونه نظریه ای را ایجاد نکردند بلکه برعکس اصول و روشهای شناخت را آماج حمله و انتقاد قرار دادند و بدین سان نظرات جزمی (یا دگماتیک؛ این اصطلاح توسط همانها باب شد) دیگری را به وجود آوردند. لازم به توضیح است که انتقادهای آنان گرچه اصولی نبود اما از حدت و ویژه ای برخوردار بود که در آن روزگار غلبه ناپذیر می نمود. اصول فلسفی که اصحاب شك ایجاد کردند (به ویژه اصحاب شك پیشین چون پیرون و تیمون) همچنان زیر سیطره مفاهیم اخلاقی بود.

اکنون لازم است اندکی درباره آموزشهای رواقیان در مورد فیزیک و اخلاق گفتگو کنیم. فیزیک از نظر آنان عبارت بود از بررسی منتظم طبیعت که توسط نخستین فیلسوفان یونان (به ویژه هراکلیت)، و سپس ارسطو، تدوین شده بود. متمایز از پیروان اپیکور که بنا بر نظرات اتمیستی خود جهان را پهنه بیکران تهی می پنداشتند که دستخوش جنبش دائمی اتمهاست، رواقیان بر آن

بودند که تمام پهنه جهان (کوسموس) از چهار عنصر سنتی، خاک، آب، هوا و آتش پر شده که دو عنصر نخستین آن منفعل^۱ و دود دیگر فعال^۲ است. آنها، هیلوزوئیسم، بینش معتبر دردوره عتیق را بسط داده و برای هوا - آتش خرد قائل شدند و آن را پنو^۳ (نفس گرم)، لوگوس و خدا نامیدند. بدین سان آشکار می شود که ماتریالیسم فلسفه طبیعی رواقی چیزی جز مذهب وحدت وجودی نبوده است. پیروان اپیکور مانند دموکریت به کثرت بی پایان و بیکرانی جهان معتقد بودند. با این حال متمایز از دموکریت که تصادف محض را در حرکت اتمها دخیل می دانست، اپیکور در تلاش برای رهانیدن انسان از هر گونه وحشت از زمره وحشت در برابر ضرورت تقدیر، جنبش اتمها را به گونه ای دیگر تعبیر کرد: جنبش اتمها در خلا^۴ جهانی، چنانکه دموکریت می پنداشت بی انتظام نبوده بلکه از فراز به زیر افتاده خود به خود با زاویه ناچیزی از مسیر اولیه منحرف می شود و بدین سان امکان تصادم و اتصال آنها پیش می آید. این انحرافات خود به خودی اتمها ساده ترین الگو از رفتارهای انسانی بود. اپیکور ولو کرسیوس معتقد بودند که انسان از اراده آزاد برخوردار است.

رواقیان نظریه ای مخالف با نظریه ضرورت طبیعی و فعالیت انسان اشاعه می دادند. آنها با بسط بینش هراکلیت از این عقیده پیروی می کردند که لوگوس سرنوشت محتوم است. اما انگاره تقدیر در نظر رواقیان با انگاره ضرورت دموکریت تفاوت داشت. فیلسوفان

رواقی به پیروی از ارسطو معتقد بودند که فقط يك جهان واحد وجود دارد که در ورای آن خلأ است. در این کوسموس (جهان) واحد زنده که پنو در آن دمیده است، خدا - لوگوس در پس تقدیر ایستاده است که به سان دم - آتش معقول همه رویدادهای جهان محتوم را رهبری می کند و همه انگیزه ها را به هدف سوق می دهد. بدین سان جبرگرایی يك سویانه رواقیان که ادغام و اتصال بی واسطه انگیزه و عمل در جهان محتوم بود به نظریه ای غایت گرا (تلهولوژیک) مبدل گردید. این بینش در مکتب رواقی باستان (سده سوم تا دوم پیش از میلاد) مکتب رواقی میانه (پایان سده دوم و سده یکم پیش از میلاد که بزرگترین نماینده آن پوسیدونیوس بود) و سپس در مکتب رواقی رومی (سده یکم تا دوم میلادی که سنکا، اپیکتتوس و مارك اورل نمایندگان عمده آن بودند) گسترش یافت.

این اصول بنیان آموزشهای اخلاقی - اجتماعی رواقی را تشکیل می داد. یکی از مسائل عمده فلسفه رواقی تأکید بر برابری همه انسانها و حتی خدایان پانتئون چندین خدایی یونان باستان در برابر تقدیر - لوگوس بود. رواقیان با جدا شدن از سوسیومر فیسم فلسفه باستان، کوسموس را به مثابه یگانه حکومت جهانی انگاشته و خدایان و انسانها را شهروندان آن به شمار می آوردند. در دوره پادشاهیهای مقتدر هلنی و سپس امپراتوری عظیم روم که سرزمینها و کشورهای بیشمار با ملیتهای گوناگون را زیر سلطه داشت، گرایش در اخلاق پدید آمد که جهان وطنی (کوسموپولیتانیسم)^۱، به یونانی

یعنی شهروند جهان) نام داشت. این گرایش نخست در عصر سوفسطاییان و سقراط پیدایش یافت و یکی از شاگردان او به نام آنتیستن^۱، که بانی مکتب کلبی^۱ بود و رواقیان از آن مکتب سخت متأثر بودند، آن را به روشنی بیان کرد. این اصطلاح در زمان عتیق احتمالاً مفهوم ارتجاعی امروزی را نداشته است.

عمل تقدیر - لوگوس چیرگی ناپذیر آزادی و اختیار را از انسان سلب می‌کرد. با این حال برای برخی از مردم، قهرمانان و حکیمان که به درك آن نایل می‌شدند، آزادی میسر بود. این آزادی به آزادی روح تعبیر می‌شد. در متون فلسفی سنکا^۲ این تعبیر به چشم می‌خورد که تقدیر کسی را که با آن همراه است هدایت می‌کند و کسی را که در برابر آن درمی‌ایستد به دنبال خود می‌کشانند. آزادی روح تنها با ادراك تقدیر محتوم کسب نمی‌شود بلکه بسا چیره شدن بر امیال و ریشه کن کردن آنها در نتیجه این ادراك تحقق می‌یابد. ضابطه اساسی اخلاق رواقی: زیستن همساز با طبیعت، با چنین ادراکی پیوند داشت. اخلاق اپیکور اخلاق خوشباشی (نه در

۱. Cynics: یکی از مکاتب فلسفی یونان باستان (سده چهارم ق. م.)، پیروان آنتیستن Antisthenes. دیوژن سینوپلی Diogene of Sinope یکی از نامورترین کلبیها بود. مکتب کلبی نظریات افشار دموکراتیک جامعه برده‌داری را منعکس می‌کرد. آنها رویگردانی از هنجارهای اجتماعی، چشمپوشی از ثروت، شهرت و تمام لذات جسمانی را پایه و اساس خوشبختی و فضیلت می‌شمردند. - م.

۲. Lucius Annaous Seneca (۴ قبل از میلاد تا ۶۵ بعد از میلاد). نماینده عمده مکتب رواقی روم و مربی ولله لرون که بعدها به دستور همو به قتل رسید. آثار به‌شمار او و بزرگترین آنها *Epistolae morales ad Lucilium* به صورت اصلی محفوظ مانده است. سنکا به مسلک وحدت وجودی مکتب رواقی یونان گرایش یافته بود و جهان را تنها واحد مادی و عقلی کامل به‌شمار می‌آورد. او معتقد بود که انسان با حل مسائل اخلاقی است که می‌تواند به آرامش و خلصه روح atarxia برسد. سنکا سعی می‌کرد اصول اخلاق خود را که در نهاد، فردی بود با اهداف اجتماعی و دولتی سازش بدهد. اخلاق سنکا بر جهان‌بینی مسیحی تأثیر عظیمی بر جای گذاشت. هم از اینرو بود که انگلس او را عموی مسیحیت می‌خواند. - م.

مفهوم عامیانه آن) و در برابر اخلاق رواقی، اخلاق وظیفه و تکلیف بود. ضابطه اساسی اخلاق رواقی تأکید می کرد که پاداش نیکی خود نیکی است.

توسعه و تکامل آموزشهای رواقی - از فلسفه رواقی باستان به میانه و سپس به متأخر - در این راستا بود که رفته رفته از نفوذ عناصر ماتریالیستی آن کاسته شده و نقش تقدیر در آنها افزایش یافت. انگاره تقدیر - لوگوس توسط سنکا و سپس مارک اورل به مشابیه عقل (نوس) هدایت کننده جهان تعبیر گردید. اصطلاح اخیر در فلسفه یونان باستان پیدایی یافت که آناکساگوراس آن را با بینش مادی و افلاطون با بینش ایده آلیستی بیان کردند. در طی تکامل فلسفه رواقی علاقه به مسائل منطق و شناخت کمتر گردید به طوری که در فلسفه رواقی متأخر این مسائل تقریباً ناملاحظه ماند. در ازاء اخلاق و آموزشهای اخلاقی (این گرایش به ویژه در فلسفه سنکا و اپیکتوس چشمگیر است) اهمیت بیشتری می یافت.

در باره فلسفه مادی - در اینجا بایستی پیش از همه از مکتب اپیکوریسم متأخر یاد کنیم - لازم به توضیح است که هیچ گونه انگیزه ای برای توسعه آن به کمک یافته های علمی نبود. نقش و اهمیت علوم در سده نخست تاریخ ما با مقایسه با عصر هلنی (سده های دوم و سوم پیش از میلاد) بسیار کمتر شده بود. علت این امر این بود که برخی از نمایندگان طبقه حاکم اخلاق خوشباشی (هدونیستی) اپیکور را به صورتی یکجانبه و عامیانه تعبیر کرده و در واقع آن را تحریف کرده بودند.

در آن زمان بود که فلسفه عتیق تحولات عمیقی را می گذراند. این تحولات پیش از همه به نیرومند شدن جهان بینی مذهبی وابسته بود. با تکوین پادشاهیهای مقتدر هلنی و سپس امپراتوری «جهانی» روم و بوروکراتیسم (دیوانسالاری) ذاتی آن و تشکیل واحدهای شغلی مسدود زمینه مساعدی برای اشاعه اندیشه های اخلاقی - ذهنی فراهم گردید. و مذهب در این زمینه فلسفی بود که توضیح یافت. پروسه تکوین و رشد جهان بینی مذهبی در سده یکم پیش از میلاد آغاز شده و در سده های نخست تاریخ ما دنباله داشت. اپیکوریسم به طور یقین بیرون از حیطه نفوذ این عامل بود چرا که با هیچ يك از تصورات مذهبی آمیزشی نداشت. در مورد مکتب شك (البته در مفهوم و محتوای عتیق آن) نیز این توجیح را می توان قبول کرد. مکتب رواقی در حیطه تأثیر این عامل یعنی جهان بینی مذهبی بود. این تأثیر در راستای فلسفه افلاطون بیشتر از دیگر راستاها بود.

هنگامی که اپیکوریسم و حتی مکتب رواقی عناصر ناتورالیستی (مادی) خود را همچنان حفظ کرده بودند، فلسفه افلاطون^۱ توسط فلوطین از عرصه فلسفه دنیای عتیق بیرون آورده شد، نو شد و نوافلاطونی نام گرفت. و آموزشهای کاملاً نظری معارض باتبیین حسی شناخت در انثاد فلوطین و اساس اول الهیات پروکلو س سيطرة کامل داشت. این صفت اساسی ایده آلیسم عتیق در گفتگوهای فلسفی افلاطون منعکس شده بود. از اینجاست که نوافلاطونیان پیش از همه منتظم ساختن اندیشه های افلاطون را بر عهده گرفتند. اما فلوطین و

پیروان او، در عین حال انگاره‌های جدیدی را به وجود آوردند و دستگاه نسبتاً منتظم انگارگرایی عینی را با عناصر عرفانی فراوان بنیان گذاشتند.

ایده آلیسم نوافلاطونی پیش از همه در آموزشهای مربوط به هستی تجلی یافت. به موجب این آموزشها مقوله وحدت والاترین مقوله جهان بود. این مقوله به عنوان ازل کاملاً بیجسمی تصور می شد که شناخت آن از حیطة فکر انسان دور بود و انسان فقط می توانست به حقیقت هستی آن به مثابه ازل بیجسمی که به هیچ چیز وابسته نیست اما پروسه های جهان وابسته به آن است، پی ببرد. مراحل شکل گیری این مفهوم، طاق در فلسفه متقدم یونان باستان در آموزشهای مربوط به خلقت محض پارمنیدس، انگاره فضیلت افلاطون که آن را به خورشید جهان آرمانی یا مثالی (ایده آل) تمثیل می کرد و در صورت عالی عقل اول ارسطو می گردید. در فلسفه نوافلاطونی نیز به سان همه این دستگاههای فلسفی، وحدت مطلق به هیچ روی به مثابه شخصیت ماوراءالطبیعی انگاشته نمی شد.

پروسه تکوین واحد به دنبال نمودهای جهانی در آموزشهای نوافلاطونی پروسه صدور نام داشت که در نتیجه تکمیل بی انقطاع منبع واحد کارمایه جهانی (فلو طین اغلب آن را با نماد خورشید مجسم می ساخت) آغاز می گردید. نوافلاطونیان ظاهراً انگاره صدور را از روایان اقتباس کرده بردند. انگاره صدور عمده ترین انگاره فلسفه طبیعی رواقی بود. صدور از نظر رواقیان پروسه ای

بود که در طی آن دم - لوگوس همه جهان را واحد و نموده‌های آن را زنده ساخت. اما نوافلاطونیان پروسه حدود را به صورتی کاملاً ایده‌آلیستی تعبیر می‌کردند. آنها می‌گفتند که تکثیر جهان واحد و در نتیجه تنزل مقام والای آن یعنی انحطاط آن در طی پروسه حدود آغاز گردیده است. نخستین مرحله حدود عقل جهانی یا نوس بود. نوس مفهومی مضاعف داشت به این شرح: ذهنی بود که شیء خود را تصویری کرد و در عین حال واحد بود. عقل جهانی در طی پروسه حدود به آخرین مرحله تثلیث^۱ مثالی (ایده‌آل) جهان منتهی می‌شد. نتیجه آخرین مرحله تکوین روح جهانی بود که دنیای مثل، صورتهای مثالی خلقت را در خود داشت. پروسه حدود با ادامه خود، تنوع بیکران اشیاء و پدیده‌های ملموس را ایجاد می‌کرد. در انتهای این پروسه، در نتیجه خاموشی کامل نورو وحدت آغازین یا اساس اول جهانی، ماده پدید می‌آمد. این مرحله پایانی با تاریکی مطلق مترادف بود.

آموزش‌های فلوپین و پیروان او درباره حدود یعنی تبیین ایده‌آلیستی تکوین جهان با نظریه دیالکتیکی، پیوندی نزدیک داشت. در آموزش‌های آنان فن دیالکتیک عبارت بود از حکم به وحدت در

۱. Trinity یا Triad: تثلیث؛ تکوین سه گامی. مفهوم تثلیث توسط نوافلاطونیان به ویژه پروکلوپس رایج گردید. فیلسوفان کلاسیک آلمان از جمله هگل از این مفهوم بهره‌ای بزرگ گرفتند. هگل عقیده داشت که هر پروسه تکوین از سه مرحله می‌گذرد: قز، آنتی قز و سنتز. هر مرحله، مرحله پیشین را نفی می‌کند. در حالی که سنتز نه تنها آنتی قز را نفی می‌نماید بلکه پاره‌ای از خطوط دوم مرحله پیشین تکوین را به نحوی جدید به هم می‌آمیزد. سنتز به نوبه خود تثلیث جدیدی را ایجاد می‌کند و الخ. تثلیث منعکس کننده خصوصیات تکوینی است که در آن نقطه آغاز دوباره حاصل می‌شود. اما بنا بر آزمونهای گردآمده، این تکرار در سطح بالاتری نسبت به پیش صورت می‌گیرد. هگل تثلیث را مطلق ساخته و برخلاف بیان خود نمای ساختگی‌ای از آن را بر واقعیت تحمیل می‌کرد. فلسفه علمی محتوای عقلی تثلیث را در تبیین پروسه تکامل به کار برد.

تعدد و درك تعدد در وحدت. در نظرنوا افلاطونیان، وحدت و تعدد تضاد اساسی جهان هستی بود. آیین نوا افلاطونی فن دیالکتیک را وسیله درك واقعیت جهان هستی یا پروسه حدود می دانست که عبارت بود از تکوین اشیاء کثیر از وحدت آغازین.

در دیالکتیک ایده آلیستی فلوطین و پیروان او اصول مادی شناخت ناملاحظه مانده بود. از اینرو این دیالکتیک عمیقاً با عرفان آمیخته بود. وحدت امور معرفت پذیر و معرفت ناپذیر که اساس هر دیالکتیکی می باشد در دیالکتیک ایده آلیستی فلوطین و پیروان او نیز اساسی بود. اما در این دیالکتیک امور معرفت ناپذیر نقش تعیین کننده داشت. وحدت مطلق که همانا منشأ اول و اصل آغازین جهان بود در فلسفه نوا افلاطونی با جهان غایتمند مترادف بود. شناخت جهان غایتمند، هدف و وظیفه اساسی علم دیالکتیک نوا افلاطونیان به شمار می آمد. این شناخت اساس اشراق^۱ (البته نه اشراق عقلی بل اشراق خردگریز عرفانی) را تشکیل می داد. درست

۱. intuition: شهود و اشراق، عبارت است از توانایی درك مستقیم حقیقت بدون توسل به استدلال منطقی و مقدماتی. در فلسفه پیش از پیدایش فلسفه علمی، شهود صورت خاصی از فعل شناخت محسوب می شد. برای مثال دکارت عقیده داشت که برهان استنتاجی بر مبنای اصول بدیهی (axioms) استوار است و این اصول بدیهی، بدون هیچ برهانی به واسطه شهود درك می شود. او معتقد بود که شهود پس از ترکیب با روش استنتاجی، به معیاری جهانی، برای نیل به حقیقت، تبدیل می گردد. شهود در فلسفه اسپینوزا نیز جایگاه مهمی داشت. او سه نوع علم را قبول داشت و بر آن بود که مهمترین این علمها به جوهر اشیاء دست می یابد، در فلسفه ایده آلیستی معاصر، شهود به مفهوم توانایی معرفت است که با عمل و منطق انطباقی ندارد. ما تریا لیس دیالکتیک، شهود را به مثابه مرحله و بژه ای در پویش شناخت قبول ندارد و هرگونه تلاشی را که هدف آن تأیید شهود به مثابه قدرتی عرفانی یا مافوق عقلی باشد، رد می کند. در عین حال شهود در پروسه شناخت علمی و درك هنری واقعیت، نقش کمکی را دارد. شهود را نباید به مثابه انحرافی اساسی از طریق معمولی شناخت حقیقت به شمار آورد. شهود يك صورت طبیعی از طرف شناخت است که بر مبنای تفکر منطقی و عمل استوار می باشد. ارزیابی نتیجه شناخت شهودی به هیچ گونه معیار مافوق طبیعی نیاز ندارد، زیرا به طور منطقی توسط عمل به اثبات می رسد. -م.

در همین معنا بود که فلوپین آموزش مشهور خود را دربارهٔ حالت شعف^۱ و خلصهٔ روح، اشاعه می‌داد. او عقیده داشت روح پس از رهایی از قیود کالبد سپنج، بادت کشیدن از همهٔ «راههای» منطقی و فعالیت‌های معمول است که می‌تواند به وحدت مطلق برسد. فلوپین و پیروان او اخلاق (اتیك) خود را بر این پایهٔ رمزی استوار کردند. مسئلهٔ تقابل روحی - مثالی با جسمانی - مادی در ایده آلیسم نو افلاطونی با تأکید بیشتری نسبت به فلسفهٔ افلاطون مطرح شده بود. معارض و متقابل قرار دادن این دو مقوله بدین منظور بود که برای جهان‌بینی مذهبی - اسطوره‌ای چندخدایی که با مظاهر آن چون دور تبدیل روح جاودان انسان، تعددخدایان و اهرمنان، در آن زمان زیر ضربات خرد کنندهٔ مسیحیت قرار داشت، بنیان فلسفی پیدا شود. دستگاه فلسفی نو افلاطونی آخرین دشمن مسیحیت بود. با این حال نظریه‌سازان مسیحیت از بسیاری جهات با آن پیوند و وابستگی داشتند. مسیحیت مانند بودائیت که چند سده پیش از آن و اسلام که در سدهٔ هفتم پیدایش یافته بود به صورت مذاهب جهانی در آمده بودند. این آموزش‌های بسیار پیچیده جایگزین پندارهای اولیهٔ چندخدایی، مذهبی - اسطوره‌ای گردیده بود. فلسفهٔ علمی، مسیحیت را که نخستین اسناد مکتوب آن - مکاشفهٔ یوحنا، رساله‌های (سولان، انجیلها - در پایان سدهٔ یکم و آغاز سدهٔ دوم تدوین شده مذهب انسان انتزاعی می‌داند که مفاهیم پیچیده، چند پهاو و ابهام‌دار محتوای آن را تشکیل می‌دهد. به منظور تبیین و تفهیم این محتوای

پیچیده نخستین نظریه‌سازان مسیحی نیاز داشتند که به برخی از آموزشها و قضایای حکمت فلسفی «صنم‌پرستی» استناد کنند. چنان که در آغاز یکی از انجیلها با مفهوم «لوگوس» که به عنوان کلمه خدا تعبیر شده، مواجه می‌شویم. بسیاری از الهیون این مفهوم را اساس اسطوره‌ای مسیحیت دانسته‌اند. در فلسفه رواقی «لوگوس» بیان‌کننده قانونمندی جهانی بود، در حالی که الهیات مسیحی (زان پس بود که اصطلاح الهیات مفهومی مذهبی- جزمی یافت) آن را کلمه خدا می‌دانست که خدای قادر مطلق به واسطه آن، طبیعت و انسان را مطابق با روایتی که در عهد عتیق آمده، آفریده است. این تبیین از خلقت جهان، سند اساسی عقیدت مسیحی به شمار می‌آید. اقتباس مفهوم لوگوس توسط مسیحیت، مثال روشنی است، که نشان می‌دهد چگونه الهیون مسیحی مفاهیم و مقولات فلسفی جدا از هم را به سود الهیت مورد استفاده قرار دادند. آنان عموماً مفاهیم و مقولات یاد شده را از متن فلسفی جدا نموده، ساده‌تر و عامیانه‌تر ساخته و به عناصر جزمی جهان‌بینی مذهبی مبتنی بر یکتا‌پرستی بدل کردند.

چنین تعبیری نه تنها در مورد مسیحیت بلکه در مورد تمام مذاهب مبتنی بر یکتا‌پرستی صادق است. بودائیت و عقیدت هندو در هند از مقولات دهارما، کارما، براهمان و آتمان که در اوپانیشادها تعبیر شده بهره فراوانی گرفته است. در چین آموزشهای مربوط به دائو که به صورت پیچیده و گوناگون عرفانی تعبیر شده بود در نخستین سده‌های تاریخ ما بنیان عقیدت معتبر دائوسیسیم را تشکیل داد. در

مورد تبدیل تعبیرات ایده آلیستی مفاهیم و مقولات فلسفی به اصول جزمی مذهبی مثالهای بیشماری رامی توان ذکر کرد. دوره استقرار مسیحیت از سده دوم، یعنی زمانی که «پدران کلیسا»^۱ اشاعه اصول مسیحیت را بر عهده گرفتند آغاز گردید. پس از آنکه مسیحیت به کیش دولتی و رسمی امپراتوری روم تبدیل شد و نخستین انجمن بزرگ کلیسای مسیحی به سال ۳۲۵ در «نیکه» تشکیل گردید و در طی آن اصول جزمی عمده عقیدت مسیحی تعیین شد آموزشهای پدران کلیسا به ذروه اوج خود رسید. زان پس فلسفه مسیحی به راستایی افتاد که عموماً آن را با ضابطه زیر مشخص کرده اند:

فلسفه خادم الهیات است.

این ضابطه که در سده یازدهم در باختر لاتن پیدایش یافت موقعیت فلسفه را در تمام کشورهای که در طی قرون وسطی زیر سیطره عقیدت مذهبی و جهانبینی وابسته به آن بود، تعیین می کرد. با این حال ضابطه یاد شده نمی تواند فراخنا و غنای اندیشه فلسفی آن دوره، به ویژه عقاید مخالف با جهانبینی حاکم را به روشنی بیان دارد.

۱. Patristics: الهیات مسیحی سده یکم تا هشتم، استدلالات جدایی پدران کلیسا که در آغاز از اصول جزمی مذهب مسیحی در برابر منم پرستی حمایت می کرد و سعی داشت خلل فایذیری ایمان مذهبی را به یاری فلسفه باستان اثبات کند. از سده سوم حامیان آن به انطباق فلسفه هلنی با مسیحیت همت گماشتند. نمایندگان عمده این راستای جزمی عبارت بودند از: ترقولیان، کلمان اسکندری، اوریژن و سنت اوگوستین. م.

اورل اوگوستین^۱ برجسته‌ترین و نامورترین پدران کلیسا در باختر لاتن بود. او در تألیفات خود اصول فلسفی - الهی مسیحیت را بیان کرد. این اصول، دست‌کم تا سده سیزدهم (از برخی جهات حتی تا چند سده بعدی) بر اندیشه فیلسوفان و نظریه‌سازان کلیساهای ارتدکس و کاتولیک در کشورهای اروپای باختری سیطره کامل داشت.

بدیهی است که نخستین مسئله‌ای که پدران کلیسا و نیز همه فیلسوفان الهی‌بعدی با آن روبرو بودند، مسئله خدا بود. اوگوستین برای تبیین این مسئله به عهد عتیق استناد می‌کرد. می‌دانیم که برابر باروایت عهد عتیق خداوند، جهان طبیعت و انسان را در طی چند روز از عدم آفریده است. در مورد ماهیت خداوند، اوگوستین به مفاهیم فلسفه افلاطون و نوافلاطونیان روی آورده بود.

وی آن دسته از مفاهیم دستگاہهای فلسفی یاد شده را که مخالف اصول جزمی مسیحی بود کنار گذاشته و به‌دسته دیگری که با آن اصول سازش داشت، استناد می‌کرد.

یکی از ویژگیهای خدای مسیحی (و نیز همه مذاهب یکتا -

۱. Saint Augustin (۴۳۰-۴۸۵ م.). اسقف هیپو (واقع در افریقای شمالی)، الهی مسیحی، فیلسوف عرفانی و یکی از بزرگترین پدران کلیسا. عقاید او که به عقاید نوافلاطونیان نزدیک بود خصوصیتی کاملاً ایمانگرا داشت. و بر این اصل استوار بود: «جایی که ایمان نباشد، علم و حقیقتی نخواهد بود». عقاید او یکی از منابع اصلی فلسفه اسکولاستیک به‌شمار می‌آید. وی در Decivute Dei (شهر خدا) شناخت تاریخ جهان را از دیدگاه مسیحی بیان کرد. او اعتقاد داشت که تقدیر الهی از پیش بر سر تاریخ سیطره دارد. وی حکومت جهانی کلیسا «شهر زمین» Civitas terrena، حکومت گناه‌آلود زمینی را در برابر حکومت الهی قرار می‌داد. آیین اوگوستین در ستیز میان قدرت پاپ و اربابان فئودال سهم بزرگی داشت. عقاید اوگوستین در سیر تکوین بعدی الهیات کلیسا تأثیری عظیم برجای گذاشت. (اوگوستینسیم هنوز هم در کلیسای کاتولیک و پروتستان مورد استفاده قرار می‌گیرد) - م.

پرست) که اساساً آن را از خدایان دستگاہهای پای تئستی (چند خدایی) ممیز می داشت در این بود که خدای مسیحی به مثابه قدرتی ماوراء الطبیعی، در ورای جهان، جدا از آن، بیرون از طبیعت و مافوق طبیعت انگاشته می شد. او گوستین در تبیین خدا به مفهوم مطلق نوافلاطونی اتکاء کرده، آن را فارغ از هر گونه شکل، ازلی و جاویدان معرفی می کرد و با استناد بر روایت عهد عتیق برای آن شخصیتی ماوراء الطبیعی قائل بود. گذشته از این، او گوستین انگاره نوافلاطونی حدود، که پیدایش جهان را به سان پروسه ای ناگزیر و بیرون از حیطه قدرت انسان می انگاشت، با قاطعیت رد می کرد. این فیلسوف بزرگ مسیحی، دنیای مثل افلاطون را که به پندار او همراه با ماده و جدا و مستقل از دمیودژ وجود داشت به عقل الهی تعبیر می کرد و مثل را اندیشه های خداوند قادر مطلق، که به گفته او به ماده نیازی نداشت، می شمرد. خداوند یکتا تقدیر را کاملاً زیر سیطره خود داشت و خدایان دستگاہهای پای تئستی (چند خدایی) سلف او در مقایسه با او بسیار ناتوان و ضعیف بودند. قدرت خداوند یکتا بیش از آنچه در خلقت طبیعت و انسان متجلی باشد در این بود که لحظه ای آنها را بی مراقبت نمی گذاشت. الهیون مسیحی می گفتند که به واسطه این مراقبت بی وقفه است که طبیعت و انسان هستی دارد. آنها فقط تا حدی که خداوند اراده کند، زنده می باشند. اندیشه خلقت در مذاهب یکتا پرست با تقدیر گرایی مذهبی کامل می شد. به پندار مسیحیان همه رویدادهای جهان طبیعت - انسان کاملاً به يك علت برون از طبیعت وابسته بود. نظارت الهی بر این جهان مشیت

الهی نام گرفته بود. او گوستین عقیده داشت که انسان از پیش بینی جهت و مسیر رویدادها که وابسته به مشیت الهی است، ناتوان است، چرا که اراده ماوراءالطبیعی قدرت مطلق خداوند کاملاً دور از حیطه فهم اوست. از همین روست که تاریخ طبیعت و انسان انباشته از کرامات و رویدادهایی است که در حیطه عقل انسان نمی گنجد. انگاره های معتبر در قرون وسطی درباره انسان و روح انسان نیز از نظر مذهبی اهمیت زیادی داشت. فلسفه مسیحی به طور کلی و اوگوستینسم عالی الخصوص آن دسته از تصورات طبیعت گرایانه مربوط به انسان و ضمیر او را که توسط دستگاه های فلسفی افلاطون و فیثاغورس ایجاد شده بود و به دور روح جاودان و تناسخ بعدی آن در ابدان انسان و حیوان معتقد بود، با قاطعیت رد می کرد. اندیشه های فلسفی - الهی مسیحی انسان را طبیعت زدایی کرده و میان روح او و دنیای مادی کوچکترین پیوندی نمی دید. چنین تعبیر صرفاً ایده آلیستی، مذهبی - روحانی از روان انسان، در واقع تصویری از شخصیت ماوراءالطبیعی، مطلق و جاوید الهی بود. اوگوستین به دنبال دیگر الهیون مسیحی تناسخ روح جاوید را از کالبد مرده به کالبد دیگر قبول نداشت. وی در اشاعه اصل خلقت، این تعبیر را بدان می افزود که روح هر انسانی، جداگانه توسط خداوند آفریده شده و اینکه پس از مرگ منتظر روز «داوری وحشتناک» می ماند تا در آن روز خداوند تعیین نماید، چه کسی لایق خوشبختی در بهشت و چه کسی سزاوار عذاب در جهنم است (این دسته اکثریت قاطع را تشکیل می دهد). آن گاه خداوند روانها

را در ابدان‌شان دمیده و آنها را باز می‌آفریند تا بر آنها عذاب نازل کند یا آنها را مشمول لطف خویش سازد. در پس تمام این تصورات عجیب و غریب، انگاره‌ای است که نظر را جلب می‌کند. و آن انگاره مربوط به فردیت کامل روح انسان است. خداوند هر روحی را جداگانه آفریده و آنها را در ابدان مختلف حلول می‌دهد. بدین سان فلسفه مذهبی مسیحی، توسعه و کمال محتوای اخلاقی - فردی ضمیر انسان را منعکس می‌ساخت. اما آموزشهای فیثاغورس - افلاطون درباره تناسخ روح حاوی چنین انگاره‌ای نبود.

آموزشهای او گوستین درباره روح با آموزشهای او در - باره شناخت بستگی داشت. این آموزشها در اصل فیثاغورسی - افلاطونی بود. این اندیشمند مسیحی به منشأ عاطفی و حسی علم اعتقاد نداشت. موضوعات صرفاً نظری فلسفه او گوستین - مانند هر فلسفه مذهبی - یکتاپرست دیگر - پایه و حتی یگانه وسیله تبیین خداوند و صفات او و روح انسان و امثال آن به شمار می‌آمد. او گوستین به پیروی از افلاطون و نوافلاطونیان تنها روح فارغ از جسم را حامل علم می‌انگاشت. اما از آنجایی که روح پیش از جسم انسان وجود ندارد، خداوند هنگام آفریدن آن علم و انگاره تعالی را که مورد نیاز آن است در آن القا می‌کند. از اینرو هر اندیشه انسان نتیجه مستقیم تنویر روح، توسط خداوند است که هم او را آفریده است. این انگاره عرفانی عقیدت مسیحی تنویر^۱ نام داشت. عرفان مسیحی او گوستین به تمایز از عرفان وحدت وجودی نو -

افلاطونی که خدا را به انسان (و بنابر عقیده عده‌ای از نمایندگان مسلك وحدت وجودی عرفانی به طبیعت) نزدیک می‌دانست، برخدا موقعیتی درویرای طبیعت و انسان قائل بود. درآموزشهای الهی - فاسفی اوگوستین جامعه و تاریخ جایگاه عمده‌ای داشت. این اندیشمند مسیحی بسا ایجاد «فلسفه تاریخ» به‌شیوه خود، تصویر ویژه‌ای ازتکوین تاریخ بشری عرضه کرد. (البته چشم‌انداز او به تاریخ خلقهای مدیترانه محدود می‌شد که درآن زمان جزوامپراتوری روم بود). یکی از انگاره‌های آیین اوگوستین انگاره وحدت تبار انسان بود که بنابر روایت عهد عتیق از جد و جدۀ مشترك آدم و حوا- زاده شده است. اوگوستین درعین حال سعی می‌کرد انگاره دیگری را به اثبات برساند که به‌موجب آن گویا تاریخ بشر ازپیکار دو حکومت تشکیل می‌شود: حکومت برگزیدگان خداوند که همان کلیساها باشد و حکومت سازمان جنگاوران که مردان درآن به‌خاطر بهره‌های مادی درپیکارند و مردان راستکار حکومت الهی را تعقیب می‌کنند. بسا این حال نظارت خداوند برسیر تاریخ بشر به‌پروزی قاطع «حکومت الهی» بر «حکومت دنیوی» می‌انجامد. به‌نظر اوگوستین، پروزی مسیحیت و انهدام امپراتوری روم مهم‌ترین منزل در این مسیر به‌شمار می‌آمد. ابداع‌کننده اصطلاح «حکومت الهی»، متمایز ازبیشینه اندیشمندان عتیق که تکوین تاریخ را ادواری می‌پنداشتند، توسعه تاریخ را به‌گونه‌ای دیگر- به‌شکلی کاملاً نظری- و در انطباق باروایات عهد عتیق وعهد جدید مطرح می‌کرد.

انگاره‌های تئوکراتیک اوگوستین که به‌موجب آن، حکومت

دنیوی بایستی وابسته و حتی زیر سلطه مسیحیت باشد، در اوایل قرون وسطی (به ویژه در کشورهای اروپای باختری که کلیسای کاتولیک به سرکردگی پاپ حکومت‌های فئودالی کوچک بیشمار را زیر سلطه داشت) از اهمیت زیادی برخوردار بود.

آرتوپاژیتیک^۱ مهمترین اثر فلسفی پدران کلیسا بود که در پایان سده پنجم در بخش خاوری امپراتوری روم (بیزانس) تدوین گردید. این کتاب که تحت تأثیر پروکلوپوس تدوین شد، بر اندیشه الهی - فلسفی در روم شرقی و نیز روم غربی تأثیری عظیم داشت. بخش عمده آن از نظرات کاملاً عرفانی - الهی تشکیل شده که در باره راههای شناخت خداوند، گفتگو می‌کند. نخستین این راهها راه مشهور به الهیات ایجابی^۲ است و آن عبارتست از تمثیل میان جهان واقعی اشیاء به ویژه وجود انسان و خداوند به مثابه خالق متعال و واحد. این تمثیل از پستترین اشیاء (مانند سنگ، هوا و مانند آن) آغاز شده به بالاترین صفات مانند روشنایی، حیات،

۱. Areopagitics. مجموعه چهار کتاب (در نامهای خداوند، در سلسله مراتب آسمانی، در سلسله مراتب کلیسایی، در الهیات عرفانی) و ده رساله که مدتها آن را به دیونیسوس آرتوپاژیت، اسقف آتنی در سده نخست میلادی منسوب می‌داشتند. اما بعدها معلوم شد که این استناد دروغین است. در این مجموعه تأثیر عقاید نوافلاطونیان کاملاً مشهود است. با اینکه می‌دانیم این راستای فلسفی در سده یکم میلادی به وجود نیامده بود. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد، اثر مذکور به ادبیات متقدم مسیحی در سده پنجم میلادی مربوط است. کما اینکه در نوشته‌های مسیحی تاسده پنجم به این اثر استنادی نشده است. برخی از دانشمندان تألیف این مجموعه را به پترایریایی اسقف معروف گرجی سده‌های میانه نسبت داده‌اند. آرتوپاژیتیک آیین مسیحی مدون قرون وسطی است. به موجب آن، خداوند مرکز همه کائنات است و معرفت به او ممکن نیست. از او در تمام جهات انواری صادر شده و رفته رفته از آن کاسته می‌شود. این انوار از طریق دنیای فرشتگان و قلمرو کلیسا به مردم عادی و اشیاء می‌رسد. عناصر وحدت وجودی این اثر با مقایسه با آیین کلیسا مترقی‌تر است. در سرتاسر هزاره پیش از رئسانس آرتوپاژیتیک، عمده‌ترین و با نفوذترین اثر فلسفی - مذهبی بود و منبع تمام فلسفه‌های قرون وسطی به‌شمار می‌آمد. - م.

فضیلت، زیبایی، عشق، حکمت و قدرت و مانند آن می‌رسد. تمام اینها کم و بیش مبین ذات الهی است. گرچه خدا مطلق است، اما همه ناهیهایی که در نوشته‌های مقدس آمده او را توصیف می‌کند. در تعالیم الهیات ایجابی، اصلی که بیان‌کننده تمام فلسفه‌های مذهبی قرون وسطی است، مشروح می‌باشد. این اصل تبیین ماوراء الطبیعی مقولات اخلاقی است که همه مفهومی الهی-جهانی می‌یابند. این تبیینات با سوسیومرفیسم که در بالا به آن اشاره کردیم، متفاوت است. محتوای آن کاملاً الهی است. این اصل جهان را فضیلتی می‌داند که از خداوند بیرون از جهان نشأت می‌گیرد.

اصل یاد شده حاکی از تفاوت میان فلسفه قرون وسطی و فلسفه باستان می‌باشد. این تفاوت نتیجه دگرگونی اوضاع اجتماعی-فرهنگی در دوره‌ای بود که نظام برده‌داری منهدم شده و نظام ملکداری (فئودالیسم) جایگزین آن می‌گردید. فلسفه باستان چنانکه دیدیم، تبیین طبیعت را مسئله اساسی می‌دانست و انسان را چه به صورت جسمانی و چه به صورت روحانی، به سان جزئی جدایی-ناپذیر از طبیعت بررسی می‌کرد. فلسفه الهی قرون وسطی انسان را جدا از طبیعت و از منشأ خداوند ماوراء الطبیعی به شمار می‌آورد. دستگاہ‌های فلسفی الهی مبتنی بر اصول جزمی، پیوند انسان را با معرفت طبیعت که اساس فلسفه عتیق بود، گسسته و در عین حال محتوای حسی و عاطفی ضمیر انسان را نادیده می‌گرفت و برای او خاصه‌ای کاملاً نظری قائل بود. دیگر تفاوت فلسفه

قرون وسطی از فلسفه عتیق، انحطاط دستاوردهای علمی-منطقی در این دوره بود. چرا که در شرایط خفقان و تفتیش عقاید که در آن روزگار بر اروپای باختری حاکم بود، اندیشه‌های علمی-منطقی مجال شکوفان نمی‌یافت. علت انحطاط در این بود که جوامع بدوی که تازه وارد عرصه تاریخ می‌شدند، با جوامعی که چندین سده سابقه فرهنگ و مدنیت درخشان داشتند، تماس حاصل می‌کردند. قرون وسطی، از دیگر سو، با اخلاق دیگرگونه خود از دوران عتیق متمایز بود. در این دوران بهره‌کشی ملکداری که انسانیت را از بهره‌کشی برده‌داری بود، جایگزین آن شده بود. این نظام جدید، اخلاق جدیدی را پدید می‌آورد که در مقایسه با اخلاق عتیق ملایم‌تر و انسانیت‌ر بود.

در مجموعه آدئوپاژتیک، مؤلف مهمترین وسیله تبیین خدا را در الهیات سالبه^۱ جستجو می‌کند. این وسیله عبارت از نفی همه صفاتی است که از جهان طبیعت - انسان گرفته شده. خدا بری از این صفات است چرا که مافوق طبیعت و مطلق است و بر این جهان نظارت دایمی دارد. خداوند مطلق و بیکران واقعی است. در برابر او، جهان طبیعت - انسان که توسط همو آفریده شده محدود و کرانمند است. نظرات الهیات عرفانی آدئوپاژتیک بیش از همه در انگاره «ظلمات الهی» منعکس شده، که علم به غیر قابل شناخت بودن آن، همانا درک آن است. این نظرات در آدئوپاژتیک و الهیات بعدی قرون وسطی، اهمیت زیادی داشت. چرا که عرفان هسته هر

گونه عقیدت مذهبی به ویژه مذاهب یکتا پرست می باشد.

با این حال الهیات سالبه برای کلیسا خالی از زیان نبود. چرا که بدین سان تبیین وحدت وجودی خدا میسر می شد. اما در خود آدوپردایتیک عقیده وحدت وجودی در برابر خلقت گرای کاملاً عقب نشینی کرده است. خلقت گرای تصویری است از سلسله مراتب سپهری - خاکی که خداوند آن را ایجاد کرده است. چنین نمایی با نظم اجتماعی که در جامعه فئودالی (البته نخست در شرق و سپس غرب) بیش از پیش توسعه می یافت مطابقت داشت. این خصوصیات آدوپردایتیک نشان دهنده مقبولیت این تألیف در قرون وسطی و تأثیر آن بر سیر اندیشه الهی - فلسفی در این دوره بود.

اندیشه های فلسفی که در بیزانس و نیز ارمنستان، گرجستان و روسیه کیف تکوین می یافت، اهمیت زیادی داشت. اندیشمندان این سرزمینها گاه پا از چارچوب جزمهای مذهبی فراتر نهاده، به فلسفه طبیعی، اجتماعی و اخلاقی می پرداختند. در این موارد، زنده سازی فلسفه عتیق که کاملاً به فراموشی سپرده شده بود، و استناد به آنها، نقشی تعیین کننده داشت. با اینکه در امپراطوری بیزانس کلیسا تکیه گاه و حامی قدرت حکومت بود و سرپیچی از جزمهای مذهبی بسیار دشوار بود، اندیشمندان این سرزمینها، مرده ریگ فلسفی عتیق را بی ارزش نمی پنداشتند. آنان، آثار ارسطو، افلاطون و دیگر فیلسوفان عتیق را به زبان اصلی مطالعه می کردند و از جزمهای مسیحی دوری می گزیدند. یوهان داماسکین اندیشمند بزرگ بیزانس فلسفه پدران کلیسا را تکمیل و دوره اسکولاستیک

(مدرسی) را در فلسفه قرون وسطی آغاز نمود. او برای نخستین بار در تاریخ فلسفه قرون وسطی به منظور تبیین جزمهای الهی از انگاره‌های فلسفی ارسطو استفاده کرد.

فیلسوفان ارمنی قرون وسطی، انگاره‌های فلسفی بسیار جالبی را اشاعه می‌دادند. آنان با مرده ریگک فلسفی عتیق به خوبی آشنایی داشتند (برخی از آثار فلسفی عتیق تنها در ترجمه ارمنی به دست ما رسیده است). این فیلسوفان گاه انگاره‌های کاملاً نومی‌نالیستی^۱ (نامگرا) وضع کرده و از فلسفه الهی‌کم و بیش دور می‌شدند. برخی از این انگاره‌ها را می‌توان اندیشه‌های فلسفی طبیعی، گونه عتیق به‌شمار آورد که فقط از بیرون با جزمهای خلقت‌گرایی مسیحی پیوند دارد.

فلسفه اسلامی در قرون وسطی اهمیت و مقام بزرگی دارد. آثار این فلسفه به‌طور عمده به زبان عربی نوشته شده است. اندیشمندان مسلمان در مقایسه با اندیشمندان اسکولاستیک اروپایی هم‌زمان خود، با مرده ریگک فلسفه عتیق آشنایی کاملتری داشتند. افزون

۱. Nominalism نحله‌ای در فلسفه قرون وسطی که مفاهیم جهانی را، تنها به مثابه اسامی اشیاء منفرد می‌پنداشت. نامگرایی برخلاف واقعگرایی realism تأکید می‌کرد که تنها اشیاء منفرد با خواص منفردشان هستی واقعی دارند. مفاهیم عامی که ذهن ما از اشیاء می‌سازد، از اشیاء موجود به حالت مستقل دور است و حتی خواص و کیفیات آنها را منعکس نمی‌کنند. نامگرایی با راستاهایی که تأکید بر اولویت مادی و خصوصیت ثانوی مفاهیم بود، پیوندی نزدیک داشت. بنا بر تأیید بانی فلسفه علمی، نامگرایی، نخستین بیان ماده‌گرایی در قرون وسطی بود. اما نامگرایان نمی‌توانستند درک کنند که مفاهیم کلی، منعکس‌کننده کیفیات راستین اشیاء است که به‌طور عینی هستی دارند و اینکه اشیاء منفرد، از کل جدا هستند ولی در عین حال آن را در خود دارند. روسلین، جان دانس اسکوتوس و ویلیام اوکام برجسته‌ترین نامگرایان سده‌های یازدهم تا چهاردهم میلادی بودند. انگاره‌های نومی‌نالیستی بر پایه شالوده ایده‌آلیستی، در آیینهای فلسفی برکلی و هیوم و اخیراً در دانش سمانتیک Semantic (بررسی سیر تحول معانی کلمات) بسط یافته است. - م.

براین، دانشمندان مسلمان بسیاری از دستاوردهای علمی هند باستان را می‌شناختند (در حقیقت این دستاوردها توسط آنان به اروپا راه یافت). بسیاری از اندیشمندان مسلمان از دانشمندان بزرگ (به ویژه پزشک) بودند، در حالی که در میان اندیشمندان اسکولاستیک که همه در خدمت کلیسا بودند، به ندرت دانشمندی یافت می‌شد.

اهمیت الکندی، فارابی، ابن سینا، ابن رشد در تاریخ فلسفه متمدنی قرون وسطی در مخالفت آنان با جزمهای روحانیان مسلمان بود که مانند جزمهای مسیحی بر انگاره خلقت جهان توسط خداوند و نظارت بیوقفه او بر آن، متکی بود. در این مخالفت، آنان به انگاره‌های نوافلاطونی و نیز انگاره‌های ارسطو، اتکاء داشتند. (گاه این انگاره‌ها با همدیگر در آمیخته، آیین واحدی را به وجود می‌آورد). این دو دستگاه فلسفی - دستگاه فلسفی ارسطو و نوافلاطونی - بر فلسفه متمدنی قرون وسطی تأثیری عمده داشت. فیلسوفان مسلمان یاد شده (بیشتر از همه ابن سینا و ابن رشد) با استناد به اصل این انگاره‌ها سعی داشتند کارکرد خدا را فقط به خلقت و اراده جهان منحصر کنند. این فیلسوفان با استناد به انگاره‌های فلسفی ارسطو اصل جاودانگی جهان و عدم وابستگی ماده را به خدا پذیرفته بودند. آموزه‌های نوافلاطونیان در باره حدود و انگاره‌های ارسطو درباره تعدد دوایر سماوی، به این فیلسوفان امکان داد که خدا را هر چه بیشتر از طبیعت دور ساخته و تقدیرگرایی مذهب اسلام را منهدم کنند. آنان این عقیده را اشاعه می‌دادند که خدا فقط بر کلیات آگاه است؛ او نه بر اساس اراده بل بر اساس عقل عمل

می‌کند. اعمال اوفقط شامل دوایری می‌شود که بیش از همه به او نزدیک است. در نتیجه قلمروی اشیاء منفرد و رویدادهای دنیای طبیعت - انسان فقط به طور غیر مستقیم به قدرت خدا بستگی دارد.

در میان عقاید فلسفی جدید که توسط اندیشمندان مسلمان عنوان شد و سپس در اروپا اشاعه یافت، می‌توان از انگاره «ثنویت حقیقت» نام برد. بر اساس این انگاره قرآن را می‌شد به دو صورت تفسیر کرد: به صورت ظاهری و جزمی برای توده پیروان اسلام و به صورت فلسفی برای جمع معدودی که به علوم دست یافته‌اند. از اینجا بود که تضاد میان اندیشه فلسفی و الهیات اسلامی پدید آمد. پس از سده دوازدهم میلادی، بنابر برخی انگیزه‌های اجتماعی - اقتصادی و فرهنگی - ایدئولوژیکی انحطاط اندیشه فلسفی در کشورهای مسلمان خاور، آفریقای شمالی و اسپانیا، آغاز گردید. نماینده عمده فلسفه اسلامی در این دوره، غزالی بود که دشمن عرفانی و مذهبی ابن سینا و به طور کلی اندیشه فلسفی مترقی به شمار می‌آمد.

ابن جبرون و ابن میمون^۱ نیز دو نماینده برجسته فلسفه قرون وسطی در اروپا بودند. این فیلسوفان تحت تأثیر نوافلاطونیان و

۱. Moses Ben Maimon یا Maimonide (۱۲۰۴ - ۱۱۳۵ م.). فیلسوف یهودی و پیرد آموزشهای ارسطو، یکی از پیشروان خردگرایی یهودی. فلسفه او آمیخته‌ای از الهیات یهودی و فلسفه ارسطو بود. او سعی می‌کرد که فلسفه را از طریق انقیاد آن به جزمهای تورات، با مذهب سازش دهد. مطابق با نظریه معرفت ابن میمون، هدف والای انسان در این است که شالوده معقولی برای حقیقت متعالی به وجود بیاورد، خشک‌اندیشان مذهبی یهودی، ابن میمون را به علت اشاعه انگاره‌های عقلی تکفیر کردند. کتاب ابن میمون به نام *Moreh Nebeuchim* (راهنمایی برای میهن‌توان) در اروپای باختری مقبولیت زیادی یافت و بر سیر اندیشه دوره اسکولاستیک تأثیر گذاشت. عقاید ابن میمون در روسیه قدیم نیز رواج داشت. - م.

ارسطو بودند (ابن میمون بیشتر تحت تأثیر افلاطون بود).
ابن جبرون با استناد بر آموزشهای نو افلاطونیان عقاید وحدت وجودی را عنوان کرد. او معتقد بود که مشیت الهی با تمام جهان طبیعت-انسان وحدت دارد. تعبیر جهان مهین و جهان کهنین در آموزشهای فلسفی ابن جبرون و ابن میمون کاملاً دگرگون شد. این فیلسوفان روح انسان را مطابق با فلسفه طبیعی تبیین کردند.

اسکوت اریژن، تحت تأثیر آدنوپاژیتیک و انگاره‌های نو افلاطونی منعکس در آن، برای نخستین بار در اروپای قرون وسطی به راستای وحدت وجودی روی آورد. او خدا را به «طبیعت» در مفهومی خاص، تعبیر کرده و معتقد بود که خلقت تاهنگامی که پروسه جهان دوام دارد، صورت نمی‌گیرد و اینکه یکی از حلقه‌های پروسه جهان انسان است که همانا جهان کهنین می‌باشد. در کشورهای اروپا (در مقایسه با بیزانس و کشورهای اسلامی خاور نزدیک)، تا سده دهم، فلسفه نیز به سان اقتصاد و فرهنگ سخت در انحطاط بود و کاملاً زیر سیطره الهیات قرار داشت. با پیدایش تحرك در زندگی اقتصادی و رشد صناعت و شهرها و توسعه فرهنگ معنوی - که حدوداً از پایان سده دهم به ویژه سده‌های یازدهم و دوازدهم آغاز گردید - اندیشه فلسفی نیز به جاده ترقی افتاد. لازم به یادآوری است که این رشد در نتیجه آشنایی اسکولاستیکهای اروپای با دستاوردهای علمی و فلسفی اسلامی (از طریق این آثار آنها با عقاید فلسفی عتیق که تا

آن هنگام خیلی کم شناخته شده بود، آشنا شدند) تحقق یافت.

دردوره یاد شده هنگامی که تفکر فلسفی، در اروپای باختری، به جاده ترقی می افتاد دو راستای متعارض مهم فلسفی پیدایش یافت. این دو راستا واقعگرایی و نامگرایی بود. واقعگرایی در اصل توسط افلاطون عنوان شده بود اما اسکولاستیکهای اروپای باختری اساساً آن را از طریق تألیفات اوگوستین اخذ کردند. واقعگرایی فلسفی معتقد بود که کل (یا جهانی)، به صورتی کاملاً عینی، بیرون از اشیاء و بیرون از عقل انسان وجود دارد و حتی پیش از آنها وجود داشته است. و اینکه هرچه اندیشه کلیتر و جامعتر باشد وجود آن واقعتر و ملموستر است. تمام اشیاء واحد جز تجلی ناقصی از جهان آرمانی (مثالی) نیست. سیطره واقعگرایی بر فلسفه الهی در اروپای این دوره، بیان کننده خصوصیت کاملاً نظری آن به شمار می آمد. فیلسوفان اسکولاستیک مسیحی با تکیه بر اصول واقعگرایی سعی می کردند جزمهای مسیحی را (چون جزم تثلیث که یکی از پایه های مسیحیت است) بر پایه ای منطقی استوار کنند.

همراه با دگرگونی در اوضاع اجتماعی - اقتصادی و ایدئولوژیکی راستای متعارضی در بطن اسکولاستیسیسم، زیر عنوان نامگرایی پدید آمد. پیدایش این راستا، نشان دهنده تحولات عمده ای بود که در فلسفه اسکولاستیک به وجود آمده بود. از آن جمله، در این فلسفه (اسکولاستیسیسم) گرایش به معرفت فرد و واقعیت ملموس پیدا شد که خود حاکی از نیاز اجتماعی به تکمیل معرفت طبیعت بود که پیش از آن اسکولاستیسیسم مانع آن به شمار

می آمد. بیشتر پیروان نامگرایی که تحت تأثیر اسکولاستیسیسم بودند، تأکید می کردند که کل یا جهانی به هیچ روی عینیت وجودی ندارد. وجود آن نه بیرون از عقل انسان متصور است و نه در درون آن و اینکه اینها جز واژه و صوت نیست. نامگرایان میانه روتر (اینان بعدها پیروان اصالت مفهوم^۱ خوانده شدند)، عقیده داشتند که مفاهیم کلی فقط در عقل انسان وجود دارد و انعکاسی از پاره ای خصوصیات اشیاء واحد است که به صورتی عینی بیرون از عقل وجود دارد. جهان بینی علمی، راستای نامگرایی را گرایشی مادی در فلسفه اسکولاستیک قرون وسطی به شمار آورده است. نظریه سازان رسمی کلیسای کاتولیک، نامگرایی را محکوم می کردند و حتی در برخی از موارد به پیگرد پیروان آن می پرداختند.

پیر آبه لار^۲ بزرگترین نامگرای مخالف با اسکولاستیسیسم بود. آثار او چشم انداز روشنی را از ستیز فلسفی - ایدئولوژیکی که در نیمه نخست سده دوازدهم در اروپای باختری جریان داشت به دست می دهد. (این ستیز در سده های بعد شدت بیشتری به خود گرفت). آبه لار متفکر عاصی و نافرمان این دوره بود که در تبیین یکی از مسائل عمده فلسفه قرون وسطی اروپا - مسئله ارتباط میان ایمان حاکم و عقل و منطق زیر حاکمیت آن - از فیلسوفان همزمان خود پیروی نمی کرد. فیلسوفان متعصب کاتولیک (و نیز ارتودوکس) مانند او گوستین ایمان مذهبی - نه تنها ایمان مذهبی که در کتاب مقدس عنوان شده بود بلکه آنچه در تألیفات پدران کلیسا و جزوات

کلیسا آمده بود - را مقدم بر عقل می‌شمردند. کلیسا برای حفظ موقعیت ممتاز خود از این اصول جزمی به سختی دفاع می‌کرد. آبه‌لار به مخالفت با آنها برخاست و اعلام داشت که ایمان به مسیحیت هر چه با منطق و عقل موافقتر باشد، به همان نسبت محکم‌تر خواهد بود.

یکی از فیلسوفان برجسته این دوران داوید دینانسکی بود. آثار این فیلسوف نشان می‌دهد که برخی از اندیشمندان پیشرو آن دوره توانسته بودند بینش وحدت وجودی را به واقعیت مادی نزدیک کنند.

توماس آکیناس بزرگترین نماینده فلسفه مدرسی اروپای باختری بود. این فیلسوف و الهی‌بزرگ با توجه به اوضاع اجتماعی-ایدئولوژیکی در حال تحول سده سیزدهم، به مخالفت با آموزشهای اوگوستین و رئالیسم، رمزگرایی و آپریوریسم^۱ (علم مقدم بر تجربه) محتوای آنها برخاسته و به انطباق دادن اصول فلسفه ارسطو با عقیدت مسیحی همت گماشت. او مسائل عمده فلسفه اسکولاستیک، مفهوم ارتباط ایمان و عقل، الهیات و فلسفه را به صورتی منتظم به بررسی گرفت. آکیناس به تقدم ایمان اعتقاد داشت اما در عین حال دستاوردهای علمی-تجربی را بی‌ارزش نمی‌دانست و آنها را مورد

۱. apriori. فلسفه ایده‌آلیست برای نشان دادن علمی که مقدم بر تجربه است و مستقل از آن حاصل می‌شود، از این اصطلاح استفاده می‌کند. این علم ذاتی ضمیر انسان است و نقطه مقابل aposteriori است که علم را منتج از تجربه می‌داند. این دو اصطلاح در فلسفه کانت به کرات به کار برده شده است. کانت عقیده داشت علمی که از طریق دریافت حسی حاصل می‌شود، غیر حقیقی است. علم راستین صورت ماقبل تجربه حسی (چون زمان و فضا) و ماقبل تجربه عقلی (علت و ضرورت) می‌باشد. ماتریالیسم دیالکتیک هیچ شکلی از علم مقدم بر تجربه را قبول ندارد. -م.

مطالعه قرار می‌داد.

آیین توماس از مفهوم واقعگرایی واسطه که در بالا شرح دادیم و نظر موسوم به الهیات طبیعی و دیگر نظرات تشکیل می‌شد که بعدها از نفوذ فوق‌العاده‌ای برخوردار گردید و حتی به فلسفه رسمی کاتولیسیسم تبدیل شد (امروزه نیز همچنان تکیه گاه فلسفی کاتولیسیسم می‌باشد). مفهوم واقعگرایی واسطه حاکی از این بود که مفاهیم عام و جهانی در عقل خداوند و نیز در عقل انسانی که به درك آن نایل می‌شود، وجود دارد. (این مفهوم را ابن سینا مدتها پیش از توماس عنوان کرده بود).

مخالفت با آموزشهای مدرسی (اسکولاستیسیسم) در سده سیزدهم در متون فلسفی روجر بیکن^۱ منعکس گردید. فلسفه بیکن که براساس خردگرایی استوار بود می‌خواست معرفت طبیعت را از طریق تجربه توسعه دهد. در فلسفه او ریاضیات که به طرزی عجیب با توهمات عرفانی آمیخته شده بود، نقش عمده‌ای داشت. دانس اسکوتوس^۲ نیز از فیلسوفان این دوره بود که برعلیه اسکولاستیسیسم به پاخاست. وی تأکید می‌کرد که فردیت^۳ نه ماده بل صورت را تشکیل می‌دهد که اشکال مختلفی را به خود می‌گیرد. این تعبیر دانس اسکوتوس به تعبیر نامگرایان نزدیک بود.

ویلیام اوکام^۴ در تاریخ فلسفه قرون وسطی اهمیت عمده‌ای

1. Roger Bacon

2. Duns Scotus

3. individuality

۴. William of Occam (متوفی ۱۳۴۹ م) الهی، فیلسوف مدرسی، نامگرای برجسته انگلیسی در قرون وسطی. او کام نظریه‌ساز فئودالهای غیر کلیسایی بود که با دعاوی کلیسای کاتولیک و

داشت. او نظریات دانس اسکات را تکمیل کرده و اعتقاد یافت که وظیفه فلسفه بررسی و تبیین طبیعت است و این تبیینات بایستی بر فلسفه استوار باشد. از اینرو نبایستی پیوندی میان الهیات و فلسفه قائل باشیم چرا که وظیفه الهیات رستگاری بشر است که اصول جزمی آن در نوشته‌های مقدس ثبت شده است. این اصول را نمی‌توان و نبایستی با عقل و منطق انطباق داد. نظریه ثنویت حقیقت که قبلاً توسط فیلسوفان مسلمان عنوان شده بود در اروپای سده چهاردهم چنین شکلی را پیدا کرد. این عقیده را سیگردو بارابانت^۱ پیش از او کام اشاعه می‌داد. او بانی مکتب موسوم به مکتب ابن-رشدی لاتن^۲ (پیروان ابن رشد را در اروپای باختری با این نام می‌خواندند) بود. رواج نظریه «ثنویت حقیقت» در عربان‌ترین شکل آن توسط او کام بیان کننده بحرانی بود که اسکولا سیتیسیسم دستخوش آن شده بود. با این بحران دوره جدیدی در تاریخ تفکر اروپا آغاز گردید که آن را دوره رنسانس (نوزایی) نامیده‌اند.

→ پاپ در مورد سیطره برجهان؛ در افتاده بود. او همانند دانس اسکوتوس یکی از رهبران مخالفین با آموزشهای سنت توماس، تأکید می‌کرد که وجود خدا و دیگر جزمهای مذهبی را نمی‌توان به کمک عقل اثبات کرد از اینرو این مفاهیم تنها برایمان استوار است. به همین علت فلسفه بایستی خود را از قید الهیات برهاند. م.

1. Sieger do Barabante

۲. Averrois: آموزشهای ابن رشد (Averroés) و شاگردان او، گرایش در فلسفه قرون وسطی؛ پیروان این راستا معتقد بودند که جهان بی‌مرک و روح میراست و از تئوری ثنویت حقیقت حمایت می‌کردند. کلیسا این مکتب را تحریم کرده بود. مکتب ابن رشد در سده سیزدهم در فرانسه (سیگردو بارابانت) به‌منابه راستای پیشرو فلسفی بادگما تیسیم حاکم تلیسایی در افتاد. این مکتب از سده چهاردهم تا شانزدهم در ایتالیا نیز از نفوذی عظیم برخوردار بود (مکتب پادوا (Padua) م.).

راهنما

(اسامی مکان، اشخاص، کتابها)

آبشار، پیر ۸۳، ۸۴	افریقای شمالی ۸۵
آتن ۵۶	افلاطون ۴۴ - ۵۴، ۵۶، ۶۱ - ۶۳
آرتویازیت دیونیسیوس ۷۴ ح	۶۶، ۶۹ - ۷۲، ۷۷، ۸۱، ۸۲
آرتو یارثیتیاک ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۸۱	الکندی ۷۹
آسیای صغیر ۱۲، ۲۵	امیدوکل (انباذقلس) ۳۶
آکیناس، توماس ۸۴، ۸۵، ۸۶ ح	انناد ۶۲
آناکسا گوراس (آناکساگوراس) ۳۶، ۳۷، ۶۱	انجیالها ۶۶، ۶۷
آناکسیمن ۲۵، ۲۴، ۲۹	انگلس ۶۵ ح
آناکسیمندر ۲۵، ۲۴، ۲۶	اوپانیساد ۵، ۶، ۱۷ - ۱۹، ۲۹ - ۳۲
آنتیستن ۶۵	۳۵، ۳۶، ۶۷
آندرونیکوس رودسی ۵۶	اودیسه ۱۵
ابن جبرون ۸۵، ۸۱	اورل، مارك ۳۵، ۵۹، ۶۱
ابن رشد ۷۹، ۸۶	اورثون ۶۸ ح
ابن سینا ۷۹، ۸۵، ۸۵	اوکام، ویلیام ۷۸، ۸۵، ۸۶
ابن میمون ۸۵، ۸۱	اوگوستین، اورل ۶۹ - ۷۳، ۸۲ - ۸۴
ایپیکتوس ۵۹، ۶۱	اولیاف ۳۷، ۵۴
ایپکور (ایپفور) ۴۱، ۴۲، ۵۶ - ۵۸، ۶۵	ایتسین (کتاب دگرگونیها) ۱۵، ۱۶
ارسطو ۴۳، ۴۴، ۴۹ - ۵۷، ۵۹، ۶۳	۱۹، ۳۲
۷۷ - ۷۹، ۸۵ ح، ۸۴	ایران ۱۱
ارمنستان ۷۷	ایلیاد ۱۵
اروپا ۱۲، ۲۱، ۷۹ - ۸۱	ایونیه ۲۵
اروپای باختری ۶۹، ۷۴	بابل ۱، ۲۲
اساس اول الهیات ۶۲	بارابانت، سیگردو ۸۶
اسانیا ۸۵	بظلمیوس ۵۵
اسپینوزا ۶۵ ح	بیزانس ۷۴، ۷۷، ۸۱
استراتو لامباسکوسی ۵۶ ح	بیکن، روجر ۸۵
اسقف هیپو ۶۹ ح	پارمنیدس ۲۴، ۲۷، ۴۸، ۶۳
اسکندر آفرودیسیایی ۵۶ ح	پترایریایی ۷۴ ح
اسکندر مقدونی ۴۱	پروتوگوراس ۴۴
اسکوت اریزن ۸۱	پروکلاوس ۶۲، ۶۴ ح، ۷۴
	پوسیدونیوس ۵۹
	پیرون ۵۶، ۵۷

- تئو فراستوس افسی ۵۶ ح
تئو گونیا (پیدایی خدایان) ۱۶، ۱۷
ترتولیان ۶۸ ح
تسوچروآن ۱۵، ۱۹
تیمون ۵۷
چین ۷، ۹، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۱، ۲۴، ۲۸، ۳۲، ۳۵، ۶۷
دائوده تسین ۳۵، ۳۶
داماسکین، یوهان ۷۷
دانس اسکوتوس، جان ۷۸ ح، ۸۵، ۸۶
درباره طبیعت ۲۷
درباره طبیعت اشیاء ۴۱
دریای ارژ ۱۲
دکارت ۶۵ ح
دموکریت (ذیمقراطیس) ۳۷ - ۴۳، ۴۷، ۴۹، ۵۲، ۵۴، ۵۸
دینانسکی، داوید ۸۴
دیوژن مینوی ۶۵ ح
راهنمایی برای مبهوتان ۸۵ ح
رسالدهای رسولان ۶۶
روبینه، ژان باپتیست ۲۸
روسلین ۷۸ ح
روسیه ۸۵ ح
روسید کیف ۷۷
روم ۷، ۱۱، ۲۱، ۳۵، ۴۱، ۵۹، ۶۲، ۶۸، ۷۳، ۷۴
ریگ ودا ۵
زنون ۲۷
سقراط ۴۴ - ۴۶، ۴۹، ۵۴
سنت اوگوستین ۶۸ ح
سنگا ۵۹ - ۶۱
سولون ۲۱
شوتسین ۱۹
طالس ۲۵، ۲۴، ۲۲ - ۲۵
عهد جدید ۷۳
عهد عتیق ۶۷، ۶۹، ۷۵، ۷۳
غزالی ۸۵
فاراابی ۷۹
فلو طین ۶۲ - ۶۶
فیثاغورس ۲۲، ۲۳، ۴۶، ۷۱، ۷۲
فیلولائوس ۲۳
قرآن ۸۵
کانت ۸۴ ح
کتاب مقدس ۸۳
کیرنیک ۵۵
کلماں اسکندری ۶۸ ح
کنفوسیوس ۳۵
گالیله ۵۵
گرجستان ۷۷
گرنفون ۲۴، ۴۴
گویوی ۱۵، ۱۹
لائوتسه ۳۵
لوسیپوس ۳۷، ۴۱
لوکرسیا (لوکرسیوس) ۴۱، ۴۲، ۵۸
ماده گرایی و امپیریو کریتیسیسم ۳۷
ماها بهارات ۶
مدیترانه ۱۲، ۱۴، ۲۱
مصر ۱، ۲۲
مکاشف دیو حنا ۶۶
نرون ۶۵ ح
نیکه ۶۸
وانگ چونگ ۴۳
ودا ۴، ۵، ۱۶، ۱۷
هراکلیت (هراقلیطوس) ۲۳ - ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۵، ۳۳، ۳۴، ۵۷، ۵۸
هزیود ۱۱، ۱۶، ۱۷
هگل ۶۴ ح
هند ۱ - ۱۵، ۱۲، ۱۴، ۱۷ - ۱۹، ۲۱، ۲۴، ۲۸، ۳۵ - ۳۲، ۳۵
۶۷، ۷۹
هومر ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۶
یونان ۶، ۷، ۱۵ - ۱۶، ۱۹ - ۳۳، ۳۷
۴۴، ۵۹، ۶۱، ۶۳



انتشارات پیام