

فلسفه تحلیلی، شماره چهل و یک، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۲۶۹-۲۹۶

تحلیل اوصاف ذاتی نفس انسان در دو نظام فلسفی مشاء و سانکھیا^۱

محمد کریمی

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران

جبار امینی^۲

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد اسلامشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

جمشید جلالی شیجانی

دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

در فلسفه یونان، متفکران متأخر از سقراط بیش از پیشینیان خود، به مبحث «انسان‌شناسی» توجه کردند و به‌ویژه در آثار ارسطو، مسائل مربوط بدان مبحث با روشمندی خاصی ارائه شد. به موازات ایشان در شرق نیز، از همان ابتدا «وجودشناسی» در خدمت «انسان‌شناسی» قرار گرفت و از جمله در مکتب سانکھیا، توجه شایانی بدان شد. طبعاً در هر دو سنت فکری، شناخت نفس آدمی نسبت به جسم او از اهمیت و پیچیدگی بیشتری برخوردار بوده است. پژوهش پیش رو عهده‌دار تبیین اوصاف ذاتی نفس انسان از منظر پایه‌گذاران مکاتب یادشده به نحو تطبیقی است. ارسطو با آن‌که نفس را مجرد از هیولا و غیر جسمانی می‌دانست، آن را کمال اول جسم طبیعی آلی می‌پنداشت. در نظر او، نفس ناطقه‌ی انسان جامع قوای نفس نباتی و حیوانی نیز است. اما در نظر حکیم کاپی‌لا، نفس یا پوروشا واجد هویتی بسیار متعالی، فرامادی و ازلی است که نه علت و صانع چیزی بود و نه معلول و مصنوع چیزی. پوروشا به‌تمامه مجرد از ماده یا پراکریتی، ولی محرک آن برای پیدایش موجودات است. هم‌چنین باور به تعدد نفوس، لازم قهری تعریف نفس در تفکر مشائی است، ولی با توجه به اوصاف نفس در تفکر سانکھیه، چنین ایده‌ای نادرست به‌نظر می‌رسد، از این‌رو متفکران سانکھیه دلایل متقنی به سود آن ارائه نکرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: کمال اول، نفس ناطقه، قوای نفس، پوروشا، پراکریتی، تجرد نفس، تعدد نفوس.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۶/۱۲؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۳/۳

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): Amini.jk46@yahoo.com

۱. مقدمه و طرح مسئله

در یونان باستان، تا پیش از سقراط بیشتر مباحث دائر مدار هستی‌شناسی و به خصوص دو مسئله‌ی «مادّة المواد» و «ثبوت و تغیر» بود ولی از سقراط به بعد، رفته‌رفته مباحث انسان‌شناسی قوّت گرفت و ارسطو در آثار خویش، به نحوی نظام‌مند بدین موضوع پرداخت. از آن‌سو در تفکر شرقی و به‌ویژه در مکاتب فلسفی هند، «هستی‌شناسی» اغلب در خدمت «انسان‌شناسی» قرار داشت و غایت پایه‌گذاران آن نحله‌ها، شناخت ابعادی وجودی انسان و تبیین دستوراتی برای رهایی او از رنج‌ها بود. اوج این مباحث در دو نظام فلسفی ودانتا و سانکھیا^۱ دیده می‌شود.

البته امروزه عنوان «انسان‌شناسی»^۲ در معنای بسیار وسیع‌تر از گذشته به کار می‌رود که مشتمل بر فرهنگ، روان، بدن، رفتار و تجربیات انسانی است؛ ولی فیلسوفان متقدم به اوصاف انسان بما هو انسان، بیش از متعلقات وی نظر داشتند. آنان چنین می‌اندیشیدند که ابتدا باید ابعاد ذاتی وجود انسان را شناخت تا تصویر روشنی از او در قبال سایر موجودات جهان حاصل شود. طبعاً در این باره، شناخت نفس انسان نسبت به جسم او، از اهمیت و پیچیدگی بیشتری برخوردار است.

بر این اساس، مطالعات تطبیقی در میان مکاتب باستانی، از حیث انسان‌شناسی، ثمرات بیشتری نسبت به سایر موضوعات دارد. از این رو، پژوهش پیش رو عهده‌دار تبیین اوصاف ذاتی نفس انسان در دو مکتب باستانی مَشَاء و سانکھیا و شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌های آن دو است. بدین منظور، تنها تبیین ویژگی‌های کلی نفس در دو نظام یادشده کفایت نمی‌کند، چه آن دست از ویژگی‌ها در آثار مَشَائیان، صرفاً برای تمایز «نفس» از سایر جواهر مورد قبول آنان (عقل، هیولا، صورت و جسم) و در آثار متفکران

۱. ثبت نام این مکتب در منابع این پژوهش، به چند صورت انجام پذیرفته است ولی پس از تأملات بیشتر بدین نتیجه رسیدیم که از نام مکتب، به «سانکھیا» و از پیروان مکتب به «سانکھیّه» تعبیر شود؛ چنان‌که از نظام فلسفی ارسطو به «مَشَاء» و از پیروان آن به «مَشَائی» یاد می‌شود.

۲. مراد از اصطلاح جدید «انسان‌شناسی»، مفهوم آنتروپولوژی (Anthropology) است.

سانکھیه نیز، صرفاً برای تمایز «نفس» از سایر اصول هستی نزد آنان (ماده‌ی اولیه، عقل کل و عناصر) کارآیی دارند. اما برای شناخت نفس در حد ذات خود و مقایسه‌ی نظرات آن دو گروه، بحث‌های تفصیلی بیشتری در باب اوصاف ذاتی نفس ضرورت دارد؛ بنابراین در پژوهش پیش رو، ابتدا اوصاف ذاتی این مقوله در هر یک از دو نظام یادشده، با ارجاعات لازم توضیح داده می‌شود و سپس شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو اندیشه دربارهی نفس انسانی تبیین خواهد شد.

۲. پیشینه‌ی پژوهش

با تتبع بسیار در کتب، مقالات و پایان‌نامه‌های ناظر به فلسفه و ادیان، اثری مشتمل بر مقایسه‌ی دو مکتب فلسفی مشاء و سانکھیا یافت نشد. ظاهراً نه در موضوع انسان‌شناسی و نه در سایر موضوعات دیگر، مطالعه‌ای تطبیقی بین این دو نظام فکری انجام پذیرفته است. البته دربارهی معرفی جداگانه‌ی هر یک از این مکاتب و از جمله در موضوع انسان‌شناسی پژوهش‌های متعددی در دست داریم. به‌ویژه برای فهم نظرات مشائیان دربارهی نفس ناطقه‌ی آدمیان، آثار متعددی در دسترس است. در میان معاصران، ظاهراً علی‌مراد داودی بیش از سایرین، متحمل پژوهش در مسئله‌ی علم النفس مشائیان شده است. او علاوه بر ترجمه‌ی کتاب دربارهی نفس ارسطو، کتاب مستقل دیگری نیز در این باره تألیف کرد. این دو اثر، از منابع قریب به اتفاق پژوهش‌های معاصران در مبحث نفس‌شناسی است.

اما دربارهی مکتب سانکھیا، آثار قابل اعتنا بسی محدود است.^۱ تاکنون به جز داریوش شایگان، کسی از ایرانیان متحمل تحقیقی جامع دربارهی مکاتب فلسفی هند نشده است و صرفاً برخی اهل نظر به ترجمه‌ی آثار مستشرقان همت گمارده‌اند. اما به هر

۱. بنابر تتبع بسیار، تنها یک مقاله‌ی پژوهشی با عنوان «مقایسه‌ی انسان‌شناسی اسلامی با مکتب یوگا - سانکھیه»، در فصلنامه‌ی معرفت ادیان، سال اول، ش ۲، منتشر شده است.

حال از دو قسم آثار ذیل، می‌توان مبانی فکری و آرای متفکران سانکهییه را استنباط نمود:

۱. کتبی که عهده‌دار پژوهش در مورد مکاتب فلسفی شرق و از جمله هند باستان شده‌اند.^۱

۲. منابعی که ناظر به تاریخ ادیان و به‌ویژه ادیان شرقی است و بعضاً به فرهنگ دینی هندوها نظر دارد.^۲

۳. اوصاف کلی نفس در تعریف مشهور ارسطو

ارسطو تعریف‌ها و تقسیم‌های متعددی برای «نفس» ارائه کرده است. در هر یک از آن تعاریف و تقسیمات، جهت خاصی مورد نظر معلم اول بوده است. در مشهورترین تعریف او از نفس می‌خوانیم: «نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی و دارای حیات بالقوه است».^۳

مفردات این تعریف، عبارت از چهار مفهوم است که بعضی از آن‌ها، جنبه‌ی ایجابی دارند و برخی دیگر، جنبه‌ی سلبی؛ از این رو توجه به چهار نکته در این تعریف حائز اهمیت است:

نخست آن‌که در تعریف ارسطو از نفس، «جسم طبیعی» در مقابل «جسم صناعی» به کار رفته است. مراد از «جسم طبیعی» در این جا، جسمی است که واجد عامل وحدت‌بخش در اجزای خود باشد، چنان‌که انواع گیاهان، حیوانات و انسان‌ها این-

۱. مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تألیف داریوش شایگان؛ تاریخ فلسفه‌ی شرق و غرب، تألیف گروهی از محققان؛ معرفی مکتب‌های فلسفی هند، تألیف ساتیش چاندرچاترجی و دریندراموهان داتا.

۲. از میان این‌گونه آثار، تنها در سه کتاب، توضیحاتی درباره‌ی مکتب سانکهییه مشاهده شد: ادیان آسیایی، تألیف مهرداد بهار؛ تجربه‌ی دینی بشر، تألیف نینیان اسمارت؛ هندویسم، تألیف کیم نات.

۳. ارسطو، درباره‌ی نفس، ترجمه و تحشیه از علی‌مراد داودی، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ش، بند ۴۱۲ الف و ۴۱۲ ب.

گونه هستند؛ اما جسم صناعی فاقد طبیعتی وحدت‌بخش بین اجزای خود است، مثلاً میزی که با چوب به دست نجار ساخته شده و توسط این عامل خارجی، شکل و صورت متمایزی یافته است، یک جسم صناعی و غیر طبیعی محسوب می‌شود که فاقد نفس است. نیز جسم طبیعی، مرکب از ماده و صورت خاص و واجد یک ماهیت نوعیه‌ی حقیقی است، ولی جسم صناعی ماهیت حقیقی ندارد.^۱

دوم این‌که هر یک از گیاهان یا حیوانات یا انسان‌ها، دو نوع کمال یا فعلیت دارد: یکی کمال ذاتی که جزو ماهیت آن و نوعیت نوع حقیقی وابسته بدان است و بدون آن کمال، دیگر عنوان گیاه یا حیوان یا انسان بر آن صدق نمی‌کند؛ از این امر ذاتی، به کمال اول جسم طبیعی یاد می‌شود. دیگر کمالی که مترتب بر کمال اول است و نوع کامل با تأثیر بر اشیاء دیگر و یا تأثر از آن‌ها، بدان کمال دست می‌یابد؛ حاصل این فعل و انفعالات کمال دوم شیء نامیده می‌شود. بنابراین بر پایه‌ی تعریف ارسطو، نفس عبارت از کمالی است که به خودی خود در نوع کامل محقق است؛ بدین ترتیب که: کمال اول گیاهان را «نفس نباتی»، کمال اول حیوانات را «نفس حیوانی» و کمال اول نوع انسان را «نفس ناطقه» گویند.^۲

سوم آن‌که همه‌ی اجسام طبیعی واجد نفس نیستند، بلکه صرفاً جسم طبیعی‌ای نفس دارد که دارای آلات و ابزار باشد تا کمالات ثانوی شیء توسط آن‌ها ظهور یابند؛ مثلاً آتش، زمین و هوا در عین حال که جسم طبیعی‌اند، فاقد نفس هستند؛ پس قید «آلی» در تعریف ارسطو از نفس، معنای سلبی دارد.^۳

چهارم این‌که از قید «حیات بالقوه» در تعریف نفس، دو تفسیر شده است. برخی مترجمان آثار ارسطو برآنند که این قید، بیان دیگر وصف «آلی» است و توضیح بیشتر

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، النفس من کتاب الشفاء، به تصحیح حسن حسن‌زاده‌ی آملی، قم، مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۳۷۵ش، ص ۲۲.

۲. همان، صص ۲۱-۲۲.

۳. همان، ص ۲۲.

ارسطو در امتداد آن است نه شرط جدیدی برای تعلق نفس به جسم طبیعی؛ پس در اصطلاح ارسطو، «آلی» معادل «دارای حیات بالقوه» است.^۱ این بیان مبهم ظاهراً از متن کتاب درباره‌ی نفس نشأت گرفته است، چه معلّم مشائیان در آنجا تصریح می‌کند که مقصود از «حیات» آن است که جسم تغذّی کند و رشد نماید و در عین حال فسادپذیر باشد.^۲ ولی در ادامه‌ی سخنان ارسطو، توضیح خاصی درباره‌ی تفاوت حیات بالقوه با آلی نیامده است؛ با این همه بعید می‌نماید که دو قید یادشده معادل یکدیگر باشند. از قضا برخی فیلسوفان مسلمان که اهمّ اصول فکری ارسطو را پذیرفته‌اند توضیحات دقیق‌تری در این باره ارائه کرده‌اند. به باور آنان، قید «حیات بالقوه»، نیز جنبه‌ی سلبی دارد ولی برای اخراج نفوس فلکی از تعریف نفس انسانی است؛^۳ با این توضیح که: افعال حیاتی در نفوس فلکی بالقوه نبوده و دائماً از آن‌ها صادر می‌شود، بر خلاف نفوس ارضی که هر فعل حیاتی مفروض در آن‌ها به صورت بالقوه می‌باشد، مثلاً حیوان دائماً در حال تغذیه، تولید مثل و امثال آن نمی‌باشد.^۴

۱. داودی، علی مراد، عقل در حکمت مشاء (از ارسطو تا ابن‌سینا)، تهران، حکمت، ۱۳۸۷ش، ص ۳۴.

۲. ارسطو، درباره‌ی نفس، ص ۷۶.

۳. البته ابن‌سینا در النفس من کتاب الشفاء می‌گوید: درباره‌ی نفوس فلکی دو دیدگاه است، یکی این‌که هر کره به تنهایی دارای نفس و حیات است و دیگر آن‌که نفس واحدی، کواکب و کرات متعدّد را اداره می‌کند. بر مبنای اول، نفوس فلکی فاقد آلت تلقّی می‌شوند و لذا قید «آلی» در تعریف نفس، نفوس فلکی را خارج می‌کند؛ ولی بر مبنای دوم، هر یک کرات، آلت نفس فلکی محسوب می‌شوند و قید «دارای حیات بالقوه» برای خروج نفس فلکی از آن تعریف است (ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۳). اما صاحب أسفار بر پایه‌ی تلقّی خاص از آلت، عدم اختصاص آن به اعضای جسمانی و شمول آن بر قوای نفوس نباتی و حیوانی؛ بر این باور بود که قید «حیات بالقوه» در هر دو حالت یادشده، برای اخراج نفس فلکی از تعریف مشهور ارسطو، لازم و ضروری است (مألاصدرا، محمّد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم، مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۸، ص ۱۷).

۴. عارفی شیرداغی، محمّد اسحاق، رابطه‌ی نفس و بدن، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۴ش، ص ۵۶.

۳. ۱. تعریف «نفس ناطقه» بر پایه‌ی تعریف کلی ارسطو

دانستیم که در تعریف مشهور ارسطو از «نفس» که اختصاص به نفوس زمینی داشت، دو مفهوم «کمال اول» و «جسم طبیعی»، جنبه‌ی ایجابی داشتند. اینک بر پایه‌ی آن مفاهیم ایجابی، می‌توان به نحو دقیق‌تری، اقسام سه‌گانه‌ی نفوس زمینی را تعریف نمود. البته غایت سخن، شناخت نفس انسانی است؛ اما برای فهم بهتر مطلب، لازم است که ابتدا تعریف نفوس نباتی و حیوانی را بیان داشت و در ادامه، تعریف نفس ناطقه‌ی انسانی را از آن دو باز شناخت.

ابن‌سینا در طبیعیات نجات به همین نحو عمل کرده، آن سه را با بیانی جامع و در عین حال موجز تعریف می‌کند. به گفته‌ی او، «نفس نباتی» کمال اول جسم طبیعی از حیث: تولید مثل، تغذی و رشد است؛ «نفس حیوانی» عبارت از کمال اول جسم طبیعی به لحاظ ادراک جزئیات و حرکات ارادی (حساس بودن) است و مراد از «نفس ناطقه‌ی انسانی»، کمال اول جسم طبیعی به منظور ادراک کلیات و تصمیم‌گیری برای کارها، از روی فکر و استنباط رأی است.^۱

با مقایسه‌ی سه تعریف بالا، می‌توان ویژگی‌های اختصاصی هر نفس و جهات برتری نفس ناطقه را نسبت به دو نفس دیگر دریافت. البته نوع انسان، ویژگی‌های هر سه را نفس دارا است ولی نه بدان معنا که انسان، واجد هر سه نفس باشد، بلکه آثار هر سه نفس در او تحقق دارد، بدین معنا که نفس ناطقه جامع کمالات دو نفس دیگر است و انسان به نفس واحد، واجد همه‌ی آن کمالات است.

۳. ۲. وحدت نفس ناطقه و تعدد قوای آن

به نظر ارسطو، نفس انسان فاقد اجزاء است و افعال متفاوت آن را نباید دال بر کثرت آن

۱. ابن‌سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش، صص ۳۱۹-۳۲۰.

انگاشت؛ بلکه نفس، واحد و واجد قوای متعدّد است و افعال متفاوت نفس، متأثر از قوای مختلف است. این خصوصیت به نفس ناطقه، اختصاص ندارد؛ بلکه نفس حیوانی و حتی نفس نباتی نیز واجد قوای متعدّد است و به همین دلیل، از آن نفوس نیز، افعال متعدّدی ظهور می‌کند؛ اما تعدّد قوا در نفس انسانی، بیشتر مشهود است چه علاوه بر قوای خاص خود، واجد قوای نفوس نباتی و حیوانی نیز است؛ اساساً:

قول به «قوای نفس» نتیجه‌ای است که از طبقه‌بندی موجودات زنده به نبات و حیوان غیرناطق و حیوان ناطق حاصل می‌شود. اما با وجود این طبقه‌بندی نباید غافل از این بود که ارسطو، اصالتاً قائل به اتصال موجودات است، زیرا به نظر او پدید آمدن مرحله‌ی عالی‌تر حیات، تنها از این راه نیست که چیزی بر مرحله‌ی پایین‌تر افزوده شود؛ بلکه بدین ترتیب است که چیزی که طرح آن در مرحله‌ی پایین‌تر ریخته شده بود، تحقق پذیرد.^۱

ارسطو بی‌آن‌که به تشکیک عینی میان نفوس قائل باشد، مدّعی بود که هر موجود زنده در هر مرتبه‌ای از مراحل متوالی موجودات زنده (نبات، حیوان و انسان)، جامع قوای نفوس مادون خود نیز است و همه‌ی آن‌ها را تحت رهبری نفسی که ممیّز خود اوست، در قالبی وحدانی حفظ می‌کند. گرچه این نفوس به دلیل افعال مختلف در آن موجود زنده، از حیث منطقی با یکدیگر متفاوت‌اند، اما به لحاظ مکانی و ذاتی، تفاوتی با هم ندارند و هر موجود زنده‌ای، صرفاً واجد یک نفس است.

به دیگر سخن، با توجه به تعریف ارسطو از نفس که آن را صورت بدن می‌دانست، نظریه‌ی وحدت نفس یکی از گونه‌های «وحدت صورت» در اشیاء است؛ بدین معنا که هیچ شیئی بیش از یک صورت ندارد. نباید تصور کرد که قوای نفس هم‌چون قطعاتی از سنگ، به روی هم چیده شده، توده‌ای را پدید آورده‌اند. خیر، اساساً این‌گونه نیست، بلکه

۱. بریه، امیل، تاریخ فلسفه در دوره‌ی یونانی، ترجمه از علی‌مراد داودی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۴، ص ۲۹۵.

در میان آن قوا، تفاعل و تداخلی خاص جریان دارد که حاکی از وحدت مجموعه‌ی موسوم به نفس است.^۱

۳. ۲. ۱. تبیین وحدت نفس ناطقه از طریق جوهریت آن

برای فهم دقیق‌تر «وحدت نفس» در دیدگاه ارسطو، لازم است به معنای جوهریت نفس در ارتباط آن با بدن توجه نمود. ارسطو چون بدن را به مثابه‌ی ماده و نفس را صورت، یعنی محمول ذاتی آن می‌دانست؛ بین «جسم دارای حیات» با خود «حیات» تفاوت قائل بود. در واقع حیات، مترادف نفس است که کمترین درجه‌ی آن مشتمل بر قوای تغذی و نمو است. بنابراین، اگر جسم طبیعی دارای اجزاء را «جوهر اول» بنامیم، «نفس» عبارت از جوهر دوم و در حکم صورت آن است؛ یعنی جسم دارای حیات، حامل صفت ذاتی خود، حیات یا همان نفس است.^۲

شاهد روشن بر این ادعا، دو بیان از خود ارسطو است. بیان اول او بدین قرار است: نفس بالضروره جوهر است، بدین معنی که صورت برای جسمی طبیعی است که دارای حیات بالقوه است. اما جوهر صوری کمال است، بنابراین نفس کمال است برای جسمی که دارای چنین طبیعتی است.^۳

ارسطو در ذیل این تعریف، به توضیح دو معنا از کمال می‌پردازد. به گفته‌ی او، «کمال» گاه بر خود صفت کمالیه اطلاق می‌شود مانند علم و قدرت؛ و گاهی بر کاربرد آن صفت. مراد از کمال بودن نفس برای بدن در تعریف بالا، معنای اول است، چون تحقق نفس در وجود آدمی، در خواب و بیداری تفاوتی ندارد الا این که خواب انسان به مثابه داشتن علم و قدرت است ولی بیداری او همانند به کار بستن علم و قدرت. در عین

۱. داودی، عقل در حکمت مشاء، ص ۴۰.

۲. همان، صص ۳۶-۳۷.

۳. ارسطو، درباره‌ی نفس، ص ۷۷.

حال، واضح است که در مقام تحقق، صفت کمالیه مقدم بر کاربرد آن، در فرد محقق می‌شود.^۱

اما بیان دوم ارسطو در تبیین معنای جوهریت نفس:

نفس جوهری است به معنی صورت، یعنی ماهیت جسمی است که دارای کیفیت معینی است.^۲

ارسطو در توضیح این مطلب، همان مثال معروف تبر را مطرح می‌دارد. تیزی تبر، عبارت از صورت چوب یا فلز موجود در جسم تبر است و تیزی تبر به مثابه‌ی صورت جوهری و نفس آن است. البته تبر جسم صناعی و غیر طبیعی است و مثال حقیقی برای تعریف ارسطو محسوب نمی‌شود.

۳.۳. تجرد نفس ناطقه از جسم و جسمانیات

معلم اول در عین باور به ملازمت و ارتباط وثیق نفس با بدن، حقیقت نفس را با بدن مادی متفاوت می‌داند. درست است که در نظر ارسطو، هویت وجودی «نفس» از حیث تعلق به بدن درک می‌شود؛ اما نفس، جسم نیست، یعنی طول و عرض و ارتفاع و هیولا ندارد. هم‌چنین نفس، جسمانی نیست، یعنی از عوارض وابسته به جسم منزّه است؛ بلکه نفس به حسب حقیقت خود، امری غیر مادی است که در آثار فیلسوفان مسلمان، از آن به «تجرد نفس» تعبیر می‌شود.

البته در آثار ارسطو و به‌ویژه کتاب درباره‌ی نفس، فصلی با این عنوان ملاحظه نمی‌شود؛ ولی چنان‌که مترجم اثر یادشده در تألیف اختصاصی خود ما را بدان توجه داده است: اگر توصیفات ارسطو را درباره‌ی نفس، با نظرات پیشینیان وی مورد مقایسه قرار دهیم، در انتساب دیدگاه تجرد نفس به او راسخ‌تر می‌شویم. به استناد دیدگاه ارسطو:

۱. ارسطو، درباره‌ی نفس، ص ۷۸.

۲. همان، ص ۸۰.

اگر نفس را صورت بدن بدانیم، به سبب تقابلی که در بین ماده و صورت است و اصالتی که صورت را نسبت به ماده حاصل است، جنبه‌ی مادی نفس یکسره از میان می‌رود و دیگر نمی‌توان نفس را از نوع اجسام و از متعلقات آن‌ها دانست و بدنی در بدن دیگر پنداشت. اگر بتوان تجرّد را اصطلاحی برای بیان همین منظور قرار داد، باید گفت: در نظر ارسطو، نفس، مجرد از ماده است؛ اما اگر تجرّد به معنای وجودی متعین و مستقل و مشخص نسبت به بدن باشد، نفس مجرد نیست؛ چه صورت در عین این‌که غیر از ماده است، جز در ماده نمی‌تواند بود.^۱

آری، انتساب ایده‌ی «تجرّد نفس» به ارسطو، به همان معنای اخیر صحیح است. در نظر ارسطو، نفس عبارت از صورت بدن و فعل آن است، پس با فساد و زوال بدن، نفس هم فانی می‌شود. آن‌چه امروزه در مورد تجرّد نفس و براهین اثبات آن، در آثار فلسفی دیده می‌شود، محصول اندیشه‌های مشائیان مسلمان به‌ویژه ابن‌سینا است.

۳. ۴. دیدگاه ارسطو در مورد تمایز نفس انسان از عقل او

در آثار فیلسوفان مسلمانی که اصول تفکر ارسطویی را پذیرفته بودند و از ایشان، به مشائیان مسلمان یاد می‌شود، درباره‌ی تمایز نفس از عقل، با وضوح سخن گفته شده است. به باور ایشان، تعلق نفس به بدن، در مقام فعل است نه ذات آن. عقل و نفس، گرچه هر دو به حسب حقیقت خویش، منزّه از ماده‌اند، اما عقل در مقام فعل نیز، بی‌نیاز از ماده و تعلق بدان است و رابطه‌ی آن با ماده، صرفاً تکمیلی و تدبیری است ولی نفس، در مقام تعلق به ماده استکمال می‌پذیرد.^۲

اما باید توجه داشت که در آثار معلم اول، مسئله‌ی تمایز نفس و عقل، به این

۱. داودی، عقل در حکمت مشاء، صص ۳۸-۳۹، با اندکی تغییر.

۲. نایبجی، محمدحسین، ترجمه و شرح کتاب نفس شفا، قم، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ش، ص ۵۳۱.

روشنی بیان نشده است. به باور ارسطو، نفس انسانی علاوه بر آن که حائز توانمندی‌ها و قوای نفوس نباتی و حیوانی است، از موهبت عقل (نوس) نیز برخوردار است. عقل قادر به درک اشیاء است. این قوه‌ی مُدرکه به دو طریق (نظری و عملی) فعالیت می‌کند. همه‌ی قوای نفس آدمی با زوال بدن، فانی می‌شوند ولی عقل پس از فنای بدن نیز، قادر به ادامه‌ی حیات خویش است.^۱

واضح است که این مطلب با سخنان ارسطو درباره‌ی نسبت نفس با بدن سازگار نیست؛ اما سخنان ارسطو در دفتر سوم درباره‌ی نفس، قدری از این ناسازگاری می‌کاهد. او برای عقل، دو مرتبه قائل می‌شود و بین آن‌ها فرق می‌نهد: عقل فَعَال و عقل منفعل. مورد اخیر بسان قوه و لوح سفیدی در نفس آدمی است که عقل فَعَال، صور ادراکی را در آن به تصویر می‌کشد.^۲

بر این اساس، عقل منفعل جزو نفس و حیث اعلای آن به شمار می‌آید، اساساً فصل نفس ناطقه از نفوس نباتی و حیوانی، همین عقل منفعل است. حال باید پرسید: آیا عقل فَعَال نیز، جزو وجود انسان است یا حقیقتی خارج از آن؟ از جواب این پرسش، به «نظریه‌ی ارسطو درباره‌ی عقل فَعَال» یاد شده، آن را مسئله‌ای بغرنج از دوران باستان تا عصر جدید دانسته‌اند.^۳

البته ارسطو در همان کتاب درباره‌ی نفس، تلاش کرده است تا به پرسش یادشده پاسخ دهد. او از جمله در وصف عقل فَعَال می‌گوید: از آن‌جا که فاعل همواره اشرف از منفعل است، عقل فَعَال نیز از عقل منفعل، مفارق و عاری از هر گونه اختلاط است. این عقل، حقیقتی ازلی و فناپذیر است و بدون آن، هیچ چیز قادر به اندیشیدن نیست.^۴

۱. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، ترجمه از سید جلال‌الدین مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۳۷۵.

۲. ارسطو، درباره‌ی نفس، ص ۲۲۱.

۳. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۷۶.

۴. ارسطو، درباره‌ی نفس، صص ۲۲۶-۲۲۹.

این عبارات گرچه قدری تفاوت بین عقل فَعَال و عقل منفعل را تبیین نمود، اما در عین حال، تاب تفاسیر مختلف داشت؛ به طوری که اسکندر افرویدیسی، اساساً عقل فَعَال را همان خدا دانست. دیوید رُس ارسطو را به تناقض‌گویی متهم کرد، چه او گاه از درونی بودن خداوند سخن می‌گفت و گاه به تعالی او از جهان مادی رأی داده است. کاپلستون پس از اشاره‌ی موجز بدان تفاسیر عجیب، خود تلاش می‌کند تا تحلیل دقیق‌تری از دیدگاه ارسطو ارائه نماید:

به نظر می‌رسد که وی تمایزی بین فرد، که گاهی علم دارد و گاهی علم ندارد و عقل فَعَال که بالذات اصل فَعَال است، قائل می‌شود. شاید ارسطو «عقل فَعَال» را به‌عنوان اصلی ملاحظه کرده است که در همه‌ی آدمیان یکی است، عقلی که در سلسله‌ی مراتب، فراتر از خود، عقل مفارق دیگری دارد که در انسان وارد می‌شود و در درون او کار می‌کند و بعد از مرگ فرد باقی می‌ماند؛ ولی نفس فردی آدمی با ماده‌ای که به آن صورت داده است، از میان می‌رود.^۱

۴. اوصاف کلی نفس در مکتب فلسفی سانکھیا

متفکران سانکھیه موجودات جهان هستی را در قالب بیست‌وپنج مقوله‌ی متمایز معرفی کرده‌اند. این مقولات در چهار گروه طبقه‌بندی شده‌اند. در آن میان، گروه اول عبارت از مقوله‌ی منحصر به فرد «پوروشه» یا «نفس» است که به باور ایشان، نه از چیزی پدید آمده است و نه چیزی را پدید می‌آورد و به تعبیری «نه زاده شده است و نه چیزی را می‌زاید».^۲ پوروشه در این دیدگاه نه خالق است نه مخلوق، نه صانع است نه مصنوع، نه علت است نه معلول. این مقوله‌ی بسیار متعالی، در کنار مقوله‌ی دیگری به نام

۱. کاپلستون، تاریخ فلسفه، صص ۳۷۷-۳۷۸، با تلخیص.

۲. شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران، فرزانه روز، ۱۳۹۲ش، ج ۲، ص ۵۶۸.

«پراکریتی» یا ماده‌ی نخستین، اساس تفکر متافیزیکی فرزنانگان سانکھیه را سامان می‌دهند. اساساً شناخت پوروشه در نظام فکری سانکھیا بسی وابسته به شناخت پراکریتی است و از این رو باید در کنار یکدیگر مورد مطالعه قرار گیرند.

پراکریتی نیز هم‌چون پوروشه، از حیث صفات مقوله‌ی منحصر به فردی است. در وصف آن گفته شده: «اصلی که از چیزی به وجود نیامده است، ولی سایر اشیا از او تکوّن یافته‌اند». این مقوله با امکانات نامتناهی خود، ماده‌ی المود جهان و نیروی خلاقه‌ی آن است. در واقع، پراکریتی علت فاقد علت و صانع غیر مصنوع به‌شمار می‌آید؛ از این رو پراکریتی به تنهایی، گروه دوم از چهار گروه مقولات را به خود اختصاص داده است.^۱ باید اذعان داشت که پراکریتی به حسب تجرّد و تعالی، متأخر از پوروشه و برتر از سایر مقولات، در متافیزیک سانکھیا حضور دارد. گرچه این دو مقوله در دو گروه مختلف طبقه‌بندی شده‌اند؛ اما در عین حال وجه اشتراک مهمی دارند و آن، عدم پیدایش از شیء دیگر است. متفکران سانکھیه این دو اصل غایی را به‌عنوان مقولات اصلی اختیار کرده‌اند، زیرا سایر مقولات و امور مادی و معنوی جهان واقعی، در پرتو پوروشه و پراکریتی قابل ادراک هستند.^۲

۴. ۱. اوصاف جوهری «پوروشا» در مکتب فلسفی سانکھیا

وجود نفس گرچه در همه‌ی مکاتب هندی پذیرفته شده است؛ اما اوصاف این مقوله نزد متفکران آن مکاتب، یکسان نیست و ما با طیف وسیعی از نظرات در باب ماهیت نفس مواجهیم. بعضی از پیروان مکتب چارواکا نظیر ماتریالیست‌ها، نفس را با بدن مادی، یکی می‌دانند و تمایز خاصی بین آن دو قائل نیستند. گروهی دیگر، نفس را معادل حواس

۱. همان.

۲. موکرجی، ساتکاری، «سانکھیه - یوگه»، در تاریخ فلسفه‌ی شرق و غرب، ترجمه از خسرو جهانانداری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳ش، ج ۱، ص ۲۴۷.

آدمی و برخی، آن را همان ذهن می‌پندارند. به باور بودایی‌ها، نفس عبارت از جریان شعور در وجود انسان است. نزد پیروان نیایا و وی‌شیشیکه، نفس به خودی خود فاقد شعور است، اما تحت شرایطی خاص، قابلیت دستیابی به شعور و آگاهی برای نفس مهیا است. برخی متفکران میاماسا نیز همین رأی را برگزیده‌اند، اما گروه دیگری از آنان، گرچه نفس را در ذات خویش، موجودی باشعور می‌دانند، ولی به اعتبار آگاهی ناقص انسان از جهان پیرامون خویش برآنند که بخشی از دانش نفس، زیر حجاب امور مادی پنهان مانده است؛^۱ اما در مکتب سانکھیا:

نفس با بدن، حواس، ذهن و عقل؛ متفاوت و متغایر است. نفس با همه‌ی اشیای جهان فرق دارد. نفس نه مغز است، نه قلب، نه سیستم اعصاب و نه مجموعه‌ای از حالات آگاهی. نفس چیزی است منحصر به فرد. نفس روح و عصاره‌ی آگاهی است. نفس فاعل معرفت (عالم) می‌باشد و هرگز نمی‌تواند موضوع معرفت (معلوم) قرار گیرد. نفس مانند یک ذات نیست که آگاهی به آن تعلق گیرد، بلکه نفس، خودش شعور محض و آگاهی ناب است؛ یعنی شعور «جوهر نفس» است نه عرض آن.^۲

۴. ۲. ایده‌ی «تعدد نفوس» نزد متفکران سانکھیه و دلایل آن

توصیفات اولیه‌ی نفس در نظام فکری سانکھیا، پرسش‌های متعددی را در ذهن مخاطب برمی‌انگیزد که ظاهراً نخستین و مهم‌ترین آن‌ها، مسئله‌ی وحدت یا تعدد نفس است. آن توصیفات به گونه‌ای نفس را متعالی جلوه می‌دهد که گویا در نظام هستی، صرفاً یک حقیقت این‌چنینی وجود دارد و همه‌ی بدن‌ها تحت سیطره و تدبیر آن نفس واحد است. از قضا همین باور در یکی از مکاتب فلسفی متقدم بر سانکھیا، یعنی ودانتا دیده می‌شود،

۱. چاترجی، ساتیش چاندرا و موهان داتا، دریندرا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه از فرناز ناظرزاده‌ی

کرمانی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۴ش، ص ۵۰۳.

۲. همان، ص ۵۰۴.

اما در کمال تعجب شاهدیم که بعدها اندیشمندان سانکھیه به «تعدد نفوس» رأی دادند. از آنجا که این مدعا لوازم بسیار مهمی در مسئله‌ی توحید و یکتاپرستی داشته، سبب اشتقاق دو دسته از فیلسوفان هندی گردید، لازم است اندکی به پیشینه‌ی تاریخی این مسئله در میان مکاتب هندی توجه نمود.

پیش‌تر اشاره شد که پیروان دو مکتب ودانتا و یوگا نیز همانند متفکران سانکھیه، به تعالی خاص نفس باور داشتند. آنان نیز نفس را امری فرامادی و برتر از سایر مقولات می‌دانستند. البته به حسب زمانی، مکتب ودانتا مقدم بر دو مکتب دیگر و یوگا متأخرتر است و تفکر سانکھیه در میان این دو قرار می‌گیرد. اکنون باید دید که آرای نفس‌شناسی متفکران سانکھیه با آنان چه تفاوتی دارد؟

در این باره، طبعاً شناخت وجوه تمایز تفکر سانکھیه با تفکر مشابه ماقبل آن اهمیت بیشتری دارد تا جهات نوآوری حکیم کاپی‌لا در تأسیس مکتب جدید سانکھیا مشخص‌تر شود. در واقع، بحث اصلی در این‌جا، ناظر به شباهت‌ها و تفاوت‌های دو نظام فکری ودانتا و سانکھیا درباره‌ی اوصاف جوهری نفس است. اساساً شباهت‌های این دو مکتب فکری، به حدی است که به باور برخی محققان، این دو نظام فکری، در ابتدا یکی بودند. از قضا اختلاف آنان ریشه در مباحث نفس‌شناسی و لوازم باور به تعدد نفوس دارد:

«سانکھیا» و «ودانتا» ممکن است در آغاز یکی بوده باشند و در گروهی از اوپانیسادهای متأخر و پوراناها، وجه تمایز قاطعی بین «سانکھیا» و «ودانتا» دیده نمی‌شود. گلاسناب معتقد است که سانکھیا در آغاز، اصل یکتاپرستی را می‌پذیرفته است، ولی هنگامی که مبحث تکثر ارواح جایگزین مفهوم یکتاپرستی شد، این دو مکتب از هم جدا گردیدند و هر یک به صورت مستقلی درآمد.^۱

توضیح بیشتر مطلب آن‌که در هر دو مکتب بالا، حقیقت نفس عبارت است از

۱. شایگان، ادیان و مکاتب‌های فلسفی هند، ج ۲، صص ۴۳۶-۴۳۷.

آگاهی ناب، شعور خالص و ذاتی ازلی و ابدی؛ اما دو تفاوت جدی نیز وجود دارد که بسی حائز اهمیت است:

تفاوت نخست ناظر به اوصاف نفس است. در مکتب ودانتا، «نفس» وجودی سعادت‌مند دانسته می‌شود و به‌نظر آنان، «سعادت» نیز هم‌چون شعور و آگاهی، عین جوهر نفس است؛ اما متفکران سانکھیه این دیدگاه را با بساطت نفس در تضاد می‌بینند. به باور ایشان، آگاهی و سعادت، دو جوهر مختلف‌اند، معنا ندارد که هر دو در آن واحد، جوهر نفس بسیط باشند؛ چه در آن صورت، «نفس» موجودی مرکب خواهد بود و سخن از ازلیت آن، منتفی است.^۱

تفاوت دوم که بسی اساسی‌تر و واجد لازمه‌ای مهم است، مسئله‌ی وحدت یا کثرت نفوس است. در مکتب ودانتا، در عالم هستی، تنها یک نفس وجود دارد که به ذات خویش، نورانی و فرزانه‌ی جاودان است و حیات و شعور هر انسانی، جلوه‌ای از آن حقیقت است. اما متفکران سانکھیه در تقابل جدی با این دیدگاه قرار گرفته‌اند. به باور آنان، عالم پر از نفوس ابدی و مستقل و فاقد حرکت و بسیط است و تعداد ارواح با تعداد افراد در جهان برابر است.^۲

در واقع، ایده‌ی «تکثر نفوس» که نزد ودانتا، توهمی بیش نبود، در مکتب سانکھیا، اصلی بنیادی محسوب شد و متفکران این نظام فکری برای اثبات تعدد نفوس یا ارواح، دلایلی نیز اقامه کرده‌اند. اهمّ این احتجاجات چهار چیز است:

دلیل اول. تمایز زمانی میان ولادت و مرگ انسان‌ها: در نظر متفکران سانکھیه، ولادت به پیوند نفس با جسم، عقل، ذهن و ... تعریف می‌شود و مرگ به معنای رهایی نفس از آن امور است، نه آن‌که نفس، خود نیز بمیرد، چه حقیقت نفس، ازلی و ابدی است؛ بنابراین اگر -چنان‌که پیروان مکتب «ودانتا» قائل‌اند- نفس، واحدی یگانه بود،

۱. چاترجی و موهان داتا، معرفتی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۰۴.

۲. شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۲، ص ۵۸۷.

می‌بایست با فوت یک انسان، سایر آدمیان نیز می‌مُردند و با ولادت هر انسان، سایر آدمیان نیز پا به عرصه‌ی گیتی می‌نهادند.^۱ پرواضح است که این دلیل، قادر به اثبات تعدد نفوس نیست، زیرا قائلان به وحدت نفس برآنند که نفس واحد کلی در هر انسان جلوه کرده، آن را زنده نگه داشته است؛ از این رو فوت یک انسان یا هر موجود صاحب نفس، به مثابه قطع ارتباط او با نفس کلی و فقدان آن جلوه‌ی خاص است نه فقدان ذات نفس کلی تا از آن مرگ همه‌ی انسان‌ها را استنتاج کنیم.

دلیل دوم. تفاوت در توانمندی‌ها و معلولیت‌های افراد و فعالیت‌های اختصاصی اندام‌های انسان: برخی انسان‌ها از بدو تولد، توانایی‌های ویژه‌ای نسبت به سایر افراد دارند. در مقابل، برخی افراد با معلولیت‌های خاصی متولد می‌شوند و انسان‌های بیشتری در طول زندگی خود، دچار نقص عضو یا تعطیلی بعضی از حواس می‌گردند. از آن‌جا که نوع آن کمالات و این نقصان‌ها، با یکدیگر متفاوت است؛ باید به وجود نفس‌های متعدد به تعداد آدمیان اذعان نمود.^۲ به دیگر بیان:

حس باطن مملو از تأثرات منتج از کردار پیشین است و حواس باطنی افراد که با ارواح گوناگون پیوند حاصل می‌کنند متکثراند؛ حال اگر حواس باطنی متعدد نمی‌بودند، ضایعه‌ی عضوی که گروهی از اشخاص را عارض می‌شود مانند کری و لالی، شامل کلیه‌ی افراد نیز می‌گردد.^۳

این دلیل نیز، وافی به مقصود متفکران سانکهییه نیست، چه ضعف جسمانی یا

۱. شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۸۸؛ چاترجی و موهان داتا، معرفتی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۰۷.

۲. در منابع موجود، این دلیل در دلیل اول مُتذک شده یا در ادامه‌ی آن آمده است. نیز تقریرات هر یک از محققان از این دلیل، قدری متنوع است (رک. شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۸۸؛ چاترجی و موهان داتا، معرفتی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۰۷؛ موکرجی، «سانکیه - یوگه»، ج ۱، ص ۲۵۷)؛ ولی به نظر می‌رسد که این دلیل را باید متمایز از دلیل نخست دانست.

۳. شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۲، ص ۵۸۸.

اختلال در اندام و قوای ادراکی هر انسان، تنها به نفس او مرتبط نیست و قابلیت ماده و صورت آن جسم در مقام پذیرش جلوه‌ی نفس کلی نیز اهمیت ویژه دارد. در واقع شرایط پیشینی قابل برای ارتباط یافتن با نفس کلی، تعیین‌کننده‌ی کمالات و نقصان‌های او در بدو تولد است.

دلیل سوم. تنوع فعالیت آدمیان: به روشنی شاهدیم که رفتار افراد نوع انسان، بسیار متفاوت است و در زمان واحد، کارهای متنوعی از آنان بروز می‌کند؛ مثلاً وقتی بخشی از مردم در خواب به سر می‌برند، گروهی دیگر در حال فعالیت‌اند. در واقع، عدم رفتار همسان انسان‌ها در زمان واحد، نشانه‌ی تعدد نفوس در ابدان فردی آن‌هاست. علاوه بر آن، سایر موجودات دارای حیات نیز این‌گونه هستند؛ آدمیان غیر از فرشتگان و پرندگان غیر از درندگان‌اند و کنش و واکنش‌های آنان نیز، بسی متکثر است. اگر این‌ها همه، واجد نفسی واحد بودند، چنین تنوع رفتاری، امکان تحقق پیدا نمی‌کرد.^۱

این استدلال نیز با تکیه بر وجه قابلی و ماده‌ی طبیعی وجود هر انسان قابل توجیه است و دلیل بر کثرت نفوس ازلی نیست. می‌توان گفت: نفس کلی به مثابه انرژی واحد الکتریسته، در قابل‌های متفاوت، آثار گوناگون از خود بروز می‌دهد مثلاً در یخچال، سرما و در بخاری، گرما تولید می‌کند.

دلیل چهارم. اگر همه‌ی انسان‌ها تحت تدبیر نفس واحدی بودند، آنگاه احوالات اخلاقی و کیفیات ذهنی آنان مشابه یکدیگر می‌بود؛ حال آن‌که حتی میان دو انسان نیز، امور یادشده یکسان نیستند، گروهی گرایش به نیکی دارند، در برخی شهوات یا قوه‌ی غضبیه غالب است، بعضی از افراد عمل‌گرا و برخی در مقابل، به مباحث انتزاعی علاقمند هستند، گروهی به لحاظ روان‌شناختی، درون‌گرا و دسته‌ای، برون‌گرا به شمار

۱. چاترجی و موهان داتا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، صص ۵۰۸-۵۰۷؛ موکرجی، «سانکیه - یوگه»، ج ۱، ص ۲۵۷.

می‌آیند.^۱

به نظر می‌رسد که دلیل اخیر، قابل ارجاع به دلیل سوم باشد؛ چنان‌که برخی محققان، آن را به‌عنوان دلیل جداگانه‌ای مطرح نداشته، به همان دلیل سوم بسنده کرده‌اند.^۲ از قضا در تقریرات دلیل سوم، ویژگی مهمی وجود داشت و آن، بسط مطلب و تسری آن به همه‌ی موجودات دارای حیات بود؛ حال آن‌که در تقریر سایر دلایل، صرفاً افراد انسانی لحاظ شده‌اند؛ گرچه محتوای آن مطالب، قابل انطباق بر حیوانات، گیاهان و یا فرشتگان نیز است.

اما نکته‌ی قابل تأمل، ضعف بنیادی دلایل بالا، به حسب اصول متافیزیکی متفکران سانکهییه است. آنان خود بسی در باب نقش پراکریتی یا ماده در تکوین اشیاء سخن گفته بودند و حتی نقش پراکریتی را در تبیین کثرت موجودات و اوصاف آنان، بسی پررنگ‌تر از پوروشه بیان کردند؛ اما با این همه در طرح دلایل تعدد نفوس، نقش پراکریتی را در تنوع موجودات به فراموشی سپردند. به دیگر بیان، متفکران سانکهییه در طرح دلایل ناظر به اثبات تعدد نفوس، چشم خود را بر وجه قابل بستند و در تبیین‌ها خود، تنها به مقبول نظر داشتند.

موکرجی که از ناقدان نظام‌های فلسفی هند از جمله سانکهییه است، در باب این مسئله می‌نویسد:

سانکهییه معتقد به تکرر بی‌نهایت پوروشه‌هاست. این ظاهراً اعتقادی سنتی است که به‌عنوان قسمتی از ایمان پذیرفته شده است. حجّت‌های اقامه شده منطقیاً ضعیف و نامتقاعدکننده است. آن‌ها مربوط به نفس تجربی بوده و هیچ ارتباطی به روح خالصی که سانکهییه به آن معتقد است، ندارند... تولد و مرگ، تملک اندام‌ها و وجود نیروهای ذهنی و اخلاقی متفاوت، از آن «پراکریتی» و معلول‌های گوناگون‌اند. روح خالص مطلقاً از

۱. شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۲، ص ۵۸۹؛ موکرجی، «سانکهییه - بوگه»، ج ۱، ص ۲۵۷.

۲. چاترجی و موهان داتا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۰۸.

تأثیر آن‌ها برکنار است.^۱

۴. ۳. کیفیت تعلق نفوس به ابدان در مکتب فلسفی سانکھیا

گفته شد که «پوروشه» و «پراکریتی»، دو مقوله‌ی اساسی در متافیزیک سانکھیه محسوب می‌شوند، اما در عین حال «پوروشه‌ها» در تکوّن موجودات، نقش علی ندارند، بلکه صرفاً محرک پراکریتی برای ایجاد موجودات و مدبّر آن‌ها در مسیر تکامل وجودی هستند. به دیگر بیان، تکوین موجودات و تکامل آن‌ها، از ارتباط میان پوروشا و پراکریتی و تلاقی آن دو نشأت می‌گیرد. تا قبل از این ارتباط و تلاقی، قرار و سکون محض حکم فرما است، زیرا هیچ یک از این دو اصل، به تنهایی قادر به ایجاد اشیاء نیستند.

به باور متفکران سانکھیه، ایجاد اشیاء در پرتو اجتماع شعور پوروشه و انفعال پراکریتی امکان‌پذیر می‌شود، زیرا با پیوند آن دو اصل، سکون و تعادل درونی پراکریتی پایان یافته، ماده‌ی بی شعور دچار جنبش درونی می‌شود، زیرا در اثر تحریک پراکریتی، «گوناها» که عناصر مقوم آنند، از حال تعادل و سکون خارج می‌گردند و به حرکت درمی‌آیند. این تحرکات سرآغاز پیدایش اصول دیگر هستی و تکوّن یکایک موجودات جهان مادی است.^۲

فهم این مطلب در گروه شناخت ماهیت «گوناها» و نقش آن‌ها در تکوّن اشیاء است. واژه‌ی گونا (guna) در زبان سانسکریت به معانی کیفیت، صفت و ریسمان آمده که در این جا معنای سوم مورد نظر است. مصادیق گوناها، سه عنصر مقوم پراکریتی است. این‌ها عبارتند از: «سات‌وا»، «راجاس» و «تاماس».^۳ این سه به مثابه‌ی سه تمایل و سه نیرو در ذات پراکریتی مندمج‌اند.^۴

۱. موکرجی، «سانکھیه - یوگه»، ج ۱، ص ۲۵۷.

۲. چاترجی و موهان داتا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، صص ۵۰۹-۵۱۰.

۳. صورت لاتین این سه چنین است: sattva, rajas, tamas.

۴. شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۲، ص ۵۷۰.

اساساً باید توجه داشت که پراکریتی گرچه جوهری منفرد است، ولی بر خلاف پوروشه، ذاتی بسیط و همگن ندارد، بلکه محیط اجتماع اضداد سه‌گانه‌ی گوناها است. تا قبل از پیوند نفس با ماده، این تخالف‌ها تحت کنترل قرار دارند؛ بدین ترتیب که: «ساتوا» در مقام اول، ضامن استمرار حیات و تجلّی ذاتی پراکریتی است؛ «راجاس» علت تمامی فعل و انفعالات است و تاماس، عامل سکون و پیش‌گیری از هر نوع فعالیت است.^۱

باری، از تعابیر یادشده نباید توهم کرد که «گوناها»، سه کیفیت برای ماده‌ی نخستین هستند؛ خیر، بلکه این سه عنصر به‌مثابه‌ی سه رشته نخ، ریسمان پراکریتی را سامان داده‌اند. گوناها به خودی خود قابل ادراک حسی نیستند، بلکه آثار آن‌ها در اثر دگرگونی و تحولات دائمی، در اشیاء پدیدار است. در واقع، سه کیفیت «لذت»، «درد» و «بی‌تفاوتی»^۲ که در همه‌ی افراد و اشیاء جهان مادی سریان دارد، دالّ بر وجود گوناها در پراکریتی هستند؛ مثلاً در میان انسان‌ها، یک فرد ممکن است که در شرایط مختلف، از یک غذای خاص لذت ببرد و شاد شود یا از آن بدش بیاید و اظهار تنفر کند یا نسبت بدان بی‌تفاوت باشد و واکنشی از خود نشان ندهد. به دیگر سخن، نزد سانکهییه، ذات علت و معلول یکی است و معلول، چیزی جز ظهور و وضعیت مشهود علت نیست؛ حال اشیای جهان که معلول پراکریتی و دارای سه کیفیت یادشده هستند، بر وجود آن سه کیفیت در ذات پراکریتی دلالت دارند.^۳

از آن‌جا که تکوّن موجودات پس از تلاقی نفس با ماده و از بین رفتن تعادل گوناها آغاز می‌شود، متفکران سانکهییه ترتیب تحرک گوناها را نیز تشریح کرده‌اند. به باور ایشان، اولین گونایی که از حال تعادل خارج شده، «راجاس» است و با جنبش آن، دو گونای

۱. موکرجی، «سانکهییه - یوگه»، ج ۱، ص ۲۴۷.

۲. البته شارحان آثار سانکهییه، تعابیر سه‌تایی متفاوتی برای گوناها بیان داشته‌اند؛ رک. شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۱، صص ۵۷۱-۵۷۶.

۳. چاترجی و موهان داتا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، صص ۱۴۶-۱۴۷.

دیگر نیز به حرکت درآمده‌اند. پس از آن، محیط پراکریتی صحنه‌ی نزاع گوناها گردید و همواره با غلبه‌ی هر یک از آن‌ها بر دو تای دیگر در اندازه‌ها و ترکیب‌های گوناگون، شیئی جدیدی تکون پیدا کرده است.^۱ نخستین فراورده‌ی تکوین، «ذره‌ی کبیر» یا «عقل کل» یا «عقل بزرگ» است که در آثار سانکھیه، دو تعبیر از آن دیده می‌شود: ماهات (mahat) و بودهی (buddhi). اما نخستین تجلی آن ذره‌ی کبیر «انانیت» است که دومین فراورده‌ی پراکریتی به شمار می‌آید. این اصل، مسبب تعلق نفس به سایر اشیاء است. اساساً کارویژه‌ی انانیت، چنان‌که از نام آن برمی‌آید، ایجاد حس مالکیت است و از این رو به نفس القاء می‌کند که عامل عملی یا علت معلولی یا مالک اموالی و یا طالب نیل به هدفی خاص است.^۲

۵. مقایسه‌ای میان اوصاف نفس در دو مکتب فلسفی مَشَاء و سانکھیا

اگر تعریف مشهور ارسطو از نفس با اوصاف کلی نفس نزد کاپی لا مورد مقایسه قرار گیرد، در همان ابتدا باید به تعالی بیشتر «نفس» نزد متفکران سانکھیه اذعان نمود. درست است که در هر دو نظام فکری، بر «تجرد نفس» تصریح شده، ولی سطح تجرد نفس و برتری آن نسبت به جسم، در بیان آنان یکسان نیست. در نگاه ارسطو، تجرد نفس صرفاً به معنای تعالی ذات آن از جسم و جسمانیات است و الاّ همو در مقام فعل، با تعلق به ماده در صدد استکمال خویش می‌کوشد و نفس، عبارت از کمال اول برای جسم طبیعی آلی است؛ اما در مکتب سانکھیا، نفس از همه‌ی ماسوای خویش، به تمامه مجرد تصور می‌شود. تجرد آن نیز، هم به حسب ذات و هم به حسب فعل است و به سبب کمال ذاتی خود، مستغنی از سایر موجودات است.

هم‌چنین در آثار ارسطو گاه «عقل»، متمایز و برتر از نفس خوانده می‌شود و گاه

۱. چاترجی و موهان داتا، معرفتی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۵۱۰.

۲. همان، صص ۵۱۱-۵۱۲.

حیث اعلای نفس و مفارق از بدن با عنوان نفس فعال. می توان گفت: آن مقوله‌ی مشائی که با نفس در باور سانکهییه، بیشتر قابل مطالعه‌ی تطبیقی است، عقل یا نفس فعال است نه نفس منفعل؛ چه عقل در نظر مشائیان، برترین مقوله‌ی هستی به‌شمار می‌آید؛ چنان‌که نفس در اصطلاح سانکهییه نیز، همین جایگاه را در نظام هستی دارا است. البته در مقام مقایسه‌ی این دو نیز، باز باید به تعالی و تجرد بیشتر نفس نزد سانکهییه اعتراف کرد. اساساً با آن اوصاف جوهری که حکیم کاپی لا برای نفس برشمرده است، نمی‌توان آن را با هیچ مقوله‌ای در تفکر مشائی تطبیق داد. حتی واجب الوجود یا فعلیت محض نزد ارسطو، قابل تطبیق بر نفس در این نحله‌ی هندی نیست؛ چه از واجب الوجود مشائیان، دست‌کم عقل صادر می‌شود، اما نفس نزد متفکران سانکهییه، خالق و علت و مصدر چیزی نیست، بلکه منزله‌ترین مقوله و یگانه مصداق آن اصل وجودشناختی است که نه زاده شده و نه زائیده‌ی چیزی است.

اساساً در دو نظام فلسفی مشاء و سانکهییا، مقولات متافیزیکی «نفس» و «ماده»، تأثیر فراوانی بر آراء نفس‌شناسی آنان دارد. تلقی‌ات متفاوت از دو مقوله‌ی یادشده، در مسئله‌ی پیوند نفس و بدن، نقش شایانی ایفا کرده است. نفس در فلسفه‌ی مشائی، نسبت به بدن حیثیت تعلقی دارد، بدن به‌مثابه‌ی ماده و نفس، به منزله‌ی صورت و فعلیت آن است؛ حال آن‌که در مکتب سانکهییا، پوروشا مقوله‌ای است که نه معلول و نه علت است و به لحاظ ماهوی با پراکریتی تباین کلی دارد.

شباهت ظاهری خاصی در آرای نفس‌شناسانه‌ی مؤسسان هر دو مکتب فکری دیده می‌شود که ناظر به «تعدد نفوس» به تعداد اجسام واجد حیات باور دارند؛ اما تفاوت قابل توجهی در این اشتراک نظر ملاحظه می‌شود. در فلسفه‌ی مشائی، چون هر جسم طبیعی آلی و حتی جسم فلکی، دارای نفس مخصوص به خود است، به تعداد اجسام دارای حیات، نفس داریم، بلکه تعدد نفوس، لازم قهری تعریف و تصور اولیه‌ی مشائیان از نفس است؛ اما نزد سانکهییه، چون نفس موجودی ازلی و ابدی و واجد بساطت تام

دانسته می‌شود، قول به تعدّد نفوس بسی عجیب می‌نماید. متفکران سانکھیه نیز بر حسب تقریرات مختلف، چندین دلیل به سود ایده‌ی «تعدّد نفوس» اقامه کرده‌اند؛ اما هیچ یک از آن دلایل، قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد، از این رو باور به تعدّد نفوس در نظام سانکھیه، نه لازمه‌ی توصیف آنان از نفس است نه نظریه‌ای مبرهن؛ بلکه صرفاً جنبه‌ی اعتقادی و ایمانی دارد.

مشائیان بیش از هر چیز، بر نقش تعلّقی و تدبیری نفس برای بدن و تلاش برای استکمال آن تأکید دارند؛ اما در مکتب سانکھیا، «نفس» در وهله‌ی نخست، محرک پراکریتی و عامل خروج گوناها از حالت تعادل است تا زمینه برای بروز جنبه‌ی خلاقیت پراکریتی و ایجاد اشیاء فراهم گردد. اولین پدیده‌ی پراکریتی نیز، به گونه‌ای مظهر اوصاف نفس است که از آن به «عقل کل» یاد می‌شود. در آموزه‌های مشائیان، افعال و تصرفات مختلف نفس در ابدان، با تکیه بر قوای نفس تبیین می‌شود و قوای نفس، رابط میان ذات نفس و اجزای جسم طبیعی دارای حیات به‌شمار می‌آید؛ اما در آثار سانکھیه، تحریک ماده‌ی نخستین (پراکریتی) از سوی نفس (پوروشه)، با وساطت عناصر مقوم پراکریتی (گوناها)، تفسیر و تحلیل می‌شود و گوناها، پیوند دهنده‌ی نفس متعالی با جهان مادی محسوب می‌گردد. تفاوت دیگر آن‌که قوای نفس در نظر مشائیان، همگی در خود نفس منطوی‌اند و افعال مختلف نفس، آن‌ها را به ما می‌شناسانند، اما در تفکر سانکھیا، گوناها هم‌چون سه ریسمان در ذات ماده‌ی نخستین تصور شده‌اند و آثار آن‌ها صرفاً در معلولات پراکریتی نمایان می‌شود.

۶. نتیجه

با ابتنا بر مطالب پیش‌گفته درباره‌ی اوصاف جوهری نفس، جایگاه آن در نظام هستی و نحوه‌ی تعلّق نفوس به ابدان؛ شباهت چندانی در نفس‌شناسی دو مکتب مشاء و سانکھیا، قابل استنباط نیستند. تنها می‌توان به نحو فی‌الجمله از نقش تدبیری بدن و نیز تعدّد

نفوس، به عنوان شباهت‌های ظاهری میان آرای اینان یاد کرد. اما تفاوت‌هایی اساسی ناظر به حقیقت نفس و اوصاف آن، در آموزه‌های دو مکتب یادشده نمایان است. اهمّ این موارد عبارتند از:

الف. در فلسفه‌ی مشائی، «نفس» کمال اول برای جسم طبیعی آلی محسوب می‌شود، گرچه به حسب ذات خویش، مجرد است ولی در مقام فعل برای استکمال خویش، به جسم نیازمند است؛ اما در مکتب سانکھیا، نفس نه تنها از جسم، بلکه از همه‌ی ماسوای خویش حتی عقل، برتر و مجرد است. به باور متفکران سانکھیه، نفس به سبب کمال ذاتی خود، به تمامه مستغنی از سایر موجودات جهان هستی است.

ب. از میان کارکردهای نفس، مشائیان بیش از هر چیز، بر نقش تعلق و تدبیری نفس برای بدن تأکید دارند؛ اما در مکتب سانکھیا، «نفس» در ایجاد اشیا جهان هستی نقش مهمی دارد، زیرا محرک پراکرتی و عامل خروج گونه‌های منظوی در آن، از حالت تعادل است تا زمینه برای بروز جنبه‌ی خلاقیت پراکرتی فراهم گردد.

ج. نزد مشائیان، قول به «تعدد نفوس»، لازمه‌ی تعریف و تصوّر اولیه‌ی ایشان از نفس است؛ بنابراین نه تنها هر یک از انسان‌ها، بلکه هر یک از اجسام دارای حیات، نفس مستقلی دارند؛ ولی در نظام فلسفی سانکھیا، که نفس، موجودی ازلی، ابدی و بسیط است، در نگاه اول تعدّد نفوس، ادّعایی عجیب به نظر می‌رسد و نیازمند دلیل است؛ از این‌رو برخی متفکران متأخر سانکھیه که قائل به تعدّد نفوس بودند، چند دلیل نه چندان قانع‌کننده ارائه کرده‌اند. لازم به توجه است که باور به تعدّد نفوس با وصف ازلیت و بساطت، منافی اعتقاد به خداوند یگانه و آموزه‌ی توحید است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، النفس من کتاب الشفاء، به تصحیح حسن حسن‌زاده‌ی آملی، قم، مکتب الإعلام اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
- همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، به تصحیح محمدتقی دانش پڑوه، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.
- ارسطو، درباره‌ی نفس، ترجمه و تحشیه از علی‌مراد داودی، تهران، حکمت، چاپ چهارم، ۱۳۶۹ ش.
- اسمات، نینیان، تجربه‌ی دینی بشر، ج ۱، ترجمه از مرتضی گودرزی، تهران، سمت، چاپ دوم، ۱۳۸۸ ش.
- بریه، امیل، تاریخ فلسفه در دوره‌ی یونانی، ترجمه از علی‌مراد داودی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۴ ش.
- بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، تهران، چشمه، ۱۳۷۵ ش.
- چاترجی، ساتیش چاندرا و موهان داتا، دریندرا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه از فرناز ناظرزاده‌ی کرمانی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ دوم، ۱۳۹۴ ش.
- رادا کریشنان، سروپالی و همکاران، تاریخ فلسفه‌ی شرق و غرب، ترجمه از خسرو جهانداری، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۹۳ ش.
- داودی، علی‌مراد، عقل در حکمت مشاء (از ارسطو تا ابن‌سینا)، تهران، حکمت، ۱۳۸۷ ش.
- شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران، فرزانه روز، ۱۳۹۲ ش.
- عارفی شیرداغی، محمداسحاق، رابطه‌ی نفس و بدن، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ دوم، ۱۳۹۴ ش.
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، ترجمه از سید جلال‌الدین مجتویی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، ۱۳۸۸ ش.
- کریمی، مهدی، «مقایسه‌ی انسان‌شناسی اسلامی با مکتب یوگا - سانکھیه»، فصلنامه‌ی معرفت ادیان، سال اول، ش ۲، قم، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم، مکتب‌المصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
- موکرچی، ساتکاری، «سانکیه - یوگا»، در تاریخ فلسفه‌ی شرق و غرب، ج ۱، فصل یازدهم، ترجمه

- از خسرو جهانداری، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۹۳ ش.
- نات، کیم، هندویسم (درآمدی بسیار کوتاه)، ترجمه از البرز پورجعفری، تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۹ ش.
- ناییجی، محمدحسین، ترجمه و شرح کتاب نفس شفا، قم، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.