

The Basics of Ethnology based on the Ratio of Opinion and Practice in the Two Schools of Mashsha and Sankehiyeh

Mohammad Karimi 

Ph.D. Student of Islamic Philosophy and Theology, Yadegar-e-Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Jabbar Amini *

Assistant Professor of Jurisprudence, Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Islam Shahr Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Jamshid Jalali Sheyjani 

Associate Professor of Religions and Mysticism, Yadegar-e-Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Abstract

Among the schools of ancient Greece, Aristotelian thought is the most systematic philosophical school and one of its important features is the special attention to the field of practice. But at the same time, in the Orient, some Indian schools were active with the benefit of various epistemological sources, including the Vedas and the Upanishads. Among these, the Sankehiyeh school seems to be more systematic than other Hindu schools in that it lays down specific metaphysical foundations, especially in the case of Purusha (the intangible soul in pure consciousness) and Prakriti (the primordial matter of the universe). Since practical wisdom in each of these two systems of thought is based on parts of their metaphysical views, the present study takes a historical approach to philosophy and to the background and analysis of philosophical terms widely used by Aristotle and Sankehiyeh. He tries to compare their psychological principles based on the relationship between theoretical wisdom and practical wisdom. The important finding of the research is that the different perceptions

* Corresponding Author: Amini.jk46@yahoo.com

How to Cite: Karimi, M., Amini, J., Jalali Sheyjani, J. (2022). The Basics of Ethnology based on the Ratio of Opinion and Practice in the Two Schools of Mashsha and Sankehiyeh, *Hekmat va Falsafeh*, 18(70), 109-138.


of these two schools of the characteristics of the human soul and its relationship with the body are the main reason for distinguishing their goals from the discussion of practical wisdom. Aristotle's intellectual backgrounds are much more complex than those of Capilla; Aristotle's practical wisdom includes the family and society, but the teachings of Sankehiyeh are only concerned with the individual conduct of human beings; "Moderation" is the key concept for understanding Aristotle's practical wisdom but in the Sankhya system.

Keywords: Conceptual Philosophy, Body Belonging, Sankehiyeh School, Purusha, Prakriti.



مبادی نفس‌شناسی با ابتننا بر نسبت نظر و عمل نزد مشاء و سانکھیا


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

محمد کریمی 

استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد اسلام شهر، دانشگاه آزاد اسلامی،
تهران، ایران.

جبار امینی * 

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

جمشید جلالی شیجانی 

چکیده

در میان مکاتب یونان باستان، تفکر ارسطویی نظام‌مندترین مکتب فلسفی به شمار می‌آید و از جمله شاخصه‌های مهم آن، توجه ویژه به حوزه عمل است. اما به موازات آن، در مشرق زمین نیز، برخی مکاتب هندی با بهره‌مندی از منابع معرفتی متنوع از جمله وداها و اوپانیشادها فعال بودند. از این میان، مکتب سانکھیه با طرح مبانی هستی‌شناختی خاص به‌ویژه در مورد پوروشا (روح نامحسوس در شعور خالص) و پراکرتی (مادۀ اولیۀ جهان)، از سایر مکاتب هندوها، نظام‌مندتر به نظر می‌رسد. از آنجاکه حکمت عملی در هر یک از دو نظام فکری یادشده، بر بخش‌هایی از آرای ماورای حسی ابتننا دارد، پژوهش پیش رو با رویکرد تاریخی در فلسفه و با لحاظ پیشینه‌ها و تحلیل اصطلاحات فلسفی پر کاربرد نزد ارسطو و سانکھیه، می‌کوشد تا مبادی نفس‌شناسی آنان را بر پایه نسبت میان حکمت نظری با حکمت عملی، مورد مقایسه قرار دهد. یافته مهم پژوهش آنکه، تلقی متفاوت این دو مکتب از اوصاف نفس آدمی و ارتباط آن با بدن، دلیل اصلی تمایز اهداف آنان از طرح مباحث حکمت عملی است. پیشینه‌های فکری ارسطو، بسی پیچیده‌تر از کاپی‌لا است؛ حکمت عملی ارسطو، خانواده و جامعه را نیز شامل می‌شود ولی آموزه‌های سانکھیه، تنها ناظر به سلوک فردی انسان‌ها است؛ «اعتدال» کلیدی‌ترین مفهوم برای فهم حکمت عملی ارسطو است ولی در نظام فکری سانکھیا، فهم تمایز میان نفس با بدن و ذهن و حتی عقل، تمهید مهمی برای شناخت غایت ریاضت‌های فردی است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه مشاء، تعلق نفس به بدن، اعتدال اخلاقی، مکتب سانکھیا، متون ودایی، پوروشا، پراکرتی.

منظور از فلسفه مشاء، تفکر ارسطویی در یونان باستان است.

* نویسنده مسئول: Amini.jk46@yahoo.com

۱. طرح مسئله پژوهش

می‌دانیم نوع بشر در هیچ دوره‌ی زمانی و منطقه‌ی جغرافیایی، فاقد اندیشه‌ورزی نبوده است چه انسان شرقی و چه انسان غربی؛ اما به‌حسب فلسفه‌ی مکتوب و نظام‌مند، تفکرات موجود در هند و یونان باستان، مقدم بر تفکرات سایر جوامع بشری به نظر می‌رسند و البته مکاتب فکری هند بر مکاتب یونانی، تقدم زمانی نیز دارند. شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌های میان نظام‌های فکری باستانی و احیاناً تأثیر و تأثر میان آن‌ها، اهمیت شایانی به مطالعات تطبیقی می‌بخشد. این‌گونه پژوهش‌ها می‌تواند بین مکاتب نظام‌مند و در مورد مسائل مشترک میان آن‌ها انجام پذیرد. در این میان، طبعاً بررسی مکاتبی که نظام‌مندی بیشتری دارند، در اولویت است. نیز بررسی مسائل اساسی‌تر به‌ویژه باهدف کاربرد فلسفه در زیست انسانی و رفتارهای فردی و اجتماعی، مقدم بر سایر مسائل خواهد بود.

با نگاهی گذرا به کتب تاریخ فلسفه و بررسی میزان اهمیت نظام‌های فلسفی متقدم، به‌روشنی مسجل می‌شود که در یونان باستان، مکتب مشائی که مشتمل بر آموزه‌های نظام‌مند ارسطوست، از سایر تفکرات یونانی، مشهورتر و در شکل‌دهی نظامات فکری متأخر از خود، مؤثرتر بوده است. نیز از آن‌سو، در میان شش مکتب مشهور هندوها، «سانکھیا» بسی نظام‌مندتر و فلسفی‌تر به نظر می‌رسد. به گفته‌ی داریوش شایگان، برخی مستشرقان برآنند که سانکھیا کهن‌ترین مکتب فکری هندوها به‌شمار می‌آید که به‌صورت مشرب فلسفی سامان‌یافته‌ای بسط یافت (شایگان، ۱۳۹۲: ۵۵۴/۲). نیز برخی محققان هندی، ضمن متعالی خواندن معارف متفکران سانکھیه، به‌ویژه این نظام فکری را از حیث نفس‌شناسی، از اغلب مکاتب موسوم به هندوئیسم غنی‌تر و متعالی‌تر دانسته‌اند (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴: ۴۸۸).

از آنجاکه نزد ارسطو و سانکھیه، به ارتباط آرای نظری با دستورات عملی توجه ویژه‌ای شده است و در این‌باره شاهد مباحث قابل توجهی در باب نفس انسانی و تکامل آن هستیم؛ در پژوهش پیش‌رو برآنیم تا بر پایه‌ی رابطه‌ی میان حکمت نظری و حکمت عملی،

مبادی نظری نفس‌شناسی را از منظر دو نظام فکری یادشده مورد مقایسه قرار دهیم.^۱

۲. پیشینه پژوهش

با تتبع در کتب، مقالات علمی و پایان‌نامه‌های ناظر به فلسفه و ادیان، اثری مشتمل بر مقایسه دو مکتب فلسفی مشاء و سانکھیا یافت نشد. ظاهراً نه در مسئله «نسبت نظر و عمل» و نه عنوان عام‌تر «انسان‌شناسی» و نه در مسائل دیگر فلسفی، مطالعه‌ای تطبیقی بین این دو نظام فکری انجام پذیرفته است؛ بنابراین اگر منظور از پیشینه تحقیق، متنی مشتمل بر مواجهه دو نظام فلسفی مشاء و سانکھیا باشد، به نظر می‌رسد که پژوهش پیش رو، فاقد پیشینه و تحقیقی نو است.

البته باید توجه داشت که درباره شناخت هر یک از مکاتب فکری مورد بحث، به‌ویژه در مورد نظرات مشائیان، پژوهش‌های جداگانه متعددی در دست داریم که ذکر نام و وصف همه آن‌ها در این مقام میسر نیست. به‌طور کلی، برخی آثار ارسطو و شارحان وی و نیز کتب تاریخ فلسفه‌ای که مشتمل بر اندیشه‌های متفکران یونان باشد، به‌نوعی پیشینه این تحقیق به‌شمار می‌آیند.

اما درباره مکتب سانکھیا، آثار قابل‌اعتنا بسی محدودتر است. اساساً تاکنون به‌جز استاد داریوش شایگان، کسی از ایرانیان متحمل تحقیقی جامع در باب مکاتب فلسفی و ادیان هندی یا دست‌کم مکتب سانکھیا نشده است. البته برخی پژوهشگران، به ترجمه آثار مستشرقان در این باره همّت گمارده‌اند که از منابع پژوهش پیش رو محسوب می‌شوند.^۲ پس از تتبع فراوان، تنها یک مقاله پژوهشی با عنوان «مقایسه انسان‌شناسی اسلامی با مکتب یوگا - سانکھیه» به قلم آقای مهدی کریمی یافت شد که در سنوات اخیر انتشار یافته است. در این مقاله، صرفاً برخی مبانی فلسفی متفکران سانکھیه در نفس‌شناسی گزارش شده است و نویسنده در ادامه، بیشتر بر مفهوم «نجات» در این نظام فکری توجه داشته و قدری آن تفکر

۱. در متن پیش‌رو، مراد از «مشاء» و «سانکھیا» نام مکاتب و مراد از «مشائیان» و «سانکھیه»، وصف آن دو نظام فلسفی و متفکران آن است.

۲. در این باره دو کتاب تاریخ فلسفه شرق و غرب و معرفی مکاتب‌های فلسفی هند، اهمیت بیشتری دارند.

را، با توسل به مبانی انسان‌شناسی در معارف اسلامی، مورد نقد قرار داده است.

۳. پیشینه‌های فلسفه‌مثنائی در میان مکاتب یونان باستان

تفکرات فلسفی یونان باستان، از حیثی به دو بخش پیشاسقراطی و پساسقراطی قابل تقسیم است. متفکران پیشاسقراطی بیشتر بر سر دو مقوله «وحدت یا کثرت موجودات» و «ماده‌المواد جهان» و به دنبال آن، «ثبات یا تغیر» موجودات عالم با یکدیگر نزاع داشتند. از تالس ملطی و آکانسیمنس گرفته تا حکیمان الثانی که نخبگان آن‌ها، پارمنیدس و زنون بودند و در امتداد آن‌ها امیدوکلس و آناکساگوراس؛ هر یک درباره مسائل یادشده نظریه‌پردازی کرده‌اند و البته هر یک از آنان، در چند مسئله دیگر ایده‌های اختصاصی نیز دارند. اساساً محصول اندیشه این متفکران که در قرون ششم و پنجم پیش از میلاد می‌زیستند، ترکیبی از طبیعات و فلسفه بود، چه این دو نزد آنان، به وضوح از یکدیگر تمایز نداشت. اصولاً جهان خارج و ذهن به عنوان دو چیز جدا از هم، برای ایشان مطرح نبود؛ چه آنان بیش از هر چیز، سعی در تبیین امور ظاهری جهان ماده داشتند تا نگاه متافیزیکی به آن، از این رو می‌توان از متفکران پیشاسقراطی، به «عالم - فیلسوف» و از مجموع نظرات آنان، به «فلسفه طبیعت» یاد کرد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۸/۱ - ۲۹ - ۹۲ و ۹۳؛ راناده و کائول، ۱۳۹۳: ۲۱/۲ - ۲۲).

بنابراین در دوران پیشاسقراطی، نظام فلسفی خاصی محقق نشد؛ اما پس از ظهور سوفسطائیان و تقابل جدی سقراط با اندیشه‌های آنان، متفکران بعدی درصدد ارائه نظام‌واره‌ای برای تبیین کلیات امور هستی و طرح قواعدی برای معرفت‌بدان برآمدند. در این میان، سقراط گرچه نظام فکری مستقلی ارائه نکرد اما تأکید وی بر انسان‌شناسی و خودشناسی، زمینه توجه بیشتر به ابعاد وجودی انسان از جمله نفس را فراهم ساخت. سقراط می‌گفت: ما قادر به شناخت همه شاخه‌های علوم نیستیم و از این رو شایسته است که در این باره، دست به‌گزینش بزنیم و چون انسان‌شناسی، مهم‌تر از هر دانشی است، پس باید علمی را که با انسان‌شناسی ارتباط بیشتری دارند، مورد مطالعه و تحقیق قرار دهیم (ملکیان، ۱۳۷۸: ۱۱۸/۱).

در پی سقراط، افلاطون نظام مابعدالطبیعی خاصی را ارائه داد که جنبه معرفت‌شناختی

آن، فراتر از حیث وجودشناختی بود. والتر استیس در ارزیابی انتقادی خود از دستاورد فلسفی افلاطون می‌نویسد:

آنچه به‌عنوان اندیشه محوری کلّ نظام او خودنمایی می‌کند، همان نظریهٔ مُثل است. مابقی فقط نتیجه آن‌اند. طبیعیات وی، اخلاق، سیاست و دیدگاه‌هایش دربارهٔ هنر، همگی از همین نظریهٔ اصلی و حاکم سرچشمه می‌گیرد. پس در اینجاست که باید هم به دنبال مزیت‌ها و نقطه‌های قوت نظام فکری افلاطون باشیم و هم عیب‌ها و نقطه‌های ضعف آن را بیابیم (استیس، ۱۳۸۵: ۲۲۲).

باری، افلاطون در راستای تبیین مباحث عملی، برای اخلاق فردی و نظام خانواده نیز، دیدگاه‌های خاصی ارائه داد. او حُسن اخلاق را نتیجهٔ علم و علم صحیح را محصول تقرّب انسان به ملکوت و عالم ایده‌ها می‌داند. حکومت را نیز حقّ حکیم و فرد آگاه از عالم مُثل می‌پنداشت؛ اما دیدگاه افلاطون برای تحکیم نظام خانواده و جامعه، بسی عجیب بود. بیان موجز فروغی در این باره چنین است:

به عقیدهٔ او هیئت اجتماعی و وقتی کمال خواهد یافت که افراد از اموال و سایر متعلقات شخصی صرف‌نظر نموده، به اشتراک زندگانی کنند و هیئت خانواده و اختصاص زن و فرزند هم در میان نباشد (فروغی، ۱۳۸۵: ۳۷).

اما باوجود همهٔ این نقص‌ها و شگفتی‌ها در آراء افلاطون، باید اذعان داشت که او، پایه‌گذار بزرگ ایده‌آلیسم و آغازگر تفکر فلسفی نظام‌مند است، کمتر فکر و خیالی در دنیا یافت می‌شود که نتوان منشأ آن را به افلاطون، خواه از حیث تأثر و خواه از حیث تقابل نسبت داد. ولی به‌هرحال، او نیز به روال سایر پیشگامان، ایده‌ای خام و ابتدایی ارائه داد که قابلیت لازم را برای تبیین جهان و اعمال و رفتار انسان‌ها نداشت و لذا علاوه بر ضعف جهان‌شناختی، در طریق ارتباط‌دهی نظر و عمل ناکام ماند. مدینهٔ فاضلهٔ وی هیچ‌گاه تحقق نیافت و نظریهٔ اشتراکی وی در باب خانواده نیز مطلوب هیچ قومی قرار نگرفت. حتی برخی منتقدان از عدم وفاداری وی، نسبت به اساسی‌ترین نظریهٔ فلسفی‌اش سخن گفته‌اند. استیس در سطور پایانی تحلیل انتقادی فلسفهٔ افلاطون نتیجه می‌گیرد:

او حتی نمی‌تواند به اصول خود وفادار بماند ... همین عیب‌ها و کاستی‌ها بود که ارسطو را بر آن داشت در ایده‌آلیسمی ناب‌تر که عاری از ایرادهای ایده‌آلیسم افلاطونی بود، به اصلاح آن‌ها پردازد (استیس، ۱۳۸۵: ۲۳۴).

۳-۱. تقسیمات فلسفه و جایگاه حکمت عملی در تفکر ارسطویی

از آنجا که در یونان باستان، «فلسفه» به معنای «دانش» بود، ارسطو نیز به‌عنوان پایه‌گذار فلسفهٔ مشائی، همهٔ علوم و فنون را جزو فلسفه می‌دانست. با لحاظ این معنا برای فلسفه، تبیین اقسام آن، به‌مثابه شناساندن اقسام دانش یا طبقه‌بندی علوم نزد معلم اول بود؛ از این رو ارسطو در طرح تقسیمات فلسفه بسی کوشید و چندین تقسیم برای آن ارائه نمود (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۱۹/۱).

آنچه در کتب پیشینیان و حتی برخی متأخران پررنگ‌تر جلوه کرده، تقسیم ثنائی فلسفه به «نظری» و «عملی» است. البته برخی برآنند که فلسفه اساساً دانش نظری است، لیکن به‌حسب متعلق خود به دو بخش تقسیم می‌شود: فلسفهٔ نظری محض و فلسفهٔ نظری ناظر به عمل. اولی درصدد شناخت واقعیات خارجی است و دومی، ناظر به شناخت وظیفهٔ ماست (فناپی اشکوری، ۱۳۹۰: ۸). این تقسیم، با مبحث مهم «انسان‌شناسی» و جایگاه پراهمیت نفس و عقل در تفکر مشائی ارتباط وثیقی داشت. فارغ از مباحث کلاسیک، اصل باور به دو دانش نظری و عملی، نشیء گرفته از پذیرش دو گانهٔ نفس و بدن در وجود آدمی و کارکرد متفاوت آن دو است؛ چه ساحت مجرد نفس، با همراهی قوای حسی عهده‌دار اندیشه و نظر است و بعد جسمانی، افزون بر خدمت‌گزاری نفس، ابزار ظهور و بروز عمل است (ذبیحی، ۱۳۹۷: ۲).

ظاهراً ارسطو پس از تقسیم «فلسفه» به دو قسم نظری و عملی، به تدریج دریافت که آن طبقه‌بندی، مشتمل بر امور هنری نیست؛ آنگاه در تقسیمی کامل‌تر، شاخهٔ سوم را به تقسیمات فلسفه افزود. این تقسیم ثلاثی به‌طور صریح در آثار معلم اول مشاهده نمی‌شود و از این رو شهرت چندانی نیافته است؛ اما چنانکه فردریک کاپلستون ما را بدان توجه داده، مفاد آن تقسیم از مطالب بند ششم فصل زتای کتاب *جدل* قابل استنباط است. کاپلستون

مبادی نفس‌شناسی با ابتدا بر نسبت نظر و عمل نزد مشاء و سانکھیا؛ کریمی و همکاران | ۱۱۷

ضمن اذعان به تقسیمات مختلف فلسفه در آثار معلّم اوّل و اختلاف نظر شارحان، سه‌گانه بالا را به‌عنوان تقسیم نهایی فلسفه نزد ارسطو برمی‌گزیند. البتّه او شاخه «صناعات» را «فلسفه شعری» نامیده است^۱ که تعبیر دقیق‌تری به نظر می‌رسد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۱۹/۱ - ۳۲۰).

محمدعلی فروغی نیز چندین دهه پیش از کاپلستون، با بهره‌مندی از برخی منابع فرانسوی، چنین برداشتی از سخنان ارسطو داشته است. به روایت فروغی، شاخه‌های فلسفه در آثار ارسطو عبارت‌اند از:

- صناعات: فنون مشتمل بر قواعد زیبایی و مکمل قوه خلاقیت انسان؛ مانند: شعر و خطابه.

- عملیات: مبین نیک و بد اعمال آدمی و صلاح و فساد آن‌ها و تعیین سود و زیان هر عملی است. این قسم، خود به سه شاخه اخلاق فردی، تدبیر منزل و کشورداری تقسیم می‌شود.

- نظریات: امور ناظر به حقایق اشیاء را گویند که مشتمل بر سه قسم طبیعیات، ریاضیات و الهیات است. این قسم، اشرف از دو قسم قبلی و لبّ فلسفه محسوب می‌شود (فروغی، ۱۳۸۵: ۴۰ - ۴۱).

نکته موردنظر از طرح تقسیم ارسطویی، توجه ویژه او به کارکرد فلسفه در زندگی فردی و اجتماعی است. تأمل در سه‌گانه بالا حاکی است که تمام مباحث دو قسم اوّل، معطوف به اعمال و رفتار و عواطف انسان‌ها است؛ بنابراین ضرورت توجه به فلسفه عملی در تفکر مشائی، غیرقابل انکار است. اما پرسشی که اینک مطرح است ناظر به رابطه نظر و عمل در فلسفه مشاء است، اینک:

آیا بدون اطلاع بر فلسفه نظری ارسطو، می‌توان آموزه‌های او را در حکمت عملی فهم

۱. اساساً کاپلستون، مبحث صناعات را «نظریه هنر» ارسطو نامیده است که ارتباط وثیقی با عواطف انسانی و ذوقیات نفسانی دارد.

نمود؟

اساساً شاخه‌های مختلف فلسفه نزد ارسطو، چه نسبتی با یکدیگر دارند؟
آیا در این سنت فکری، ترتیب روشنی بین اقسام دانش فلسفه ملحوظ است؟
پاسخ بدین پرسش‌ها، نسبت میان اقسام حکمت را در فلسفه مشائی یونان باستان روشن می‌کند.

۲-۳. نسبت میان نظر و عمل در آثار ارسطو

سخنان معلم اول در خلال آثارش، گویای ابتدای اهمّ مباحث حکمت عملی به‌ویژه اخلاق بر کلیاتی از حکمت نظری اوست.^۱ شاهد روشن بر این ادّعا، سخنان ارسطو درباره خصوصیات نفس انسان و نسبت آن با بدن است. نیز مبحث «ماده و صورت» که عبارت اُخرای آن «قوه و فعل» است، علاوه بر فهم برخی ابواب دیگر حکمت نظری، سهم شایانی در تبیین فلسفه عملی او دارد. به دیگر بیان، بدون توجه به حکمت نظری ارسطو - دست کم دو مبحث «علم النفس» و «ماده و صورت»^۲ - نمی‌توان از آموزه‌های ارسطو در حکمت عملی و به‌ویژه نظرات وی در باب اخلاق، فهم صحیحی یافت.

ارسطو دو تعریف برای نفس ارائه کرده است. در تعریف مشهورتر وی، از نفس به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی و واجد حیات بالقوه» یاد شده است (ارسطو، ۱۳۷۹، بند ۴۱۲ الف و ۴۱۲ ب).

توجه به سه نکته از این تعریف در پژوهش پیش رو اهمیت دارد:

- نخست آنکه مقصود از کمال اول، امری است که کمال شیء در حدّ ذات آن محسوب شود؛ مثلاً ناطق، کمال اول برای انسان است چه موجود فاقد نطق، اساساً انسان

۱. از آنجا که در میان شاخه‌های حکمت عملی مشاء، تنها علم اخلاق ارسطو قابل مقایسه با آراء متفکران مکتب سانکهییه است و آنان صرفاً به سلوک فردی آدمیان نظر داشته‌اند؛ ارتباط حکمت نظری ارسطو با حکمت عملی وی، با تأکید بر علم اخلاق او مورد بحث قرار می‌گیرد.

۲. جالب آنکه مبحث ماده و صورت در فهم نسبت نفس به بدن دخالت تام دارد که توضیح آن، به زودی بیان خواهد شد.

خوانده نمی‌شود؛ از این رو ارسطو علاوه بر نفس ناطقه انسانی، برای حیوانات و حتی گیاهان نیز، به ترتیب قائل به نفس نباتی و حیوانی است. به بیان دقیق‌تر، منظور از کمال اول و ثانی، دو گونه فعلیت مترتب است:

مرحله اول فعلیت همان است که در تعریف ارسطو به نام «کمال اول» آمده که مرادف به «قوه‌ای که تعیین یافته» یا «فعلی که به کار نیفتاده است» می‌باشد؛ بدین ترتیب نفس، فعل اول یا کمال اول برای جسم زنده است، اما به کار رفتن قوای آن، کمال ثانی یا فعل اکمل آن است (داودی، ۱۳۸۷: ۳۵).

- نکته دومی که در تعریف نفس مشاهده می‌شود، حاکی از عدم تباین نفس از بدن است، یعنی حقیقت هر موجود جاندار به نفس او خلاصه نمی‌شود، بلکه هر جاندار عبارت از جوهری مرکب از نفس و غیر نفس (بدن) است؛ مثلاً «انسان» یک کل مرکب از نفس و جسم است. ارسطو در کتاب درباره نفس می‌گوید: جوهر مرکب عبارت از یک جسم طبیعی برخوردار از موهبت حیات است که اصل و مبدأ این حیات «نفس» است. بدن او مغایر با نفس است و از این رو بدن، عین حیات نیست، بلکه واجد حیات است و نسبت به نفس، ماده محسوب می‌شود (ارسطو، ۱۳۷۹: ۴۱۲ الف)؛ بنابراین نسبت نفس به بدن، همانند نسبت صورت به ماده یا فعل در قبال قوه است.

- نکته سوم درباره اوصاف جسم طبیعی در تعریف نفس است. وصف «آلی» برای جسم طبیعی بدان معناست که آن جسم دارای اجزای غیر متشاکلی است که هر یک از آنها برای خود غایتی دارند. چنین جسمی آماده و قابل حیات است، ولی هنوز این قابلیت در او ظهور نکرده است (داودی، ۱۳۸۷: ۳۴)؛ بنابراین قید «واجد حیات بالقوه» در تعریف ارسطو بر جسمی دلالت دارد که واجد نفس است. در واقع، «نفس» تحقق بدن است و از آن انفکاک پذیر نیست. به بیان دقیق‌تر، نفس از سه منظر مهم، در موجود زنده اثر می‌گذارد: به عنوان منشأ حرکت، به عنوان علت غایی و به عنوان علت صوری یا جوهر واقعی جسم جاندار (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۷۴/۱).

۳-۲-۱. آثار علم النفس ارسطویی در نظرات اخلاقی او

سه اثر در علم اخلاق به ارسطو منسوب است که تقریباً از حیث محتوا یکدیگر را تأیید می‌کنند، ولی آنکه بیشتر احتمال می‌رود از تألیفات ارسطو باشد، کتاب موسوم به *اخلاق نیکوماخوس* است (فروغی، ۱۳۸۵: ۵۲-۵۳). اصول نظرات معلّم اوّل در اثر یادشده همانند رویکرد وی در سایر ابواب حکمت، به تمامه غایت انگارانه است؛ اما این غایات به گونه‌ای ترسیم شده‌اند که انسان، توان دست‌یابی به آن‌ها را داشته باشد (بریه، ۱۳۸۴: ۳۰۶).

به باور ارسطو، همهٔ فعالیت نوع انسان برای کسب سود و وصول به خیر است، یعنی هر یک از اعمال انسان را غایتی است و غایات مطلوب انسان مراتب دارند، ولی به یقین، غایت نهایی و مطلوب حقیقی همگان، «سعادت» است. اما هر یک از اصناف و طبقات بشر، سعادت را در چیزی موافق طبع و دانش و سلیق خویش می‌انگارد؛ حال آنکه سعادت انسان در گرو «فضیلت» و کسب فضیلت، منوط به انجام «وظیفه» است (ارسطو، ۱۳۶۸: آلفا ۴).

اینک باید دید که انجام کدام «وظیفه» مفید «فضیلت» خواهد بود؟

طبعاً وظیفهٔ موردنظر در اینجا، فعالیت مناسب شأن آدمی است، چنین فعالیتی نمی‌تواند متوقف به رشد و نمو و تولید مثل یا حتی احساس باشد؛ چه این‌ها از مشترکات میان انسان با گیاهان یا حیوانات هستند. فعالیت موردنظر باید موافق با فصل انسان از سایر موجودات و از اختصاصات او باشد، یعنی فعالیت موافق با عقل (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۸۲/۱). از آنجاکه فعالیت انسان، در واقع افعال نفس اوست؛ پس برای کسب فضیلت، باید فعالیت نفس آدمی موافق با عقل باشد و علم اخلاق، بیانگر ملاک‌های سنجش چنین توافقی است:

فضیلت انسان این است که وظیفهٔ خود یعنی فعالیت نفس را به موافقت با عقل، به بهترین وجه انجام دهد و اگر چنین کرد سعید و خوش خواهد بود و علم اخلاق عبارت است از اینکه بدانیم برای اینکه فعالیت نفس به موافقت عقل انجام گیرد در احوال و موارد مختلف عمل انسان، چه باید باشد یعنی چه وقت و در چه مورد و چگونه و نسبت به که و

برای چه باید عمل کرد (فروغی، ۱۳۸۵: ۵۳).

اساساً تبیین یکایک اعمال خوب و اخلاقی در نظام ارسطویی، بر پایه چنین نگاهی، شکل گرفته است. به نظر او، مهم‌ترین خصیصه مشترک کارهای خوب، نظم و تناسب معین آن‌ها است. اساساً ارسطو فضیلت اخلاقی را عبارت از «اعتدال در هر چیز» می‌داند. او افراط و تفریط را در هر امری ردیلت می‌شمرد و حدّ وسط آن دو را فضیلت می‌خواند. این حدّ وسط یک معیار عددی و ریاضی نیست و نباید آن را به مثابه میانگین عددی دو حدّ افراط و تفریط تلقی کرد؛ بلکه شاخصی انعطاف‌پذیر است که در درجه اول به ساحت آن امر و سپس به موقعیت فاعل، قوت نفسانی او، رشد عقلی و معلومات وی از حیث حکمت نظری بستگی دارد، زیرا در تعریف ارسطو از فضیلت، قید «نسبت به ما» دیده می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۸۰/۱).

۴. جایگاه مکتب سانکھیا در میان مکاتب هندوئیسم

برای ارائه تصویری صحیح از جایگاه مکتب سانکھیا در میان تفکرات موسوم به هندوئیسم، شناخت پیشینه‌های فکری اندیشمندان سانکھیه و پایه‌گذار اصلی این نظام مابعدالطبیعی، توجه به دو مطلب ذیل اهمیت دارد:

- فهم اصطلاح «هندوئیسم» در معنای خاص آن و نه معنای جغرافیایی

- متون مورد قبول مکاتب فلسفی هند و تلقی پایه‌گذاران هر نظام فلسفی از مبادی آن

متون

۴-۱. اصطلاح خاص هندوئیسم و سیر تطورات آن

ابتدا باید توجه داشت که مراد از «هندوئیسم» به معنای اهالی جغرافیای خاص نیست تا آن را معادل همه تفکرات هندی بدانیم، گرچه در نظر عرف، هندوئیسم همین معنای ظاهری را دارد. اساساً واژه «هندو» از نام رود سندو یا سند اشتقاق یافت و چون ایرانیان، سرزمین آن‌سوی رود سندو را «هند» می‌دانستند، به مجموعه تفکرات موجود در آن دیار «هندوئیسم» می‌گفتند (مهن سن، ۱۳۸۸: ۲۵).

اما اصطلاح فلسفی هندوئیسم، مشتمل بر معنایی خاص تر و تا قدری متمایز از آن مفهوم لغوی و عرفی است. این اصطلاح ناظر به ادیان مختلف مردم هند است ولی چون ادیان و مکاتب فلسفی هندوها بسیار درهم آمیخته هستند، می‌بایست عنوان «هندوئیسم» را عنوانی جامع ادیان و مکاتب فلسفی هندوها دانست:

فلسفه هندی یعنی تفکرات فلسفی همه اندیشمندان هندو، باستانی و جدید، هندو و ناهندو، خدادان و بی‌خدا. بعضی‌ها «فلسفه هندی» را به معنای «فلسفه هندو» گرفته‌اند و این موقعی به‌جاست که کلمه «هندو» به معنای جغرافیایی آن، یعنی اهل هند یا هندی گرفته شود، اما اگر «هندو» به معنای مؤمنان دینی خاص، یعنی هندوئیسم باشد؛ دیگر این فرض درست نیست و می‌تواند گمراه‌کننده باشد (پاشایی، ۱۳۸۸: ۵).

به‌هرحال، هندوئیسم عامل همبستگی مردمان هند با آداب و رسوم متنوع بوده است؛ از این رو نباید آن را صرف یک نام‌گذاری برای عقائد مردمی در جغرافیایی خاص پنداشت. چنانکه بیان خواهد شد مکاتب هندی به دو دسته خداباور یا متشرع و الحادی یا ماتریالیست تقسیم می‌شوند و مراد از اصطلاح خاص «هندوئیسم»، مجموعه تفکرات مندرج در آرای فیلسوفان مکاتب خداباور یا متشرع در سرزمین هند است. کیشیتی مهن‌سن در کتاب هندوئیسم، همین معنای خاص را لحاظ کرده است. او در پیشگفتار آن اثر، «هندوئیسم» را به‌مثابه دین‌های بزرگ جهان نظیر مسیحیت و اسلام یا آیین‌های کهنی نظیر بودا می‌شمرد که فقط یک بنیادگذار نداشته است، بلکه در طول قرون متمادی، دچار تطورات گوناگون شده و اغلب جنبش‌های فرهنگی و تفکرات اقوام هندی را در خود هضم کرده است (مهن‌سن، ۱۳۸۸: ۱۳).

این سخن بدان معناست که تعبیر هندوئیسم، یک مفهوم انتزاعی یا قراردادی برای مجموعه‌ای از تفکرات متشکلت نیست؛ همان‌گونه که دینی نظیر اسلام یا مسیحیت، در ابتدا پیامبر و پایه‌گذار واحدی داشته، ولی بعدها در طول قرون متفاوت توسط عالمان آن دین و با انگیزه‌های متفاوت، به نحله‌های متنوعی بدل شد؛ هندوئیسم نیز به همین ترتیب در دوران باستانی، واجد اصول ثابتی بوده، ولی در بستر زمان و مواجهه با مردمانی از فرهنگ‌های

مبادی نفس‌شناسی با ابتنا بر نسبت نظر و عمل نزد مشاء و سانکھیا؛ کریمی و همکاران | ۱۲۳

مختلف، توسط برخی متفکران نظام‌ساز به فرقه‌ها و مکاتب فلسفی و سلوکی گوناگون تبدیل شده است.

در دائرةالمعارف ماری پت‌فیشر نیز، بر معنای خاص هندوئیسم (مکاتب فلسفی خداپاورد در هند) تصریح شده است. او در ابتدای مقاله طولانی «آیین هندویی» می‌نویسد: در شبه قاره‌ی هند، مجموعه‌ای پیچیده از طریقه‌های مذهبی رشد یافته است. کلیه کسانی که برای متون مقدس باستانی موسوم به وداها احترام قائل هستند، به طور مشترک ذیل عنوان هندوئیسم قرار دارند. عنوان هندوئیسم، مشتق و برگرفته از نامی است که از سوی مهاجمان^۱ برای مردم مقیم منطقه رود سند به کار می‌رفت (پت‌فیشر، ۱۳۹۱: ۱۵).

۴-۲. متون اصیل هندوئیسم در دوران باستانی

در یک طبقه‌بندی کلی، از قدیمی‌ترین متون هندوان و به طور مشخص متون هندی ماقبل میلاد مسیح، ذیل دو عنوان کلی «شروتی» و «سمریتی» یاد می‌شود. به باور برخی محققان، «شروتی» به معنای «امور آشکار» است و مراد از آن، تجلی امر قدسی در جهان و حقایق آشکار شده بر حکیمان نخستین است. قدمت این متون به ۱۵۰۰ تا ۳۰۰ سال قبل از میلاد می‌رسد؛ ولی «سمریتی»، محصول افکار فرزندان متقدم است که به همت مریدان آنها گردآوری شده است. این متون، قدری متأخرتر و در بازه زمانی ۵۰۰ سال قبل از میلاد تا قرن نهم میلادی سامان یافته‌اند (نات، ۱۳۸۹: ۳۰).

متون «شروتی» خود مشتمل بر دو مجموعه مترتب «وداها» و «اوپانیشادها» است، بنابراین نخستین متون شناخته شده در تفکرات باستانی هندوها، مجموعه موسوم به «وداها»

۱. مقصود از مهاجمان، اقوام آریایی و ایرانیان هستند که در گزارش پیشین، نام‌گذاری هندوئیسم به ایشان نسبت داده شد و مؤلف نیز، در فرازی دیگر بدان تصریح کرده است (پت‌فیشر، ۱۳۹۱: ۱۹).

۲. البته درباره زمان شکل‌گیری متون شروتی به ویژه دو بخش از وداها، اختلاف نظر جدی وجود دارد، برخی محققان از جمله ماکس مولر، تدوین این متون را در سال‌های ۱۵۰۰ تا ۱۲۰۰ ق.م ثبت کرده‌اند (شایگان، ۱۳۹۲: ۴۰/۱)؛ ولی برخی نویسندگان برآنند که دست کم بخش ریگ ودا همچون سوگندنامه‌های میتایی در ۱۵۰۰ ق.م موجود بودند و چه بسا پیش‌تر از آن زمان تدوین شده‌اند (بهار، ۱۳۹۰: ۱۳۶ - ۱۳۷). حتی بعضی از پژوهشگران معاصر، قدمت پاره‌ای سرودهای ریگ ودا را تا ۵۰۰ ق.م تخمین زده‌اند (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۹۴: ۵۸).

است. این مجموعه مشتمل بر چهار بخش است: «ریگ ودا»، «ساما ودا»، «یجور ودا» و «آتهروا ودا».^۱ محتوای سه بخش اول را، سرودهای مذهبی تشکیل می‌دهند، اما بخش آخر، حاوی افسون‌ها و جادوها است. در امتداد این مجموعه، دو متن دیگر «براهماناها» و «آران‌یاکا» نیز وجود دارد که می‌توان از آن‌ها به مجموعه دوم «وداها» یاد کرد؛ اما «اوپانیشادها» که بسی مهم‌تر از دو متن اخیر به شمار می‌آیند، عبارت از مباحث رمزگونه و حیانی هستند که حکیمان متقدم به مریدان خویش آموزش داده‌اند و خود به سه دسته «حماسه‌ها»، «سوتراها» و «پوراناها» تقسیم می‌شوند. «حماسه‌ها» چنانکه از نامش پیداست، اشعاری طولانی در شرح حوادث زندگی مبارزان بزرگ است. «سوتراها» احکام و نصایح حکیمان متقدم را به مریدان آن‌ها بیان می‌دارد و «پوراناها» مشتمل بر وقایع نخستین پیدایش جهان هستی و داستان‌های مربوط به خدایان و الهه‌ها است (همان: ۳۳).

اینک با معرفی اجمالی متون کهن هندی می‌توان جایگاه هر مکتب فلسفی آن دیار را به نحو کلی مشخص کرد. اساساً مکاتب فلسفی هند، به دو دسته «ناستیکا» و «آستیکا» تقسیم می‌شوند. مکاتب آستیکا که برای «وداها»، جنبه فرابشری قائل‌اند و سندیت آسمانی آن‌ها را می‌پذیرند، نسبت به مکاتب ناستیکا که فاقد چنین بینشی هستند، بسی فلسفی‌تر به نظر می‌آیند. مکاتب موسوم به آستیکا، مشتمل بر شش نظام فکری‌اند و از آن‌ها به «دارشانا» تعبیر می‌شود (شایگان، ۱۳۹۲: ۲۰/۱).

البته می‌توان این مکاتب را به لحاظ برخی مبانی مشترک، در سه گروه دوتایی «سانکھیا - یوگا»، «میمامسا - ودانتا» و «نیا یا - وی‌شیشیکه» قرار داد. مطالعات اهل تحقیق و گزارش‌های آنان حاکی است که گروه اول به لحاظ طرح مطالب تحلیلی در باب پیدایش جهان، علیت، نفس و گوهر وجودی انسان؛ نسبت به دو گروه دیگر برتری دارند. نیز باید توجه داشت که آموزه‌های نظری مکتب «یوگا»، خود متأثر از اندیشه‌های متفکران سانکھیه است و الا اغلب آموزه‌های اختصاصی یوگا، مشتمل بر اعمال و ریاضت‌های فردی است

۱. صورت لاتین این چهار بخش، عبارتند از: Atharva Veda, Yajur Veda, Sama Veda, Rig Veda

۲. مکاتب ناستیکا به ویژه «جین» و «بودا»، مادی‌تر و این جهانی‌اند و حداکثر بر پاره‌ای اخلاقیات تأکید دارند.

مبادی نفس‌شناسی با ابتنا بر نسبت نظر و عمل نزد مشاء و سانکھیا؛ کریمی و همکاران | ۱۲۵

(اسمارت، ۱۳۸۸: ۲۲۰). حتی به باور برخی محققان، پاره‌ای از آرای سانکھیه در مکتب بودا نیز پدیدار شده است، یعنی بودائیان با وجود قرن‌ها تقدّم زمانی بر سانکھیه‌ها، از آرای ایشان تأثیر پذیرفته‌اند (Hasting, 1976: 189).

اینک باید دید وجه نام‌گذاری این مکتب به سانکھیا و اصول اساسی آنان چیست؟

۴-۳. وجه نام‌گذاری مکتب فلسفی سانکھیا

گفته می‌شود که مکتب سانکھیا بر بنیاد اندیشه‌های حکیم کاپی‌لا، متوکل در حدود ۵۰۰ م شکل گرفت. هرچند این مطلب، قطعیت تاریخی ندارد؛ اما برخی محققان باورمند به وجود چنین شخصیتی، او را فرزند یک مرتاض هندی معرفی کرده‌اند (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴: ۱۴۵). با فرض وجود کاپی‌لا، زمان حیات حکیم مؤسس، این امکان را برای وی فراهم ساخت که همه متون ودایی و بخش قابل توجهی از اوپانیشادها را در اختیار داشته باشد و از محتوای آن‌ها در تنظیم مبانی معرفتی مکتب سانکھیا بهره برد.

نخستین اثر منسوب به کاپی‌لا، متنی موجز با عنوان «سانکھیا - پراواچانا - سوترا» است.

اساساً معنای «سانکھیا» قدری رمزآلود است. دو تفسیر از این واژه در دست داریم:

- برخی اندیشمندان این واژه را به معنای «عدد» دانسته‌اند و در وجه تسمیه مکتب مذکور برآنند که فلسفه کاپی‌لا از طریق شمارش اشیای غایی معرفت، خواهان وصول به معرفت صحیح است (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴: ۴۸۸). اما بعضی از محققان احتمال داده‌اند: شمردن در اینجا ناظر به الگوهای متفاوت تقسیم فلسفی موجودات جهان باشد، زیرا فیلسوفان سانکھیه ایده نوآوران‌ای در تبیین سلسله‌مراتب هستی ارائه کرده‌اند (Eliade, 1986: 47).

- به باور گروهی دیگر، واژه «سانکھیه» به معنای معرفت کامل است و چون آموزه‌های فلسفی کاپی‌لا، مشتمل بر چنین معرفتی است، این نام به‌درستی بر آن نهاده شده است. اساساً مکتب سانکھیا همانند زوج مکاتب «نیا یا - وی‌شه‌شیکا»، غایت آموزه‌های خود را رهایی از رنج و درد می‌داند و از این‌رو خواهان دستیابی به معرفت کاملی است. شناخت نفس انسان به گونه‌ای که در آموزه‌های فیلسوفان سانکھیه ارائه شده، از آموزه‌های

همه مکاتب هندی - به جز مکتب ودانتا - متعالی تر است؛ از این رو سانکھیا، اگر نگوییم جامع ترین مکتب فلسفی هند باستان است، دست کم در کنار «ودانتا»، یکی از دو مکتب فلسفی برتر و غنی تر آن دیار محسوب می شود (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴: ۴۸۷ - ۴۸۸).

۴-۴. شاخص های هستی شناختی در مکتب سانکھیا

مقولات و اصولی که در فلسفه نظری سانکھیا مورد بحث قرار گرفته، بسی بیشتر از سایر مکاتب موسوم به «دارشانا» است. متفکران سانکھیه پس از بررسی مراتب جهان هستی و طریق پیدایش اصول آن، به ۲۵ مقوله یا اصل دست یافتند. این مقولات به نحو اجمال عبارت اند از: پراکرتی، اصول هفت گانه مشتمل بر عقل اول، خود آگاهی و سایر عناصر لطیف، پنج عضو احساس کننده، پنج عضو محرک، حس مشترک، عناصر خمسه، پوروشا (اسمارت، ۱۳۷۸: ۳۱ - ۳۲).

تشریح همه این مقولات برای فهم آرای نفس شناسانه فیلسوفان سانکھیه ضرورت ندارد؛ بلکه بیش از آن، ملاک طبقه بندی مقولات نزد ایشان، اهمیت ویژه ای دارد؛ چون فهم این ملاک ها، وجوه تمایز مکتب سانکھیا را از سایر مکاتب هندوئیسم و نسبت میان نظر و عمل را در این نظام فلسفی روشن می کند. فرزندان سانکھیه برای نظم دهی بیشتر بدین مبحث، «مقولات» را در چهار طبقه دسته بندی کرده اند:

الف. اصلی که نه از چیزی به وجود آمده است و نه چیزی را به وجود می آورد. از میان مقولات، فقط «پوروشا» چنین خصوصیتی دارد که به روح یا نفس ترجمه می شود.

ب. اصلی که چیزها را به وجود می آورد، ولی خود از چیزی به وجود نیامده است. این اصل عبارت از «پراکرتی» است که ماده اولیه عالم محسوب می شود.

ج. اصولی که هم به وجود می آیند و هم به وجود می آورند. «عقل کل»، «انانیت» (خود آگاهی) و پنج عنصر لطیف، اصول هفت گانه ای هستند که در این دسته قرار می گیرند.

د. اصولی که صرفاً به وجود آمده اند و چیزی را به وجود نیاورده اند. پنج عنصر بزرگ و یازده عضو حسی، مجموعاً شانزده مقوله چنین وضعیتی دارند (شایگان، ۱۳۹۲:

واضح است که در این میان، دو اصل اول و دوم، بنیاد تفکر سانکھیا را تشکیل می‌دهد و از اختصاصات این نظام فلسفی در میان مکاتب موسوم به هندوئیسم است. اگر این دو مقوله منحصر به فرد، دو نوع موجود متفاوت تلقی شوند - که ظاهراً چنین است - می‌توان تفکر سانکھیه را یک نظام رئالیسم دوگانه‌انگار به شمار آورد (موکرجی، ۱۳۹۳: ۲۴۷/۱). البته برخی محققان بدون لحاظ آن شرط و با اطمینان کامل، به ثنویت این نظام فکری و تبیین آن دو واقعیت رأی داده‌اند (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴: ۱۴۵؛ نات، ۱۳۸۹: ۱۵۵). در مقایسه با فلسفه ارسطو نیز، باید اذعان داشت که موجودی با ویژگی‌های اصل اول، در آثار ارسطو و سایر مشائیان نداریم و چنین تصویری از نفس یا پوروشا، خاص سانکھیه‌ها است. اما اصل دوم، به گونه‌ای و نه به تمامه، متناظر با هیولا در تفکر ارسطویی است، چون هیولا به باور ارسطو، خود معلول چیزی نیست ولی در عین حال، موجودات مادی از او به وجود می‌آیند.

۴-۵. غایت عملی فیلسوفان سانکھیه در طرح مباحث وجودشناختی

فهم دقیق‌تر مدعای متفکران سانکھیه درباره «پوروشا» و «پراکرتی» و تمایز ماهوی آن دو، مبنای غایت عملی آنان در این نظام فکری است؛ از این رو باید تأمل بیشتری بر روی این دو مفهوم و اوصاف مصداق هر یک در جهان خارج نمود.

در فلسفه سانکھیه، «پوروشا» ذاتی هوشمند است که شعور و آگاهی، هویت وجودی آن را تشکیل می‌دهد نه آنکه صفتی عارض بر ذات پوروشا باشد. این ذات، عبارت از نفس آدمی است که با بدن، حواس و ذهن او مغایرت ماهوی دارد؛ اما «پراکرتی» ذاتی غیرهوشمند و فاقد شعور است. در آن، ثباتی متصور نیست و همواره در حال تطور و دگرگونی است. این ذات، ماده نخستین جهان هستی تصور شده که هدفی به جز خشنودی نفوس آدمیان و ارضای آن‌ها ندارد:

نفس شعور و آگاهی، سرمدی و لازمان است که بر فراز جهان مادی متشکل از اجزاء، شاهد دگرگونی‌ها و فعالیت‌هایی است که در این جهان رخ می‌دهد، لیکن خود فعالیت

ندارد و در آن به هیچ‌رو دگرگونی پدید نمی‌آید... [بلکه] از محصولات مادّه نخستین غیر شعورمند، سود می‌جوید (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴: ۱۴۶).

بر پایه این نگاه، آفرینش جهان، محصول همکاری دو اصل یادشده و مستلزم فعل و انفعال آن‌ها تصویر شده است. در اینجا، فهم رابطه دو اصل لایتناهی روح و مادّه در تکوین موجودات، اهمّیت شایانی دارد. چون وجود «پوروشا» تحت عنوان روحی نامتغیّر، به طریق تجربی قابل درک نیست، متفکران سانکهیبه با بهره‌گیری از تمثیل، از رابطه تعاملی روح و مادّه، تبیین روان‌تری ارائه داده‌اند. آنان از جمله، پیوند پراکریتی و پوروشا را به همکاری کور و چلاق تشبیه کرده‌اند:

طبیعت و «پراکریتی» آن مرد کور است که نیروی فعالیت و تحرک دارد، اما از روشنایی چشم و بصیرت محروم است. روح مانند آن چلاق است که از فعالیت و حرکت عاجز است، ولی از فروغ دیدگان متمتع. انگیزه‌های این همکاری و همراهی که در آیین سانکهیبه به صورت «خلقت» جلوه می‌کند، دو گونه است: یکی استفاده و تمتع روح از دگرگونی‌های مادّه است که موضوع «لذّت روح» محسوب می‌شود و دیگری که هدف غایی سانکهیبه است، آزادی و رهایی روح از بندهای پرپیچ‌وخم مادّه است (شایگان، ۱۳۹۲: ۵۹۲/۲).

چندین نکته اساسی به نحو فشرده در متن بالا مشاهده می‌شود که دو مورد آن با نفس‌شناسی مربوط است:

اولاً؛ چنانکه پیش‌تر گفته شد، پوروشا یا روح اعظم یا نفس کلّی، نه علت است و نه معلول، اما به مثابه ناظری متعالی، تحولات مادی «پراکریتی» را زیر نظر دارد و از تعیینات متنوع و رنگارنگ آن لذّت می‌برد. این امر (لذّت روح)، به لحاظ تکوینی در جریان بوده و است؛ اما متفکران سانکهیبه به وجود نفوس جزئی نیز باور دارند، بدین معنا که هر جاننداری به ویژه انسان، نفسی مخصوص به خود دارد. برخی محققان برآنند که چنین باوری، به نحو سنتی و تعبّدی نزد پیروان این نظام فلسفی تحقّق یافته است و الا، دلایل مربوط به اثبات تعدّد نفوس، چندان منطقی و متقن نمی‌نماید (موکرچی، ۱۳۹۳: ۲۴۹/۱ - ۲۵۰). به هر حال،

مبادی نفس‌شناسی با ابتنا بر نسبت نظر و عمل نزد مشاء و سانکھیا؛ کریمی و همکاران | ۱۲۹

در تفکر سانکھیه، نفس جزئی هر انسان به مثابه رشحه‌ای از «پوروشا» با همان صفات تنزیهی است:

ناگزیریم که کثرت نفس‌ها را به‌عنوان یک واقعیت مسلم بپذیریم. این نفس‌های متکثر، ازلی، ابدی، شعورمند، آگاه و عارف به معرفت‌اند و با پراکرتی واحد، ازلی، ابدی و غیر شعورمند که یگانه بنیاد و منشأ همه موضوعات معرفت (از جمله ذهن، عقل و انانیت) است، متمایز و متغایر می‌باشند (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴: ۵۰۸).

ثانیاً؛ باید توجه داشت که تمامی نظرات فراحسی در آثار سانکھیه‌ها، معطوف به گونه‌ای غایت‌نگری است. شارحان این نظام فلسفی همواره می‌کوشیدند که با تبیین‌های مختلف، وجدان نفس میراً از ماده را به پیروان خود هشدار دهند و آنان را به تلاش برای رهایی از عالم مادی تحریک کنند. این آموزه‌های نظری در واقع تمهیدی برای انگیزه‌بخشی به پیروان مکتب سانکھیا است تا خود را برای سلوک فردی آماده کنند سلوکی که به دست‌یابی به خیر اعلی در زندگی و آزادی کامل روح منتهی شود و آلا تحقق آن مطلوب، جز به انجام دستورات عملی و آموزه‌های یوگایی محقق نمی‌شود (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴: ۵۴۳). اساساً در فلسفه سانکھیه، گرایش به سوی آزادی روح، نوعی تمایل غریزی طبیعت دانسته می‌شود، بدین معنا که طبیعت به نحو کورکورانه به سوی آن هدف معین، در حرکت است. به باور ایشان:

خالق، منزّه از هرگونه فعل است و گرداننده امور نمی‌تواند بود... این انگیزه طبیعت و این تمایل جهت ارضاء و آزادی روح، در واقع در فطرت خود «پراکرتی» است و قائم به نفس خود اوست. همان‌گونه که مردم برای ارضای تمایلات خود در تلاش‌اند، بدان‌گونه نیز طبیعت با جمیع نظامات شگفت‌آور و تمام سازمان خیره‌کننده خویش، روی به پوروشا می‌آورد و می‌کوشد تا به مقصد خود که آزادی روح است بپیوندد (شایگان، ۱۳۹۲: ۶۲۰/۲ - ۶۲۱).

۴-۶. مراحل آزادی روح انسان در آموزه‌های سانکھیه

آدمیان در طول تاریخ زندگی بشری، همواره شادی و غم را در کنار یکدیگر تجربه

کرده‌اند. شکی نیست که دردها و رنج‌های زندگی مادی، بسی بیشتر از خوشی‌ها و لذت‌های آن است. در یک تقسیم کلی، رنج‌های انسان از حیث منشأ، بر سه قسم‌اند:

- رنج و درد ناشی از علل درونی خود انسان اعم از بیماری‌های جسمی و روانی
- مصیبت‌های ناشی از عوامل بیرونی نظیر جنگ و تبعیض، آزار برخی حیوانات و

حوادث طبیعی

- شرور عوامل ماورای طبیعی نظیر ارواح خبیثه و شیاطین (چاترجی و موهان داتا،

۱۳۹۴: ۵۳۰).

طبعاً همه انسان‌ها خواهان رهایی از درد و غم‌ها هستند، حتی اگر تلاش ویژه‌ای در این مسیر متحمل نشوند یا راه رهایی از آن‌ها را به‌درستی نشناسند. استاد ساتکاری موکرجی دیدگاه فلسفی سانکهییه‌ها را در درمان رنج‌ها، چنین تبیین می‌کند:

به علت وجود رنج که جامع محدودیت‌ها و عیوب است، روح ناچار می‌شود درباره طرق رهایی از دام‌های آن بیندیشد. در اینجاست که لزوم شناخت فلسفی آشکار می‌شود. این حجت نظری و عملی که ذات یا روح خالص، فطرتاً از همه پلیدی‌های رنج و ادبار آزاد است، در غایت منجر به آزادی آن می‌شود (موکرجی، ۱۳۹۳: ۲۵۶/۱).

فرزانگان سانکهییه که غایت آموزه‌های خویش را رهایی کامل انسان از رنج‌ها می‌دانند، برای نیل بدان هدف، طرح روشمندی ارائه کرده‌اند. می‌توان آن طرح را در قالب چهارگام ذیل بیان داشت:

گام اول. باور به این نکته که بدون رفع تمامی درد و رنج‌ها، آزادی روح حاصل نمی‌شود؛ پس باید آرمان‌های لذت‌گرایانه و موقتی را وانهاد و با عقلانیت مضاعف، برای رهایی از مجموع رنج‌ها چاره اندیشید. یگانه هدف غایی ما در زندگی همین است (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴: ۵۳۱).

گام دوم. درک این مطلب حکمی است که علت اصلی رنج‌ها، جهل نسبت به واقعیت‌های هستی است:

واقعیت متشکل از کثیری از نفس‌ها به‌علاوه جهان اشیا است که به این نفس‌ها عرضه

مبادی نفس‌شناسی با ابتنا بر نسبت نظر و عمل نزد مشاء و سانکھیا؛ کریمی و همکاران | ۱۳۱

شده ... غم‌ها و شادی‌ها به چیزی تعلق دارند که آن را مجموعه «ذهن - بدن» می‌خوانیم. نفس از همه این‌ها منزّه و مبرّا است (همان: ۵۳۲).

باید در نظر داشت که «پراکرتیتی» مشتمل بر سه عنصر متفاوت است که از آن‌ها به گونه‌ها یاد می‌شود. از این تعبیر نباید توهم کرد که «گونه‌ها»، سه کیفیت برای ماده نخستین هستند؛ خیر، بلکه این سه عنصر به مثابه سه رشته نخ، ریسمان پراکرتیتی را سامان داده‌اند. گونه‌ها به خودی خود قابل ادراک حسی نیستند، بلکه آثار آن‌ها در اثر دگرگونی و تحولات دائمی، در اشیاء پدیدار است. در واقع، سه کیفیت «لذّت»، «درد» و «بی‌تفاوتی» که در همه افراد و اشیاء جهان مادی سریان دارد، دالّ بر وجود گونه‌ها در پراکرتیتی هستند (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۹۴: ۱۴۶ - ۱۴۷).

گام سوم. فهم این معنا که اساسی‌ترین جهل انسان نسبت به واقعیت، خلط میان نفس با عقل و ذهن است. این اشتباه گاه تا جایی پیش می‌رود که انسان در مواضعی، نفس متعالی خویش را با بدن یا برخی حواس و اندام پیوند می‌زند؛ گویی حقیقت خود را مرکّب از جسم، استعداد، ذهن و عقل می‌پندارد. نتیجه چنین حالتی، انتساب نفس به برخی امور مادی است؛ تعابیری نظیر:

نفس مادی، نفس اجتماعی، نفس حسّاس، نفس مشتاق، نفس خیال‌پرداز و آرزومند، نفس مختار و اندیشمند و ... (همان: ۵۳۴).

آری، متفکران سانکھیه به پیروان خویش هماره نهیب می‌زنند که همه این‌ها غیر از حقیقت نفس است و علت تمامی درد و رنج‌ها و حتی شادی‌های آدمی، خلط میان نفس با مجموعه ذهن - بدن است. در واقع آنچه غم و شادی را حس می‌کند، ذهن آدمی است نه نفس مجرد او.

گام چهارم. در مکتب فلسفی سانکھیه، راه خلاصی و رهایی انسان از رنج‌ها، معرفت حقیقی به تمایز نفس از غیر نفس است. از آنجاکه غیر نفس، همگی معلولات پراکرتیتی هستند، می‌توان از شناخت تمایز نفس و ماده سخن گفت. طبعاً مقصود از این معرفت نجات‌بخش، صرف فهم عقلانی و دانش فلسفی نیست؛ بلکه مقصود از آن، معرفت

بی‌واسطه و شهود قلبی تمایز یادشده است (همان: ۵۳۵).

درواقع تمایز گزاردن عینی میان نفس و ماده، به خلاصی از همه رنج‌های آدمی می‌انجامد:

حصول به این غایت آسان نیست. این حجت نظری باید منتهی و منجر به درک مستقیم حقیقت شود. برای این منظور یک دوره طولانی، انضباط اخلاقی لازم است. نخستین مرحله اصلی ترک تعلق است از چیزهای جذاب دنیا از قبیل احترام، ثروت، مقام و قدرت. انجام تمرین‌های یوگایی برای این منظور توصیه شده است. این انضباط روح را قادر می‌سازد که احساس آزادی خود را باز یابد (موکر جی، ۱۳۹۳: ۱/۲۵۶).

آری، چنانکه پیشتر اشاره شد، گام‌های چهارگانه یادشده، همگی به مثابه تمهیداتی نظری و معرفتی پیشینی برای پیروان مکتب سانکھیا و تحریک آنان به انجام دستورات یوگایی است. اساساً وجه تسمیه یوگا به عنوان یکی از شش مکتب برتر هندوئیسم، بر پایه نجات‌بخشی استوار است. از آنجا که یوگا در لغت به معنای «ضبط و مهار» است، به دو مفهوم با کارکردهای متمایز مورد توجه قرار گرفته؛ نخست مفهومی که امروزه در غرب و نیز ایران شایع است و عبارت از مجموعه دستورالعمل‌ها یا فنون بدنی و ذهنی با اهدافی صرفاً دنیوی است ولی در معنای دوم، منظور از یوگا، یکی از شش مکتب نجات‌بخش هندویی است که آموزه‌های عملی آن در امتداد آموزه‌های نظری سانکھیا قرار می‌گیرد (موحدیان عطّار و رستمیان، ۱۳۹۷: ۵۴).

نتیجه‌گیری

از مقایسه مبادی نظری نفس‌شناسی در دو مکتب فلسفی مشاء در یونان باستان و مکتب سانکھیا در هند باستان، نتایج ذیل حاصل می‌شود:

الف. پیشینه‌های فلسفه مشائی، بسی پیچیده‌تر از پیشینه‌های تفکر سانکھیه است. مباحث مخلوط از فیزیک و متافیزیک متفکران پیشاسقراطی، آموزه‌های متمایل به معرفت‌شناسی سقراط و نظام فکری مرگب از مابعدالطبیعه عرفانی افلاطون؛ همگی نزد ارسطو حاضر بوده و هر یک به گونه‌ای مورد استفاده وی قرار گرفته است؛ اما اهمّ متون در

مبادی نفس‌شناسی با ابتنا بر نسبت نظر و عمل نزد مشاء و سانکھیا؛ کریمی و همکاران | ۱۳۳

دسترس حکیم کاپی‌لا برای تأسیس نظام فلسفی سانکھیا، دو متن مهم وداها و اوپانیشادها بود. به‌ویژه اعتماد او بر محتوای وداها به عنوان متون آسمانی، نشان از تأثیر حداکثری این مکتب هندی از آن نصوص دارد؛ از این‌رو مجموع اندیشه‌های سانکھیه از فلسفه ارسطویی، یکنواخت‌تر و از تنوع کمتری برخوردار است.

ب. اهمیت حوزه عمل، در تقسیمات ارسطو از فلسفه مشهود است. دو شاخه حکمت عملی و فلسفه شعری در آثار ارسطو به‌روشنی مبین توجه خاص او به مباحث اخلاقی و اجتماعی انسان‌ها است؛ اما در مکتب سانکھیا که چنین تقسیماتی ملاحظه نمی‌شود، طرح غایات عملی پیشین در مباحث فراحسی، نشان از تأکید فراوان این نظام فکری بر رفتار عملی افراد دارد. البته در حکمت عملی ارسطو، علاوه بر فرد، حوزه خانواده و اجتماع نیز مورد توجه قرار گرفته؛ اما در آموزه‌های سانکھیه، صرفاً برنامه‌های متنوعی برای سلوک فردی ارائه شده است.

ج. در مباحث وجودشناسی، شباهت چندانی بین دو نظام فلسفی مشاء و سانکھیا مشاهده نمی‌شود؛ اما آنچه در میان تفاوت‌های فراوان دو نحله، تأثیر زیادی بر رویکردهای دو مکتب در طرح مباحث عملی داشته، تلقی متفاوت آنان از مفهوم «نفس» در مقام تبیین آفرینش جهان و انسان است. پوروشا نزد فیلسوفان سانکھیه از آن‌رو که نه آفریده چیزی است و نه علت وجودبخش چیزی، با هیچ‌یک از مقولات جوهری در تفکر ارسطویی شباهت ندارد. البته میان دو مقوله پراکریتی با هیولای مشائی، فی‌الجمله شباهت‌هایی است، به‌هرحال، هر دو مایه هستی موجودات به شمار می‌روند الا اینکه در مکتب سانکھیا، همه موجودات به‌جز نفس، از پراکریتی نشئت می‌گیرند ولی نزد ارسطو، هیولا صرفاً در تکون موجودات مادی نقش دارد. این زوج شاخص‌های وجودشناختی بر نظرات انسان‌شناسی ارسطو و کاپی‌لا، از جمله در مسئله ارتباط نفس و بدن آدمی، نقش بسزایی ایفا نموده است. د. ماده و صورت از مفاهیم پرکاربرد در تفکر ارسطویی است، ماده در این نگاه، امری فاقد فعلیت و صرف قابلیت برای پذیرش صورت است و صورت فعلیت آن محسوب می‌شود. ارسطو نسبت نفس آدمی با بدن را نیز در همین قالب تبیین کرده است، بدن به‌مثابه

ماده و نفس، به منزله صورت و فعلیت آن است و اساساً در تفکر مشائی، تعلق به بدن حیثیت ذاتی نفس محسوب می‌شود؛ حال آنکه در نظام فلسفی سانکھیا، نفس کلی (پوروشا) مقوله‌ای است که نه معلول است و نه علت و به لحاظ ماهوی با ماده (پراکرتیتی) تباین دارد. به باور فرزندگان سانکھیه، نفس آدمی در این جهان، به دلیل مباشرت با جسم او، دچار غم و اندوه و البته لذت‌های گذرا شده است. با این توصیف، نزد مشائیان کمال نفس در بستر کمال جسم میسر می‌شود و سرنوشت این دو به هم آمیخته است؛ اما در مکتب سانکھیا، کمال نفس به تضعیف جسم و رهایی از بدن منوط است.

ه. هر دو مکتب فلسفی مشاء و سانکھیا بر پایه مبادی نظری خویش، طرحی برای سعادت انسان‌ها ارائه کرده‌اند. نقطه ثقل آموزه‌های هر دو مکتب نیز بر تلقی اولیه ایشان از نفس آدمی مبتنا دارد. بدین منظور، حکمت عملی ارسطو و به‌ویژه توصیه‌های اخلاقی او برای کسب فضیلت، بر پایه اعتدال در امور سامان یافته است. هدف او نیز ارتقاء توأمان نفس و بدن است؛ اما در نظام فلسفی سانکھیا، ابتدا بر معرفت انسان در تمایز گزاردن بین نفس با بدن و ذهن و حتی عقل تأکید شده است و بدین منظور مراحل معرفتی چهارگانه‌ای برای آزادی روح انسانی، تدارک شده است. اما آن آموزه‌های نظری، همگی تمهیداتی برای آگاهی پیروان مکتب سانکھیا و تحریک آنان به انجام دستورات عملی و تمرینات نجات‌بخشی است که در مکتب یوگا، به تفصیل تشریح شده‌اند. در مجموع، اگر معرفت تفکیکی بین پوروشا و پراکرتیتی در دل طلوع کند، نفس انسانی خود را از تخیلات ذهنی و تطورات ماده و حواس می‌رهاند و با بی‌اعتنایی به جمیع فعل و انفعالات دیرینه ماده، برای همیشه پاک و آسوده می‌شود.

تعارض منافع


تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID


Mohammad Karimi

 <http://orcid.org/0000-0002-7548-9619>

Jabbar Amini

 <http://orcid.org/0000-0002-5486-4600>

Jamshid Jalali Sheyjani

 <http://orcid.org/0000-0002-4903-221x>

منابع

- ارسطو (۱۳۶۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه از سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران.
- ارسطو (۱۳۷۹)، درباره نفس، ترجمه از علی‌مراد داودی، تهران: حکمت، چاپ چهارم.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۶)، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه از یوسف شاقول، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- اسمارت، نینیان (۱۳۸۸)، تجربه دینی بشر، مجلد اول، ترجمه از مرتضی گودرزی، تهران: سمت، چاپ دوم.
- اسمارت، نینیان (۱۳۷۸)، «فلسفه هندی» در کتاب سه سنت فلسفی (گزارشی از فلسفه‌های هندی، چینی و ژاپنی)، ترجمه از ابوالفضل محمودی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- بریه، امیل (۱۳۸۴)، تاریخ فلسفه در دوره یونانی، ترجمه از علی‌مراد داودی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- پاشایی، عسکری (۱۳۸۶)، «پیش‌گفتار مترجم در کتاب هندوئیسم»، تهران: نگاه معاصر.
- پت‌فیشر، ماری (۱۳۹۱)، «آیین هندویی»، در هندوئیسم و اسلام در هند (مجموعه مقالات)، ترجمه از حجّت‌الله جوانی، تهران: نشر علم.
- چاترجی، ساتیش چاندرا و موهان داتا، دریندرا (۱۳۹۴)، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه از فرناز ناظرزاده کرمانی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ دوم.
- راناده، ر.د. و کائول، ر.ن. (۱۳۹۳)، «حکیمان پیش از سقراط»، مندرج در تاریخ فلسفه شرق و غرب، مجلد دوم، بخش اول، فصل دوم، ترجمه از خسرو جهاننداری، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- داودی، علی‌مراد (۱۳۸۷)، عقل در حکمت مشاء (از ارسطو تا ابن‌سینا)، تهران: حکمت.
- ذبیحی، محمد (۱۳۹۷)، حکمت عملی (از نگاه سه فیلسوف مسلمان: فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا)، تهران: سمت.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۲)، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران: فرزاد روز.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۵)، سیر حکمت در اروپا، تهران: زوآر، چاپ سوم.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۹۰)، «مقدم‌های بر فلسفه اسلامی و تاریخ آن»، مندرج در درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، مجلد اول، فصل اول، تهران: سمت.

- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، مجلد یکم: یونان و روم، ترجمه از سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
- کریمی، مهدی (۱۳۸۹)، «مقایسه انسان‌شناسی اسلامی با مکتب یوگا - سانکهایه»، فصلنامه معرفت ادیان، سال اول، شماره دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۸)، *تاریخ فلسفه غرب*، قم: دفتر نشر حوزه و دانشگاه.
- مهن سن، کشیتی (۱۳۸۸)، *هندوئیسم*، ترجمه از عسکری پاشایی، تهران: نگاه معاصر.
- موحدیان عطّار، علی و رستمیان، محمدعلی (۱۳۹۷)، *ادیان شرقی*، قم: کتاب طه، چاپ سوم.
- موکرجی، ساتکاری (۱۳۹۳)، «سانکیه - یوگا»، *مندرج در تاریخ فلسفه شرق و غرب*، مجلد اول، بخش دوم، فصل یازدهم، ترجمه از خسرو جهان‌داری، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- نات، کیم (۱۳۸۹)، *هندوئیسم* (درآمدی بسیار کوتاه)، ترجمه البرز پورجعفری، تهران: نشر ثالث
- ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۹۴)، «یادداشت مترجم» در *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ دوم.

- Aristotle. (1989). *Nikomachus Ethics*, translated by Seyyed Abulqasem Pourhosseini, Tehran: University of Tehran. [in Persian]
- Aristotle. (2000). *About the soul*, translated by Ali Morad Davoudi, Tehran: Hikmat, 4th edition. [in Persian]
- Berea, Emil. (2004). *History of Philosophy in the Greek Era*, translated by Ali Murad Davoudi, Tehran: University of Tehran, second edition. [in Persian]
- Chatterjee, Satish Chandra and Mohan Datta, Derendra. (2014). *Introduction to Indian Philosophical Schools*, translated by Farnaz Nazerzadeh Kermani, Qom: University of Religions and Religions, second edition. [in Persian]
- Copleston, Frederick Charles. (2008). *History of Philosophy*, Volume 1: Greece and Rome, translated by Seyyed Jalaluddin Mojtaboi, Tehran: Scientific and Cultural, 8th edition. [in Persian]
- Davoudi, Ali Murad. (2008). *Reason in Walking Wisdom (from Aristotle to Ibn Sina)*, Tehran: Hikmat. [in Persian]
- Eliade, Mircea (1986), *The Encyclopedia of Religion*; New York, V 13.
- Foroughi, Mohammad Ali. (2006). *The path of wisdom in Europe*, Tehran: Zovar, third edition. [in Persian]
- Fanai Ashkouri, Mohammad. (2010). *"Introductions to Islamic Philosophy*

and Its History", contained in an introduction to the history of Islamic philosophy, first volume, first chapter, Tehran: Samt. [in Persian]

- Hastings, James. (1976). *Encyclopedia of Religion and Ethics*; London, V 11.
- Karimi, Mahdi. (2009). "*Comparison of Islamic anthropology with the school of Yoga-Sankhya*", Marafet Adyan Quarterly, Year 1, Number 2, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]
- Malekian, Mustafa. (1999). *History of Western Philosophy*, Qom: District and University Publishing House. [in Persian]
- Mohensen, Keshiti. (2009). *Hinduism, translated by Askari Pashaei*, Tehran: Contemporary view. [in Persian]
- Mohaddian Attar, Ali and Rostamian, Mohammad Ali. (2017). *Eastern Religions*, Qom: Taha Book, third edition. [in Persian]
- Mukherjee, Satkari. (2013). "*Sankhya-yoga*", included in the History of Eastern and Western Philosophy, Volume I, Part II, Chapter 11, translated by Khosrow Jahandari, Tehran: Scientific and Cultural, 4th edition. [in Persian]
- Nat, Kim. (2010). *Hinduism (a very short introduction)*, translated by Alborz Pourjafari, Tehran: Third Edition. [in Persian]
- Nazerzadeh Kermani, Farnaz. (2014). "*Translator's Note*" in the *Introduction of Indian Philosophical Schools*, Qom: University of Religions and Religions, second edition. [in Persian]
- Pashaei, Askari. (2007). "*Translator's Preface to the Book of Hinduism*", Tehran: Negah-e Moaser. [in Persian]
- Pettfischer, Marie. (2011). "*Hindu Ritual*", in *Hinduism and Islam in India (Collection of Articles)*, translated by Hojjatullah Javani, Tehran: Science Publishing. [in Persian]
- Ranadeh, R.D.; and Kaul, R.N. (2013). "*Sages before Socrates*", included in the *History of Eastern and Western Philosophy*, Volume II, Part I, Chapter II, translated by Khosrow Jahandari, Tehran: Scientific and Cultural, 4th edition. [in Persian]
- Stace, Walter Terence. (2007). *Critical History of Greek Philosophy*, translated by Yusuf Shaqul, Qom: University of Religions and Religions. [in Persian]
- Smart, Ninian. (2009). *Human Religious Experience*, first volume, translated by Morteza Gudarzi, Tehran: Samt, second edition. [in Persian]
- Smart, Ninian. (1999). "*Indian Philosophy*" in the book *Three Philosophical Traditions (a report on Indian, Chinese and Japanese philosophies)*, translated by Abolfazl Mahmoudi, Qom: Islamic Propaganda Office Publications. [in Persian]

- Shaygan, Dariush. (2012). *Religions and Philosophical Schools of India*, Tehran: Farzan Rooz. [in Persian]
- Zabihi, Mohammad. (2017). *Practical wisdom (from the point of view of three Muslim philosophers: Farabi, Ibn Sina and Mullahadra)*, Tehran: Samt. [in Persian]



استناد به این مقاله: کریمی، محمد، امینی، جبار، جلالی شیجانی، جمشید. (۱۴۰۱). مبادی نفس شناسی با ابتدا بر نسبت نظر و عمل نزد مشاء و سانکها، فصلنامه علمی حکمت و فلسفه، ۱۸(۷۰)، ۱۰۹-۱۳۸.

DOI: 10.22054WPH.2022.52189.1852



Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy) is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.